

DA *DECIFRAÇÃO*  
EM TEXTOS MEDIEVAIS

IV Colóquio da Secção Portuguesa  
da Associação Hispânica de Literatura Medieval

**Coordenação**

Ana Paiva Morais  
Teresa Araújo  
Rosário Santana Paixão



Edições Colibri

*Biblioteca Nacional - Catalogação na Publicação*

Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, 4, Lisboa, 2002

Da decifração de textos medievais / IV Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval ; coord. Maria Teresa Alves de Araújo, Maria do Rosário Carmona E. S. Paixão, Ana Paiva Morais. - (Extra-colecção)

ISBN 972-772-425-6

I - Araújo, Maria Teresa Alves de, 1960-

II - Paixão, Maria do Rosário Carmona Esteves Santana, 1956-

III - Morais, Ana Paiva, 1956-

IV - Associação Hispânica de Literatura Medieval, Secção Portuguesa

CDU 821.134.2.09"04/14"

821.134.3.09"04/14"

821.133.1.09"04/14"

061.3

Título: Da *Decifração* em Textos Medievais  
*IV Colóquio da Secção Portuguesa*  
*da Associação Hispânica de Literatura Medieval*

Coordenação: Ana Paiva Morais, Teresa Araújo  
e Rosário Santana Paixão

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Depósito legal n.º 201 330/03

Tiragem: 1.000 exemplares

Lisboa, Novembro de 2003

## A COR DO POTRO PROMETIDO: LÓGICA, ÉTICA E TEOLOGIA NA LÍRICA TROVADORESCA

*Yara Frateschi Vieira*

(Universidade Estadual de Campinas)

A cantiga de escárnio de Martim Anes Marinho "Ena primeira rua que cheguemos" (B 1621, V 1154, Lapa 276), de que tratarei aqui, serve-me para ilustrar a presença de certas práticas intelectuais e questões escolásticas na lírica galego-portuguesa, especialmente nas composições dos trovadores galegos que, à volta do segundo quartel do século XIII, gravitaram em torno da catedral de Santiago de Compostela, podendo ali ter contacto com a cultura eclesiástica de que aquela instituição era um dos máximos expoentes na época<sup>1</sup>.

- 1 Ena primeira rua que cheguemos,  
Guarnir-nos-á Don Foaan mui ben  
Dun pan'estranho que todos sabemos,  
Dũa gualdrapa perrexil que ten;
- 5 E as calças seran de melhor pano:  
Feitas seran de névoa d'antano;  
E nós de chufas guarnidos seremos.
- E prometeu-m'el üa bõa capa,  
Ca non destas maas feitas de luito,
- 10 Mais outra bõa, feita de gualdrapa,

<sup>1</sup> Demais exemplos dessa presença foram estudados em outros trabalhos. V., por exemplo, Yara F. Vieira, "Falácias do amor: o lirismo galego-português e a nova lógica", comunicação apresentada ao IX Congreso da AHLM (A Corunha, 18 a 22 setembro 2001), a ser publicada nas Actas; e José António Souto Cabo e Yara F. Vieira, "Airas Fernandes, dito Carpancho, trovador compostelano" (em publicação na revista *Estudos Portugueses e Africanos*, Universidade Estadual de Campinas). Sobre o papel cultural de Santiago na época, v. especialmente Yara F. Vieira, *En cas dona Maior: os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII*. Santiago: Laiovento, 1999.

Cintada, e de non pouco nen muito;  
 E ùa pena, non destas mizcradas,  
 Mais outra bõa, de chufas paradas;  
 Já m'eu daqui non irei sen a capa.

15 Viste-lo potro coor de mentira,  
 Que mi antano prometeu en janeiro,  
 Que nunca orne melhor aqui vira?  
 Criado foi en Castro Mentireiro.  
 E prometeu-m'üas armas enton,  
 20 Non destas maas feitas de Leon,  
 Mais melhores, d'Outeir'en Freixceiro.

Con grande lavor, mi deu a loriga,  
 E toda era de chufas viada;  
 E, como quer que vos end'eu al diga,  
 25 Nunca mi a orne viu na pousada;  
 e [atan] cravelada de mensionha  
 E [atan] lev'era, que ben de Coronha  
 A trageria aquí ùa formiga.

E prometeu-m'üa arma preçada,  
 30 Como dizen os que a conhoceron;  
 "gualdrapa fariz" avia nom'a espada,  
 de mouros foi, non sei u xa perderon;  
 e perponto mi prometeu logu'i  
 de nevoeiro, e eu lho recebi,  
 35 que me pagass', a seu poder, de nada.

[De preç' e con labor foi a loriga  
 que m'el mandou e de burl'aviada;  
 mais, como quer que vo-lo ornen diga,  
 nunc'a a min viron teer na pousada:  
 40 ben cravelada e[ra] de çamponha,  
 des i tan leve, que ben de Monconha  
 mi a aduria aquí ùa formiga.]

A cantiga foi editada pela primeira vez em 1933 por Armando Cotarello Valledor<sup>2</sup>, que não se manifesta muito entusiasmado com o seu valor estético:

Aunque de escasa inspiración, (..) se hace interesante por las numerosas referencias a piezas de indumentaria que contiene. Refiérese a un viaje, a Compostela probablemente, donde el autor y su ignominado acompa-

<sup>2</sup> Los hermanos Eans Marino, poetas gallegos del siglo XIII", in *Boletín de la Academia Española*, año XX, tomo XX, cuad. XVI (1933), pp. 5-32.

ñante (¿el juglar?) esperan recibir equipo de vestir y armas, así como de cabalgadura, que cierto caballero, llamado don Juan, les tenía ofrecido. La composición es, desde luego, irónica, pero de humorismo infantil; si encierra alusiones más agudas, escapan a nuestra sagacidad.<sup>1</sup>

Rodrigues Lapa, que a reeditou (*Cantigas de escarnho e mal dizer*, n.º. 276)<sup>2</sup>, considera-a "cantiga extremamente curiosa de um trovador galego da I. metade do século XIII", e chama a atenção para a "bela imagem" da névoa de antano e para as demais "imagens abstratas e irónicas (...) [que] caracterizam todo o estilo da composição"<sup>3</sup>. Outros estudiosos incluíram referência à cantiga, ao tratarem de temas mais gerais, como o pagamento de serviços com panos e a caracterização dos "cavalos inexistentes" na poesia satírica galego-portuguesa<sup>4</sup>. Do ponto de vista formal, interessa-me lembrar que P. Canettieri e C. Pulsoni identificam nela um possível *contrafactum* da canção BdT 364, 40, de Peire Vidal ("*Quant hom honratz torna en gran paubreira*"), porque não só retoma parcialmente o seu esquema métrico e rímico (a 10' b1O' a1O' b1O' c1O' c1O b1O') na terceira estrofe, mas também

(...) ha la rima *a* in *-eiro* mentre quello di Peire Vidal riporta, come si ricorderà, le rime *a* in *-eira*. Concorre a rafforzare i sospetti d'imitazione il rimante *mentireiro* di Martin Anes che richiama *messongeira* e il suo antonimo *vertadeira* della sesta strofe di Peire Vidal, al cui interno sarà facile scorgere il gioco fra vero e falso che è alla base della *cantiga*

Reproduzo, para mais facilmente verificar a proximidade métrica, rímica e temática da canção de Peire Vidal com a de Marfim Anes, a sua sexta estrofe:

31b., p. 15.

<sup>1</sup>M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Ed. crítica e vocabulário. Vigo: Ir Indo, Lisboa: João Sá da Costa, 1995, pp. 182-3.

5 lb., p. 182.

<sup>2</sup> Refiro-me especificamente a Carlos Paulo Martínez Pereiro, "Au sujet des chevaux inexistants dans la poésie satyrique galicienne-portugaise du Moyen Âge", in *Le cheval dans le monde médiéval*. C.U.E.R.M.A., Senefiance, no. 32 (1992) pp. 364-389, e João Dionísio, "Condições de produção da cantiga: os pagamentos com panos", in *Actas do XIX Congresso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas*. Universidade de Santiago de Compostela, 1989. Publicadas por Ramón Lorenzo. A Coruña: Fundación "Pedro Barrié de la Maza. Conde de Fenosa", 1994, t. VII, pp. 683-695.

<sup>3</sup> Paolo Canettieri e Cario Pulsoni, "Contrafacta galego-portugueses", in *Medioevo y literatura*. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993). Vol I. Ed. de Juan Paredes. Granada, 1995, pp. 479-497:481.

Tort ai quar anc l'apellei messongeira,  
 Mas drutz cochatz non a sen ni membransa,  
 Qu'a pauc no muer, quar tan m'es vertadeira,  
 Que loignat m'a de la paubr'esperansa,  
 Don ieu era a las oras joios;  
 Mas era sui d'amor e de joi blos,  
 S'ap gaug entier no m'en fai acordansa.\*

Essa aproximação entre a cantiga de Martim Anes e a de Peire Vidal é importante pelas conclusões que permite tirar acerca da cultura do trovador galego-português e do seu irmão Osoiro Anes, clérigo compostelano e também trovador, o qual imita, por sua vez, em duas outras composições, esquemas métricos e rúnicos vidalianos:

Le due *cantigas* di Osoir'Anes ora commentate sembrano essere un valido indizio della conoscenza che ebbe il canonico di Santiago dei testi di Peire Vidal; anzi, se si tiene conto del fatto che anche il fratello Martin Anes imita nella *cantiga* T 89, 1 un altro componimento dello stesso trovatore provenzale, possiamo sospettare che la famiglia Marinhos abbia funto da tramite per la diffusione di Peire Vidal tra i *trobadores*.<sup>9</sup>

Para os meus propósitos aqui, quero reter duas conclusões de Canetieri e Pulsoni: uma, a óbvia confirmação da cultura - diria, neste momento, "laica" - do cônego Osoiro Anes e do seu irmão Martim Anes<sup>10</sup>; outra, a referência ao jogo entre verdadeiro e falso que funda-

\* *Peire Vidal, Poesie*. A cura di D'Arco Silvio Avalle. Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960, no. XLII, pp. 390-397.

9 lb., pp. 483-4.

<sup>10</sup> Quanto aos dados biográficos, cfr. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Cancioneiro da Ajuda*. Reimpressão da edição de Halle (1904), acrescentada de um prefácio de Ivo Castro e do glossário das cantigas (*Revista Lusitana*, XXIII). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990, 2.º vol., p. 526, onde coloca a hipótese de ser Osoiro Anes um fidalgo português do tronco dos Condes de Cabreira; p. 582-3, onde já acolhe a hipótese de López Ferreiro sobre a identidade de um Osoiro Anes cônego compostelano; sobre Martim Anes, p. 392, onde fala de João Lopes de Ulhoa e aventa a possibilidade de este ter sido parente de Pedro Anes e Martim Anes Marinho (n. 1); A. López Ferreiro, *Historia de la Sagrada A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Imp. y Ene. del Seminario Conciliar Central, 12 vols., 1898-1909, vol. V, pp. 372-3; A. Cotarelo Valledor, op. cit. A. Resende de Oliveira, considerando a colocação da cantiga de Martim Anes na parte final da secção das cantigas de escárnio de B/V, levantou recentemente a hipótese de não se tratar do irmão de Osoiro Anes, mas de trovador português mais tardio, filho, juntamente com Pero Anes Marinho, de João Rodrigues de Valadares; no entanto, o historiador de Coimbra não julga estar de posse de dados conclusivos e deixa a questão em aberto (*Depois do espectáculo trovadoresco*. Lisboa: Colibri, 1994, pp. 380-81). Tavani, contudo.

menta a cantiga deste último, e que, como pretendo mostrar, encontra a sua raiz discursiva na cultura clerical ou eclesiástica da época; dizendo de outra forma, na cultura escolástica em sentido amplo. E utilizo esses *distinguos* apenas para lembrar que a cultura clerical, nos séculos XII e XIII, coincide, em geral, com a eclesiástica, mas não se limita a ela (e nesse sentido, o termo inglês *clerk*, que ainda hoje se utiliza, é elucidativo); e que essa cultura, que se adquiria no século XIII nas escolas universitárias, principalmente nas Faculdades de Artes e de Teologia da Universidade de Paris, embora hoje já não seja considerada como um sistema coeso e homogêneo, pode ser reconhecida por certas preocupações filosófico-teológicas, bem como por métodos e práticas intelectuais comuns, que reunimos sob o termo "escolástica"<sup>11</sup>.

Da cantiga de Martim Anes seleciono para exame, então, os vv. 15-18 da terceira estrofe<sup>12</sup>, esta que coincide em esquema métrico e rímico, seleção rímica e vocabular com a canção de Peire Vidal já mencionada. Eles põem em cena a promessa que um infanção não nomeado (Dom Foam, v. 2) fizera ao trovador no ano passado: de dar-lhe um potro, que é descrito com os seguintes predicados: tem a cor do sonho, é o melhor jamais visto, e foi criado no Monte Mentiroso. Como já observara Lapa, essa descrição tem algo em comum com os demais objetos de outras promessas igualmente feitas pelo mesmo infanção ao trovador: a de calças feitas "de névoa de antano" (v. 6), uma loriga tão leve que podia ser transportada por uma formiga (vv. 27-28), e um gibão "de nevoeiro" (v. 34), que constituem o tema dos restantes versos: ou seja, referem-se a objetos que têm pouca ou nenhuma substância física. Todos entendemos claramente o que o trovador quer dizer: que o infanção promete algo que

mantém a identidade anterior do trovador como irmão de Osoiro Anes, argumentando que, dada "a dificuldade que apresenta a interpretação do patronímico do pai de Per'Eanes e a possibilidade - admitida pelo próprio Resende de Oliveira - de explicar de outra forma a deslocação da cantiga de Martim Anes, (...) a hipótese de identificação do trovador com o irmão de Osoir'Eanes (e, a meu ver, também de Per'Eanes) aparece ainda, e até que não seja disponível outra documentação, a mais provável." (G. Lanciani e G. Tavani, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, pp. 432-433).

<sup>11</sup> Cf. J.M. da Cruz Pontes, "Escolástica", in *Logos*. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa-São Paulo: Verbo [1999]; Jean Jolivet, "Scolastique", in *Dictionnaire du Moyen Âge: littérature et philosophie*. Préface de Jean Favier. Paris: Albin Michel, 1999; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. 2 vols. Fribourg-en-Brigau, 1909-1911; E. Panofsky, *Architecteure gothique et pensée scolastique*. Trad. P. Bourdieu. Paris: Minuit, 1967; Philipp Rosemann, *Understanding Scholastic Thought with Foucault*. London: Macmillan, 1999.

<sup>12</sup> Esses versos não colocam problemas de leitura, o que é reconfortante numa cantiga que nos chegou em versões tão deturpadas. Cfr. Lapa, *Cantigas de escarnho...*, op. cit., p. 182.

depois não dá, que é um mentiroso, afinal, e também um miserável, alguém que descumpra a regra básica da feudalidade e da cavalaria: o reconhecimento do serviço prestado, através da dádiva generosa. O efeito de sentido é óbvio, e não é o que me ocupa aqui; o que me interessa é trazer à tona as ressonâncias de outros discursos, que julgo perceptíveis.

Assim, contraponho aos mencionados versos da cantiga de Martim Anes um texto, proveniente de um tratado lógico do primeiro quartel do século XIII: "Iste promittit equum et ille est *vel* non est"<sup>13</sup>; selecionei-o porque - ecoando a situação encontrada na cantiga - é, por outro lado, representativo de um problema que aparece reiteradamente nos textos do século XIII relativos à teoria da suposição e às falácias que derivam das chamadas "figuras", ou usos inadequados dos vários tipos de suposição. Nos textos e fragmentos lógicos do século XII e princípios do XIII publicados por De Rijk sob o rótulo *Lógica Modernorum*, que acompanham a origem e primeiros desenvolvimentos da teoria da suposição, os problemas especiais colocados pelo verbo *promittere* são examinados em 6 instâncias diferentes, sendo que três delas repetem mais ou menos *ipsis verbis* o enunciado que citamos<sup>14</sup>. Esses problemas situam-se no contexto mais amplo das discussões contemporâneas sobre as propriedades dos termos (*proprietas terminorum*), discussões essas completamente novas na história da lógica antiga e medieval. Sumariamente, lembre-se que, entre as propriedades dos termos examinadas pelos lógicos do século XII e XIII, estão a *significatio*, a *suppositio*, a *copulatio* e a *appellatio*. A *suppositio* é, por sua vez, uma das mais originais criações da Escolástica<sup>15</sup>. Em termos gerais, pode-se dizer que a teoria da suposição se ocupava da propriedade referencial de um termo categórico (sujeito ou predicado de uma proposição), tomado num contexto assertivo, e se usava para diagnosticar falácias e inferências textuais<sup>16</sup>. Nascida de condições materiais e epistemológicas muito precisas - entre as quais

<sup>13</sup> (Este promete um cavalo e ele existe *ou* não existe)."Tractatus de univocatione monacensis", in L.M. de Rijk, *Lógica Modernorum*. Vol. I, parte 1. Assen: Van Gorcum, 1967, p. 340,1. 11.

<sup>14</sup> L.M. de Rijk, *Lógica Modernorum*. Assen: Van Gorcum, 1967. Os textos referidos encontram-se, respectivamente, em II, 1, pp. 384, 368, 533, 345; II, 2, 611, 340.

<sup>15</sup> I. M. Boschenski, *Historia de la Lógica Formal*. Edición española de Millán Bravo Lozano. Madrid: Gredos, 1967, p. 185.

<sup>16</sup> Cf. a esse respeito L.M. de Rijk, op. cit. e "The Origins of the Theory of the Properties of Terms", in N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1982, pp 161-173; Boschenski, op. cit.; William e Martha Kneale, *El desarrollo de la lógica*. Madrid: Tecnos, 1972; Ashworth, E.J., "Logic, Medieval", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Edward Craig (gen. ed.). London and New York: Routledge, 1998, pp. 753-4.



podemos citar as condições de reprodução e transmissão textual, que propiciam uma reflexão de conjunto e, na origem, mais especificamente, lingüística, sobre a polissemia; a criação das universidades, ligada ao desenvolvimento urbano e à laicização do conhecimento; a circulação de traduções de textos aristotélicos até então desconhecidos, e que recolocam na ordem do dia o conflito, já agudamente sentido pelos primeiros pensadores cristãos, entre a racionalidade grega e a doutrina cristã - a teoria da suposição responde, de um lado, à cada vez mais atenta investigação da linguagem por parte dos gramáticos e dos lógicos e o seu uso como ferramenta lógica na construção de proposições verdadeiras, mas também se insere no domínio mais vasto da especulação filosófica e teológica sobre a natureza da linguagem, a sua relação com o real e o sobrenatural<sup>17</sup>.

A teoria da suposição desenvolveu-se a partir do segundo terço do séc. XII, das discussões dos gramáticos e lógicos do século XII sobre as falácias, que se preocupavam com questões como a permanência ou não do mesmo significado [conotação] e da mesma suposição [denotação], quando um mesmo termo se usava diversas vezes. Os termos técnicos empregados para os dois casos principais são a *equivocatio* e a *univocatio*, sendo que esta é, por vezes, considerada como pertencendo à *equivocatio* em sentido mais amplo, ou seja, ao uso do mesmo termo em vários casos com *variata appellatio* ou *variata suppositio*<sup>18</sup>. A teoria da suposição chegou ao pleno desenvolvimento no século XIII e primeira metade do XIV e não constitui um sistema homogêneo, mas apresenta variações nas suas categorias e conceitos, segundo as escolas e, mesmo dentro delas, os diversos textos e autores<sup>19</sup>.

Vou seguir aqui, no entanto, o *Tractatus*, depois conhecido como as *Summulae Logicales*<sup>20</sup>, de um importante lógico da primeira metade do

<sup>17</sup> Cf., além dos textos citados na nota anterior, Alain de Libera, "Pensée médiévale." In *Dictionnaire du Moyen Âge: littérature et philosophie*. Paris: Albin Michel, 1999, pp. 618-652.

<sup>18</sup> *Fallacie Parvipontane*, ed. de Rijk, op. cit., pp. 494-5: a *univocatio* é definida como *manente eadem significatione variata nominis suppositio*. A *equivocatio* em sentido estrito era o uso de um termo em diversos casos para denotar coisas diferentes, com imposição [de sentido] diferente, como por exemplo *canis* (= cão), *Canis* (a constelação) e *canis* (= foca), (p. 492)

Acerca das divergentes tendências seguidas em Paris e Oxford, cf. Alain de Libera, "The Oxford and Paris Traditions in Logic." In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 174-187.

<sup>20</sup> Uso a edição de Francis P. Dinneen, *Peter of Spain, Languages in Dispute*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1990. (Infelizmente não consegui consultar a edição de De Rijk, 1972.)

século XIII, que estudou e ensinou na Universidade de Paris até 1229: Pedro Hispano (ca. 1205-1277, papa em 1276 com o nome de João XXI), mesmo porque era ibérico e pode ali ter tido contacto com o então estudante Osoiro Anes<sup>21</sup>.

Pedro Hispano define a suposição como "acceptio termini substantivi pro aliquo" (VI, 3) e divide-a em "comum" e "discreta". Comum é a que se faz por meio de um termo comum, como "homem", e discreta, por um termo discreto, como "Sócrates" ou "este homem". As suposições comuns, por sua vez, podem ser naturais - a aceção de um termo comum por tudo aquilo que naturalmente pode fazer parte dele, como "homem", tomado por si, está por todos os homens que existiram, existem e existirão:

Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus a quibus aptus natus est participari, ut 'homo' per se sumptus de natura sua supponit pro omnibus hominibus qui fuerunt et qui sunt et qui erunt<sup>22</sup>.

ou então acidentais, que é a aceção de um nome comum pelas coisas para as quais exige algum acréscimo: em "o homem existe", o termo "homem" está por homens presentes; em "o homem existiu", por todos os homens passados; em "o homem existirá", por todos os homens futuros:

<sup>21</sup> Tenham-se, contudo, em mente as propostas mais recentes de distinguir pelo menos dois indivíduos de nome Pedro Hispano, sendo o autor dos tratados lógicos um frade dominicano e não o Pedro Juliano que foi Papa João XXI. (Cfr. José Francisco Meirinhos, "Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores", in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 51-76; Angel d'Ors, "Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum", in *Vivarium*, 25 (1997), pp. 21-71; e John L. Longeway, "Peter of Spain (c. 1205-1277)", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, op. cit.) No entanto, quer o *Tractatus* seja obra do futuro João XXI quer de um outro frade, terá sido também escrito na primeira metade do século XIII e representa o estado dos estudos lógicos em Paris nas primeiras décadas do século: "No hay duda de que nuestro Pedro Hispano no hizo otra cosa sino presentar en una clara e inteligible exposición la doctrina lógica entonces corriente, por el estilo de los pequeños manuales in usum auditorum." (L.M. de Rijk, "Significatio y Suppositio en Pedro Hispano", in *Pensamiento*, Madrid, num. 97-98-99, vol. 25 (Enero-Septiembre 1969), p. 225). Quanto a Osoiro Anes, sabemos pelo seu testamento, feito em 1236, que estudou em Paris com um certo Domingo Fernandes, talvez nos anos 20. Cfr. Cotarelo Valledor, op. cit., p. 32.

<sup>22</sup> O conceito de *suppositio naturalis* de Pedro Hispano põe em relevo algumas tensões dentro das teorias lógicas medievais, relacionadas a debates e especulações de natureza epistemológica e metafísica. Cfr. de Rijk, *Lógica Modernorum*, op. cit., vol. II, parte 1, pp. 571-575; Amândio Coxito, "Las doctrinas de la 'significatio' y de la 'suppositio' en Pedro Hispano", in *Pensamiento*, Madrid, vol. 45, num. 178, vol. 45 (1989), pp. 227-237.

Accidentalis autem suppositio est acceptio termini communis pro eis pro quibus exigit adiunctum. Ut 'homo est'; iste terminus 'homo' supponit pro praesentibus; cum autem dicitur 'homo fuit' supponit pro praeteritis; cum vero dicitur 'homo erit' supponit pro futuris (VI, 4, 5).

A suposição acidental, por sua vez, é ou simples ou pessoal: a simples inclui a de um termo comum em lugar da natureza universal por ele significada ("Simplex suppositio est acceptio termini communis pro re universali significata per ipsum"); esse termo pode estar na posição de sujeito, como em "o homem é uma espécie", ou num predicado afirmativo: "todo homem é um animal". O predicado "animal" tem suposição simples, pois está apenas pela natureza de um gênero (VI, 6).

Suposição pessoal é a aceção de um termo comum pelos seus inferiores, isto é, pelos indivíduos que são os seus supostos. Em "um homem corre", o termo "homem" está por um dos seus inferiores<sup>23</sup>.

Já podemos perceber, então, qual o problema que está subjacente ao verbo "promittere": não vamos examinar as várias soluções propostas, mas concentrar-nos na que é discutida no *Tractatus de univocatione monacensis*<sup>24</sup>, porque a sua argumentação nos parece iluminar a maneira como Martim Anes desenvolve a sua. Numa proposição como "promete-te um cavalo", diz o texto<sup>25</sup>, o termo "cavalo" costuma ser entendido

<sup>23</sup> Continuando: a suposição pessoal pode ser determinada ou difusa. É determinada quando um termo comum é tomado indefinidamente ou com um marcador particular, como em "o homem corre" ou "algum homem corre". E chama-se determinada porque, embora em cada proposição o termo "homem" esteja por todo homem, corra ou não, só é verdadeira se um homem estiver correndo. A suposição difusa é a aceção de um termo comum por diversas coisas, por meio de um marcador universal. Em "todo homem é um animal", o termo "homem", através do marcador universal, é tomado por diversos, já que por qualquer um dentre todos os seus supostos. (Dinneen, op. cit., VI, 8,9)

<sup>24</sup> L. M. De Rijk, *Lógica Modernorum*, op. cit., II, 2, p. 611<sup>231</sup>; II, 1, 533.

<sup>25</sup> "Item. Solet dici quod in hec locutione: 'iste promittit tibi equum' ille terminus 'equum' simplicem habeat suppositionem. Quod si enim est, ille terminus 'equum' non potest sumi pro aliquo inferiori, sed solum pro communi. Unde qui sic obligatus est, non potest solvi a promissione nisi det equum in communi. Quod est impossibile. Ad hoc dicendum quod hoc verbum 'promitto' duos actus importat, scilicet actum obligandi et actum dandi. Quod patet in eius expositione. Est enim idem promitto quod obligo me ad dandum. Sed istorum actuum unus est mentalis, alius corporalis. Et propter hoc hoc verbum 'promitto' quantum ad istos duos respectus dicitur, respicit hunc terminum 'equum', quia quantum ad actum obligandi, qui est actus mentis, respicit ipsum simpliciter, et quantum ad hoc confert ei simplicem suppositionem, sed quantum ad actum dandi, qui est respectu alicuius inférieurs, respicit eundem terminum personaliter. Unde qui sic obligatus est, potest dare aliquem equum particularem et absolvi a promissione sua." ("Tractatus de univocatione monacensis", in L. M. De Rijk, *Lógica Modernorum*, op. cit., vol. II, parte 2, p. 611,1. 21-36.)

como tendo suposição simples (isto é, está pela natureza de um gênero). Ora, neste caso, o termo "cavalo" não poderia estar por algum dos seus inferiores, mas apenas pelo comum. Isso colocaria a pessoa que promete na situação de não poder cumprir a promessa, a não ser que desse um cavalo "comum" (isto é, não um cavalo individual, concreto, mas a "cavalidade", digamos, "o cavalo enquanto tal"), o que é impossível. A solução que este tratado propõe é então a seguinte: o verbo "prometo" implica dois atos, ou seja, um ato de obrigar e um ato de dar, como fica claro quando se observa que "prometo" é igual a "obrigo-me a dar". Mas desses atos, um é mental e o outro é corporal. Por causa disso, quanto se refere a esses dois aspectos do verbo "prometo", também diz respeito ao termo "cavalo": assim, quanto ao ato de obrigar, que é ato mental, refere-se a ele de forma simples, e por isso tem suposição simples; mas quanto ao ato de dar, que diz respeito a algum dos seus inferiores, refere-se a esse termo de forma pessoal, isto é, tem suposição pessoal. Daqui se segue que aquele que está obrigado, pode dar a alguém um cavalo concreto e particular e assim cumprir a promessa.

Na cantiga de Martim Anes, o infanção promete um potro e está, portanto, obrigado a dar algo, isto é, um ser concreto, dentre aqueles dos quais se pode julgar que correspondem àquilo que se entende por "potro enquanto tal"; o trovador, porém, pondo-se facetamente no lugar do prometedor, aplica a "potro", enquanto predicado do ato mental de prometer e portanto portador de uma suposição simples, um determinador que o transformaria em suposição pessoal, ou seja, o descritor de um potro específico, concreto. No entanto, ao utilizar como predicado "coor de sonho", ou "criado no Castro Mentireiro", problematiza a suposição do termo "potro", valendo-se agora de outro conceito também discutido pelos primeiros terministas (embora mais tarde assimilado à suposição): o conceito de *appellatio*. Pedro Hispano, por exemplo, distingue entre *suppositio*, *appellatio* e *significatio*, dizendo que a apelação só tem que ver com coisas existentes ("appellatio est acceptio termini pro re existente"), enquanto a significação e a suposição concernem tanto as coisas existentes como não-existentes. Assim, um termo singular como "Sócrates" significa, supõe (está por) e apela (chama) a mesma coisa, porque significa uma coisa existente. (X, 1, 2) A apelação, diz Pedro Hispano, é a acepção de um termo por uma coisa existente, uma vez que um termo que significa um ser não-existente, como "César", "Anticristo" e "quimera" não chama nada (*non appellat*), o mesmo ocorrendo com os demais (X, 1). Assim, um "potro coor de sonho" pode ter uma suposição pessoal, mas não possui apelação, porque se trata de um ser não-existente. Dessa forma, o trovador cria jocosamente uma questão semelhante àquelas que

tanto fascinavam os lógicos: quem promete um potro, pretendendo entregar um indivíduo com um predicado que o marca como não-existente, cumpre a sua promessa ou não?

Esse não era, porém, um problema meramente lógico, sendo também objeto de questões debatidas em dois outros campos da filosofia, ou seja, a metafísica (e, em termos medievais, a teologia) e a ética.

O aspecto ético é assinalado pela presença, na cantiga, dos predicados "coor de sonho", "Mentireiro", "de chufa", "mensonha"<sup>26</sup>. O exame da mentira, do ponto de vista da moral, estava também estreitamente vinculado à concepção da linguagem e das suas relações com o real. O problema já fora colocado pelos estóicos e sintetiza-se da seguinte forma: num sistema onde as palavras significam, natural e automaticamente, os seus referentes, como é possível mentir ou fazer uma afirmação falsa<sup>27</sup>? A reflexão mais desenvolvida sobre a mentira, no pensamento medieval, até o século XIII, foi a de Santo Agostinho, que estabelece uma distinção entre mentira e falsidade: o *sine qua non* da mentira é a intenção de enganar (*fallendi cupiditas*), independentemente da veracidade ou falsidade da enunciação<sup>28</sup>. O conhecimento da tradução de todos os livros da *Ética a Nicômaco*<sup>29</sup> põe em circulação uma concepção distinta de mentira, fundamentada na falta de correspondência com a realidade, mas que não leva em conta a intenção do sujeito, e pode ser pensada em termos de quantidade<sup>30</sup>. Uma vez postas em confronto as duas concepções de mentira, os escolásticos buscarão resolver o conflito; Alberto Magno (para

<sup>26</sup> Na leitura de Lapa, a forma corresponde a um provençalismo, por "mentira". Cfr. Lapa, op. cit., *Glossário*.

<sup>27</sup> Cfr. Mareia L. Colish, "The Stoic Theory of Verbal Signification and the Problem of Lies and False Statements from Antiquity to St. Anselm", in Lucie Brind'Amour et Eugène Vanee, *Archéologie du Signe*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, pp. 17-43:21.

<sup>28</sup> M.L.Colish, op. cit., p. 27-34. Agostinho tratou da mentira em diversas obras, mas principalmente no *De magistro*, *De mendatio*, *Contra mendacium* e *De trinitate*. No *De mendacio*, cap. 3, escrito em 395, diz: "Ex animi enim sui sententia, non ex rerum ipsarum veniæte vel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est. (...) Culpa vero mentientis est, in enuntians animo sui fallendi cupiditas." *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Tomo XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p. 534.

<sup>29</sup> No século XII conheciam-se apenas o segundo e terceiro livros; no começo do século XIII, juntam-se o livro I e fragmentos dos livros II a X. Cfr. Alain de Libera, "Aristotélisme médiéval", in *Dictionnaire du Moyen Âge: littérature et philosophie*, op. cit., p. 105.

<sup>30</sup> Silvana Vecchio, "Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté et du langage dans la théologie morale du bas Moyen Âge." In: Constantino Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XVth century)*. Brepols, 1997, pp. 117-132: 121-2.

ficarmos dentro do período de tempo que aproximadamente coincide com o da nossa cantiga) propõe uma solução que procura conciliá-las, distinguindo, na *fallendi cupiditas* que se exprime pela voz (isto é, pelo signo), uma que diz respeito ao signo e outra que diz respeito à coisa. Assim, uma classificação hierárquica quanto à seriedade da mentira coloca em primeiro lugar a mentira perniciosa, que além da significação falsa, tem, no que se refere à *fallendi cupiditas*, engano quanto ao signo e quanto à coisa; a mentira oficiosa, com significação falsa e engano apenas quanto ao signo; e finalmente a mentira jocosa, que contém somente a significação falsa, e nenhum tipo de *fallendi cupiditas*.

A cantiga de Martim Anes coloca, embora ainda em tom jocoso, um problema comparável: supondo que o infanção tenha prometido um potro com a intenção de entregar o "potro cor de sonho", teria ou não havido *fallendi cupiditas*? É óbvio que, no plano da realidade, o infanção é culpado de mentir, de prometer algo que depois não se concretiza. No plano formal, porém, se ele, ao prometer o potro (com suposição simples), pensava cumprir a sua promessa, oferecendo um "potro cor de sonho", teria cometido a intenção de enganar quanto ao signo? Naturalmente, trata-se da questão da "restrição mental", que recebeu atenção dos escolásticos, principalmente dos posteriores, e mesmo até o século XVII, a qual eximia do pecado da mentira aquele que fizesse uso do equívoco ou de uma forma de restrição da asserção<sup>31</sup>. A respeito de certos textos corteses, como o *Roman de Tristan* de Béroul e o *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, Alain de Libera observou que evidenciam uma "'art du parjure' mis en scène dans les serments 'ambigus'", constituindo

(...) véritables jeux sur la référence et la coréférence où, comme le dialecticien, mais par d'autres moyens, le romancier, manipulant une 'double référenciation', montre que la vérité est non seulement affaire de langage mais elle-même langage et 'rien que langage'<sup>32</sup>.

A graça da cantiga deriva desta interpretação ambígua que cria: no plano das coisas, o infanção sai mesmo descrito como miserável e menti-

<sup>31</sup> Silvana Vecchio, op. cit., p. 123.

<sup>32</sup> Cfr. John Trentman, "Mental Language and Lying", in Christian Wenin (ed), *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale. (30 août - 4 septembre 1982). Vol. II. Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 544-553. Agostinho discutira já alguns desses casos de restrição mental, inclusive do uso do silêncio, em *De mendacio*, op. cit., 4-5, pp. 534-538; 11-13, pp. 565-575.

<sup>33</sup> A. de Libera, "Pensée médiévale", in *Dictionnaire du Moyen Âge*, op. cit., pp. 631-2.

roso; no plano formal, porém, constrói-se uma falácia que o redime. A *equivocado*, apontada pelo autor anônimo da Arte de Trovar anteposta ao Cancioneiro da Biblioteca Nacional como o procedimento que distingue a cantiga de escárnio da cantiga de maldizer<sup>34</sup>, funciona, se a entendermos aqui no sentido mais amplo anteriormente mencionado, como jogo entre os dois entendimentos da promessa, segundo o ponto de vista do emissor e o do destinatário: a que o infanção supostamente teria feito e a que o trovador (com o seu público) entende que lhe fora realmente feita; ou seja, não se trata neste caso do uso bastante comum, principalmente nas cantigas obscenas galego-portuguesas, de palavras com dois entendimentos ou, para usar a terminologia lógica da época, com "imposição diferente" [*diversa impositio*] de cada vez, mas de termos lógicos usados ambigua e falaciosamente quanto à suposição que aceitam. Incidentalmente, penso que se deveria levar mais a sério a referência do anônimo autor às "palavras [que] chamam os clérigos 'hequivocatio'", já que, pela própria excentricidade dessa informação no conjunto das demais artes de trovar em línguas vernáculas, ela nos oferece mais um testemunho da importância que a cultura clerical teve para o contexto galego-português<sup>35</sup>.

Passamos agora a examinar certos aspectos do tema que se situam no âmbito teológico-metafísico, e para isso regressamos a um antepassado do "potro coor de sonho" galego-português: o cavalo sobre o qual dormia Guilherme IX, ao compor o *vers de dreit nien*, do qual reproduzimos a primeira estrofe:

Farai un vers de dreit nien:  
 non er de mi ni d'autra gen,  
 non er d'amor ni de joven,  
     ni de ren au,  
 qu'enans fo trobatz en durmen  
     sus un chivau.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> "Cantigas d'escameo som aquelas que os trabadores fazem querendo dizer mal d'alguen en elas, e dizen-lho per palavras cobertas que hajan dous entendimentos, pera lhe-lo non entenderen ... ligeiramente: e estas palavras chamam os clérigos 'hequivocatio'." Giuseppe Tavani, *Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*. Introdução, edição crítica e fac-simile. Lisboa: Colibri, 1999, p. 42.

<sup>35</sup> Tavani, op. cit., p. 20, observa que "o redactor da *Poética* portuguesa prefere portanto exibir a sua cultura clerical e perder-se em pormenores classificatórios" - penso que não se tratará apenas de uma idiosincrasia do redactor da *Poética*, mas, uma vez posta ao lado de outros ecos da cultura clerical no âmbito galego-português, de um indício do peso dessa cultura no meio.

<sup>36</sup> Nicolò Pasero, *Guglielmo IX, Poesie* (ediz. critica a cura di N.P.) Modena: S.T.E.M.,

Tratando-se de uma das canções mais enigmáticas e mais examinadas do trovadorismo provençal, obviamente não vou procurar resolver aqui os problemas que tem levantado, detendo-me apenas em algumas conclusões propostas pela crítica, que me parecem relevantes no contraponto com a cantiga de Martim Anes<sup>37</sup>.

Em primeiro lugar, lembro a afiliação do *vers* do Conde de Poitiers a uma nova moda literária surgida nos séculos XI e XII: a da autobiografia sonhada, a meio caminho entre o sonho e a visão<sup>38</sup>, e ao tema tradicional da amante onírica, ou da dama inexistente<sup>39</sup>, para o qual nos remetem os primeiros versos da estrofe V e da VI: "amigu'ai ieu, no sai qui s'es:/ c'anc no la vi, si m'aiut fes; (...) anc no la vi et am la fort";... (Tenho uma amiga, mas não sei quem é: uma vez que nunca a vi, por minha fé; (...) nunca a vi e amo-a muito;...)

O tema proposto para o *vers*, isto é, o "*dreit nien*", ou "puro nada", a retórica do paradoxo construída sobre as afirmações e as múltiplas negativas, e o motivo do "no *sai* = *nescio quid*", de tradição agostiniana<sup>40</sup>, inserem o texto no conjunto dos discursos místicos sobre a inefabilidade e estabelecem um elo, mais ou menos direto, com uma "problemática transcendente, resultando cosi apofatico e, nello stesso tempo, catafatico"<sup>41</sup>. Ainda a esse respeito, Kohler lembra um discípulo de Alcuíno,

Mucchi, 1973, pp. 85-112. (Farei um *vers* de puro nada: não será sobre mim, nem outra pessoa; não será sobre o amor, nem sobre *joven*, nem sobre outra coisa, pois há pouco foi composto quando dormia sobre um cavalo.)

<sup>37</sup> A extensa bibliografia sobre Guilherme IX e especificamente sobre o *vers de dreit nien* obriga a selecionar algumas obras significativas: Pio Rajna, "Guglielmo, conte di Poitiers, trovatore bifronte", in *Mélanges de linguistique et de littérature médiévale offerts à M. Alfred Jeanroy*. Paris: Droz, 1928 [Genève: Slatkine reprints, 1972], pp. 349-360; Reto R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*. 3 vols. Paris: Champion, 1944-1963; Erich Köhler, "No sai qui s'es - No sai que s'es", in *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*. Vol. II. Gembloux: J. Duculot, 1964, pp. 349-366; Francesco Zambón, "L'amante onírica di Guglielmo IX", in *Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, XV (1991) pp. 247-261; Andrea Pulega, *Amore cortese e modelli teologici: Guglielmo IX, Chrétien de Troyes, Dante*. Milano: Jaca Book, 1995, pp. 63-174.

<sup>38</sup> Cfr. Pulega, op. cit., p. 117: (...) "per Guglielmo il *somnium* è un pretesto per mettere alla berlina la nuova voga dell'autobiografia sognata, che, 'dopo l'anno Mille', peraltro, trova un nuovo sviluppo partecipando 'al movimento di 'scoperta deli 'individuo'e al approfondimento delia soggettività che sono tratti fondamentali delia storia culturale e sociale di quest'epoca." (Pulega cita, aqui, a Jean Claude Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente médiévale*. Bari: Laterza, 1988.)

<sup>39</sup> Cfr. a esse respeito, Pulega, op. cit., p. 115-119 e Zambón, op. cit.

<sup>40</sup> Cfr. Kohler, op. cit.

<sup>41</sup> Pulega, op. cit., p. 120.



Fredigisius de Tours, que, na sua obra *De nihilo et tenebris*, procurou demonstrar que o Nada não é uma pura negação, sendo, pelo contrário, tão real como a escuridão; e que na teologia negativa de João Escoto Eriúgena Deus é descrito como Nada, incompreensível inclusive para si mesmo<sup>42</sup>. E claro que o cavalo sobre o qual adormece Guilherme IX não é um cavalo de sonho; mas serve-lhe de veículo para penetrar num mundo onde as coisas simultaneamente são e não são, como ocorre na nossa cantiga. Ainda um ponto de aproximação pode ser visto, penso, na referência ao potro criado no Monte Mentiroso e a do trovador aquitano ao "monte alto" (estrofe II), onde teria sido encantado, produzindo-lhe a estranha sensação de não poder saber nada sobre si mesmo: "No sai en qual hora.m fui natz/ no soi alegres ni iratz,/ no soi estranhs ni soi pri-vatz,/ ni no.n puese au,/ qu'enans fui de nueitz fadatz/ sobr'un pueg au." (Não sei em que hora nasci, não sou alegre nem triste, não sou estranho nem íntimo de ninguém, e não posso ser outra coisa, pois assim fui de noite fadado sobre um alto monte.)

Deixando de lado as interpretações específicas que cada crítico tirou dos aspectos mencionados, relacionadas com o tom paródico do texto ou com o conceito de *fin'amors* nos primeiros momentos da sua textualização, sublinho apenas a evidência de que Guilherme IX, sem dúvida um homem culto, revela estar familiarizado com os debates de conteúdo teológico que constituíram o *humus* da vida intelectual da sua época, os quais incluíam temas como a relação entre a realidade objetiva, por um lado, e a subjetividade, por outro; a consciência dos limites da linguagem diante da experiência mística; e o fascínio exercido pelos jogos que a linguagem natural permite, quando usada como instrumento de aferição do valor de verdade. Além disso, as ressonâncias desses discursos outros no texto de um magnata laico - e muito laico! - servem para recordar-nos que a cultura medieval não estava compartimentalizada; que clérigos freqüentavam as cortes dos grandes senhores, compondo ali obras profanas; e que os sermões, mesmo destinados aos leigos - como está testemunhado, por exemplo, para o século XIII - incluíam não só referências aos grandes temas de debate escolástico, mas também utilizavam a linguagem técnica própria desse domínio, o que coloca a hipótese de essa linguagem ser compreensível para o público em questão<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. Köhler, op. cit., p. 353. É o seguinte o texto de João Escoto Eriúgena citado por Köhler: "Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid: incomprehensibilis quippe in aliquid et sibi ipsi et omni intellectui."

<sup>43</sup> Cfr.: "Plus surprenante est l'abondance relative de termes ou d'expressions de style philosophique dans des sermons adressés à des auditoires de laïcs. La question se pose alors de savoir s'il s'agit d'une déformation dûe aux habitudes mentales de prédi-

No que se refere à cantiga de Martim Anes, trata-se obviamente de uma composição satírica, cujo objetivo é, sem dúvida, escarnecer de um infanção que tinha o mau hábito de prometer e não cumprir, revelando-se ainda por cima culpado de avareza - o pior vício dentro de um sistema social que previa a retribuição generosa dos serviços prestados; não pretendo concluir, de nenhuma maneira, que devamos procurar nela um sentido oculto de natureza lógica ou mística. O que pretendo é apenas identificar, mesmo numa cantiga bastante afastada do meio intelectual das *questiones disputatas* e das *lectiones*, das glosas e comentários filológicos, certas ressonâncias discursivas - no caso paródicas - da cultura clericalizada da época, à qual Martim Anes teria tido acesso privilegiado, dadas as relações da sua família com a catedral de Santiago, onde, como já sabemos, era cónego o seu irmão Osoiro Anes<sup>44</sup>. Da mesma maneira que Panofsky reconheceu, na arquitetura gótica, a presença dos "hábitos mentais" da Escolástica<sup>45</sup>, com mais razão deveríamos esperar encontrar na poesia trovadoresca esses "hábitos mentais", e mesmo marcas mais ou menos diretas dos seus grandes temas e preocupações, por mais inculca que fosse em geral a nobreza laica da época e por mais pragmáticos que fossem os seus propósitos e o alvo das suas ações e palavras. Já para o fim do século, a cantiga de Martim Anes encontrará eco iniludível em outro trovador galego mais tardio, Fernando Esquio, que desenvolverá o tema do cavalo prometido mas inexistente de forma distinta, descrevendo-o negativamente quanto às propriedades concretas atribuíveis a um cavalo, mas positivamente quanto à sua existência fabulosa, ao identificá-lo por meio de um termo sem *appellatio*, isto é, a besta ladrador:

cateurs plus ou moins frottés de philosophie, ou bien si nous avons là le témoignage d'une certaine pénétration par le langage des Arts dans la mentalité d'une partie au moins de l'auditoire, ce qui poserait alors une autre question, celle de la culture réelle de la population bourgeoise." Louis-Jacques Bataillon, "L' emploi du langage philosophique dans les sermons du treizième siècle." In: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Langage et connaissance au moyen âge. Language and Knowledge in the Middle Ages*. Abstracts of communications. Jan P. Beckmann (ed). Bonn, 1977, p. 139. Infelizmente só tive acesso ao resumo da comunicação.

<sup>44</sup> O pai, João Froila Marinho, especifica no seu testamento que quer ser enterrado no mosteiro de Antealtares e faz, entre outras, doação ao cabido de Santiago e ao seu decano. Cfr. no já citado artigo de Cotarelo Valledor, p. 28; o testamento de João Froila Marinho está também editado, mas incompleto, em B. Salvador Martinez, "Tumbo de Toxosoutos". Transcripción de Vicente Salvador Martinez. In *Compostellanum*, xxxvi, 1-2, 1999, pp. 208-211.

<sup>45</sup> Erwin Panofsky, op. cit.

Disse hum infante ante sa companha  
 que me daria besta na fronteyra:  
 e non será ja murzela, nen veyra,  
 nen branca, nem vermelha, nem castanha;  
 pois amarela nen parda non for,  
 a pran sserá a besta ladrador  
 que lh' adurán do reino de Bretanha.<sup>46</sup>

É preciso, portanto, colocar essa atividade cultural no contexto altamente textualizado da época, no qual compor ou "escrever" implica basicamente parafrasear, retomar, modular o já lido ou ouvido, subordinando o "novo" ao parâmetro do "retorno"<sup>47</sup>; o exercício sistemático da paráfrase ou modulação manifesta-se também nas práticas intelectuais preferidas na época, a *lectio* e o comentário, e insere-se na concepção medieval de que todo o conhecimento do mundo e da ordenação divina está contido na palavra sagrada, que é preciso explicar, glosar e comentar infinitamente: em outras palavras, não há conhecimento novo propriamente dito, já que tudo que importa saber está dito nas Escrituras, restando ao homem, criatura finita, o trabalho de esclarecê-las, retomando-as, através de um contínuo trabalho de indagação e explicação<sup>48</sup>. Não admira, então, que haja promiscuidade generalizada entre textos, que cantigas líricas ou satíricas abriguem questões ou formas que pertencem a outros campos da investigação e da constituição do saber. Uma parte da apreciação estética de cada texto estaria dessa forma relacionada à possibilidade de situá-lo dentro dos limites familiares de estruturas mentais e formas discursivas, que ali se utilizam com modulações próprias para os seus fins específicos.

<sup>46</sup> B 1607, V 1140; 38, 3bis, in *Lírica Profana Galego-Portuguesa*. Coord. Mercedes Brea. Santiago de Compostela: Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro, 1996.

<sup>47</sup> Cfr. a esse respeito Bernard Cerquiglini, *L'éloge de la variante: histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil, 1989, p. 61.

<sup>48</sup> Cfr. Philipp Rosemann, *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, op. cit., p. 94.