

CONSTRUÇÃO DA FIGURA RELIGIOSA
NO ROMANCE DE CAVALARIA

MÁRCIA MARIA DE MEDEIROS

CONSTRUÇÃO DA FIGURA RELIGIOSA
NO ROMANCE DE CAVALARIA

Editora UEMS / Editora UFGD
Dourados/MS
2009

Universidade Federal da Grande Dourados

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-Reitor: Wedson Desidério Fernandes

COED

Coordenador Editorial da UFGD: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Edvaldo Cesar Moretti

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa

Editora da UFGD

Criação e design: Marise Massen Frainer

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

940.1	Medeiros, Márcia Maria de.
M488c	A construção da figura religiosa no romance de cavalaria / Márcia Maria de Medeiros. Dourados, MS : UFGD ; UEMS, 2009. 174p. Bibliografia. ISBN 978-85-61228-50-7 1. Idade Média – História. 2. Literatura medieval. 3. Cavalaria – Idade Média – Romance. 4. Cavaleiros e cavalaria. I. Título.

Direitos reservados à
Editora da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua João Rosa Goes, 1761
Vila Progresso – Caixa Postal 322
CEP – 79825-070 Dourados-MS
Fone: (67) 3411-3622
editora@ufgd.edu.br
www.ufgd.edu.br

Ao Vladimir, irmão tão desejado,
companheiro de batalha, amigo de todas as horas.

S U M Á R I O

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	
Religiosidade Medieval – A construção do arquétipo religioso...	21
CAPÍTULO II	
O Romance de Cavalaria na Historiografia Literária	61
CAPÍTULO III	
O Merlim – A cristianização da cultura pagã através da literatura	93
CAPÍTULO IV	
Melusina, ou das fadas medievais	127
CONCLUSÃO	161
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	167

INTRODUÇÃO

Artes correlatas, História e Literatura apenas há pouco tempo se encontraram no campo da ciência e há menos tempo ainda passaram a auxiliar uma a outra no desvendar dos mistérios que constroem a intelectualidade humana. Buscando entrelaçar essas duas instâncias do conhecimento, este trabalho se propõe a analisar a construção da figura religiosa dentro do romance de cavalaria levando em conta o imaginário popular relacionado aos usos e costumes do homem medieval.

Sobre o assunto Lloyd S. Kramer, no texto *Literatura, Crítica e Imaginação Histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra* informa que:

(...) grande parte da renovação intelectual entre os historiadores modernos resultou de sua disposição a recorrer a outras disciplinas acadêmicas em busca de *insights* teóricos e metodológicos, o que levou a uma expansão e redefinição da orientação política da historiografia tradicional. A busca de novas formas de abordar o passado levou os historiadores à antropologia, economia, psicologia e sociologia; no momento, essa busca os está conduzindo para a crítica literária. (KRAMER: 2001, 131)¹

Sabe-se que a Idade Média é um período pleno de influências relativas ao processo de dominação ideológica perpetrado pela Igreja Católica. Várias análises de cunho literário foram feitas ressaltando esse aspecto, levando em consideração a figura do cavaleiro como herói santificado ou senhor feudal de uma classe dominante, cujo reflexo social mostra o substrato da Santíssima Trindade.² Entretanto, há que se ressaltar que nenhuma sociedade vive sem a presença do religioso dentro de seus aspectos de formação. A religiosidade é parte inerente da cultura de um povo.

Pelos textos lidos, observa-se que existe uma lacuna a ser preenchida: analisar a construção da figura religiosa dentro do romance de cavalaria permitirá compreender de forma mais precisa as maneiras pelas

1 KRAMER, Lloyd S. *Literatura, Crítica e Imaginação: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra*. In: Hunt, Lynn. **A nova história cultural**. 2 ed, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

2 Aqui se está fazendo uma referência ao imaginário das três ordens, que envolve a figura do *oratore*, *belattore*, e *laboratore* e que representa apenas o reflexo da Trindade Celeste na conjuntura social. Sobre o assunto ver: DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

quais o homem medieval projetava as suas categorizações transcendentais de vida e procurava prover de sentido seu universo.

Ademais percebe-se que os elementos representativos da religiosidade medieval (paganismo e cristianismo), os quais figuram entre as personagens do romance de cavalaria, ainda podem ser encontrados no imaginário do cotidiano atual e são categorias válidas de análise na medida em que, ao se observar o mecanismo pelo qual os mesmos foram construídos, se está elucidando uma pequena parte desse imaginário tido como contemporâneo.

O resgate do cotidiano medieval é um processo difícil de se realizar. Historicamente falando, a análise das fontes que tentam realizar esta tarefa exige esforço por parte do historiador em virtude da parcialidade das mesmas. Georges Duby já comentava o quanto era difícil tentar fazer uma história do homem medieval, em sua obra *Senhores e Camponeses: “(...) entre os séculos XI e XV, os documentos que permitem entrever a evolução demográfica são raros, freqüentemente pouco rigorosos, sempre de interpretação delicada”*. (DUBY: 1988,83)

Considerem-se ainda as fronteiras idiomática e geográfica, uma vez que a maioria dos arquivos encontra-se na Europa, com seus textos escritos em latim. Assim, para realizar os objetivos aqui propostos, procede-se uma análise dos romances de cavalaria, especificamente duas obras: *Merlim*, de autoria provável de Robert de Boron e *Romance de Melusina ou História dos Lusignan*, de autoria provável de Jean D’Arras. Além disso, várias obras no campo da teoria literária e da história medieval auxiliaram na construção desse trabalho.

A escolha das personagens que são analisadas partiu do fato de que elas representam de maneira perfeita o enlace da cultura pagã pela cultura cristã e vice-versa, caracterizando aquilo que Carlo Ginzburg, na obra *O Queijo e os Vermes*, intitula de **circularidade cultural**, ou seja, nas palavras do próprio autor: “(...) entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (...)”. (GINZBURG: 1998, 13)

É essa circularidade, esse ir e vir de idéias, conhecimentos, tradições e folclores que faz com que a literatura medieval seja o entrelaçamento da cultura popular e da cultura erudita, a qual é representada pela imponência magistral da igreja, que cristianizou muitos mitos pagãos até para se poder fazer sentir representar em meio ao povo. A fada Melusina, cuja origem remonta a mitos do folclore hindu, que atravessará as fronteiras do oriente em direção a Europa, consolidando-se como um anjo-demônio nas tradições célticas é exemplo desse processo.

Visitar as lendas e os mitos que dão origem ao imaginário do mundo medieval que costumavam ser passado ao pé do fogo de boca em boca, até que foram registrados pela escrita, contribui sobremaneira para a compreensão da Idade Média. Através de sua análise, transparece um quadro muito rico que espelha a realidade existencial do homem daquela época, dos sonhos que ele tinha, de seus ideais de vida, de suas aspirações.

E ingressar nesse contexto abastado de nuances exige um estudo árduo onde a perspectiva ecumênica do conhecimento prevaleça, uma vez que as criações do medievo em qualquer parte do conhecimento resultam de uma coletividade que vai muito além das fronteiras nacionais.

Desse período que durou aproximadamente mil anos, ficaram para os homens das fases posteriores recordações confusas: era como se a Idade Média fosse um longo período de trevas e decadência. Esse preconceito se iniciou no Renascimento, seguiu pelo século XVIII adentro, com os iluministas. No século XIX, o processo sofreu uma inversão, e o que era desvalorizado passou a ser supervalorizado através da visão do romantismo.

Os iluministas continuaram seguindo os preceitos de seus antecessores. Aliás, o termo *medium aevum*³ surgiu dentro dessa escola de pensamento. Para eles, o sentido básico dado pelos renascentistas aos tempos medievais continuava: a Idade Média teria sido uma interrupção do progresso humano inaugurado com a civilização greco-latina e retomado com os homens do século XVI, ou seja, também nos séculos XVII e XVIII os tempos medievais eram vistos como sinônimo de barbárie, ignorância e superstição.

O romantismo do século XIX inverteu, contudo, o preconceito em relação ao período medieval. A época passou a ser vista como sinônimo de fé, autoridade e tradição, oferecendo um remédio à insegurança e aos problemas decorrentes do cientificismo do século XVIII. Além desses pressupostos, os homens do século XIX, abalados pelas conseqüências dos inúmeros conflitos que marcavam a Europa no período, viam na Idade Média uma fase na qual a humanidade havia sido grande e que servia como fonte de inspiração para o presente.

Abundam nessa ambientação, obras de inspiração ou temáticas medievalescas, como é o caso de *Fausto*, de Goethe, e *O corcunda de Notre-dame*, de Victor Hugo. De qualquer forma, a Idade Média continuava incompreendida, oscilando entre o pessimismo renascentista/iluminista e a exaltação romântica.

Foi somente no século XX que se procurou ver o período medieval com seus próprios olhos, sem julgamentos ou preconceitos. E foi exata-

3 Tempo médio, idade média.

mente dentro desse contexto que a literatura medieval despontou como grande arcabouço para os estudiosos que buscavam elucidar as suas dúvidas sobre os tempos da cavalaria. Surge assim, entremeio ao mundo mágico que só a literatura tem poder de criar o cotidiano histórico imaginado em seus traços essenciais: os castelos, as ravinas, as florestas, a colheita, a taverna, os seres humanos sejam eles cavaleiros, clérigos, mulheres da nobreza ou plebéias. Todos esses elementos giram em torno das ocupações cotidianas, mas a descoberta desse fenômeno de percepção é recente na historiografia; não que fosse desconhecida, apenas era relegada a segundo plano.⁴

No período que a história convencionou chamar de Baixa Idade Média (XIV-XVI)⁵, a literatura pode ser dividida, segundo informa Segismundo Spina, em três tipos fundamentais, quais sejam: literatura empenhada, literatura semi-empenhada e literatura de ficção.⁶ Do primeiro tipo faz parte, sobretudo aquele tipo de literatura voltada à moral religiosa, representada pelas hagiografias (opúsculos sobre a vida dos santos), por poemas sacros, entre outros.

A literatura semi-empenhada é aquela representada pelos goliardos, cujas produções literárias têm um cunho eminentemente satírico. Os autores dessas produções eram geralmente estudantes ou, então, clérigos que andavam de cidade em cidade, cantando poemas relativos a temas mundanos, como a fortuna, a vida, o amor e a bebida. Na literatura de ficção, enquadra-se o objeto que movimenta o estudo desse trabalho, o romance de cavalaria.

Nesse ambiente literário, o herói lança-se a aventuras como se estivesse em seu elemento natural. Para o cavaleiro, o mundo existe apenas de forma maravilhosa, onde o instante e o “de repente” são condições normais para sua atuação. Esse fenômeno é uma representação comum e até mesmo constante do imaginário do homem medieval. Há que se ressaltar o fato de que se vive, nesse momento histórico, uma espécie de conjugação das forças entre o real e o imaginário: a magia é um elemento que acompanha o medievo no seu dia-a-dia.

4 A prática da análise histórica envolvendo cotidiano, imaginário e história é característica da Escola dos Annales, movimento historiográfico surgido na França. Sobre o assunto ver: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

5 Hilário Franco Júnior, na obra *Idade Média: o nascimento do Ocidente* declara que a divisão temporal da Idade Média é extremamente conturbada. A proposta deste autor, então, é dividi-la em quatro fases distintas: a Primeira Idade Média (IV-VIII), Alta Idade Média (VIII-X), Idade Média Central (X-XIII) e Baixa Idade Média (XIV-XVI). FRANCO Jr., Hilário. **Idade Média: o nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

6 SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval: uma introdução**. 2 ed., São Paulo: Atelier Editorial, 1997.

Todo o seu mundo se limita a essa categoria do inesperado, do acaso maravilhoso, onde o imprevisto deixa de ser alguma coisa fora do comum. O acaso adquire aqui um sabor diferente, um atrativo cheio de mistério que se personifica na imagem de seres fantásticos e sobrenaturais, bons ou maus. O acaso está sempre à espreita dos personagens dos romances seja nos bosques, em castelos encantados, etc.

Em sua obra *Questões de literatura e estética*, Mikhail Bakhtin diz que o “de repente”, no ambiente do romance de cavalaria como que se torna algo absolutamente decisivo, quase normal. O mundo inteiro se torna maravilhoso e o próprio maravilhoso se torna habitual, deixando assim de ser maravilhoso. Aliás, a magia e a maravilha, elementos constantes no imaginário medieval, refletem sua ação no próprio tempo: as horas prolongam-se em dias e podem tornar-se meros instantes. O mundo real pode se fundir ao mundo do sonho.

No romance de cavalaria, joga-se subjetivamente com o tempo e, às vezes, é como se um episódio inteiro não tivesse existido, ou, então, o que para uma personagem parecia um ano, a outras parece apenas um dia. Não existe “antes” ou “depois”; essas categorias, introduzidas pelo tempo, não são importantes.

No contexto relacionado ao imenso campo fluido que é a cultura medieval surgem elementos que se destacam na literatura, por ressaltarem o imaginário do período em questão: a religiosidade é exemplo desse processo e, nos romances estudados ela se destaca de forma direta, quer seja na figura dos cavaleiros, quer seja na presença clerical propriamente dita, a qual representa no enredo das histórias um elemento de suma importância pelas lições de moral que oferece aos incautos, caso, por exemplo, da figura dos ermitões.

Uma vez feita essa análise inicial, discorrer-se-á sobre a organização dos capítulos desse trabalho de doutoramento.

O primeiro capítulo deste trabalho propõe-se a construção de um quadro que ressalte o significado da religião para o homem medieval para, posteriormente, se historiar um pouco sobre a literatura que deu origem ao objeto de estudo dessa tese.

Destarte, é importante observar em que quadro mental esse contexto literário surgiu, e como a psicologia coletiva do período entendia a idéia de religião. Aqui se pergunta, o que seria para o homem medieval a questão que envolve a fé e como esse universo poderia ser transmutado para a literatura.

Fundamental para a elaboração do capítulo um desse trabalho foi o texto de André Vauchez, *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XII*, onde o autor traça um rico panorama sobre o quadro re-

ligioso do ocidente europeu nesse momento da história. Vauchez procura demonstrar as peculiaridades do pensamento cristão ocidental, ressaltando principalmente a influência da religiosidade popular na organização da fé oficial da igreja.

Cristianismo e Paganismo, de J. N. Hillgarth contribuiu, mormente para a elaboração dessa parte do trabalho, elucidando questões referentes aos primórdios da organização eclesial cristã na Europa. Em sua obra o autor procura demonstrar que o cristianismo católico triunfa sobre o paganismo graças ao apoio que recebeu por parte do estado romano decadente, sem, no entanto conseguir com isso que o paganismo desaparecesse totalmente da mentalidade das pessoas. Na verdade, observa-se aí um processo de transformação muito tênue: para se fazer receber em meio ao povo, o cristianismo teve de buscar seus alicerces em meio às práticas de fé pagãs.

No segundo capítulo, se discorre sobre a historiografia literária e a construção do romance de cavalaria dentro desse contexto. A idéia desse capítulo é formar um quadro que demonstre como a literatura observa o romance de cavalaria enquanto objeto de estudo partindo dos pressupostos formadores dos estudos de historiografia literária, como o quesito língua, por exemplo.

Salienta-se que há também, por parte da autora, uma proposta de construção do quadro intelectual onde o romance de cavalaria surge, bem como uma exposição de elementos relacionados à caracterização do estudo da literatura medieval.

Assim sendo, e articulando a construção do conhecimento que envolve esse parâmetro de análise, utilizaram-se algumas obras que contribuíram significativamente para a elaboração deste capítulo, a saber: de Antonio José Saraiva, *História da literatura portuguesa*, obra na qual o autor traça um apanhado da história da literatura portuguesa sendo que constam de sua análise elementos que mostram como a crítica literária está marcada por uma conjuntura histórica que remete a obra que está sendo analisada.

Além de Antonio José Saraiva, foi fundamental para o desenvolvimento desse capítulo a obra de Teófilo Braga, *História da literatura portuguesa I – idade média*, onde o autor ressalta pontos importantes para a formação de uma história literária, sendo que um dos pontos ressaltados por ele é exatamente o que se refere a questão da língua.

Hilário Franco Júnior, com a obra *As utopias medievais*, forneceu importantes elementos referentes à questão da construção do mito e da utopia, elementos que permeiam do começo ao fim o enredo dos romances de cavalaria. Somada à obra de Franco Júnior e corroborando com a

mesma na construção desses conceitos está José Roberto Mello e seu livro *O cotidiano no imaginário medieval*. Estes dois medievalistas forneceram preciosos dados no que tange a conceitos relativos a mitos, utopias, imaginário e história das mentalidades.

Segismundo Spina, através da obra *A cultura literária medieval – uma introdução*, elucidou dúvidas que surgiram relacionadas ao processo de articulação e da construção da literatura medieval, uma vez que o romance em prosa surge num contexto histórico muito posterior ao do início da Idade Média.

Graças às precisas divisões que este autor faz, bem como ao seu vasto conhecimento em relação à literatura medieval tornou-se possível articular elementos de historiografia literária e de história da literatura que corroboraram na construção desse momento da tese.

Jacques Le Goff, e seu texto *Os Intelectuais na Idade Média*, contribuiu para a construção do quadro onde a intelectualidade medieval fermentava suas idéias e produzia suas obras, sejam elas em prosa ou verso. O texto do autor francês foi importante para organizar questões referentes aos goliardos e a sua poesia satírica e questionadora.

Uma vez articuladas as questões relacionadas ao ambiente em que o romance de cavalaria nasceu e a estrutura religiosa que influenciou na construção da mentalidade religiosa cujo reflexo terá elementos embutidos no romance de cavalaria, partiu-se para a elaboração da terceira parte do trabalho, onde se analisa a figura do mago Merlim, a qual destaca-se no imaginário literário do mundo medieval, sendo que o romance *Merlim*, de autoria provável de Robert de Boron conta à estória do mago profeta, elemento de ligação entre a cavalaria e a narrativa de cunho religioso.

Merlim é filho de um incubo⁷, e sua mãe possui méritos diante de Deus; assim, do pai o jovem recebe o dom do conhecimento do passado e da mãe, o poder de prever o futuro. Somado ao texto de Robert de Boron, no desvendar dos mistérios envolvendo a cultura celta foi de suma importância o texto de D'arbois Jubainville, *Os druidas: os deuses celtas com formas de animais*. Nesse texto, o autor constrói um apanhado relatando sobre a chegada dos romanos junto ao povo celta, demonstrando as influências culturais e o hibridismo que nasce desse intertexto.

Sirona Knight, na obra *Explorando o druidismo celta*, fundamentou algumas questões referentes ao calendário celta e as festas promovidas por esse povo que acabaram sendo cristianizadas e entrando no calendário oficial do cristianismo. Ao lado da obra de Knight, o livro de Cláudio

⁷ Segundo as crenças medievais, o *incubo* é um demônio que toma formas masculinas para seduzir as virgens. A variante feminina do incubo é o *súcubo*, o qual deve seduzir os cavaleiros, sacerdotes, etc. Sobre o assunto, ver LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Crow Quintino, *O livro de ouro da mitologia celta*, foi importante para a compreensão dos mitos que envolvem a cultura celta, entre eles o do próprio mago Merlim.

O quarto capítulo dessa tese busca detalhar a figura lendária da Melusina, que aparece na literatura medieval através de um romance escrito por Jean D'Arras em torno de 1392, durante a Guerra dos Cem Anos. D'Arras compôs esse romance tendo por base duas séries de fontes, as escritas e as orais; e o ofereceu ao duque de Berri, irmão do rei Carlos V. O universo desse folclore que Pierre Brunel na obra *Dicionário de Mitos Literários*, chama de “melusiniano” pode ser resumido da seguinte maneira: um ser sobrenatural apaixona-se por um ser humano, segue-o no mundo dos mortais e se casa com ele, sob a condição de ser respeitada certa interdição: com a transgressão do pacto, o ser sobrenatural retorna ao outro mundo, deixando descendência.

Para a construção desse capítulo foram de fundamental importância algumas obras, entre elas José Carlos Leal, com a obra *A maldição da mulher*, na qual o autor faz um breve passeio pela história de gênero e articula questões referentes ao imaginário construído em torno da figura feminina pela literatura de vários períodos da história, entre eles, o medieval.

Mircea Eliade através da obra *Tratado de História das Religiões*, contribuiu de forma fundamental para a construção da questão antropológica que norteia a figura da Melusina, uma vez que ela representa uma divindade oriunda da água, tradicional em diversas mitologias, o que corrobora com a questão apontada no capítulo pertinente ao fato de a Melusina ser uma figura construída a partir de diversos universos culturais.

Bruxaria e História, as práticas mágicas no Ocidente Cristão, de autoria de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, auxiliou na análise referente aos processos relativos as questões míticas em torno da magia que envolve a figura das fadas e das bruxas medievais. A obra desconstrói o imaginário que se formou em torno da questão da magia e da bruxaria no ocidente medieval e é de fundamental importância para quem estuda o tema.

Alicerçado nessa coletânea de textos e em outros mais, o presente trabalho buscou desvendar os símbolos que envolvem a construção de arquétipos religiosos nos romances de cavalaria, sendo que esses elementos mostram a transposição dos valores transcendentais do homem medieval para o imaginário literário. E esse imaginário mescla a cultura erudita (cristã) com a cultura popular (pagã), daí a construção dos elementos híbridos que facilitam a identificação daquele que lê as obras, pois o leitor que a elas tem acesso é fruto dessa cultura em constante processo de hibridização.

CAPÍTULO I

RELIGIOSIDADE MEDIEVAL – A CONSTRUÇÃO DO ARQUÉTIPO RELIGIOSO

*Que uma fonte, um Espírito, uma Fé tornou um.
As crianças que a Mãe Igreja concebeu em seu útero virginal
Pelo Sopro de Deus, ela dá à luz nessa corrente.
Se deseja ser livre de culpa, deve banhar-se nesse banho,
Independente de ser o pecado de Adão ou o seu próprio que o oprime.
Esta é a fonte da vida, que limpou todo o mundo,
Fluindo da fonte, a Chaga de Cristo.
Somente os renascidos aqui podem esperar pelo Reino dos Céus:
A vida abençoada não é para aqueles nascidos uma única vez.
Que ninguém tema o número ou a natureza de seus pecados:
O homem nascido nessa corrente será santo.
Papa Leão, o Grande.*

A análise da história da igreja católica ficou, durante muito tempo, identificada com a história das elites eclesiásticas. Quando se analisava a história da igreja, a preocupação central a observar-se era com as instituições clericais, com o pensamento oficial da igreja católica e de seus altos dirigentes. A espiritualidade e a religiosidade dos fiéis, por ser vista como grosseira e eivada de superstições, acabava ficando em segundo plano, e mesmo, opondo-se à visão clerical.

A coexistência dessa diferença só é permitida no período medieval porque a coesão dogmática ainda não se estabelecera como um todo, e um fosso muito profundo separava a elite letrada (eclesial) das massas incultas. Nesse momento da história, havia lugar na própria ortodoxia, para diversas maneiras de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, havia lugar para diferentes espiritualidades.

Ademais, quando se fala em espiritualidade cabe uma ressalva. É difícil falar sobre a espiritualidade do homem medieval, ou da espiritualidade para o homem medieval, uma vez que tal conceito somente é utilizado a partir do século XIX. Para alguns autores que trabalham com o tema, espiritualidade representa a dimensão religiosa da vida interior e

implica uma ciência da ascese, que conduzirá pela mística à instauração de relações pessoais com Deus.⁸

Tal arquétipo não serve como definição para o espírito religioso da Idade Média, pois não tem muita significação para pessoas anteriores ao século XVI. Não se pode restringir a história da espiritualidade apenas a um inventário e análises das obras nas quais se fixou a experiência monástica. Há que se considerar que ao lado desta espiritualidade existe uma outra, cujos vestígios são relatados por André Vauchez, na obra *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*:

(...) ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma dada época, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã (VAUCHEZ, 1995: 8).

A igreja começou a se organizar enquanto instituição, por volta do século V da era cristã, e sua organização tinha como objetivo consolidar a recente vitória do cristianismo sobre o paganismo⁹. Há que se levar em consideração que, em grande parte desse processo, verifica-se uma profunda ligação da igreja com o poder político, o que possibilitou a ela uma área de atuação maior. No entanto, com o passar do tempo, o corpo eclesiástico separou-se quase que totalmente da sociedade laica e procurou dirigi-la, buscando desde o final do século XI erigir uma teocracia, a qual esteve em vias de se consolidar em meados do século XIII.

Em seus primeiros tempos de atuação a Igreja parecia estar envolvida em uma profunda contradição, a qual embasaria seu poder durante o período medieval: os conflitos envolvendo os valores herdados da civilização romana e os valores bárbaros. Sobre o assunto diz o historiador Hilário Franco Júnior em sua obra *Idade Média: o nascimento do Ocidente* que: “(...) ao negar diversos aspectos da civilização romana, criava condições de aproximação com os germanos. Ao preservar vários outros

8 Sobre o assunto ver: THOMAS, Keith. **Tratado de História das Religiões**. Martins Fontes: São Paulo, s/d. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Paz e Terra: São Paulo, 1995.

9 Há que se salientar que o paganismo bárbaro não sobreviveu como um corpo de doutrinas coerentes, coisa que, aliás, ele nunca foi. Esse conjunto de crenças sobreviveu como uma rede de instituições e de práticas, das quais algumas deveriam ser muito antigas e que, na ordem do dia, constituíam-se nos fios de uma teia que se desenrolava à margem do culto cristão.

elementos da romanidade, consolidava seu papel no seio da massa populacional do império. Portanto, a igreja podia vir a ser o ponto de encontro entre aqueles povos. (FRANCO JÚNIOR, 1992:108).

Da articulação que ela realizou entre a cultura romana e a bárbara é que acabaria por nascer a Idade Média. Nascida dentro do Império Romano, a Igreja acabou por preencher os espaços vazios deixados pela queda daquela organização política e a tal ponto que em fins do século IV, identificou-se com a figura do Estado, quando o Cristianismo foi adotado como religião oficial no mundo romano. Destarte, a igreja passou a ser a herdeira natural do Império Romano. J. N. Hillgarth, na obra *Cristianismo e paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental* informa que: “O triunfo do Cristianismo católico sobre o Paganismo romano, seja intelectual ou popular, e sobre os bárbaros pagãos ou arianos heréticos certamente deveu-se, em grande parte, ao apoio que recebeu, primeiro, do Estado romano decadente (...) e, mais tarde, das monarquias bárbaras” (HILLGARTH, 2004: 17).

Partindo desse pressuposto, fica claro o fato de que a igreja foi o grande agente de ligação entre o mundo antigo e o mundo medieval. Graças à ação eclesiástica uma nova civilização foi forjada, tendo como resultado final o nascimento da Europa Ocidental, fenômeno sem precedentes na história da Humanidade. Incontestavelmente, o poderio da igreja durante a Idade Média foi imenso, pois seus membros acumularam grande prestígio de forma que a instituição eclesial passou a controlar diversos aspectos da vida humana.

Para que tal processo ocorresse de fato, ela precisa ter sua própria hierarquia, a qual seria responsável por realizar e supervisionar todos os ofícios religiosos, orientando as questões de dogma e executando obras sociais e de combate ao paganismo. A concentração dessas atividades nas mãos de apenas uns poucos cristãos era vista naturalmente pela comunidade, já que esse seletivo grupo havia sido escolhido por Deus para atuar em Seu nome. Some-se a isso o fato de que esse grupo de indivíduos gozava da isenção de impostos e de um tribunal próprio para julgar suas querelas. Assim sendo, e por sua própria natureza, o clero passou a se distanciar dos demais cristãos.

Além disso, o membro do clero estava distanciado da sociedade por uma questão que envolve muito mais que a sua condição: existe no período uma idéia que se refere á incompatibilidade entre a vida no mundo e o estado religioso. Tal idéia começou a se impor aos cristãos do Ocidente. O estado de vida leigo foi cada vez mais sendo depreciado em favor de uma vida monástica. Não ser membro do clero, no mundo medieval, significava ficar excluído do universo do sagrado e da cultura erudita.

A hierarquia dos estados de vida repousava, no contexto da época, sobre o postulado de que a condição carnal é má: quanto mais afastado está o fiel da condição carnal (expressão da sexualidade) mais perfeito ele seria. Nem o casamento, mesmo sendo um sacramento abençoado pela Igreja, escapava da ótica negativa: ele era apenas um remédio para a concupiscência e uma concessão à fraqueza humana. Na perspectiva escatológica, que privilegiava a vida monástica, a continência e principalmente a virgindade constituíam os valores fundamentais da vida religiosa.

As hagiologias¹⁰ estão repletas de histórias falando sobre como a virgindade era um fator importante para a ascensão do ou da fiel aos céus. Tome-se como exemplo o texto que segue abaixo transcrito, retirado do livro de Jacopo Varazze, *Legenda Áurea*, sobre a vida de Santo Hilário:

Como Ápia, sua filha, desejasse se casar, Hilário dissuadiu-a e fortaleceu-a no desígnio de salvar a virgindade. No momento em que a viu bem decidida, temendo que mudasse de idéia rogou encarecidamente ao Senhor que não lhe permitisse viver mais, e poucos dias depois ela migrava para o Senhor. Ele a sepultou com suas próprias mãos, e ao ver isso a mãe da beata Ápia pediu ao bispo que obtivesse para ela o que tinha obtido para a filha. Ele assim o fez, e com suas orações enviou-a para o reino do Céu (VARAZZE, 2003: 163).

Essa visão é compartilhada pelos fiéis também, tanto que se expandiu durante o período medieval o costume de solicitar um hábito religioso por ocasião de uma doença grave. Morrer com o hábito significava, aos olhos dos homens do período, uma participação plena e integral nos sufrágios, preces e méritos dos religiosos, com a única condição de renunciar ao casamento e se despojar das honras e bens do mundo. Para um leigo o caminho da salvação passava pela tríplice renúncia ao poder, ao sexo e ao dinheiro, o que é a própria negação de seu estado enquanto ser humano.

A partir do século IV, determinou-se que apenas homens livres poderiam ingressar no clero¹¹. Além disso, várias outras imposições foram feitas, como se proibir a passagem direta do laicato ao episcopado, tornan-

10 Tipo de literatura surgida entre os séculos IV e VIII e que conta com detalhes às vidas dos santos. No capítulo 2 desta tese dar-se-á especial atenção ao tema.

11 A sociedade medieval tem uma divisão de classe social *sui generis* em relação a nossa. Na Idade Média, os grupos sociais estavam divididos em ordens: *oratore*, que incluía os membros do clero, *bellatore*, que incluía a elite guerreira e *laboratore*, que incluía a classe trabalhadora. Da última camada fazem parte os servos, com a condição de homem semi-livre, ou seja, um servo é um homem juridicamente livre, mas na prática ele não tem permissão para deixar seu feudo. Isso quer dizer que somente homens pertencentes à nobreza poderiam fazer parte do clero. Esse esquema tripartido deveria favorecer justamente os membros do clero que aos olhos dos homens daquele tempo eram os que rezavam mais e melhor. Sobre o assunto ver: DUBY, Georges. *Senhores e camponeses*. Teorema: Lisboa, 1988; e DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. Martins Fontes: São Paulo, 1988.

do-se necessário exercer antes uma função inferior. A massa clerical era sustentada por esmolas que advinham dos fiéis. Até o Sínodo de Elvira, em 306 d. C., o celibato clerical não era obrigatório, apenas recomendado. O Sínodo trouxe a primeira legislação referente ao assunto e aos poucos a prescrição foi se impondo ao clero de toda a Europa ocidental.

Aparentemente única, a jovem hierarquia eclesiástica era abalada vez por outra, por um fenômeno que acabará por auxiliar na organização da hierarquia eclesiástica: as heresias, nascidas do sincretismo religioso que representavam uma das maiores fraquezas, mas também uma das maiores vantagens do Cristianismo. Analisando esse processo, diz Hilário Franco Júnior, em obra supracitada:

De fato, ao reunir e harmonizar componentes de várias crenças da época, a religião cristã tornava-se mais facilmente assimilável, porém passível de diversas interpretações. Portanto, heresia é do ponto de vista da igreja, um desvio dogmático, ou seja, uma interpretação discordante do pensamento oficial do clero cristão, e que por isso mesmo coloca em perigo a unidade da fé (FRANCO JÚNIOR, 1992: 109).

Até esse momento, a Igreja ainda não havia organizado um corpo coeso de doutrina e dogma, ou seja, o conjunto de textos conhecidos por Sagradas Escrituras ainda não tinha uma interpretação considerada oficial. Dessa forma, se multiplicavam pequenas seitas que se constituíam em fatídica ameaça à unidade da instituição que dava seus primeiros e vacilantes passos, pois ocasionavam o risco de divisões internas.

Atitudes em relação às heresias ou à rigorosa interpretação da ortodoxia, variavam de época para época no seio da igreja cristã. Nos primeiros séculos da Idade Média, as controvérsias teológicas gravitaram em torno de questões como a natureza da Trindade, mais especificamente, da segunda figura da Trindade Santa.

Exemplo desse pressuposto herético, sentido nos primeiros tempos do Catolicismo, é o arianismo. Essa crença surgiu em virtude dos ensinamentos do sacerdote alexandrino Ário (256-336). Devido à dificuldade teológica de combinar a divindade de Cristo com a unidade de Deus na Trindade, Ário propôs a noção segundo a qual o Filho não era co-eterno do Pai.

Debates foram feitos gravitando em torno da questão de saber se Jesus Cristo era da mesma substância que Deus. A doutrina ariana acabou condenada e seu criador banido da igreja. Ele morreu em vésperas de se reconciliar com a igreja, mas seus ensinamentos acabaram influenciando

a vida religiosa de várias tribos bárbaras, como os ostrogodos que ocupavam a Itália (VI) e os vândalos que habitavam o norte da África.

Qualquer idéia que parecesse herética era submetida à apreciação do bispo¹² local, o qual deveria proceder em sua diocese uma investigação anual, a qual visava excomungar os heréticos e as autoridades que não agissem contra eles. Questões maiores, envolvendo doutrina, eram discutidas nos concílios ecumênicos, que reuniam bispos de todas as regiões, expressando dessa forma a idéia de que a Igreja era universal. Essa idéia de universalidade traz inerente a si a idéia de construir uma monarquia eclesiástica, para que tal fenômeno se concretizasse havia a prerrogativa religiosa (um só Deus, um só corpo, uma só Igreja) e havia a crescente necessidade de se manter a unidade tão duramente conquistada.

Os conflitos levantados pela questão ariana serviram para demonstrar o quanto a autoridade moral dos sínodos estava enfraquecida e isso mostrava que era preciso um poder acima de todos, que fosse o responsável pela articulação da Igreja. Foi em função desse contexto que o bispo de Roma se sobrepôs aos seus pares e acabou por ter o direito de usar, a partir do final do século IV o título de papa. O poder dessa figura e a construção do papado a partir de Roma é um fenômeno que se constrói ao sabor das circunstâncias.

Roma era a cidade de maior prestígio político e cultural do Ocidente e isso, desde tempos imemoráveis. Parecia que a Cidade Eterna sempre estivera lá. Some-se a isso o fato de que ela era a capital do Império Romano no Ocidente. Então, a geografia civil se superpôs à geografia eclesiástica e a capital política tornou-se a capital da cristandade. O bispo de Roma também contava com o apoio do imperador desejoso de fortalecer e dar prestígio à sua capital.

Último fator dentro de todo esse processo, mas nem por isso menos importante: havia a velha crença de que na cidade de Roma estava enterado o corpo sagrado de Pedro, a pedra angular da igreja e seu primeiro papa. Mas foi somente a partir de Leão I (440-461) que o bispo romano passou a se considerar herdeiro e representante do apóstolo.

Em meados do século VIII, o papado lançou a sua última grande cartada no que tange à questão da primazia e desta vez, uma jogada que atingia não só a questão da supremacia do bispo romano sobre os demais, mas também a supremacia do poder espiritual sobre o temporal.

O principal elemento desta questão envolvia um documento através do qual o imperador romano teria transferido à igreja o poder imperial

12 Os bispos eram figuras de suma importância nos primeiros tempos da cristandade ocidental, isso porque eram vistos como herdeiros diretos da autoridade dos apóstolos. Os bispos sempre aparecem na condição de defensores máximos da ortodoxia e como baluartes contra o avanço das heresias, ou seja, contra qualquer pregação que fosse contrária à doutrina da igreja.

sobre todo o ocidente: tratava-se da Doação de Constantino, toque que faltava para a organização final da máquina eclesiástica.

Conjuntamente a esse fenômeno, a igreja desenvolvia um projeto de organização interna, diferenciando o clero monástico do secular. Este segundo grupo recebia essa nomenclatura devido ao seu tipo de carisma o qual estava mais voltado para atividades em sociedade. Suas funções compreendiam: ministrar sacramentos, orientar espiritualmente os fiéis e ajudar os necessitados.

O clero monástico, por sua vez, compreendia os indivíduos que buscavam servir a Deus vivendo em completo isolamento e solidão, este foi o caso de Santo Antão, que provavelmente viveu entre os anos de 251 e 356, no Egito e é considerado pela igreja como sendo o pai do monasticismo.

Entretanto, os monges que optavam por este tipo de vida acabavam por cometer uma série de abusos contra si próprios: o excesso de jejuns, mortificações e outros hábitos acabaram levando outro egípcio, São Pacômio, o qual morreu aproximadamente em 346, a reunir vários monges num mesmo local, estabelecendo uma regra comum para sua conduta.

Daniel Valle Ribeiro, na obra *A cristandade do Ocidente medieval*, estabelece o processo de origem do monaquismo ou monasticismo, dizendo:

As origens do monaquismo – ordens religiosas em mosteiros – devem ser procuradas no Oriente Próximo, nos primórdios do cristianismo, onde situavam-se as mais numerosas e atuantes comunidades da nova religião. No Egito, na segunda metade do século III, numerosos monges viviam cada um em sua cabana. Eram os eremitas ou anacoretas – homens que se isolavam em lugares ermos ou no deserto, para viver em recolhimento e fazer penitência (RIBEIRO, 1998: 20).

De fato, nos três primeiros séculos depois de Cristo, muitos cristãos seguiram ideais de vida celibatários e ascéticos, mas a separação dos padrões comuns do mundo tornou-se mais dramática quando do surgimento do monasticismo, movimento especialmente devotado ao culto aos mártires, tidos como primeiros heróis do cristianismo. Estes eram indivíduos que morreram durante as perseguições que a Igreja sofreu ainda nos tempos do Império Romano.

No ocidente a primeira grande experiência de um clero submetido a uma regra específica de vida foi realizada por Bento de Núrsia

(480-547)¹³, fundador da ordem beneditina. A vida do monge beneditino transcorre em função do preceito orar e trabalhar. Oração e trabalho têm um duplo sentido, pois representam uma forma de alcançar a Deus. Para o fundador da ordem beneditina, o monge era um penitente, entrando para a vida religiosa para expiar seus pecados e colocar-se sob a direção espiritual de um abade.

Para o beneditino a oração é uma forma de trabalho: rezando, o monge combate às forças malignas e contribui para a salvação não apenas de sua própria alma, mas da sociedade como um todo. O trabalho também é uma forma de oração, pois enquanto trabalha, o monge mantém suas mãos ocupadas e sua mente também, portanto ambas estão afastadas das tentações mundanas. Some-se a esse preceito a tradicional trilogia monástica de castidade, pobreza e obediência que se encontrava presente de forma concreta e equilibrada no cotidiano dos monges beneditinos.

São Bento soube evitar muito bem os exageros do ascetismo oriental, cuja doutrina preconizava exercícios espirituais e de mortificação como uma constante. Parafraseando Daniel Valle Ribeiro, em obra anteriormente citada, o regulamento da Ordem Beneditina constitui um modelo de organização interna, equilíbrio, senso de medida, sabedoria e moderação na vida comum, fundado na obediência mediante a qual se realiza a lei de Deus e se pode imitar a Cristo.

O esplendor dos mosteiros beneditinos ocorreu entre os séculos VI e XI. Nesse momento da história ocidental, os mosteiros da Ordem de São Bento se tornaram centros de produção de cópias e de ilustração de manuscritos, mas constituíram-se também em um modelo econômico e um foco de vida espiritual que iluminava a noite estrelada dos séculos medievais.

Nas palavras de Hilário Franco Júnior:

(...) a Ordem Beneditina conheceu até o século XII imenso sucesso e cumpriu um papel de primeiríssima [grandeza]. Por exemplo, na evangelização da zona rural. Desde o fim do século III ocorria forte expansão do cristianismo nas cidades, onde a crise do Império Romano era mais sentida e, portanto, as condições para a cristianização mais favoráveis. O campo, sempre mais conservador mantinha-se preso às suas antigas crenças (FRANCO JÚNIOR, 1992: 112).

A decadência urbana e o êxodo rural correspondente ao fenômeno fazem com que o Cristianismo penetre no campo. A busca de isolamento

13 Sobre a vida de Bento de Núrsia ver: VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea: vidas de santos**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

e de novas almas para converter a fé cristã fez com que os beneditinos alargassem as fronteiras da cristandade ocidental.

A conversão dos “rústicos” (camponeses) se revelou uma tarefa árdua, uma vez que o paganismo seguido pelos homens do campo não era um inimigo imaginário. De um modo geral sua resistência era passiva, mas eficaz. Sobre o assunto, informa J. N. Hillgarth em sua obra *Cristianismo e Paganismo: 350-750 a conversão da Europa Ocidental*, que:

A destruição dos grandes santuários das florestas da Gália celta e sua substituição por igrejas cristãs aconteceu, freqüentemente, tarde. Cesário de Arles, na região mais cristianizada da Gália, preocupou-se constantemente com o Paganismo e até mesmo com templos pagãos recentemente restaurados. Se os mitos elaborados do Olimpo estavam esquecidos, as antigas crenças celtas nos deuses da primavera e das florestas estavam bem vivas na Gália de Cesário e na Galícia de Martinho de Braga (HILLGARTH, 2004:68).

A igreja da antiguidade era essencialmente urbana: a vida religiosa concentrava-se em torno da catedral para onde a população se dirigia a fim de assistir aos ofícios religiosos. Somente se celebrava o culto na zona rural, quando para lá se dirigia o bispo ou um sacerdote por ele designado.

Do século V em diante, porém, iniciou-se a instalação de igrejas nas vilas rurais, criando-se os distritos paroquiais com uma organização idêntica à da igreja episcopal. Esse fenômeno demonstrava que a igreja cristã começava a ganhar corpo em meio à sociedade medieval.

Entretanto, embora a penetração da religiosidade cristã se fizesse em meio à população rural, seja pela ação dos beneditinos, seja pela destruição dos ídolos pagãos; a adesão ao Cristianismo ainda era superficial, encobrendo a permanência de hábitos pagãos. Ainda se acreditava na ação das práticas supersticiosas: o poder dos amuletos, dos maus espíritos e dos sortilégios. Prevalece aqui a coexistência de elementos culturais pagãos antigos e cristãos, convivendo num mesmo espaço.

A continuidade de práticas pagãs podia, inclusive, ser observada na transformação de certos sacrifícios do velho paganismo em oferendas cristãs, como por exemplo, o hábito de camponeses espalharem hóstias consagradas em seus campos, na esperança de aumentar a fertilidade da terra.¹⁴

14 Maiores informações sobre o assunto ver: RIBEIRO, Daniel Valle. **A cristandade do ocidente medieval**. Atual Editora: São Paulo, 1998 e DELUMEAU, Jean. **A história do medo no ocidente**. Cia das Letras: São Paulo, 1989.

Dentro de seu processo de articulação, a igreja tentou inspirar e estender aos leigos o benefício de um estilo de vida monástico e regrado, idéia que se não era original era certamente ousada demais para a época. A igreja pode ter conseguido que o poder político proibisse o divórcio e o incesto, mas fracassou em seus esforços para moralizar a vida sexual da população e não conseguiu pôr fim aos raptos e ao concubinato. Mas o moralismo cumpriu o seu papel, na medida em que valorizou as exigências da ética cristã e a necessidade de expressá-las em atitudes.

A mesma preocupação inspirou transformações em alguns sacramentos, como a penitência. Nos primeiros séculos do Cristianismo, a penitência era pública e comunitária. O penitente apresentava-se ao seu bispo no início da quaresma, para se reconciliar com a cristandade pelos pecados cometidos diante de uma assembléia realizada na Quinta-Feira Santa, ao fim de uma cerimônia cheia de pompas. Há que se salientar que esse penitente só tinha acesso ao perdão de seus pecados uma vez na vida, por isso o pecador permanece até a sua morte sujeito a várias sanções que o excluem da vida conjugal e social.

Alterações na disciplina eclesiástica tornaram a penitência um sacramento reiterável quantas vezes fosse preciso, quantas vezes o fiel achasse necessário. O pecado era perdoado depois do cumprimento de penas infligidas pelo confessor de acordo com uma tarifa indicada em livros chamados penitenciais. Essa nova fórmula obteve um sucesso quase que imediato.

Isso se explica de forma muito fácil, segundo André Vauchez, na obra *A espiritualidade na idade média ocidental*:

(...) os fiéis, vivendo mal e orando pouco, eram esmagados por um sentimento de culpa do qual só podiam libertar-se na hora da morte. Assim, acolhem com alegria a possibilidade de obter a absolvição a cada vez que o desejassem, pela confissão e expiação de suas faltas (VAUCHEZ, 1995: 21).

Essa prática confessional tem um caráter muito materialista, mas a nova disciplina acabou por elevar o nível religioso dos fiéis. Os penitenciais difundiram no Ocidente uma classificação dos pecados que permitiu que a moral religiosa se refinasse. A classificação imposta pelos penitenciais considerava falta irremissível a idolatria, a fornicação e o homicídio. Ao lado desses três pecados figuram pela primeira vez mais oito categorias: a gula, a luxúria, a cupidez, a cólera, a tristeza, o pessimismo ou repugnância, a jactância e o orgulho.

Essas transformações na disciplina penitencial expressam a aspiração dos fiéis de encontrarem uma via de acesso para a salvação, apesar da desvantagem que o seu estado em relação a isso, constituía. A religiosidade popular é um fenômeno muito delicado na época, uma vez que a vida religiosa da população muitas vezes transborda os limites obrigatórios da instituição eclesial cristã e até mesmo do dogma cristão.

Mesmo em regiões cristianizadas de longa data, o Cristianismo, religião oficial, ainda era apenas um verniz que recobria elementos muito heterogêneos, os quais os membros do clero classificavam como superstições populares. Não que o paganismo do mundo antigo ou dos germânicos tivesse sobrevivido como um corpo de doutrinas coeso, aliás, ele nunca chegou a sê-lo. Mas havia uma rede de práticas religiosas e de instituições, as quais eram muito antigas que constituíam toda uma trama de vida religiosa a qual continuava existindo à margem do culto cristão.

A existência desses elementos religiosos atípicos do Cristianismo construiu a idéia da onipotência e da onipresença de Deus. Explica-se: o fiel não deveria cometer nenhum ato contra o dogma eclesial e muito menos executar suas orações em locais não apropriados para isso, porque Deus tudo Vê e Está em todos os lugares, portanto Sabe de tudo e poderia muito bem, punir um fiel que não seguisse com coerência o dogma que os sacerdotes tentam ensinar.

Deus passa a ser percebido como uma força misteriosa, a qual pode manifestar-se a qualquer instante e em qualquer lugar. Entretanto, o melhor lugar para que essa manifestação aconteça são os locais sagrados. Na mentalidade popular, o poder divino se identifica confusamente com o bem e a justiça, exigindo juramento e punindo os perjuros.

Em certas circunstâncias, ele não podia deixar de intervir em favor dos inocentes e apontar os culpados. Essa prática religiosa fundamenta os ordálios, dos quais os principais eram as provas do fogo, da água e o duelo judiciário. De origem pagã, as cerimônias de ordálio foram cercadas, desde o início do século IX, de formas litúrgicas. Em geral eram precedidas de missa, depois da qual se benziavam os objetos que seriam utilizados para o julgamento de Deus.

Em relação ao ordálio, diz Hilário Franco Júnior, na obra *Idade média: o nascimento do ocidente* que:

Na mesma linha de indiferenciação entre magia divina (milagre) e magia diabólica (feitiçaria), tínhamos a questão do ordálio. Este baseava-se na idéia de que Deus se manifestaria quando lhe fosse pedido um julgamento. As autoridades deixavam então o veredicto a Deus: o réu deveria, por exemplo, segurar um ferro em brasa, que só o feriria em caso de cul-

pabilidade, pois Deus não permitiria que um inocente sofresse. Contudo, sempre se temia que o acusado recorresse à outra magia que não a divina, para escapar à condenação. Sendo difícil saber a origem daquela hierofania (um homem segurar um ferro em brasa sem se queimar), a igreja em 1215 aboliu a prática do ordálio como prova jurídica (FRANCO JÚNIOR, 1992: 155).

Mesmo que a igreja tenha abolido o ordálio em 1215, reminiscências sobre o tema passaram à literatura. Na obra *Tristão e Isolda*, que remonta ao século XII, há uma passagem onde a prova do ordálio é proposta à rainha Isolda, acusada de adultério. Os três nobres traidores e delatores do romance de Isolda com Tristão, Denoalen, Andret e Gondoine propõem ao rei Marc que a rainha seja submetida ao ordálio: se ela nunca o traiu não tem o que temer.

Marc fica furioso com a proposta de seus nobres, mas acaba concordando com a idéia. Assim, o julgamento da rainha é marcado e entre os convidados para assistir à cerimônia estão Arthur e alguns cavaleiros do séquito da Távola Redonda. Isolda avisa a Tristão do que está para lhe ocorrer e ele, disfarçado de peregrino, no exato momento em que a rainha está para deixar a balsa que a levou até o local do julgamento a carrega em seus braços.

Ao se aproximar do local onde a brasa já torna o ferro vermelho, Isolda afirma sua inocência e diz que só esteve em sua vida nos braços de dois homens: Marc e o peregrino que lhe havia amparado. Ao pronunciar estas palavras, mergulha seus braços brancos nas brasas quentes até a altura dos ombros e quando os retira dali, constata-se que os mesmos continuam sãos e sem nenhum ferimento. A inocência da rainha estava comprovada e Deus foi louvado por esse milagre.

A espiritualidade do clero e dos fiéis não constituía na Idade Média, dois mundos sem comunicação: Deus era um juiz implacável, longínquo e onipresente, diante de Quem os fiéis se sentem desamparados. Assim eles tiveram que recorrer a intermediários para confabularem com Essa figura celestial tão poderosa. Inicialmente esse papel foi representado pelos anjos e, *a posteriori*, pela Mãe de Jesus Cristo, a Virgem Maria, que ganhou o papel de mediadora divinal entre Deus e os homens. Sobre o assunto, informa J. N. Hillgarth, em obra supracitada que:

Inevitavelmente, tornaram-se necessários mediadores entre o cada vez mais aterrorizante e remoto Cristo, como Juiz e Rei, e a miserável humanidade. Esses mediadores existiam na forma dos mártires e santos, cujos altares espalhavam-se por todo o Ocidente, e nos ascetas vivos e

bispos santificados, que castigavam e governavam seus rebanhos como representantes aceitos na terra do Supremo Juiz no Paraíso (HILLGARTH, 2004: 103).

O culto aos santos cresce na Idade Média, devido à mediação que eles fazem junto a Deus: os santos também interessam aos fiéis pelas relíquias que deixaram, pois se aproximar de uma delas significava entrar em contato com o outro mundo e principalmente captar para proveito próprio algum benefício divino que delas emanasse.

Devido a sua experiência e a sua estrutura administrativa, além de seu prestígio moral e de sua capacidade de penetração e atuação em todo o ocidente cristão, a igreja se constituiu em uma grande organização política, administrativa, social e cultural da Idade Média, com pretensões imperialistas e unitárias. A idéia de um grande império nunca deixou de existir no imaginário político do mundo ocidental, e a igreja romana acreditou que poderia ser a arquiteta desse império cristão, cujo papel unificador deveria cumprir a função antes exercida pelo império romano. Essa idéia que confunde igreja e Estado identificava-se com o pensamento político então em voga, e que sustentava ser o império o único poder capaz de promover a escolha dos melhores e de com isso garantir a justiça e a paz.

Em meio a essa organização crescente e por volta do século VIII, a igreja viu-se diante de um fenômeno político que poderia tornar-se um concorrente seu: a formação do império carolíngio. Os francos, tribo que deu origem ao império, foram os primeiros bárbaros a se converterem ao cristianismo, isso por volta do século V.

Some-se a isso, o fato de que, no século VIII, quando a igreja estava enfrentando problemas com os lombardos, povo bárbaro que habitava o centro da Itália, foi ao chefe dos francos; Pepino, o Breve, que o papa recorreu para resolver a querela. Além disso, o pai de Pepino, Carlos Martel, havia derrotado os muçulmanos em seu avanço sobre a Europa, no ano de 732, numa batalha que ficou conhecida como Batalha de Poitiers.

Pepino, o Breve conseguiu conquistar as terras da Itália que estavam em mãos dos lombardos e as entregou para a igreja. Estava criado o Estado Pontifício, e o papa feito chefe de Estado. Além disso, Pepino tornou em lei o antigo costume cristão do pagamento do dízimo além de promover diversas reformas eclesiais através das quais o episcopado ficou vinculado ao poder real.¹⁵

15 Não há como esquecer da Doação de Constantino dentro desse processo. Por esse documento (o qual foi comprovadamente falsificado) Pepino, o Breve, não havia feito mais nada do que uma obrigação de vassalo, ou seja, entregue à igreja terras que já lhe pertenciam, uma vez que ela era a senhora do ocidente, herdeira do imperador romano.

Ungido pelos óleos de um sucessor de Pedro, Pepino tornou-se o grande protetor da Igreja. Entretanto, ao revestir de toda uma pompa eclesial a sagração do rei, a igreja tinha como propósito demonstrar a sua superioridade e a absoluta identificação (submissão) do monarca com a moral por ela preconizada. Nas palavras de Daniel Valle Ribeiro, “a sagração constituía, a um só tempo, fator de fortalecimento e de limitação do poder real” (RIBEIRO, 1998: 35).

Roma atribuiu à dinastia Carolíngia uma grande importância. Pepino foi visto e celebrado como um novo Moisés e comparado aos antigos reis da monarquia judaica. Ele foi sagrado como o escolhido para guiar o povo eleito em um caminho de salvação e glória, governando sob o preceito iluminado do rei cristão. Seu filho, Carlos Magno, prosseguiu a obra e confirmou a concessão à igreja dos territórios que haviam sido tomados aos lombardos e acabou sendo coroado imperador pela igreja na noite de Natal do ano de 800.

No governo de Carlos Magno, neto de Carlos Martel, os clérigos passaram a participar do conselho real, tendo inclusive poderes civis. A partir daí, as prerrogativas canônicas ganhavam força de lei. Entretanto, era o monarca quem presidia os sínodos, punia bispos e regulamentava a disciplina eclesiástica e a liturgia. Carlos Magno intervinha mesmo em questões de dogma e durante seu governo, os bispos eram nomeados por ele.

A atuação tão presente do monarca acabou por esvaziar o poder concentrado da igreja. Isso porque os monarcas carolíngios eram investidos de uma espécie de poder sobrenatural, concedido a eles no momento de sua sagração. A partir daí, passavam a se considerar e eram considerados responsáveis pela salvação do seu povo e pretenderam reger a Igreja assim como regiam a sociedade profana.

Magno se considerava defensor da igreja, acreditando que lhe cabia, por esta razão, poder em matéria disciplinar e doutrinária. Ainda que convencido da primazia do papa, os atos do imperador demonstram que ele tinha consciência de que governava o rebanho dos cristãos. Portanto, o papa, ao criar um imperador, não criou um delegado, mas um rival e, quiçá, um senhor. A despeito da realidade política que se traduzia pela reconstituição do império sob a tutela da igreja e pelo Estado colocado a serviço do cristianismo, a preponderância do soberano era evidente: ele defendia a igreja e propagava a fé, enquanto o papa orava para que as armas cristãs tivessem sucesso.

Nas palavras de André Vauchez, na obra *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, “a igreja dos tempos carolíngios era uma igreja antes de tudo secular, dirigida pelo soberano e pelos bispos, que tinham auto-

ridade sobre os monges no interior de suas dioceses” (VAUCHEZ, 1995: 31). Esse processo de secularização, iniciado por volta do século IX, se acelerou com a ascensão do feudalismo. Os patrimônios eclesiásticos acabaram por ser dilapidados por clérigos corruptos ou roubados por leigos invejosos e o estilo de vida dos clérigos se aproximou cada vez mais do levado pelos leigos.

Cabe aqui uma pergunta: por que Magno era tão respeitado pelo organismo eclesiástico? A resposta é simples: suas conquistas territoriais abriram caminho para a cristianização do ocidente. Magno instituiu muitas paróquias, criou novas dioceses e arquidioceses e por tudo isso, pode-se dizer que o imperador sentia-se investido de um verdadeiro sacerdócio.

Essa alegoria pode ser sentida na obra literária. No poema *La Chanson de Roland*, onde se narra a batalha dos francos contra os muçulmanos em Roncesvales, e onde morre o sobrinho do imperador, Rolando em seu momento de morte diz:

Quand Dieu du ciel lui envoya son ange lui demander
De te Donner à um Comte valeureux:
Donc ce noble roi, ce grand roi, me l’a mise au cote.
Avec elle je lui ai conquis l’Anjou et la Bretagne,
Je lui ai conquis le Poitou et le Maine,
Avec lui je lui ai conquis la libre Normandie,
Je lui ai conquis la Provence et l’Aquitanie,
Et la Lombardie et toute la Romagne;
Avec elle je lui ai conquis la Bavière et toutes les Flandres,
Et la Bulgarie et toute la Pologne,
Constantinople, dont il a reçu le respect,
Et la Saxe, où il fait selon sa volonté.
Avec elle, je lui ai conquis l’Écosse et l’Irlande,
Et l’Angleterre, où il avait son domaine (ANONIMO, 1979: 111)¹⁶.

No trecho acima, Rolando fala sobre a quantidade imensa de terras que Durandal, sua espada abençoada e ele haviam conquistado para o imperador Carlos Magno. Durante todo o seu governo, Magno mostrou-se preocupado com o monasticismo. Como os bispos exerciam papel de fun-

16 Quando Deus do céu lhe envia seu anjo para lhe pedir/Que te dê um conde valoroso/Então aquele nobre rei, aquele grande rei, me colocou a seu lado. /Com ela, eu conquistei Anjou e Bretanha/Eu conquistei Poitou e Maine/Com ela eu conquistei a livre Normandia/Eu conquistei a Provença e a Aquitânia/E a Lombardia e toda a Romanha/Com ela eu conquistei a Baviera e toda a Flandres/E a Bulgária e toda a Polônia/Constantinopla, onde recebi o respeito/ A Saxônia, onde ele fez segundo sua vontade./Com ela eu conquistei a Escócia e a Irlanda/ E Inglaterra, onde tinha seu domínio.(tradução da autora).

cionários imperiais, poucos podiam se dedicar à evangelização e à ação espiritual do dia-a-dia, o que ampliava as funções monásticas.

Assim, Carlos Magno apoiou constantemente a atuação dos monges beneditinos. Na opinião de Bihlmeyer e Tuechle, na obra *História da Igreja. Idade Média*, o governo de Carlos Magno possuía “uma linha teocrática da qual não está ausente a concepção mágica que do poder régio possuíam os velhos povos germânicos” (BIHLMAYER, 1964: 61).

Investidos de um poder sobrenatural pela virtude da sagração, os soberanos carolíngios se consideraram como responsáveis pela salvação de seu povo. De todos eles, Carlos Magno foi quem levou esses princípios às últimas conseqüências.

Sob o governo de Luis, o Pio, filho de Magno, iniciou-se a terceira fase das relações entre o império carolíngio e a Igreja. Nesse período a reforma monástica acabou por se tornar completa. A regra beneditina foi uniformizada no que tange a sua aplicação. A partir de então, preconizava-se a união com Deus pela oração e contemplação.

A partir do governo de Luis, a influência do episcopado na vida do império seria uma crescente, e a balança do poder começaria a pender para o lado da igreja. A fraqueza do novo imperador propiciaria o fortalecimento do alto clero, formado por aqueles que ocupavam o topo da hierarquia eclesiástica. O que os bispos buscavam era a organização da sociedade terrena segundo os preceitos do mundo divino.

A alta Idade Média, período no qual o império carolíngio está compreendido foi atraída, particularmente, pelo Antigo Testamento, mais de acordo com o estado da sociedade e das mentalidades do tempo do que o Novo. Em um Ocidente apenas superficialmente cristianizado, que um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, a Jerusalém dos reis e dos grandes sacerdotes não podia deixar de exercer sobre os espíritos um poder muito especial. Essa fascinação marcou profundamente a mentalidade religiosa do período, bem como a vida espiritual. Na época carolíngia o cristianismo se tornou uma questão de práticas exteriores e obediência a preceitos.

Esse processo iniciou-se pelo menos 200 anos antes, nas cristandades célticas, onde a Igreja preconizou uma imitação literal das instituições e das disposições do Antigo Testamento, impondo aos fiéis uma respeitosa submissão ao clero e a este a obediência inquestionável aos seus superiores hierárquicos. Sobre o assunto, informa André Vauchez, na obra *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, que o impacto de todo esse processo foi particularmente mais sentido em aspectos pessoais da vida dos homens do período:

O impacto da antiga Lei foi particularmente importante no campo da moral sexual, na qual muitos preceitos do Levítico voltaram a vigorar: impureza da mulher depois do parto, que ficava excluída da igreja até a cerimônia da convalescença, abstenção de relações conjugais certos períodos do ano litúrgico, severas penitências infligidas às poluções noturnas etc. A maioria dessas interdições e sanções permaneceriam em vigor até o século XIII. Isso mostra até que ponto elas marcaram a consciência moral dos homens da idade média (VAUCHEZ, 1995: 14).

Nesse contexto, todos os súditos do imperador cristão, com exceção do grupo judeu, deviam adorar o mesmo Deus que ele, pelo singelo fato de estarem sujeitos à autoridade desse imperador. Tal concepção administrativa da religião não justificava apenas as conversões forçadas ao cristianismo, ele legitimava o uso do constrangimento físico pelo poder leigo para reprimir cismas e heresias. A fé era um depósito que o soberano tinha o dever de preservar e transmitir de forma integral.

O padre carolíngio era um homem de prece e sacrifício, muito mais que de pregação ou testemunho, estando próximo do levita do Antigo Testamento. Aos olhos dos fiéis ele aparecia como um especialista do sagrado, que se distinguia deles pelo conhecimento que tinha dos ritos e das fórmulas eficazes para esconjurar demônios ou invocar a proteção divina.

A alta Idade Média também é o período onde a liturgia do Cristianismo se definiu: a religião se identifica então com o culto prestado a Deus pelos padres, Seus representantes na terra. Os fiéis têm a obrigação moral e legal de assistir ao culto. Fora dos mosteiros, essa liturgia tornou-se para o povo, uma coleção de rituais dos quais se esperava tirar proveito. De fato, o ritualismo é um momento marcante da vida religiosa dessa época.

Ao lado do ritualismo, outro fenômeno que chama a atenção é o individualismo, componente fundamental do clima religioso do período: os leigos não têm um papel mais ativo no culto, pois este havia se tornado um apanágio de especialistas. Isso pode ser percebido pela importância que o canto litúrgico assumiu nas cerimônias.

A disposição interna das igrejas contribuía para a passividade dos fiéis que ficavam de pé na nave, separados do santuário por uma espécie de cancela, enquanto que do alto do altar um coro de clérigos entoava os cantos sacros. O celebrante voltava-se de costas para a população e dirigia-se a Deus em nome dela. Essa evolução ritualística teria consequências para a vida profana, pois faria com que se perdesse de vista o referencial que existia entre o sacramento e a vida cotidiana.

O fato de o latim ter permanecido a língua oficial de culto também contribuiu para manter o cerimonial religioso estranho à população. A escolha do latim nesse processo tem uma justificativa: ele era o único idioma escrito no período e, portanto, o único capaz de ser utilizado na liturgia. Porém, o conhecimento da língua cerimonial tornou-se privilégio exclusivo dos clérigos. Cria-se aí a primeira brecha importante que diferenciaria, *a posteriori*, a cultura erudita da cultura popular, durante o período medieval.

No entanto, não se pode reduzir ao mero ritualismo a religiosidade da época carolíngia. A fé, nesse momento, pouco interiorizada pela população se expressa em outros registros e quer realizar-se, principalmente nas obras. O maior exemplo desse árduo trabalho está na moral atribuída pela igreja ao príncipe, através de um conjunto de obras, os *specula principis*¹⁷, ou espelhos do príncipe.

O teor desses textos ficava evidente: o príncipe era julgado primeiramente por sua conduta, a qual deveria constituir-se num modelo para seus súditos. Se o príncipe não se dignificasse a ter uma conduta coerente com a sua posição, a igreja poderia retirar o apoio que prestava a ele, que passaria a ser considerado indigno. O que vale para o príncipe vale para os nobres que vivem na corte. Os *specula principis* dão grande importância às exigências morais, no entanto, tem um alto teor de conteúdo político: os poderosos são convidados a pôr seu poderio econômico e militar a serviço do ideal da fé cristã e utilizá-lo a serviço da Igreja e dos mais fracos.

Durante o governo de Luis, o Pio, o clero secular retoma a direção do movimento de cristianização e o episcopado volta a aumentar o seu poder político. A partir do século IX, tendo como fonte de inspiração o Direito Canônico e Santo Agostinho, ganhou terreno cada vez mais amplo a teoria do agostinianismo político, a qual afirmava que o poder espiritual era superior ao poder temporal, ou seja, os bispos tinham supremacia sobre os reis.

Segundo essa teoria, o rei recebe o seu poder de Deus e sua obrigação é salvar o seu povo. Caso ele não cumprisse essa prerrogativa, deveria ser considerado um tirano. Ora, o papel dos bispos nesse contexto seria justamente o de zelar para que o rei não arrastasse o seu povo para o mal. O rei somente pode agir em conformidade com a vontade de Cristo, o qual representa o rei dos reis, e quem conhece e, portanto, pode e deve orientar o monarca são os bispos, representantes de Deus e de Seu Filho na terra.

Não que fosse sua pretensão diminuir a competência do Estado, nem enfraquecer a autoridade do imperador, até porque eram favoráveis à idéia de um império revestido de preceitos cristãos. O que os altos digni-

17 Espelhos dos príncipes.

tários da igreja pretendiam, na verdade, era um lugar de relevo dentro da vida estatal. Desejavam um governo de forte influência religiosa em que o poder fosse exercido de forma direta ou indireta pelos sacerdotes.

Os bispos atribuíram ao clero o papel de juiz da sociedade, pois era o corpo clerical o único intérprete das Sagradas Escrituras. Até o início do século XI, o alto clero vai ampliar cada vez mais a sua autoridade e desfrutar de uma independência cada vez maior diante do Estado. Ao longo desse percurso, o sistema episcopal sempre enfatizou a superioridade do poder espiritual e a igreja detinha em suas mãos um poder mais perfeito que os outros.

A teoria do agostinianismo político contribuiu para enfraquecer o poder real e fortalecer outros organismos de poder, como a nobreza laica e a nobreza eclesiástica. A partir daí, a igreja traçará aquele que será o seu maior objetivo entre os séculos X a XIII: buscar a sua completa autonomia do poder temporal e tomar a direção da sociedade.

A primeira medida que se toma em direção a essa dupla meta foi em princípio do século X, a fundação do mosteiro de Cluny. Adotando a regra beneditina, mas interpretando-a de forma própria, Cluny preconiza a valorização dos trabalhos litúrgicos os quais acabam por absorver a quase totalidade do tempo dos monges cluniacenses.

O trabalho manual, o qual caracteriza o carisma beneditino, foi abandonado aos camponeses de seus senhorios, o trabalho intelectual foi relegado a um plano inferior. Os monges cluniacenses viviam sob uma disciplina rígida, em constante ascetismo, silêncio e isolamento. Com essa ação, trouxeram uma marca de grande prestígio para a vida religiosa.

Pode-se dizer que Cluny constituiu de fins do século X ao início do século XII, a congregação religiosa mais importante da cristandade e devido a uma série de atuações de abades notáveis, sua repercussão foi considerável em todos os meios da sociedade. Indubitavelmente, o monaquismo feudal está longe de se reduzir a Cluny, outras tradições espirituais continuaram bem vivas, principalmente na Alemanha e na Itália. Mas não é exagero ver nos cluniacenses a expressão mais autêntica das aspirações da sociedade feudal.

As regras de vida no mosteiro de Cluny eram rígidas: os monges dividiam seu dia em quatro horas para a leitura dos textos sacros e de autores eclesiásticos, três horas e meia para a liturgia e seis horas para o trabalho. No entanto, esta última atividade passou a ser reduzida na ordem cluniaciense, acabando por se tornar uma atividade simbólica, sendo o essencial do tempo consagrado à prece litúrgica e à leitura meditada da escritura. Uma parte dos salmos os monges costumavam recitar prostra-

dos no chão e, duas vezes ao dia, conduziam procissão solene da basílica até a igreja de Santa Maria onde cantavam as Vésperas.

Em Cluny havia duas missas conventuais todos os dias e a elas se somavam as missas próprias, rezadas pelos padres. Todas as cerimônias eram acompanhadas de incenso e aspersão de água benta, o que contribuía para criar um ambiente sagrado que, pelo fausto das celebrações, deveria permitir a alma ter acesso direto ao sobrenatural.

Na opinião de André Vauchez em *A espiritualidade na Idade Média ocidental*:

“(...) o significado dessa liturgia ao mesmo tempo solene e exuberante só pode ser compreendido caso se considere a prece monástica como uma arma. O monge se servia dela primeiramente contra si mesmo, para combater as tentações e, sobretudo, a *acedia*, lassidão espiritual que ameaça precipuamente aqueles que aspiram à perfeição. Seguindo com virilidade o caminho estreito da observância regular, ele podia, entretanto, evitar as armadilhas do ‘inimigo antigo’, isto é, o Demônio” (VAUCHEZ, 1995: 39).

Ao apresentar a vida religiosa como um combate constante ao “inimigo antigo”, a espiritualidade monástica encontrou um grande eco no seio de uma sociedade guerreira, cuja ética profana valorizava o ideal do combate. No contexto da espiritualidade monástica dos séculos X e XI, o mosteiro ocupava um lugar especial uma vez que ele era um espaço para lutar contra as forças do mal, representando ainda uma antecipação do Paraíso, verdadeiro pedaço do céu sobre a terra.

Esse momento da história, marcado pela violência e pela insegurança, levou os homens à transposição de seus hábitos e de suas preocupações cotidianas para o campo religioso. A própria estrutura do ofício monástico respondia a um desígnio de luta contra o mal, na qual os monges buscavam com todas as suas forças e de todas as maneiras, arrancar das mãos dos demônios as almas dos fiéis defuntos, através de muitas preces, constantes e intensas.

A liturgia monástica representa a sublimação da compulsão agressiva da aristocracia leiga e guerreira, que só renuncia à violência física para lutar em outro campo de batalha: no do combate religioso. O cavaleiro que entra no mosteiro abandona o seu cavalo e sua espada, baixa seu escudo e não mais faz uso de seu mangual, mas passa a empunhar armas espirituais mais eficazes que as do mundo profano.

Em grande parte, a espiritualidade do mundo feudal estava situada sob o signo do esforço doloroso e da luta constante. O ideal da vida cristã

na época feudal é um estilo de vida heróico caracterizado por uma série de esforços prodigiosos e uma procura do recorde, como o cavaleiro que devia buscar a superação incessante, executando novas proezas, sempre mais perigosas que as anteriores.

Assim, dentro dos muros sagrados dos mosteiros se configurava a espera escatológica¹⁸ fremente na mentalidade do período e se traduz uma vontade de purificação pessoal e coletiva, pois os monges que ali viviam oravam para salvar a sua alma e a alma de todos os outros fiéis que por vários motivos ali não podiam viver.

A entrada no mosteiro era vista como um acontecimento tão ou mais importante que o próprio sacramento do batismo. Fazer-se monge era deixar de lado a essência do mundo, era refutá-la em nome de algo muito maior: o contato quase que direto com Deus.

O monge edificava-se em um novo homem, chamado a tomar o seu lugar na Corte Celeste e ele só conseguiria o estado de graça necessário para tal processo na paz e na disciplina regular de um mosteiro. Somente ali, isolado em meio aos muros é que o indivíduo encontrava a tranqüilidade que tornava possível a vida interior. Aos olhos desse homem, a forma mais eficaz de transformação do mundo era sair dele: por isso era mais fácil encontrá-lo fugindo da multidão do que se misturando a ela.

Essa vida angélica representa uma tendência natural do pensamento da época: desprezar o mundo. Mas que razão tinham os homens medievais para seguir tal tendência? Por que motivo eles abriam mão da condição humana (porque de certa forma a regra rígida de vida dos mosteiros obrigava a isso) para viver as agruras da solitária vida monástica? André Vauchez, em obra supracitada, diz o seguinte sobre o assunto:

(...) a espiritualidade monástica do século XI de certa forma projetou o mal para fora do homem, para situá-lo nas coisas, conferindo-lhe assim uma realidade objetiva e premente. Longe de anular o inimigo, ela apenas reforçou o seu domínio sobre os espíritos. (...) o que podia representar o mundo para o homem da primeira idade feudal, independentemente de toda a influência ideológica transmitida pela cultura. Para qualquer lado que ele se voltasse, só via ao seu redor violência e injustiça; era-lhe bem difícil perceber valores positivos no seio da sociedade profana: poucos casamentos fundados no amor, inexistência de uma cultura leiga digna desse nome, nada de progresso técnico ou científico. O próprio Estado constituía menos a forma política da cidade temporal do que uma ordem sacra, culminando na pessoa do imperador ou do rei, ungido do Senhor e seu representante

18 A escatologia diz respeito ao processo de percepção das questões referentes à salvação do indivíduo.

na terra. (...). Em um mundo cuja ordem estava fixada pela Providência e a organização política e social era regida por modelos transcendentais, a própria noção de temporal não tinha sentido (VAUCHEZ, 1995: 43/44).

Pela sua forma de atuação, Cluny alavancou o prestígio papal, além de participar de forma direta na elaboração de um conceito que preconizava a pacificação do ocidente, a Trégua de Deus, e de sua decorrência, a Guerra Santa. Esses fenômenos originam-se no contexto resultante da fragmentação do império carolíngio, isto é, o poder central está enfraquecido e permite abusos que são cometidos pelos cavaleiros. Contra esse tipo de coisa, em fins do século X surge o movimento da Paz de Deus.

Os guerreiros foram pressionados a jurar sobre relíquias sagradas que passariam a respeitar as igrejas, os membros do clero e os bens dos humildes. Pode parecer ridículo que um simples juramento feito sobre um monte de ossos velhos ou um pedaço de tecido esfarrapado fosse impedir um cavaleiro treinado nas artes das armas de fazer o que ele quisesse ou bem entendesse. Sobre o assunto informa André Vauchez, em obra supracitada que:

(...) a paz de Deus, (...) não evitava as guerras privadas e condenava simplesmente a violência contra as pessoas desarmadas e os lugares sagrados, (...) a paz, à qual os clérigos quiseram dar um caráter inviolável e sagrado, por meio de juramentos sobre as relíquias, mostrou-se muitas vezes como a expressão da violência legalizada, já que o seu estabelecimento e a sua defesa cabiam aos únicos que teriam realmente o poder de opor-se a ela (VAUCHEZ, 1995: 60).

Entretanto, há que se salientar que a mentalidade do homem medieval difere de tudo o que já se viu: trair um juramento feito sobre relíquias santas significava incorrer no pecado da felonía. Segundo o imaginário da época, quem primeiro havia cometido esse ato de traição havia sido Lúcifer, o anjo mais belo do Senhor que um dia ousou usurpar o Seu lugar no Paraíso.

A punição desse anjo: ser lançado às profundezas da terra, perder toda a sua beleza e criar o arquétipo do mal e da imperfeição que acompanham a mentalidade humana até a contemporaneidade. Assim, aquele que traísse um juramento sagrado estava automaticamente condenado ao inferno. Que os abusos continuaram sendo cometidos, é impossível negar, mas que havia todo um aparato ideológico e psicológico para impedir que eles fossem cometidos, também é impossível negar.

Vale salientar que esse fenômeno representa a disputa entre clérigos e laicos pela posse das riquezas produzidas pelos camponeses. A igreja, no contexto da época, era um senhor feudal como qualquer outro e se via ameaçada pela audácia e violência dos cavaleiros. Saliente-se o fato de que ela não era contra a expropriação, mas contra a violência da expropriação feita pelos senhores laicos. A camada clerical não era contra a exploração do trabalho camponês, mas contra a forma como essa exploração se dava.

Em princípios do século XI, instituiu-se a Trégua de Deus, movimento que proibia o uso de armas alguns dias por semana, e em certos momentos do calendário litúrgico como o Advento, Quaresma, Páscoa e Pentecoste. Esse movimento introduz no contexto histórico do período dois elementos básicos: por um lado, o impor a abstinência de guerra durante um tempo sagrado infligiu aos cavaleiros uma prova destinada a consolidar a sua fé. Por outro lado, introduziu instrumentos destinados a combater os violadores da Trégua de Deus: sanções eclesiásticas e a formação de milícias de paz – declararam guerra a guerra, guerra a guerra ruins.

Sobre esse assunto André Vauchez, na obra *A espiritualidade na Idade Média ocidental séculos VIII a XIII*, comenta que:

(...) a trégua de Deus parece marcar uma guinada na atitude da Igreja diante da guerra. Limitando os combates no tempo, não descreditava o próprio ato guerreiro, apresentado como um pecado, assim como a paixão pelo lucro ou a luxúria? Mas a atitude dos clérigos diante da violência continuou ambígua. Inicialmente, não hesitaram em fazer, eles próprios, uso das armas, em certas regiões, para reprimir as violações do direito (...) (VAUCHEZ, 1995: 61).

Esse contexto só pode ser explicado dentro da ótica do cristianismo guerreiro, tradicional do período medieval: a guerra é pré-condição da paz, não existe uma sem a outra. A idéia básica da Paz e da Trégua de Deus era a preservação da ordem religiosa, social e política desejada pelo Senhor: é dentro desse processo que se deve entender a sua ligação com o conceito de Guerra Santa, o qual procurava impor dentro e fora da cristandade àquela ordem.

Integrado ao contexto mental da época, o clero sinceramente via nos inimigos da cristandade manifestações do mal a serem aniquiladas. Na opinião de Hilário Franco Júnior, no livro *Idade Média: o nascimento do Ocidente*:

(...) o cristianismo guerreiro da Idade Média só pode ser considerado contraditório por uma análise anacrônica. Se Cristo pregara o pacifismo e a não-violência, estes apenas poderiam se tornar vitoriosos com a implantação da unidade cristã. Logo, se alguém está contra ela, está também contra a harmonia universal, justificando-se assim o emprego da força para sua eliminação. A guerra é condição para a paz (FRANCO JÚNIOR, 1992:160).

A camada eclesiástica agia assim, em duplo sentido: reprimia (Paz e Trégua de Deus) ou exportava (Cruzada) a atividade guerreira dos laicos. Dessa maneira, ficava garantida a ordem terrena, cujo ideal é refletir o melhor possível a ordem celeste. O clero estaria assim cumprindo a sua função de aproximar os dois mundos, podendo por isso exercer domínio sobre o mundo terrestre, enquanto aguardava a chegada do mundo celeste.

Aliás, os três ideais só podem ser compreendidos quando vistos em conjunto: a Paz de Deus chamava aos seus deveres aqueles que se comportavam mal, os cavaleiros que se desviavam de seus caminhos. A Trégua de Deus canalizava e limitava a violência desses mesmos cavaleiros, impondo a eles uma prova. A Cruzada consoma a evolução do processo oferecendo ao cavaleiro um caminho próprio rumo à salvação que ele podia percorrer sem abandonar a sua condição de cavaleiro e, portanto, de guerreiro.

As Cruzadas têm um papel primordial nesse contexto¹⁹. Elas constavam de expedições militares empreendidas contra os inimigos da cristandade e por isso mesmo, legitimadas pela Igreja, que concedia aos indivíduos que participavam do processo privilégios materiais e espirituais. Entre os primeiros estavam: a suspensão do pagamento de juros e de moratórias que autorizavam o indivíduo a pagar suas dívidas após seu retorno da frente de combate.

O movimento das Cruzadas também pode ser definido como uma peregrinação armada rumo a Jerusalém, cujo objetivo não era apenas orar e meditar no Santo Sepulcro, mas libertá-lo e a todos os lugares santos da Palestina com ele, da dominação muçulmana, ou, nas palavras do período, da “mancha” dos infiéis. Esse tipo de combate não era pecaminoso,

19 Não serão aprofundadas as informações referentes ao movimento cruzadístico porque esta não é a intenção deste trabalho. O primeiro capítulo serve como uma ponta de lança para argumentar sobre o contexto da religiosidade dentro da literatura medieval, especificamente o romance de cavalaria. Maiores informações sobre o tema das Cruzadas podem ser encontradas em: FRANCO Júnior, Hilário. **As cruzadas: guerra santa entre oriente e ocidente**. São Paulo: Moderna, 1999. READ, Piers Paul. *Os templários*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. DEMURGER, Alain. **Os Cavaleiros de Cristo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. REZENDE Filho, Cyro. **Guerra e Guerreiros na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1996.

pois o sangue derramado seria o dos infiéis. Participar de uma guerra útil para a Igreja constitui uma satisfação penitencial, colocada em patamar de igualdade com a esmola e a peregrinação.

Entre os motivos espirituais das cruzadas estava a principal motivação: a indulgência, que concedia perdão dos pecados, perspectiva atraente em uma sociedade de forte religiosidade, muito mais clerical do que civil e onde pecado e crime eram sinônimos que atormentavam os fiéis. Some-se a isso o fato de que a morte em uma Guerra Santa salvaria automaticamente muitas almas.

Há que se levar em consideração também o processo no qual se insere a formação do pensamento em relação à Cruzada no ocidente europeu do século X ao XIII. Nessa fase, a Europa passou por uma série de transformações: desde o crescimento populacional até à retomada de importância da cidade em relação ao campo, uma série de fenômenos fez com que se criasse no Ocidente uma camada de marginalizados que não encontrava espaço no novo tempo²⁰, afinal nem todos os homens que deixavam o campo conseguiram se tornar comerciantes. Dentre esta camada, dois grupos interessam à análise: a heresia e a pobreza. O primeiro porque será combatido pela Cruzada, o segundo, porque fornecerá elementos para a luta.

Em uma sociedade religiosa como a sociedade feudal, pensar diferente da Igreja era cometer um pecado e um crime, o que significava se expor a punições espirituais e corporais. Os hereges estavam dentro desse quadro, pois negavam valores religiosos socialmente aceitos, criticando, através da sua ação, toda a organização social construída pela Igreja além de toda a sociedade. Sobre o assunto informa Hilário Franco Júnior, na obra *As cruzadas: guerra santa entre oriente e ocidente*: “combater as heresias era combater um elemento desagregador da sociedade feudal, era preservá-la e, portanto, se preservar” (FRANCO JÚNIOR, 1999:17).

Um dos elementos sociais que teve participação ativa nas Cruzadas foram os secundogênitos das famílias nobres, o que é um fenômeno compreensível, visto que nos costumes sucessórios do direito feudal havia a norma da primogenitura, segundo a qual com a morte do detentor da terra, esta passaria indivisa ao filho mais velho, para não se alterar a relação contratual senhor-vassalo.

Aos demais filhos cabiam somente duas alternativas: ou entrar para o serviço do primogênito ou se tornar clérigo, recebendo, portanto, terras da Igreja. Com o surto demográfico, no entanto, tais soluções se revelaram limitadas. O primogênito herdeiro não tinha terras suficientes

20 Sobre o assunto ver: DUBY, Georges. **Senhores e camponeses**. Lisboa: Teorema, 1988 e DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

para tantos irmãos... A igreja, apesar de detentora de grandes quantidades de terra no Ocidente europeu, também não possuía as áreas necessárias para acomodar todos aqueles nobres sem senhorio. Diante desse quadro, a Cruzada se revelou uma ótima estratégia.

No processo que envolve a Guerra Santa existe ainda um último elemento que merece um vislumbre maior: as motivações psicológicas que levaram ao episódio que a História conheceu como Cruzadas. Na mentalidade da época existem três ícones imbricados de tal forma que acabam por formar o imaginário do período: a religiosidade, o belicismo e o contratualismo. A importância desses elementos pode ser pressentida na citação que segue abaixo, retirada do texto *A cristandade do ocidente medieval*, de autoria de Daniel Valle Ribeiro:

(...) é preciso ter em mente, no despertar das Cruzadas, a atmosfera mental e emocional da cristandade. A perspectiva de final dos tempos na passagem do ano mil desempenhava considerável papel no impulso religioso, mesmo após quase um século transformou cristãos em soldados. Participar da Cruzada pareceu aos cavaleiros um ato de penitência, porque o fato de ser uma peregrinação representava oportunidade de purgação de seus pecados (RIBEIRO, 1998: 61).

A religiosidade representa o grande traço mental da época das Cruzadas, formado a partir do contato com o mundo real. O homem da época feudal vive muito próximo e dependente da natureza, a qual se apresenta aos seus olhos de forma desordenada e rude, sendo que ele não possui o instrumental técnico necessário para controlá-la.

Esse fato gerou uma religiosidade concreta e palpável: o contato do homem medieval com o meio natural que cercava apresentava-lhe uma série de mistérios que somente poderiam ser explicados pela presença de forças sobrenaturais as quais se tentava controlar através de rituais apropriados. Existiam dois tipos de forças: as do bem, as quais se procurava agradar, visando ampliar o controle humano sobre a natureza; e as do mal, que deveriam ser subjugadas, impedindo sua manifestação de forma violenta (catástrofes naturais etc.).

Essa visão de mundo aplicava-se também às relações sociais entre os indivíduos. A sociedade feudal tinha um ideal de vida onde o heróico era valorizado. Mas ser herói nessa sociedade significava executar uma série de proezas ascéticas, as quais aproximavam o homem de Deus. A santidade era um processo alcançável pelo esforço. Na visão dos homens do tempo, nos mosteiros ela era facilmente atingida. O mosteiro funcionava assim, como uma verdadeira fortaleza da prece, o lugar por excelência

onde Deus era adorado e o local onde se adquiriam pela força da oração graças sobrenaturais que jorravam sobre toda a sociedade.

Mas também estavam disponíveis para os leigos de origem humilde que não podiam se tornar monges outras soluções. Bastava que estes optassem por uma vida de privações e necessidades, extremamente severa, o que era um traço significativo da espiritualidade popular da Idade Média: quanto mais violência contra o corpo, melhor. Isso compensava as deficiências de conhecimento e de reflexão religiosa e purificava a alma.

Incapazes de ter acesso à abstração, os leigos tenderam a transpor para um registro emotivo os mistérios mais fundamentais da sua fé. A partir dessas práticas, esse conjunto de pessoas analfabetas na sua quase totalidade e que constituíam a maioria dos fiéis nesse momento histórico teve uma concepção de Deus e criou uma relação com o divino que merece bem o nome de espiritualidade.

A espiritualidade do homem medievo resulta de um conjunto de obrigações que ele possui para com o seu Senhor Deus: preces, esmolas, jejuns, penitências e, sobretudo peregrinações, as longas viagens a locais santos onde se veneravam relíquias sagradas. Esses movimentos ocupam um duplo papel: além de serem uma forma de penitência, eram uma forma de se ter contato com as tão desejadas relíquias.

O peregrino que se aproximasse de uma relíquia podia considerar-se um grande felizado e um escolhido de Deus, pois se atribuíam a elas inúmeros poderes como, por exemplo, a cura e a proteção de seu portador. Mesmo aqueles que não podiam possuir uma relíquia, beneficiavam-se com o simples fato de aproximar-se do objeto sacro. Esse processo dava ao peregrino a esperança de ser, pelo menos, tocado pela sacralidade do objeto.

Aquele que partia em Cruzada se via exatamente na condição de peregrino. E se ele estivesse partindo para algo mais, como lutar contra o infiel, tornava-se um verdadeiro soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do Senhor e a afronta por Ele sofrida. A cavalaria estava sacralizada e a salvação do cavaleiro passava pela sua conversão, pela sua renúncia à secularidade. Para isso ele não precisava se retirar do mundo: bastava se retirar da “cavalaria do século” e juntar-se à “cavalaria de Cristo”.

Na condição de penitência há que se salientar que o indivíduo peregrino é sempre um estrangeiro em terra estranha, um homem que procura a espiritualidade, separando-se do mundo que ele conhece, enfrentando devido a sua opção uma série de dificuldades e perigos, pois caminhar várias centenas de quilômetros até Jerusalém, nas condições da época, era

realmente uma verdadeira aventura. E quanto mais dificuldades a peregrinação impusesse, melhor, mais santa e mais purificadora ela se tornava.

Há que se salientar todo o conjunto de dificuldades que um peregrino enfrentava numa época em que as viagens eram empreendimentos perigosos. Por isso, entende-se que esses longos deslocamentos tenham sido considerados pelos fiéis e pelos membros do clero como um exercício ascético de grande monta e uma nobilíssima forma de penitência²¹.

Independente da prática, a idéia embutida nela tem sempre o mesmo objetivo: a aquisição de méritos pela privação e pelo sofrimento. O homem medieval estava profundamente convencido de que só uma dolorosa expiação podia obter a remissão dos seus pecados. O grande processo do esforço ascético é sempre dirigido contra a carne e, em particular contra o corpo, terreno predileto das manifestações maléficas. Por isso, o corpo deve ser mortificado.

Além do demônio, dos infiéis, dos hereges e de quaisquer outros inimigos da fé que pudessem aparecer, o medievo combate também a si próprio, ao seu corpo, foco de tentações e ao seu espírito que deve ser sempre fortalecido na fé. Isso resulta em uma religiosidade marcada pelas obras, onde o crente espera deter a cólera divina, multiplicando as práticas de devoção e de caridade. Nesse momento, os homens estão convencidos de que Deus intervinha de modo direto nos destinos individuais e coletivos. Destarte, Ele está imbuído de uma justiça imanente que retribui a cada fiel segundo as suas obras.

Sobre o belicismo, é correto afirmar que ele é uma decorrência da religiosidade do homem medieval, da interpretação de que o mundo é um imenso campo de batalha onde estão em constante choque, as forças do bem contra as forças do mal. Criou-se um ícone emocional, identificando o Diabo como um vassalo de Deus caído em felonía e para que os homens fossem vassalos fiéis do Senhor, eles deveriam estar em constante combate contra o Demônio e suas legiões.

As próprias igrejas do período constituem-se em uma espécie de fortaleza do Senhor: assim como os castelos senhoriais tinham funções defensivas contra inimigos humanos, as igrejas tinham funções defensivas contra as forças demoníacas. Nessa sociedade, clérigos e guerreiros formam uma elite bem treinada, mas ambas com o mesmo papel: protetores da sociedade feudal.

Cada um desses grupos é especialista em um tipo de combate: os guerreiros com suas armaduras e seus cavalos, suas lanças e espadas, en-

21 Não podem ser aqui esquecidas outras práticas meritórias que faziam com que o fiel ganhasse *status* aos olhos da Igreja do Senhor, como é o caso do jejum, prescrito pela igreja em certas épocas do ano litúrgico e em certos dias da semana, mas que podia ser praticado com mais frequência dependendo da devoção do fiel. A esmola também era vista como um ato extremamente compensatório e meritório.

frentavam os invasores de suas terras; os clérigos, com suas armaduras simbólicas e suas armas espirituais enfrentavam os inimigos da fé e as forças do mal. Qualquer inimigo da cristandade era visto como parte dos exércitos demoníacos e combatê-los era ao mesmo tempo uma obra política e religiosa na qual todo o cristão consciente deveria se engajar.

As Cruzadas são concebidas como um exercício que faz o cristão fiel em nome de seu Senhor logo elas conferem à ação guerreira um papel ativo na vida da Igreja, oferecendo à cavalaria um meio de participar diretamente das graças da salvação, sem ter de renunciar ao seu estado e aos seus valores próprios, ou seja, à sua vocação militar.

O homem medieval vive no seu dia-a-dia esse arquétipo bélico: ele está colocado no centro da luta entre o Bem e o Mal, tendo sua alma disputada por anjos e demônios. No entanto, ele pode contar com vários elementos de apoio para auxiliá-lo na sua luta pela salvação. Em primeiro lugar, indispensáveis para a graça de atingir o Paraíso estão os sacramentos ministrados pela igreja: a comunhão era vista como um contato mais mágico que espiritual com Deus, os santos e as relíquias também fortaleciam o homem, dando-lhe melhores condições para enfrentar as forças demoníacas.

O contratualismo é um arquétipo que se origina na idéia do contrato da reciprocidade de direitos e obrigações que nascem entre os indivíduos. Toda a sociedade feudal se vê dentro de uma ótica contratualista. A desigualdade e a exploração são mascaradas por uma ideologia que tem como pano de fundo a fé. Dentro desse contexto, os homens vivem sob uma égide justa onde cada indivíduo ocupa um lugar e onde há uma troca equilibrada de serviços: uns rezam pelo bem de todos, outros protegem o conjunto da sociedade e outros trabalham para sustentar os que rezam e os que protegem a sociedade.

O contratualismo medieval é um dado que ultrapassa a esfera do social. Ele é um elemento jurídico e ideológico, central dentro da mentalidade feudal. E ainda vai mais longe: ele ultrapassa o nível das relações humanas para atingir as relações com Deus. Havia um quê de barganha, de negócio com o sobrenatural: rezar poderia atrair riquezas, peregrinar até um santuário curaria o indivíduo de uma determinada enfermidade e assim por diante. Esse fenômeno é um traço que marca a psicologia coletiva do homem medieval, independente de sua categoria social ou de seu grau de cultura.

As relações entre homem-Deus nesse mundo passaram a ser concebidas no mesmo patamar que as relações entre um vassalo e seu senhor. O homem recebeu de Deus a terra como feudo e em troca precisava como

qualquer vassalo, ser fiel ao seu Senhor e prestar a Ele serviço militar, na luta contra os inimigos da fé que ameaçavam a sociedade cristã.

Da união da religiosidade, do belicismo e do contratualismo é que surgiu o espírito da Cruzada: Deus é visto como o Senhor do mundo e dos homens, os quais, na condição de vassalo devem Servi-lo e recuperar para Ele as regiões que foram roubadas de Seu poder pelos infiéis, pagãos e hereges. Além disso, a Cruzada é uma peregrinação armada, um exército de penitentes pecadores, buscando a indulgência.

Some-se a esse fenômeno o fato de que a honra cavaleiresca alcançada em uma Cruzada não pode ser obtida de outra forma nem ao longo de toda uma vida. Os indivíduos que lutam na Cruzada o fazem em campos sagrados eivado pelo sangue de mártires da fé aos quais eles querem se igualar. Lutar nesse campo reforça a obrigação do homem para com o Senhor Deus e torna-os soldados de um general importantíssimo: o próprio Cristo.

Ainda existe nesse contexto a lógica da libertação: a caridade fraterna do cristianismo é praticada na medida em que se ajudam os cristãos oprimidos a libertarem-se dos pagãos, hereges e infiéis seja na Terra Santa, seja na Península Ibérica, seja no sul da França ou na Europa Oriental²².

A lógica guerreira do Cristianismo do período previa que as lutas em nome de Deus eram aprovadas por Ele e a partir daí desenvolvem-se conceitos como o de Guerra Santa. Para os cristãos tratava-se de uma guerra defensiva ou de libertação dos cristãos oprimidos; para os muçulmanos este conceito tinha um sentido diferente: ele era uma guerra para a expansão do Islamismo e da palavra de Alá²³. A partir do final do século XI, entretanto, essa lógica ficou invertida, com os cristãos atacando e os muçulmanos se defendendo.

Grandes pensadores e filósofos da Igreja no período medieval justificavam essa forma de pensar. O próprio Santo Agostinho havia reconhecido que existem certas guerras que são feitas por ordem de Deus. O papa Gregório Magno, por sua vez, admitia como sendo justa a repressão aos pagãos e aos hereges. A lista de nomes que defendiam essa ideologia é longa e inclui figuras como Leão IV, João VIII e o grande Gregório VII. Na visão do período, utilizar a cavalaria contra o “príncipe mau”, perseguidor das igrejas, não era outra coisa senão a expressão de uma

22 As Cruzadas desenvolveram-se, geograficamente falando, nesses quatro locais: a Guerra de Reconquista expulsou os muçulmanos da Península Ibérica; a *Drang Nach Osten* (Marcha para o Leste) conquistou territórios na Europa Oriental que pertenciam aos pagãos eslavos; no sul da França ocorreu a Cruzada Albigense, contra os heréticos catáros e em Jerusalém e arredores o grande cenário das oito cruzadas sem nome, da Cruzada das Crianças e da Cruzada Popular. Maiores informações sobre o assunto ver: ROPS, Daniel. **A igreja nos tempos bárbaros**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1960.

23 Sobre o assunto ver: ARBEX Júnior, José. **Islã: um enigma de nossa época**. São Paulo: Moderna, 1996.

guerra justa. A idéia básica do processo é usar das armas em benefício da sociedade cristã e tendo como dirigente do processo a Igreja.

A idéia que perpassa todo o contexto é a de que a luta contra o inimigo da fé é uma espécie de liturgia, uma atividade purificadora e por isso mesmo, santa. Lutar pela igreja não significava ir ao combate imbuído apenas da espada. Significava ir vestido com a armadura da fé, daí o combate terminar ou com a vitória militar ou com a glória do martírio. Alain Demurger, em seu livro *Os cavaleiros de Cristo*, diz que: “a guerra santa era a guerra justa por excelência: uma obra meritória, uma obra pia, pois se aplicava contra os inimigos da fé e da igreja cristã, valendo a palma do martírio para aquele que nela morria (DEMURGER: 2002, 22).

Quem lutava pela fé era considerado um monge guerreiro, ideal que a Igreja concretizou com as Ordens Religiosas Militares: ordens monásticas que além de suas tarefas espirituais normais dedicavam-se à luta armada. No Oriente Médio foi o caso, sobretudo dos Hospitalários e dos Templários, cujo papel foi fundamental na manutenção de várias praças-fortes conquistadas ou construídas pelos cruzados.

As ordens religiosas militares não são ordens de cavalaria: o Templo, o Hospital e os teutônicos, seguidos pelas ordens da Península Ibérica, são ordens religiosas como Cluny e Cister, mas ordens religiosas especiais que se dirigem primeiro à cavalaria e que respondiam às suas exigências religiosas. Pode-se dizer que eles eram religiosos de tipo militar e que não tem vida original senão no contexto da Idade Média ocidental, onde têm suas raízes.

Na opinião de Daniel Valle Ribeiro, em obra supracitada, as ordens religioso-militares constituem-se no perfeito encontro da cavalaria como monaquismo e na conciliação a partir desse fenômeno, das armas com a disciplina do claustro. Ainda segundo o mesmo autor, esses exércitos de cavaleiros que viviam segundo os ideais monásticos eram os responsáveis pela proteção dos territórios conquistados junto aos infiéis e pela proteção dos peregrinos.

Na Europa eslava destacaram-se os Cavaleiros Teutônicos, que desempenharam importante papel na submissão e conversão dos prussianos e dos letônios ao Cristianismo. Na Península Ibérica deixaram sua marca vários grupos: as Ordens de Santiago, Calatrava, Avis e Alcântara que, além de participar na Guerra de Reconquista colaboraram com as atividades colonizadoras das áreas antes ocupadas pelos muçulmanos, permitindo que elas fossem definitivamente reintegradas ao mundo cristão.

No contexto que se seguiu às Cruzadas, a Igreja também obteve alguns sucessos, por exemplo, a igreja do mosteiro de Cluny foi construída graças aos recursos obtidos na Guerra Santa contra os muçulmanos

ibéricos e que foram doados aos monges pelos reis castelhanos. Independente do sucesso financeiro e até mesmo maior do que ele vale ressaltar o principal acerto ideológico do movimento cruzadístico: a idéia de lutar pela libertação de Jerusalém e dos lugares santos conferiu à ação guerreira um papel ativo na vida da igreja, oferecendo à cavalaria um meio de participar diretamente das graças da salvação, sem ter que renunciar ao seu estado e aos seus valores próprios.

Fortalecido pelo sucesso de Cluny e pelos resultados da Paz e da Trégua de Deus, o papa Nicolau II começou uma reforma que marcaria época na história da igreja católica ocidental. Seu primeiro passo foi regulamentar, em 1059, a eleição do pontífice. Ficou estabelecido por sua deliberação que esse processo seria direito reservado aos cardeais. Eliminaram-se assim, as constantes intervenções da nobreza da cidade de Roma e especialmente do imperador.

A reforma eclesiástica promovida por Nicolau II também se preocupou em interferir no nicolaísmo, isto é, na vida conjugal dos padres. Padres que se encontravam vivendo com mulheres foram proibidos de rezar a missa, ficando excomungados do seio da igreja e exonerados de suas funções. Além disso, se proibiu que clérigos recebessem, sob qualquer condição, igrejas do poderio laico. Ainda segundo a reforma dirigida por Nicolau II, era obrigatório o pagamento do dízimo sendo que este deveria ficar à disposição dos bispos.

A política de moralização e independência do poder espiritual em relação ao temporal continuou com Gregório VII, o qual foi papa entre os anos de 1073 a 1085. Gregório manteve levantadas as armas que lutavam contra o nicolaísmo, além de empunhar outras que seriam dirigidas àquelas que praticavam a simonia, ou a venda de bens e funções eclesiásticas e espirituais. Sobre o assunto, informa Daniel Valle Ribeiro, na obra *A Cristandade do Ocidente Medieval* que:

Duas causas têm sido comumente apontadas para explicar a reforma gregoriana: a simonia (venda de cargos eclesiásticos e de sacramentos) e o nicolaísmo (desrespeito às regras do celibato). (...) entre os membros do baixo clero – padres de hierarquia inferior, quase sempre recrutados no meio rural, normalmente incultos e despreparados para o exercício do sacerdócio -, o casamento e o concubinato estavam amplamente difundidos, em flagrante desrespeito à castidade que lhes era imposta (RIBEIRO, 1998: 56).

Foi Gregório VII quem proibiu a outorga de ofícios eclesiásticos por laicos, coisa que era comum, devido a uma herança histórica que

tinha raízes no Império Carolíngio, quebrando assim uma antiga tradição do Ocidente o que prejudicava o poder temporal e desencadeou a questão das investidas. As disputas entre poder eclesiástico e poder laico mantiveram-se em aberto por um longo período de tempo.

Questão importante dentro da Reforma Gregoriana foi à concepção das Cruzadas. Na visão do papa, elas deveriam funcionar não só como um elemento de pacificação interna da Europa católica, mas especialmente como um fenômeno aglutinador da cristandade sob o comando da igreja. Daí acenar-se aos seus participantes com as vantagens da remissão dos pecados e da suspensão das dívidas, além da proteção eclesiástica sobre suas famílias e bens.

Nas palavras de Alain Demurger, em sua obra *Os cavaleiros de Cristo*, “os gregorianos queriam reformar o conjunto da sociedade a fim de que todos, qualquer que fosse seu estado, clérigo ou leigo, agissem e se comportassem em conformidade com os princípios da igreja, intérprete da vontade divina” (DEMURGER, 2002: 19)

A idéia contida por detrás desse aspecto era simples: colocar a cristandade sob o controle da sociedade clerical e alargar a área de atuação eclesiástica pela submissão dos infiéis (cruzadas no Oriente Médio e Península Ibérica), dos cismáticos (cruzada contra Bizâncio) e dos hereges.

Em relação aos clérigos, coube ao papa Gregório VII atuar no sentido de verdadeira sentinela dos mesmos. Sobre o assunto, nos informa Hilário Franco Júnior, em sua obra *Idade Média: o Nascimento do Ocidente*: “(...) em relação aos clérigos, o papado legisla e julga, tributa, cria ou fiscaliza universidades, canoniza os santos, institui dioceses, nomeia para todas as funções, reconhece novas ordens religiosas (FRANCO JÚNIOR, 1992: 119).

A situação em relação aos laicos não era diferente. Nas palavras do mesmo autor:

Em relação aos laicos, julga em vários assuntos, cobra o dízimo, determina a vida sexual (casamento, abstinências), regulamenta a atividade profissional (trabalhos lícitos e ilícitos), estabelece o comportamento social (roupas, palavras e atitudes), estipula os valores culturais (FRANCO JÚNIOR, 1992: 120).

Cada vez mais se percebe a tendência da igreja em se afirmar, do século XIII em diante como uma instituição cada vez mais sacerdotal e monárquica. Entretanto, não seria nem com Nicolau II, nem com Gregório VII que a igreja atingiria seu poderio máximo de força e prestígio. O momento áureo da igreja no mundo ocidental, durante a Idade Média, se

deu com Inocêncio III²⁴, papa entre os anos de 1198 a 1216: com ele a igreja atingiu sua completa autonomia, se bem que talvez um pouco tarde demais, permitindo que ocorressem inúmeras críticas ao envolvimento eclesiástico com interesses políticos e materiais.

Essas críticas assumiam forma religiosa, coerente com a psicologia coletiva da época, centrada na espiritualidade. Tais problemas refletiam também, as transformações sócio-econômicas da Idade Média Central. Por esses motivos, as críticas à igreja assumiam um caráter popular, tanto as que ficaram na ortodoxia, ou seja, não se voltaram contra a igreja (cistercienses, franciscanos, dominicanos) quanto as que caíram na heresia (cátaros, valdenses e *fraticelli*²⁵).

Os cistercienses eram um grupo de monges que procurava levar uma vida simples, suas igrejas eram despojadas de luxo e eles eram responsáveis pelo cultivo direto de suas terras. Para realizarem este trabalho, procuravam locais isolados e agrestes, tornando-os produtivos. Pertenciam a este grupo, normalmente, pessoas de origem nobre, mas seu estilo de vida ganhava conotação popular ao abandonar a ociosidade, característica da nobreza, e adotar um estilo de vida frugal. Cister ganhou fama e fez sucesso exatamente por isso.

Esse sucesso foi à perdição da ordem: na medida em que ela ia crescendo e ganhando adeptos, abandonava seus princípios de pobreza e penitência. Estes últimos foram recuperados e levados adiante por um burguês da cidade de Assis, interior da Itália, cujo nome era Francisco.

Oriundo de uma família rica e nascido em 1181, ele decidiu abandonar a vida confortável para conduzir a igreja à primitiva pureza. Sua ação consistia em imitar o modo de viver dos tempos apostólicos, que agora funcionavam como fonte de inspiração para os novos ideais da cristandade: pobreza, vida errante e pregação. Nesse ponto, a nova ordem que despontava encontrou-se em uma encruzilhada: defendia o ideal de pobreza apostólica, contrário ao que praticava a alta hierarquia eclesiástica e, ao mesmo tempo mantinha-se fiel à ortodoxia. Várias vezes os franciscanos estiveram perto da heresia, devido a sua postura e às críticas que faziam à Igreja.

Francisco de Assis não procurava negar as riquezas de forma geral, mas procurava criar mecanismos para que uma classe enriquecida aplacas-se a sua consciência através de esmolas. Por esse motivo, os beneficiários do processo não podiam ser monges, mas laicos que tendo abraçado a

24 O programa deste pontífice compreendia basicamente dois pontos, quais sejam: promover uma cruzada para libertar Jerusalém que se encontrava nas mãos dos muçulmanos, e lutar contra a heresia que se tornava um grande problema no sul da França, os cátaros.

25 Palavra italiana que significa irmãozinho.

pobreza continuavam a viver nas cidades e a pregar o Evangelho. Daí a grande importância e o sucesso dos franciscanos.

São Domingos nasceu como outra ordem mendicante, desejava de pregar a verdade da fé e combater a heresia. Os dominicanos se caracterizaram por uma prática de estudo sistemática, que levou ao seu desenvolvimento intelectual. Dedicados ao estudo da filosofia, da teologia e das questões de dogma, instalaram cursos dessas áreas em cidades universitárias como Paris e Bolonha. No entanto, os dominicanos não adotaram uma pobreza tão rigorosa e se envolveram numa luta mais direta contra as heresias, tanto que em 1231 o papa Gregório IX lhes entregava a direção da Inquisição.

Embora fossem encontrados também no meio rural (área de predominância dos beneditinos) os mendicantes foram os grandes apóstolos das cidades e tiveram destacado papel no mundo urbano dos séculos XIII-XVI, o qual estava em plena expansão. Esses monges também possuíam um caráter missionário, que leva as páginas da história a encontrá-los em diversas regiões dominadas pelo islamismo, ou em outros locais distantes do eixo geograficamente dominado por Roma. Nas ordens mendicantes e, principalmente nos dominicanos, a Igreja encontraria exímios aliados para combater as heresias e para angariar adeptos.

As novas preocupações espirituais também tiveram interpretações heréticas. Entre os séculos XII e XIII, pelo menos dois movimentos heréticos tiveram especial relevo: os valdenses e os cátaros. Os primeiros tiraram seu nome de Pedro Valdo, um comerciante de Lyon, cidade francesa. Os segundos também eram conhecidos por albigenses, devido a sua origem, a cidade de Albi, no sul da França.

A seita valdense, ou dos pobres de Lyon, teve origem quando Pedro Valdo (ou Valdes) mandou traduzir para o vernáculo, as Sagradas Escrituras, a fim de melhor compreender o texto bíblico. Disposto a seguir os conselhos dados pelo Rei dos Reis, Valdo deixou sua esposa e distribuiu seus bens aos pobres. Essa atitude lhe garantiu alguns seguidores, os quais passaram a pregar a pobreza apostólica e a penitência.

Os valdenses eram ortodoxos, mas acabaram caindo na heresia ao considerarem a Bíblia como a única fonte de autoridade, negando assim a supremacia papal. Como não tivessem permissão para executar pregações, foram expulsos da cidade de Lyon pelo arcebispo local. Diante de sua insistência em acreditar na Bíblia como a fonte suprema da autoridade religiosa, acabaram sendo excomungados pela igreja, fato que ocorreu em 1184, no Concílio de Verona. Segundo Daniel Valle Ribeiro, na obra *A cristandade do ocidente medieval*, após esse fato os valdenses:

Permaneceram na clandestinidade, dedicaram-se à pregação ambulante e seguiram cumprindo seu voto de pobreza, castidade e obediência aos superiores. Cada vez mais afastados da igreja, admitiam apenas os sacramentos do batismo, da eucaristia e da penitência. Dividiram-se em dois grupos: o francês, circunscrito ao Languedoc; e o grupo italiano (os humildes), que recusou a validade dos sacramentos ministrados por sacerdotes católicos e criou culto próprio (RIBEIRO, 1998: 77).

A heresia dos albigenses, os cátaros, foi de maior profundidade e extensão. A partir do século XI, o sul da França (Languedoc), a Alemanha ocidental e o norte da Itália assistiram ao crescimento de grupos anticlericais. A raiz desse processo deve ser buscada nas crenças orientais, principalmente no maniqueísmo. No ocidente, tais grupos encontraram a contrapartida para seus questionamentos dentro da própria igreja, uma vez que os membros da cúpula eclesiástica viviam uma vida de opulência e fartura.

Estavam dadas as condições para que surgisse um forte sentimento de oposição à igreja hierárquica e sacramental e para que o desejo dos leigos de participar mais efetivamente da vida eclesial se manifestasse de forma mais veemente. O apelo à pobreza traduzia uma reação anticlerical e anti-sacramental, uma espécie de condenação aos abusos e desmandos cometidos pelo alto clero. Os cátaros conquistaram muitos adeptos devido a essa postura, principalmente entre cavaleiros, comerciantes e artesãos.

A base da doutrina dos albigenses pautava-se na existência de um duplo princípio eterno, o Bem e o Mal, forças que estão em constante intercurso de luta e que têm o mundo por palco dessa disputa de poder. Tais princípios são igualmente poderosos sendo que o primeiro corresponde ao espírito e o segundo, à matéria.

O princípio do Bem é criador do mundo espiritual; o princípio do Mal criador do mundo material, por isso ele representa o anjo caído, o filho rebelde do Pai Celestial. Partindo desse pressuposto, eles identificavam todas as manifestações materiais, inclusive a igreja católica, com criações satânicas. Opunham-se dessa maneira tanto à sociedade feudo-clerical quanto à sociedade burguesa em formação.

O ideal de vida cátaro buscava a restauração de um mundo que deveria estar em contato direto com o Criador, além de preconizar que Cristo era um anjo que salvou a humanidade pelos seus ensinamentos, não pela sua Paixão. Destarte, o catarismo nega a Redenção sustentada pela igreja. Além disso, constituem base da doutrina cátara: a renúncia aos bens do mundo, o jejum e a abstinência de certos alimentos.

Os fiéis compreendiam a existência de dois grupos: os “perfeitos”, ou “puros” e os “crentes” ou “adeptos”. Os “puros” constituíam-se de uma minoria ordenada em cerimônia de iniciação, ou batismo especial. Sua regra de fé exigia deles uma vida de moral ilibada e rigorosa. A castidade era absoluta, e alimentar-se de carnes era ato proibido. Já os “adeptos” gozavam de uma liberdade de vida maior, podendo usufruir os bens mundanos.

A heresia cátara conquistou o sul da França, tendo Toulouse como centro de comando. Em 1215, o Concílio de Latrão condenou os albigenses à condição de hereges, reafirmando a doutrina dos sacramentos, a exclusividade dos sacerdotes em ministrá-los e confirmando a validade do casamento. Na tentativa de erradicar a heresia, o Concílio encarregou-se de organizar a repressão contra os cátaros.

Para debelar de vez com a heresia, o papa Inocêncio III organizou uma cruzada contra os albigenses, a qual recebeu o nome de Cruzada Albigense. Coube a Inocêncio III encontrar a solução final para o impasse, o que fez favorecendo o reingresso nos braços da igreja aos hereges dispostos a capitular de suas crenças. Em outros termos, a igreja abria as portas à religiosidade popular, desde que ela se mantivesse em estrito respeito à ortodoxia.

Várias causas podem ser apontadas como explicação dessas manifestações heréticas. O despreparo e a atuação negligente do clero geravam uma crescente reação contra o sistema eclesiástico, fazendo o clero cair em descrédito, bem como a própria igreja. O clero paroquial tinha uma vida de costumes dissolutos e era condenado por isso, além de ser recriminado pelo atendimento negligente que dava aos fiéis. O episcopado, por sua vez, estava pouco atento às necessidades espirituais do povo.

Os sacerdotes, ignorantes e despreparados, garantiam a sua subsistência exercendo atividades extras, sendo que a ausência de seminários que preparassem corretamente os jovens que abraçavam a carreira eclesiástica fazia com que o clero se equiparasse aos seus paroquianos. Decorrente desse processo nascia às carências espirituais e a inconsistência teológica dos sacerdotes, o que dava margem para o surgimento das heresias.

De qualquer forma, o pretendido controle eclesiástico sobre o conjunto da sociedade sofria críticas crescentemente violentas, tornando problemática a condução dos negócios do clero e gerando divisões internas dentro da igreja, o que pode ser exemplificado pelo choque envolvendo mendicantes e monges seculares.

Os mendicantes criticavam os costumes mundanos dos monges seculares, os quais, por sua vez, acusavam os mendicantes de incitarem os fiéis contra a igreja. O ponto de partida dessa controvérsia estava na

bula papal de 1281, que concedia aos mendicantes o direito de pregar e confessar em toda parte, diminuindo conseqüentemente o prestígio, a clientela e os rendimentos dos seculares. Até entre dominicanos e franciscanos ocorreram alguns conflitos, uma vez que ambos dividiam a mesma clientela urbana.

No final da Idade Média, a igreja se viu mais uma vez envolvida em um conflito antigo, referente à disputa entre poder espiritual e poder temporal. No despertar do século XIV, o papado, cujo pontífice na época era Bonifácio VIII, encontrou um grande adversário na figura do rei da França, Filipe, o Belo.

Bonifácio VIII era conhecido por seu grande conhecimento na área de Direito Canônico e sua concepção acerca do poder papal explica as dificuldades que teve em se relacionar com a esfera do poder civil. Quando da sua eleição para o cargo de Sumo Pontífice, seguiu as prerrogativas de Gregório VII e Inocência III. Parafraseando Daniel Valle Ribeiro, o caráter do papa era enérgico e autoritário, sempre defendendo com uma certa intransigência os ideais de supremacia do poder religioso, aplicando com o rigor de um jurista as regras da teocracia pontifícia.

Segundo a tese defendida por ele, o papa, enquanto vigário de Cristo, detém a espada espiritual e a espada temporal. Essa tese, entretanto, não servia mais ao espírito do tempo em que Bonifácio sentava-se no trono pontifício. Aliás, o papa não percebeu as mudanças que estavam ocorrendo no período e não soube avaliar bem o seu adversário, Filipe, o Belo. Ambas as figuras envolvidas na querela eram de temperamento forte e dominador, o que impedia o entendimento entre os dois. Ambos se colocavam na posição de guardiões e defensores de sua autoridade e tinham a noção de que o seu poder era absoluto em relação ao de seu rival.

O momento histórico em que a disputa entre o Sumo Pontífice e o Rei da França se desenrolava favorecia a realeza. O desenvolvimento intelectual de então privilegiava a esfera do Direito Romano, favorável aos assuntos de Estado. Era o tempo do surgimento dos Estados Nacionais Modernos, oriundos da desintegração do feudalismo e que contavam com o apoio da burguesia emergente. E nesse contexto, a França aparecia como o mais organizado de todos os Estados do período.

Bonifácio VIII proibiu que eclesiásticos pagassem taxas sobre os bens da igreja sem autorização da Santa Sé e a represália de Filipe, o Belo, por sua vez, foi contundente: o rei impediu a saída de ouro e prata da França para a Sé Romana, além de determinar a prisão de um bispo, que ficou sob a custódia do arcebispo de Narbonne. Bonifácio reagiu publicando uma bula pela qual ficavam expressos os direitos absolutos do

papado. A bula ressaltava a unidade da Igreja, fora da qual não existe salvação, e sustentava que todos os cristãos estão sujeitos ao vigário de Cristo, sucessor de Pedro, ou o papa.

Seguindo a mesma linha de pensamento, Bonifácio VIII lançou outra bula, expressão máxima da teocracia pontifícia e que proclamava o papado a única fonte da autoridade conferida por Deus. O papa teria assim em suas mãos, um duplo poder: o espiritual e o temporal, sendo que o primeiro é manejado pela igreja e o segundo pelos monarcas em benefício da igreja e da comunidade cristã, de acordo com a concessão papal. Essa linha de pensamento percebe o poder do rei como um mero poder de execução diante da autoridade do papa.

A resposta de Filipe, o Belo, a essa linha de pensamento de Bonifácio VIII foi extremamente violenta. O rei francês acusou o pontífice romano de ter sido eleito papa de forma ilegítima. A disputa terminou com a prisão do papa, que estava visitando sua terra natal, Agnani (Itália) e o início do que a história conheceu como cativo de Avignon, quando da existência de dois papas no ocidente, um na França e outro em Roma.

Segundo Daniel Valle Ribeiro, na obra *A cristandade do ocidente medieval*:

A derrota de Bonifácio VIII marcou o início do enfraquecimento do poder da igreja, prevalecendo, a partir daí, o particularismo local sobre o espírito de solidariedade a Roma, mesmo entre os clérigos. A Sé Apostólica transferiu-se para o sul da França: é o papado de Avignon (1309-1377). Numerosas causas explicam a saída da sede papal da Itália, entre as quais estão as constantes perturbações políticas na Península Itálica, as insurreições contra o papa e a busca de segurança. O estabelecimento de pontífices em Avignon deixou o papado livre das pressões da nobreza romana e das flutuações da política italiana, mas escapou à influência do soberano francês. A escolha do local revela lucidez e habilidade política, já que Avignon se situava no cruzamento das rotas terrestres e fluviais do norte da Europa e da bacia do Mediterrâneo, oferecendo, assim, ponto central à cristandade do Ocidente (RIBEIRO, 1998: 84).

Há que se salientar que ao lado da França e da Inglaterra, o papado era uma das monarquias centralizadas na Idade Média. Mas esse processo não era resultado do poder temporal do papa e sim da autoridade que ele exercia sobre os bispos e principalmente pelo fato de o papado ter absorvido os recursos financeiros da igreja. A saída da corte papal de Roma e seu “exílio” em Avignon foi prejudicial à Igreja, porque a cristandade perdeu seu centro espiritual.

O Cisma do Ocidente, com a presença de dois papas, um em Roma e outro em Avignon demonstra essa fraqueza e é um marco no processo de declínio da igreja medieval. Até o seu advento, o corpo administrativo da Cúria romana recebia subsídios de praticamente toda a Europa, além de supervisionar as nomeações para grandes benefícios eclesiásticos, bispados e abadias. Essa situação alterou-se com a dificuldade que a igreja passou a ter em cobrar seus tributos, uma vez que a existência de dois papas enfraquecia a posição de ambos. Mesmo restaurada a unidade, o Cativo de Avignon deixou uma marca indelével no corpo da cristandade ocidental. Acima de tudo, o Cisma do Ocidente seria a fonte de inspiração para novas cisões no corpo eclesiástico.

A crise do papado e a emergência do nacionalismo foram elementos que enfraqueceram de forma única o poder teocrático de caráter universal representado pelo papa. Os monarcas souberam muito bem como valer-se da crise religiosa para limitar a possibilidade de atuação do poder espiritual nos negócios públicos e estabelecer o poder dos reis na gerência dos negócios de Estado. Finalizando o processo, a laicização da cultura inaugurou uma nova idéia de cristandade em que o poder temporal e o religioso ficavam separados, porém esse assunto será debatido no capítulo que segue.

CAPÍTULO II

O ROMANCE DE CAVALARIA NA HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA²⁶

*Por simplista que pareça, o estilo é a expressão.
É a marca pessoal de um artista, de um movimento literário,
de uma época ou de uma classe. Expressar é transpor, por meio da palavra,
da cor, da massa, do som, a realidade sentida, pensada, imaginada.
Segismundo Spina*

Algumas reflexões preliminares são necessárias ao estudioso que busca fazer a análise historiográfica de qualquer fenômeno literário. É necessário que ele estabeleça os pontos de vista que tornam claro o conjunto de valores que expressam da melhor forma possível aquilo que passará para o cânone literário e que acaba sendo considerado literatura.

Alguns estudiosos põem em dúvida a própria validade de uma história da literatura ou, o que significa praticamente o mesmo, reduzem-na apenas a um amontoado cronológico de estilos, autores e obras, a uma organização de fatores necessários ao entendimento das obras, mas que nada teriam relacionado ao valor intrínseco das mesmas. Dentro dessa perspectiva, os valores estéticos questionam a história.

Não se trata aqui de negar a permanência de valores literários, os quais chegam a desafiar as infidelidades que a tradução e a interpretação de algumas obras sofrem, devido ao fato de terem sido originalmente produzidas em línguas e/ou instituições já mortas há muito tempo. Livros que sobrevivem ao tempo e ao espaço têm uma história muito complicada, que conclama aqueles que se debruçam sobre eles a acompanhar a sua gestação, a sua redação e o momento em que o público toma contato com eles.

Além disso, há que se analisarem as apreciações que se foram impondo através dos tempos a estas obras mais antigas, e, muitas vezes, estas apreciações dão a impressão de serem desprovidas de essência ou

26 Esse capítulo foi publicado originalmente no livro *Experiências e Ensaios no Ensino de História: Histotografia, Cultura e Gênero*, publicado pela Universidade de Passo Fundo em 2006 e organizado pelo professor Astor Antonio Diehl. MEDEIROS, Márcia Maria de. *O romance de cavalaria na historiografia literária*. In: DIEHL, Astor Antonio. **Experiências e Ensaios no Ensino de História: Histotografia, Cultura e Gênero**. Passo Fundo: EDIUPF, 2006, p 145-165.

são realizadas sem uma adequação coerente. Seguir essa tendência marca claramente o grande papel da crítica, qual seja, a desconstrução sem uma metodologia fixa e amarrada (a cada objeto um olhar), mas que permita observar o não-dito oculto em cada texto literário.

Na opinião de Antonio José Saraiva, na obra *História da literatura portuguesa*:

(...) esta crítica já é histórica(...) entra já em linha de conta com uma conjectural histórica do livro, desde as suas fontes e elaboração até a apreciação predominante entre os próprios contemporâneos do crítico. (...) a crítica de um livro antigo não pode atingir a sua estrutura formal sem compreender a pluralidade histórica a partir da qual ele foi elaborado e que já não deve considerar inteiramente informe, ou neutra (...) (SARAIVA, s/d: 9).

Desse fenômeno não há como escapar: a literatura seja como ficção, seja como estilo, esboça-se no texto das mais elementares relações humanas; as mais simples e constantes transformações das coisas e dos valores sociais estimulam a transformação dos significados e, a partir desse prisma, até anedotas passam a conter juízos perfeitos. Toda a ficção literária se origina dessa translação nos significados das palavras que se referem ao humano, às necessidades dos homens e dos movimentos sociais, ao espaço em que a sociedade se organiza, às relações sociais que se estabelecem entre os pequenos e os grandes grupos humanos.

Levando-se em conta esse processo, percebe-se que a descoberta desse aspecto cotidiano dentro da literatura e (pode-se ir mais longe) dentro da historiografia literária é uma descoberta recente. Mostrar como o cotidiano vivido é representado na imaginação dos homens de uma época faz com que esse tipo de análise se inscreva no campo do imaginário e da mentalidade coletiva.

Saber como um grupo humano vivia é um fenômeno importante... essa é a função da história. Mas tão, ou mais importante que isso, é saber como eles pensavam, que conjunto de valores preservavam, como representavam a realidade existencial. Nesse quadro estão inscritos os seus sonhos, os seus ideais de vida, as suas ideologias, tudo aquilo que a realidade estéril impede de ter existência.

Sobre o assunto diz José Roberto Mello, na obra *O cotidiano no imaginário medieval* que:

(...) nós vivemos em função das aspirações, das motivações e ideais que propomos, de nosso modo de ver a vida e o mundo.

De toda a documentação ao alcance do historiador, um dos melhores segmentos para a análise de tais fenômenos é o da literatura (MELLO, 1992: 8).

Cada sociedade humana é da mesma forma que suas realidades econômicas, políticas e sociais, um produto de suas angústias, de suas fantasias e de seus sonhos, projetados nas utopias que ela elabora e que encontram vida e forma nas linhas que seus escritores garatujam. Essas utopias podem servir a vários senhores desde sonhos de liberdade até ideais totalitários sem, porém, identificarem-se com qualquer senhor, pois elas representam o maior exercício possível de liberdade humana.

A utopia é a negação de um presente medíocre e sufocante, é o espaço de um futuro sem limites e sem fronteiras, sustentado unicamente pelo desejo. A utopia representa um sonho que apazigua as consciências mais rebeldes, regressando à perfeição das origens, marcando o reencontro do homem consigo mesmo. Toda a utopia é marcadamente globalizante, abarcando todos os aspectos do sentir, do agir e do pensar humanos. Especificamente no caso das utopias medievais, existe uma diferença latente, qual seja ela, a presença acentuada de componentes míticos.

Sobre o mito, informa Hilário Franco Júnior em sua obra *As utopias medievais*, que:

O mito [é] um relato cujos componentes essenciais estão na esfera do sagrado e cujos objetivos são as origens e/ou características de fenômenos naturais e sociais importantes para uma dada sociedade, levada por isso a especular sobre eles. (...) forma de conhecimento que equaciona as grandes questões espirituais e materiais da sociedade (FRANCO JÚNIOR, 1992:11).

Esse fenômeno é uma manifestação do imaginário que está historicamente presente em todas as sociedades em todas as épocas, mas é manifestamente mais explícita e clara muito mais sentida e vivida nas sociedades arcaicas, nas quais a razão (outra maneira de conhecimento e de relação com cosmo e o social), ocupa um espaço muito mais restrito, ainda que presente dentro do próprio mito, pois a sua forma não deixa de demonstrar um sentido racional para aquela realidade onde ela se constitui.

Seguindo esse pressuposto percebe-se que ao lado dessa projeção mítica, outros conjuntos de valores vão se formando. A esse conjunto soe chamar-se ideologia, a qual é uma organização consciente e elaborada, segmentada socialmente e que expressa certas necessidades e expecta-

tivas dos indivíduos que a criam, adotam e propagam. A ideologia não passa de um sistema de representação que constrói uma imagem da sociedade carregada de fortes cores.

Essa imagem cria o arquétipo que uma sociedade terá em determinada época sobre bem e mal, justiça e injustiça, amor e ódio, razão e irracionalidade; enfim todos os elementos que marcam a conduta humana em certos períodos e sobre certos aspectos. Cada ideologia se impõe na medida em que reprime as demais, sendo esse fenômeno uma pré-condição para a mudança dentro do curso da história que ela considera necessária e em condições de realizar.

A Távola Redonda tem na sua criação e elaboração várias pinceladas de tradições míticas diferenciadas, como a céltica, por exemplo. Sobre o assunto diz Jean Pierre Foucher na obra *Romances da Távola Redonda*:

A mais geral é a da ‘Mesa dos Festins’. Em determinadas regiões e em determinadas ocasiões, essa mesa podia justamente ter forma redonda, a acreditar-se no testemunho de um viajante grego, Posidonios, que por volta de 50 a. C., visitou a Gália (mas não a Bretanha insular) (FOUCHER, 1998: 16).

Relacionar com tradições míticas a invenção da Távola Redonda não significa ceder a especulações desnorteadas. O papel dos símbolos míticos dentro da literatura que dá origem à matéria de Bretanha é extremamente importante. A arte decorativa irlandesa é prenhe de símbolos solares, como por exemplo, a cruz céltica (uma cruz imposta sobre um círculo). Destarte, Artur poderia muito bem ser um mítico herói solar, inventor da Távola Redonda, outro símbolo solar, por sua vez.

Daí os cavaleiros da Távola serem como raios de sol que iluminam o mundo e dispersam as trevas, constituindo-se em ideais heróicos que abonam e beneficiam a cavalaria. A Távola significaria o mundo redondo e a circunstância dos elementos do firmamento. Essa interpretação, de cunho platônico não causa surpresa, pois Platão havia afirmado que o mundo é esférico e circular.

Na opinião dessa corrente platonista, a esfera é a forma mais perfeita, pois todas as distâncias desde o centro até suas extremidades são iguais. Da mesma forma a alma, colocada enquanto centro do corpo estende-se por todas as direções dele de forma perfeita e acaba envolvendo-o formando assim, junto com o universo, um céu circular, único.

Unindo a ordenação mítica e a ordenação ideológica, tem-se um sentimento utópico que marcará a expressão dos desejos coletivos de

perfeição de uma sociedade, quase sempre retornando a uma situação primordial da humanidade. Essa imaginação utópica é um elemento produzido pela história, mas que a nega ao mesmo tempo. Desempenha, assim, o papel de uma derradeira ideologia histórica, porém nega ser uma ideologia. A utopia nascida desse contexto é nostálgica, busca a harmonia edênica do Paraíso, sendo, portanto um mito projetado no futuro, com os olhos voltados ao passado.

O mito trata de fatos acontecidos em um tempo anterior, a ideologia de fatos que ocorrem no presente e que devem ser modificados, a utopia trata do tempo por vir, do futuro. Outros traços ainda marcam a utopia e a ideologia: uma é sempre coletiva; a outra, segmentada, a primeira é frequentemente fruto do inconsciente, a segunda é sempre consciente. A utopia nasce do sentimento e da esperança; a ideologia do pensamento e da ação, uma é harmônica em suas várias expressões, a outra apresenta oposição marcada entre suas manifestações. O sucesso de uma e de outra, entretanto, depende do mesmo fator: a quantidade e enraizamento do material mítico nelas contido.

A tradição épica da literatura medieval carrega em si muito dessa proporção mítica, simultaneamente histórica e lendária. Os heróis dessa tradição tornam-se fabulosos, descendendo de um pai que não o é menos. O rei Artur exemplifica esse processo: filho de Uterpendragon (Uter-cabeça-de-dragão) é um personagem mitológico que se designa como o rei dos mistérios revelados, grande senhor da guerra de façanhas inenarráveis, dizimador de exércitos e castelos.

A representação desse Artur mitológico é enaltecida pela forma sempre presente do Artur histórico, provavelmente um caudilho que auxiliou nas batalhas contra os romanos nos idos anos dos séculos V ou VI e que serviu como fonte de inspiração para os romances que falavam sobre sua heróica figura.

Perceba-se o conjunto de valores expresso nos romances de cavalaria: a lealdade, a coragem, a castidade... São valores retomados na atualidade por nossa sociedade, em pleno século XXI! Observa-se o despertar de práticas que nem por um momento foram obliteradas do imaginário social, apenas passaram para outra categoria, ou seja, o inconsciente coletivo, categoria de análise que faz parte do arquétipo da história das mentalidades.

Segundo o código de ética do feudalismo, a quebra da homenagem e do juramento de fidelidade constituía num pecado mortal que condenava seu praticante às penas áruas do inferno. Traidor era o pior designativo que uma pessoa podia receber. Quanto à covardia, constituía no oposto puro e simples da bravura e da coragem.

Na Idade Média, tais vocábulos tinham um sentido mais lato, podendo definir a virtude do homem que se metia em qualquer tipo de aventura sem atentar para os ditames da cautela. Qualquer cavaleiro que recusasse uma empreitada assumia a pecha de covarde. Aliás, covarde e traidor acabavam sendo condições associadas.

Sobre a questão das mentalidades, informa Hilário Franco Júnior na obra *Idade Média: o nascimento do ocidente*: “a História das Mentalidades situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral” (FRANCO JÚNIOR, 1992: 149).

Esta forma de análise e este processo estão ligados aos meios sociais e às técnicas que cada grupo usa para se comunicar: um poema épico supõe um grupo de ouvintes, assim como as habilidades de um trovador. O romance sugere um grupo de pessoas alfabetizadas... Não se canta mais a história, passa-se agora a contar a história. Hoje, o cinema está permeando o teatro e os gêneros de narração.

A crítica e a história literária não se podem fazer uma sem a outra. Há que se historiar para compreender e, portanto, ter a capacidade de fazer crítica, mas o objetivo da história da literatura tem de ser selecionado. Assim, ele só abrange uma mínima parcela de tudo o que se considera literário e tal seleção é feita pela crítica valorativa, assumindo os riscos de erros ou de omissões importantes.

Toda a historiografia literária levanta problemas muito seus, exprime valores cuja permanência é muito mais reconhecida que de normas técnicas ou de instituições. Este fenômeno de análise é elaborado através de uma matéria muito especial; a linguagem, a qual é inerente aos atos sociais correntes; articulada com ideologias historicamente determinadas, bem como com as transformações técnicas, as tensões e expectativas sociais.

Entretanto, não se pode confundir a história da linguagem com a de tais ideologias, transformações e divisões, pois, se isso fosse feito, o estudioso teria de negar também a possibilidade de qualquer comunicação entre classes sociais diferenciadas e conseqüentemente, negar também os aspectos de continuidade que persistem através de uma mudança social mais profunda. Assim, a história da literatura abrange um campo muito específico de problemas, embora não deixe de estar relacionada com a história social e de forma mais direta ainda, com a história cultural.

Exatamente por conta dessa correlação com a história social e com a história cultural, não se podem negar certas características universais ou de longa duração na história da literatura, bastando para isso lembrar da generalidade de certos mitos, motivos folclóricos e mesmo valores.

Tome-se como exemplo o romance de cavalaria: ele assimila aportes mitológicos milenares (celtas, por exemplo). Confirmando esse arquétipo, Charles Squire, na obra *Mitos e Lendas Celtas*, diz que: “uma mitologia deve ser sempre mais velha do que os mais antigos versos e histórias que a celebram. Poemas e sagas elaborados, não são feitos num dia ou num ano. (...) Podemos, portanto, arriscar a descrevê-las não como do século XII ou XVII, mas como de uma antiguidade pré-histórica e imemorial” (SQUIRE, 2003: 24).

Ainda insistindo nesse ponto, pode-se mesmo dizer que a literatura medieval no aspecto que tange ao mitológico chega a ser privilegiada, uma vez que busca a sua temática em lendas e mitos de eras remotas, os quais são transmitidos oralmente de geração em geração, indo muito mais além do terreno da criação individual para atingir de forma muito mais profunda o povo, pois ele é o elemento que conserva seus ideais e os transmite pelos séculos.

O que deve ser ressaltado é o fato de que esses temas, essas personagens lendárias ficaram cristalizados no folclore e nas lendas, e esse fenômeno de cristalização é muito antigo. Esses elementos podem inclusive, não estarem juntos desde as suas origens. Podem mesmo pertencer a fundos míticos e folclóricos os mais diversos, nascidos em lugares distantes. Entretanto, assim como o ser humano migra, com ele migram suas histórias e, finalmente, ocorrem às junções que promovem a unificação desse imaginário fragmentado.

Outro fenômeno deve ser também salientado: a cronologia do desenvolvimento literário não coincide com a da do desenvolvimento histórico geral: as escolas literárias pressupõem contornos mais ou menos definidos de uma formação social, embora surjam dentro do movimento literário criações precursoras e até preparatórias de uma dada evolução. *A Divina Comédia* de Dante Alighieri serve como exemplo para ilustrar esse processo²⁷.

Durante a Idade Média pode-se perceber uma rica variante de categorias literárias, uma imensa flexibilidade e miscigenação de gêneros literários, sendo que o mote em comum deste grupo heterogêneo de textos está na predominância dos valores espirituais que norteiam sua construção, mas que não servem para categorizá-los dentro de uma mesma linha.

A razão de ser da história da literatura deriva de um critério próprio de seleção: o do valor ainda permanente das obras literárias. Uma geração

27 Sobre a obra de Dante Alighieri e sua importância para a construção de um novo estilo poético, precursor da Renascença, ver: CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo, HUCITEC, 1996. Há que se salientar que a demanda da perfeição, uma atitude esporádica, porém, incipiente durante o período medieval, esboça já uma antecipação da estética que constituirá a arte renascentista.

literária distingue-se e caracteriza-se das demais, não só pelo conjunto de categorias expressivas que lhe garante a forma, mas também pela atitude especial que ela tem perante a vida e o mundo que lhe substanciam. Na opinião de Saraiva, em obra já supracitada:

Os pontos cimeiros da história literária são as escolas, os autores e, sobretudo as obras cuja estrutura, evidentemente condicionada por fatores externos mais ou menos analisáveis, sentimos avultar nas suas relações intertextuais. (...) as obras ou autores de valor menor, embora apreciável, não podem, até certo ponto, deixar de ser vistos como precursores, ou então epígonos, dos melhores, pois não existem outros modelos ou padrões de valorização estética senão os que aparecem historicamente realizados em obras-primas (SARAIVA, s/d: 13).

Em termos de uma literatura organizada com tendências estéticas e ideais bem definidos, a Idade Média conheceu um único movimento, qual seja ele, o trovadorismo. O conjunto de caracteres que dão fisionomia estilística a uma geração literária não vai estar presente no período medieval, nem mesmo entre os poetas do *trecento* italiano²⁸. A alegoria, fenômeno característico da literatura medieval e tão ao gosto dos literatos do tempo, é muito mais um processo artístico, um recurso de expressão que um elemento denotador de estilo.

Afora o trovadorismo, suscetível de ser definido em termos estilísticos, pela sua forma e pelo seu conteúdo, a produção literária do medievo poderia ser analisada partindo de uma perspectiva sociológico-estilística²⁹, em que o critério de classificação seria o tipo de homem que foi idealizado em cada tempo. Perceber-se-ia, ao passar os olhos pela torrente dos séculos que vão do século XI ao XV, que duas instituições foram fundamentais nesse período: o castelo e o mosteiro. O primeiro representando a nobreza, o segundo a classe monástica.

A nobreza, representada por uma aristocracia guerreira e inculta (ao norte da Europa), ou mais refinada e galante (na região sul do continente europeu), criou por seu tempo, ideais diversos: o do herói e o do amante. O primeiro representado pelas canções de gesta, o segundo pela lírica provençal. Entremeio a esses estereótipos e expressando uma concepção católica da existência, a literatura religiosa procurou impor o seu tipo ideal: o santo.

28 Dante, Petrarca e Boccaccio, poetas cujas obras foram escritas nos anos de 1300, daí o termo *trecento*.

29 Esse tipo de conceituação é utilizada pelo professor Segismundo Spina, para abalizar a literatura pertencente ao período da Baixa Idade Média, a saber, séculos XI ao XV. SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. 2 ed., São Paulo: Atelier Editorial, 1997.

Há de se salientar que a oposição que se tornou freqüente em alguns manuais de literatura, qual seja ela, o estudo diacrônico (histórico) e o estudo sincrônico (estrutural) das obras literárias é, na verdade, interdependente. Há um tempo específico de transformação dos gostos e estilos, embora esse tempo não seja de todo separável do tempo específico das transformações sociais; mas só se pode balizar esse tempo específico contrastando as macro e as microestruturas detectáveis em obras que servem como paradigma ao estudo da literatura.

Teófilo Braga, em sua obra *História da literatura portuguesa I – Idade Média*, ressalta que:

Para que uma literatura se forme é necessário que uma *raça* fixe os seus caracteres antropológicos pela prolongada hereditariedade, que funde a agregação ou consenso moral de *Nacionalidade*, tendo o estímulo de resistência na sua *Tradição* e na unidade da *Língua* disciplinada pela escrita, universalizando a relação psicológica das emoções populares com as manifestações concebidas pelos gênios artísticos. (BRAGA, s/d:11) ³⁰

Compreendida assim, a literatura se mostra uma síntese completa, o quadro do estado moral de uma nacionalidade representando, portanto, diversos aspectos de sua evolução secular e histórica. A literatura reflete dessa forma as sucessivas modificações do meio social, achando-se, como todos os outros fenômenos que partem da criação humana, sujeita a perspectivas de valores que se conservam e se perpetuam dentro da mentalidade humana; bem como a valores que se transformam dentro desse mesmo quadro.

Dentro dessa perspectiva de expressão de valores, de observação dos ideais de uma época é que se tenta, no presente trabalho, surpreender o conjunto de idéias que orientou o homem num determinado transe de sua história, a saber, a Idade Média. Entretanto, cabe salientar que o ingresso na cultura medieval não se faz sem pagar um pesado tributo, pois a compreensão dos valores dessa época exige ao estudioso uma perspectiva ecumênica, uma vez que as grandes criações do medievo sejam elas na arte, na literatura ou na filosofia, são frutos de uma coletividade que vai muito mais longe que a fronteira da nação.

As grandes criações do homem medieval atendem muito de perto as suas progressivas conquistas: seus progressos técnicos, a vida comercial, o desenvolvimento urbano e o prestígio cada vez mais crescente da burguesia, a presença da igreja, são fatores que determinam as criações literárias medievais bem como a evolução dessas formas literárias.

30 Os grifos acompanham o texto original.

Num primeiro momento da Idade Média, logo após a queda do império romano e início do processo histórico de formação de um grupo social que constituiria o mundo europeu ocidental, é praticamente impossível organizar as formas literárias que sucederam o baixo império romano e anteciparam o renascimento.

Na opinião de Segismundo Spina, na obra *A cultura literária medieval – uma introdução*: “(...) fatores históricos, genéticos, sociológicos, políticos, econômicos interferem de tal forma na atividade literária medieval, que se torna inviável uma visão sumária e nítida da formação, da elaboração, da diversidade e da difusão literária, nesse longo e agitado lapso de dez séculos” (SPINA, 1997: 15).

De fato, esse é um momento conturbado na história do ocidente europeu: a estrutura social está em formação e marcada pela influência permanente da igreja, a Europa é assolada constantemente por fluxos migratórios e invasores de altas e complexas conseqüências para a cultura ocidental.

Some-se a isso o acontecimento das Cruzadas e a conseqüente colaboração das formas culturais do Oriente, além das heterodoxias religiosas representadas pelas heresias. Agindo ainda como substrato de todos esses elementos, a permanência de resíduos culturais da Antiguidade Clássica atenuada e descaracterizada pela igreja.

Todos esses elementos constituem o pano de fundo de um longo período em que os povos tentam se organizar enquanto nações, uma vez que a idéia de unidade nunca morreu totalmente, e em que os dialetos românicos tentam superar o latim como instrumento de comunicação oral e escrita.

Entretanto, no que tange à literatura desse período conturbado, podem-se traçar algumas considerações, já que ela é diferente da produção literária do período posterior. A literatura que decorre do fim da Antiguidade Clássica até meados do século XI difere em forma e organização da literatura realizada entre os séculos XII e XV. Num primeiro momento, a literatura medieval é marcada pela presença do monasticismo, que a reduz às chamadas hagiografias³¹ e aos poemas litúrgicos. Um dos melhores exemplos desse tipo de obra consta do livro de Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea*, recentemente traduzido pelo historiador Hilário Franco Junior.

A produção escrita era um privilégio dos mosteiros e compreendia forma de expressão que foram substituídas ou superadas após o século

31 Segundo Hilário Franco Júnior, na obra *Idade Média: o nascimento do ocidente*, a hagiografia seria a narrativa da vida de um santo. Ainda na opinião do mesmo autor, esse tipo de literatura é uma das principais fontes para se conhecer a mentalidade da época.

XI. Segismundo Spina, na obra *A cultura literária medieval*, salienta que a produção literária do período envolvia:

(...) uma literatura especulativa, historiográfica (biografias e anais), hagiográfica e predicatória formava o conjunto dos gêneros históricos pelo seu caráter objetivo; as formas subjetivas estavam representadas por uma literatura de semificação, que conseguiu chegar ao século XVI: as *tragediae* [tragédias], as *comediae* [comédias] (sem o significado dramático-teatral, pois designavam obras narrativas (SPINA, 1997: 16) ³².

Em geral a Igreja condenava a produção oral, pela reminiscência de valores folclóricos e, portanto, de cunho pagão que ela mesclava a sua produção final, mas essa forma literária subsistiu na forma de contos (as fábulas), canções amorosas, contos blasfematórios, entre outros. Outros elementos literários que merecem atenção especial do estudioso que volta sua atenção à literatura desse período são os textos de origem nórdica como, por exemplo, as sagas. Dentre uma das mais conhecidas ressalta-se *O Roubo do Gado de Cooley*, de origem irlandesa.

A saga pertence a um grupo de lendas que apresentam em seu cerne um roubo de bois, vacas ou novilhos divinos, pertencendo a um ciclo literário conhecido como Ciclo Ultoniano³³. Genericamente falando, a história narra a disputa entre o exército da rainha Maeve, senhora de um reino conhecido como Connacht, e as forças do Ulster, pela posse de Donn Cuailgne, um poderoso touro marrom.

Entretanto, em meio a uma literatura marginal de cunho popular, o grande fenômeno cultural (até porque registrado de forma escrita) sem dúvida era a literatura latina de cunho monacal, com intenções claramente didáticas e apologéticas, obra dos abnegados monges copistas. O montante da produção oral ainda não permite que se fale em literatura laica³⁴.

Segundo Teófilo Braga, na obra *História da literatura portuguesa I – Idade Média*, a construção dessa ideologia religiosa que se confunde com literatura, não é um processo difícil. Nas palavras do autor:

32 Os grifos acompanham o texto original.

33 A nomenclatura do ciclo está relacionada ao seu lugar de origem, a província de Ulster, no norte da Irlanda.

34 Hilário Franco Júnior, na obra *A Idade Média: nascimento do Ocidente*, em capítulo especialmente dedicado ao estudo da estrutura cultural medieval, salienta a divisão perpetrada pela Igreja no que tange a separação da cultura laica (de cunho pagão e folclórico) da cultura clerical (de cunho cristão e erudito). Esse assunto também é objeto de estudo de Jacques Le Goff, em obra intitulada *Para um novo conceito de Idade Média*. LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de idade média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

A tendência para a personificação faz com que muitas palavras qualitativas se convertam em entidades; é uma das bases da lendogamia.(...) Foi assim que *Amatos*, um qualquer designativo foi personificado por S. Jerônimo como um discípulo do eremita Antão. Daqui a criar a legenda áurea de um Santo é evolução espontânea em uma época de credulidade e de fecunda santificação popular (BRAGA, s/d: 183)³⁵.

A produção literária do período é dificultada por problemas materiais (técnicas de escrita muito complicadas, a raridade do papel), fazendo com que a oralidade fosse a forma mais comum de transmissão da arte literária nesse momento histórico.

Mesmo enfrentando as dificuldades acima referidas, mil anos de Idade Média produziram uma literatura variada no que tange aos aspectos dos gêneros literários. O latim era então a língua universal, litúrgica e erudita, através da qual eram veiculados desde tratados religiosos, filosóficos e políticos, até obras de caráter historiográfico e outras tantas consideradas sérias. Assim, José Roberto Mello, em obra supracitada informa que:

(...) poesia épica (canções de gesta), poesia trovadoresca, poesia satírica, romances em verso e prosa, hagiografias, contos, peças teatrais, bestiários, etc., tudo isso fornecia a um público variado, indo da burguesia urbana às cortes palacianas, diversão e alimento para a imaginação, numa época que desconhecia o rádio, o cinema e a televisão (MELLO, 1992: 9).

Ao lado dessa produção, destacam-se os *goliardos*, cujos poemas continham uma forte dose de anticlericalidade, bem como um espírito popular. A poesia desse grupo de estudantes e clérigos andantes pode ser considerada satírica e até mesmo obscena. Sobre o assunto informa Hilário Franco Júnior em sua obra *Idade Média: o nascimento do ocidente*, que:

(...) tratava-se de uma poesia erudita na língua (latim), mas popular na versificação (rítmica e rimada), na temática (amor, vinho, jogo) e nas fontes (mitologia, folclore). Suas ironias sutis contra a igreja levaram o Concílio de Salzburgo em fins do século XIII a considerá-los ‘blasfemos que se proclamam clérigos para o escárnio do clero’ (FRANCO JÚNIOR, 1992:137).

35 Seguindo a linha de pensamento desenvolvida pelo autor, observa-se que, como as grandes epopéias derivam de suas lendas heróicas as quais têm uma origem mítica, também algumas canções de gesta da Idade Média foram à transformação de lendas hagiológicas. Por exemplo, no caso do *Amadis de Gaula*, encontra-se o fio tradicional que liga o cavaleiro fiel a sua amada ao protótipo de um Santo.

Para Jacques Le Goff, na obra *Os Intelectuais na Idade Média*, os goliardos constituíam-se de um grupo de intelectuais estranhos, que via em Paris um paraíso na terra, um grande bálsamo no terreno árido do universo (LE GOFF, 2003: 47). Esse grupo é recoberto de mistério e uma grande parte dele vive no anonimato da história da literatura.

Sobre as origens do movimento, Segismundo Spina, na obra *A Lírica Trovadoresca*, informa que:

A partir do século XI, principalmente nesses dois países [França e Alemanha], a superpopulação da classe clerical, a crise das prebendas e o rigor da ordem monástica criaram uma legião de frades sem emprego, fugitivos, que vieram, em êxodo, para o ambiente secular das ruas e das praças, viver uma vida fácil de boêmia tabernária e romântica. Dentre eles figuravam também os padres confessores que privavam da vida cortesã e aventuravam amores clandestinos (SPINA, 1996: 27)

O nascimento das universidades medievais incrementou ainda mais essa situação, criando, por sua vez, os escolares itinerantes. Ambulantes, esse grupo constitui um verdadeiro proletariado intelectual em meio aos estudantes e aos clérigos que procuravam os cursos de teologia, gramática e estudos clássicos.

O fato é que os goliardos nascem da mobilidade social, característica da transição socioeconômica da Europa do século XII. Figuras excluídas das estruturas estabelecidas representam um escândalo para os espíritos tradicionais, em um contexto onde o ideal era que cada elemento ocupasse um lugar, fizesse parte de uma ordem, de acordo com a sua condição.

Os goliardos são fugitivos, marginais que vivem fora do contexto que se constituem em estudantes pobres, que se tornam criados de indivíduos aos quais a mão da fortuna privilegiou ou que optam pela mendicância pura e simples.

Alguns deles, para sobreviver, tornar-se-ão jograis ou bufões. E mesmo nessa escolha estava a marca do rebelde que deseja separar-se da sociedade, pois, *joculator*, ou *jogral*, é uma palavra que designa, no período, todas as pessoas perigosas que se quer separadas da sociedade. Esse grupo não tem domicílio fixo, não dispõe de renda não tem nenhum tipo de benefício. Por isso parte para a maior de todas as aventuras humanas: a intelectual. E com essa artimanha conseguem rejuvenescer e manter vivos os caracteres da poesia popular, além de transferi-los, junto com os hábitos estilísticos dos hinos litúrgicos, para a esfera de uma poesia culta.

Os goliardos seguiam o mestre que mais lhes agradava, aqueles que estavam mais em voga no momento, recolhendo de cidade em cidade migalhas do saber que ele repassava. Entretanto, esse grupo errante não pode ser considerado uma classe, pois apresenta origens diversas e ambições mais diversas ainda. Segundo Jacques Le Goff, em obra supracitada, o único sonho que têm em comum é de “um mecenas generoso, uma gorda prebenda, vida folgada e feliz. Querem antes, parece, tornar-se novos beneficiários de uma ordem social do que mudá-la.” (LE GOFF, 2003: 50)

Os temas de sua poesia criticam de forma dura à sociedade medieval, tornando difícil recusar a ela uma marca um tanto quanto revolucionária. Na opinião de Segismundo Spina, na obra *A cultura literária medieval*, seus poemas contribuem de forma única para a formação da lírica occitânica³⁶ do século XII (SPINA, 1997:19), embora não se possa afirmar que tenha sido sua fonte, mesmo que seus temas, motivos e recursos imagéticos constituam uma boa parte da estruturação da poética trovadoresca.

Ademais, os poetas errantes constituem um marco para a crítica de todos os representantes da ordem social da Alta Idade Média, desde o eclesiástico até o camponês, e isso muito antes que o processo de crítica se tornasse lugar comum na literatura. Os alvos preferidos da poesia goliarda são os que social política e ideologicamente estão mais ligados às estruturas da sociedade, a saber, o papa, o bispo, o monge. Seu objetivo é atacar os fiadores de uma ordem hierarquizada, até porque seus escritos têm uma marca anárquica. Seu bestiário satírico transforma eclesiásticos em animais e faz nascer no frontão da sociedade medieval um mundo de figuras clericais caricatas. Sobre o assunto informa Segismundo Spina, em sua obra *A cultura literária medieval*:

A sátira na Idade Média foi demasiado violenta. Fora das formas burguesas, a sátira serviu, ora como instrumento de ataque ao clero, à Cúria romana, ao Papa (...) ora de ataques políticos, (...) ora de expressão dos sentimentos mais brutais do homem (...). Na poesia dos goliardos, que está um pouco fora do nosso campo porque expressa em latim, o temário pode reduzir-se a trindade *vinho, mulher e jogo*; a alegria de viver prepondera sobre os temas ligados ao sentimento de caducidade da beleza e dos prazeres terrenos – também vigentes na poesia desses clérigos boêmios (SPINA, 1997: 54)³⁷.

36 Poesia desenvolvida no sul da França.

37 Os grifos acompanham o original.

Seu ataque nevrálgico tem muito mais do que uma denúncia sobre os maus costumes tradicionais (gula, preguiça, devassidão). Por trás de suas satíricas palavras existe um espírito secular que renuncia toda uma parte do Cristianismo, que se quer separar do século, que recusa a aceitar a vida terrena. À parte do Cristianismo que abraça a solidão, a pobreza, a vida ascética, a ignorância que será considerada pelo poeta goliardo como uma grave renúncia aos bens do espírito. No fundo de sua poesia, os errantes intelectuais denunciavam o antagonismo que norteava a mentalidade do período que vai desde o século IV ao XI: o confronto levado ao extremo entre a vida ativa e a contemplativa, o paraíso que se preparava na terra diante da salvação que só seria encontrada fora do mundo.

Além do clero, os goliardos atacavam ainda o camponês, encarnação grosseira do mundo rural que eles abominavam, pois eram homens da cidade; e o nobre, ao qual a poesia goliarda negava o privilégio do nascimento, salientando que nobre de fato era somente aquele a quem a virtude enobreceu. Na figura da nobreza, o ataque poético se dirige também aos militares, uma vez que para este intelectual urbano as batalhas do espírito, as justas que a dialética trava são muito mais nobres e dignas do que as façanhas militares.

Apesar de sua grande contribuição para a cultura e para a literatura da Europa Ocidental, Jacques Le Goff, na obra *As intelectuais na Idade Média* revela que:

(...) os goliardos foram empurrados para as margens do movimento intelectual. Sem dúvida lançaram temas para o futuro, que se abrandaram no curso de seu longo destino; representaram da maneira mais viva um meio ávido de se libertar; legaram ao século seguinte um punhado de idéias de moral natural, de libertinagem dos costumes ou do espírito, de crítica da sociedade religiosa que serão retomadas pelos universitários (...). Mas desapareceram com o século XIII. As perseguições e as condenações os atingiram, suas próprias tendências a uma crítica puramente destrutiva não lhes permitiram achar seu lugar no canteiro universitário, do qual desertavam às vezes para aproveitar ocasiões de vida fácil ou abandonar-se à vagabundagem (LE GOFF, 2003: 58).

Sem dúvida, num primeiro momento da Idade Média e talvez ainda por influência da herança da cultura greco-latina, a literatura se concentrou na poesia. Maiores transformações serão sentidas no período posterior que corresponde aos séculos XI ao XV. Nesse momento, a literatura medieval apresenta caracteres mais precisos e destarte, torna-se mais suscetível de uma visão de conjunto e de classificação dentro de

quadros estilísticos. Parafraseando o professor Segismundo Spina, seria possível categorizar a produção literária medieval dentro de um esquema que apresenta três tipos fundamentais:

- a) literatura empenhada: predominantemente religiosa, com intenção didático-pedagógica, de moral cristã;
- b) literatura semi-empenhada: apresenta feições intermediárias, dirigida por intenções satíricas como a poesia goliardesca;
- c) literatura de ficção: esta produção não apresenta compromissos maiores além da diversão, estando representada pelas poesia épica (canções de gesta), pela lírica trovadoresca, pelas baladas e pela narrativa novelesca, cujo melhor exemplo é o romance de cavalaria.

A narrativa ficcional na Idade Média surgiu da síntese entre a tradição literária latina que a igreja pôde manter e a tradição oral jogralesca. As histórias que passaram a ser escritas foram, durante muitos anos contadas talvez ao pé do fogo e passando de geração em geração. A série de poemas narrativos produzidos pelo clero num primeiro momento e de cunho profundamente apologético ou hagiográfico foi sucedida por um conjunto de obras que ressaltava a aliança entre a aristocracia militar feudal e a aristocracia letrada eclesiástica.

Dentro desse contexto, o progresso no surgimento dos idiomas nacionais correspondeu ao surto de narrativas em língua vulgar, ainda sob influência maior ou menor do latim, mas cujos temas eram nacionais. Esse fenômeno de glorificação da nacionalidade se verificou primeiro nos povos onde o Latim não dominou o falar céltico ou germânico. Exemplo desse processo pode ser transcrito através do *Romance de Melusina ou a História dos Lusignan*, supostamente escrita por Jean d'Arras. Diz o narrador à guisa de introdução que:

Eis porque, ao ter início esta narrativa, ainda que consciente do fato de não ser digno de a Ele dirigir-me, suplico à Sua Sublime Majestade que me permita levar a bom termo esta empresa, para Sua glória e Seu louvor, como também para o comprazimento de meu altíssimo, digníssimo e temível senhor, João, filho do rei de França (...) (D'ARRAS, 1999: 1)³⁸.

38 Detalhe que vale a pena ressaltar e que justifica ainda mais essa idéia de nacionalidade, diz respeito ao fato de que a Melusina originariamente é uma mulher-demônio, meio humana, meio serpente. Essa figura foi apropriada do imaginário celta por Ricardo Coração de Leão, descendente de Guilherme, o Conquistador, normando que ocupou as ilhas britânicas, para justificar a sua ancestralidade e seu direito sobre o lugar. Ele evocou uma antiga lenda, a qual estava arraigada ao conjunto de mitos do povo britânico para criar um elemento que representasse a idéia de identidade dele, conquistador, para com o povo conquistado.

Sabe-se que o universo cultural da Idade Média é revestido por um fascínio extremo, sendo o universo medieval um mundo culturalmente produtivo que possibilitou a continuidade da latinidade, não apenas em espírito, mas linguisticamente falando, já que o latim era o idioma que dominava as atividades do homem. Foi a Idade Média que tornou possível a gestação e o nascimento das línguas modernas ocidentais, além de permitir a sobrevivência de estruturas administrativas básicas para os Estados europeus.

A partir do século XI, a Europa ocidental viu emergirem do anonimato pela escrita, as canções de gesta, cujo enredo está centrado na figura de heróis ou de rebeldes mais ou menos lendários e cujas histórias foram projetadas durante o período do Império Carolíngio (século IX).

Ao lado das gestas, fazem a sua aparição no mesmo período, o drama litúrgico, a lírica trovadoresca e o renascimento da Escolástica³⁹. Por todos esses processos é cabível chamar o século XI de século das gêneses. Aparece nesse contexto *La chanson de Roland*, além de desenvolverem-se os grandes ciclos épicos de cunho nacional: *Os Niebelungos* (germânico), *El Cid* (espanhol), e os *Lais* bretões, uma série de contos curtos em versos.

Tendo como tema o rei ou os senhores feudais, a gesta francesa pode ser dividida em três grandes ciclos: *carolíngio*, *Guillaume de Orange* e o de *Doon de Mayence*. A fragmentação das gestas levou ao nascimento do romanceiro, cuja vitalidade foi expressão até o momento do Romantismo. A canção de gesta se caracteriza pela sua coloração predominantemente heróica, de cunho feudal e guerreiro, derivando daí para o romance cortês, atingida que foi pela influência da literatura bretã e pela cortesia da lírica provençal.

O centro verdadeiro de elaboração desta poesia lírica na Idade Média foi o sul da França⁴⁰, região conhecida como Languedoc, comumente chamada de Provença (daí o termo provençal). O seu aparecimento coincide com o nascimento das canções de gesta ao norte do país. Aliás, a

39 Esse método de estudo desenvolvido no período medieval sob a égide de São Tomás de Aquino, preconizava encontrar um conjunto de leis sobre como se pensar um determinado assunto. Tudo tinha início com as leis da linguagem, através da qual se buscava definir o sentido exato da palavra. Depois, seguia-se a lei da demonstração com base na dialética, *a posteriori*, a lei da autoridade, que buscava embasar o conhecimento adquirido previamente através do recurso às fontes como a Bíblia e o pensamento dos doutos da igreja. A seguir, utilizava-se da lei da razão, que servia para a compreensão mais profunda de tudo mesmo em assuntos de fé. O método completava-se com a sua aplicação em dois momentos básicos, a leitura (*lectio*) e o debate sobre a leitura (*disputatio*).

40 Segundo Segismundo Spina, a importância da França no que tange ao aspecto da criação literária é suprema. Na opinião do autor, na obra *A cultura Literária Medieval*: “do ponto de vista criador, à França devemos a quase totalidade das formas poéticas e prosísticas medievais: a épica, a dramática, a lírica, o romance e a própria história de intenções estéticas” (SPINA, 1997: 36).

organização sócio-cultural de cada região permitiu esse processo de formação: a vida feudal no norte da França originou os cantares de gesta.

O estilo de vida do sul, mais brando e menos coeso, marcado pelo fenômeno da individualização e descaracterizado politicamente pelas influências do direito romano, possibilitou a vida palaciana e com ela o desenvolvimento da cortesia e o culto a mulher casada, fatores responsáveis pelo desenvolvimento da lírica trovadoresca.

Esses fenômenos acentuaram de forma progressiva o caráter laico da literatura profana e propiciaram o surgimento de uma classe burguesa de letrados, cuja atuação marcará de forma indelével a literatura dos séculos XIV e XV. Não fosse o espírito guerreiro da sociedade setentrional da França, temperado pela influência amorosa da Provença, pela erótica de Ovídio e pelas letras inspiradas da matéria cavaleiresca da Bretanha, e o romance cortês do século XIII, bem como as novelas de cavalaria não teriam nascido.

Os dois acontecimentos mais importantes do momento em que a França detém o primado da literatura ocidental são a poesia lírica dos trovadores do sul e o romance cortês dos escritores do norte: aquela deveu seu fundamento à maior de todas as criações literárias da sociedade meridional, a saber, o Amor. A conjugação desse amor na condição de elemento lírico, aliado à glória pessoal na condição de elemento heróico resultou na novela cortesã.

O romance cortês do século XII nasce do enlace entre o amor e a glória pessoal na forma poética, deriva posteriormente, para o romance de aventura e para a novela de cavalaria; sendo que no século XIV o gênero fará uma nova digressão rumo à novela sentimental e ao conto. Entretanto, observa-se que em todo esse construir literário que vai dos séculos XI ao XIV, a constante é a mesma: o Amor, podendo ser o amor profano (inspiração da produção lírica e da novela palaciana); ou o amor sagrado (fomento das representações litúrgicas que pululam por todo o período).

A lírica trovadoresca é uma literatura baseada em uma concepção inteiramente nova do amor, constituindo junto com o romance cortês, um grande acontecimento literário do século XII. Segundo Segismundo Spina em obra supracitada:

Irmã gêmea da novela cortesã pela importância, foi também pela capacidade de aclimatação e difusão nas literaturas de quase toda a Europa. O valor desta poesia não residia mais no texto do que na sua expressão musical (SPINA, 1997: 38).

À glória pessoal que marca os traços da canção de gesta associam-se o amor e o gosto pelo maravilhoso, ao heroísmo rude e guerreiro da épica que então florescia somam-se às aventuras fantásticas e a galantaria amorosa, resultando na novela cortesã, gênero literário de vasta difusão na literatura européia.

A novela cortesã pode ser dividida, por sua vez, em três grandes grupos: o clássico, de influência marcadamente antiga; o bizantino, cuja procedência e fonte de inspiração se deve ao movimento das Cruzadas; e o terceiro grupo com fortes tonalidades bretãs, o qual, por sua vez, se subdivide em três grandes ciclos.

Na opinião do professor Segismundo Spina, na obra *A cultura literária medieval*, é possível classificarem-se esses três ciclos da seguinte maneira:

(...) o arturiano, cujo mais alto representante é Chrétien de Troyes, que começa a escrever em 1160: *Erec, Cligès, Le Chevalier à la Charrette*; o ciclo de *Tristão* e o ciclo do *Graal*, este último com contaminações religiosas e de larga difusão pela Europa, a partir do século XIII: *Perceval*, de Boron e, em prosa, *Estoire de Saint Graal, Estoire de Merlin e Mort de Roi Artu* [sic] (SPINA, 1997: 24)⁴¹.

A literatura espanhola na conjuntura dos anos do século XI é marcada por uma forma de cantar da qual só restou um poema em sua quase integridade, *Cantar de Mio Cid*, de autoria anônima e composto provavelmente em 1140. Portugal também produz a sua trama com obras como a *Demanda do Santo Graal*, e, mais tarde, o ciclos dos Amadizes e dos Palmeirins.

O herói da canção de gesta se mescla à figura do amante, originando a novela cortês; o herói em conluio com o santo fará com que surja o ciclo novelesco do Graal. Há que se salientar que nesse contexto (século XIII), as duas classes dominantes, ou seja, nobreza e clero iniciam seus primeiros processos de modificação. O clero levanta o gigantesco e portentoso edifício da escolástica e o mosteiro, detentor tradicional da cultura, cede lugar ao mundo fervilhante da universidade.

A vida floresce nos centros urbanos; e a nobreza que se refina e concentra sua existência na vida cavaleiresca apresenta os primeiros sintomas de declínio; nova classe desenha sua aparição na ordem social: a burguesia. No despontar dos séculos XIV e XV, o rei buscará aproximar-se dessa nova força social e, lentamente, a nobreza começa a evanescer, tornando-se um satélite real.

41 Os grifos acompanham o original.

A universidade tornou-se um centro de ilustração para a burguesia nascente, e aos poucos um outro ideal se afirma, ao invés do cavaleiro, ou do clérigo: o homem prático começa a ocupar o seu lugar. Apologias a essa figura constituirão o fundamento da literatura burguesa na época e sátiras aos ideais cavaleirescos e ascéticos ocuparam o lugar das letras que ornavam de ouro a figura do santo e do herói. Segismundo Spina, em obra supracitada faz saber sobre esse fenômeno que:

A nobreza exercia-se sobretudo na lírica profana e na poesia de aventuras; o clero reservava-se particularmente o domínio da narrativa edificante e da lenda piedosa. As duas classes não tiveram rivais até meados do século XIII: daí até o século XIV as transformações sociais profundas, operadas pela aparição da *roture*, criaram uma concepção realista da existência, e a nova classe inicia a sua intervenção nas letras pelos poemas morais, pela intenção didática, pela sátira mordaz contra as classes privilegiadas, pela paródia e pela ironia (SPINA, 1997: 47).

Destarte, o temário da literatura que se firmou pelos seus objetivos didáticos e ascéticos, inaugura a entrada de novos valores, onde a sátira faz uma estréia mordaz. Esses novos valores são bem diferentes dos ideais cavaleirescos e espirituais dominantes até o início do século XIV. Pode-se buscar a raiz desse processo na cultura popular, num extrato bem mais antigo que a literatura aristocrática. O heroísmo da gesta aparece substituído pela astúcia, satirizando com freqüência o nobre, o clero e o vilão mais grosseiro. Os *fabliaux*⁴² estão dentro do mesmo espírito: seus argumentos são os mais variados e grosseiros incidentes da vida conjugal e social, sempre à base do ludíbrio e da velhacaria. Tome-se como exemplo do processo a citação que segue:

Quem quer mulher surpreender
Eu lhe farei compreender
Que é mais fácil vencer o Demo,
O Diabo, em combate supremo.
Quem mulher pretende domar
Todo dia pode quebrar;
No dia seguinte a vê pronta
Para enfrentar mais uma afronta.
Mas quando ela tem louco amor,

42 Segundo informação obtida junto à obra de Hilário Franco Júnior, *Idade Média: nascimento do Ocidente* os *fabliaux* são os correspondentes dos goliardos, em língua vulgar. Conjunto de pequenos contos em versos simples e grosseiros tem cunho marcadamente obsceno e expressam uma forte crítica social, além de serem expressão de um grande antifeminismo.

Que seu pensar gira ao redor,
Ela inventa tanta lorota
Diz tanta mentira e chacota,
Que à força o faz acreditar
Que amanhã o sol não vai brilhar.
È assim que ela ganha a querela (Anônimo, 69: 1995)⁴³.

Embora a massa literária deste segundo período da Idade Média (X-XIII) apresente aos olhos de quem a estuda uma série de contornos mais coerentes, muitas dificuldades para aquele que pretende ordenar esse conjunto de textos dentro de critérios mais precisos surgem. As formas expressivas dessa época, aliadas ao caráter internacional, coletivo e institucional da literatura então, são responsáveis pelo anonimato de grande parte do que se produziu no tempo. Assim, tratar a obra de acordo com os autores é um fenômeno praticamente impossível.

Resta ao estudioso seguir outros critérios como, por exemplo, situar os gêneros em primeiro plano, evoluindo com eles desde seu aparecimento até seu declínio, como se fossem seres vivos. Esse *modus operandi* teria validade se não se tratasse dos conceitos de nascimento e decadência, dupla inaceitável quando o assunto é história da literatura ou história das línguas. Ambas (literatura e língua) não nascem, crescem e morrem: elas simplesmente evoluem.

De acordo com as modificações do gosto, dos ideais de vida, as formas literárias transformam-se se diluindo e dando corpo a outras modalidades de expressão. Assim, quem procura focalizar a sucessão dos séculos dentro de uma literatura nacional, com suas características materiais e espirituais, bem como os respectivos gêneros literários, corre o risco de incidir na história da cultura literária, bitolando a dinâmica das próprias formas de expressão.

Por outro lado, considerar as formas de expressão em função dos ideais da sociedade e das forças de modificação da orgânica social, seria fazer da literatura uma expressão da sociedade. No que tange à literatura medieval, o modo de ser e o ritmo das formas literárias dependem de uma multiplicidade de fatores, muito bem elencados pelo professor Segismundo Spina, na obra *A cultura literária medieval*:

(...) *étnicos* – por exemplo, o fundo céltico da matéria cavaleiresca e a respectiva predileção pelas coisas infinitas, visível no tom messiânico

43 O presente poema foi retirado da obra *Pequenas Fábulas Medievais: Fabliaux dos séculos XIII e XIV*. ANONIMO. **Pequenas fábulas medievais: fabliaux dos séculos XIII e XIV**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

das novelas de cavalaria; *filosóficos* – o binômio alternante aristotelismo-platonismo, síntese-análise, razão-fé; *sociológicos*, que ocasionam frequentemente subversão radical de valores: o aparecimento do dinheiro, por exemplo, no século XIV, a contrastar com o ascetismo e o espírito cavaleiresco da época (...) a própria valorização do trabalho, a estabelecer uma antítese flagrante com o esforço heróico desinteressado; fatores *religiosos* – como a influência do culto de Maria sobre a poesia lírica dos trovadores provençais que deriva da adoração da *Donna* para o lirismo contemplativo da Virgem; ou a própria influência da Igreja, sobre a instituição cavaleiresca (...) (SPINA, 1997: 32)⁴⁴.

A estrutura social é, em grande parte, força responsável pelas grandes divisões da produção literária medieval. Algumas denominações das formas literárias medievais não escondem a sua procedência social, como por exemplo: romance *cortês*, novela *cavaleiresca*, conto *burguês*. As próprias denominações *trovador* e *jogral* correspondem a formas literárias de execução palaciana, popular e burguesa, bem entendido aqui o vocábulo burguês como representativo da cultura da cidade.⁴⁵

Aliás, há que se considerar que o fortalecimento da burguesia e seu desenvolvimento paulatino nos séculos XIV e XV incrementaram também um novo tipo de literatura, a qual representava os ideais inteiramente novos dessa categoria que começava a se firmar enquanto classe social. Esse novo estilo estava longe do espírito heróico da matéria da canção de gesta e dos romances de cavalaria, distante do refinamento aristocrático da lírica palaciana religiosa, parecendo separar o binômio cavaleiro-clérigo, tão característico dos séculos XII e XIII, do fenômeno literário dos séculos XIV e XV.

Há que se considerar que, nesse momento, as lutas dos grandes vassallos converteram-se em guerras privadas e esse fenômeno fez com que se destacassem na tradição popular e poética os tipos nacionais, uma vez que os mesmos serviam aos interesses da coletividade. Foi este heroísmo socializado que motivou a mais pura e completa idealização de elementos históricos, como Carlos Magno, o qual se torna centro de uma boa parte das gestas medievais, pela sua ação unificadora em termos de política e pela capacidade que teve de defender o ocidente, militarmente falando, das invasões que o assolavam.

44 Os grifos acompanham o texto original.

45 Há que se salientar que quando estes textos foram escritos essa nomenclatura não lhes era auferida. Esse procedimento passou a ser organizado pelos estudiosos da literatura depois do fenômeno observado.

Essas obras literárias são fruto de uma civilização que nesse momento histórico está em processo de desenvolvimento e, partindo desse contexto, descobre muitas coisas, por exemplo, o encanto feminino e o amor. Assim seu enredo mescla a rudeza dos combates e oscila entre a aventura e o idílio, entre as aristocráticas cortes e o mundo selvagem e misterioso das florestas cheias de perigos e seres encantados e encantadores.

Aliás, a natureza tem um papel primordial na literatura do período. Na Idade Média os campos, as charnecas, as matas predominavam em relação às cidades, aos aglomerados urbanos em uma escala infinitamente maior que a atual. As cidades existiam numa quantidade muito menor e com contingentes populacionais muito mais modestos.

As cidades nada mais eram do que pequenas ilhas em meio às vastas e luxuriantes pradarias e florestas. O fim dessas ínfimas zonas urbanas era muitas vezes súbito, ficando demarcada de maneira clara a cisão entre a área urbana e a rural. Não existe aquela mudança paulatina que se observa em torno das cidades hoje em dia. Do portão da cidade murada para fora da sua segurança, existia apenas a vastidão do mundo que podia ser de uma opressão sem igual, basta para isso lembrar o efeito que causou em Guinevere cruzar os campos da Inglaterra quando saiu do castelo de seu pai para se casar com Arthur.

Mesmo dentro das fortalezas, das cidadelas, das cidades fortificadas, a natureza se fazia presente uma vez que ela podia ser avistada de qualquer ponto de suas muralhas. Os perigos do agreste atingiam a cidade com uma freqüência sem par, na figura de animais selvagens representada, por exemplo, por alcatéias de lobos famintos que durante o inverno ameaçavam as ruas vazias de gente.

Os grandes senhores feudais entrincheirados em seus castelos tinham como principais elementos de diversão à caça e a guerra. Seu instrumento de locomoção e combate era o cavalo, sendo ele, portanto, muito mais representativo da natureza propriamente dita do que da cidade. Aliás, durante muito tempo, esses grandes senhores travaram batalhas contras as urbes que ameaçavam seu poder na medida em que se organizavam.

Mesmo as grandes abadias e os eremitérios, quando surgem no pano de fundo das histórias e das lendas, estão perdidos em meio às solidões verdes das planícies, sendo que os monges eram responsáveis pelo cultivo direto das terras que os sustentavam ou faziam aqueles que viviam ao redor de seus mosteiros cultivá-las para eles, entregando-se no interior dos muros sagrados à meditação e à oração.

José Roberto Mello, em obra supracitada se refere à presença da natureza na literatura medieval da seguinte forma:

A presença do ambiente selvagem nos romances poderia, portanto, ser considerada até certo ponto como a reminiscência nostálgica de um tempo em que ele predominava de forma quase absoluta, e os bravos rebentos da nobreza aguerrida circulavam-lhe pelas sendas em busca de aventuras. Em suma, a Europa do ano 1000 (MELLO, 1992: 29).

O que pode ser percebido na literatura cavaleiresca é o fato de que a natureza é um elemento triunfante. Sem perder de vista o elemento humano no contexto, a paisagem atua junto a esse elemento, não como mero pano de fundo, mas como um ingrediente ativo e participante.

No que tange ao fenômeno de exaltação de vários valores (nacionalidade, coragem, amor, lealdade, honra...) desenvolveu-se a matéria de Bretanha, que originariamente exprimia na figura lendária de Arthur, a reação nacional do povo celta durante a invasão dos senhores anglo-saxões.

A influência desse conjunto de história é tão profunda que ele se inseriu na historiografia da Inglaterra, a ponto de acreditar-se na possibilidade de que Arthur teria sido um chefe militar que teria vivido na Grã-Bretanha ocidental em algum momento entre o final do século V e início do VI.

Esse indivíduo (se é que de fato realmente existiu) não foi um rei dos bretões, talvez apenas um capitão, um chefe militar, ou mesmo um caudilho ou mercenário, que teria obtido algum sucesso nas lutas para conter o avanço dos saxões. No entanto, esse fenômeno de divinização acontece também com outras personagens do mundo arturiano. Algumas delas são legendárias, humanizações de velhos deuses e/ou seres sobrenaturais celtas, enquanto outras se beneficiam da sombra da dúvida. É o caso de Merlim ou Taliesin, o popular mago que ajudou Arthur a instalar-se no trono de Logres, e que muitas vezes, com sua figura sábia, chega a lançar sombras sobre a figura poderosa do rei.

Indubitavelmente, José Roberto Mello tem razão ao perceber “o mundo céltico insular como o principal fornecedor do material e das linhas mestras dos romances arturianos” (MELLO, 1992: 18).

O imaginário arturiano chegou a outras regiões da Europa, como a França, onde foi introduzido graças a Maria da França, irmã do rei João e a Chrétien de Troyes, escritor do período. Quando a matéria da Bretanha chega à França, na opinião de Antonio José Saraiva, na obra *História da literatura portuguesa*, ela passa por um processo de deformação, pois:

Então o simbolismo religioso e nacional das origens célticas é deformado pelo desenvolvimento de dois temas cuja incompatibilidade só mais tarde será sentida: o culto de Amor, fatal e independente, senão adversário, do sacramento matrimonial cristão, tema de fonte evidentemente occtânica e clássica; e o idealismo cavaleiresco de cruzada, exaltador da fidelidade feudal e da graça divina (SARAIVA, s/d: 93).

A difusão da matéria arturiana no continente através de contadores profissionais é até plausível, pois há que se considerar que a Bretanha, península que fica a noroeste da França participa da mesma civilização céltica insular, uma vez que ela foi colonizada pelos imigrantes bretões que deixaram a Grã-Bretanha fugindo dos anglo-saxões por volta dos séculos V e VI. Esse grupo permaneceu aí, isolado por vários séculos e sua língua, o bretão, de raiz céltica como as outras línguas insulares, desenvolveu características muito específicas em razão do isolamento.

Dentro desse grupo fechado, as lendas que contavam a história do Rei Arthur se difundiram e agradaram tanto aos habitantes do lugar, que eles tomaram a figura do rei guerreiro como a de um líder messiânico, passando a crer que ele retornaria num futuro distante para libertá-los do domínio dos condes D^o Anjou⁴⁶.

As pessoas que contavam essas histórias eram contratadas para servir como entretenimento para os nobres e viajavam em seu séquito, difundindo assim a matéria da Bretanha por toda a Europa ocidental. Esse fenômeno explica o surgimento de tradições literárias independentes nas versões dos romances, surgidas nas diversas partes do continente e que representam o conjunto de valores do povo que as criou. Também há que se considerar que a civilização européia estava em processo de evolução. O uso da escrita se ampliava e muitos nobres sabiam ler, ou tinham quem o fizesse junto de si.

A partir dessa influência, percebe-se nessa fase da matéria da Bretanha que avultam as histórias do amor forte e inquebrantável de Flores e Brancaflor, do amor fatal e pecaminoso de Lancelot e Guinevere, de Tristão e Isolda. *A posteriori*, segue-se uma outra fase, já plena de influências monásticas e com fortes reflexos do movimento cruzadístico, ou quiçá,

46 Caberia aqui um aporte analisando as questões referentes ao mito do retorno que envolve figuras como o Rei Arthur e Dom Sebastião. Entretanto, para discutir essas questões se faria necessário buscar a raiz dos mitos relativos aos deuses solares, o qual é analisado por Mircea Eliade na obra *Tratado de História das Religiões*. Some-se a isso o fato de que tal discussão levaria em conta a ilação destas figuras com a figura de Jesus Cristo que também pode ser considerado um deus solar, partindo assim para o processo de análise de um mito cuja conjuntura apresenta ares de universalidade. Não se fará tal análise porque se entende que ela foge da alçada deste trabalho, uma vez que teria um cunho antropológico que não é o objetivo deste capítulo e nem do trabalho como um todo. ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes: 2002.

marcada por uma nova onda de espiritualidade e fé, atribuída aos franciscanos e espirituais. Nessa fase, o amor passa a ter um caráter negativo.

A partir daí, valoriza-se a figura do cavaleiro valente e casto e os donzéis, entre eles Galaaz logram antegozar na terra a bem-aventurança do céu, depois de imensas e extremas penas e provações. Essa fase antecipa à Divina Comédia de Alighieri, no que tange ao aspecto da eterna perdição infernal àqueles que cometem amores adúlteros. Exemplo desse contexto está posto no romance *A morte do rei Arthur*, de autoria anônima.

Escrito no começo do século XIII, esse romance marca o crepúsculo da cultura cavaleiresca e do mundo feudal, que originou tal conjunto de valores. Nem mesmo o disfarce da cavalaria celeste, proposto por uma leitura religiosa e mística da missão da cavalaria, pode salvá-la da sua ruína iminente e da ascensão de um novo conjunto de valores, representados pela burguesia. A mão do Destino pesa inefável sobre o rei Arthur e toda a sua corte.

O motivo desse caos está no fato de que o código de comportamento da cavalaria foi rompido por dentro, uma vez que o amor adúltero de Lancelot e Guinevere acabará por desencadear a grande guerra final, a qual envolverá a linhagem de Arthur e a linhagem de Bam, causando a destruição da Távola Redonda.

Não é de se estranhar que a matéria da Bretanha tenha encontrado eco nas principais cortes europeias da Idade Média. No meio palaciano não podia faltar o interesse pelos relatos fantásticos de aventuras prodigiosas, de amores ocultos e de feitiçarias monstruosas. Essas histórias, inicialmente difundidas por poemas jogralescos acabaram por ser fixadas em prosa. Dessa forma, por exemplo, na corte portuguesa de Afonso III já se realizavam em fins do século XIII traduções dos romances franceses que contavam as façanhas da busca do Graal.

As histórias seguem a tendência do ciclo bretão: contam da proveniência do Graal, ou o vaso que continha o sangue de Cristo, recolhido por José de Arimatéia e por ele transportado desde Jerusalém até a Inglaterra, onde foi guardado pelo Rei Pescador, personagem cheia de mistérios e doente.

Assim, e coadunando-se com a moral portuguesa, os feitos de cavalaria e os enredos de amor foram adaptados a uma intenção religiosa. Sobre o assunto, Teófilo Braga, em obra já supracitada, informa que, “pode-se inferir, segundo o grande número de traços abafados no conjunto, que a Cavalaria do Santo Graal representava uma idéia puramente religiosa; ela queria mostrar-nos o ideal do guerreiro cristão na luta contra as paixões e contra o inimigo exterior da Igreja de Deus”. (BRAGA, s/d: 258)

Depois se tem a figura profética de Merlim (de certa forma semelhante ao sapateiro de Trancoso e suas trovas) anunciando novos tempos que seriam inaugurados pela chegada de um predestinado (assim como D. Sebastião) que seria capaz de romper o encantamento do Graal.

Após este estardalhaço, seguem-se as aventuras que põem à prova a virtude dos companheiros de Arthur, os cavaleiros da Távola Redonda que se lançam na desventurada busca do Graal. A essa prova somente resistem Percival, Boors e Galaaz, que recebem como prêmio a graça de uma vida espiritual mesmo antes de se despojarem da carcaça terrena. Encerrando o contexto seguem o colapso do reino de Logres e a morte de Arthur, em meio ao sangue, dor, traições e lágrimas.

Na tradução lusitana dos romances de cavalaria, percebe-se que a narrativa portuguesa aparece mais amadurecida e aparentemente apta para compor suas próprias obras. Segundo a opinião de Antonio Saraiva, na obra *História da literatura portuguesa*:

Convém notar que se trata de uma prosa destinada a ser ouvida e não lida individualmente, em estilo falado, com freqüentes interpelações ao ouvinte, que fazem sentir constantemente a presença do enunciador, com largo recurso ao diálogo – notavelmente fluente – e abundante em interjeições exclamativas. (...) À data que se conclui esta tradução estava sem dúvida criado o instrumento lingüístico adequado à narrativa, não apenas ficcionista, mas também histórica (SARAIVA, s/d: 95).

Além do que a tradução portuguesa da matéria da Bretanha apresenta um outro aspecto significativo. A obra tem uma intenção religiosa e representa, no que tange ao processo relativo à moral cortês que inspira os cantares de amor, uma inversão completa de valores. Anteriormente, na lírica cortês, se exalta o amor como caminho para a felicidade e para a perfeição moral. Destarte, todo o amor é considerado pecaminoso e a virgindade tida como o estado mais perfeito para quem almeja o paraíso.

Esse conjunto de valores tem um arcabouço simbólico que se concatena de forma perfeita e exprime de maneira alegórica uma doutrina moral e religiosa, relacionada, quiçá, com a heresia dos espirituais, os quais anunciavam o advento de uma nova igreja, do Espírito Santo. Não se pode negar também, que o cunho moral através do qual se organizou a matéria da Bretanha em Portugal representasse o extravasamento para os meios laicos dos problemas morais e religiosos que durante o período que compreende os séculos IV ao X ficaram sob a alçada única da especulação eclesiástica.

As influências do maravilhoso arturiano em Portugal estão retratadas em *Amadis de Gaula*, romance de cavalaria que apresenta de início uma questão controversa, qual seja, a de sua autoria, reivindicada tanto pelos portugueses quanto pelos espanhóis. O fato é que essa obra é contemporânea da primeira fase da poesia de corte medieval e mais representativa do que a *Demanda do Santo Graal* da galanteria peninsular que foi idealizada nas cantigas de amor.

Amadis reflete o oposto da *Demanda* no que tange ao conjunto de valores que envolvem o romance e suas personagens. O tema da sensualidade que percorre suas linhas traduz uma concepção de vida diferente da elaborada pelos cavaleiros da *Demanda do Santo Graal*.

O ideal de cavaleiro mostra o indivíduo capaz de realizar as mais incríveis façanhas, um homem generoso, grande combatente, mas ao mesmo tempo um cavaleiro terno e que suspira de amores, um homem cheio de desejos tipicamente mundanos. Esse cavaleiro é casto e fiel para com sua dama, mas se entrega aos prazeres carnavais quando em companhia dela.

Dentro do romance percebe-se a clara mescla do maravilhoso representativo dos romances bretões e da gesta francesa, correspondendo ao comedimento de uma aristocracia cada vez mais palaciana e menos belicosa. No *Amadis* não se encontram pitadas de um amor adúltero e trágico como o de Lancelot e Guinevere, ou de Tristão e Isolda, mas também não está presente o ascetismo que marca toda a trajetória de Galaaz na *Demanda do Santo Graal*.

O romance está integrado ao sistema social do qual faz parte e que dá um lugar ao amor na ordem estabelecida, que fixa regras para sua existência, conciliando-o com o casamento, mesmo que este ocorra posteriormente à união carnal dos amantes (traço de fidelidade ao ideal amoroso representado pela matéria da Bretanha). A virtude é premiada com o final feliz com o qual a obra se encerra. Assim sendo, o *Amadis de Gaula* constituiria um manual romanceado das virtudes do bom cortesão contemporâneo do romance.

Segundo Antonio José Saraiva, o romance deixaria marcas indeléveis nas literaturas portuguesa e européia, uma vez que:

No século XVI, a obra dará origem a todo um ciclo, constituído por nada menos de doze novelas de cavalaria (o ciclo dos Amadis), em competição com o ciclo mais recente, e nele inspirado, dos Palmeirins. Graças a estes dois ciclos, graças às suas traduções e adaptações, a Península converter-se-á no último foco irradiador de imaginação cavaleiresca para toda

a Europa Ocidental, o que então corresponde a certo seu arcaísmo relativo de estrutura social e respectiva ideologia (SARAIVA, s/d: 99).

Os temas literários são elementos fundamentais naquilo que a literatura chamará de estilo. Eles estão ligados à concepção que da vida e do mundo tiveram as diferentes classes dominantes. Há que se considerar que não raras vezes, e esse é o caso da literatura medieval no que tange ao romance de cavalaria, a classe dominante busca os elementos que formarão o substrato literário junto da cultura popular. Nesse caso, percebe-se claramente o trânsito da circularidade cultural, preconizado na obra de Carlo Ginzburg⁴⁷.

No caso do período medieval, dois temas são caros e foram os responsáveis pela formação de grande parte da literatura de cunho ficcional do período que vai dos séculos XI ao XV. São eles: amor e luta. O primeiro mote inspirador da poesia lírica, o segundo fonte primária da matéria épica.

Na lírica trovadoresca, o amor apresenta-se como a tentativa de união entre o homem que solicita e a mulher que nega, constituindo a poesia cortês, dessa forma, em síntese que exalta o amor infeliz. A esse tema de tristes contornos se juntam outros mais, que a vida sentimental acarreta aos amantes: a separação saudosa, o regresso, o encontro, o ir-se juntamente com o despontar da aurora, entre outros.

A propulsora da ação épica é a luta. Nas epopéias nórdicas, marcadas pelas sagas, a trama se desenrola tendo por pano de fundo os feitos realizados pelos deuses do paganismo germânico: Odin e sua lança Gungnir, Thor e seu machado Mjólnir, as Valkírias em sua louca cavalgada em busca dos guerreiros caídos nos campos de batalha. Nas canções de gesta, a defesa da fé torna-se o fulcro das proezas de Carlos Magno.

Nesse contexto, a mulher desempenha um papel secundário e a natureza ainda não se impõe como ingrediente literário. A crueza da épica será temperada com a assimilação dos elementos clássicos da erótica provençal e ovidiana, do maravilhoso pagão e da influência religiosa. Misturando nesse cadinho o romance cortês, ver-se-á a suavização dos primitivos cantares de gesta: onde antes o fio da espada retinha sobre os inimigos, sentir-se-ão novos elementos como, por exemplo, a floresta encantada povoada de animais fantásticos, além da presença das fadas e de forças secretas que conduzem o homem em direção a caminhos tortuosos.

47 Sobre o assunto ver: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

O mundo sobrenatural bretão, com seus filtros mágicos que recendem ao doce veneno das senhoras da magia que solicitam o amor dos cavaleiros, transforma a epopéia cristã. Nasce aí uma nova modalidade literária, o romance de aventura, que desponta já em fins do século XII, para florescer exuberantemente no século XIII.

Outros temas em voga na literatura medieval marcando, sobretudo, a esfera do lirismo, foram a Virgem Santíssima, a Morte e a Fortuna. O primeiro é visível por toda a Idade Média, constituindo em pólo oposto do segundo. A figura da medianeira divinal encarna o princípio contrário à Morte. Maria representa o Bem, a fonte da vida, da esperança, da piedade. A Morte constituiu a esfera do Mal, o reino do Nada, da negação e de tudo o que é inexorável.

O tema da Virgem acompanha principalmente a esfera da literatura litúrgica, cujo culto data de finais do século IV, mas como tema literário a figura de Maria aparece em vários poemas líricos latinos do século V. Na literatura profana seu ingresso será tardio: far-se-á sentir a partir do século XII, com as canções de gesta. A França foi o *habitat* natural desse fenômeno.

O tema da Morte nasceu literariamente no final do século XII, mas adquiriu um caráter verdadeiramente epidêmico no século XV. Nesse momento a Morte ocupa obsessivamente a consciência dos homens, uma clara decorrência da Peste Negra que assolava a Europa no período. Invasidos pelo desespero e pelo ceticismo de uma época devorada pela boca pestilenta da doença, pela miséria, pela dor e pela fome, os literatos tornaram a Morte uma expressão e uma imagem dessa conjuntura pungente e dolorosa.

A esse tema outros temas se ligarão: o cadáver, a caveira, o esqueleto, o corpo em estado de putrefação. Os ataúdes exumados, as vozes angustiantes dos moribundos, a visão da fraqueza humana perante o inevitável, a imparcialidade da Morte, o sentimento do quanto à vida é fugaz, o menosprezo do mundo; somente para citar alguns. O tema da Morte foi além da expressão da dor, ele tornou-se uma personagem séria e terrível, responsável por moralizar uma população devassa; por suscitar o terror mesmo entre os mais valorosos, por suscitar devoção entre os ímpios.

Ela assumiu uma feição grotesca e satírica nas *danças macabras*, procissões de cunho profano onde pessoas fantasiadas dançavam ao som de uma orquestra de músicos disfarçados de cadáveres, e onde a Morte (mais uma figura fantasiada) bailava em meio ao povo, convidando os incautos a sentirem a força de seu abraço.

O tema da Fortuna teve também uma voga de razoável importância durante a Idade Média. Deusa pagã é a Fortuna quem governa o mundo de

forma tirana e caprichosa. Os homens não podem confiar em suas ações e seus postulados, pois o humor da deusa é tremendamente instável. A Fortuna representa a fatalidade do mundo, a explicação de mistérios inextrincáveis, à lei de uma justiça imanente. Esse tema exorbitou a literatura medieval e penetrou com força a lírica do Renascimento: sua importância será cabal na poesia amorosa e na própria épica camoniana.

Percebe-se, assim, que a cultura literária do mundo medieval tem em si marcada uma profunda relação entre a cultura tida como erudita (cristã, clerical) e a cultura popular (laica, folclórica). Há que se salientar que a cultura popular representa, nesse contexto, o sentimento de todos os indivíduos e nesse sentido ela não corresponde à hierarquia social. A elite, ou pelo menos uma parte dela, participava da tradição cultural das camadas menos privilegiadas, mas estas não participavam da cultura tida por erudita.

Tal assimetria devia-se às diferentes formas de transmissão cultural, uma se dando informalmente nos locais de trabalho e de diversão, no campo, nas tavernas, nos moinhos, nas praças...Havia uma maioria da população com acesso a um só tipo de cultura e a um só idioma, e uma minoria bilíngüe (latim e um dialeto local) e bicultural. Mas isso não impede o trânsito entre um estrato e outro.

Isso porque, para se colocar em meio ao povo, a cultura eclesiástica necessariamente foi obrigada a acolher elementos de origem folclórica para garantir estruturas mentais que fossem comuns a ela e à população. O clero precisava ter a sua tarefa evangelizadora facilitada, daí sobrepor sobre a cultura popular elementos de origem cristã, daí o fato de algumas figuras terem seu arquétipo cristianizado em meio ao povo. É o caso do Merlin e da Melusina, figuras que serão analisadas em capítulos posteriores desse trabalho e que denotam essa conotação cristianizada.

CAPÍTULO III

O MERLIM – A CRISTIANIZAÇÃO DA CULTURA PAGÃ ATRAVÉS DA LITERATURA

*Merlim é, na verdade único e múltiplo: é mago, certamente,
Mas também profeta. E, o que é menos sabido, é também o Louco do Bosque,
O Homem Selvagem,
O Senhor dos Animais,
O Sábio por excelência.
Jean Markale*

Dentre as várias tradições culturais que contribuíram para a formação da figura literária de Merlim, o fabuloso conselheiro do rei Artur, uma traz enorme preponderância e uma riqueza única para análise, sendo que é importante avaliar esse rescaldo cultural de organização peculiar.

Uma das várias vertentes que alimenta o mito do mago vem da tradição cultural do povo celta que em suas lendas chama Merlim de Taliesin⁴⁸. A herança da literatura celta sobrevive na Irlanda e no País de Gales desde tempos imemoriais, sendo uma das heranças literárias mais velhas da Europa ocidental, logo atrás da grega e da latina. T. G. E. Powell, em sua obra *Os Celtas*, afirma que:

A continuidade da tradição literária celta conservou-se por muitos séculos em Gales, pelo menos todo o tempo em que houve uma nobreza galesa para a evocar e manter, e até o fechar do século XVIII se manteve nos espíritos a recordação da poesia palaciana a tal ponto que os poetas da província celebravam o seu morgado local e patrono à maneira dos seus antecessores de há doze séculos atrás (POWELL, 1974: 188)

Muitos invasores de vários grupos étnicos vasculharam a Europa entre os séculos IV e VIII⁴⁹, sendo assim, o mundo celta foi conquistado e

48 Sobre a questão da história celta ver: JUBAINVILLE H. D'arbois. **Os Druidas: os deuses celtas com formas de animais**. Editora Madras: São Paulo, 2003. KNIGHT, Sirona. **Explorando o druidismo celta**. São Paulo: Madras, 2003, QUINTINO, Cláudio Crow. **O livro da mitologia celta**. São Paulo: Hi-Brasil Editora, 2002.

49 Sobre o assunto ver: ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao feudalismo**. Brasiliense: São Paulo, 1994.

influenciado por consecutivas ondas de culturas indo-européias. Culturais e linguisticamente falando, os celtas eram mais ligados às tradições nórdicas e germânicas do que às culturas do mundo mediterrâneo e ocidental. O que se sabe é que cada onda de invasores trouxe consigo suas próprias idéias, as quais foram mescladas com o ideário dos povos que já viviam nas regiões invadidas.

Essa troca de idéias produziu uma síntese que continuou a cada onda de invasão. Isso faz com que a cultura européia ocidental seja a colcha de retalhos que é. O advento de influências novas e exóticas, vindas na pegada das missões cristãs, causou uma reação tanto na literatura celta quanto nas demais, porém deu lugar a um surto artístico diferenciado que colocou a cultura literária irlandesa em uma posição ímpar dentro da história da civilização européia ocidental.

Alguns autores, como é o caso de Cláudio Crow Quintino, chegam a afirmar que os valores éticos e morais da filosofia celta constituíram através do tempo, as bases para o que o mundo conhece hoje como Cristianismo. Segundo esse autor, conceitos tidos equivocadamente como cristãos casos da Trindade e da prática da confissão, tiveram sua origem em tradições celtas pré-cristãs (QUINTINO, 2002: 10).

Para que se tenha uma idéia do significado desse processo o universo dos celtas é tripartido, sendo formado pela conjunção do Mundo Inferior, Mundo Superior e Este Mundo. Alguns deuses celtas apresentam a característica da tríade, como é o caso de Dagda, Oghma e Lugh⁵⁰. Ademais, as tríades compõem a vida humana, sendo de fácil percepção: o tempo é tríplice sendo formado por ontem, hoje e amanhã, ou passado, presente e futuro. A tríade ainda encerra a perfeição do início, meio e fim. Sobre o assunto informa Quintino, em obra supracitada que:

Se os celtas não nos oferecem uma cosmogênese, eles certamente possuem uma cosmologia, segundo a qual o universo é tríplice. Isto está perfeitamente de acordo com o elevado conceito atribuído ao número três, e este parece ser um componente herdado das tradições indo-européias, pois muitas outras culturas, como a nórdica e a hindu, também possuem um universo tripartido (QUINTINO, 2002: 193).

Há que se salientar que em terras celtas, principalmente da Irlanda, o Cristianismo tomou um caminho diferente do Cristianismo pregado e praticado no resto da Europa. No mundo celta, essa prática religiosa teve

50 A união desses três deuses promoveu a vitória dos Tuatha Dé Danann na Segunda Batalha de Moytura. Sobre o assunto ver: QUINTINO, Cláudio Crow. **O livro da mitologia celta**. São Paulo: Hi-Brasil Editora, 2002.

um cunho muito mais espiritual e muito menos político do que o Cristianismo do continente, promovendo a salvação de uma série de conceitos e valores que a Europa continental obliterou durante a Idade Média.

Através da literatura de origem celta, costumes da arcaica vida rural da Europa podem ser entrevistados e vislumbrados, bem como padrões culturais, religiosos, entre outros, que deixaram marca indelével nas raízes do mundo ocidental. A cultura celta é fator de enorme relevância na apreciação das origens européias e merece maior atenção do que tem recebido até então, pois através dessa literatura de forte cunho mitológico é possível traçar linhas que se estendem de um cristianizado Arthur até as divindades pagãs que lhe deram origem. Sobre o assunto, Cláudio Crow Quintino, em sua obra, *O livro da mitologia celta*, afirma que:

Ainda que desconhecidos pelo grande público, os mitos e as lendas dos celtas se revestem de incontestável importância na formação do pensamento ocidental pré-cristão e medieval. É bem de ver que essa influência sobrevive, ainda que em menor escala, até os dias de hoje. Basta ressaltar que um dos mais importantes mitos ocidentais – o do rei Artur [sic] e de sua busca pelo Cálice Sagrado – é, em toda a sua essência, uma típica lenda celta (QUINTINO, 2002: 8).

Há de se salientar a dificuldade de se trabalhar com a construção desse arquétipo: inúmeros fatores contribuíram para o desaparecimento da cultura celta, a começar pela expansão romana. À medida que as legiões romanas avassalavam as terras habitadas pelos celtas, a cultura destes ia sofrendo danos irreparáveis. Primeiro, a imposição do latim como língua oficial, o que fez com que elementos lingüísticos e culturais celtas fossem absorvidos ou perdidos completamente em favor dos elementos trazidos pelos colonizadores.

Some-se a isso outros elementos dignos de menção, como por exemplo, a profunda mudança na espiritualidade celta. Os deuses e deusas deixaram de ser cultuados nos bosques sagrados e para o serem em templos. Mais importante que isso, porém, foi o fato de a cultura e a história celta serem absorvidas pelos romanos, deixando de ser transmitidas oralmente para passar a ser registradas pelos cartógrafos e historiadores de César.

Ademais o cristianismo de Roma acabou exercendo também a sua influência sobre as diversas culturas européias, absorvendo alguns elementos locais, suprimindo outros, moldando a sociedade conforme a sua idéia de espiritualização. Os celtas não ficaram de fora desse processo. Segundo Cláudio Crow Quintino, na obra *O livro da mitologia celta*:

Se antes as crenças e tradições dos celtas haviam se mesclado à religião romana, perdendo assim muito de sua identidade, agora, nesta segunda leva, elas são perseguidas pela Nova Religião, descaracterizando ainda mais seus traços originais. Desta vez, nem na Irlanda a cultura celta estará a salvo (QUINTINO, 2002: 40).

A data oficial do ingresso do Cristianismo na Irlanda é o século V, com São Patrício⁵¹, mas não encontrou no país uma aceitação rápida por parte da população. Muitos resistiam em abandonar suas crenças pagãs em favor da religião cristã, especialmente os druidas. Ademais, por estar longe do controle da Sé Romana, o cristianismo irlandês possuía uma fortíssima carga de paganismo: mulheres ordenadas episcopisas, padres casados, uma tonsura idêntica a dos druidas, entre outros elementos.

Na Irlanda sobreviveu uma língua e uma literatura que brotam diretamente dos mananciais celtas, sem grande influência da cultura romana. A tradição irlandesa foi conservada primeira de forma oral, passando depois a ser escrita, mas revela uma continuidade desde tempos pré-históricos até a Idade Média. Essa é uma questão que merece ser mais bem avaliada devido às circunstâncias de como essa cultura sobreviveu. Sobre o assunto informa T. G. E. Powell, na obra *Os Celtas*, que:

Enquanto, nos primeiros reinos teutônicos da Europa pós-romana a Igreja nada mais encontrou do que o mais elementar dos maquinismos executivo e legislativo, na Irlanda depararam os missionários com um corpo altamente organizado de homens instruídos, dotado de especialistas tanto no direito consuetudinário como nas artes teológicas, literatura heróica e genealogia. Só o paganismo se viu suplantado, mas as escolas orais tradicionais continuaram florescentes, somente agora lado a lado com os mosteiros (POWELL, 1974: 61).

Os sacerdotes pertenciam a uma classe antiga e respeitada dentro da cultura celta. Os druidas, como eram chamados, eram os responsáveis pela manutenção e transmissão da cultura, dos conteúdos dos textos

51 A figura de Patrício é cheia de controvérsias e vários relatos comprovam o elemento do binômio pagão/cristão que envolve o padroeiro da Irlanda. Uma das lendas conta que para fugir de seus perseguidores, ele transformou-se em um gamo. Sabe-se que essa prática mimética era uma das características que se acreditavam, os druidas fossem capazes de realizar, e não se esperava que um padre cristão se utilizasse desse tipo de magia. Segundo Cláudio Crow Quintino, na obra *O livro da mitologia celta*, essa técnica, conhecida como *féth fiada*, fez com que Patrício transformasse a si e ao seu companheiro em gamos, evitando assim uma emboscada dos pagãos. Dois pontos merecem abordagem em relação a essa questão: ou o padroeiro da Irlanda não era tão visceralmente contra os costumes pagãos e até acreditava neles, ou então esses mesmos costumes eram tão fortes que nem mesmo a chegada do Cristianismo conseguia apagá-los. Maiores informações sobre o assunto ver: QUINTINO, Cláudio Crow. **O livro da mitologia celta**. São Paulo: Hi-Brasil Editora, 2002.

legais e das formas narrativas épicas e mitológicas, sendo que graças a esse aporte é que se tem conhecimento sobre a vida irlandesa tal como a mesma decorria quando a Irlanda abandonou a pré-história. Durante toda a Idade Média, essa herança literária foi berço que gerou suporte e inspiração para os romances de cavalaria, que foram buscar na tradição mitológica dos celtas vários de seus personagens e um toque de sobrenaturalidade que contempla o maravilhoso dentro dos romances.

Há que se salientar ainda que a história dos celtas e dos druidas está ligada de forma inerente à memória que esse povo construiu de seus mitos. As raízes desse manancial são tão profundas que em várias regiões os mitos que as criaram ainda são uma constante e as antigas tradições são cultuadas de forma direta ou indireta. Sobre o assunto H. D'Arbois de Jubainville, na obra *Os druidas: os deuses celtas com formas de animais*, diz que:

Essas raízes são mais profundas nos já citados extremo Norte da Escócia e da Irlanda, onde os mitos e as lendas bardas ainda correm de boca em boca e a alma céltica é revivida a cada festa tradicional da região, com seus cantos, suas músicas, danças e seus costumes. E esses mitos são importantes na medida que levantam os véus das crenças célticas e lembram a atmosfera do 'sobrenatural' em que viviam, com o misterioso entrosamento entre os vivos e os mortos, tendo por cenário a abóbada das árvores e o escritório celeste (JUBAINVILLE, 2003: 10).

Aliás, os feitos maravilhosos realizados por Arthur e seu séquito de cavaleiros também podem ter raiz na literatura oral dos celtas, a qual se ocupava dos feitos marciais e bravos de seus espadachins, os quais poderiam ser filhos ou eles mesmos deuses dotados de força e habilidades incomensuráveis para o combate.

A épica criada por essa literatura de tradição oral revela todas as características do combate com carros, do desafio dos campeões, da esgrima a pé, dos compridos escudos decorados entre outras tradições. Sobre o assunto observe-se a seguinte citação, retirada do livro de Charles Squire, *Mitos e lendas celtas*:

Cuchulainn bebeu, banhou-se e saiu da água. Mas descobriu que não podia caminhar; então gritou para que seus inimigos viessem buscá-lo. Havia um pilar de pedra ali perto; prendeu-se a ele com seu cinto de modo a morrer de pé. Seu cavalo agonizante, o Cinzento de Macha, voltou para combater com ele e matou cinquenta homens com os dentes e trinta com cada um de seus cascos. Mas a luz do herói tinha desaparecido do rosto de Cuchulainn,

deixando-o pálido como a neve de uma só noite, e um corvo apareceu e empoleirou-se no seu ombro (SQUIRE, 2003: 151)⁵².

A marca do corvo que aparece para prenunciar a morte do herói remete a uma outra faceta da cultura celta: o sobrenatural e a ligação que este povo tem com a magia e a religião. Outro aspecto importante está relacionado à noção que os celtas possuem sobre o tempo: ele é um elemento abstrato para eles, e se esvai por meio de ciclos que tornam a se repetir. Diariamente o sol nasce e morre, anualmente à primavera sucede o inverno. Esses fenômenos são envolvidos na mágica que exala da natureza. Há que se salientar, porém, que os celtas não estão mais obcecados pela magia do que qualquer povo do Velho Mundo.

O tempo celta é organizado num calendário religioso que divide o ano em 4 grandes festas, sendo que a primeira e maior delas é o *samain*, a festa que celebra o inverno, ou a estação em que a vida se retrai, marcando um momento em que o mundo dos vivos e dos mortos se toca. A cultura celta não teme seus mortos, pelo contrário, os homenageia e cultiva uma grande afeição por eles, a ponto de deixar um espaço vago à mesa nas noites do *samain* para que os ancestrais possam sentar junto aos vivos.

Essa festa acontecia em meados de novembro e marcava o fim de um ano e o começo do ano seguinte. Os mitos que estão relacionados ao *samain* ligam-se às tradições de renovação da fecundidade da terra e dos seus habitantes, dizendo respeito à união do deus tribal com a deusa da natureza que alimentava o território da tribo e que era personificada num rio ou noutra tipo de acidente natural⁵³.

Eram, pois a estas potências sobrenaturais a quem se devia suplicar no *samain*, mas a grande ocasião do ano era a noite que antecedia o ritual, pois se pensava que o mundo temporal estava dominado por forças mágicas. Hordas de seres fantásticos saíam das grutas e morros e certas pessoas podiam mesmo ser recebidas nesses reinos misteriosos enquanto monstros terríveis tentavam assaltar as fortalezas do tempo comum.

A segunda festa em importância da Irlanda era o *beltine* ou *cétshamain*, que marcava o início da estação quente. *Beltine* também se caracterizava por ser uma festa predominantemente pastoril, caracterizando o momento em que o gado voltava a pastar nos campos. Um dos costumes básicos dessa celebração, acender fogueiras nos campos conti-

52 A forma de corvo é utilizada por Morrighan, deusa celta da guerra antes das batalhas. Normalmente é sob a forma de um corvo que ela se oferece aos olhos dos guerreiros.

53 Há que se salientar outro fato: as deusas célticas apresentam sempre dupla faceta, podendo ser caracterizadas tanto pela fertilidade quanto pela capacidade de destruição. Esse arquétipo também acompanha a figura da feiticeira Morgana.

nuou mesmo depois da cristianização da Irlanda⁵⁴. A festa que marca o início do verão está ligada ao deus celta Belenus, senhor do fogo.

O verão traz ao mundo natural a pujança da vida. É o momento em que todas as criaturas estão ativas sob o calor do sol que fertiliza as sementes e faz com que os grãos amadureçam e as plantas vinguem. É também o momento da procriação, período de extrema fertilidade onde o sol reina absoluto. O filho de Morgana e de Artur foi gerado num festival de Beltaine, em plena festa de *beltine*.

Além dessas duas festas de marcada importância no calendário celta, outras duas festividades devem ser ressaltadas: *imbolc* e *lughnasad*. A primeira marca o período em que as ovelhas começam a lactar correspondendo, no calendário cristão, às celebrações que comemoram Santa Brígida⁵⁵.

O *lughnasad* era comemorado nos princípios de agosto. Essa festa acontecia para garantir o amadurecimento da colheita, e mais uma vez se percebe o intercâmbio da cultura celta com o sobrenatural, pois o cerimonial é cumprido para se garantir a colheita e não para dar graças por ela. Na opinião de T. G. E. Powell, em obra supracitada, isso acontece porque “o conceito de gratidão não entrava no esquema da magia, pois a humanidade seguia o ritual que, se executado devidamente, por força culminaria no resultado pretendido” (POWELL, 1974: 123).

As narrativas literárias destas festividades são marcadas por vários elementos que remetem à religiosidade do povo celta. Por exemplo, nas narrativas envolvendo o *samain* Dagda, alcunhado de o bom deus, sempre aparece representado como uma figura grotesca, de apetite e poder desmedidos, coberto com as vestes curtas de um servo e tendo por arma uma enorme clava, arrastada sobre rodas, tamanho é seu peso. Além disso, o deus possui um caldeirão mágico, dotado de propriedades de inesgotabilidade, rejuvenescimento e inspiração⁵⁶. Esse caldeirão mágico é símbolo de abundância na tradição irlandesa, e dele, ninguém se retirava insatisfeito.

54 Era costume nessa celebração fazer o gado passar por entre duas fogueiras acesas para assim ficar protegido das doenças. Esse rito era supervisionado pelos sacerdotes druidas. Na festa de São João, existem vários costumes semelhantes a essa bênção, sendo que o mais conhecido deles é o ato de passar a fogueira.

55 Brígida é uma santa da Igreja Católica. Ela corresponde á deusa celta Brigid, senhora da lareira e do fogo da casa, a qual se apresenta sempre sob a forma de uma trindade. Segundo as tradições celtas, Brigid era uma feiticeira filha do deus Dagda, sendo senhora da fertilidade e das artes de ensinar e curar, daí sua face tripartite.

56 Cabe aqui uma analogia com o Graal. Esse cálice mágico tem origem controversa sendo para uns o cálice em que Cristo teria bebido com seus discípulos na Última Ceia; para outros o cálice em que José de Arimatéia teria recolhido o sangue do Salvador no momento em que ele foi atingido pela lança do soldado romano. Para outros ainda, esse cálice seria na verdade uma cornucópia, a qual proveria com fartura o seu possuidor. Em todas as versões, porém, paira a mesma mensagem, qual seja, a idéia da eternidade, da salvação e da fartura.

O sagrado tem uma importância capital na cultura celta, daí a importância que os sacerdotes (druidas) possuem nas suas narrativas tanto como personagens quanto como narradores. A palavra druida foi latinizada por Cícero como *druidae* e acredita-se que a tradução mais correta para a palavra tenha analogia à sabedoria, ou sabedoria profunda.

Druida pode também significar sabedoria do carvalho, árvore que na cultura celta representa a divindade, sendo, portanto apropriada para homens que eram os intermediários entre o homem e o meio sobrenatural⁵⁷. A essência do conhecimento druídico do sobrenatural apresenta uma graduação na escala dos saberes que pode ser assim interpretada: *vates*, os profetas ou poetas inspirados. Este vocábulo passou a designar, já no tempo cristão, o vidente. Além dessa categoria, considerada a mais baixa, havia ainda os bardos (músicos) e os druidas propriamente ditos. Sobre o assunto diz H. D'Arbois Jubainville, em obra supracitada que:

Os gauleses tiveram duas categorias principais de sacerdotes: os druidas, *druidas = dru-uides*, 'muito sábios', dos quais todo mundo já ouviu falar, e os *Gutuatri*, que são bem menos conhecidos. Não diremos nada ainda sobre os Uatis, ou seja, os adivinhos profissionais que, na Irlanda, São Patrício não considerou sacerdotes e que subsistiram oficialmente nessa ilha durante a Idade Média, em meio à população cristianizada, diante de e com a proteção do clero cristão (JUBAINVILLE, 2003:19).

Segundo Cláudio Crow Quintino, em obra supracitada, na sociedade celta, os bardos eram os grandes responsáveis pela poesia e pela transmissão e preservação da cultura. Os Vates seriam mais importantes que os bardos por uma razão básica: eles eram os responsáveis pela interpretação dos oráculos que continham os desígnios dos deuses, aliás, e segundo o mesmo autor, a palavra "vaticínio", ou previsão do futuro, estaria relacionada a esta categoria de poetas, a qual só perdia em importância para os druidas (QUINTINO: 2002, 76)⁵⁸.

Os druidas são figuras proeminentes na sociedade celta atuando como árbitros e mágicos e o respeito por eles era tão vasto que nem mes-

⁵⁷ Segundo as informações que se referem aos sacerdotes druidas e seus hábitos, os *nemeton* (bosques sagrados) são os lugares por excelência onde eles realizavam seus ritos e sacrifícios. Cabe ressaltar ainda que os celtas não possuíam templos, preferindo cultuar seus deuses nesses bosques sagrados. Segundo informação de Cláudio Crow Quintino, na obra *O livro da mitologia celta*, um dos *nemeton* mais importantes para a realização das assembléias druídicas era o de Carnutes, no coração da Gália. Ainda segundo o mesmo autor, Carnutes foi dessacralizado primeiro pelos romanos e depois pelos cristãos, mas não deixou de ser um importante local de culto, uma vez que ali hoje se levanta a catedral de Chartres. (QUINTINO, 2002: 182).

⁵⁸ A poesia possui para os celtas um significado muito especial. Suas leis, cultura, religião, sua história, enfim todos os elementos que representavam sua sociedade, eram retratados através de poemas, que eram passados através da tradição oral de geração para geração.

mo o rei podia se pronunciar antes que o sacerdote o fizesse. Além do que, essas figuras misteriosas se tornaram os transmissores da cultura oral na Irlanda graças as suas técnicas de ensino. Entre as suas funções estavam: o culto aos deuses, o estudo e o ensino da mitologia e de todas as ciências. Dominando esse vasto campo do saber, pretendiam usar seu conhecimento do passado para predizer o futuro⁵⁹. Sobre o assunto informa T. G. E. Powell, na obra *Os celtas*, que:

O mecanismo de ensino oral resume-se, em larga medida, na recitação repetida de simples versos rítmicos ou formas de prosa aliterante. O fato é que o ritmo pode induzir um estado semiextático e, com anos e anos de repetição, pode absorver-se um enorme volume de textos. Pode acrescentar-se a isto a natureza sagrada de todo o ensino no mundo antigo, o conceito fortemente espalhado do mérito da recitação muito exata e os castigos mágicos que não faltariam aos que se afastassem da verdadeira tradição (POWELL, 1974: 162).

Depois da literatura sagrada, dos mitos, encantamentos e encantos em geral, que teriam constituído o acompanhamento falado da prática druídica, o conhecimento mais cuidadosamente preservado pelos sacerdotes era o do direito consuetudinário, daí os sacerdotes serem chamados a arbitrar sobre as mais diversas questões.

A importância desses sacerdotes era tão cabal como sói perceber nas palavras de Charles Squire, em sua obra *Mitos e Lendas Celtas*:

Eles eram ao mesmo tempo sacerdotes, médicos, mágicos, adivinhos, teólogos e historiadores de suas tribos. Todo poder espiritual e todo conhecimento humano estavam investidos neles, que na hierarquia só ficavam abaixo do rei e dos chefes. Eles estavam liberados de toda e qualquer contribuição para o Estado, quer por tributo quer por serviço na guerra, de modo a poderem dedicar-se mais a seus ofícios divinos. Suas decisões eram absolutamente definitivas, e aqueles que a eles desobedeciam se expunham a uma terrível excomunhão ou 'boicote' (SQUIRE, 2003: 39).

Sabe-se que o druidismo é uma das organizações religiosas mais antigas da Bretanha. Não se sabe ao certo onde os druidas tiveram sua origem, entretanto, acredita-se que essas figuras tenham se originado das tribos mais antigas da Europa. Esses sacerdotes encaravam a si mesmos

⁵⁹ Essa característica de conhecer o passado e de adivinhar o futuro é uma das marcas exponenciais do grande conselheiro de Artur, Merlim. Entretanto, ao contrário do sacerdote druida, o mago recebeu esse poder de Deus, que condóio com a situação de sua mãe, uma boa e religiosa jovem que sucumbiu às tentações do demônio, deu a Merlim, o poder de previsão dos fatos futuros.

como mestres de todas as artes e de todos os ofícios, o que explica o motivo pelo qual seus ensinamentos demoravam tantos anos para serem aprendidos.

Como entender as forças com as quais esses fantásticos magos lidam? Elas não são muito diferentes das forças míticas que fundamentam qualquer religião, seja ela pagã ou não pagã: de um lado estão alinhados os deuses do bem, da luz, do dia, da vida, da fertilidade, da sabedoria; do outro os demônios da noite, da escuridão, senhores da morte, da aridez, do caos, do mal. Os primeiros eram os grandes espíritos que simbolizavam os aspectos benéficos da natureza, as artes e a inteligência do homem; os segundos representam os poderes hostis que se acredita estão por trás, de manifestações perniciosas como a doença, a neblina, a peste, a seca.

Sobre o assunto informa Cláudio Crow Quintino em obra supracitada que:

Os celtas, através de sua mitologia, fazem-nos ver claramente que todos nós abrigamos em nosso interior, em nossa essência, um pouco de luz e um pouco de sombra. (...) Os deuses celtas, reafirmamos, não se restringem a se manifestar com uma faceta única, ou, melhor esclarecendo, como apenas 'o deus da comunicação' ou apenas 'a deusa da morte' (QUINTINO, 2002: 9).

Pode-se dizer que o druidismo está relacionado ao universo que movimentava as sociedades oriundas da caça e da coleta. Daí a ligação que ele apresenta com a terra, incluindo a compreensão de seus ciclos. Dessa forma, os druidas desenvolveram uma filosofia entremeada de elementos da natureza, que celebrava os ciclos da terra, do sol e da lua, e que pode ser refletida no calendário de festas organizado pelo povo celta. Dentro desse contexto, se pode dizer que a religiosidade celta é dotada de um profundo animismo, pois tudo na natureza aparece aos olhos dos druidas como algo vivo e como tal deve ser respeitado. Destarte, o divino está representado por toda parte.

Essa ligação transcendente com a natureza e o universo mostra um povo que se via como parte do conjunto natural, e que considerava esse conjunto como uma coisa sagrada a ser respeitada porque era divina. Esse fenômeno é uma decorrência natural da espiritualidade dos celtas e acabava por impor as regras de comportamento que a coletividade deveria seguir por conta desse arquétipo. O respeito e a devoção à natureza perpassam as páginas dos romances de cavalaria. Em inúmeros momentos em que se encontrava fora das intrigas da corte, Merlim estava assim, retirado em contato com a natureza.

O poder do verdadeiro mago dentro da cultura celta estava na capacidade de ver o invisível que controla essas forças em constante combate, daí a capacidade que esses senhores da magia possuíam de entrar em transe, arreatar-se para outras dimensões ou de metamorfosear-se em animais fantásticos. Ademais, um dos princípios básicos da magia está em fazer com que o outro seja capaz de imaginar, de criar imagens a partir de um elemento proposto. Como Merlim faz quando se lê as páginas que contam a história do fabuloso mago conselheiro de Artur.

Segundo Charles Squire, em obra supracitada, Merlim teria tanta importância no ciclo arturiano quanto Zeus no Olimpo. Todos os mitos a seu respeito permitem testemunhar sua elevada posição. Talvez ele tenha sido um deus especialmente venerado em Stonehenge, representando assim o deus supremo da luz e do céu. Aliás, segundo a lenda ele mesmo erigiu o monumento:

Então, Merlim fez virem as pedras da Irlanda, por mágica, para o cemitério de Salaber e, quando chegaram, Uterpendragão foi vê-las e levou muita gente para ver a maravilha das pedras e todos declararam que nunca haviam visto pedras tão gigantescas e se perguntavam quem no mundo poderia mover uma só delas e como teria sido possível trazê-las. E Merlim disse aos homens que as pusessem em pé, porque ficariam mais bonitas do que deitadas.

- Ninguém, senão Deus ou vós apenas, poderia fazer isso. (...)

Foi assim que Merlim levantou as pedras que ainda estão no cemitério de Salaber e lá estarão, enquanto a cristandade durar, de tal modo dura aquela obra (BORON, 2003: 120/121).⁶⁰

Já na opinião de Pierre Brunel, na obra *Dicionário de Mitos Literários*, a carreira literária da personagem foi por muito tempo dependente da literatura arturiana. Mas pelas ressonâncias que desperta, Merlim exerceu uma atração e adquiriu popularidade o que lhe permitiu ganhar vida fora do quadro medieval e atingir a condição de um mito literário dotado de autonomia e relevo a ponto de tornar-se uma figura que encarna mitos da modernidade como o enigma do que realmente significa a História e o devir. (BRUNEL, 2000)

60 Assim a literatura resolveu o mistério de Stonehenge. As pedras seriam um monumento erigido por Merlim para homenagear Pendragão, morto na batalha de Salaber, a qual se falará adiante nesse mesmo capítulo, entretanto cabe salientar que historicamente falando, esse círculo de pedras que está intimamente relacionado aos druidas e onde, possivelmente eles realizavam seus rituais de vésperas de verão, ainda tem sua origem envolta em mistério. Maiores informações sobre o assunto ver: Knight, Sirona. **Explorando o druidismo celta**. São Paulo: Madras, 2003.

Merlim pode ser considerado um profeta que anunciou a revanche dos bretões contra seus invasores anglos, ou o criador da Távola Redonda, ou ainda o inspirador da cavalaria andante. Ademais ele representa um elo de ligação entre bem e mal (fruto da ligação de um demônio com uma virgem) e entre a vida e a morte (em nenhuma das lendas que envolvem a figura ocorre a sua morte). Senhor das metamorfoses, a ambigüidade de sua imagem literária permeia mesmo aí o critério da duplicidade. Segundo Brunel, em obra supracitada:

O personagem, do qual desejava Robert de Boron fazer o profeta da cavalaria cristã, não é, portanto, isento de uma ambivalência em razão talvez de suas origens compósitas, e está conforme ao mito de sua concepção meio diabólica, meio virginal. Pode-se também ver no seu dom de metamorfosear-se, quando e como queira, um reflexo do caráter instável e contraditório dos traços que o compõem (BRUNEL, 2000: 638).

A arte mimética que marca as ações do mago reflete como um espelho a lembrança de poderes concedidos nos tempos de outrora aos druidas, e é esse poder que permite ao feiticeiro das lendas arturianas aparecer como um jovem ou como um velho, em geral como a figura de um homem dos bosques, ou até mesmo na condição de um animal.

Quem é o Merlim? Segundo o romance, supostamente pertencente a Robert de Boron, Merlim seria o filho de uma donzela e de um incubo⁶¹. Deus, na sua magnanimidade e vendo que o arrependimento da jovem seduzida era sincero, teria dado ao bebê a graça de conhecer em parte o futuro. No transcorrer das páginas algumas questões despontam de uma narrativa cheia de nuances, a saber: o riso maroto de Merlin permeia todo o texto, prenunciando sempre o controle do uso da magia pela personagem.

Ademais, o mago controla o próprio romance, pois é ele quem dá a Brás, confessor de sua mãe, a missão de colocar por escrito a matéria que lhe passar e profetiza que nunca uma história será ouvida com tanto agrado como a que ele narra, qual seja, a de Artur e dos homens de seu tempo. Por isso pode-se dizer que quem comanda o circo das aventuras arturianas é justamente o mago que lhe serve de conselheiro.

Essa exótica personagem, de origem misteriosa principiada num concílio de demônios, tem seu palco de atuação na Inglaterra, em um tempo em que o Cristianismo apenas dava lá seus primeiros passos e a

61 Teoricamente o incubo é um demônio que habita entre a lua e a terra, tendo dupla natureza, angélica e humana. Quando lhe agrada eles tomam a figura humana com a intenção de seduzir mulheres. No caso da mãe de Merlim, Deus permitiu que esse demônio se aproximasse. Uma mistura do sagrado com o profano, uma vez que aí se configura a virgem seduzida pelo demônio.

ilha ainda não havia tido nenhum rei cristão. Segundo Heitor Megale, informações sobre o mago nem sempre são coincidentes: existem poemas galeses que falam sobre Mirdim, sua forma literária de folclore mais antiga. Ela apresenta a figura do mago como um herói, um chefe guerreiro ou um bardo, cujo nome era Mirdim (MEGALE, 2003: 10). Esse ser obscuro acabou tocado pela loucura ao cabo de uma batalha e refugiou-se nas florestas da Caledônia, onde passou a viver como um selvagem, profetizando sobre a vida política de seu povo.

Outra vertente pautada em versos da antiga literatura galesa traz o mago embarcando numa nave de cristal com seus nove bardos, sendo que depois desse embarque nunca mais se soube de seu paradeiro. Algumas lendas dizem que Merlim estaria num palácio de cristal, perdido em alguma ilha da Inglaterra, cercado pelos treze tesouros da Bretanha.

O conselheiro de Artur aí estaria fadado a permanecer, como em um sonho encantado até o dia em que Artur voltasse de Avalon, lugar par onde ele teria se retirado com Morgana depois da sua última batalha contra seu filho incestuoso, Mordred. Mas a história mais repetida é aquela que dá conta de que o mago está sob o poder e os encantamentos de Viviane, em um palácio encantado na floresta de Broceliande.

Para muitos, o mago é uma personagem de contos de fada, encarnando a figura arquetípica do feiticeiro com suas vestes e longas barbas, usando um cajado mágico. Para outros, Merlim representa muito mais, com seus dons proféticos e sua capacidade de metamorfose. O fato é que essa figura literária merece ser explorada e conhecida de forma mais profunda, pois existe um rico simbolismo por trás de seus dons, bem como uma associação com o Homem Selvagem, senhor dos animais.

As lendas envolvendo a origem do mito de Merlim se perdem nas brumas do tempo e aparentemente sua figura nada mais é do que a fusão de várias personagens diferentes, sendo que Taliesin, conforme citado nas páginas iniciais desse capítulo é uma delas. Segundo essa vertente, o mago teria nascido da deusa Cerridwen, por força da magia. Gerado assim e tendo recebido sabedoria e dons diretamente do caldeirão mágico da deusa, ele se encaixa perfeitamente no simbolismo da criança milagrosa que nasceu sem pai.

Comum entre todas as lendas, independente de vertente ou do final, é o fato de que o mago Merlim é um ser dotado de poderes sobrenaturais e que exerce a função de protetor e profeta em meio aos bretões. A personagem em questão possui ainda um outro quesito, muito mais importante, e sobre o assunto informa Heitor Megale, na apresentação da obra *Merlim* que:

(...) o estatuto e a função da personagem passa por uma grande transformação, na medida em que o autor a situa dentro da história da humanidade, num momento crucial posterior à redenção. Percebendo o grande risco de uma perda total, os demônios resolvem, em concílio, dar sua réplica decidindo criar o avesso de Cristo por meios que violam as leis naturais da criação: o diabo fecunda o corpo feminino, assim como o Espírito Santo fizera com a Virgem. O esperado fruto diabólico teria a missão de desviar o povo de Deus do caminho traçado por Cristo e conquistá-lo para os domínios infernais (MEGALE, 2003: 14).

A ira dos demônios pode ser pressentida nas palavras que iniciam o romance. Injuriados, eles se perguntam quem é o homem que faz o bem pelo mundo afora, sem que a força maligna que os acompanha seja capaz de impedir sua ação. Malgrada a ira, os demônios não entendem como um homem nascido de uma mulher pode escapar de suas garras e ainda os destruir. Como homem nasceu sem ter parte nos pecados do mundo, diferente de todos os outros homens. O fato é que o início da história dá conta da vitória do Cristianismo sobre o Paganismo. É a água purificadora do batismo destruindo as credices pagãs. Ou pelo menos, obliterando-as e fazendo que com elas se vistam de novas roupagens.

Daí vem à idéia que o mundo infernal crie um homem feito à imagem e semelhança do Cristo. Mas o demônio não tem noção da onisciência e da sapiência de Deus, por isso, lê-se nas páginas do *Merlim*, que:

Assim disseram e decidiram que gerariam um homem que enganaria os outros. São loucos demais, porque imaginaram que Nosso Senhor, que tudo sabe, ignore suas obras. O diabo então decidiu fazer um homem que tivesse a sua memória e a sua inteligência para enganar Jesus Cristo. Deste modo podeis saber o quanto é louco o diabo, e muito devemos temer, porque pouca tão louca cousa [sic] nos engana (BORON, 2003: 23/24).

Entretanto, como era de se esperar, os demônios fracassam, pois engravidaram um vaso puro, ilibado, virtuoso: sua mãe. Nesse contexto se percebem nas entrelinhas dois elementos: o maniqueísmo da luta eterna entre bem e mal. Os demônios não poderiam criar o Anticristo, uma força que seria igualável à do Cordeiro de Deus, e que só pode advir do próprio Deus. Em segundo lugar, toda a maternidade é sagrada, mesmo essa em que o pai é um filho do inferno. A figura da mãe corrobora com a figura da Virgem Maria, mãe maior, medianeira divinal que intercede pela humanidade junto a seu Filho.

Apologias à figura de Eva também aparecem no romance, pois o demônio só pode exercer seu destrutivo controle sobre a família de Merlim devido à avó do mago, dada as artes da necromancia. Graças ao poder maléfico que exercia sobre ela, matou o seu filho e fez com que ela se matasse, ao mesmo tempo em que, por conta de tantas tragédias, o avô de Merlim renegou a fé cristã. Assim, o maligno ser dos infernos tinha seu caminho livre para seguir rumo ao seu alvo: as jovens filhas do casal, da qual ele induziu duas a cometerem atos pecaminosos e seduziu a terceira, que deu a luz ao conselheiro do rei Artur.

Nem mesmo o conselho do bom ermitão Brás, confessor da moça e escriba de Merlim, serviu para afastá-la do demônio. Segundo Brás, a jovem só conseguiria se salvar das garras do diabo se fosse pacata, uma pessoa passiva que se confessasse freqüentemente e que sempre estivesse em contato com a luz, pois afinal é ela quem espanta as trevas e com elas tudo o que delas advém⁶². Mas a jovem acaba caindo sob o domínio do Maligno e em grande aflição parte mais uma vez em busca de Brás, seu confessor. Nas palavras da jovem ficam expressas todas as dádivas de bem-venturança que a religião cristã traz inerente às suas ações:

Devo estar mesmo muito aflita, porque o que me aconteceu ontem nunca aconteceu com ninguém, a não ser comigo. Venho pois aconselhar-me convosco, porque me disseste que todo o pecador, seja qual for a enormidade de seu pecado, será perdoado se confessar e arrepender-se sinceramente e fizer o que seu confessor ordenar. Ora, senhor, eu pequei, confesso, e fui seduzida pelo diabo (BORON, 2003: 34).

Num momento de raiva, ela esqueceu-se de persignar-se bem como de realizar todas as outras ações que o confessor aconselhara (dormir com as velas acesas para espantar as trevas, por exemplo). Assim, ao acordar, estava deflorada e ao perceber que a porta de seu quarto mantinha-se fechada como deixara, encontrou para o seu mistério uma só resposta: o demônio em pessoa a seduziu e em seu corpo gerou um filho.

Num primeiro momento, Brás nega-se a acreditar que tal fato tenha se dado e acusa a moça de leviandade, mais uma óbvia relação com a figura da Virgem Maria. Quem em sã consciência poderia acreditar que uma moça pura que não havia conhecido um homem pudesse conceber? Assim, ele acusa a jovem de estar ainda possuída pelo demônio, mas a insistência dela em aceitar o castigo dos homens desde que pudesse salvar sua alma faz com que Brás se apiede dela.

62 Sobre a questão do imaginário medieval e a questão da luz ver FRANCO JR, Hilário. *A idade média nascimento do ocidente*, 4 ed, São Paulo, Brasiliense: 2001.

Destarte, ele a condena à seguinte penitência: toda sexta-feira (dia da paixão do Senhor e que na Idade Média, sempre era santo, independente da semana ser santa ou não) ela deveria alimentar-se somente uma vez. Ademais, o confessor a obriga a renunciar a todo e qualquer tipo de tentação, envolvendo os pecados da carne, exceto em sonhos, “porque o homem nada pode contra os sonhos” (BORON, 2003: 36). Percebe-se aqui o valor dado pelos homens medievais ao processo da virgindade e à tentativa de se alcançar as graças divinas mantendo uma castidade que, acreditava-se, era a marca mais pungente dos seguidores do Nazareno⁶³.

A moça aceita todas as condições impostas pelo confessor e ele avaliza sua boa vontade dando-lhe a certeza de que será seu intercessor junto a Deus que o colocou na terra na condição de seu ministro. Passado um tempo, a gravidez da jovem tornou-se alvo de comentários e não houve mais como escondê-la. Assim ela acabou sendo condenada a comparecer a justiça dos homens para dar uma resposta perante os olhos da sociedade sobre quem era o pai de seu filho. Mas não sem antes ouvir as doces e confortantes palavras de seu confessor, que nunca deixou de estar ao seu lado em todo esse processo, como um braço de Deus amparando um filho dileto:

Fica tranqüila! Quando esta criança que carregas nascer, saberei de fato se me mentiste. E confio em Deus que, se o que contaste é verdade, ele te salvará da morte. Certamente passarás muito [sic] maus momentos, porque os juizes, quando o souberem, mandarão tomar teus bens e tua terra e falarão em executar-te. Quando te mandarem prender, faze-me saber e, se puder, irei em teu socorro. E, se és tal como dizes Deus não te recusará ajuda. Volta então em paz para tua casa, confia em Deus e fica segura de que vida boa ajuda muito a ter bom fim (BORON, 2003: 38).

As palavras do confessor encerram algumas das verdades que soem marcar o cotidiano do homem medieval: passar maus momentos nessa terra é uma marca que todos os que carregaram a palma do martírio possuem. Não existe uma hagiografia que contemple a vida de um santo que não tenha passado por alguma espécie de provação. Ser um sofredor, carregar uma perspectiva de agruras aproxima o fiel da imagem de Cristo, o cordeiro de Deus que através de seu sangue lavou os pecados do mundo. Aquele que sofre nesse mundo, se aproxima da figura redentora no outro mundo.

A expropriação dos bens materiais também faz parte desse processo de redenção. A pobreza é a marca maior dos seguidores do Nazareno,

⁶³ Maiores informações sobre o assunto consultar o capítulo 1 deste trabalho.

e significa o desapego dos bens mundanos e a busca sempre frenética dos bens maiores que são sempre os espirituais⁶⁴.

Por fim, sofrimento nessa vida terrena significa a ascensão na vida celeste, ou seja, aqui se tem uma perspectiva escatológica marcada por um milenarismo que assinala que o melhor está sempre na idéia do devir. E o devir tem um destino certo: o céu ao lado dos escolhidos para sentar-se junto ao Pai na grande ceia que está sendo preparada. Viver esta vida com os olhos voltados para a Vida Eterna: esse é o segredo para suportar as agruras cotidianas de quem tem uma expectativa de vida de 35 anos de idade.

Realmente, Brás cumpre a sua palavra. Ao saber da prisão de sua protegida o ermitão vai até os juízes e diz que a melhor coisa que eles podem fazer é guardar a jovem até o dia do parto e até o momento em que a criança seja capaz de pedir o que for necessário a sua sobrevivência. Agindo dessa maneira, os juízes estariam evitando incorrer em um crime, pois condenar a jovem grávida à fogueira, seria o mesmo que matar um culpado e um inocente ao mesmo tempo, pois o feto nada teria em relação aos pecados cometidos pela mãe. E para a jovem, ainda mais um conselho: que batizasse a criança tão logo ela nascesse e não esquecesse de chamar por Brás quando fosse levada para a fogueira.

E assim passaram-se os dias até o nascimento de Merlim. E mais uma vez Deus mostrou seu poder e a sua onipotência e onisciência perante o demônio, o qual mesmo com toda a sua força, não passa de uma criação do próprio Deus:

E porque Deus não quis que o diabo perdesse o conhecimento do que devia acontecer e quis que ele tivesse o que desejava, por isso o criou. Ele o criou para que tivesse a arte de saber as coisas que existiam, as coisas ditas e feitas e acontecidas, e tudo isso ele soube. E Nosso Senhor que tudo sabe e conhece, pelo arrependimento da mãe, pela confissão e pelo bom propósito que tinha em seu coração, pela boa vontade que a conduzira ao ponto em que estava e pela força do batismo, pelo qual o filho havia sido levado até a fonte batismal, quis Nosso Senhor que o pecado de sua mãe não o pudesse prejudicar (BORON, 2003: 40/41).

Assim, Merlim foi coroado com o poder e a inteligência de saber das coisas que deviam acontecer. De seu pai, o demônio, a criança herdou

64 Não se discute aqui a questão de que nessa época a igreja era possuidora de 1/3 das terras cultiváveis da Europa ocidental. O que está sendo ressaltado é a formação de um *modus operandi* ideológico que marcou a identidade cultural do homem ocidental e que tem raízes tanto cristãs quanto pagãs. E de certa forma essa marca acompanha as estruturas mentais que formam o pensamento ocidental até os dias de hoje.

o poder de saber do que já havia sido feito. Destarte, a personagem do mago representa o meio, o duplo, o ambíguo, o que olha para o passado com os olhos voltados para o futuro.

Merlim é o fiel da balança, o fruto mais poderoso da árvore da vida e de uma certa forma, a representação da sabedoria contida no fruto proibido do Paraíso. Quem é filho de um demônio e é abençoado por Deus, representa as duas faces de uma mesma moeda, mas ao invés de estarem uma de costas para a outra, na figura do conselheiro de Artur elas estão sobrepostas.

A primeira profecia do mago foi feita para sua mãe. Aos 18 meses, Merlim comunica a sua progenitora que ela não será morta por causa de seu nascimento. Quando os juízes souberam dessa maravilha, tiveram todas as razões para supor que o melhor seria executar a mãe, cujo prazo para execução ficou marcado para 40 dias. Mais uma vez Brás reaparece no romance e acalma a jovem no que tange ao que está para acontecer.

No auge do julgamento, quando todos já parecem dispostos a condenar a mãe de Merlim, eis que um dos juizes o conclama a falar, pois ficou sabendo que a criança dizia que sua mãe não receberia a morte por ele. São palavras do magistrado, “ouvi dizer que este menino fala e que ele diz que sua mãe não receberá morte por ele. Se deseja vir em seu socorro, o que está esperando para falar?” (BORON, 2003: 46).

Diante desse convite, Merlim não se faz de rogado e entra em cena dizendo que não será daquela vez que sua progenitora será levada à morte. O menino afirma que se tal ato fosse cometido mais da metade da assembleia que ali se encontrava assistindo ao espetáculo público da condenação de sua mãe deveria ser morta também e da mesma forma que ela.

A argúcia e a falácia do menino acabam por irritar o juiz supremo o qual o chama a contento, dizendo que não há escapatória para sua mãe. Merlim retruca dizendo que ele ao menos sabe quem é seu pai, mas que o juiz não pode dizer o mesmo. Ofendido em sua honra pela argumentação da criança, o juiz chama sua mãe a qual acaba por confessar que, de fato, ele não era filho de quem supunha ser, mas sim, filho do confessor dela. Depois de tudo isso, Merlim assume ser filho de um demônio e o faz de forma tão cândida quanto uma criança poderia fazer, mas sem deixar de lado o ar principesco que acompanha as ações de sua figura:

Vou dizer, mais por amizade do que pelo medo do vosso poder. Quero que saibais e acrediteis que sou filho de um demônio que seduziu minha mãe. Sabei também que demônios desta espécie chamam-se incubos e vivem no ar. E Deus permitiu que esse demônio me desse o conhecimento das coisas feitas e ditas e acontecidas. Por isso é que sei a vida que vossa mãe levou.

E Nosso Senhor, para recompensar a virtude de minha mãe, seu sincero arrependimento, pela penitência que lhe impôs o ermitão, e pela obediência aos mandamentos da nossa santa Igreja, deu-me a graça de conhecer, em parte o futuro (BORON, 2003: 52).

Com essas palavras o mago prenuncia a sua primeira profecia, que culmina com a morte do pai do juiz que tentava condenar sua mãe, a qual acabou sendo inocentada. Após essa passagem, Merlim faz um pedido a Brás e de certa forma se coloca numa posição de alta hierarquia junto a Deus, o que não chega a ser um sacrilégio em virtude de sua dupla natureza:

Mas agora acredite que vou ensinar-lhe a respeito da fé e da crença em Jesus Cristo, e direi coisas que ninguém saberia dizer-lhe, a não ser o próprio Deus. Faça disso um livro e assim muitas serão as pessoas que se tornarão melhores e se afastarão do pecado, ouvindo sua leitura, então terá feito uma esmola e uma boa ação (BORON, 2003: 55).

Brás não nega o pedido, mas sabendo que o mago é filho do Pai da mentira, solicita a ele que não seja enganado em nenhuma das coisas que por Merlim forem relatadas. Ao que aquele que se tornará o conselheiro de Artur responde que se fizer alguma coisa que seja contraria a vontade de Jesus Cristo, então que ele seja prejudicado junto a Deus. Assim, Merlim inicia sua história e começa a contar sobre várias coisas entre elas o Santo Graal, que dará mote para outras aventuras de cavalaria como o romance intitulado *A Demanda do Santo Graal*. Mas mais importante que tudo, Merlim relata sobre a reunião dos demônios e sobre a percepção destes últimos de que a partir do nascimento de Cristo tinham perdido o seu antigo poder sobre os homens.

Essa figura literária serve para exemplificar a disputa entre Paganismo e Cristianismo. Os demônios, que na ordem do processo representam a cultura pagã, folclórica, dão-se conta da perda que têm com o nascimento de Jesus Cristo (no contexto, Sua figura representa a Igreja em toda a sua organização e portanto, a cultura clerical e erudita).

Os demônios não têm mais meios para influenciar os homens (assim com o paganismo), mas encontram meios para se colocar em meio ao povo, através da geração de um filho que apresenta a característica do duplo. Da mesma forma que a cultura pagã mantém-se em meio ao povo através de um processo de dubiedade, como no caso da deusa celta Brigit, que se torna Santa Brígida, ou de antigos locais de adoração que acabam cristianizados. O fato é que o que antes era uma forma direta de controle/

contato, agora passa a ser vista nas entrelinhas, mas não deixa de existir. Apenas adquire uma outra roupagem.

Se até a passagem em que Merlim diz a Brás sobre a necessidade de escrever um livro que relate sua história o romance tem um narrador impessoal, com algumas referências ao próprio mago que conta suas peripécias e que dita o rumo da trama, percebe-se uma guinada de 180 graus na estrutura da narração. É um dos poucos momentos em que a presença de Boron se faz sentir no corpo da obra. E é um dos poucos momentos em que ele auto-intitula o texto como uma obra de ficção:

No tempo de que vos falei e ainda vos estou falando, a Inglaterra apenas havia recebido o cristianismo, e não tinha ainda nenhum rei cristão. Dos reis anteriores nada vos falarei, a não ser o que tiver relação com o meu conto (BORON, 2003: 57).

O rei de quem Boron fala é Constâncio, o qual teve três filhos, Moines, Pendragão e Uter e o período em questão retrata as lutas entre saxões (pagãos) e normandos (cristãos) pela posse da Inglaterra, sendo que coube aos últimos a posse da Ilha.⁶⁵ O fato é que Vortigerne, um chefe saxão traidor, açulou os nobres a matarem o legítimo herdeiro do trono, Moines, e assumiu seu lugar. Assim, os dois irmãos menores (Uter e Pendragão) foram levados para o oriente (supõe-se que seja para a Europa continental) e ficaram lá, protegidos da fúria do usurpador. Mais uma vez Boron faz questão de ressaltar que só tornará a falar deles quando o conto julgar necessário. Mas deixa também uma lição de moral: “mas já pode provar este conto que ninguém perde aquilo que fez para pessoas honestas”(BORON, 2003: 60).

Com o passar do tempo, Vortigerne mostrou-se um tirano e suas ações (como se casar com uma mulher não cristã, por exemplo) mostraram a ele que seu povo não o tinha mais como um herói. Ao saber que Uter e Pendragão estavam vivos e retornariam para tomar o que era seu de direito, Vortigerne decidiu construir uma torre inexpugnável, mas ela não se sustinha em pé.

Intrigado, Vortigerne quis saber porque tal fato acontecia e chamou clérigos para lhe darem uma explicação sobre o fenômeno. A figura do clérigo representa todo o saber da época medieval, e se alguém podia dar

65 A história britânica é muito confusa no que se refere a esse processo. Sabe-se que o normando, Guilherme, o Conquistador, ocupou a Inglaterra em 1066 e que até Ricardo Coração de Leão (século XII) as ligações entre ingleses e franceses foram sempre muito fortes, sendo que os primeiros sentiam-se invadidos (de fato o foram) pelos segundos. No entanto, a política de casamentos da época, que via na aliança entre famílias uma ação diplomática de suma importância para as ações bélicas, dificulta saber quem era quem e quem defendia o quê na ordem do dia.

ao rei angustiado uma explicação esse alguém eram os homens da Igreja, detentores da sabedoria e donos de bons conselhos:

Senhor, apenas os clérigos poderiam descobrir o que se passa aqui; quanto a nós, não vemos nada que possa explicar. Os clérigos conhecem mais a fundo os homens e sabem astrologia; apenas eles poderiam esclarecer. Podemos, de boa vontade, falar com eles e pedir que vos aconselhem. Falai com eles, rei, de modo que vos atendam (BORON, 2003: 63).

Vortigerne seguiu o conselho dos sábios homens que o rodeavam e depois de nove dias de deliberação os clérigos chegaram a uma conclusão: sobre a torre nada sabiam, mas viam claramente a imagem de uma criança de 7 anos, que não tinha por pai um ser humano. Cabe aqui salientarmos duas nuances importantes antes de detalhar a conclusão dos clérigos: a primeira delas envolve o número 9, a segunda o número 7.

Na Idade Média os números não têm um significado matemático. A quantificação pouco ou nada tem a dizer ao homem medieval e seu universo cheio de símbolos. Daí o processo de que por trás de cada número existe um caráter mágico que deve ser explorado: o número 9 representa o máximo da perfeição por ser 3 vezes a representação da Santíssima Trindade. Não surpreende assim que os clérigos ficassem reunidos por 9 dias... Eles precisavam chegar a uma solução perfeita.

Quanto ao número 7, ele segue a mesma tendência à perfeição, pois Deus fez sua Obra (o mundo) em 6 dias e no 7 ele descansou. Dessa forma a criança de 7 anos representa um elemento importante na mística que deveria manter a torre de pé. O que os clérigos não acertaram foi à resposta a dar para o rei. Todos concordaram em dizer a mesma coisa, a qual representava a morte da criança, que não era ninguém mais ninguém menos que Merlin:

Eis o que faremos: um acordo de dizermos todos a mesma coisa. Que a torre não pode manter-se de pé e não se sustentará nunca, se não se misturar na massa das fundações o sangue desse menino nascido sem pai. Se se conseguir e se ele for misturado na massa, a torre se sustentará e ficará para sempre intacta. Que cada um diga a mesma coisa ao rei, sem que ele perceba que combinamos. Desse modo, poderemos escapar da morte e nos livrar desse menino que, como vimos, deverá causar a nossa perda. Teremos que impedir também que o rei veja o menino. Será preciso que aqueles que forem procurá-lo o matem, assim que o encontrarem, e tragam seu sangue ao rei (BORON, 2003: 66).

A fala do clérigo que capitaneia a reunião dos padres demonstra duas coisas. Em primeiro lugar o medo pela dupla natureza de Merlim, que é um sinal claro de sua força, por encerrar de forma intrínseca o duplo princípio eterno do bem e do mal, do pagão e do cristão. Aliás, dupla é a natureza humana. De certa forma as palavras do sacerdote refletem o medo que o homem sente de sua própria dubiedade. Em segundo lugar, a imagem da busca pelo menino e do desejo de sua morte parodia a caçada preconizada por Herodes ao menino Jesus.

A caçada à criança tem início e o rei escolheu mensageiros que foram enviados a todas as partes do reino com uma única função: encontrar a criança e matá-la, para que com seu sangue nas fundações, a torre se mantivesse de pé. Os mensageiros encontraram o menino, o qual conseguiu convencê-los de que eles deveriam acompanhá-lo até à presença de Vortigerne, sem causar-lhe mal, sendo que junto ao rei ele diria o motivo real pelo qual a torre não se sustinha. Os homens juraram não fazer mal ao menino e Merlim acompanhou os mensageiros de Vortigerne, não sem antes profetizar mais algumas sábias palavras ditas a Brás, entre elas o nascimento de Artur:

E enquanto o mundo durar, sua obra será conhecida e ouvida com agrado. E sabe de onde lhe advirá tal graça? Virá da mesma graça que Nosso Senhor deu a José, aquele José a quem ele foi entregue ainda na cruz. E depois que tiver trabalhado bem por ele, por seus antepassados e por seus sucessores, e tiver feito tantas boas obras que mereça tornar-se seu companheiro, eu lhe ensinarei onde estão eles, e verá o glorioso pagamento que José recebeu pelo corpo de Jesus Cristo que lhe foi dado. Quero enfim que saiba, com mais segurança ainda, que Deus me deu conhecimento e memória tais que farei, em todo o reino para onde vou, com que os homens bons e as boas mulheres trabalhem para a vinda daquele que deve nascer desta linhagem que Deus tanto ama. Mas quero que saiba ainda que esse trabalho não acontecerá senão no tempo do quarto rei, o rei desses tempos de grandes sofrimentos e que se chamará Artur (BORON, 2003: 71).

Os mensageiros levam o menino à presença de Vortigerne e Merlim afirma ser capaz de manter a torre de pé com sua “ciência”, entretanto solicita ao rei que faça aos clérigos aquilo que eles pretendiam fazer com ele. Vortigerne aceita sem pensar duas vezes. As palavras do menino mago mostram mais uma vez a sua sapiência, pois ele não tem pejo em dizer ao rei a verdade, ou seja, que os sacerdotes não queriam matá-lo para deixar a torre em pé, mas porque viram que ele seria a causa de muitos males para eles, inclusive sua morte.

A causa da queda constante da torre era a presença de um lençol de água e sob o mesmo a existência de dois dragões cegos, um ruivo e outro branco em constante movimentação. Assim, a torre desabava por conta desse fenômeno. Depois de toda a explicação sobre a queda da torre, Merlim, mais uma vez, faz uso da sua sapiência ao dizer aos clérigos que:

(...) cometestes grande loucura imaginando que poderíeis trabalhar com astrologia, não sendo virtuosos e justo como deveríeis. Exatamente porque sois cheios de vícios, fracassastes em vosso empreendimento. Vossa ciência não vos permitiu ler nos astros o que Vortigerne vos pedia, porque não éreis dignos. Mas foi mais fácil ler que eu havia nascido. Aquele que vos revelou a minha existência e pretendeu que devíeis morrer por minha causa, o fez pela raiva de me haver perdido (BORON, 2003: 83).

O demônio pretendeu usar os clérigos como instrumento para matar Merlim, entretanto, Deus que é infinitamente mais poderoso impediu que esse ato nefasto acontecesse. O mago segue profetizando e diz ao rei que os dois dragões representam de um lado ele (o dragão ruivo, que será derrotado pelo branco) e do outro os filhos de Uter e Pendragão que voltarão para assumir o lugar que lhes é de direito.

Nem a torre inexpugnável que pretendia construir, impediria que Vortigerne sofresse as agruras do destino, em seu caso, a morte. Após tais profecias, o mago desaparece rumo a Nortumberlândia para encontrar Brás e contar-lhe das suas peripécias. Detalhe fantástico, ele ainda é um menino de 7 anos. Aliás, nos romances de cavalaria, tempo e distância são apenas detalhes no enredo, não existe a preocupação com a verossimilhança de qualquer um desses fatores.⁶⁶

As profecias do mago se realizaram e Vortigerne foi derrotado, os irmãos retomaram seu lugar e Pendragão começou seu reinado, o qual não poderia iniciar sem que a presença de Merlim fosse exigida. Pendragão lhe mandou chamar para que lhe desse aconselhamento. Merlim veio ao encontro dos mensageiros do rei disfarçado como segue na citação abaixo transcrita:

Veio sob a aparência de um lenhador, com um machado ao ombro, as pernas enfiadas em grandes botas de couro, vestido de uma túnica rasgada,

66 Esse fenômeno pode ser explicado pelo fato de que a sociedade medieval faz parte de uma temporalidade diferente do mundo contemporâneo. O homem medieval marca o tempo segundo o sabor das estações. Como ele não faz parte de um mundo escravizado pelo relógio, onde tempo é dinheiro contado, controla as suas ações pela natureza. Daí o fato de nos romances de cavalaria um ano parecer um dia. Some-se a isso o fato de que o elemento mágico exige a abstração da realidade por parte de quem lê: no mundo da magia o tempo nunca exerce uma influência normal.

cabelos desgrenhados e uma barba hirsuta, mais parecendo um selvagem (BORON, 2003: 88).

Essa imagem remete ao fato anteriormente comentado de que o Merlim não tem idade nem forma. Ele é absoluto e não representa a vida humana em fases, mas todas as fases da vida humana em um único momento. Mimetismo essa é a palavra chave que envolve a figura dessa personagem.

Posto como estava, no traje de um lenhador, Merlim insiste em falar com o próprio rei. Dito isto, esfumaça-se no ar, fazendo crer àqueles que vinham lhe falar em nome de Pendragão que haviam visto o próprio diabo e eles decidem retornar ao mestre que lhes enviou naquela missão e dar-lhe conta das maravilhas que haviam visto. Pendragão acaba por confiar o trono ao seu irmão Uter para ele mesmo ir à procura do mago. E é na forma de um pastor que o mago mostra-se aos emissários que acompanhavam o rei em sua busca pelo feiticeiro. E mais uma vez ele deixa claro que só falará ao próprio Pendragão:

- Tens alguma notícia de Merlim?
- Não, mas vi ontem um homem que me disse que o rei viria procurá-lo hoje nesta floresta. Ele veio? Sabes algo a respeito?
- É verdade que o rei o procura. Saberias ensinar como encontrá-lo?
- Isto direi apenas ao rei; a ti nada mais direi.
- Posso levá-lo ao rei.
- Meus animais ficariam mal guardados, e eu não preciso dele. Que ele venha a mim, então direi como encontrar aquele que ele procura (BORON, 2003: 91).

Nos dois primeiros momentos de seu contato indireto com Pendragão, Merlim não usa de seus poderes como senhor do bem e do mal, herdeiro da tradição dupla da árvore da sabedoria. Ele se coloca na condição de pessoas humildes, um lenhador e um pastor. Essa figura expressa a questão da essência humana. Nem sempre se percebe que a essência do saber não está onde estão o poder e a riqueza, mas sim nas lições oriundas das figuras mais humildes. Merlim acabou por se tornar um conselheiro na corte de Pendragão, a pedido do próprio rei, o qual não nega que necessita sobremaneira dos conselhos e da ajuda do mago.

O astuto feiticeiro ainda avisa ao rei que quanto mais ele confiar em suas palavras e seguir seus conselhos, mais os homens terão ciúmes da confiança que crescerá entre eles. Mas se mesmo assim Pendragão quiser correr o risco e aceitar a presença do mago, muitos obstáculos serão

vencidos pelo rei. A mensagem do mago ainda contém uma intimidação clara ao rei:

Sabereis facilmente, mas tomai cuidado, se tendes apego à vida, de o não dizer a ninguém, porque se vos pegar traindo esse segredo, nunca mais terei confiança em vós e vós perderíeis mais do que eu (BORON, 2003: 96).

Dessa forma, Merlim se aproximou de Pendragão e tornou-se seu conselheiro. Após esse processo, partiu mais uma vez em direção às misteriosas terras do norte e foi contar a Brás tudo que havia se passado com ele para que o ermitão registrasse. Algum tempo depois, o mago retornou à corte de Pendragão e reuniu-se aos dois irmãos. E mais uma vez se utiliza seu poder de metamorfose, a ponto de confundir Uter, que considerou as transformações do mago como maravilhas únicas no mundo.

Nesse encontro, Pendragão faz saber a Uter que Merlim tem um grande poder: ele é capaz de conhecer as coisas que foram ditas e que aconteceram, bem como as que acontecerão. Sendo assim, seria adequado que os irmãos contassem com o mago como conselheiro em todos os negócios, mas como amigo em primeiro lugar.

O desejo de Pendragão revela o que existe de mais antigo na conduta do ser humano: à vontade de buscar o devir, o medo do futuro, uma espécie de milenarismo que acompanha o homem desde tempos imemoriais e que marca de forma indelével a estrutura do pensamento humano.

Merlim não se nega a ficar como conselheiro dos irmãos, mas confia-lhes em segredo que de tempos em tempos tem de se afastar dos homens, por força da natureza. Essa imagem do mago que se afasta do convívio com os homens remete ao processo de que a busca do conhecimento é sempre individual e pessoal, além de demonstrar a necessidade de romper com as convenções sociais que regem a vida em sociedade. Para aprender, Merlim deveria se isolar.

Somente assim ele conseguiria acessar níveis mais profundos de conhecimento, geralmente associados ao mundo dos mortos e dos espíritos. No Outro Mundo é que fluem as correntes mágicas que tornam o mago mais poderoso, as cadeias que lhe trazem o conhecimento, a sabedoria e a inspiração. Aqui, mais uma associação pode ser feita, ligando Merlim à figura do xamã, que significa, segundo Cláudio Crow Quintino, “mediador entre nosso mundo e o Outro Mundo” (QUINTINO, 2002: 172).

Quando está isolado, Merlim está realizando uma prática xamânica, ou seja, está entrando em contato com os ancestrais, buscando no Outro Mundo a sabedoria para gerenciar as coisas desse mundo. O xamanismo é uma prática que está associada às religiões ancestrais de diversos povos.

Quanto mais “primitiva” e “elementar” for uma religião, mais presente nela estão os elementos xamânicos: assim, a natureza é vista por ela como algo vivo e dinâmico dotado de uma forma de ação única e alguns indivíduos nesse contexto são capazes de interagir com os espíritos das criaturas e de ver o mundo como ele realmente é. Essas figuras são os xamãs, como Merlim.

Mas ele afirma que mesmo longe de Uter e Pendragão, ambos seria sua primeira preocupação e que, sabendo ele de qualquer dificuldade que por ventura estivessem passando os dois irmãos, viria em seu socorro sem tardar. Além disso, aconselha:

(...) Peço-vos, pois que minha companhia desejeis, que não desanimeis em minha ausência e que externeis em público, cada vez que eu volte a vos ver, grande alegria. Os homens bons apreciarão muito isto, e os maus, aqueles que não vos amam, me odiarão, mas não ousarão demonstrar, se agirdes dessa maneira. Sabei, por fim, que, exceto para vós e privadamente, não modificarei mais minha aparência (BORON, 2003: 103/104).

O primeiro conselho que o mago oferece ao seu senhor é de que não aceite tributos dos saxões que estão na fortaleza de seu inimigo Anguis, o qual havia sido morto por Uter. Segundo Merlim, aceitar os tributos dos saxões significaria atrair grandes males sobre a terra, no que o mago mostra sua inigualável sabedoria.

O feiticeiro aconselha Pendragão a ordenar que os saxões deixem a fortaleza e o país, sendo assegurada para eles à partida incólume do solo inglês. De certa forma, com essa atitude os inimigos do trono viam sua ação desarticulada, pois ficavam sem forças para resistir a Pendragão.

Por essa ação maquiavélica, Merlim conseguiu que os saxões fossem expulsos da Inglaterra sem derramar uma só gota de sangue. Assim, ele se tornou senhor do conselho de Pendragão e por conta disso, muitos senhores da terra ficaram desgostosos. Há que se considerar que mesmo sendo um mago poderoso, Merlim tem uma origem obscura: ele não tem linhagem nem sangue nobre e aceitar o conselho e a ordem de um homem que se metamorfoseia em pastor é, no mínimo, ultrajante para vários membros do conselho.

A amizade que Merlim tem com Pendragão desperta ira. Ele está muito próximo ao rei que de certa forma, não age sem que o mago lhe dê seu consentimento. É nesse sentido que se pode dizer que a personagem do mago alinhava e tece toda a trama do romance de Robert de Boron.

Posto à prova por um conselheiro invejoso, que proclama aos 4 ventos ser a ciência do mago de origem diabólica, o feiticeiro é submetido

a uma prova em que lhe é ordenado que diga aos 25 membros do conselho como será a morte do conselheiro. Mais uma vez, se percebe nesse cenário o misticismo dos números: 25 conselheiros formam pela cabala medieval um conjunto perfeito, pois a soma perfaz um total de 7, o que está diretamente relacionado ao processo de criação do mundo, pois Deus o criou em 6 dias e no sétimo, descansou.

Some-se a isso a nuance de tentar saber do futuro, o prisma do devir que sempre envolve a figura do mago: o desejo de saber como será a morte, desejo esse que o ser humano traz também incólume dentro de si, à busca pelo eterno e pelo sentido da vida, uma vez que a morte de certa forma representa o coroamento de um processo. No caso específico do homem medieval, a sua certeza estava em acreditar que o mundo *post mortem* seria melhor do que o mundo terreno. As agruras de sua vida cotidiana o obrigavam a ter uma esperança no que estava por vir. Esperança esta que, de certa forma, marca as pegadas da Humanidade até hoje.

Sem temer castigo, a resposta do mago é direta: “Senhor, pedistes que vos dissesse de vossa morte. Pois bem, eu vos direi: sabei que no dia que morrerdes, caireis de um cavalo e quebrareis o pescoço. Deste modo terminareis vossos dias” (BORON, 2003: 107). Ao mesmo conselheiro, agora disfarçado, o feiticeiro faz um prognóstico diferente: ele haveria de morrer pendurado. Era o que bastava para que o conselheiro o tomasse por um grande charlatão:

Senhor, vedes claramente que esse homem é um louco mentiroso, porque profetizou para mim duas mortes incompatíveis, mas ainda o submeterei a uma terceira prova diante de vós. Irei amanhã a uma abadia, fingirei de doente e vos mandarei chamar pelo abade que vos dirá que eu sou um de seus monges. Ele vos dirá que está muito angustiado com medo de que eu morra, então vos pedirá, por Deus, que leveis lá vosso mago. Confesso-vos que não o experimentarei senão mais uma vez (BORON, 2003: 108/109).

E assim procederam. Após a missa, o abade solicitou ao rei que levasse seu mago ao mosteiro, para que ele visse um de seus monges que estava gravemente enfermo, e que não passava do conselheiro disfarçado. Essa figura do romance demonstra claramente a conjunção do sagrado com o profano, do pagão com o cristão: um mago, filho do demônio, entrando numa abadia para curar um monge doente. Mesmo que tudo não passe de uma falácia, a figura representa claramente a heterogeneidade de culturas e pensamentos que envolvem a literatura medieval.

Merlim não se nega a ir. Mas pede a Pendragão que Uter se faça presente, pois tem uma coisa a dizer e quer fazê-lo na frente do irmão do

rei. Chamando-os à parte, faz saber que o conselheiro que o põe à prova não passa de um louco e que, de fato, terá as mortes que ele previu: quebrará o pescoço e, como se isso não bastasse, acabará pendurado. Pendragão deixa uma dúvida pairando no ar: como é possível que o homem tenha duas mortes tão diferentes?

E o mago é seco ao dar a sua resposta, onde profetiza a morte do rei:

Senhor, se ele não morrer como eu predisse, não acrediteis em mais nada do que vos digo, porque sei muito bem a morte dele e a vossa, e sei também que, depois que virdes cumprir-se a dele, me perguntareis pela vossa. Seja como for, digo a Uter que o verei rei, antes que me separe de sua companhia (BORON, 2003: 109).

Indo até o local onde o falso monge estava, Merlim manda que ele se levante, pois sabe que tudo não passa de um engodo. Ademais, diz que além de quebrar o pescoço, ficar pendurado, o conselheiro acabará afogando-se. Mesmo vendo a estapafúrdia previsão de seu conselheiro, o rei preferiu manter sua confiança no mago, até saber que tipo de morte havia sofrido o conselheiro. E de fato, a previsão do mago concretizou-se:

Um dia, muito tempo depois, esse homem cavalgava com numerosa escolta, e chegou a um rio. Sobre esse rio havia uma ponte de madeira e, do outro lado dessa ponte, uma bela cidade. Ele estava no meio da ponte, quando seu cavalo tropeçou e caiu sobre os joelhos. O homem foi lançado ao chão e, na queda, quebrou o pescoço. Tombou na água, mas uma das estacas da ponte, que estava em mau estado, prendeu suas roupas e o corpo ficou pendendo, as partes inferiores no alto e a cabeça e os ombros inteiramente na água. As pessoas da escolta saíram imediatamente pedindo socorro (BORON, 2003: 110/111).

O sucesso da previsão do mago em relação ao conselheiro fez com que todos os homens do reino o considerassem sábio e metessem por escrito qualquer coisa que ele profetizasse. Assim iniciou o livro das profecias de Merlim. Segundo a lenda, neste livro é possível ler todas as profecias que o feiticeiro fez sobre os reis da Inglaterra e sobre todas as coisas que ele falou depois disso. Mas esse livro não fala quem é o mago nem de onde ele vem, pois ali são registradas somente as coisas que ele falava.

Nesta altura do romance se percebe o quando a personagem de Merlim comanda a trama da história. Boron não tem pejo nenhum em

dizer que: “O tempo passou. E Merlim era, de fato, senhor de Pendragão e Uter” (BORON, 2003: 112). Tal é a importância do *status* do mago na corte de Pendragão. Após fazerem o que o feiticeiro havia ordenado, ele previu fenômenos importantes para os dois irmãos.

Primeiro ele pede a Uter e Pendragão que não perguntem mais sobre suas mortes, de certa forma é como se o mago não quisesse mais noticiar nem profetizar desgraças. Ele fez os dois irmãos prometerem que seriam sábios e leais consigo mesmo e para com Deus, pois segundo a preleção de Merlim não há como ser justo consigo mesmo se não se é fiel a Deus. E o responsável por ensinar sabedoria e lealdade aos irmãos seria ninguém mais que o próprio mago. Uma analogia a uma figura considerada a mais sábia entre todas no mundo cristão, o rei Salomão.

E o mago segue com seus conselhos:

(...). Confessai nesta ocasião, mais do que em qualquer outra, pois sabeis que vós deveis afrontar com inimigos. E se estais com a disposição de que vos falo, estai seguros de vencer, porque vossos adversários não crêem na Trindade, nem na paixão de Cristo. E vós defendeis vossa herança pela lei e pela religião. Ora, aquele que morrer defendendo esses direitos, segundo a virtude de Jesus Cristo e os mandamentos de nossa santa Igreja, não deve temer a morte. Quero que saibais que, desde que a cristandade chegou a esta terra, não houve nenhuma batalha, nem haverá tão importante como essa. E cada um de vós jurou ao outro que tudo fará em seu benefício e pela sua honra. Enfim, quero que saibais que, sem precisar muito mais, que um de vós há de morrer nessa batalha. E no próprio lugar do combate, o sobrevivente fará construir, sob meu conselho, a mais bela e a maior sepultura. (BORON, 2003: 115/116)⁶⁷

A fala do Merlim é um reflexo claro da mentalidade da época em que o romance foi escrito. Boron trabalhou nessa obra entre os séculos XI e XII, período em que a Europa Ocidental estava imbuída do espírito das Cruzadas, conforme relatado no capítulo I deste trabalho.

Dessa forma, e demonstrando mais uma vez a miscelânea que envolve a mentalidade do homem medieval, um bruxo, filho do demônio conclama dois príncipes cristãos a lutarem em nome de Deus. Mais uma vez a articulação entre o clerical e o leigo, entre o sagrado e o profano se faz tênue, praticamente como se não existisse.

Como costuma acontecer no ambiente do romance de cavalaria, o maravilhoso perpassa a narrativa e faz a sua aparição na cena da batalha.

67 A batalha a que o mago faz referência envolve a luta entre cristãos (de origem normanda) e saxões pelo domínio da Inglaterra.

Merlim comunica aos irmãos que eles devem esperar o terceiro dia da batalha. Nele encontraria a insígnia que os levaria à vitória, na forma de um dragão vermelho que iria correr no ar entre o céu e a terra⁶⁸. Na batalha, conforme a previsão do mago, Pendragão morreu. E Boron aparece novamente como narrador:

Não me cabe dizer quem fez bem, quem fez mal, mas posso vos dizer que Pendragão morreu e muitos outros barões morreram. O livro conta que Uter venceu a batalha, mas houve muitas mortes entre os seus, tanto de ricos, como de pobres. Dos saxões, ninguém escapou, ou morreram combatendo, ou foram afogados. Assim terminou a batalha de Salaber (BORON, 2003: 118).

Da mesma forma como foi conselheiro de Pendragão, Merlim tornou-se conselheiro de Uter e em seu primeiro conselho ao novo rei disse que ele deveria trabalhar segundo as designações de Jesus Cristo, que era Quem garantia ao mago o poder de prever o futuro. Merlim narra ao novo rei o episódio da Santa Ceia, onde Cristo declara que um de seus apóstolos irá traí-lo. A idéia que envolve essa figura é a constituição da Távola Redonda, onde um lugar estaria sempre vago, esperando pelo melhor cavaleiro do mundo. Essa figura representa o lugar vazio que Judas deixou na mesa do Senhor com a sua traição.

Nesse contexto, Merlim narra a Uter a necessidade de reconstituir essa Távola, e assim o rei o faz. Convocadas as cortes, cavaleiros da mais alta linhagem faziam companhia ao rei e sentavam-se na fabulosa mesa, sendo que nela um lugar sempre permanecia vago até aparecer um nobre de grande estirpe que se propôs a sentar no lugar vago. Os cavaleiros que já estavam sentados à mesa com Uter nada disseram, nem o próprio rei, então eis que ocorre o fato, conforme a citação que segue:

O cavaleiro avançou, olhou para o assento vazio, passou entre os dois cavaleiros e sentou-se. Assim que pôs as coxas sobre o assento, afundou-se como faz uma massa de chumbo jogada dentro d'água. Assim afundou-se à vista de todos e ninguém soube o que aconteceu com ele. Quando o rei e todos os que lá estavam viram, ficaram muito espantados e ninguém sabia o que dizer (BORON, 2003: 11).

68 Há que se considerar que todo o ambiente do Merlim, de Robert de Boron, é feito e marcado sobre a questão do maravilhoso e da fantasia, desde o nascimento do mago, passando por suas peripécias. Merlim nunca está onde se pensa que ele poderia estar, e quando faz as suas aparições o faz sempre envolto em um contexto único.

Merlim compareceu ao lugar do encontro da corte (Carduel), 15 dias depois de ocorrido esse fenômeno e solicitou ao rei que anunciasse que sentariam com ele junto a Távola os cavaleiros mais honrados de todos e ele, Uter, deveria lograr amar e respeitar a todos esses cavaleiros. Depois disso o mago partiu para um lugar ignorado e o rei fez saber a todos que se encontrariam em Carduel quatro vezes ao ano, nas comemorações do Natal, Páscoa, Pentecostes e Todos os Santos.

Mais uma vez Robert de Boron torna-se o narrador direto do romance para falar da duquesa de Tintagel, Igerne. Ela era esposa de um dos mais honrados senhores de Uter e por ela o rei se apaixonou. Igerne renegou o amor de Uter, pois, segundo o próprio romance comenta, era uma mulher de muita honra e muito leal a seu senhor. No entanto o desejo do rei era muito maior do que a dama poderia imaginar.

O desatino do rei chegou a tal ponto que a fidalga se viu obrigada a contar ao marido sobre o que ocorria. Chorando e lamentando-se profundamente, essas foram as palavras da senhora a seu esposo:

Não vos esconderei nada, porque não há nada que tanto ame como vós. O rei disse que me ama e que todas essas cortes que faz, a que convoca todas as damas, ele as faz e manda virem as damas só por mim e para vos dar a oportunidade de me trazeres junto. Desde a festa anterior, eu sei, evitei-o e recusei todos os seus presentes. Nunca nada recebi e hoje vós me fizestes receber a taça e a enviastes por Bretel, para que eu bebesse por amor dele. Por isso queria estar morta, porque não consigo impedir Urfino, seu conselheiro, de me falar. Assim quero que saibais, pois que vos digo isto, que tal situação não pode durar sem trazer grande desgraça e peço-vos, como meu senhor, que me leveis a Tintagel, porque não quero mais ficar nesta cidade (BORON, 2003: 137).

Diante de tamanha desonra e sentindo-se profundamente traído pelo seu rei, o duque de Tintagel, sua esposa e seus cavaleiros partem de Carduel às escondidas. Nesse contexto, o rei sente-se traído pelo duque que partiu de forma tão sigilosa e os nobres que não sabem do motivo real da fuga do duque, dizem ao rei que ele deve reparar essa afronta como melhor lhe aprouver. Está armado o cenário para uma guerra civil, que culminará com a morte do duque de Tintagel e com a geração de uma criança por artes de magia, o pequeno Artur.

Uter está tão absorto em seu amor por Igerne que não se dá conta do que fala e nem de suas ações. Tanto é assim que não se nega a dar a Merlim qualquer coisa, em troca de uma noite de amor com a duquesa. Como sempre o pedido do mago é envolto em mistérios e Merlim solicita

ao rei que ele jure “sobre as santas relíquias e mandai Urfino jurar que o que vos pedir, no dia seguinte ao que vos tiver feito dormir com ela e ter tido com ela todo vosso prazer, vós me dareis, sem nada subtrair” (BORON, 2003: 147).

Assim, e pelas artes mágicas do mago que não só se metamorfoseava, mas era capaz de fazer com que outras pessoas assumissem outras formas, Uter teve sua noite de amor com Igerne e nessa noite foi gerado Artur⁶⁹. E foi o fruto dessa noite de amor que o mago solicitou de seu rei e como ele havia jurado sobre as relíquias que não negaria ao mago nenhum pedido seu, não se negou a conceder seu filho a Merlim, que ainda foi mais adiante e aconselhou a Uter:

Senhor, casarei com Igerne; cuidai que ela nunca saiba que já dormistes com ela e a engravidastes. Ela será mais presa à vossa vontade, se lhe perguntardes da gravidez e de quem ficou grávida, ela não vos saberá dizer quem é o pai e por isso se envergonhará muito diante de vós. Assim me ajudareis a obter o menino mais facilmente (BORON, 2003: 154)⁷⁰.

Uter desposou Igerne e, quando do nascimento do menino ela entregou o bebê ao rei, que, por sua vez, entregou-o a Merlim, conforme havia prometido. O mago, por sua vez, entregou-o a Antor, um nobre da corte de Uter, que batizou o menino, conforme as predições do feiticeiro. Passado esse episódio, Merlim partiu rumo ao desconhecido e retornou passado muito tempo, quando Uter já estava velho e doente e seu reino corria risco de derrotas eminentes.

Mais uma vez aconselhando seu senhor, Merlim dá ao rei uma última lição de moral, aconselhando-o a:

E vós que estais perto de vosso fim, que acabar vos convém, sabeis que deveis deixar tudo e distribuir de tal maneira que não perca a alegria do outro mundo, porque a deste não vale nada e vos direi por que numa só palavra: neste mundo terreno não há alegria que dure e a que se compra no outro mundo não pode falhar, nem envelhecer, nem deteriorar e qualquer

69 Em linhas gerais, se pode dizer que Artur é um rei arquetípico, um soberano nobre que conduz o destino de seu povo com sabedoria e generosidade, trazendo à Inglaterra um período de paz e prosperidade, uma idade de ouro que só acaba devido a traição de Guinevere e Lancelot, que culmina com a morte do rei pelas mãos de seu filho Mordred. Mais uma vez a história britânica não difere o mito da realidade, pois de fato sabe-se que um Artur histórico realmente existiu, mas não na condição de grande rei e sim de comandante militar. Sobre o assunto ver: QUINTINO, Cláudio Crow. **O livro da mitologia celta**. São Paulo: Hi-Brasil Editora, 2002.

70 De certa maneira, e por conta desse processo, Artur recria mais uma vez o simbolismo da criança que foi gerada sem pai, como o próprio Merlim e como Jesus Cristo.

coisa que se tenha nesta vida mortal deve-se entregar a Nosso Senhor para se ter como provar da outra (BORON, 2003: 169).

Essa é uma leitura cristianizada do mago e de suas origens, primeira grande renovação que Robert de Boron fez no seu Merlim: em consequência da virtude da mãe, eis que o filho do incubo confirma as esperanças de salvação para toda a humanidade. Em vez de um Anticristo, o nascimento do mago é quase que como a segunda vinda do Filho do Homem.

Outra mudança que merece atenção diz respeito ao fato de que Merlim é o autor da história, pois ele narra ao seu fiel escriba Brás, o que deve ser registrado. Cumpre a ele a função de preparar os reis e o povo inglês para a vinda do cavaleiro que há de encimar o reino de Logres e ocupar o lugar vazio à mesa do Graal⁷¹. E esse cavaleiro é ninguém mais nem ninguém menos que o filho de Uter e Igerne, Artur, o qual foi sagrado rei, mas que sequer teria nascido não fosse a ação de Merlim.

71 Conforme já citado anteriormente, pode-se interpretar esse lugar vazio à mesa como sendo o lugar que Judas deixou vago por ocasião de sua traição.

CAPÍTULO IV

MELUSINA, OU DAS FADAS MEDIEVAIS⁷²

*Tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos
E mergulhada na penitência, afim de confessar a culpa
De ter trazido a perdição ao gênero humano (...). Mulher,
Tu és a porta do diabo. Foste tu que tocastes
A árvore de Satã e que, em primeiro lugar, violastes a lei divina.*
Tertuliano

No espaço do maravilhoso, as mulheres também ocupam um espaço importante. São elas que, disfarçadas como donzelas misteriosas possibilitam as edificantes aventuras dos cavaleiros. Se Morgana não enredasse Artur nos fios da sua magia, ele construiria outro tipo de relação com Guinevere, a qual se não fosse apaixonada por Lancelot, que foi educado pela Senhora do Lago, poderia ter vivido com o senhor da Távola Redonda uma outra história.

A espada mágica de Artur, Excalibur, também é uma representação dos mistérios do feminino⁷³ e da força que esse mistério possui e de que nem o próprio Merlim escapou, uma vez que em uma das lendas que narra seu final ele foi vencido por uma mulher, como visto no capítulo anterior deste trabalho. No cortejo do Graal, a mulher é a portadora do recipiente mágico. Seja como senhora do castelo, seja como demônio feminino, a mulher aparece com destaque no imaginário bretão como a dizer, através de símbolos, que o tempo do rei Artur reflete o tempo das fadas de Avalon, onde a mulher, com seus mistérios e sua magia comandava o circo da natureza.

72 Esse capítulo foi publicado originalmente no livro *Ensaaios sobre o feminino*, lançado pela Editora da UPF em 2008 e organizado pela professora Márcia Maria de Medeiros. Para a edição deste livro ele foi revisto e ampliado. MEDEIROS, Márcia Maria de. **Ensaaios sobre o feminino**. Passo Fundo: EDIUPF, 2008, p. 123-169.

73 A referência que se faz aqui diz respeito à lenda segundo a qual a espada mágica de Artur teria sido trazida ao mundo pelas mãos de uma mulher misteriosa que sai das profundezas de um lago. Da mesma forma, quando está em seu momento derradeiro, após a batalha na qual Artur mata Mordred seu filho, mas é ferido de morte por ele, o rei pede a um cavaleiro que devolva a espada ao lago e as mesmas mãos femininas emergem das profundezas para levar a sagrada Excalibur para algum lugar no qual ela esperaria o retorno de Artur.

A origem desse imaginário pode estar na figura das druidesas, as quais, segundo José Carlos Leal, na obra *A maldição da mulher*, eram “mulheres peritas em magia, viviam entre os antigos gauleses, formando uma corporação paralela à dos druidas (sacerdotes celtas). Eram tidas como mulheres capazes de manipular as forças da natureza com tanta habilidade quanto os magos” (LEAL, 2004: 36).

Buscar a origem dessas feiticeiras significa remontar à antiguidade clássica, com as figuras fortes e voluntariosas de Medeia, Circe, Hécate, mulheres que, à sua maneira, encantavam e seduziam através de seus feitiços e pela sua ação faziam o que queriam dos homens.⁷⁴ Essas figuras representam um fundo de tragédia, uma grande carga de erotismo que, de certa forma, marca também a figura da Melusina.

O fato é que, misto de feiticeira, fada e demônio, o espectro dessas mulheres há de rondar a imaginação de todos os povos. Essas mulheres tomam a condição de fantasmas e são cercadas por uma série de lendas e superstições, as quais se manifestam desde a antiguidade até ao mundo medieval, onde a mulher encarna o arquétipo da periculosidade, sendo relacionada ao pecado e ao satânico⁷⁵.

Nesse intrincado mundo da magia, a feiticeira carrega uma marca essencial: através de sua ação ela modifica substâncias e a própria realidade para preparar venenos e perfumes, atingindo assim um fim desejado. Nesse universo de manipulação, nasce um mundo de desejo, um desejo, sobretudo passional que a tudo se sobrepõe para conseguir uma resposta a paixões não resolvidas, não correspondidas ou proibidas.

Nesse caldo de imagens que mistura mulheres e caldeirões, ervas e unguentos, Jean D’Arras foi buscar inspiração a qual aliou às lendas do folclore celta para compor na última década do século XIV, um livro que escreveu para o duque de Barry, João, e para sua irmã Maria, duquesa de Bar um romance inusitado intitulado *La noble Histoire de Lusignan*⁷⁶, ou *Mellusine*⁷⁷. Pela primeira vez na literatura europeia, aparecia a *Melusina*, a qual corresponde a uma transfiguração das antigas lendas de tradição indo-europeia e céltica.

Entretanto, há que se salientar que as fadas começaram a encontrar seu espaço no mundo literário medieval em período anterior à narração

74 Sobre esse processo, basta comentar a ação de Circe na Odisséia, onde através de seus encantos transformou os amigos de Ulisses em porcos. Ver: SICUTERI, Roberto. *Lilith: a lua negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

75 Há que se salientar que dentro do pensamento judaico-cristão ocidental a mulher encarna uma figura que tenta o homem de todas as formas. Não se pode esquecer que o mito de Adão e Eva reforça esse arquétipo, pois foi devido a Eva que Adão comeu do fruto proibido. Foi ela quem teve a fraqueza de se deixar levar pela serpente e com isso arrastou o seu companheiro para o pecado.

76 A nobre história de Lusignan.

77 Melusina.

criada por D'Arras. Desde o século XII, segundo Antônio Moras em artigo publicado na *Revista Brasileira de História*, essas entidades feéricas e o conjunto fantástico que as acompanha, envolvendo animais maravilhosos que conduzem os cavaleiros por caminhos mágicos cheios de rivais ou inimigos; já são tidas pela literatura de entretenimento como personagens de seu palco ⁷⁸.

Aliás, o nome Melusina não tem uma origem definida, podendo ter se originado de um antigo culto à deusa Lucina, referente a adoração de alguma *mater luciniana* que teria dado seu nome à fada, ou , o que é mais provável, foi um nome fabricado no século XIV, oriundo do próprio castelo que, segundo a lenda ela mesma construiu. Assim Melusina, seria uma espécie de anagrama da palavra Lusignan.

Mircea Eliade na obra *Tratado de História das Religiões* aponta para uma das tradições culturais que pode ter originado a fabulosa história de Melusina. Ele remete a uma lenda do sul da Índia, que acredita que existia na região uma princesa chamada Nâgi, a qual possuía cheiro de peixe. Ainda na opinião do autor:

Os gênios-serpentes não residem sempre nos oceanos e nos mares, mas também nos lagos, nos poços, nas nascentes. Os cultos das serpentes e dos gênios das serpentes, na Índia e em outras regiões, mantêm, em todos os conjuntos em que se encontram, esta ligação mágico-religiosa com as águas. Uma serpente ou um gênio-serpente encontra-se sempre nas imediações das águas ou estas são reguladas por eles; são gênios protetores das fontes de vida, da imortalidade, da santidade, assim como de todos os símbolos que se acham em ligação com a vida, com a fecundidade, com o heroísmo, com a imortalidade e com os 'tesouros' (ELIADE, 1993: 171).

Pierre Brunel, na obra *Dicionário de Mitos Literários*, afirma que a representação mais antiga desse esquema aparece nos textos védicos, principalmente aqueles que narram a história do herói Pururas e da ninfa Úrvasi, a qual se casou com o herói com a condição de que ela nunca o visse desnudo. Mas os gênios masculinos que queriam levar a fada para outro mundo fizeram com que ela transgredisse a interdição, provocando com isso o seu desaparecimento. Na mitologia greco-latina, a fábula de Eros e Psique tem por base o mesmo esquema de narração (BRUNEL: 2000).

Segundo a opinião de Jacques Le Goff, no prefácio da obra *Romance de Melusina ou a História dos Lusignan*, essa personagem representa

78 MORÁS, Antônio. *Das Representações Míticas à Cultura Clerical: as Fadas da Literatura Medieval*. In: *Revista Brasileira de História*, nº 38, vol 19, ANPUH: 1999, p. 229-252.

“uma mulher com longo passado que, por volta de 1200, ganhou nova forma” (D’ARRAS, 1999: VII).

Entretanto, quando a questão é afirmar em que matéria surge às concepções e os modelos relativos a essas mulheres dotadas de poderes sobrenaturais, todos os autores têm a mesma opinião: o substrato que originou esse material é oriundo dos mitos e das lendas de origem celta conservados nas tradições folclóricas de países do norte da Europa, como por exemplo, a Irlanda e o País de Gales.

Em relação às dificuldades de cunho epistemológico que surgem diante do estudioso dedicado a estudar essas figuras literárias tão cheias de ricas nuances, diz Antônio Moras, no artigo *Das Representações Míticas à Cultura Clerical: as Fadas da Literatura Medieval* que:

(...) a melhor solução parece ser a análise dos complexos míticos relativos às fadas presentes na literatura medieval em termos de padrões de significados estruturados que revertem ao mundo céltico e, uma vez decodificadas as linhas gerais destes padrões de significados, o exame das transformações verificadas nestes substratos míticos no contato com a cultura clerical do século XII. Deste modo, evita-se uma atribuição errônea de significados às estruturas míticas inseridas nas formas literárias do período, ao mesmo tempo em que se possibilita a avaliação clara da inflexão dada a estas estruturas míticas pela cultura clerical (MORÁS, 1999: 231).

Essa personagem tem uma correspondência imediata no mundo da representação mental à feiticeira medieval. Dentro desse contexto, a feiticeira é oriunda de antigos sistemas agrícolas com tendência matriarcal, onde a mulher além de cultivar a terra era também sacerdotisa de cultos lunares. Essa mulher aparece sempre envolta em mistérios e numa nuvem etérea de beleza, como se infere da citação abaixo, retirada do texto *Bruxaria e História, as práticas mágicas no Ocidente Cristão*, de autoria de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira:

Assim, a ação da mulher aparece em termos carregados de um conteúdo mágico e misterioso, demonstrado nas palavras fascínio, encantadora, sedutora, freqüentemente utilizadas para representar e exprimir a ação da personagem feminina sobre o sexo oposto (NOGUEIRA, 2004: 48).

A personagem representada pela Melusina é exatamente isso: uma mulher misteriosa e bela. E essa mulher estonteante está sempre próxima

de uma fonte, junto a uma nascente em meio a uma densa floresta⁷⁹, onde é encontrada por um cavaleiro de nobre linhagem que é convencido pelos dotes da encantadora moça, a desposá-la. Entretanto, entre as condições para que a fada despose o mortal está em o marido não tentar vê-la um dia por semana, geralmente, aos sábados.

Invariavelmente o casal prospera, fartura nas terras cultivadas, castelos grandiosos que se levantam do nada e do dia para a noite, torres que se edificam em meio ao deserto da planície, cidades que surgem num piscar de olhos. A esposa edificadora que a fada se torna, fecunda a terra e o próprio corpo, pois filhos nascem dessa união praticamente sem parar. Mas, como em todo conto de fadas, um dia o inevitável tem de acontecer e o marido curioso descumpre a promessa e infringe a proibição de não ver a sua mulher.

Ao espiar a esposa no dia fatal, descobre que se casou com uma mulher serpente, ou então, com uma sereia ou mesmo um dragão, pois são essas as formas reais da fada, meio anjo meio demônio. Nesse fatídico dia em que deve se ausentar dos olhos do marido, a Melusina retoma sua forma original e retorna ao seu ambiente natural, a água. Mas a fada se sabe traída e desaparece deixando a casa, o esposo e os filhos, para só retornar nas noites frias de inverno, assombrando os recintos que um dia chamou de lar, e avisando aos que ali ainda vivem quando a morte deverá pairar sobre suas cabeças⁸⁰.

Essa leitura demonstra com exatidão as funções aparentemente contraditórias que envolvem o fenômeno da bruxaria e que se complementam dentro do imaginário coletivo: a função compensatória que influi decisivamente no meio social, pois a bruxa atua no sentido de institucionalizar reações e medos coletivos e de outro lado, a transposição da barreira do imaginário que aqueles que se acreditam capazes de realizar estes atos teoricamente executam.

A figura da Melusina transpõe a barreira do mundo mágico e toca o mundo real, pois ela se torna senhora da magia que se casa com um mortal concedendo-lhe inúmeras benesses, mas não se pode esquecer que ela traz

79 O local onde a Melusina costuma ser encontrada pelo seu cavaleiro corrobora com a história social que vê na bruxaria e na figura da bruxa elementos que acompanham a questão do campo e do mundo rural. E esse elemento se liga automaticamente ao imaginário que vê essas figuras como projeção das antigas sociedades agrárias. Ademais, fator diretamente correlacionado a origem céltica da personagem, há que se salientar que nos mitos e sagas célticos elevações do solo conhecidas como outeiros e o fundo das águas são locais de acesso ao outro mundo, ao mundo mágico ou ao mundo dos mortos, de onde a fada poderia ser originária.

80 Observe-se a estrutura tripartida da narrativa que apresenta claramente três tópicos principais, sendo eles: o encontro do mortal com a fada; o pacto que os dois realizam; e a violação do pacto que invariavelmente é provocada por um invejoso da felicidade que impera sobre o casal.

consigo uma maldição. E dentro desse processo o bem que ela oferece tem muito de maligno. Assim como sua figura, intrinsecamente dupla.

Todo esse enredo revela o que a figura da fada representa no imaginário medieval: a encarnação de um sonho de amor entre um mortal e uma mulher sobrenatural, espécie de deusa-mãe, divindade que representa a fecundidade. A importância da representação da Melusina como um ser dotado de grandes poderes, fez com que Ricardo Coração de Leão reivindicasse para sua dinastia o direito de pertencer aos descendentes dessa mulher fantástica. Sobre esse assunto Michele Brossard-Dandré e Gisele Besson, na obra *Ricardo Coração de Leão – História e Lenda*, dizem o seguinte:

Finalmente, uma condessa de Anjou, de magnífica beleza, mas de origem desconhecida, fora desposada por um conde apenas pela graça de seu corpo. Raramente ela ia à igreja e, quando estava lá, manifestava pouca devoção, até mesmo nenhuma. Nunca esperava pela consagração, sempre saía apressada depois do evangelho. Seu comportamento acabou por atrair as suspeitas do conde e de outros barões. Certo dia em que fora à igreja e estava prestes a sair no momento costumeiro, viu-se detida por quatro cavaleiros por ordem do conde. Desvencilhou-se do manto pelo qual a seguravam, abandonou os dois filhos menores que protegia sob o pano direito do manto e, pegando os outros dois – que estavam a sua esquerda – debaixo do braço, saltou a janela da igreja, diante dos olhos de todos. Assim aquela mulher, cujo rosto era mais belo do que a fé, desapareceu levando dois de seus filhos, e nunca mais foi vista. O rei Ricardo conta-va essa história com frequência, dizendo que não era de surpreender que, procedendo de uma tal origem, os filhos não parassem de combater os pais e de brigar entre si; de fato, todos provinham do diabo e retornariam ao diabo (BROSSARD-DANDRÉ, 1993: 17-18)⁸¹.

Na opinião de Jacques Le Goff, prefaciando a obra anteriormente citada, a Melusina pode ser encontrada “na confluência do folclore com a literatura culta, numa história em que as fadas não eram apenas conquistas de cavaleiros andantes, mas também refêns de políticas linhagistas e dinásticas”. (D’ARRAS, 1999: X). Ou dito de outra forma: a narrativa que fala das aventuras e desventuras de Melusina e sua linhagem foi intro-

81 Chama a atenção do leitor o fato de que a mulher deixou os filhos que carregava do lado direito para levar consigo aos que levava do lado esquerdo. No imaginário medieval a esquerda era considerada a *sinistra*, a mão do demônio até porque todos sabiam que Jesus Cristo estava sentado à direita de Deus Pai. Logo a decisão da mulher de abandonar os filhos do lado direito e carregar consigo os do lado esquerdo era uma clara indicação de que ela era dada ao senhor dos infernos.

duzida nos meios cultos por uma invasão do folclore na chamada cultura erudita.

Ao iniciar a leitura do texto que contará a história da fantástica fada, o leitor depara-se com um chamado que o autor faz sobre o quão importante é, ao iniciar uma obra, invocar o Criador da maior obra de todas; o Universo. Na opinião de um narrador que não se identifica, mas que pode ser qualquer um, Deus é o mestre maior de todas as coisas feitas ou por fazer e nesse sentido, independente da narrativa que se está construindo ser ou não perfeita, é ao Mestre Criador maior que ele deve invocar.

Mesmo tendo consciência de sua pequenez e do quanto sua obra é pequena frente a obra máxima que o Criador construiu, a saber, o Universo, o narrador suplica a Deus que lhe permita levar a bom termo a sua empreitada, para a glória do Seu santo nome e para o Seu louvor, juntamente para o “comprazimento de meu altíssimo, digníssimo e temível senhor, João, filho do rei da França”(D’ARRAS, 1999: 1).

Assim sendo, e dando início a sua prédica, o narrador filosofa sobre o sentido dos juízos e dos castigos de Deus, sendo que lhe parece insano que qualquer pessoa tente entendê-los através da pueril inteligência humana.⁸² No entanto, na mentalidade do homem medieval havia um espaço reservado para outros elementos mágicos cuja origem não havia como explicar. O universo era cheio de prodígios e as fadas eram um desses prodígios que mesmo parecendo obra de sonhos, eram mais do que reais.

Dessa forma, e exatamente pela existência de seres maravilhosos como elas, as criaturas não deveriam em sua presunção, compreender com a inteligência humana os juízos e as ações divinas, porque mesmo sendo seres de origem maravilhosa, e quiçá investidos pelo Demônio para tentar aos homens, as fadas também faziam parte da Obra maravilhosa de Deus, isto porque, tudo o que se move sobre a face da terra, inclusive o próprio Demônio e todo o seu séquito constituem-se em obra divina e só se movimentam porque Deus assim o permite⁸³.

Na opinião de D’Arras, existem coisas invisíveis que permeiam os caminhos do homem no mundo e estas criaturas fabulosas são mais uma comprovação da existência de Deus, pois dão testemunho de Sua

82 Essa prática de aceitação está perfeitamente coadunada com a mentalidade religiosa do período que via na vontade de Deus e em Seus misteriosos designios apenas um fato a ser obedecido sem questionamento, uma vez que o mesmo poderia causar ainda mais problemas aos homens. Cabe salientar que se vive nessa época sob a constante ameaça das forças demoníacas, e sob a presença mais constante ainda da sombra divina que muito se assemelha ao Deus do Velho Testamento, que exige sacrifícios e sangue. Outrossim, sabe-se que nessa época a perspectiva do homem o projetava sempre para uma vida futura em meio a Jerusalém celeste, sendo que a sua caminhada aqui é que pautaria sua presença ou não na Casa Celestial. Maiores informações sobre o assunto ver capítulo 1 deste trabalho.

83 Sobre o assunto ver: KRAMER, Heinrich & SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. Editora Rosa dos Ventos: São Paulo, 2004.

presença. Assim, aquele homem que tem fé e que se afunda no abismo do conhecimento, aquele que escuta os antigos e visita lugares distantes encontra coisas extraordinárias que surpreendem o espírito humano. E esse homem é obrigado, a partir daí, a admitir o quanto o juízo de Deus constituem-se em abismos insondáveis (D'ARRAS, 1999: 3).

Destarte, várias pessoas em vários lugares já viram essas criaturas noturnas que alguns sábios chamam de duendes, outros de seres feéricos, e outros ainda de boas fadas. Mas soe perguntar por que Deus pune essas criaturas fantásticas com o castigo de transformar-se em serpentes, e porque permite que elas continuem tentando os homens. O próprio D'Arras tem a resposta, pautando-se para tanto na sabedoria de Gervásio:

Gervásio diz acreditar que é por causa de pecados secretos, que o mundo ignora e que desagradam a Deus: por isso é que os pune tão secretamente que ninguém mais tem conhecimento. Por isso ele compara os juízos de Deus a um abismo insondável, mesmo quando essas coisas são sabidas, não por uma única pessoa, mas por inúmeras (D'ARRAS, 1999: 4).

Neste ponto, e depois da discussão teológica que marca o início do romance, o autor inicia a história de Melusina, a fantástica fada que assim como o mago Merlin era capaz de conhecer o passado e prever o futuro, povoou o imaginário medieval e a cabeça de pelo menos um rei.

Melusina nasceu do amor entre o rei Elinas e sua esposa, Presina, sendo que esta última apresenta, a característica latente da fada, como se pode perceber pela citação que segue: “(...) se quereis tomar-me por esposa e se me jurardes que, se tivermos filhos, não tentareis ver-me no sobreparto e nada fareis com esse intuito, estou pronta a vos obedecer como toda a esposa leal deve obedecer a seu marido” (D'ARRAS, 1999: 9)⁸⁴.

A jovem rainha de fato engravidou e teve três filhas gêmeas, Melusina, Melior e Palestina, crianças de inigualável beleza. Mas o filho mais velho do rei, Mataquás, vendo as irmãs e não contendo a sua alegria, chamou seu pai para junto da esposa e das três princesinhas. Ao ver seu marido próximo das crianças e compreendendo que ele quebrara com sua promessa, Presina se retira com seus rebentos para a ilha de Avalon⁸⁵.

84 Cabe salientar que a fada poderia fazer esse tipo de exigência ao seu esposo, conforme demonstrado nas páginas iniciais desse capítulo.

85 Percebe-se aqui que D'Arras foi nitidamente influenciado na construção de seu texto, pelo imaginário de origem celta. Presina se apresenta ao marido quando descoberta, como irmã da senhora da Ilha Perdida, ou seja, Avalon. Em mais uma demonstração da influência celta em seu texto, D'Arras faz com que Melusina convença as irmãs a prender a pai no interior de uma montanha chamada Brumborenlion, que fica em Nortumberlândia. A terra para onde o Merlin se retira em algumas vezes que sai de cena no romance analisado no capítulo 3 deste trabalho.

As meninas crescem e não podem negar suas raízes. Elas são fadas, têm em suas veias o mesmo sangue mágico que banha a linhagem de Avalon e ao se tornarem adultas tramam uma espécie de vingança contra o pai, que atrai sobre elas a fúria de sua mãe. Cada uma delas recebeu de Presina uma maldição especial.

Palestina foi condenada pela mãe a ficar encerrada em uma montanha, com o tesouro do pai até o dia em que ali fosse ter cavaleiro de alta linhagem que a libertasse e usasse do tesouro para conquistar a Terra Prometida⁸⁶. Melhor ficou aprisionada em um castelo na Armênia, guardada por um gavião majestoso. Todos os cavaleiros que quisessem ali vigiar a antevéspera e a véspera do dia 25 de junho⁸⁷, sem adormecer, receberiam da fada uma dádiva, que não poderia ser nem seu corpo, nem o amor, nem o matrimônio nem qualquer outra espécie de união, pois do contrário seriam malditos até a nona geração e perderiam as chances de prosperar.

A Melusina, filha que tramou a prisão do pai, coube o seguinte destino:

(...) todos os sábados serás serpente do umbigo para baixo. Mas se encontrares um homem que queira tomar-te por esposa e que prometa nunca te ver aos sábados, se nunca te descobrir ou não disser a ninguém, seguirás o curso normal da vida, como mulher normal, e morrerás normalmente. De qualquer modo, de ti nascerá nobre e importante linhagem que realizará grandes proezas. E se vossa união for rompida, fica sabendo que voltarás ao tormento em que te encontravas antes, para todo o sempre, até o dia em que o Soberano Juiz tomar assento (D'ARRAS, 1999: 13).

Aqui o autor muda o rumo da trama para focar uma outra personagem quase tão importante para o enredo de sua história quanto a Melusina. D'Arras começa a contar a história de Raimundo, cavaleiro de origem nobre, que em meio a uma caçada viu seu tio, um rico conde, morrer nas presas de um javali. Ao ver seu amado senhor morto, Raimundo desesperou-se se sentindo um traidor e desejando que a terra o engolisse colocando-o ao lado de Lúcifer⁸⁸.

Em meio ao desespero que lhe corroía o coração, Raimundo deixou seu cavalo à rédea solta e o instinto do animal o levou para o interior da floresta. Lá, o jovem encontrou uma moça de magnífica beleza que lhe censurou por ele não haver prestado atenção a ela.

86 Uma clara referência ao processo das Cruzadas.

87 A véspera de 25 de junho corresponde no calendário cristão à comemoração do dia de São João.

88 A traição era um pecado mortal na Idade Média, digno de ser punido com o calor das profundezas infernais.

Absorto que estava em seus pensamentos, o cavaleiro escusou-se pela sua desatenção e falta de cortesia, dizendo que estava tão profundamente prosternado que não fazia outra coisa senão chorar e pedir ajuda a Deus. Ao que a moça respondeu que ele fazia bem, que ninguém melhor que Deus para vir em socorro das almas aflitas.

A jovem disse que sabia qual o motivo de seu pesar: a caçada infrutífera que tirara a vida de seu senhor. Ao ver o espanto do cavaleiro, ela respondeu com a seguinte assertiva:

Raimundo (...) não te espantes por eu saber perfeitamente de tudo. Sei bem que imaginas que minha pessoa e minhas palavras não são mais que ilusão e obra do diabo; mas garanto-te que participo do mundo de Deus, e que creio em tudo aquilo em que uma boa católica deve crer (D'ARRAS, 1999: 25-26)⁸⁹.

Ademais, a moça, que não era ninguém menos que a filha mais velha de Presina prometeu a Raimundo torná-lo o senhor mais poderoso do mundo, bem como a sua linhagem. Raimundo agradeceu à jovem e colocou-se a seu serviço. E ela pediu que ele promettesse que iria desposá-la, sem nada temer, pois todos os atos por ela realizados o seriam em nome de Deus. E, antes de partir, solicita ao amigo que ele peça ao filho de seu senhor uma dádiva muito simples: a quantidade de terra que ele, Raimundo, pudesse abarcar numa pele de cervo, e que essa se lhe fosse cedida com total benesse a ele.

A narrativa abandona neste ponto a encantadora fada da floresta para levar Raimundo de volta aos seus pares. Feliz com o retorno de tão fiel vassalo, o jovem herdeiro do barão morto em caçada não pensa duas vezes em conceder ao jovem o que ele lhe pedira: a quantidade de terra que ele pudesse abarcar numa pele de cervo. No dia seguinte ao pedido, todos foram ao mosteiro ouvir a missa da manhã, e Raimundo pediu em

89 É no mínimo interessante que alguém que tenha quebrado o juramento de honrar pai e mãe diga que é boa católica e que participa das obras de Deus, pode-se perceber nessa fala uma grande tentativa no que se refere a acomodação de um substrato folclórico de origem pagã dentro das concepções e doutrinas do cristianismo.

oração que Deus lhe levasse a empresa a bom termo, “para a salvação de sua alma, proveito e honra aqui na terra” (D’ARRAS, 1999: 35)⁹⁰.

Qual não foi a surpresa do senhor quando viu o tanto de terras que a pele do cervo abraçou! A extensão total correspondia a mais de 2 léguas de circunferência e em meio a essa terra um riacho brotou do nada. Há que se salientar que essa figura literária da água que brota tem dois significados importantes: em primeiro lugar, numa sociedade como a medieval, que vive da agricultura uma terra sem uma fonte de água não tem significação nenhuma, correndo o sério risco de se tornar improdutivo.

Em segundo lugar, existe aqui uma imagem oculta que representa a purificação. A água sempre foi uma figura do imaginário que representa a purificação da humanidade. No dilúvio, Deus purificou os pecados do mundo através da água. Na Idade Média, os indivíduos recebiam o batismo por imersão, ou seja, eram purificados dos seus pecados no Espírito Santo, banhando-se em águas sagradas⁹¹.

Mesmo agindo de forma benigna em relação ao seu protegido, Melusina era amaldiçoada por Deus. Ao prender seu pai na montanha, ela negou o mandamento que reza que o filho deve honrar pai e mãe. Por esse ato, acabou amaldiçoada pela sua progenitora. Destarte, tudo o que ela tocasse e todos que dela se aproximassem estariam amaldiçoados.

Mas Raimundo é um bom cristão, sua conduta em todo o romance demonstra isso: o arrependimento e a tristeza que culminam no desespero que o levam a encontrar a fada quando da morte de seu senhor o qual prezava como um pai são os primeiros elementos que comprovam essa conduta. Assim, a água que brota de sua terra, da terra que ele recebeu por artes de magia, serve também como elemento para purificar o que foi maculado pela forma ao céu foi concedido. O que não quer dizer que tais fenômenos não aturdissem a todos, como se depreende da fala do barão, que segue abaixo transcrita:

90 Note-se que, no caso específico desse senhor da nobreza, as atitudes em relação a vida futura tem um viés e uma visão diferentes das do homem do povo. Em geral, os camponeses medievais viviam as suas vidas numa expectativa muito escatológica, ou seja, temendo o dia do Juízo e esperando que nesse dia suas almas fossem alçadas ao céu onde viveriam em paz junto ao Senhor, num mundo de fartura. Isso é inclusive retratado na iconografia do período. Agora, a passagem acima referida demonstra que a nobreza deseja uma vida de proveito e honra a qual se inicia neste mundo. De certa forma, esse fenômeno também está relacionado ao processo do imaginário das três ordens. Sobre esse assunto ver DUBY, Georges. *A sociedade Cavaleiresca*. Martins Fontes, São Paulo: 1989. MEDEIROS, Márcia Maria de. *Dos clamores das espadas: guerra e guerreiros na Idade Média*. In: DIEHL, Astor Antonio (org.) **Fascínios da História II**. Passo Fundo: EDIUPF, 2004.

91 Várias outras culturas seguem o mesmo processo e têm o mesmo arquétipo de ver na água uma fonte de purificação. Sobre o assunto ver ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

(...) Na verdade, Raimundo, forçoso é que vos tenha ocorrido algo maravilhoso! E vos peço que nos conteis o sucedido para dissipar nossas preocupações.

-Senhor – respondeu Raimundo -, o que ali encontrei me pareceu bom e respeitável. Simplesmente tenho mais prazer em freqüentar aquele local do que outros, devido à sua reputação de ser propício a aventuras. E espero que Deus me possibilite uma que me ofereça bens e honrarias. Não me pergunteis mais, pois não saberia dizer-vos mais (D'ARRAS, 1999: 38) ⁹².

Raimundo desposou a jovem que encontrara na floresta junto a uma nascente, para grande espanto de seus, que não deixavam de pensar que ela era uma aparição. O que não impediu que a nobreza fosse ao casamento dos dois, e se admirasse das ostentações de nobreza que a boda demonstrava. A doçura e educação da moça eram qualidades que encantavam a todos e eles tiveram a honra de serem casados por um bispo.

O casamento de Raimundo e Melusina deu frutos logo de início. Ela deu à luz a um menino, forte e bonito salvo por uma exceção, a criança tinha o rosto curto e muito largo, tendo um olho vermelho e outro verde-azulado, além de orelhas imensas. O menino recebeu o nome de Uriã. Essas marcas distintivas que ele possuía representam um sinal da maldição de sua mãe.

Mesmo seguindo os trâmites da fé e da religião, não se pode esquecer que Melusina havia sido amaldiçoada por sua progenitora. Ela era uma banida, uma párea, uma mulher-demônio que sempre carregaria consigo a marca da desonra que havia infligido a seu pai, e essa marca estava sendo transmitida a seu filho, expressa nas deformidades do príncipezinho recém-nascido.

A vida continuava sem que nada de diferente fosse notado entre os familiares e amigos de Raimundo, aparentemente o desaparecimento semanal da jovem senhora do castelo era visto como normal e em meio às lutas da vida cotidiana, Raimundo acusou um nobre da região de traição, pecado mortal dentro do imaginário medieval. Assim sendo, e seguindo o costume do período, o jovem esposo de Melusina desafiou seu rival para uma luta, não sem antes se preparar dignamente para o embate, conforme a citação que segue abaixo transcrita:

Então os adversários se foram, e Raimundo partiu para seu campo com seus homens, seu tio e seus primos. À noite, foi fazer vigília na igreja

⁹² Mais uma vez se percebe aqui o processo anteriormente mencionado. Raimundo espera que Deus lhe conceda bens e honrarias, o que comprova o desejo do nobre de uma vida que começaria benéfica e enriquecida já nesta terra, corroborando com a bênção divina que o fazia membro da nobreza.

principal da cidade, e ali ficou muito tempo a rezar. Oliveiro foi para casa com muita gente de sua linhagem, e mandou preparar equipamento e cavalo. No dia seguinte bem cedo, assistiram à missa, depois foram armar-se (D'Arras, 1999: 71).

A presença da forte religiosidade continua inspirando toda a trama que envolve a luta entre Raimundo e seu rival, Oliveiro. Relíquias são trazidas para que se jure sobre elas e se diga de que lado está à verdade, através da presença sagrada desses objetos. Raimundo jura sem pestanejar que seus inimigos estão mentindo e são traidores, a seguir seus rivais tentam fazer o mesmo, mas visivelmente se sentem mal ao jurar em falso sobre os sagrados objetos que estiveram em presença de corpos santificados. Assim, fica clara diante de toda assembléia a palavra de quem era verdadeira, e de certa forma isso foi demonstrado por Deus na medida em que sua presença foi solicitada no julgamento através das relíquias⁹³.

Nesse momento do romance, D'Arras se coloca em frente da narrativa, para dizer que a crônica conta que quando o arauto terminou a proclamação do duelo que se seguiria entre Raimundo e seu rival, o primeiro colocou a ponta de sua lança no chão e fez o sinal da cruz por três vezes. Oliveiro aproveitou-se desse momento para atacar o inimigo, porém sua lança espatifou-se e ele não conseguiu o seu intento.

Essa passagem da narrativa destaca dois pontos: primeiro a questão que envolve o gesto de Raimundo. Ele fez o sinal da cruz (chamando a proteção da Santíssima Trindade sobre si) por três vezes. Três vezes o número três, representando o máximo da espiritualidade que alguém poderia atingir, ou seja, o número mais perfeito de todos, nove.

Somado a isso, mesmo estando desarmando e mesmo sem esboçar defesa, Oliveiro não conseguiu seu intento, pois atuou covardemente e, dentro do imaginário do período, os covardes devem ser derrotados sem perdão, como fica claro pela citação que segue retirada do texto de D'Arras: “se Deus não quisesse que fôsseis punido neste mundo, não vos teria deixado viver tanto tempo. E não será por mim que será evitada a vossa punição.” (D'ARRAS, 1999: 75)

Em meio às aventuras do esposo, Melusina teve mais dois filhos, Eudes e Guido. Mais dois meninos praticamente perfeitos, fortes e belos, exceto por pequenos defeitos como os do seu irmão mais velho Uriã. Eudes tinha uma orelha muito maior que a outra e Guido um olho mais alto que outro. A prole dos dois continuou crescendo. Uriã, Eudes e Guido

93 Sobre relíquias sagradas e sua importância no imaginário medieval ver capítulo 1 desta tese de doutorado.

tiveram mais cinco irmãos, cada um com sua marca distintiva, questão já discutida em páginas anteriores ⁹⁴.

Segundo a crônica, a amizade entre Uriã e seu irmão Guido desconcertava toda a gente. Jamais se via um sem o outro. E os dois irmãos, ao saberem que a ilha de Chipre estava sob o domínio dos infiéis, resolveram partir para libertar o lugar do jugo dos muçulmanos. Para tanto, pediram a sua mãe a permissão para a empreitada. Salienta-se aqui a importância dessa figura feminina: Uriã e Guido não pedem a Raimundo a permissão para partir. Eles dirigem-se a sua mãe. A dama provê os filhos do necessário para a expedição não sem derramar muitas lágrimas por causa da partida deles e sem dar como presente um amuleto mágico para cada um, indício da magia propiciatória da qual ela era senhora e profunda conhecedora:

Meus filhos, ouvi bem minhas recomendações. Meus filhos, dou-vos estes dois anéis, cujas pedras têm o mesmo poder: sabeis que usando-os, enquanto fordes leais, sem pensamentos ou ações desonestas, sem vilania, não sereis vencidos em nenhum combate, desde que vossa causa seja justa. E nenhum sortilégio, nenhum encantamento de origem mágica ou devido a poção, vos atingirá: quando fixardes o olhar em vosso anel, qualquer magia perderá todo o poder (D'ARRAS, 1999: 88).

Impressiona o fato de que uma mulher demônio como ela, condenada pela própria mãe se disponha e executar um ato como esse. Brindar os filhos com um amuleto de tal poder quando eles se lançam a uma aventura contra os infiéis. Inferem-se daí alguns fenômenos que merecem consideração: há que salientar que a ação da fada é meritória. Melusina é boa e pratica bons atos. Porém, pelo fato de ser amaldiçoada pelo seu próprio sangue ela já está condenada. E de certa forma, a tristeza que permeia a personagem durante todo o corpo do romance demonstra isso.

Outro processo que merece atenção: o poder dos anéis obriga os jovens senhores a seguirem o código da cavalaria: lealdade, honestidade, justiça. Era o que se esperava de um cavaleiro cristão que partia em cruzada. E é uma mulher demonologizada, uma figura meio serpente meio gente, nascida do imaginário pagão, quem concede esse amuleto. Daí a

94 Depois de Guido nasceu Antônio o qual, assim como seus irmãos era belo, mas possuía no rosto um sinal particular: uma pata de leão, a qual quando ele atingiu a idade de 8 anos criou pelos e garras. Depois nasceu Renaud, munido de um só olho, mas que podia ver tão bem e tão longe que enxergava três vezes melhor que os outros. O sexto filho de Melusina e Raimundo foi Godofredo, alcunhado de O dente, isso porque nasceu já com um dente que lhe saía da boca cerca de uma polegada. O sétimo filho recebeu o nome de Fromont, e apesar de belíssimo tinha no nariz uma marca distintiva, peluda, como se fosse a pele de uma fuinha. O oitavo filho do casal, chamado de Horrível era tão perverso que aos quatro anos já matara duas de suas aias. Esse rebento nasceu com três olhos e com um tamanho descomunal.

Melusina representar um enlace da cultura pagã com a cultura cristã. A fada celta usa de seus artificios mágicos (teoricamente concedidos a ela por forças malignas) para espalhar a mensagem do código de ética da cavalaria cristã.

E o discurso da personagem vai ainda mais longe, corroborando com o pensamento exposto nas linhas acima:

Meus Filhos, recomendo-vos: onde quer que estiverdes, começai o dia assistindo ao serviço divino, antes de qualquer coisa. Implorai a ajuda de vosso criador em todas as vossas empresas: servi diligentemente, amai e temei o vosso Deus e vosso criador. Defendei nossa santa mãe Igreja, e sede seus verdadeiros paladinos contra todos os seus inimigos. (...) (D'ARRAS, 1999: 89).

Assim sendo, abençoados pela mãe, os jovens cavaleiros partem para Chipre, não sem antes solicitarem que Deus lhes permitisse fazer uma boa viagem. Uriã e Guido se fazem ao largo, o vento enfuna-lhes as velas e eles se afastam rapidamente pelo horizonte azul do oceano. Mais uma vez percebe-se nesse ponto do romance uma clara ilação entre a mentalidade medieval e o mundo do imaginário.

O mar trouxe muitos males ao homem medieval (peste negra, guerras...) e não é à toa que antes de seus filhos deixarem-na, Melusina concede a eles um amuleto mágico, assim como não é à toa que antes de partirem pela aventura dos caminhos fluídos, os marinheiros façam a sua oração. Aqui a história abandona momentaneamente a personagem título do romance, para contar sobre os feitos de seus filhos mais velhos.

Não demorou muito para que os irmãos encontrassem um mosteiro à beira-mar, que como não podia deixar de ser, num universo onde a religiosidade comanda a mentalidade dos homens, tinha guardado em seu interior uma preciosa relíquia: a força onde morreu o bom ladrão que acompanhou Cristo no seu calvário⁹⁵. Depois os jovens aventureiros partem rumo ao seu destino, ao combate contra os sarracenos, pois era de sua intenção atacar o sultão e acabar com os exércitos muçulmanos. A citação abaixo demonstra o empenho da cavalaria cristã dirigida pelos filhos de Melusina contra os islamitas:

Não vos preocupeis com isso – retorquiu Uriã – pois a justiça está do nosso lado: eles vieram nos atacar sem razão. E mesmo que nós tivéssemos ido atacá-los na terra deles, ainda assim estaríamos em nosso direito, pois se

95 Sobre a questão das relíquias ver capítulo 1 deste trabalho.

eles são os inimigos de Deus. Portanto, não temais, pois Deus nos ajudará.
(...) (D'ARRAS, 1999: 106).

Destaca-se na fala de Uriã, um pensamento que era corrente na mentalidade do período. Todo o homem que parte em cruzada seja no oriente, seja no ocidente ⁹⁶, tem praticamente a certeza da vitória, pois está lutando ao lado do exército do verdadeiro senhor do maior feudo de todos: a própria terra.

Deus havia feito a terra em seis dias, descansado no sétimo e concedido ao homem os privilégios daquilo que Ele fizera. Quem não O seguia estava automaticamente colocado do lado de fora do feudo que o Senhor construía e, pior que isso, estava ao lado do exército de Seu inimigo, o demônio. Destarte, cabia à cavalaria cristã lutar para expulsar do feudo do maior de todos os Senhores os seus principais inimigos (judeus, muçulmanos e hereges).

Como era de se esperar, o exército liderado por Uriã e Guido venceu de roldão aos muçulmanos, chamados no texto de pagãos. Estes fugiram a toda brida e os que por ventura eram apanhados, acabavam sendo ou aprisionados ou mortos. Uriã tornou-se um herói frente aos olhos do rei de Chipre, uma espécie de enviado de Deus para sustentar e defender o seu reinado, e a própria fé cristã. Aliás, esse é o desejo que se percebe da fala do próprio príncipe:

Que todos quantos tenham o ardente desejo de vingar a morte de Nosso Senhor, de defender sua religião e ajudar o rei de Chipre se alinhem sob minha bandeira; e que todos os que não tiverem esse desejo passem para o outro lado da ponte (D'ARRAS, 1999: 118).

Graças à coragem dos irmãos, fica claro que a salvação do reino de Chipre dos muçulmanos se devia a duas razões: primeiramente a Deus, que em sua benevolência havia colocado no caminho dos infiéis os dois irmãos, verdadeiros anjos guerreiros das hostes celestiais. Não fosse pela ação deles, a ilha teria caído sob o domínio dos sarracenos e aos cipriotas só restariam dois caminhos: a morte pelo fio da espada, ou a conversão e com isso a danação eterna.

Há que se salientar que mais uma vez nesse momento do texto percebe-se uma clara interface entre a cultura clerical e a cultura pagã, tão ao gosto da mentalidade medieval: os anjos vingadores que Deus en-

⁹⁶ O lado ocidental apresentou pelo menos, três movimentos com ares de cruzada os quais, por serem localizados dentro da própria Europa não tiveram o mesmo ar que as cruzadas no oriente apresentaram. Foram esses movimentos a Reconquista Ibérica, a Cruzada Albigense e a Marcha para o Leste.

viu para salvar Chipre nada mais eram do que os filhos de uma mulher amaldiçoada por haver desonrado seu pai, por havê-lo prendido através de artes mágicas, e por artes mágicas haverem concedido ao seu marido a fortuna e os bens que pertenciam à família.

Assim sendo, os irmãos que haviam aportado em Chipre em busca de glórias e da destruição dos inimigos de Deus, defendendo a fé católica eram, na verdade, filhos de uma mulher maldita aos olhos do Senhor. Depois da narrativa falar sobre o casamento dos filhos de Melusina com princesas da região de Chipre, a história volta mais uma vez seu foco para a senhora de Lusignan, fortaleza que a encantadora mulher que parece não envelhecer construiu juntamente com várias abadias na região de Poitiers⁹⁷.

Ademais, a crônica dá notícia de dois de seus filhos: Fromont que se tornaria monge em Maillezais; e Godofredo, cavaleiro intrépido que, segundo a lenda, lutou com um cavaleiro encantado que poderia ser o próprio diabo. A valentia desse cavaleiro só era comparável ao seu temperamento colérico e sangüíneo. Sua intrepidez acabou por levá-lo ao oriente, onde Uriã e Guido já estavam enfrentando os muçulmanos.

Mais uma vez a narrativa se volta para as peripécias que os filhos de Melusina faziam no oriente, como se ao defender a fé cristã eles pudessem lavar a mácula da mãe. Godofredo era tão feroz em batalha que sua fama logo estava deixando os muçulmanos mais comedidos na batalha, como se percebe pela citação abaixo:

Senhor sultão, se tivésseis visto os reis Uriã e Guido, seu porte arrogante, a aparência de seus homens e a horrível, amedrontadora e infinita brutalidade do dentuço, irmão deles, teríeis bem menos vontade de os atacar. E, antes que sejam fixadas as responsabilidades de cada um no combate, sabei que não alcançareis sucesso com a facilidade que imaginais. Já ouvi dizer várias vezes que quem muito ameaça muito teme, e acaba vencido (D'ARRAS, 1999: 179).

Ao ouvir essas palavras, o senhor dos muçulmanos achou infinita graça, o que não se repetiu quando, no campo de batalha enfrentou os cristãos os quais pareciam demônios quando adentraram no acampamento sarraceno, derrubando e pondo por terra tudo o que encontravam pela frente, bradando como loucos “Lusignan!”. E entre todos os guerreiros, o mais assustador era sem dúvida Godofredo que, segundo as palavras do

⁹⁷ A título de curiosidade, chama a atenção que Melusina, um ser meio mulher meio demônio viva justamente no lugar em que Carlos Martel, avô do imperador Carlos Magno, derrotou os muçulmanos em 724.

sultão de Damasco: “Por Maomé – disse o sultão -, isso não é homem, é um diabo, ou então o Deus dos cristãos, descido dos céus para acabar com a nossa religião” (D’ARRAS, 1999: 187)⁹⁸.

A bravura de Godofredo e sua ferocidade em campo só eram compatíveis com a sua fé. Tanto que ele acabou por fazer o sultão de Damasco que antes era seu inimigo, tornar-se seu amigo e companheiro de viagem. Juntos eles foram a Jerusalém, visitaram as muralhas da cidade que, segundo a narrativa ainda não haviam sido reconstruídas depois de terem sido destruídas por Vespasiano e Tito, quando de sua passagem após a crucificação de Jesus Cristo. Na Terra Santa, Godofredo passou três dias em devoção diante do Santo Sepulcro.

Nesta altura do romance, um novo corte na narrativa leva o leitor de volta à Europa, para junto de Melusina e Raimundo, casal que até então vivia feliz em Poitiers, sem que o senhor sequer desconfiasse da dupla natureza de sua esposa. Isso até seu irmão, o conde de Forez, visitar ao casal em um sábado, justamente o dia em que Raimundo não pode ver Melusina, pois conforme acordo estabelecido entre os dois, nesse dia ela some das vistas do marido e reassume sua forma original, meio serpente meio mulher.

O conde de Forez se aproveita da ocasião para relatar ao irmão o quanto a reputação deste estava manchada pelos constantes desaparecimentos de sua esposa, conforme se auffle da citação abaixo:

Visto que sois meu irmão, não devo ocultar-lhe vossa desonra. Meu irmão, corre o boato, entre toda a população, de que vossa mulher vos mancha a reputação dando-se todas as sextas-feiras a orgias. E sois tão cego em tudo que lhe diz respeito que nem sequer buscais saber aonde ela vai. Outros afirmam que vossa mulher é um espírito encantado, que faz penitências aos sábados. Não sei em que acreditar, mas, como sois meu irmão, não devo ocultar vossa desonra nem tolerar rumores. Foi para falar convosco que aqui vim (D’ARRAS, 1999: 196).

É difícil dizer que motivos teriam levado o conde de Forez a cometer tal ato. Talvez fosse realmente à vontade de que seu irmão descobrisse a verdade e de que as histórias que se contavam sobre a sua cunhada não passavam de galhofas e mentiras. Talvez tenha sido pura e simplesmente a inveja de ver seu irmão casado com uma bela mulher que nunca perdia o viço da juventude, dono de uma fortuna que só fazia crescer e pai de uma

⁹⁸ De certa forma o sultão tem razão. Por ser filho de uma fada, Godofredo é envolto de uma aura mágica, e mais uma vez a fala do muçulmano articula o sagrado e o profano, pois primeiro ele diz que o príncipe é um demônio, depois o próprio Deus.

prole que, embora marcada por diversos sinais, era predominantemente masculina, sempre vencedora de suas demandas.

A fala do conde de Forez remete a dois pontos que merecem a análise de um leitor mais atento. Em primeiro lugar a própria figura do conde é análoga a da serpente traidora que no Paraíso tentou Eva e lhe fez comer do fruto proibido. Até esse fenômeno, Adão e Eva viviam felizes no Paraíso, assim como Melusina e Raimundo viviam felizes em Poitiers gozando dos prazeres que seu pequeno universo lhes granjeava.

Entretanto, após a fala do irmão, Raimundo se sente tentado a buscar uma resposta para os desaparecimentos semanais da esposa e, a partir daí, seu mundo, que fora tão habilmente construído por Melusina, desde o primeiro encontro dos dois, é destruído e a desgraça começa a rondar os habitantes de seu castelo, da mesma forma como aconteceu com Adão e Eva.

Raimundo tem um pacto com Melusina: esse pacto preconiza que ele não pode vê-la no sábado. Adão e Eva tinham um pacto com Deus: não podiam comer do Fruto Proibido. Ao romper o pacto que havia feito com sua esposa, Raimundo não só trai sua palavra de cavaleiro como traz a maldição da sua esposa para todos os membros de sua família. Análogo ao que acontece com Adão e Eva ao comerem do fruto proibido, pois a alegria que sentiam em viver nos Jardins das Delícias lhes foi tomada.

Raimundo também vivia em um pequeno Éden junto de sua esposa e essa alegria lhe foi roubada quando seu irmão plantou em seu coração a semente da dúvida. Sôfrego por tentar comprovar a inocência de sua esposa, Raimundo foi espiar o que fazia Melusina e eis que a viu da seguinte forma:

E viu Melusina no tanque. Até o umbigo, sua aparência era de mulher, e ela se penteava; a partir do umbigo, ela tinha um enorme rabo de serpente, da grossura de um tonel de arenques, terrivelmente longo, com que batia na água, que ia respingar na abóbada da sala (D'ARRAS, 1999: 197).

Vendo aquilo, Raimundo percebeu o quanto de mal havia feito a sua própria ilusão. O segredo de sua esposa deveria ficar guardado com ela, ele não deveria ter entrado nos mistérios do oculto mundo feminino, pois isso lhe roubou a alegria que sentia de viver no pequeno paraíso que a fada com quem era casado havia criado: um mundo de riquezas, onde sua linhagem mesmo sendo marcada era vitoriosa, onde ele tinha uma bela esposa que não envelhecia. A raiva do senhor de Poitiers por ver tudo isto se perder em virtude de sua traição foi tanta que ele expulsou seu irmão de sua casa:

Fora daqui, traidor ignóbil! Por vossas palavras infames e vossas mentiras, fui levado a cometer um perjúrio para com a melhor mulher do mundo, a mais fiel depois daquela que concebeu nosso criador. Sois a causa de minha imensa tristeza, por vós perdi toda a minha alegria. Meu Deus, se eu ouvisse meu coração, vos daria morte vil, mas sou impedido pela lei da natureza, por serdes meu irmão. Ide, não vos quero ver mais diante de mim. Que todos os servos do inferno vos acompanhem e vos torturem com os sete tormentos infernais (D'ARRAS, 1999: 197).

O segundo ponto que merece análise na fala do irmão de Raimundo, diz respeito ao fato de que é o primeiro momento em todo o romance em que a hipótese de Melusina ser uma bruxa, ou um espírito encantado aparece às claras e de forma direta na boca de uma personagem.

O mundo medieval via na sexta-feira um dia mágico, pois remetia ao dia em que Jesus Cristo havia sido morto. Destarte, por ser o dia em que o Filho do Homem havia sido banido da face da terra, era um dia em que as forças do mal vagavam livres pela superfície do mundo, sendo o dia favorito para a realização dos famosos sabás das bruxas. Roberto Sicuteri, na obra *Lilith: a lua negra* expressa a seguinte opinião sobre esse fenômeno:

Nunca antes, como após o ano Mil, o homem lutou contra os componentes erótico-sexuais que quer reprimir confinando-os ao sabá das manifestações satânicas. Nunca, como nesta época, a mulher teve que pagar um preço tão trágico pelo ódio masculino à força instintiva (SICUTERI, 1985: 111).

Melusina se enquadra nessa questão. Raimundo não era uma figura tão nobre antes de conhecê-la e sua fortuna foi amealhada pelos dotes mágicos de uma mulher que lhe deu não mais nem menos que oito filhos. E quando o sol baixava na sexta-feira essa mulher magnífica desaparece. Por que não presumir que ela esteja participando, junto com outros seres monstruosos, da festa do sabá?

Uma mulher com as características de Melusina, se não era um flagelo para seu marido, era um flagelo para a sociedade medieval. Ela não é o modelo de mulher instituído pelos padrões dessa sociedade patriarcal para o que se espera da mulher, tanto que ela sobrepuja a figura do marido no romance.

Some-se a isso o fato de que, embora senhora do castelo e muito benfazeja senhora de todo um reino onde construiu abadias e fortalezas, Melusina tem um lado oculto que mostra a essência do mistério feminino, assim como as bruxas dos séculos XIII e XIV também têm. Ninguém as

conhece, ninguém as vê, mas todos estão prontos a jurar que sabem de seus trabalhos e estão prontos a reconhecer sua funesta presença. Somente com a Inquisição a bruxa se tornará um elemento palpável: uma criatura do sexo feminina, pertencente às classes humildes da população e consagrada ao diabo. Por isso que não se percebe em falas diretas por todo o romance (a não ser quando o conde de Forez diz o que pensa sobre a cunhada), que Melusina pode ser uma bruxa.

E isso não é de espantar, pois segundo o imaginário da época, as bruxas podiam se mimetizar e andar em meio aos homens como criaturas perfeitamente normais, que não indicavam a sua condição maligna. E isso, com a permissão do próprio Deus, que na sua condição de onipotência e onipresença, via tudo o que se passava e usava dessas mulheres vendidas ao demônio para purificar as almas dos fiéis que eram capazes de resistir à tentação das maravilhas que elas podiam oferecer através de seus feitiços e filtros mágicos.

Outro aspecto que merece análise dentro do contexto do romance é o cenário onde Melusina foi encontrada pelo seu marido, mergulhada na água, transformada em um ser meio mulher meio serpente. Segundo Mircea Eliade na obra *Tratado de História das Religiões*, desde a pré-história se fazem ligações que identificam o conjunto Água-Lua-Mulher, como o tríduo que representa a fecundidade (ELIADE: 1993). Assim, desde tempos imemoriais até o advento do Cristianismo, a água aliada à figura feminina representa essencialmente uma figura de vida e de fartura.

Entretanto, no que se refere a Melusina o elemento água assume uma outra conjunção⁹⁹. Aqui a água é expressão de purificação, pois nela tudo se dissolve, toda a forma se desintegra, toda a história é abolida, e nada do que existiu anteriormente subsiste depois da imersão. Quando reassume a sua forma, a fada está dissolvendo de maneira paulatina seus pecados, ela está limpando sua natureza demoníaca para que nenhum sinal, nenhuma marca, nenhum acontecimento nefasto continue presente. A sua imersão significa uma espécie de batismo.

Segundo Eliade, em obra supracitada:

Este simbolismo imemorial e ecumênico da imersão na água como instrumento de purificação e de regeneração foi aceito pelo cristianismo e enriquecido por novos valores religiosos. O batismo de São João procurava, não a cura das enfermidades corpóreas, mas a redenção das alma, o

99 Independente do conjunto religioso do qual faça parte, a função da água é sempre a mesma: desintegrar, extinguir as formas, lavar os pecados, purificar e regenerar. E tudo isso deve acontecer ao mesmo tempo. Seu destino é preceder a criação e reabsorvê-la, não podendo nunca superar a sua própria modalidade, não podendo nunca manifestar-se em formas, pois tudo o que toma uma forma se manifesta acima das águas.

perdão dos pecados (...). No cristianismo, o batismo tornou-se o principal instrumento de regeneração espiritual. (...) Simbolicamente, o homem morre através da imersão e renasce, purificado, renovado, exatamente como Cristo ressuscitou do seu túmulo (ELIADE, 1993: 160).

Na obra *O sagrado e o profano*, Mircea Eliade diz que as águas simbolizam a fonte de origem o reservatório de todas as possibilidades de existência, precedendo com isso toda a forma e sustentando toda a criação. Mas, segundo o mesmo autor, a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração, ou dito de outra forma, o renascimento. No caso de Melusina, se pode dizer, junto com Eliade que:

Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, “lavam os pecados”, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram. Seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar seu próprio modo de ser, ou seja, de se manifestarem em *formas* (ELIADE, 1992: 109).

Ademais, o próprio mimetismo da fada tem sentido duplo e relação direta com o meio aquático: primeiro, o fato de ela tornar-se meio serpente faz alusão ao pecado original e a tentação que a serpente fez a Eva. Em segundo lugar, serpentes são símbolos da água, assim como dragões, conchas, delfins entre outros seres. Assim como os dragões, as serpentes simbolizam a vida rítmica, pois rítmico é o movimento sinuoso de seu corpo que pode ser associado às ondas do mar ou às correntezas de um rio.

Fillipo Lourenço Olivieri, em artigo publicado na *Revista Brathair*, alega que todos os povos indo-europeus tiveram cultos religiosos relacionados à água. Entre esses povos, as questões religiosas relativas à água tiveram especial reverência entre os celtas¹⁰⁰. Segundo o mesmo autor, é possível que a associação da água com a questão iniciática nessa cultura, faça referência a presença de uma mulher, a qual aparece de um meio aquático, como um lago. Esse é o caso de Melusina.

Raimundo não deixava de se lamentar pela sua traição e por várias vezes dilacerou seu rosto e golpeou-se no peito, lamentando-se pela quebra do juramento que fizera à esposa quando de seu contrato de casamento. A dor que o cavaleiro sentia era tão excruciante que não raras

100 OLIVIERI, Fillipo Lourenço. Os Celtas e os Cultos das Águas: Crenças e Rituais. *Brathair* 6 (2), 2006: 79-88. (<http://www.brathair.com>) acesso em 23/01/2009, 14:45.

vezes ele se comparou a serpente, elemento simbólico da traição dentro do imaginário cristão:

Ai de mim, doce amiga, sou a áspide ignóbil e cruel; vós, a preciosa licorne. E eu vos traí, com minha peçonha imunda. Ai de mim! A vós, que me purgastes de meu primeiro e terrível veneno, é com tal crueldade que retribuo, traio, falto aos meus compromissos! Em nome de Deus, se vos perder por isso, sairei em exílio para algum lugar, e nunca mais ouvirão falar de mim. (D'ARRAS, 1999: 198/199)

Dessa forma se lamentava o cavaleiro e sua mulher, a que nada passava despercebido sentiu o mal-estar que envolvia o seu senhor. Nenhum dos dois tocou no assunto, como se ao não falar sobre a traição e sobre a revelação do segredo acompanhado da maldição que lhe era inerente o casal ficasse livre desse problema e pudesse continuar a viver em seu pequeno paraíso terrestre. E a maldição se fez presente na vida de ambos de forma violenta, causando um acesso de loucura em Godofredo, o tão valente filho do casal.

Ao saber que seu irmão Fromont havia se tornando religioso na fictícia abadia de Maillezais, Godofredo foi tomado de uma fúria insana e constante. Não lhe agradou a idéia de ter um irmão monge e ele jogou a culpa desse fato em seus pais. Ademais, o jovem cavaleiro via na vida monástica em exemplo de devassidão que não devia ser seguido, e nos monges, um grupo de feiticeiros que havia enfeitizado seu irmão:

Como! Meu pai e minha mãe não tinham bens suficientes para prover meu irmão Fromont, dar-lhe terras e boas fortalezas, casá-lo ricamente, em vez de torná-lo monge! Pelos dentes de Deus, aqueles monges devassos de Maillezais o enfeitizaram e o atraíram para ganharem prestígio. Ele passava dias e noites com eles. Realmente, nunca gostei daquilo! Mas, pela fidelidade que devo a Nosso Senhor Jesus Cristo e a todos quantos devo ser fiel, eu os recompensarei de tal modo que nunca terão vontade de tornar monge nenhum dos meus irmãos! (D'ARRAS, 1999: 208)

Godofredo incendiou a abadia onde estava seu irmão, e todos os monges foram queimados, inclusive Fromont e metade da abadia junto com eles, antes que o cavaleiro deixasse o lugar.

A fúria de Godofredo tem um amplo significado no contexto do romance. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que o personagem não quer ser criticado por ter um irmão monge. Isso faz parte de uma de suas falas

na narrativa¹⁰¹. Isso reflete um imaginário de final da Idade Média que criticava com veemência a vida faustosa e cheia de luxos nas quais alguns membros do clero viviam¹⁰². Ademais, se pode identificar na fúria da personagem contra a atitude do irmão, um grito da cultura popular, de origem laica e pagã, contra a institucionalização imposta pela cultura clerical.

O cavaleiro incendiário também tem inerente a sua atitude o princípio da dubiedade que marca o ser humano. Ele lutou ao lado dos cristãos contra os muçulmanos, e com tal fúria que praticamente sozinho causava terror aos exércitos sarracenos. Mas, sendo filho de quem era e carregando consigo a maldição de sua mãe, estava suscetível de sofrer a carga dessa mesma maldição, não esquecendo de que o causador desse processo foi ninguém menos que seu próprio pai.

Aliás, Raimundo, ao saber da insanidade que o filho cometera, buscou imediatamente um bode expiatório para o problema. E não havia outro melhor que sua esposa:

Ah, Godofredo! Havias começado tão bem como cavaleiro denodado que poderias ter atingido os mais altos píncaros da glória que um filho de príncipe possa desejar. Mas eis-te completamente arruinado pela crueldade! Pela fê que devo a meu Deus, acho que essa mulher não passa de um espírito malfazejo, não acho que o fruto de suas entranhas possa ser perfeitamente bom; ela só pôs no mundo filhos marcados por estigmas. Porventura não temos Horrível, que ainda não completou sete anos e já matou dois escudeiros meus? E que antes de fazer três anos já havia provocado a morte de duas aias suas, de tanto lhes morder os seios? E no sábado em que meu irmão, conde de Forez, me informou dos boatos que corriam, porventura não vi a mãe deles com forma de serpente do umbigo para baixo? É algum espírito maligno, ou uma aparição, uma ilusão que me enganou; a primeira vez em que a vi, porventura não soube ela me dizer tudo o que me sucedera? (D'ARRAS, 1999: 212).

Ao ver o desespero que acometia o seu senhor, os cavaleiros que acompanhavam Raimundo decidiram avisar Melusina sobre o tormento

101 “Com mil raios! Vós pagareis com os outros! Ninguém poderá me criticar por ter um monge como irmão!” (D'ARRAS, 1999: 209).

102 Maiores informações ver capítulo I deste trabalho.

que assolava o seu esposo¹⁰³. Mal podiam saber os senhores que esse seu ato culminaria em grande sofrimento e na separação do casal.

Assim que chegou a Lusignam, fortaleza onde seu marido se encontrava prostrado devido ao ato cometido por Godofredo, Melusina foi ao encontro de seu esposo. Saudou-o, mas não recebeu resposta, então pediu que se marido deixasse de lado a aflição, de acordo com a citação que segue, a qual mesmo sendo longa, esclarece um elemento importante que demonstra com clareza a dupla construção dessa personagem:

Senhor, que loucura a vossa! Vós, que sois considerado o príncipe mais sábio destes tempos, manifestais tal desespero por algo que não pode mais ser mudado nem remediado. Quereis então condenar a vontade do Criador, que tudo fez e desfará quando quiser, quando Lhe aprouver? Sabei que não há pecador, por maior que seja, por quem Deus não demonstre ainda mais misericórdia, em sua bondade, se ele se arrepender e pedir perdão com boa vontade, com coração sincero. Se vosso filho Godofredo cometeu essa ofensa, arrebatado pela extraordinária violência de seus sentimentos, sabeí que foi devido aos pecados dos monges, que levavam a vida na devassidão e no desregramento. Nosso Senhor quis puni-los, e esse tipo de coisa não pode ser conhecido pela criatura humana, pois os juízos de Deus são tão misteriosos que ninguém neste mundo os pode compreender com seu entendimento limitado. Por outro lado, senhor, somos suficientemente ricos, graças a Deus, para reconstruir a abadia, deixando-a mais bela do que jamais foi, dotando-a com boa renda, nela colocando mais monges do que nunca houve. E Godofredo se emendará, se Deus e a natureza permitirem. Por todas essas razões, peço-vos, meu querido esposo, que vos deixeis de tanta aflição (D'ARRAS, 1999: 214).

Nessa fala Melusina demonstra a dubiedade de sua natureza, ou seja, ela demonstra a perspectiva que é inerente à própria maneira de pensar do homem medieval, a saber, a interação entre o sagrado e o profano. Sim, Godofredo havia cometido um pecado, mas se ele voltasse seu coração arrependido em direção ao Altíssimo, Ele, em Sua infinita glória receberia de volta em seu seio o filho pródigo. Mas dependeria da vontade de Deus e da Natureza que Godofredo se emendasse.

103 Mais uma prova da independência da fada em relação ao seu esposo. Melusina não se encontrava junto de seu esposo no mesmo castelo. Estava em outro lugar (Niort) construindo torres gêmeas. Assim, os cavaleiros que acompanhavam o desespero de Raimundo enviaram mensageiro para comunicar a senhora do sofrimento de seu esposo. Se for considerado o padrão de comportamento exigido pela sociedade para a mulher, Melusina não estava cumprindo com a sua função de esposa, pois não estava consolando seu marido num momento de tristeza e com isso descumpria o compromisso do casamento (na alegria e na tristeza), quebrando, destarte, um juramento sagrado.

Aqui existe uma reminiscência das tradições celtas as quais contribuíram para a construção dessa figura literária. A ação do divino não acontece somente no âmbito masculino, mas necessita do âmbito feminino para se integralizar. A união da dupla face do sagrado, o masculino e o feminino é que realizam as ações, que promovem as transformações. Somente da boca de uma personagem que manifesta a dubiedade de sua construção por todo o romance é que essa frase poderia nascer.

Mesmo sabendo em seu coração que as palavras de sua mulher são sábias, senão verdadeiras, Raimundo agiu de forma violenta, dominado que estava pela fúria provocada pela ação do filho. Em sua ação não se vê nem sombra de sensatez muito menos da ponderação que cumula a fala de sua esposa. A própria fala raivosa de Raimundo deixa entrever que o pecado da Ira pode levar um homem a perder tudo o que mais ama em sua vida, inclusive uma família que até então fora perfeita, não fosse a dúvida plantada em seu pensamento pelo seu próprio irmão, não fosse a ação tresloucada de seu filho:

Ah! Serpente infame, em nome de Deus, tu e teus atos não sois mais que ilusão, e nunca nenhum dos filhos que gerastes acabará bem! Como resuscitar aqueles que foram queimados em meio a atrozes suplícios e teu próprio filho, que se tornara religioso? A única coisa boa que nascera de ti era Fromont, mas ele foi aniquilado por uma ação demoníaca: todos aqueles que ficam ensandecidos pela cólera estão sob o domínio dos príncipes do inferno; foi por isso que Godofredo cometeu esse grande, horrível, hediondo delito de queimar o próprio irmão e os monges, que não mereciam a morte! (D' ARRAS, 1999: 215).

Essa fala de Raimundo encerra mais uma das verdades fundamentais da mentalidade do universo masculino em relação ao universo feminino. Historicamente a mulher personifica um mal poderoso, um prazer sinistro, venenoso e enganador, que introduziu na terra o pecado e, junto com ele, a desgraça e a morte. Independente do mito seja Pandora ou Eva, foi ela quem cometeu a falta original ao abrir a caixa que encerrava em seu interior todos os males da humanidade ou ao comer do fruto proibido. Desse modo, ao procurar um responsável para o seu sofrimento, para o malogro que o cercava, para o desaparecimento do paraíso terrestre, o homem encontrou apenas uma figura de mulher.

Raimundo parece haver esquecido de seus filhos Uriã e Eudes, cavaleiros cruzados que, em nome de Deus, libertaram regiões dominadas pelos muçulmanos. Raimundo também parece haver esquecido tudo o que sua esposa lhe havia concedido. Ou a fúria do ataque da personagem so-

bre a fada pode remeter justamente ao pensamento contrário: Raimundo poderia muito bem estar sentindo que toda a sua vida, toda a sua glória, sua sapiência só eram assim justamente por causa da ação da esposa e, nesse contexto, seu orgulho masculino ferido atacava a fada de forma direta.

Neste caso, a ilusão não era ela, mas sim ele. E ao ver no espelho de sua alma que sem a ação mágica de sua esposa ele nada seria, atacou-a, por perceber que ele e toda a sua honra não passavam do fruto da força de sua mulher. Se a última palavra fosse a dela, mais uma vez ele se veria submisso ao universo feminino.

O comportamento da personagem vai ao encontro de toda uma atitude masculina em relação ao sexo feminino, atitude essa que oscila da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. Desde sempre a veneração do homem em relação a mulher foi contrabalançada pelo medo que ele sentiu em relação à figura feminina, particularmente nas sociedades patriarcais. Medo esse, que na opinião de Jean Delumeau, na obra *História do medo no ocidente*, “se negligenciou estudar e que a própria psicanálise subestimou até uma época recente” (DELUMEAU, 2001: 311).

Ao se ver alvo da fúria insana do esposo, Melusina caiu desmaiada. Ao voltar a si, teve a certeza de que a união dos dois havia acabado, como se percebe através de sua fala dotada de tristeza:

Ah! Raimundo, o dia em que te vi pela primeira vez foi um dia de desgraça! Ai de mim! Para meu infortúnio desejei tua graça, teu porte, teu belo rosto; para meu infortúnio desejei tua beleza, pois tu me traíste de maneira ignóbil! Mesmo quando faltaste à tua promessa, eu te perdoei, do fundo do meu coração, por teres procurado ver-me sem sequer falarmos sobre o assunto, porque não revelaste nada a ninguém; e Deus te perdoaria, porque expiarias essa falta neste mundo. Mas ai, meu amigo. Agora nosso amor se transformou em ódio, nossa ternura em crueldade; nossos prazeres e nossas alegrias, em lágrimas e prantos; nossa felicidade, em grande desdita e dura calamidade. Ai, meu amigo, se não me tivesses traído, eu me salvaria de minhas penas e de meus tormentos, viveria vida natural, como mulher normal, morreria normalmente, com todos os sacramentos da Igreja, seria enterrada na igreja de Nossa Senhora de Lusignan, e seriam celebradas as devidas missas em minha memória. Mas agora me devolveste à sombria penitência que por muito tempo conheci, por causa de um erro meu. E essa penitência agora eu terei de suportar até o dia do Juízo, porque tu me traíste. Peço a Deus que te perdoe (D'ARRAS, 1999: 215/216).

A personagem, no trecho acima referido, lamenta em primeiro lugar a traição de seu marido e o quanto essa traição lhe custou. Há que se salientar o sentido que o ato de traição tem na mentalidade do homem medieval ¹⁰⁴. E, pelo fato do marido havê-la traído ela teria de pagar. E mais, pelo ato de traição cometido por ele, Deus não permitiria mais que o pequeno paraíso construído por eles continuasse existindo. Aqui se percebe o quanto o arquétipo da traição é uma sombra que assusta a mentalidade do homem medieval, ainda mais quando essa traição quebra um juramento sagrado, como o realizado entre o marido e a mulher no ato do casamento.

Ademais, Melusina começou a profetizar o futuro de sua linhagem, uma vez que sua partida era eminente, pois assim estava escrito devido à maldição que ela carregava consigo. Em desespero, Raimundo pediu à esposa que não o abandonasse. Porém seu pedido não foi atendido e Melusina se lançou por uma janela não sem antes pedir ao marido que recomendasse sua alma ao Senhor Deus, e declarar quem era na verdade:

Recomendai-me a Deus. Rogai a Nosso Senhor que alivie minha penitência. E quero dizer-vos quem sou e quem foi meu pai, para que ninguém diga que meus filhos tiveram mãe perversa, fada ou serpente: sou filha do rei Elinas de Escócia e da rainha Presina, sua mulher. Somos três irmãs, as três com destino cruel, com uma terrível penitência. E mais não posso – nem quero – dizer (D'ARRAS, 1999: 220).

Ao se lançar pelos ares, a fada transformou-se numa enorme serpente, deu três voltas ao redor da fortaleza, metamorfoseada no animal e soltou um grito pungente que aos presentes comoveu e, voando, se chocou contra a torre da fortaleza de Lusignan, que pareceu desabar num abismo, levando consigo o corpo da serpente que um dia fora uma bela mulher. Note-se aqui mais um paralelo com a figura da mulher, figura demonologizada na literatura, e a necessidade de que essa figura expie seus pecados de forma dolorosa e desapareça carregando-os consigo.

Aliás, a personagem de Melusina encerra em si uma ambigüidade fundamental que acompanha o feminino. Ao iniciar o romance, ela é figura que constrói fortalezas, que auxilia o esposo, que gera filhos homens seguidores de uma linhagem que se torna poderosa por conta de sua ação. Ao terminar o romance, a mesma figura benfazeja passa a anunciar a morte, a desgraça e a destruição. Nas palavras de Jean Delumeau, na obra *História do medo no ocidente*:

104 Sobre o assunto ver capítulo 1 deste trabalho.

Essa ambigüidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mãe. A terra mãe é o ventre nutridor, mas também o reino dos mortos sob o solo ou água profunda. É o cálice de vida e de morte. É como essas urnas cretenses que continham a água, o vinho e o cereal e também as cinzas dos defuntos. (...)

Não é por acaso que em muitas civilizações os cuidados dos mortos e os rituais funerários cabem às mulheres. Elas eram consideradas muito mais ligadas do que os homens ao ciclo – o eterno retorno – que arrasta todos os seres da vida para a morte e da morte para a vida. Elas criam, mas também destroem. Daí os nomes incontáveis das deusas da morte” (DELUMEAU, 2001: 312).

Entremeio a todas as desgraças que rodeavam sua família, Godofredo fica sabendo do que ocorrera a sua mãe e seu pai e passa a culpar o tio por tudo o que acontecera aos senhores de Lusignan, prometendo fazê-lo pagar por isso. A ira do jovem é tanta que ele acaba cometendo mais um assassinato em família, desta vez, vitimando o irmão de seu pai. Mas nada alivia o coração castigado de Raimundo que diz ao filho que resolvera sair em peregrinação até se purificar o suficiente para entrar posteriormente em uma ermida ¹⁰⁵.

Enquanto a mente atormentada de Raimundo buscava seu consolo na peregrinação e no isolamento do mundo, Godofredo tinha a sua consciência solapada dia a dia devido às mortes de seu irmão e de seu tio. Depois de muito se culpar por estes dois acontecimentos, ele chegou à conclusão de que se Deus não se apiedasse dele, sua alma estaria correndo grande perigo, acabando por perder-se nas mãos do demônio.

Assim, recolheu-se a um aposento isolado de todos onde se lamentou dos pecados que cometera e tomou a decisão de ir a Roma confessar-se com o Papa. Foi ali, em meio à cidade eterna, que Godofredo decidiu tentar persuadir seu pai a retornar para suas terras e retomar sua posição no mundo profano. Entretanto, o cavaleiro decidiu por ficar na ermida, isolado de todos, conforme demonstra a sua fala: “Meu filho – disse Raimundo -, não posso fazer isso, quero passar minha vida aqui, orando a Deus por tua mãe e por mim, e também por ti, para que Ele te ajude a tornar-te bom” (D’ARRAS, 1999: 240).

Nesta altura, o romance diz que enquanto Raimundo viveu, seus filhos Godofredo e Teodorico iam visitá-lo uma vez ao ano. E tudo trans-

105 Sobre o assunto da purificação através da peregrinação e o que isso representa na mentalidade medieval ver capítulo 1 deste trabalho.

corria dessa forma até que estando próximos à data da visita ao pai, os irmãos assistiram ao seguinte fenômeno:

Ora, certa feita, aproximando-se o momento de partir para a visita, tendo Teodorico chegado a Lusignan e estando os dois irmãos para viajar daí a dois dias, aconteceu algo que os deixou muito admirados: a serpente se mostrou por sobre os muros e todos puderam vê-la. (...)

(...) Melusina, com a aparência de serpente, ficou por muito tempo sobre a torre Poitevine, e, ao ver seus filhos chorar, sentiu grande tristeza e emitiu um grito tão prodigioso que a todos pareceu que a fortaleza desabava (D'ARRAS, 1999: 241/242).

Melusina pairava novamente sobre Lusignan, para avisar que seu marido estava morrendo. Seus filhos retornaram da visita ao progenitor com seu coração conservado como se fora uma relíquia. Onde quer que chegassem para descansar mandavam fazer uma câmara ardente em torno do órgão, e, sempre que encontravam religiosos dispostos, pagavam a eles para que entoassem salmos e ofícios noturnos em honra a memória de Raimundo, durante toda a noite.

Godofredo ficou em Lusignan e de lá não mais saiu. Mandou reconstruir a abadia que ele havia queimado e que ficou mais forte e mais poderosa do que era antes. Ali ele colocou mais de cem monges dotados de boa renda financeira e ficou decidido que eles deveriam rezar sempre pela alma de Raimundo, Melusina e de todos os seus herdeiros e descendentes dos mesmos.

Mas os atos maravilhosos envolvendo os descendentes de Melusina não pararam com essa aparição da fada em sua forma reptiliana, como se percebe através da citação que segue:

Senhor, cinco ou seis anos depois que vossa mãe se separou do senhor vosso pai, todos os anos, no último dia de agosto, aparecia uma manzorra que agarrava a bola que enfeita o topo da torre Poitevine e a arrancava, derrubando desse modo uma parte do teto; assim, todos os anos era preciso gastar vinte ou trinta libras para os reparos. Então chegou um homem que vosso pai disse nunca ter visto antes e aconselhou-o a pôr, todo último dia de agosto, trinta moedas de prata de quatro *deniers* numa bolsa que seria levada no fim da tarde ao último andar da torre. Esses dez soldos, na bolsa de couro de cervo, deveriam ser colocados sobre a peça de madeira que sustenta a haste sobre a qual está fixada essa bola ornamental, e todos os anos seria preciso fazer a mesma coisa; desse modo a bola ficaria intacta. Fizemos isso todos os anos a partir de então, e a bola nunca mais

saiu do lugar nem foi avariada; no dia seguinte não se encontra mais nada (D'ARRAS, 1999: 248/249).

A passagem acima transcrita apresenta um tópico que merece a atenção mais significativa por parte do leitor. Trinta moedas de prata postas todo o último dia de agosto no último andar da torre. Trinta moedas de prata, que correspondem aos 30 dinheiros pelos quais Judas vendeu Jesus Cristo aos romanos. Aqui se infere uma alusão a essa passagem bíblica que culminou na crucificação do Nazareno e no suicídio de seu apóstolo.

E para executar a árdua tarefa de colocar as moedas na torre, não havia outro melhor que Godofredo. Já que, assim como Judas, ele também tem a marca do traidor, isso porque se aquele vendeu o Filho de Deus, este último matou seu próprio irmão em um mosteiro num momento de fúria. Assim sendo, no último dia de agosto, depois de assistir à missa, comungar e confessar-se, Godofredo partiu em direção a torre com seus irmãos e os barões do lugar.

Lá chegando, sentou-se com eles para comer e, após a refeição, armou-se completamente como se fora a uma batalha. Somada a sua armadura empunhou ainda outras armas mágicas: do capelão que rezara a missa pediu a estola que colocou em torno do pescoço e cruzou sobre o peito, depois disso cingiu a espada, suspendeu seu escudo ao pescoço e pediu ao capelão que o ungisse com água benta. Tomou da bolsa com as moedas e foi enfrentar a estranha aventura.

Ao chegar ao local, deparou-se com um cavaleiro armado o qual adiantou-se e disse ser uma criatura de Deus, a qual Godofredo não deveria temer, e que quando a hora devida chegasse ele se pronunciaria e diria ao senhor de Lusignan qual era seu nome. Godofredo não se satisfez com essa resposta e os dois cavaleiros se bateram num duelo sangrento, no qual, segundo a crônica, nem cota de malha nem escudo resistiram e ficaram rotos em vários lugares diferentes, sem que se pudesse dizer qual dos dois saíra vencedor.

Então, ao ver que Godofredo não desistiria do combate, o cavaleiro misterioso assim se pronunciou:

Godofredo escuta. Já te provei o suficiente. Quanto aos teus dez soldos, desobriço-te. Deves saber que o que fiz foi só pelo bem de teu pai e de sua alma; o papa lhe impôs uma penitência pelo perjúrio que ele cometeu contra tua mãe, e ele não a havia cumprido. Agora, pensa bem: se quiseres mandar construir uma casa de misericórdia e conceder uma capelania, pela salvação da alma de teu pai, tua torre ficará em paz; mas continuará sen-

do o lugar onde ocorrerão mais prodígios que em todo o resto do castelo (D'ARRAS, 1999: 251).

E assim fez Godofredo. Mandou construir a casa de misericórdia de Lusignan e a capelania, atribuindo a ambas boas rendas. Mas, mais um feito fantástico aconteceria ainda aos descendentes de Melusina antes que sua história se encerrasse. Dos filhos da fada que lutaram no oriente, Uriã e Guido, o segundo tornou-se rei da Armênia.

Narra a crônica que depois da morte de Guido subiu ao trono da Armênia um jovem rei que era bastante enérgico e extremamente audacioso. Esse rei ficou sabendo que nos limites de sua possessão havia um castelo onde morava a mais bela mulher do mundo. Essa dama possuía um gavião, e se algum cavaleiro de nobre origem conseguisse vigiá-lo durante três dias e três noites, ela lhe apareceria e satisfaria um desejo seu – qualquer coisa que ele pedisse referente a um bem do mundo mortal, salvo o corpo dela, salvo o pecado da carne.

O jovem príncipe foi até o castelo e submeteu-se à prova, mas pediu á jovem aquilo que ela não poderia conceder e dela só receberam uma maldição e uma revelação, conforme se depreende da citação abaixo transcrita:

Pobre e insensato rei faltaste-me com o respeito, perdeste o direito à satisfação de um desejo e corres o risco de ficar aqui para sempre. Insensato. Por acaso não descendes do rei Guido, que era filho da minha irmã Melusina? Sou tua tia, e estás tão próximo de minha família que, supondo que eu aceitasse teu pedido, a Igreja não permitiria o casamento.

(...)

Pobre rei insensato, tua sandice será a causa da tua desgraça. Terras, feudos, bens e patrimônio, tudo o que tiveres irá diminuindo para ti e para os teus até a nona geração, e, por causa do teu comportamento insensato, teu nono descendente, que terá o nome de um animal selvagem, perderá o reino que governas. Vai-te agora, pois não podes ficar aqui mais tempo (D'ARRAS, 1999: 260).

Ao terminar essas palavras a dama, que não era ninguém mais que Melhor, uma das irmãs de Melusina¹⁰⁶, desvaneceu-se no ar e por todos os lados, o rei impetuoso começou a ser atacado por golpes que o encheram de contusões, depois do que ele foi puxado para fora do castelo sem saber sequer contra quem ou o quê lutava. E assim se encerra a desditosa aventura de Melusina e seus descendentes, condenados a viverem uma vida

106 A outra irmã era Palestina.

eterna de maldições por culpa do pecado da mãe, que desonrou seu pai. Condenados também pelo pecado de Raimundo, que cometeu o perjúrio contra a esposa.

Sobre o assunto diz Pierre Brunel, na obra *Dicionário de Mitos Literários*, que:

Melusina, embora uma boa cristã, apresenta traços bastante perturbadores: a própria natureza de sua metamorfose liga-a ao simbolismo ambivalente da serpente. Além do mais, os filhos participam da natureza semi-animal da mãe e todos apresentam um traço monstruoso. Enfim, pela culpa do marido, Melusina volta a sofrer o castigo imposto por sua mãe, a fada Presina (BRUNEL, 2000: 630).

Se Raimundo houvesse respeitado o pacto que havia feito com sua esposa no momento em que a conhecera, a fada teria vivido e morrido como uma mulher comum. O fracasso do herói a transformou em serpente, forma na qual permanecerá até o dia do Juízo Final. Uma forma espectral, condenada pela eternidade.

Melusina não é apenas o fruto da imaginação de um literato como Jean d'Arras. Sua história reproduz um esquema folclórico universal e diacrônico que podem ser colocados de um lado e outro de um eixo integração/exclusão, o qual deixa o reflexo do conto na imaginação das pessoas: o contato com o fabuloso separa de forma indelével o herói mortal de sua família. A tentativa de integrar uma mulher fantástica ao mundo dos humanos se traduz pela exclusão do herói que morre ou desaparece num outro mundo e que deve pagar com sua vida pela sua descendência semidivina. Este é o preço da glória de sua linhagem.

O fundamento mítico dessa história tem um forte cunho psicológico, pois a fada garante ao ser humano uma compensação em relação às adversidades que o mortal sofre durante sua vida e também em relação ao medo da morte. A presença desse ser mágico convivendo com um homem comum significa a perspectiva da imortalidade sendo oferecida como uma dádiva, da qual o mortal poderá se aproveitar se souber como fazer.

Entretanto, essas mulheres feéricas, mesmo que cumulando os mortais com benesses do outro mundo são sempre vistas com certa desconfiança, a qual se explica pelo fato de tais mulheres não se enquadrarem satisfatoriamente nos padrões de relações determinados pela sociedade. Sua natureza sempre será ambígua. Quando se casam com um mortal elas passam a pertencer ao mundo mortal, mas continuam como parte integrante de uma realidade que transcende àquela que as abrigou.

E aos mortais que elas abençoaram com riqueza e prole infinita também se apresenta uma dupla condição: enquanto casados com seres que de fato lhe são infinitamente superiores por pertencerem ao mundo do sobrenatural, usufruem bens e de poderes que ultrapassam as convenções do mundo social, mas que de fato não lhe pertencem. Quando não conseguem manter ao seu lado a mulher do mundo mágico, perdem as dádivas que delas receberam.

CONCLUSÃO

A construção desse trabalho de pesquisa mostrou o quanto é importante ao pesquisador contemporâneo que se debruce sobre os alfarrábios da literatura medieval uma perspectiva de conhecimento voltada para o ecumenismo uma vez que as criações do medievo sejam elas na área de arte, filosofia ou literatura resultam de uma coletividade que vai muito além das fronteiras nacionais. E essa coletividade é expressa no tríduo uma só fé (cristianismo), uma só igreja (romana) e um só Deus.

Há que se salientar que, durante os mil anos da Idade Média, a maioria das pessoas antes de se sentir membro de um Estado-nação ou de construir uma identidade voltada para as fronteiras de sua região, construía sua analogia partindo do pressuposto da fé. E essa fé cristã defenestrou, em alguns casos, os velhos deuses pagãos. Mas eles deixaram as suas marcas em muitos locais. No imaginário, nas lendas e por consequência na literatura.

Entrar no mundo da literatura medieval significa ter clareza de que se vai fazer uma excursão por um imaginário multifacetado onde a cultura popular, dita pagã e a cultura erudita, dita cristã, olham constantemente uma para a outra. O reflexo maior desse olhar que é o olhar do próprio homem sobre si mesmo e sobre seus medos, pode ser sentido de forma mais premente na literatura como um todo e nos romances de cavalaria, objeto de estudo desse trabalho.

Através da leitura e da análise dos romances de cavalaria alguns tópicos podem ser claramente destacados, a saber, o fundo étnico contido no processo de construção dos romances. Merlin é um resquício das tradições célticas, revividas nas aventuras do mago que nada mais é do que uma reminiscência da cultura pagã sendo cristianizada e sobrevivendo dentro de um novo substrato cultural imbuído de novos valores e de novas perspectivas de imaginário transcendental.

Que dizer então da Melusina? Sabe-se que ela é uma personagem cuja origem remonta ao período da antiguidade e do imaginário das tradições orientais. Entretanto, essa personagem se cristalizou no imaginário ocidental como a fada-demônio que concedia favores aos homens.

Em segundo lugar, soe dizer que, nos romances de cavalaria uma tônica de messianismo acompanha toda a construção do romance, o desenrolar da trama invariavelmente é marcado pelo milagre, pelo mara-

vilhoso ou pela feitiçaria. Aliás, as fronteiras entre estes três conceitos, assim como a fronteira entre a fé pagã e a fé cristã é muito tênue para o homem medieval. Não se sabe ao certo onde os anjos deixam de agir para dar lugar às ações demoníacas, lembrando sempre que esses últimos somente agem porque Deus todo poderoso permite que isso aconteça. Esse é o imaginário corrente no período. Então como não deixar de perceber a tônica desse sentimento messiânico que envolve todo o texto?

Em terceiro lugar, cabe salientar que a construção da figura religiosa representa de um lado entes legendários, humanizações de velhos deuses e entidades sobrenaturais que eram cultuadas e homenageadas pelo paganismo. Por outro lado, essa mesma construção pode representar os seres sobrenaturais da sociedade ocidental: anjos, santos ou a própria personificação de Cristo.

Não raras vezes, a construção da figura religiosa dentro do romance de cavalaria engloba os dois elementos, o pagão (representativo da cultura popular) e o cristão (representativo da cultura erudita), fenômeno esse nem um pouco incomum na mentalidade medieval, onde o cristianismo foi implantado à custa de muitas distorções sensíveis no que tange ao aspecto cultural da questão.

Parafraçando Jacques Le Goff na obra *Para um novo conceito de Idade Média*, se pode afirmar que no contexto da construção cultural do ocidente medieval dois fenômenos essenciais se complementaram: a emergência da massa camponesa como grupo de pressão cultural o que obrigou a cultura que se urbanizava a aceitar um padrão de cultura diferenciado do criado pelo Império Romano.

De outro lado o clero que monopolizava as formas de cultura mais evoluídas e nomeadamente a cultura escrita foi obrigado a promover no seu legado a inserção dessa tradição. O peso da massa camponesa e o monopólio do clero sobre a cultura erudita são as duas formas essenciais que agem sobre as relações entre os meios culturais e os níveis de cultura na Idade Média¹⁰⁷.

A ligação desses fenômenos culturais representa a conjunção de uma sociedade onde paganismo e cristianismo está claramente imbricado, culminando num tipo de religiosidade popular cujo reflexo é demonstrado pela cultura medieval. Mostrar como essas figuras foram construídas dentro do imaginário e dentro do cotidiano e como elas eram representadas dentro do pensamento medieval e da mentalidade coletiva é uma tarefa importante na análise de uma literatura que sempre valorizou a cavalaria e a aventura.

107 Maiores informações sobre o assunto ver: LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Editorial Estampa: Lisboa, 1993.

No romance de cavalaria o mundo se movimenta em torno de um herói que se lança em aventuras como se essas aventuras fizessem parte de seu cotidiano. Para o cavaleiro, o mundo existe apenas de forma maravilhosa, onde o instante e o “de repente” são condições normais para sua atuação. Tal fenômeno é uma representação comum e até mesmo constante no imaginário do homem medieval.

Há que se ressaltar o fato de que nesse momento histórico, o homem vive uma espécie de conjugação de forças entre o real e o imaginário: dentro desse processo, a magia é um elemento que acompanha o medieval diariamente. Destarte, é por esse elemento mágico que o cavaleiro se movimenta e é em função dele que a religiosidade que também é uma forma de magia constrói teias e personagens que envolvem o leitor.

Todo o mundo da literatura medieval se limita a essa categoria do inesperado, do acaso maravilhoso, onde o imprevisível deixa de ser alguma coisa fora do comum. O acaso adquire aqui um sabor diferenciado, um atrativo cheio de mistério que se personifica na imagem de seres fantásticos e sobrenaturais, bons ou maus. Ele espreita o cavaleiro nos bosques, nos castelos encantados, nas ravinas cheias de magia. Esse elemento reflete o desejo de mudança de uma sociedade que conhece apenas a realidade mais próxima do seu feudo e onde a transformação do cotidiano ficava por conta das estações do ano.

Aliás, o tempo dentro do romance de cavalaria reflete mais uma conjugação da magia e da maravilha, pois pela ação das mesmas, as horas podem prolongar-se infinitamente ou, então, os dias podem se tornar meros instantes. O mundo real pode se fundir ao mundo dos sonhos. No romance de cavalaria joga-se subjetivamente com o tempo. Devido a isso, muitas vezes soe parecer que um episódio inteiro não existiu ou, então, o que para uma personagem parecia ocorrer num período de um ano, para outras parece ocorrer em um dia.

Não existe no texto literário da Idade Média o “antes” e o “depois”: essas categorias introduzidas pelo tempo não são importantes. Elas podem ser suprimidas para que se compreenda melhor o mundo, ou dito de outra forma, é preciso justapor tudo ao mesmo instante, passando a ver o mundo de uma forma simultânea. A literatura permite que o tempo seja mesmo, estraçalhado.

Dessa forma, o maravilhoso dentro do romance de cavalaria enfatiza um processo de transgressão do tônus do tempo que o homem medieval é obrigado a cumprir, pois ele sabe que em seu mundo real sempre haverá um tempo para plantar e outro para colher; e que a sua vida é organizada ao sabor do ritmo das estações, pode-se mesmo dizer, ele sabe que sua vida é ditada pelo tempo.

No contexto que é representado pela literatura medieval, a religião demonstra ser um aspecto universalizante do processo cultural e que desperta o interesse no estudioso que busca compreender um pouco mais sobre o intrincado processo que resultou nessa sociedade, a qual relega marcas indeléveis à sociedade contemporânea.

Por isso a importância de analisar a construção da figura religiosa dentro do romance de cavalaria. Em um universo mental em que a religiosidade fazia parte do modo de viver do homem, a literatura demonstra a construção desse imaginário que acompanha par e passo a religiosidade pagã e a cristã.

Observar o estudo da religiosidade medieval através da literatura significa abordar o mundo das idéias do qual fazia parte o imaginário do homem medieval. Esse estudo faz menção direta à construção do conhecimento histórico em qualquer sociedade e representa uma tentativa de considerar a cultura de um grupo social como um todo, observando a forma como o homem medieval respondeu às suas necessidades transcendentais.

Daí observar que tipo de idéias religiosas o homem medieval possuía e como elas transparecem no contexto literário, ou seja, de que forma o imaginário do cotidiano religioso perpassa a literatura, mostrando assim, como esse homem que acreditava ter sua alma disputada a cada passo por Deus e pelo Diabo, projetava as categorizações que fazia no texto literário.

Esses questionamentos foram analisados levando-se em conta as realizações das personagens escolhidas para análise dentro dos romances de cavalaria, pois eles representam mentalmente a realidade existencial, uma vez que, no quadro do imaginário do qual fazem parte, estão inscritos os sonhos, os ideais de vida, as ideologias e todos os outros aspectos que a realidade impedia de ter uma existência plena.

O imaginário é importante dentro desse estudo, porque controla o subconsciente, ou seja, vive-se em função das aspirações, das motivações e ideais os quais o indivíduo se propõe, do modo de agir e confrontar o mundo. A literatura é um dos campos por excelência, no qual esse imaginário se projeta.

Qualquer civilização possui um conjunto de crenças em poderes sobrenaturais de algum tipo. Com isso, os homens procuram se prevenir contra alguma coisa inesperada, estabelecendo assim um controle relativo sobre as suas relações com o mundo que o cerca. No caso específico da literatura medieval, esse processo é sentido com mais ênfase, por ser representado pelos elementos que pululam entre as narrativas e as personagens.

A representação da magia realizada nos romances de cavalaria demonstra o quanto à sociedade medieval valorizava e ao mesmo tempo temia aqueles ou aquelas que supostamente podiam entrar em contato com o mundo sobrenatural. Esse processo reflete a confluência de uma mentalidade na qual o pagão e o cristão conviviam, em que a cultura erudita (cristã) sobrepujou em alguns aspectos a cultura popular (pagã) o que não quer dizer que a segunda tenha deixado de existir, embora tenha passado por um processo de fusão e transformação devido às invasões bárbaras.

A cultura erudita e a cultura folclórica, entendendo esse termo aqui como cultura popular, nunca deixaram de interagir nos mil anos que marcaram a Idade Média. E nesse movimento de interação percebe-se, por parte da cultura erudita, um certo acolhimento dessa cultura popular.

Esse acolhimento é favorecido por certas estruturas mentais que são comuns às duas culturas, especialmente a confusão entre o mundo terrestre e o mundo sobrenatural, ou entre o material e o espiritual. Para que o clero pudesse executar a sua prática evangelizadora, houve a necessidade de um esforço de adaptação cultural por parte dele: língua para que os camponeses entendessem a palavra do Senhor; utilização de recursos orais e certos tipos de cerimônias mais voltadas à realidade das festas pagãs (procissões, por exemplo).

Destarte, a cultura eclesiástica deve, muitas vezes, inserir-se nos quadros da cultura folclórica: a localização das igrejas e dos oratórios, funções pagãs transmitidas aos santos e outros elementos afins. Porém essa iniciativa significa a recusa da cultura folclórica por parte da cultura erudita. Assim, as destruições de templos e ídolos tiveram por simetria na literatura, a proscrição dos temas tidos como folclóricos cujo acolhimento dentro dessa mesma literatura medieval é fraca.

Ademais a sobreposição dos temas, das práticas, dos monumentos e das personagens cristãs a antecessores pagãos não é uma sucessão, mas sim uma abolição. Percebe-se nesse movimento que a cultura clerical encobre a cultura pagã, ao mesmo tempo em que assimila padrões advindos dela.

O fosso cultural reside aqui, sobretudo, na oposição entre o caráter fundamentalmente ambíguo, equívoco da cultura folclórica e o pretenso racionalismo da cultura eclesiástica, herdeira das tradições aristocráticas da cultura greco-romana. Esse quadro representa a separação entre bem e mal, verdadeiro e falso, magia negra e magia branca, sendo o maniqueísmo propriamente dito evitado pela presença onipotente de Deus.

A barreira que a cultura clerical impõe à cultura pagã provém não apenas de uma hostilidade consciente e deliberadamente construída, mas

também de um processo de incompreensão. O espaço que separa a elite eclesiástica, cuja formação intelectual, origem social e implantação geográfica a tornam permeável à cultura folclórica, da massa rural, é, sobretudo, um fosso de ignorância.

Percebe-se nesse movimento que a cultura popular tida como inferior, foi bloqueada pela cultura erudita, tida como superior. Esse bloqueamento não necessariamente quer dizer uma hierarquização dos níveis de cultura, dotada de formas de transmissão, as quais garantam influências unilaterais ou bilaterais entre um nível e outro. Porém, esta estratificação cultural, se por um lado culmina na formação de uma cultura aristocrática e clerical, por outro não significa necessariamente estratificação social.

Esse contexto representa a luta da cultura popular frente à cultura erudita, e vice-versa. O que fica de todo esse processo diz respeito ao fato de que tanto uma como a outra acabaram deixando marcas que construíram o cotidiano e o imaginário representados pela literatura, num fenômeno que Carlo Ginzburg no livro *O queijo e os vermes*, chamou de “circularidade cultural”: “(...) entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (...)” (GINZBURG: 1998,13).

Aliás, definir que no romance de cavalaria exista um reflexo desse estrato de cultura popular é algo complexo, pois se sabe que esse estrato cultural se transmitia pelas noites medievais de boca em boca. Daí o fato de haver um certo preconceito em definir esse movimento de circularidade cultural tão bem descrito por Ginzburg, pois quando se consegue chegar até esses elementos que são demonstrativos da cultura popular percebe-se que eles são filtrados pela cultura dominante. Afinal se essa cultura oral passou para a história escrita foi porque alguém que sabia escrever o fez. E na Idade Média saber escrever era sinônimo de fazer parte da cultura erudita.

Durante a construção deste trabalho ficou evidente a dicotomia cultural expressa no romance de cavalaria, herdeiro das tradições da cultura erudita e ao mesmo tempo fruto das projeções da cultura popular. Por isso mesmo, elemento pleno de dicotomia, mas também de influxo recíproco entre as suas duas fontes construtoras.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. ALMEIDA, Sérgio Rubens Barbosa de. **Manifestações do sagrado na épica medieval, um recorte em três textos: La Chanson de Roland, El cantar de Mio Cid e Das Niebelungenlied**. Editora da UEL: Londrina, 2000.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ANONIMO. **A canção dos Niebelungos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ANONIMO. **A morte do rei Artur**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ANONIMO. **La chanson de Roland**. Paris: Folio France, 1979.

ANONIMO. **Pequenas fábulas medievais: fabliaux dos séculos XIII e XIV**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ARBEX Júnior, José. **Islã: um enigma de nossa época**. São Paulo: Moderna, 1996.

BAGUÉ, Enrique. **Pequena História da Humanidade Medieval**. Barcelona: Aymá Editores, 1953.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**. São Paulo: Annablume Editora, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**. São Paulo: Annablume Editora, 2002.

BARK, William. **Origens da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

BEDIER, Joseph. **O romance de Tristão e Isolda**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- BIHLMeyer & Tuechle. **História da Igreja. Idade Média.** São Paulo: Paz e Terra, 1964.
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BORON, Robert de. **Merlim.** São Paulo: Lápis Lazuli, 2003.
- BRAGA, Teófilo. **História da literatura portuguesa I – Idade Média.** Mem-Martins: Europa-América, s/d.
- BROSSARD-DANDRÉ, Michele & BESSON, Gisele. **Ricardo Coração de Leão – História e Lenda.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BRUNEL, Pierre. **Dicionário de mitos literários.** Rio de Janeiro: Pioneira, 1998.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales.** Editora da Unesp, 1999.
- CURTIUS, Ernest Robert. **Literatura Européia e Idade Média Latina.** São Paulo, HUCITEC, 1996.
- D'ARRAS, Jean. **A história de Melusina ou o Romance dos Lusignan.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DEL ROIO, Jose Luiz. **Igreja medieval: a cristandade latina.** São Paulo: Atica, 1997.
- DELUMEAU, Jean. **A história do medo no ocidente.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente.** São Paulo: Edusc, 2003.
- DEMURGER, Alain. **Os Cavaleiros de Cristo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- DUBY, Georges. **Senhores e camponeses.** Lisboa: Teorema, 1988.
- DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1992.
- DUBY, Georges. **A Europa na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

- DUBY, Georges. **A sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DUMEZIL, Georges. **Do mito ao romance**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- FEBVRE, Lucien. **A Europa: Gênese de uma Civilização**. São Paulo: EDUSC, 2004.
- FRANCO Júnior, Hilário. **A idade média: o nascimento do ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- FRANCO Júnior, Hilário. **As cruzadas: guerra santa entre oriente e ocidente**. São Paulo: Moderna, 1999.
- FRANCO Júnior, Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- FRANCO Júnior, Hilário. **Cocanha: a história de um país imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FRANCO Júnior, Hilário. **O ano 1000**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- FOUCHER, Jean Pierre. **Romances da Távola Redonda**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GALVAN, Fernando. **Literatura inglesa medieval**. Espanha: Alianza, 2001.
- GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GONZAGA, João B. G. **A inquisição em seu mundo**. São Paulo: Sarai-va, 1993.

- HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental**. São Paulo: Editora Madras, 2004.
- JUBAINVILLE H. D'arbois. **Os Druidas: os deuses celtas com formas de animais**. São Paulo: Editora Madras, 2003.
- KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- KNIGHT, Sirona. **Explorando o druidismo celta**. São Paulo: Madras, 2003.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. São Paulo: Editora Rosa dos Ventos, 2004.
- KRAMER, Lloyd S. *Literatura, Crítica e Imaginação: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra*. In: Hunt, Lynn. **A nova história cultural**. 2 ed, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LANCIANI, Giulia & TAVANI, Giuseppe. **Dicionário de Literatura Medieval**. Portugal: Caminho, 2000.
- LEAL, José Carlos. **A maldição da mulher**. São Paulo: DPL, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2005.
- LE GOFF, Jacques (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **O Homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de idade média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade média**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

- LINS, Ivan. **A idade média, a cavalaria e as cruzadas**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.
- LOYON, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LURKER, Manfred. **Dicionários dos deuses e demônios**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. *Dos clamores das espadas: guerra e guerreiros na Idade Média*. In: DIEHL, Astor Antonio (org.) **Fascínios da História II**. Passo Fundo: EDIUPF, 2004.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. *História Medieval: uma proposta de análise pelo viés literário*. In: DIEHL, Astor Antonio (org.) **Fascínios da História I**. Passo Fundo: EDIUPF, 2003.
- MEGALE, Heitor. **A demanda do santo graal: das origens ao códice**. São Paulo: Atelier Editorial, 2001.
- MEGALE, Heitor. **A demando do santo graal**. São Paulo: Atelier Editorial, 1999.
- MELLO, José Roberto. **As cruzadas**. São Paulo: Ática, 1989.
- MELLO, José Roberto. **O cotidiano no imaginário medieval**. São Paulo: Contexto, 1992.
- MINC, Alan. **A nova idade média**. São Paulo: Ática, 1994.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na idade média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MONTERO, Helder Ferreira. *As obras do diabinho da mão furada*. In: **Anuário brasileiro de estudos hispânicos**. Vol V, 1995, p. 129 a 187.
- MORÁS, Antônio. *Das Representações Míticas à Cultura Clerical: as Fadas da Literatura Medieval*. In: **Revista Brasileira de História**, nº 38, vol 19, ANPUH: 1999.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História, as práticas mágicas no Ocidente Cristão**. São Paulo: EDUSC, 2004.

PERNOUD, Régine. **A mulher nos tempos das Cruzadas**. São Paulo: Papirus, 1993.

POWELL, T. G. E. **Os Celtas**. Lisboa: Verbo, 1974.

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira. **As heresias medievais**. São Paulo: Atual, 1988.

QUINTINO, Cláudio Crow. **O livro da mitologia celta**. São Paulo: Hi-Brasil Editora, 2002.

READ, Piers Paul. **Os templários**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

REZENDE Filho, Cyro. **Guerra e Guerreiros na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1996.

RIBEIRO, Daniel Valle Ribeiro. **A cristandade do Ocidente medieval**. São Paulo: Atual Editora, 1998.

RIBEIRO, Maria E. de B. **Idade Média**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ROPS, Daniel. **A igreja nos tempos bárbaros**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1960.

RUNCIMAN, Steven. **Historia de las cruzadas**. Madrid: Revista de Occidente, 1957.

SARAIVA, Antonio José Saraiva. **História da literatura portuguesa**. Porto: Editora do Porto, s/d.

SICUTERI, Roberto. **Lilith: a lua negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985

SILVA, Andréia C. L. F. *Hagiografia, história e poder: as vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. In: **Anuário brasileiro de estudos hispânicos**. Vol VII, 1997, p. 77 a 93.

SILVA, Francisco T. da. **Sociedade feudal: guerreiros, sacerdotes e trabalhadores**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval: uma introdução**. 2 ed., São Paulo: Atelier Editorial, 1997.

- SPINA, Segismundo. **A lírica trovadoresca**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SQUIRE, Charles. **Mitos e Lendas Celtas**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2003.
- TREVOR-ROPER, Hugh. **A formação da Europa cristã**. Lisboa: Editorial Verbo: 1966.
- TROYES, Chrétien. **Romances da Távola Redonda**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TROYES, Chértien. **Perceval ou o romance do graal**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- THOMAS, Keith. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- VIEIRA, Yara Frateschi. **Poesia Medieval**. São Paulo: Global, 1987.
- VIZIOLI, Paulo. **A Literatura Inglesa Medieval**. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- WOLFF, Phillipe. **Outono da idade média: ou primavera dos tempos modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a literatura medieval**. São Paulo, Cia das Letras, 1993.



TRIUNFAL
GRÁFICA & EDITORA

Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua José Vieira da Cunha e Silva, 920/930/940 - Assis/SP
CEP 19800-141 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40