UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História

LOGOS DO SACRAMENTO,

RETÓRICA DO SANTO GRAL.

A SACRAMENTALIDADE MEDIEVAL DO MUNDO E DO HOMEM NA
DEMANDA DO SANTO GRAL DE HEIDELBERG (SÉCULO XIII).

VERSÃO REVISTA E CORRIGIDA.

Tese apresentada ao Departamento de
História da FFLCH-USP para obtenção do
Título de Doutor em História Social.

Aluno: Marcus Baccega Nº USP 2862569

Orientador: Prof. Dr. Flavio de Campos

De acordo:_____

Prof. Dr. Flavio de Campos (Orientador).

São Paulo, 22 de agosto de 2011.

RESUMO

O recorte temático desta tese são a *Vita Apostolica* e o Mistério Sacramental como sentido existencial e missão cristã para os homens do Ocidente Europeu na Idade Média Central (séculos XI-XIII). O documento a ser investigado é a versão alemã de Heidelberg do *roman* arturiano *A Demanda do Santo Graal*, cujo manuscrito germânico original foi compilado ao final do século XIII. O *corpus* corresponde ao códice 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, não se tratando de mera versão dos originais bretões para o alemão medieval (*Mittelhochdeutsch*). A presente fonte constitui um *corpus* inaugural, um texto propriamente alemão, ainda que filiado ao *Ciclo da Vulgata* (*Ciclo do Pseudo-Gautier Map*), que correspondeu ao primeiro ciclo de prosificação das narrativas do Graal.

Pretende-se perscrutar um elemento central do imaginário que caracterizou a experiência dos homens do Ocidente Europeu no apogeu da Idade Média Central. Trata-se do sacramento, e a compreensão do sentido sacramental da existência humana no plano da imanência constitui relevante senha de compreensão e predicação de significado às experiências concretas destes homens. Isso se pode atingir por intermédio da apreensão do elemento axial de seu imaginário.

PALAVRAS-CHAVE: sacramento, retórica, Santo Graal, imaginário, sistema.

ABSTRACT

The thematic cutting of this dissertation are the *Vita Apostolica* and the sacramental mystery as life meaning and Christian mission for the people of the European Western World during the Central Middle Ages (11th to 13th centuries). The document to be analysed is the German version of the Arthurian romance *The Quest of the Holy Grail*, whose original German manuscript was compiled by the end of 13th century. The *corpus* corresponds to the codex 147 pertaining to the *Bibliotheca Palatina*

Germaniae in Heidelberg, and this is no sheer translation of the original Bretonnic version to Middle German (*Mittelhochdeutsch*). The present source constitutes an original corpus, a properly German text, although linked up to the *Vulgate Cycle* (*Pseudo-Gautier Map Cycle*), which corresponds to the first prosification cycle entailing the Grail narratives.

This study aims at scruting a central element of the imaginary concerning the historical experience of people of Western European World at the peak the Central Middle Ages. It is the sacrament, and the comprehension of the sacramental meaning of human life in the sphere of immanence builds up a relevant key to understanding and endowing concrete experiences with meaning. This can be achieved by means of apprehending the shaft element concernig their imaginary.

KEYWORDS: sacrament, rhetorics, Holy Grail, imaginary, system.

DEDICATÓRIA

Ao Padre José Comblin (1923-2011), Teólogo da Libertação, *in memoriam*, por ter inspirado a gerações de nós a práxis da ação libertadora e ter fecundado, com sua bela *Teologia da Enxada*, a mística do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Pastor e Profeta, sua morte nos faz um pouco mais órfãos da Igreja da Libertação.

Ao Frei Carlos Josaphat (O.P.), nosso “bom velhinho”, Teólogo da Libertação, por nos ensinar que o Evangelho exige sempre a Revolução Social e ter-nos incentivado a ler Marx e Lênin como companheiros de libertação. Ensina-nos sempre, com seu exemplo, que um cristão que não vive para servir, não serve para viver. Que sua vida ainda seja longa e militante.

À Ordem dos Jesuítas, especialmente à figura excelsa de nosso antigo Padre Geral, Pedro Arrupe, marxista-cristão, pois lá aprendi a cultivar a Opção Preferencial pelos Pobres.

A meu avô materno, Benedito José de Abreu, por me ter propiciado, desde sempre, a vivência da *caritas* paulina. Espírito lúcido na simplicidade de seu afeto, sem seu exemplo de amor concreto e gratuito, *fides*, *spes et caritas* não teriam passado de abstrações irresponsáveis.

SUMÁRIO

Agradecimentos _____ Pág. 01.

Epígrafes _____ Pág. 10.

Introdução _____ Pág. 12.

Capítulo 1. *Rex quondam, rexque futurus.*

A odisséia do Rei Artur e do Santo Graal na cultura escrita medieval _____ Pág. 46.

Capítulo 2. *Ich wil uch sagen wie das were.*

A Matéria da Bretanha na cultura escrita do Sacro Império Romano-Germânico. _____ Pág. 111.

Capítulo 3. *Metrez en Romanz.*

Um gênero retórico centro-medieval

E seu regime de veridicidade _____ Pág. 158.

Capítulo 4. *Tantum ergo sacramentum ueneremur cernui.*

Sacramento e Sistema no Imaginário Medieval _____ Pág. 225.

Capítulo 5. *Sis, Jesu, nostrum gaudium, qui es futurus praemium.*

A sacramentalização de Galaath e a Escatologia da Graça na *Demanda do Santo Graal* de Heidelberg _____ Pág. 280.

Conclusão_____ Pág. 393.

Bibliografia_____ Pág. 407.

AGRADECIMENTOS

O decoro das defesas de tese de doutoramento aconselha que a primeira menção de agradecimento seja consagrada ao Orientador. Tenho a imensa alegria de cumprir o preceito, não por dever, mas por autêntico prazer e senso de gratidão. Assim, agradeço ao Prof. Dr. Flavio de Campos (FFLCH-USP), que conciliou, com invulgar maestria, por um lado, amizade e compreensão; por outro, rigor intelectual e sentido de direção para este trabalho. Flavio foi um companheiro de jornada existencial que, a todo o momento, acenou com sensibilidade e entendimento de meus problemas, vicissitudes e limitações, inclusive de ordem pessoal. Foi também um Mestre que incentivou ideias e acompanhou reflexões de modo rigoroso, indicando e sugerindo as veredas metodológicas que, só, eu não poderia ter percorrido. Confiou que eu poderia trabalhar com o texto alemão de *A Demanda do Santo Graal*, desafio para o qual eu não me imaginava apto. Na verdade, Flavio é co-autor deste modesto estudo.

Uma palavra de agradecimento cabe também, sem dúvida, à minha orientadora na Justus-Liebig Universität de Gießen, Alemanha, Professora Cora Dietl, Decana do Departamento de Germanística. Sua generosidade em acolher meu trabalho permitiu-me profícua interlocução com as linhas de pesquisa da Medievalística alemã. Sua receptividade e interesse em, como eu próprio, estabelecer uma ponte entre o Brasil e a Europa de cultura alemã abriu-nos acesso a futuros trabalhos e projetos conjuntos.

Com especial sentimento de ternura, admiração, além de profunda vontade de *Imitatio magistri*, gostaria de externar minha gratidão aos Professores – hoje tornados amigos, sacramentos do que há de mais genuinamente nobre – Ana Paula Tavares Magalhães (FFLCH-USP) e Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UERJ). Medievalistas de notório saber e cultores das virtudes de Clio, ambos me ensinaram – e sempre o farão – muito daquilo que hoje apresento neste trabalho. E inspiram sempre, até como prática devocional, a docência respeitosa, decorosa e impulsionadora de novos estudos e pesquisas. Tê-los encontrado, em meio ao *lacrimarum valis* em que nosso ofício é, por vezes, convertido, confirma minha vocação como medievalista, minha paixão – antiga e sempre nova – pela Idade Média. Ao Álvaro, também agradeço por ter lido minha tradução de *A Demanda do Santo Graal* de

Heidelberg e ter intermediado meu contato com a Editora Hedra, interessada na publicação do documento. Ana Paula tem sido *imago* da Virgem em minhas práticas devocionais e propiciou-me, com sua generosidade ímpar, co-celebrar, à maneira de um acólito bizantino, este verdadeiro mistério pascal que é a pequena Ana Beatriz.

Agradeço também, honrado com sua presença em minha Banca de Qualificação, ao Professor Hilário Franco Júnior (FFLCH-USP), verdadeiro pai fundador da Medievalística brasileira. É sempre decoroso que todos os iniciantes e pesquisadores versados nos estudos medievais lhe prestem esta devida homenagem. A ampla gama de conceitos por ele mobilizada, em excelentes trabalhos, possibilitou muitas das reflexões ensaiadas neste estudo.

Às Professoras Márcia Mongelli (FFLCH-USP) e Yara Frateschi Vieira (IEL-UNICAMP), pelos valiosos ensinamentos e oportunidade de um trabalho conjunto, com o qual pude aprender muito. Externo minha gratidão pela confiança e deferência em me terem julgado capaz de oferecer alguma contribuição – certamente modesta – à tradução de um estudo de Henry Lang sobre o *Cancioneiro de Dom Dinis*. À Professora Mongelli, meu agradecimento pela presença na Banca de Qualificação e na de Defesa da Tese de Doutorado.

Ao Professor Alcir Pécora (IEL-UNICAMP), pela gentil orientação em temas relativos aos estudos da Retórica Clássica. Seu conceito de *gênero retórico-poético* abriu caminho para a análise aqui proposta, a respeito da *Gral-Queste* de Heidelberg como *legendum* presidido por uma convenção retórica de veracidade.

Aos Professores Joseph Morsel (Université de Paris III) e Horst Brunner (Universität Würzburg), que intermediaram, gentilmente, meu primeiro contato com a Professora Cora Dietl.

À Professora Adriana Zierer (UEMA), estudiosa da *Demanda do Santo Graal* portuguesa, pela acolhida sempre generosa nos Encontros de História Antiga e Medieval por ela coordenados e pela fecunda interlocução, com que pude aperfeiçoar a leitura do documento alemão aqui estudado.

Ao Professor José Rivair Macedo (UFRGS), pela deferência em ter aceito integrar minha Banca de Defesa, proporcionando-me o prazer de um primeiro convívio acadêmico.

Ao Professor Mário Eduardo Viaro (FFLCH-USP), integrante da Banca de Qualificação, linguista e pesquisador em Etimologia, pelas preciosas correções acerca de conteúdos imprecisos, vindos de alguns autores lidos no início da pesquisa.

Ao estimado Professor Nicolau Sevcenko (FFLCH-USP), por nossa frutífera interlocução durante o excelente curso de pós-graduação *História da Cultura e Cultura Popular*, ministrado em 2006. Ao ser humano esplêndido que nele encontrei, consagro minha gratidão, pois dele recebi estímulo respeitoso e confiança de que eu poderia desenvolver um trabalho adequado.

À Professora Zilda Iokoi (FFLCH-USP), pela presença afetuosa e papel provocador de reflexão e autoquestionamento em meu percurso acadêmico.

À Professora Márcia Berbel (FFLCH-USP), primeira Mestra nas artes de Clio e brilhante intelectual, com quem pude, pela primeira vez, ler uma fonte primária da Idade Média, um relato sobre o Milagre de Ourique (1039).

Ao Professor e querido amigo Francisco Alambert (FFLCH-USP), que sempre me recorda a anexação da bela Alsácia – genuíno território alemão – ao imperialismo francês.

Ao Professor Jorge Grespan (FFLCH-USP), pelas excelentes oportunidades de aprendizado e debate teórico e conceitual acerca de Marx e da Filosofia Hermenêutica no século XX.

Ao Professor Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (FFLCH-USP), o Carlinhos, pela solícita atenção com que sempre me distinguiu e pelas lições sobre a figura do Diabo no imaginário cristão.

À Professora Maria Cristina Correia Pereira (FFLCH-USP), pela especial deferência em aceitar integrar a Banca de Doutorado na condição de suplente, concedendo-me o prazer de conhecê-la.

Ao Professor Carlos Alberto Zeron (FFLCH-USP), por me ter ensinado, ao longo de dois excelentes cursos de Graduação, rigor metodológico, conceitual e textual, e por nossos agradáveis diálogos sobre a Teologia da Libertação.

Ao caro colega e brilhante medievalista Eduardo Henrik Aubert (EHESS-Paris), pela simpatia com que me tem distinguido e pela confiança que demonstra quanto a meu trabalho, em que pesem minhas muitas limitações.

Gostaria de externar agora agradecimentos não restritamente acadêmicos, mas movidos pelo amor *philia*, o mais incondicional que nos é dado acalentar em nossa vivência histórica na finitude do mundo. A gratidão, aqui, será expressa para as pessoas que me têm proporcionado a *caritas* paulina, tendo sido essenciais para todo o período de preparação deste trabalho.

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a uma trindade de amigos muito especiais, que menciono pela ordem cronológica de nosso encontro existencial. Ao colega historiador Rafael Bala Zappia, que participou da minha intimidade e foi essencial para a superação de diversos desafios e vicissitudes fulcrais desde 2002. A John Mattox, sacramento do Paráclito, amigo incomparável, que desempenha o papel dos clérigos da *Demanda do Santo Graal*, interpretando as aventuras de minha vida. Seu auxílio, no momento final da redação, foi essencial para a concretização deste trabalho. A Lucas Lara, sacramento do Amor expandido, que traz alegria renovada à minha vida, simbolizada na carta de 2010 que celebra nossa condição de irmãos. Agradeço também a suas respectivas companheiras, Giovana Baggio-Zappia, Sofia Carneiro Guimarães e Mariana Carvalho. Como ensina Leonardo Boff, toda trindade perfeita deve ter um quarto elemento, como Maria integra o *sacrossanctum convivium* de Deus Uno e Trino. Meu irmão mais novo, Marcos Paulo Rossetti Candeloro, cumpre exatamente este papel, trazendo-me a cada dia o dom sacramental da juventude de espírito.

Gostaria de externar também especial agradecimento aos familiares de Sofia Carneiro Guimarães, Davi e Antônio Carlos, pela amabilidade com que fui recebido em sua casa, o que, para a cultura alemã, significa um convite a partilhar a existência.

À amiga-irmã Letícia Mátiko Yamaoka, sem a qual as agruras da existência, *illo tempore*, teriam sido chagas indeléveis e impedido qualquer desenvolvimento humano ou intelectual.

Ao amigo Mario Versolato, brilhante e rigoroso pensador do contemporâneo, por nossos longos e edificantes diálogos telefônicos acerca dos mistérios filosóficos e teológicos

referentes ao *Logos*, bem como a prática libertária jesuíta da inculturação na cultura do oprimido.

Ao Rafael Adriano Marques, “grilo falante” titular de meu conselho cardinalício, pela amizade e companheirismo de tantos anos. Convicto de seus ideais, a alteridade que nos marca contribui sobremaneira para que me questione nos fundamentos de minhas crenças. Cabe aqui, também, um agradecimento à Leslie Lopes Sandes.

Aos grandes e queridos amigos de longa data, Marcos Faciabem (Marquinhos) e Thiago Sapede (Thiaguinho), pelo afeto incomparável, cumplicidade e pelas aventuras pelas quais passamos juntos. Tempos saudosos!

Agradeço também a uma pessoa de ingresso recente em minha vida, mas já muito querida, Marcel Pordeus Reis, cuja companhia virtual e atenção sempre solícita me mantinham acordado nas madrugadas da pequena Giessen, ao ler, estudar e redigir esta tese. Também por me dedicar afeição.

Ao amigo Lorenzo Tozzi-Evola, que me tem distinto, mais do que mereço, com sua presença leal e dedicada, materializada no soneto de 2010.

Ao amigo Roberto Cação, pela firmeza ética e exemplo de virtude, que me direcionam às veredas da Salvação. Pela mesma razão, minha gratidão por merecer a confiança de Filipe Soares Arantes, também exemplo de virtude socialista.

Ao caro amigo e grande historiador André Nicácio de Lima (Gengis Khan), pelo apoio e dedicação de todas as horas.

À amiga Eliane Rizk, pelo carinho ímpar e incondicional, apoiando cada percurso e, principalmente, animando o autor em cada percalço. Com ela, agradeço também a seus filhos João Gabriel e Michelle, bem como ao caro Eleomar (Leo) Ramirez.

Ao meu “irmão mais novo” Gabriel Pereira (*Little Brother*), que me ensinou a praticar o perdão autêntico e tem sido fiel parceiro na partilha de boas cervejas. Junto dele, externo meu afeto a Marcelo Takiy, Fernando Oliveira Viana, Dahanne Salles e Erick Miyasato.

Ao amigo e companheiro socialista inglês Daniel Hartley, admirador ateu da Teologia da Libertação, pois, juntos, somos salvos na esperança (Rom. 8,24).

Ao amigo geômetra Rafael Leão (IMEC-UNICAMP), pelos diálogos sobre a Matemática e, principalmente, por me auxiliar a compreender a primeira versão do Teorema de Gödel.

À amiga tirolesa Anna Maria Zühlke O'Connor, pela presença sempre confortadora e solícita, desde nossos 17 anos de idade.

Aos queridos redentores Celso Marques, Gustavo Giacomini, Matheus Pustrelo e Bruno Rosa, Renan Perondi, Nelson Campos dos Ramos Júnior, Marcus Toledo e Paula Guisard, pelos debates greco-romanos e heideggerianos, e por terem sido, em ocasiões diversas, autênticas âncoras paulinas. Mais recentemente, agradeço também à Fernanda Albuquerque de Almeida, pela confiança nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio.

Ao ilustre causídico-filósofo Vinicius Diniz (Lenha), que me recebeu em sua amizade e tem-me permitido o exercício da pastoral maior do cuidado com o próximo. Pelo mesmo motivo, agradeço a Filipe Lourenço Ramos (Kid), que me motivou a repensar questões alegóricas do Antigo Testamento.

Ao caro Rafael Farinaccio, que exerce a função sîgnica do Diabo da *Demanda do Santo Graal* no meu círculo social, por todas as felizes aquisições que me proporcionou. De igual modo, agradeço ao afeto de seu irmão, Adriano Farinaccio, sempre disposto a conversar sobre os mistérios da fé e sobre a maneira como, nele, o catolicismo popular infundiu identidade.

Junto deles, agradeço a todos que, atenciosamente, recordam que parte do Tirol está sob ocupação e opressão da Itália: Denis De Blasiis, Leandro Chiaratti Ayres, Guilherme Rauen Silva Jardim (Jarda), Bruno Nardini (Zidane), Leonardo do Carmo (São Roque), Marcus Vinicius Alves (Marquinhos/Aleatório), seu irmão João Paulo Alves, Adalberto Alício (Mirassol), Igor Braga e Davi Moreno. Cabe um agradecimento especial ao Paulo Ubiratan Costa Tormente (Corvo), pela recepção afetuosa em sua casa e por disponibilizá-la sempre aos bons amigos.

Agradeço, em especial, a um companheiro de mística e militância, Bruno Baronetti, que me concede diuturnamente a honra de servir ao Reino a seu lado e dele aprender as virtudes teológicas de São Paulo.

Agradeço também ao colega e militante Apoena Cosenza e ao leal companheiro Marcos Abramo, bem como ao correligionário e dileto colega Carlos Henrique Leite e Silva.

Ao helenista Ícaro Francesconni Gatti, pelos esclarecimentos valiosos quanto a alguns étimos gregos de uso frequente entre os escritores da Patrologia oriental e pelas discussões acerca das convenções retóricas de veracidade e ficcionalidade.

À colega medievalista Verônica Aguiar, pela oportunidade de um aprendizado conjunto durante nossa prática de monitoria junto ao Flavio, em que pude maturar a percepção da premissa metodológica inescapável, para o historiador, de definir o gênero retórico de seu documento e a questão-problema. Junto a ela, agradeço pelas lições de fraternidade aprendidas de nossos companheiros Wagner Stefani e Enrique Zamora, também medievalistas católicos influenciados pela Teologia da Libertação.

Ao ex-monitorando e novo colega de interesses na filosofia do Materialismo Histórico, Felipe Castilho de Lacerda (Coelho).

Ao Paulo Gallina (Paulão), pelo carinho e dedicação de sempre, manifestos nos nossos frequentes percursos conjuntos de Pinheiros à Bela Vista.

Aos bons companheiros de existência Felipe Rocha (Felipinho/Whiskey), Diego Elias dos Santos (Mudinho), Marco Tonanni (Quentin), Adriana Neitzel, Arthur Hussne Bernardo, César Oyakawa (Muleta), Renato Brigati Morse Telles (Renatinho), Victor Bertocchi e Lúcia Esteves, pela alegria infinita de nosso convívio no Prédio de História da FFLCH-USP e fora dele. Também pela confiança que posso neles depositar, tesouro que empenharam a mim, sem eu merecer.

Agradeço também pela fraterna presença leninista de Vinicius Melleu Cione, a quem devo momentos de aprendizado político e férteis interlocuções acerca dos descaminhos de Stálin.

Ao caríssimo Juliano Augusto Lima e Aline dos Reis Neves, pela presença paciente e por me inspirarem o dom de um afeto gratuito.

Ao caro Marcos Segalla, novo companheiro e recente aquisição que muita me alegra, pela presença fraterna.

Aos antigos alunos e hoje queridos interlocutores arturianos, dignos representantes da cooperação lituana aos alemães, Rodrigo Leonavas e Mikhail Ajukas. Junto a eles, uma menção de agradecimento também a Gabriel Rak Zanchetta.

Com imenso carinho, agradeço pelas presenças constantes de Rodrigo Leutwiller, Bruno Leutwiller e Lucca di Nizo, João Ricardo Peres das Neves e Bruno Mainente, Raffaele di Schiavo, Cauan Guerrieri e Tales M.

À querida Regina Célia Soares Claro e aos queridos Lucas Martinez, Daniel de Campos e Vítor de Campos, familiares do Flavio, pela acolhida fraterna que sempre me dedicaram em sua casa.

Às prezadas interlocutoras em História, Política e Religião, Renata Vilela, Dafini Oliveira e Maiara Leones.

Aos mestres Frei Betto, por coordenar nosso Grupo de Espiritualidade e (para nós sempre) Frei Leonardo Boff, por tantas razões. Junto a eles, um especial agradecimento a Ivan Feijó, brilhante cineasta e historiador, mas acima de tudo um cristão exemplar, que me convidou a integrar o grupo de mística de que hoje participo. Estendo meu carinho a todo o Grupo de Mística *O Outro*.

Às caras colegas do Departamento de Germanística da Justus-Liebig Universität de Giessen, Tabitha Hale a Ashley Howard.

Às colegas de percurso acadêmico na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, Lizandra Maria Lapenna, Rachel Mendes, Marília Gattei, Luciane Cristina da Silva e à Promotora dos Excluídos, Manuela Schreiber, casada com o ilustre filósofo e penalista Rodrigo de Souza.

A uma cara e instigante interlocutora acadêmica e coamante dos debates acerca de Marx e Weber, Maria Clara de Sales Carneiro Sampaio.

Aos recentes parceiros de existência, que me aportam a Graça sob a forma do *cor simplex* de São Paulo (Rm. 10,9-10), Paulo Eduardo Malavazi Alves Davi, Rafael Fonseca Cardoso, Rafael Tonet Rensi e Matheus Augusto Silva.

A Kevin Kelly e aos jovens físicos Andrew Palmer, David Wright Kyle Morgan.

Last, but not least, aos amigos normandos Julien Mascrier, Amandine Boudonet e Victor Lagnel.

Gostaria de registrar minha especial gratidão, formada em anos de convívio como estudante de Graduação e Pós-Graduação na FFLCH-USP, a André Lania, à Senhora Márcia Lania e todos os funcionários de sua Copiadora no Prédio de História da FFLCH-USP, pelo excelente trabalho de impressão e encadernação desta tese. Sua disponibilidade e simpática prontidão foram nada menos que essenciais para a confecção do trabalho ora apresentado.

Os últimos agradecimentos, movidos por outra ordem de razões, devem ser aqui consignados. A meu pai, Sebastião Baccega, patriota alemão e transmissor do gosto pela cultura germânica, que atuou como “Fundação Baccega de Amparo à Pesquisa”. A minha mãe, Maria Madalena de Abreu Baccega, por ter sido sempre esteio de aprendizagem pelas veredas da vida e, a propósito dela, uma homenagem aos Falckner, parentes maternos, e a toda nossa minoria alemã da Eslovênia (Oberkrain). À minha tia Maria Aparecida Baccega – a Tia Cida – pelo exemplo de militância – materialmente cristã – em favor dos excluídos e pelo aporte cultural a este trabalho.

A meu médico de muitos anos, Dr. Pedro Henrique de Azevedo Penna Chaves, pelo apoio profissional quanto aos problemas de saúde enfrentados. Registro, igualmente, minha gratidão aos amigos diletos de meu pai, pela motivação e solícito entusiasmo por meu modesto trabalho: Dr. José Alves de Cerqueira César, Dr. Nicanor da Silva Baptista Filho e Nésio Tarozzo, Maria Aparecida Cabestrè, Plínio Ramacciotti e Bertini Buchholtz.

Especial agradecimento, *in memoriam*, a Marcos Nogueira Fajardo, que me alertou *oportuno tempore* acerca dos riscos de uma vida infeliz e apoiou meu ingresso no Bacharelado em História na Universidade de São Paulo.

Tremendo chego, meu Deus,
 Ante vossa divindade,
que a fé é muito animosa,
mas a culpa mui cobarde.
 À vossa mesa divina
como poderei chegar-me,
 se é triaga da virtude,
 e veneno da maldade?
Como comerei de um pão,
que me dais, porque me salve?
Um pão, que a todos dá vida,
e a mim temo, que me mate.
Como não hei de ter medo
de um pão, que é tão formidável
vendo, que estais todo em tudo,
e estais todo em qualquer parte?
Quanto a que o sangue vos beba,
 isso não, e perdoai-me:
 como quem tanto vos ama,
 há de beber-vos o sangue?
Beber o sangue do amigo
 é sinal de inimizade;
pois como quereis, que o beba,
 para confirmarmos pazes?
Senhor, eu não vos entendo;
vossos preceitos são graves,
vossos juízos são fundos,
vossa ideia inescrutável.
Eu confuso neste caso
 entre tais perplexidades
de salvar-me, ou de perder-me,

só sei, que importa salvar-me.
Oh se me déreis tal graça,
que tenho culpas a mares,
me virá salvar na tábua
de auxílios tão eficazes!
E pois já à mesa cheguei,
onde é força alimentar-me
deste manjar, de que os Anjos
fazem seus próprios manjares:
Os Anjos, meu Deus, vos louvem,
que os vossos arcanos sabem,
e os Santos todos da glória,
que, o que vos devem, vos paguem.
Louve-vos minha rudeza,
por mais que sois inefável,
porque se os brutos vos louvam,
será a rudeza bastante.
Todos os brutos vos louvam,
troncos, penhas, montes, vales,
e pois vos louva o sensível,
louve-vos o vegetável.

(Gregório de Matos, 1636-1696)

“Minha arte consiste em tentar mostrar que não existe diferença entre o imaginário e o vivido.
O vivido poderia ser imaginado, assim como o contrário”.

(José Saramago, 1922-2010).

Introdução

Se há um “singular destino do Ocidente”, para evocar a expressão de Jérôme Baschet em *A civilização feudal*¹, trata-se de construir sua trajetória histórica a partir de uma permanente ressignificação de sua herança medieval. Como lugar histórico da gesta mitopoética do Ocidente, a Idade Média atua como um prisma, à maneira de Marc Bloch, para o olhar ocidental acerca do mundo clássico e, ainda mais impactante, a respeito de seu próprio presente, de seu devir histórico. A metáfora, de que aquele historiador se valeu em *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*, permanece pertinente à investigação historiográfica sobre o período medieval e, sobretudo, sobre os filtros ideológicos que a memória cotidiana faz atuantes diante da herança medieval. Se o prisma decompõe a cor branca em todas as demais frequências de onda integrantes do espectro, o exercício historiográfico deve matizar a herança ocidental, identificando suas mais significativas influências e discernindo, em meio às sucessivas camadas temporais ilustradas pela metáfora do palimpsesto, a matriz de inteligibilidade do Ocidente.

Os filtros ideológicos das formações sociais do Ocidente contemporâneo apropriam-se dessa herança medieval e a traduzem em representações não apenas a respeito da Idade Média, mas em representações próprias, a iluminar a compreensão e a interpretação de sua própria identidade. Não por acaso, o Romantismo oitocentista projetou no Medievo seus mitos de origem para a constituição de narrativas identitárias para as nações europeias. Em menor proporção, o fenômeno se verifica também em terras americanas, onde o culto nostálgico às raízes medievais se manifesta de forma menos evidente, mais indiciária, porém não menos significativa, como permite entrever a mística dos camponeses insurretos do Contestado (1912-1916), acalentada pela prédica do Beato José Maria (Miguel Sucena de Boaventura), plena de alusões a Carlos Magno e ao Santo Graal. Tais elementos medievais constituíram verdadeiros *topoi* retóricos para uma vivência messiânica do catolicismo popular, que apelava para um reino escatológico de justiça sobre a Terra.

¹ Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Editora Globo, 2004.

No âmago das difrações deste prisma, a condicionar a visada da história, destaca-se um fenômeno dos mais notórios: a matéria cavaleiresca. As idealizações e estilizações de que foram destinatários os cavaleiros medievais engendraram, na Idade Média Central (séculos XI a XIII), dois *ethoi* cavaleirescos, um clericalizante, em especial na pluma de São Bernardo de Claraval e sua *Militia Christi*², outro cortês, tão claro nos *romans* cavaleirescos não filtrados pela dogmática eclesial. Mas também suscitam, na atualidade, ressignificações na literatura e no cinema, de que se pode mencionar, por exemplo, o *cavaleiro jedi* na série *Guerra nas Estrelas* (*Star Wars*), dirigida pela cineasta estadunidense George Lucas. Seria ingênuo não observar como a construção das personagens da *Ordem dos Jedi*, bem como de seus oponentes, da *Ordem dos Sith*, remete à noção de um cavaleiro-monge, ou o monge-guerreiro, a exemplo dos Templários, cuja regra monástica, agostiniana, foi adotada por influência do próprio São Bernardo de Claraval (1128).

As reconversões mito-poéticas atuais a respeito da cavalaria e, em sentido mais amplo, de toda a memória – em grande parte construção do imaginário contemporâneo – sobre a Idade Média são veiculadas por este advento do Capitalismo tardio que Theodor W. Adorno e Max Horkheimer designam por **indústria cultural**. Neste espectro, a compreensão de como os produtos culturais do Medievo ainda influem sobre as sociedades ocidentais na longa duração não pode prescindir de uma breve investigação acerca desta predominância do capital financeiro no campo da produção cultural de massas. É precisamente neste lastro que se notabiliza, por sua recorrência e profunda impregnação no imaginário ocidental globalizado, a Matéria da Bretanha, como sintoma de uma permanência, por vezes ignorada, da origem medieval de nossas raízes civilizatórias.

Se a temática cavaleiresca fascina e mesmo captura mentes entusiasmadas com suas aventuras, proezas e idílios romanescos – ainda que sob o signo do escapismo promovido pela indústria do entretenimento, que encontra no claustro sem sentido do *animal laborans* (sic.) de que nos fala Hannah Arendt em *A condição humana*, um esteio formidável para propagar-se – não se pode imaginar quais personagens melhor encarnam tal sedução senão os Cavaleiros da Távola Redonda, sobretudo quando em demanda pelo Santo Graal.

² Cf. SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. “Elogio a la nueva milicia”. In: *Obras completas de San Bernardo*. Madrid: Ed. G. Diez Ramos, BAC, 1955, Vol. II, p. 853.

Esta forte presença das narrativas arturianas nos meios de comunicação de massa de nosso tempo apontam para um paralelo, observado por Heitor Megale, em *A Demanda do Santo Graal: das origens ao código português*, quanto à difusão ímpar da Matéria da Bretanha entre os próprios centro-medievais, de modo que era frequente a cena de cavaleiros narrando façanhas arturianas em vigílias de batalhas até o século XV³. Se para os imaginários de ambos – guerreiros de fins da Idade Média e espectadores contemporâneos de filmes como *Rei Arthur*, de Antoine Fuqua (2004), ou leitores de *O Código Da Vinci*, de Dan Brown (2003), bem como de *As Brumas de Avalon*, de Marion Zimmer Bradley (1982) – os suportes significantes reportam-se a distintos significados, desvela-se uma conversão semântica, que implica a construção de signos novos com a Matéria da Bretanha no contemporâneo. Tais signos, que Umberto Eco define como “tudo quanto possa ser assumido como um substituto significante de outra coisa qualquer – esta outra coisa qualquer não precisa existir, nem subsistir de fato no momento em que o signo ocupa seu lugar –”⁴, compõem uma sintaxe e uma semântica novas.

Reveladora das tensões, veredas e descaminhos da reapropriação e conversão da memória medieval pela indústria cultural coetânea, tal sintaxe faculta a percepção de um processo de significação, um código semiológico que “une entes presentes e ausentes” também distinto, vez que outros são os destinatários dos processos comunicativos atuados pela indústria cultural e outras as respostas dos receptores aos estímulos sinaléticos daquele que se faz emissor para as massas (outra *estética da recepção*). Como alerta Eco, “o ato perceptivo do destinatário e seu comportamento interpretativo não são condições necessárias da relação de significação”. Deve haver uma correspondência sîgnica, socialmente convencionada, entre aquilo que está para outro ente e esse ente, ele mesmo, válido o vínculo para qualquer destinatário potencial⁵.

³ Cf. MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao código português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001, pp. 30 e 31.

⁴ Cf. ECO, Umberto. *Tratado geral de Semiótica*. Trad. Antônio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007., p. 04. Eco fundamenta-se claramente em Charles Sanders Pierce, quando o filósofo caracteriza o signo como algo que está para alguém no lugar de outra coisa, sob determinados aspectos ou capacidades.

⁵ *Idem*, p. 06.

Justamente essa correspondência sgnica reelaborada pelos meios de comunicao de massas, que nto propem outra relao codificada entre expresso (**evento** percebido e tornado **fato** pela linguagem) e contedo (relaes de causalidade). Desta forma, veiculam uma nova significao, traduzida como funo sgnica⁶ nova, institda por outro cdigo cultural e lingustico⁷.

Forma-se, nesta hipermodernidade que assinala nossos dias, um sintagma novo com os elementos sgnicos herdados do Ciclo Arturiano medieval, uma gramtica da finitude de um imaginrio capturado pelo capital e ao qual se imps a forma mercadoria, gerando produtos culturais para o consumo e descarte das multides. No outra a elucidao para efemrides miditicas como os livros de Dan Brown ou mesmo as diversas associaes esotricas que, adotando narrativas referidas a mitos⁸ medievais, cultuam os “mistrios hermticos” do Santo Graal.

Como percebem Adorno e Horkheimer, a indstria cultural revela a presena de instncias irracionais em nossa sociedade secularizada e desencantada, maneira de Max Weber⁹. Sendo plausvel afirmar que o fetiche do capital e de sua forma mercadoria consagram o regime especfico de encantamento das sociedades desencantadas da Modernidade, pode-se tambm inferir que a indstria cultural, integrante do circuito de produo, circulao e reproduo do capital, exerce a funo de adensar e perpetuar o regime de encantamento do prprio capital no plano do imaginrio. No por acaso, na crtica de Karl Marx economia poltica liberal, o capital, como forma de puro valor que se valoriza, extinguindo qualquer ciso entre valor de uso e valor de troca, adquire um carter de

⁶ Uma funo sgnica a correlao entre dois funtivos que, externamente prpria relao, no seriam fenmenos semiticos. Cf. ECO, Umberto. *Op. Cit.*, p. 15.

⁷ Oportuno recordar, com Ferdinand Saussure, que a lngua um conjunto articulado de regras que instituem relaes entre significantes e significados, forjando os signos lingusticos. Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique gnrale*. Paris: Editions Payot, 1972., p.p. 23 e 24.

⁸ Neste aspecto, a referncia Mircea Eliade e sua definio para o mito como narrativa verdica das origens do universo e dos homens como se apresentam no presente, reputadas verdicas pelas sociedades que as efabulam, devendo ser repristinadas, reatualizadas e presentificadas por meio dos ritos religiosos. Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. So Paulo: Perspectiva, 2002.

⁹ Cf. ADORNO, Theodor & W. HORKHEIMER, Max. “Kulturindustrie, Aufklrung als Massenbetrug”. In: *Dialektik der Aufklrung*. Philosophische Fragmente. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt-am-Main, 2004, p. 132.

fantasmagoria (*gaukelspielerische Form*)¹⁰. O capital também se faz uma espécie de vampiro, posto que trabalho morto que se apropria do trabalho dos vivos por intermédio da extração da mais-valia¹¹. Em sua forma socialmente mais evidenciada e sensorialmente perceptível, a mercadoria, Walter Benjamin vislumbrou o fenômeno curioso do *sex-appeal do inorgânico*, em suas *Passagens* (1927-1940).

Os filósofos frankfurtianos antes mencionados complementam a proposição de Benjamin, ao assinalar que o valor de uso da obra de arte se converte em puro valor de troca. No fundo, o único real valor da obra de arte é o fetiche do capital¹². A tal constatação, reage Umberto Eco com uma crítica contundente: há que censurar, em semelhante discurso, não apenas seu nítido caráter elitista, mas o fato de não terem os cultores da dita arte *tout court* se dedicado a estudos de caso específicos acerca dos bens culturais de consumo popular, assimilando todos os produtos culturais contemporâneos à ideia de fetiche¹³. A ideia de fetiche da indústria cultural, para Eco, disseminou-se em demasia, revelando uma recusa em aceitar um homem comum capaz de operar sobre o processo histórico. Fundamentado em Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, Eco discerne, na postura elitista que projeta sobre toda a cultura de massas – termo para ele híbrido e impreciso – o atavismo de uma espécie de concepção essencialista e negativista do humano, “um *Anthropos* eternamente tensionado entre Eros e Tânetos”, vale afirmar, “suspenso atemporalmente entre o idílio de uma Idade do Ouro e o desespero escatológico de um Apocalipse”¹⁴.

A indústria cultural parece acenar, ao ver dos frankfurtianos, para o próprio lugar histórico em que ainda sobrevive a esfera da circulação de bens simbólicos, também formas do capital, e da circulação dele próprio – capital – assim se confirmando como finalidade do próprio Liberalismo. Deve-se compreender a assertiva de Adorno e Horkheimer à luz da

¹⁰ Cf. MARX, Karl. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Paderborn: Voltmedia, 2004, p. 66.

¹¹ *Idem*, pp. 288 e 287.

¹² Cf. ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Op. cit.*, p. 167.

¹³ Cf. ECO, Umberto. “Prefácio”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974., p. 19. Entretanto, isto não se corrobora mesmo em uma primeira leitura do texto de Adorno e Horkheimer, pois estes apresentam considerações sobre o jazz, o cinema e o rádio. Cf. ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p. 139.

¹⁴ *Idem*, pp. 14 e 15.

tendência do capital a reproduzir-se, no médio prazo, sem a necessidade de converter-se em mercadoria e, através das transações mercantis, voltar a aparecer sob a forma dinheiro. Os juros representam tal tendência e a esfera da circulação desloca-se progressivamente para o campo da cultura reificada de massas.¹⁵

Ademais, integrando todo o circuito do capital, a indústria cultural nutre-se de uma uniformização do trabalho, como uma linha de montagem fordista. Seu desenvolvimento se deu a partir de um sofisticado mecanismo semiológico de corte, em que os detalhes são fragmentados e segregados do todo anterior, que lhes atribuía sentidos específicos nos quadros de uma sintaxe determinada. Para Adorno e Horkheimer, ocorre uma rebelião do detalhe contra o todo, ou das formas com relação a seus conteúdos pretéritos, o que possibilita sua ressignificação e a adesão a novos significados¹⁶.

No lastro dos produtos de consumo de massa, em que a indústria cultural converteu os mitemas arturianos e as narrativas deles advindas, tornando-os bens substituíveis e seriais, as relações com a memória da gesta arturiana também se modificam. A indústria cultural se apropria desses elementos precedentes, desloca-os de sua gramática de sentido originária e os eleva a uma espécie de atemporalidade artificial, na qual, por paradoxo, aquilo que é negado e elidido em nível externo – as narrativas arturianas propriamente medievais – é refigurado e reproduzido, como simulacro, ao nível interno, o que implica um complexo processo de absorção, circulação e descarte de sentidos no seio do imaginário ocidental globalizado¹⁷.

No caso, por exemplo, de *As Brumas de Avalon*, talvez o maior sucesso editorial no que tange à matéria arturiana, desde 1982, há uma releitura e uma reinterpretação das origens celtas dos mitemas relativos ao Rei Artur, ao Santo Graal e à própria Fada Morgana, por meio da qual se articulam uma perspectiva feminista, uma espiritualidade dita “New Age”, e um resgate ocultista das tradições celtas.

A narrativa se faz em primeira pessoa, como autobiografia de Morgana, sacerdotisa-mor da religião da Grande Deusa de Avalon, que tenta resistir à cristianização da Grã-

¹⁵ Cf. ADORNO, Theodor & W. HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p. 139.

¹⁶ *Idem*, p. 133.

¹⁷ *Idem*, p. 143.

Bretanha, encarnada no Rei Artur. O centro cerimonial e ritual de Avalon localiza-se em Glastonbury, a famosa abadia galesa em que muitos códigos arturianos foram compilados e reproduzidos e na qual Henrique II (1154-1189), dos Plantagenetas reinantes na Inglaterra, pretendeu ter encontrado os vestígios mortais de Artur e Guinevere. Conta-se que José de Arimateia teria vindo a Glastonbury com o sangue de Cristo em um frasco, mas não se trata aqui do Santo Graal. Na verdade, este último, em *As Brumas de Avalon*, não é o Cálice Crístico, mas um talismã representativo dos arcanos da antiga religião da Grande Deusa, denominado *Holy Regalia*.

Por ocasião do manuseio ritual do Graal em Avalon, quatro talismãs integravam a cerimônia, nunca podendo ser manipulados por uma religião que se pretendesse exclusiva, caso, por excelência, do Cristianismo. Todavia, com a progressiva afirmação da religião cristã em terras britânicas, Merlin sequestra o Graal e o leva para Camelot, onde o mesmo passa a ser utilizado no rito da missa. Morgana irrompe em um desses cultos cristãos e, ao erguer o Cálice, propicia seu reconhecimento por parte dos adoradores não verdadeiramente convertidos ao Cristianismo, ainda nostálgicos do culto da Grande Deusa. O gesto ritual de Morgana desencadeia uma forma específica de “demanda” pelo Santo Graal, que se traduz como uma luta pela restauração da antiga religião de Avalon e pela aniquilação do Cristianismo, o que de fato sucede com a destruição de Camelot. O Graal, novamente manuseado pelas sacerdotisas da Deusa Branca, pode agora representar “tudo para todos os homens”, sem ser obstado pelo exclusivismo proselitista do Cristianismo.

O enredo apresentado por Marion Zimmer Bradley, e, sobretudo, sua recepção entusiástica pelo grande público, evidenciam a crise daquelas que Max Weber entendeu como religiões racionais da Modernidade, como as diversas formas de Cristianismo, principalmente protestante, que integraram o processo de desencantamento e secularização do mundo. As reações que se dão a esse processo mostram-se circunscritas às possibilidades de introspecção alienada do *animal laborante*, não conseguem articular estratégias coletivas. Este retorno ao que Weber concebe como ação carismática, sempre referida a uma liderança messiânica, ocorre, em nossos dias, como recurso desesperado a formas de salvação apresentadas pela indústria cultural. Deseja-se uma redenção – como a Morgana de *As Brumas de Avalon* aspira a destituir o Cristianismo opressor e restaurar a liberdade da religião verdadeiramente universalista da Grande Deusa, em que o Graal é tudo para todos os homens – mas a alienação

radical de um indivíduo hipermoderno autocentrado impede que se pense uma solução coletiva, enclausurando a própria espiritualidade nos contornos do escapismo individualista.

Assim, o que se pode detectar no contexto atual é que as personagens da Matéria da Bretanha não mais exercem a função retórica de *exempla* de comportamentos coletivos, destinados aos *ordines* sociais, quando de sua gesta plurissecular e sua compilação, entre a Primeira Idade Média (séculos IV a VIII) e a Idade Média Central. Tornam-se agora estereótipos de práticas individuais, que acenam para projetos de vida e itinerários solitários. O historiador inglês Richard Barber encontra tal vetor de conversão em literatos contemporâneos como o alemão Tankred Dorst, autor de uma peça de teatro para doze horas de encenação, *Merlin* (1985), e de um romance denominado *Parzifal* (1990)¹⁸. De acordo com a leitura de Barber, neste último, o herói homônimo parte para uma demanda interior, absolutamente subjetiva, por um modelo ético a seguir. Trata-se claramente de uma normativa de conduta não pensada para a coletividade, mas apenas para a personagem.

Esse Parzifal é retratado como uma criança ingênua aprisionada em um corpo adulto. A busca ética revela-se, ao final, uma nostalgia pela união primordial entre Homem e Natureza, acrescida da veleidade de servir a Deus, de quem obteve a informação de tratar-se do senhor mais poderoso do mundo. Sua demanda volta-se para esse Deus, do qual se afirma a onipresença. Todavia, não se estabelece qualquer sinonímia explícita entre Deus e o Santo Graal, cuja presença é fugaz no enredo. Parzifal não compreende a aparente ausência de localização de Deus e passa a aniquilar tudo e todos em seu trajeto, na vã expectativa de que reste apenas a Divindade. Ao longo da narrativa, a exemplo das novelas de cavalaria medievais, Parzifal passa a habitar com um eremita, que o convence de sua missão de restaurar a ordenação moral do planeta, quaisquer que fossem os meios para atingir tal finalidade. O convívio pacífico perdura até que o herói descobre que o ermitão é uma fraude, sucedendo-lhe algo análogo ao encontrado no enredo de *Parzifal*, de Wolfram von Eschenbach, em que o cavaleiro vai ter com Trevrizent, o eremita autoflagelante. Este novo encontro abre a Parzifal a ocasião para sua própria contrição e piedade pelo sofredor.

¹⁸ Cf. BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and Belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004, pp. 338 e 339.

Barber interpreta, na prosa de Dorst analisada em seu livro, que era a plena convicção a respeito de Deus a razão que obstava que Parzifal reconhecesse suas faltas e se penitenciasse, podendo tornar-se alguém que encontra a si mesmo e a humanidade. Por mais repleto de sugestões de esperança que se encontre o enredo, por mais iconoclasta que possa parecer esta proposta de Deus esvair-se para conceder espaço ao Homem, a trama conduz a personagem para um desfecho soturno, imerso em trevas. Há, portanto, uma estilização reconfigurada do tema recorrente da *Waste Land*, a devastação e a desolação decorrentes do pecado, tal como esboçado pelo poeta T.S. Eliot, em poema homônimo, datado de 1922.

A conclusão do enredo apresenta um abismo em meio a uma tempestade de neve, sobre o qual paira o Santo Graal. Em um extremo, encontram-se juntos Parzifal e Blanchefleur e, no outro, Galahad envolto em delírios, revelado como alguém desprovido de ego e insensível. No momento seguinte, o protagonista adentra um surto histérico e imagina poder apoderar-se do Santo Graal com auxílio divino, sendo sustido sobre uma vassoura. Parzifal deve, então, decidir-se entre a razão, cuja fala se dá pelas ponderações de Blanchefleur, e a fé, terminando o romance antes de a personagem optar por qualquer viés. Denegando as memórias de Blanchefleur, Parzifal insiste em ter contemplado Galahad esvaído em brilhos. A derradeira fala da personagem feminina não poderia ser mais indiciária da vulgarização do simbólico induzida pelo Capitalismo: já que Parzifal não atinge o Santo Graal sobre o abismo, apela-se para suas inúmeras cópias, vendidas pelas ruas de qualquer cidade.

Nota-se, no romance de Drost apresentado por Barber, o percurso ao longo do qual a indústria cultural atinge seu paroxismo, domesticando o diletante, procurando neutralizar, quanto ao destinatário-tipo de seus produtos, sentidos e reações não previsíveis pelas emanções sinaléticas dos mesmos¹⁹. Neste caso, o leitor-consumidor deve ater-se aos dilemas “existenciais” suscitados pela trama, aliás, expressões da banalização de temas caros à experiência intelectual do Ocidente, como os conflitos e acomodações entre fé e razão, ou mesmo a experiência mística e sacramental com o sagrado. Esta demanda de Parzifal por uma espécie de “ego” ou “essência interior” implica uma reafirmação categórica do indivíduo, consagrando-lhe, como atestam Adorno e Horkheimer, uma verdadeira e dogmática idolatria, que se perfaz a partir da metódica, sistemática e, sobretudo, mecânica reprodução das formas

¹⁹ Cf. ADORNO, Theodor & W. HORKHEIMER, Max. *Op. cit.*, pp. 144 e 145.

estilizadas do belo. A verdadeira sublimação dessa indústria cultural consiste, precisamente, em apontar para a satisfação dos prazeres, como conjunto de demandas fragmentárias²⁰.

Envolvendo a literatura e o cinema, na condição de verdadeiro intertexto, não há como ignorar o *best-seller* e *blockbuster* *O Código Da Vinci* de Dan Brown. O livro data de 2003 e o diretor e roteirista Ron Howard o adaptou para o cinema em 2006. O enredo apresenta uma trama policial envolvendo a prelazia católica *Opus Dei* e, por outro lado, o suposto *Priorado de Sião*. Um professor da Universidade de Harvard, Robert Langdon viaja para Paris a convite do Museu do Louvre, para ministrar palestras sobre Simbologia e História da Igreja Católica. Langdon recebe uma ligação no meio da noite sobre o assassinato do curador do Museu do Louvre, Jacques Saunière. As pistas estão criptografadas no quadro *Monalisa*, de Leonardo Da Vinci. Com o auxílio da policial francesa Sophie Neveu, neta de Saunière, Langdon descobre que o curador estava envolvido em uma misteriosa sociedade secreta, o Priorado de Sião, na condição de seu Grão-Mestre.

A sociedade, informa Dan Brown, teria sido fundada em 1099 d.C., ano da conquista cristã de Jerusalém, nessa mesma cidade, por cavaleiros cruzados que se encarregaram de ocultar os vestígios mortais de Maria Madalena, que teria sido esposa de Jesus de Nazaré. O cadáver era procurado pela Igreja Católica e, desde sua fundação em 1928, especificamente pela prelazia *Opus Dei*, instituição de fanáticos católicos diretamente vinculados ao Papa. Foi um numerário dessa prelazia, Silas, o assassino do curador do Louvre. O interesse do Vaticano consistia em manter a versão dogmática sobre a divindade de Jesus Cristo, que seria aniquilada se o mundo conhecesse a verdade sobre o casamento com Maria Madalena e sua descendência, a partir da filha Sarah. A companheira de Jesus teria vindo à Gália, atual França, para fugir à perseguição dos judeus contrários a seu marido e proteger a filha. Sarah originaria a dinastia dos Reis Merovíngios.

Langdon e Sophie Neveu, na verdade neta adotiva de Saunière, descobrem ao fim que o Santo Graal, corruptela de *Sangue Real*, na verdade é uma metáfora para Maria Madalena, portadora da descendência de Cristo. E a própria policial é descendente do casal, tendo sido tutelada por Saunière para ser protegida da perseguição da Igreja e para a manutenção do segredo da linhagem sagrada. Madalena está, ela própria, sepultada sob a famosa Pirâmide do

²⁰ *Idem*, p. 148.

Louvre, arquitetada para tal finalidade por um chinês, Ieoh Ming Pei, durante a reestruturação das dependências do Museu entre 1981 e 1983.

A estratégia da indústria cultural, fielmente executada no romance de Dorst, corresponde a uma manipulação que ridiculariza os desejos e sonhos humanos, tornando os homens prisioneiros da ordem social a partir da captação e imitação de condutas e formas de leitura do real, quase arquetípicas, encarnadas nas personagens-tipo disponibilizadas ao consumo dos receptores. Os *romans* do Ciclo Arturiano, com especial destaque para a *Demanda do Santo Graal* do *Ciclo da Post-Vulgata*, construíram uma normativa supra-individual para a pequena nobreza guerreira (uma das formas do *ethos* cavaleiresco) e, mediatemente, para a configuração de toda a sociedade cristã. Para tanto, veicularam modelos de perfeição categorial, como Galahad, ou mesmo Perceval, e contramodelos de desvirtude, como o cavaleiro pecador e desleal Lancelot. Todavia, as mesmas personagens são apropriadas pela indústria cultural hodierna, de maneira a forjar um paradigma de individualidade autocentrada, irreduzível às expressões do coletivo, do grupal.

Esse indivíduo-tipo, que conhece, ele próprio, uma produção em série, encontra repouso e apaziguamento na fórmula parnasiana da “arte pela arte”. Haveria, neste sentido, uma ausência de propósito nas formas estético-expressivas, consignando a arte como uma esfera social desconexa das demais e que adquire, no processo de desencantamento do mundo, uma legalidade própria. Mas o diretivo prático assim instaurado propõe uma inação, um estado de inércia social em que a própria ausência de finalidade da arte é consumida pelas exigências de entretenimento de espectadores cada dia mais subtraídos de suas consciências históricas. Eis a sociabilidade da era do mercado globalizado enquanto centro ordenador das relações sociais nacionais e internacionais²¹. Não se equivocou Walter Benjamin ao perceber que o dístico *l’art pour l’art* comungava, à perfeição, com o regime fascista que, à sua época, já fincava raízes na Alemanha e na Itália, traduzindo, por vias menos explícitas, mas não menos perniciosas, a estética da apologia à guerra dos futuristas de Tommaso Marinetti²².

²¹ *Idem*, p.p. 166 e 167.

²² Cf. BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt-am-Main: Edition Suhrkamp, 2004, pp. 42 a 44.

No entanto, as práticas da indústria cultural, efetivamente, fazem-na aproximar-se de um “ritual de Tântalo”, nas palavras dos autores frankfurtianos em análise, haja vista que procura oferecer o cotidiano massificado e desprovido de sentido como figuração de um paraíso terreno, assim se afastando das representações de mundo mais densas e que contemplem suas tensões e antinomias. A massificação do paraíso, que configura um Éden do consumo compulsivo, não poderia ser melhor expressa que no desfecho do *Parzifal* de Dorst: há vários Graals totalmente substituíveis à venda nas ruas.

Entretanto, ao proceder de tal maneira, a indústria do entretenimento promove, com os meios de comunicação de massa, um processo de visibilidade do abismo entre suas formas de representação e as condições concretas das formações sociais em que atua, assim facultando um juízo de descrença acerca do Capitalismo²³. É neste ponto, justamente, que se deve relativizar o papel alienante dessa indústria do entretenimento, por meio de uma reflexão não cingida à *dialética negativa* dos frankfurtianos. Quem a protagoniza é Umberto Eco, na coletânea de ensaios *Apocalípticos e Integrados* (1970), tecendo argutas considerações quanto a tais posições teóricas polarizadas e unilaterais. Para o pensador piemontês, por exemplo, efetivamente a cultura de massas impõe à audiência situações e enredos à primeira vista desconexos do cotidiano dos consumidores, mas cujas personagens se transformam de modo célere em modelos categoriais de referência²⁴.

Ao contrário de apenas – e mecanicamente – incitar a barbarização das relações sociais e das práticas estético-expressivas, a difusão das possibilidades de fruição concreta das obras de arte, em decorrência das novas tecnologias midiáticas, pode tornar, para Eco, “leve e agradável” a absorção de conceitos abstratos veiculados pelos diversos suportes materiais artísticos²⁵. O cerne da argumentação do semiótico italiano é o questionamento da dicotomia – por vezes pressuposta, sem ser declarada – entre uma cultura aristocrática cuja fruição apenas se abre aos *happy few* que possuem cabedal e inteligência para tanto e uma cultura de

²³ *Idem*, p. 150.

²⁴ Cf. ECO, Umberto. “Prefácio”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 25.

²⁵ *Idem*, pp. 08 e 09.

massas, à maneira dos frankfurtianos. Aqui o debate se direciona, claramente, a Adorno e Horkheimer, em cujos enunciados Eco pensa dissecar formulações “pseudomarxistas”²⁶.

Daí a constituição, para o intelectual italiano, de uma díade de categorias analíticas – não atingem o grau do conceito – propostas para escapar à antítese rígida da dialética negativa dos frankfurtianos. Trata-se da ideia, que permeia toda a coletânea *Apocalípticos e Integrados*, de que duas são as possibilidades de discurso intelectual acerca da cultura de massas. O discurso *apocalíptico*, que Eco atribui, por exemplo, aos frankfurtianos, vislumbra nos bens culturais de consumo difundido um mal, uma forma de clausura intelectual em que os homens estão inexoravelmente presos, da qual não se afigura qualquer fuga possível. Por outro lado, haveria um discurso *integrado*, que decanta as virtualidades e inovações dos meios de comunicação de massa, realizando a apologia de uma arte agora acessível *aos milhões*, fenômeno em que se observaria um vetor claro de democratização do gozo estético.

A seu turno, Eco procura dialogar com ambos os pólos de sua dicotomia analítica e propor, ao final, um esforço dos homens de cultura para repensar a noção do *humano* diante dos novos condicionamentos históricos, que reconhece oriundos da indústria do entretenimento, inclusive para emancipá-lo. Nestes termos, trata-se não de renegar absolutamente o manuseio dos meios de comunicação de massa ou mesmo a exposição do público aos mesmos, e sim apossar-se deles e vetorizá-los para uma emancipação humana, a partir de uma disputa *gramsciana* no campo das tecnologias midiáticas e dos bens culturais que produzem.

A cultura de massas, que, em Umberto Eco também lida com a conservação das ordenações tradicionais fundamentais, deita raízes na emergência da prensa de tipos móveis de Johannes Gutenberg (c. 1450)²⁷, que já permitia a fabricação de gêneros escritos efêmeros, como reclames de publicidade, já aptos à mobilização retórica de sentimentos. Já se consegue encontrar, neste período, a questão da reprodutibilidade técnica, ensaiada por Walter Benjamin, que, somada ao raio de difusão de potenciais leitores, parece conceder a tais panfletos o estatuto de gênero próprio²⁸. Os mesmos revelam-se adaptados aos padrões de

²⁶ *Idem*, p. 17.

²⁷ *Idem*, p. 11.

²⁸ *Idem*, p. 13.

preferência, linguagem e capital cultural de camadas sociais mais amplas, niveladas por uma média abstrata.

Se é verdade que se deve ensaiar uma definição sistêmica da cultura de massas e sua mobilização no circuito de produção e reprodução do capital, é necessário, em primeiro lugar, desconstruir a crítica aristocrático-preconceituosa da mesma, bem como matizar seu diretivo de resignação, ou “recusa crítica” a intervir nos meios de comunicação de massa. A tal atitude de solipsismo político, Eco responde:

(...) e certamente não será descabido buscarmos na base de cada ato de intolerância para com a cultura de massas uma raiz aristocrática, um desprezo que só aparentemente se dirige à cultura de massa, mas que, na verdade, aponta contra as massas; e só aparentemente distingue entre massa como grupo gregário e comunidade de indivíduos autorresponsáveis, subtraídos à massificação e à absorção em rebanho; porque, no fundo, há sempre a nostalgia de uma época em que os valores da cultura eram um apanágio de classe e não estavam postos, indiscriminadamente, à disposição de todos²⁹.

A indústria do entretenimento institui pautas, formula questões, reivindicações, mesmo saídas para os impasses do *Homo consumericus* de que nos falam Gad Saad em *As bases evolutivas do consumo* e Gilles Lipovetsky em *A felicidade paradoxal*. Enfim, procura impor um *ethos* próprio³⁰. Seus condicionamentos incidem, inclusive, sobre a dita cultura aristocrática, ou *tout court*, e mesmo quaisquer críticas dos *apocalípticos* à cultura de massas não encontram outros dispositivos de difusão que não sejam, exatamente, os meios de comunicação de massas, tornando-se, alternativamente, outro bem cultural *dos milhões* ou

²⁹ Cf. ECO, Umberto. “Cultura de massa e níveis de cultura”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 36.

³⁰ Cf. ECO, Umberto. “Prefácio”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 24.

então se autocondenam a ser um monopólio da “elite erudita” para seu “entretenimento esnobe”³¹.

Percebendo com agudez tais contradições – que são, a um só tempo, eixos de possibilidades de apropriação e conversão das tecnologias midiáticas – Eco propugna por uma definição da própria indústria cultural, conceito não explícito no texto de Adorno e Horkheimer. Trata-se de um sistema de condicionamentos para o operador da cultura que se quer comunicar com seus semelhantes em determinada formação social. Mais uma vez, Eco atribui a tais homens de cultura a tarefa primordial de colocar-se, na esfera pública, de forma crítica, ativa e dialética perante tais condicionamentos. A primeira atitude é de natureza intelectual e política: discernir, dentre os fluxos ininterruptos de informações destilados pela indústria cultural, os elementos efetivamente válidos para uma formação crítica de opinião daqueles referentes a meras curiosidades.

A crítica de Eco não se destina apenas aos interlocutores frankfurtianos, mas também aos denominados “radicais” estadunidenses, a exemplo de Dwight McDonald (década de 1930), de formação trotskista, que concebem a cultura de massas como estratégia de um poder intelectual erudito (*highbrow*), eficaz em sujeitar os cidadãos a um estágio gregário em que pode, facilmente, desenvolver-se a aventura autoritária, o que aproxima sua reflexão da esboçada por Walter Benjamin em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Para além deste registro erudito, há uma cultura popular de massas (*lowbrow*), que McDonald prefere denominar *masscult*, não propriamente *mass culture*, em que se destacariam, a seu ver, “as histórias em quadrinhos, a música gastronômica (sic) tipo *rock’n roll*, ou os piores filmes de TV”³². A tipologia *highbrow/lowbrow* fora inicialmente proposta por Van Wyck Brooks, em *America’s Coming of Age*, que captava os dois registros culturais em conflito flagrante. A tal dicotomia, Dwight McDonald acresceu um nível denominado *middlebrow*, constituído por produtos culturais consumidos pela pequena-burguesia.

Para o crítico estadunidense, esse nível de cultura intermédia, também nomeada *midcult* (para diferenciá-la de *masscult*) corresponde a uma forma de expressão cultural que

³¹ Cf. ECO, Umberto. “Cultura de massa e níveis de cultura”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 47.

³² *Idem*, p. 37.

aparenta estar sempre suspensa, porém se revela portadora de uma paródia, de uma depauperação ou vulgarização da cultura *highbrow*, falsificação que visa a finalidades comerciais. As fronteiras de alcance do modelo de McDonald desvelam-se no momento em que, criticando a cultura intermediária por “desfrutar das descobertas da vanguarda e banalizá-las, reduzindo-as a elementos de consumo”³³, tal autor afirma, categoricamente, que o abismo entre a cultura de massas e a cultura erudita se faz intransponível³⁴. Desnecessário insistir na compatibilidade dessa assertiva com as proposições dos frankfurtianos.

No entanto, resgatando a tese de Mikhail Bakhtin³⁵ acerca da circularidade cultural dos espólios dos *litterati* e *ilitterati* durante todo o período medieval, também partilhada por Carlo Ginzburg, Eco afirma a permanente migração de bens culturais entre distintos níveis de cultura, por intermediação de vanguardas experimentais que, neste trânsito dialético de valores estéticos, realizam uma tradução cultural³⁶. Tal interpenetração, demonstrativa de que o campo da cultura de massa e sua tecnologia midiática é uma arena de disputas entre projetos hegemônicos, à maneira de Antonio Gramsci³⁷, permite que, no mesmo lastro da reprodutibilidade técnica das obras de arte para consumo de massas, surjam produtos de elevado repertório; intelectual, crítico e estético.

Filiando-se mais ao paradigma dos frankfurtianos, o medievalista Paul Zumthor, no belo livro *La lettre et la voix* (1987), percebe uma crise disfuncional no circuito dos estudos literários contemporâneos, que questiona inclusive o estatuto e a legitimidade da *História da Literatura* e da *Teoria Literária*. A seu ver, trata-se de uma inadequação da noção de *fato literário* para se pensar o atual circuito de produção e consumo das obras escritas de ficção no contexto da cultura de massas. Apesar de insistir na ameaça alienante que pesa sobre as

³³ *Idem*, p. 38.

³⁴ *Idem*, p. 39.

³⁵ Cf. BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de François Rabelais. Trad. Julio Forcat e César Conroy. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

³⁶ Cf. ECO, Umberto. “Cultura de massa e níveis de cultura”. In: *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974., p.p. 55 a 58.

³⁷ Cf. STOREY, John. “Cultural Studies and the study of popular culture. An introduction”. In: *Cultural Studies and the study of Popular Culture*. Athens: The University of Georgia Press, 2003., p. 03.

obras literárias de nossos dias, Zumthor percebe uma instigante nostalgia da voz viva nos hábitos de consumo e nos padrões de produção da cultura de massas³⁸.

À maneira de Adorno e Horkheimer, o medievalista suíço concebe a imersão desta “literatura de massa” de nosso tempo no esteio indiferenciado da indústria cultural, apelando inclusive para a expressão alemã *Entdifferenzierung*, para referir-se à desconstrução de qualquer diferença entre essa literatura e outros produtos culturais alienados. Todavia, justamente no lastro do imperativo categórico da indústria cultural – comunicar aquilo que não mais precisa ser decodificado e molda condutas imediatamente – esta *Trivial-Literatur* reatualiza a vocalidade dos textos medievais.

Como recorda o próprio Zumthor, o fenômeno da cultura escrita é minoritário, na Idade Média, em relação à oralidade com que se formulavam, transmitiam e eram recepcionados os gêneros retórico-poéticos de então. Era imprescindível a presença dos atores sociais que esse medievalista denomina *gens du verbe*, mesmo quando já se contava com o suporte memorial de textos escritos, quando das declamações nas cortes nobiliárquicas e principescas³⁹. Esta interação ininterrupta entre os textos declamados e a performance vocal e corporal protagonizadas pelo declamador remetem o medievalista da transição entre os séculos XX e XXI à Teoria Crítica e seu diálogo com a tese de Umberto Eco.

De forma até similar ao que se produz em nossos dias, durante o período medieval, com destaque para a Idade Média Central, a cultura intermediária engendrou obras notáveis, como os *romans* em língua vernácula, caso dos escritos da própria Matéria da Bretanha, desde seu ciclo de versificação, com Chrétien de Troyes (c. 1175). Para compreender a migração dos espólios advindos dos estratos da cultura de alto repertório e da cultura popular, é preciso revisitar as proposições de Bakhtin e, de forma alternativa, a construção conceitual de Jean-Claude Schmitt quanto à existência de um nível de cultura intermediária, tese esposada, na historiografia brasileira, por Hilário Franco Júnior⁴⁰.

³⁸ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p. 321.

³⁹ *Idem*, p. 322.

⁴⁰ Cf. FRANCO JR, Hilário. Cf. FRANCO JR., Hilário. “Meu, teu, nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária”. In: *Idem. A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. 1ª Edição. São Paulo: Edusp, 1996, p. Medieval. 1ª Edição. São Paulo: Edusp, 1996.

Bakhtin concebia o universo cultural da Idade Média como portador de uma oposição fundamental entre *cultura erudita* e *cultura popular*, representação e mesmo reprodução ideológica do antagonismo social e econômico entre as opulentas camadas clerical e nobre laica, os *potentes*, e um estrato popular dominado e polarizado por condições sociais subalternas, os *pauperes*⁴¹. A clivagem social e cultural entre os universos erudito e popular manifesta-se, de acordo com o linguista russo, precisamente na fronteira linguística que determina o fenômeno nitidamente medieval da *diglossia*. Trata-se da circunstância de que a produção cultural erudita se expressa em latim, não nos nascentes idiomas vernáculos, que se desenvolvem acentuadamente na Idade Média Central, mas se originam de mutações dialetais do latim dito vulgar, em fusão com elementos celtas e germânicos, a partir do século VIII, pois o primeiro correspondia à norma culta herdada da Antiguidade Clássica e monopólio dos setores clericais⁴². Desta forma, o *ordo clericorum* consagra sua posição de elite intelectual de *litterati*, manuseadores unitários da escrita latina, da memória social canônica que a mesma produz, do saber formal e erudito, bem como do sagrado.

No caso alemão, o primeiro texto em *Althochdeutsch* (o Antigo Alto Alemão) data exatamente do Renascimento Carolíngio, tendo sido composto em meados do século VIII d.C. pelo bispo sul-tirolês Argeo von Freising (764-783 d.C.). Trata-se de um glossário latino-alemão compilado na região da Lombardia, que recebeu o nome do primeiro verbete, *Abrogans*. Há três códices remanescentes, mas provavelmente nenhum deles corresponde ao manuscrito original. O mais fidedigno dos três, o *Codex Parisiensis*, parece ter sido encomendado por Carlos Magno, talvez para uso próprio em seu letramento tardio com os eclesiásticos Alcuíno de York e Pedro de Pisa, esse último proveniente da mesma Lombardia, anexada ao Reino Franco em 776 d.C. Como ensina Erwin Theodor Rosenthal, a corte de Carlos Magno foi o grande eixo impulsionador da escrita e circulação dos primeiros textos em *Althochdeutsch*⁴³.

⁴¹ Cf. BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de François Rabelais. 4ª Edição. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p.p. 07 a 57.

⁴² Torna-se notório que o latim, adequado aos textos sagrados (*Vulgata* de São Jerônimo, c. 384 d.C.), litúrgicos e aos grandes tratados de teologia, constitui a língua da memória em um contexto social em que memória e verdade tornam-se sinônimos, em virtude da manipulação ideológica do idioma latino pelos *oratores*, em um contexto assinalado pela hegemonia da oralidade sobre a escrita.

⁴³ Cf. THEODOR, Erwin. *A língua alemã*. Desenvolvimento histórico e situação atual. São Paulo: Editora Herder, 1963., p.p. 54 e 62 a 65.

Por outro lado, Bakhtin identifica a existência de um variado esteio de cultura popular na Idade Média Central, relativo aos camponeses, vilões, cavaleiros analfabetos e outros homens desprovidos de formação intelectual formal, os *ilitterati*. Sua manifestação poderia ser identificada na ampla gama de gestos, hábitos, celebrações, tradições, contos e sagas transmitidas pelo viés da oralidade. Sua singularidade religiosa poderia ser apreendida nas formas concretas de adaptação dos ritos e cânones católicos aos usos e costumes cotidianos de cada população, engendrando formulações e expressões peculiares de representação do sagrado e interação com o sobrenatural.

Em alguma medida, essa cultura popular passaria a conhecer registro, expressão e transmissão escritos a partir do surgimento dos idiomas vernáculos locais⁴⁴. A interação entre a cultura de alto repertório e a popular ocorre, na concepção de Bakhtin, por meio de uma circularidade de seus produtos culturais, que se interpenetram, ressignificam, invertem e reconfiguram a todo instante. A tese da circularidade cultural também se encontra entre outros autores muito relevantes para o debate historiográfico medievalístico, como Carlo Ginzburg e Aaron Gurevitch.

Questionando também o rigor da clivagem entre cultura erudita e cultura popular, Jean-Claude Schmitt afirma que ambos os pólos foram a todo tempo intermediados por um ampla esfera de interface entre produtos culturais emanados, por um lado, dos grandes centros teológicos oficiais, de suas construções intelectuais canônicas e normativas e, por outro lado, signos advindos do esteio de cultura dos setores de *ilitterati*. As sociedades europeias ocidentais do século XIII contaram com elementos culturalmente híbridos e versáteis, responsáveis pelo trânsito entre os dois extremos da cultura medieval.

Pode-se exemplificar este permanente diálogo entre os pólos da cultura europeia medieval por meio da ação evangelizadora do clero católico. Os próprios sacerdotes de menor grau hierárquico, intermediários entre os grandes pensadores cristãos e os estratos populares, sempre adaptaram os cânones da dogmática ortodoxa produzida nos mosteiros e abadias às peculiaridades culturais das regiões em que atuavam, sobretudo em vista de seu esforço proselitista. Denotaram, nesta pastoral, elevado grau de tolerância e mesmo claro propósito sincrético perante as manifestações laicas de religiosidade cristã, profundamente impregnadas

⁴⁴ Os significativos estudos de Mikhail Bakhtin e demais linguistas do Círculo de Tartu sobre a história cultural medieval superaram a noção reducionista de que o espólio cultural deste período estaria limitado à produção cultural erudita dos *litterati*, desconsiderando a pluralidade de manifestações simbólicas das camadas populares.

de “superstições”, crenças e ritos do patrimônio ancestral celta, germânico e greco-latino pagão.

Schmitt ainda observa que, no contexto da Reforma Pontifical, acentuam-se as clivagens sociais entre virgens e continentes, no clero, e casados, no laicato, bem como se dá uma tentativa de apropriação, por parte de *litterati* não clérigos, do saber formal e letrado, inclusive acerca do sagrado. Daí os *romans* arturianos no que se refere a escritos cavaleirescos permeados por um maravilhoso cristológico. De modo paralelo, para os ambientes cortesões, a Lírica Trovadoresca. Entretanto, também os grupos eclesiais intermediários, com destaque para as ordens mendicantes surgidas na transição entre os séculos XII e XIII, produziram extensos escritos de evangelização em vernáculo, precisamente para acessar os estratos laicos de *litterati*⁴⁵.

Necessário ponderar, neste momento, que não é o fato de tais agentes transitarem pelos dois outros pólos culturais que torna intermediário seu próprio nível de cultura. Como ensina Hilário Franco Júnior, trata-se exatamente do oposto. Havendo uma esfera intermédia e polissêmica, em que se verificam fenômenos de hibridação, retro-alimentação, ressignificação e reconversão de elementos da cultura de alto repertório e da cultura popular, é que se torna possível a existência de atores sociais de cultura intermediária. Os contrastes de ritmo e intensidade com que *litterati* e *illitterari* se apropriam do espólio híbrido dependem não apenas do conflito entre valores e interesses em tela, mas também da detenção de instrumentos culturais diferenciados em cada estrato social.

Ponto de convergência entre as demais esferas culturais, a cultura intermediária permite a migração de determinados elementos comuns, alargando as identidades de cada qual dos *ordines* e constituindo o próprio fenômeno da intermediação cultural, hoje muito estudado por historiadores da cultura e antropólogos. Essa migração se processa, em primeiro lugar, com uma recepção e ressignificação dos espólios polares na teia da cultura intermediária, que

⁴⁵ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Première Édition. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p.p. 64 e 129 a 140. O autor considera, todavia, que a *Demanda do Santo Graal* representou um contraponto ou antítese aos escritos clericais acerca da Eucaristia. Como se verá ao longo deste estudo, as duas visões, laica e eclesial, atravessam toda a tessitura narrativa deste *roman*.

fornece a matéria-prima, já híbrida, que retorna para os estratos originários transformada em algo inédito⁴⁶.

No concernente às reapropriações da matéria do Santo Graal no contemporâneo, como atestado da atualidade da tese de Schmitt, o próprio Umberto Eco provê um excelente exemplo. O mesmo foi pensado para atingir o grande público, ávido por aventuras arturianas, que permite pensar a positividade da cultura intermediária veiculada pelos meios de comunicação de massa.

Trata-se de uma engenhosa narrativa de uma demanda pelo Santo Graal, ambientada na Idade Média Central, construída no recente livro *Baudolino* (2000), em que, mais uma vez, Eco demonstra sua imensa erudição em temas medievais, articulada a referências contemporâneas sofisticadas de teoria social crítica. A personagem-título declara-se, já ao princípio, mentiroso contumaz, o que induz a uma relativização e dúvida sobre o foco narrativo. Neste enredo, a demanda pelo Santo Vaso atravessa eventos célebres da transição entre os séculos XII e XIII, como o afogamento de Frederico Barba Ruiva em 1189, ou o cerco cruzado a Constantinopla em 1204.

No romance de Umberto Eco, a aventura de Baudolino ainda inclui nomes célebres a todos aqueles habituados aos estudos sobre a Matéria da Bretanha, como Robert de Boron e o Mestre Kyot. Os companheiros partem em busca do Santo Graal no Reino do Preste João, havendo, para cada um, motivações distintas. A personagem apresentada como o Poeta, cujos versos Baudolino alega ter escrito, há muito desejava o Santo Graal para com ele governar as terras do *Rex Sacerdos* do Oriente. Outro companheiro, o mouro Abdul, deseja deparar-se com sua amada idealizada, a quem jamais viu; Richard Barber atribui este fato a uma conversão literária do trovador Jaufré Rudel, que se teria enamorado da bela condessa de Trípoli tão-só pela fama de sua formosura⁴⁷. Já o judeu Rabi Salomão esperava localizar nada menos que as dez tribos evadidas de Salomão.

Em suas aventuras cavaleirescas, deparam-se com uma copa de madeira rústica, que decidem tratar-se do Graal, a que se segue uma pugna letal entre Baudolino e o Poeta, bem

⁴⁶ FRANCO JR., Hilário. “Meu, teu, nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária”. In: *Idem. A Eva Barbada. Ensaio de Mitologia Medieval*. 1ª Edição. São Paulo: Edusp, 1996, p. Medieval. 1ª Edição. São Paulo: Edusp, 1996, p. p. 35, 36 e 51.

⁴⁷ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 354.

como entre Kyot e Boron. O protagonista assassina o rival. A exemplo do compilador ducentista de mesmo nome, a personagem Boron parte para registrar as aventuras do Graal. Kyot, iletrado, parte em busca de quem possa escrever seu relato, alertando Baudolino para que oculte o Santo Graal, o que o protagonista faz em sua vila natal. A Demanda pelo Cálice Crístico deve permanecer viva, pois apenas pode mover e animar os homens enquanto o Vaso não for encontrado.

Todavia, ao relatar sua aventura a um historiador, o célebre erudito bizantino Nicetas Coniates, Baudolino parte novamente à procura do Reino do Preste João. O conteúdo de uma das derradeiras frases do romance é digno de nota: o sábio e metódico cronista Pafnúcio indaga a Coniates se, acaso, esse último deseja que seus futuros leitores acreditem na existência física do Santo Graal. Finaliza o diálogo alertando Coniates sobre o imenso número de lunáticos que partiriam em demandas infundas, por séculos e séculos.

A tão-só síntese de *Baudolino* aqui registrada já permite entrever a crítica mordaz que Umberto Eco enceta às formas de apropriação esotérica que se multiplicam no quadro crítico (no sentido de *crise*) da secularização das sociedades ocidentais e da falência das metafísicas institucionais legadas pela experiência histórica do Ocidente, sobretudo o Cristianismo e suas formações eclesiais.

Por certo não é nosso intuito inventariar, nesta introdução, todas as obras artísticas a reatualizar a memória sobre os mitos arturianos, algumas imaginando, inclusive e acriticamente, reatualizá-los sob o signo de uma convenção retórica de veracidade, um retorno farsesco àquilo que configurava o lastro de produção centromedieval dos escritos do Ciclo Arturiano. Não faltariam exemplos de documentários televisivos e livros pretensamente historiográficos. Pode-se pensar em documentários como *O Santo Graal*, composto por *The History Channel* (2005), que insiste no caráter verídico dos enredos arturianos e, como Dan Brown em *O Código Da Vinci*, aventando, com pretensão de veracidade, a hipótese da identidade secreta entre o Santo Graal e Maria Madalena.

No entanto, apenas para confrontar nossos exemplos de produção fílmica *blockbuster*, seja-nos permitido coligar uma obra de arte que, veiculada pelos meios de comunicação de massa vilipendiados pela crítica *apocalíptica* dos frankfurtianos, subtrai-se belamente às injunções da estética mecanicista de reprodução das individualidades hipermodernas,

corretamente denunciada por Adorno e Horkheimer. Trata-se, a nosso visto, de *Perceval, le Gallois* (1978), de Eric Rohmer, fundamentado em *Perceval ou Le Conte dou Graal*, de Chrétien de Troyes, cujas cenas apresentam iluminações que apelam, desde o princípio, para uma ambientação que nossos contemporâneos identificariam por “medieval”. O filme, como não se ignora, filia-se às diretrizes estéticas de um cinema existencialista, profundamente influenciado pela reflexão de autores como Albert Camus, o próprio Jean-Paul Sartre e pela poesia de Jacques Prévert. Trata-se da *Nouvelle Vague*.

Os contos apresentados são fragmentados, mas seu fio condutor é o foco narrativo, o próprio cavaleiro Perceval, convertido em algo como um quase narrador em terceira pessoa, tal a sua distância ante os eventos narrados. A sensibilidade de Eric Rohmer conduz Perceval a um desfecho dramático que foge à tentação dos lugares-comuns: o cavaleiro metamorfoseia-se em um *Alter Christus*. Esta engenhosa duplicação da personagem, que dubla a si mesma e se cinde em uma espécie de *persona geminata*, Cristo e Perceval, revela uma compreensão profunda do sentido sacramental de que se revestia a busca pelo Santo Graal nos *romans* medievais.

Por evidente, o Santo Graal, como já percebeu Tzvetan Todorov em “A Demanda da Narrativa”, *As estruturas narrativas*⁴⁸, representa uma metáfora para Deus e a Graça, e encontrar o Cálice Crístico, comungar com seu conteúdo, suas maravilhas, significa tornar-se um com Ele (a Visão Beatífica a que se referia a mística de São Bernardo de Claraval). Daí a autoduplicação de Perceval em Cristo. Tanto assim que a narrativa fílmica procura ser bastante fiel ao *roman* de Chrétien de Troyes no que concerne às passagens no Castelo do Graal, findando a obra de Rohmer no mesmo ponto inconcluso da narrativa de fins do século XII. O foco central de *Perceval, le Gallois* projeta-se sobre os ensinamentos ascéticos do bom eremita, que prepara o cavaleiro para a pergunta fundamental ao Rei Pescador, acerca do segredo da Procissão do Santo Graal e das contusões do anfitrião do Castelo. Culmina-se em uma cena final retratada como um auto de fé medieval, encenando a Paixão de Cristo. O mesmo ator que, ao longo da sucessão um tanto desconexa das narrativas, interpretara Perceval, assume emblematicamente o papel de Cristo na cena derradeira.

⁴⁸ Cf. TODOROV, Tzvetan. “A Demanda da Narrativa”. In: *As estruturas narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1970.

Outro filme digno de nota, apesar de menos inovador que a obra de Rohmer, é *Excalibur* (1981), do cineasta estadunidense John Boorman, que realiza uma bricolagem honesta entre diversos temas arturianos, fundamentando a maior parte da narrativa na versão de Thomas Malory de *Le Morte d'Arthur* (1485). Em seu enredo, o Santo Vaso é concebido como um instrumento de regeneração e redenção do Reino de Logres, que padece de fome, pestes e desordem política durante o tempo em que o Rei Artur é prisioneiro de um feitiço de Morgana, sua irmã bastarda. A mesma disputa o poder, no ambiente palaciano, com o mago Merlin. O desejo da fada malévola é de que seu filho com Artur, Mordred, assumo o trono em Camelot.

O Rei Artur, mesmo sem escapar ao encantamento de Morgana, consegue comandar seus cavaleiros para que partam em demanda pelo segredo do Santo Graal. Nesta busca, destaca-se o cavaleiro Perceval, que consegue resistir à magia da fada. O cavaleiro é agraciado, em Corbenic, com uma contemplação do Santo Vaso, que lhe permite aprender seu segredo e restaurar a justiça a Logres e Artur a seu trono, punindo os antagonistas ao final. Richard Barber imagina *Excalibur* influenciado pela obra de Jessie Weston, *From Ritual to Romance* (1920), para quem o Santo Graal se relacionava a antigos rituais propiciatórios pagãos (vinculando-se ao tema da *Waste Land* com uma conotação bastante literal de um território infértil). Tais ritos de fertilidade teriam sido acalentados, conforme Jessie Weston, por uma seita gnóstica do século III d.C., os Nassenos, cujos sucessores teriam sido os Cavaleiros Templários no século XII. Os segredos envolvendo o Santo Graal seriam tão perigosos e heréticos, que os Templários precisaram ser suprimidos por Filipe IV, o Belo⁴⁹.

A despeito de centrarmos nossas análises, neste estudo, em suportes memoriais escritos, talvez seja pertinente visar, por um momento, a presença de motivos arturianos – e, de forma mais ampla, medievais – na produção da indústria fonográfica contemporânea. Consideremos uma banda de *speed metal* alemã – não parece descabido, já que nosso escopo de investigação é a cultura alemã medieval – de nome *Blind Guardian*. Seu êxito perante um auditório (em sentido retórico) – merecido – deve suscitar a atenção e análise do historiador medievalista consciente de que suas problematizações sobre a Idade Média defluem de sua experiência presente. A banda em questão afirma a si própria como praticante da modalidade

⁴⁹ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 309.

de *rock'n roll* conhecida como *speed metal*, um estilo musical surgido nos anos 1980 como alternativa de ritmo mais veloz, como sugere o nome, ao estilo então hegemônico, o *heavy metal*. *Blind Guardian*, ao longo de sua carreira, bastante profícua em lançamentos de álbuns mundialmente célebres, recebeu contribuições de motivos musicais do *melodic metal*, razão pela qual o grupo é considerado, muitas vezes, como banda de metal melódico⁵⁰.

Há especificamente um álbum da mencionada banda a merecer atenção mais pormenorizada. Trata-se de *Imaginations From The Other Side* (05 de abril de 1995), em que são recuperados e mobilizados motivos arturianos recorrentes no imaginário ocidental hodierno. Interessa destacar que a reapropriação memorial efetuada nas letras da banda alemã procurou, e em alguma medida conseguiu, ser fiel à maneira como os mitemas arturianos foram concatenados para a forja das narrativas medievais.

Nesse álbum, convém destacar *A Past And Future Secret*, que rememora a cena em que o Rei retira *Excalibur* de uma pedra, como no enredo de *Estoire de Merlin*, atribuída a Robert de Boron, de princípios do século XII. E, exatamente como em *Le Mort le Roi Arthur*, do primeiro ciclo de prosificação arturiana, Artur é conduzido, ferido, à Ilha de Avalon. O mais interessante, nesta canção, são as referências à transmissão oral das narrativas arturianas durante o período medieval. Por isso, a voz - anônima - dirige-se ao público e clama:

Ouça, multidão, dir-lhe-ei tudo,
Apesar de ter de dizer que não sei muito.
Falando de um segredo passado e presente,
A maioria o chamava de “rei um vez e futuro”.
Vi seu fim longe no passado.
Muito antes disto começar, eu sabia seu nome.
Ele é aquele que retirou a espada da pedra.
É assim que se iniciou este conto antigo.

⁵⁰ As informações técnicas a respeito das subdivisões do *rock'n roll* contemporâneo e da melhor maneira de classificar o estilo musical de *Blind Guardian* nos foram gentilmente cedidas por Rafael Farinaccio, músico e bacharel em História pela Universidade de São Paulo. Foi também o responsável por apresentar a banda ao autor deste trabalho.

Ouço-o no vento frio (...) (tradução nossa)⁵¹.

Há ainda uma citação ao Santo Graal e ao processo de Cristo perante Pilatos e os sacerdotes do Templo de Jerusalém, em que a multidão vocifera “Crucifixem!”, na letra de *The Script For My Requiem*. Por fim, pode-se mencionar a emblemática *Mordred’s Song*, aqui havendo uma apropriação ressignificadora da Batalha de Cammlan, em que o Rei Artur foi mortalmente atacado pelo sobrinho Mordred, desafiante do Rei, que assume o trono em Logres enquanto Artur batalha em Roma pelo título de Imperador, e coautor de um adultério incestuoso com a tia, Rainha Guinevere.

Na verdade, *Mordred’s Song* é um *Klagenlied*, um *Lamento*, musicalmente reconfigurado para o ritmo de *speed metal*, em que o antagonista de Artur expressa sua súplica indireta de perdão e compreensão ao tio. A *persona* lírica de Mordred afirma que não conseguiu escapar ao inexorável destino que o aguardava, por mais esforços que tivesse envidado. Digna de menção é a primeira estrofe do texto:

Perdi minha batalha antes que comece,
Minha primeira respiração não ocorreu
Meu espírito está profundamente precipitado ao chão.
Por que estou só?
Posso ouvir meu coração palpar,
O silêncio está em todo o derredor (tradução nossa)⁵².

⁵¹ Listen, crowd, I’ll tell you everything, though I have to say I don’t know much. Talking about a past and future secret, most called him once and future king. Far back in the past I saw his ending. Long before it started I knew his name. He’s the one who took the sword out of the stone. It’s how that ancient tale began. I hear it in the cold wind (...). Cf. BLIND GUARDIAN. *Imaginations From The Other Side*. Copenhagen: Virgin/Century Media. 1 CD (c. 45min.).

⁵² I’ve lost my battle before it starts, my first breath wasn’t done, my spirit is sunken deep into the ground. Why am I alone? I can hear my heart beat, silence is all around (...). *Idem ibidem*.

Há um interesse adicional em considerar as narrativas fílmicas em virtude de uma observação de John Storey acerca das interações entre cinema e literatura. Os filmes passam a integrar, uma vez produzidos e consumidos pela audiência, o campo intertextual das narrativas escritas, o que se evidencia pela maneira como o imaginário se redimensiona na “fusão de horizontes de compreensão” entre filmes e livros, para evocar Hans-Georg Gadamer. As sensibilidades remodelam-se pela poderosa linguagem visual do cinema e futuras leituras de gêneros escritos não poderão se isolar do condicionamento de recepção, compreensão e produção de sentido instaurado pela dialogia entre filmes e livros. São, com efeito, estes regimes de intertextualidade os configuradores de um espaço em que os próprios textos podem tornar-se objeto de um conhecimento objetivo⁵³.

Walter Benjamin vislumbra o filme como o mais poderoso agente de reprodução e massificação da obra de arte, o que eliminaria o valor da tradição ao provocar a desnaturação da **aura** da obra, que define sua autenticidade, para esse pensador. O legítimo, no campo da arte, reporta-se a uma suma (*Inbegriff*) de todos os elementos constitutivos da obra e que sejam transmissíveis à posteridade (*tradierbar*), desde sua duração material até o caráter de testemunho histórico que tenha possuído (*geschichtliche Zeugenschaft*). Deste modo, a unicidade da obra de arte refere-se a seu enquadramento em determinada tradição. A reproduzibilidade técnica lança justamente esse testemunho histórico em crise, o que fragmenta a tradição, furtando a obra de arte a seu campo de pertença originário e retirando autoridade à mesma⁵⁴.

Benjamin pensa identificar tal fenômeno, com maior visibilidade, nos ditos “filmes históricos”, veículo privilegiado de difusão dos temas arturianos, sendo que o declínio de sua aura permite captar os processos de transformação social em que seus conteúdos adquirem funções estéticas e retóricas novas⁵⁵. Essa desintegração da aura do objeto de arte é sintoma de uma percepção nova, que imagina poder adquirir a anterioridade de uma tradição por intermédio da reprodução midiática.

⁵³ Cf. STOREY, John. *Op. cit.*, pp. 57 e 58.

⁵⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ *Idem*, p. 16.

A reprodutibilidade técnica incita uma nova forma ritual de apropriação da arte, vale afirmar, alguns rituais estéticos secularizados, que reencantam o mundo desencantado da Modernidade e, de alguma forma, resgatam a função da obra de arte que Benjamin entende originária, qual seja, seu papel litúrgico no quadro das religiões tradicionais. Seu valor de culto foi substituído pela ideia de autenticidade ou aura com a secularização no Ocidente. Com o regime de encantamento próprio às nossas sociedades desencantadas, que é o fetiche do capital, a arte adquire, como mercadoria fantasmática, um novo valor de culto⁵⁶. Aqui se explica a ressignificação pela qual transitou a Matéria da Bretanha no Ocidente contemporâneo.

Mas qual a razão da recorrência ímpar dos temas arturianos na indústria cultural? Por que parece haver uma centralidade dos outrora mitos, agora lendas, concernentes ao Rei Artur, o Santo Graal e os Cavaleiros da Távola Redonda, no imaginário das formações sociais do Ocidente, na longa duração?

É precisamente tal constatação a despertar um interesse sempre renovado da História da Cultura pelo Ciclo Arturiano. Sua presença nos distintos meios de comunicação da indústria cultural, a dissolução da aura dos escritos e tradições arturianas e sua subsequente metamorfose em insumo para a construção de narrativas e projeções escapistas e alienantes, não podem passar despercebidas pelo olhar do historiador, e não apenas do medievalista. A investigação histórica, já observava Marc Bloch, parte das inquietações do presente do historiador e as mesmas movem a investigação acerca de qualquer tema ou objeto identificado a uma temporalidade pretérita.

As reformulações e reapropriações da Matéria da Bretanha desde a Idade Média Central até nossos dias apontam para um sintoma, à maneira do paradigma indiciário ou semiológico de Carlo Ginzburg, das raízes medievais do Ocidente e suas narrativas identitárias. Não se devem ao acaso as diversas formas pelas quais motivos medievais se tornam objeto dos cultos estéticos secularizados – mas reencantados pelo fetiche da forma mercadoria – destacando-se, como visto, a matéria arturiana.

Com este pressuposto, pretende-se analisar um texto centromedieval alemão integrante do Ciclo Arturiano, e lastreado no *Ciclo da Vulgata* (c. 1220-1235), a versão alemã

⁵⁶ *Idem*, p. 41.

finissecular de *A Demanda do Santo Graal* (séc. XIII). O fito é compreender, a partir deste notável produto do imaginário germânico da Idade Média Central, um elemento estrutural e ordenador do conjunto de representações do mundo, e reflexamente, também das relações sociais concretas que forjam tal imaginário. Trata-se, a nosso ver, da noção teológica de sacramento, que possibilita apreender o imaginário como sistema coerente.

O documento corresponde ao manuscrito (códice) 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, não se tratando de mera tradução dos originais bretões para o alemão medieval (*Mittelhochdeutsch*). A presente fonte constitui um *corpus* inaugural, um texto propriamente alemão, ainda que filiado ao *Ciclo da Vulgata*, ou *Ciclo do Pseudo-Gautier Map*, que correspondeu ao primeiro ciclo de prosificação das narrativas do Graal.

A compreensão do sentido sacramental da existência humana no plano da imanência constitui relevante senha de compreensão e predicação de significado às experiências concretas e trajetórias materiais destes homens, por meio da possibilidade de apreensão do elemento axial de seu imaginário. É evidente que o intuito desta pesquisa não é dissecar cada qual dos elementos constitutivos deste imaginário alemão da Idade Média Central. Objetiva-se aqui propor um grau mínimo de inteligibilidade acerca daquela que consideramos a instância matricial do sistema de valores, símbolos, conceitos e preceitos, a compor a estrutura mental das sociedades europeias coetâneas. A pertença dessa variável axial à ordem do religioso e das relações entre transcendente e imanente foi ratificada por Jean-Claude Schmitt⁵⁷.

Para tanto, o imaginário precisa ser entendido como sistema coerente de mensagens veiculadas pelas imagens, que são significados sociais suscitados pelas coisas. Hilário Franco Júnior nos adverte de que, isoladas, as imagens tendem a enfatizar mais o significante que o significado. Apenas adquirem sentido e passam a comunicar, de modo consciente ou não, determinada cosmovisão, quando conexas em um sistema semiológico instituidor de um discurso, exprimindo-se sob forma plástica, sonora ou verbal. A ideia de sistema, a ser trabalhada no Capítulo 4, será operacional para nossa tentativa de compreensão estrutural do

⁵⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Gallimard, 2001., p. 36.

imaginário centromedieval alemão, já que aqui se pensa o conceito como estratégia de decodificação da gramática dos documentos históricos.

Nestes termos, convém elucidar a presença de uma economia sacramental da salvação no bojo de um *corpus* reputado laico e portador de sentidos e visões do estrato guerreiro, como é *A Demanda do Santo Graal*, em todas as suas versões. Com efeito, os *romans* são tradicionalmente estudados como expressão de uma autorrepresentação da cavalaria medieval, por meio da qual se estatui e veicula um código de ética e disciplina e se engendra um imaginário disseminado por sua leitura a voz alta nas cortes principescas e senhoriais da Idade Média Central⁵⁸. Esses escritos são expressivos do auge da singularização social da aristocracia guerreira, como também de um correspondente intento de disciplinarização por parte do clero, tendente a tornar os cavaleiros em *milites Christi*.

Tanto a normatização das condutas dos cavaleiros, tendente a torná-los *milites Christi*, ou heróis em nome da fé cristã, elaborada e veiculada pela Igreja Cristã, como o amor cortês enquanto jogo estilizado de adensamento e ritualização das relações feudovassálicas, ocuparam posição notável na abogadagem das narrativas cavaleirescas. Sem pretensão a desqualificar tais *topoi* exegéticos, faz-se também necessário observar o elemento sacramental como fator de estruturação de sentidos no *roman*, permitindo entrever as concepções cristãs não como linguagem dogmática tardiamente sobreposta às tradições épicas da cavalaria, porém como eixo doador de sentido para sua elaboração e recepção na oralidade coetânea.

Evidencia-se uma cadência narrativa em que os eventos presentes reportam-se não apenas a um vaticínio para o futuro, mas também para uma vontade providencial de Deus *illo tempore*, reafirmada a cada momento da trama romanesca e desvelada em um circuito que alterna ação, por parte dos cavaleiros, e interpretação, por parte dos eremitas, reclusas e clérigos regulares. Trata-se, justamente, da lógica de representação sacramental do mundo como desígnio ou providência de Deus. Conforme as elaborações doutrinárias do *ordo clericalis*, em que pesem suas distinções e especificidades, o sacramento não se restringe a tecer um *ordo repraesentationis*, mas a elucidar sua causalidade mais recôndita, que repousa no plano de redenção impresso por Deus à economia da salvação, que se oferta a todos os homens e permeia o mistério da Criação.

⁵⁸ Cf. ZINK, Michel. *Littérature française du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1992, p.p. 1-4.

Desta forma, pode-se aqui ensaiar uma questão-problema: qual o papel do sacramento na estruturação do imaginário centromedieval, particularmente o germânico, e o que nos revela a concepção sacramental do mundo e da vida a respeito das formações sociais medievais?

Para além da versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*, o corpus documental deste trabalho será composto por obras doutrinárias dos grandes pensadores medievais que se devotaram à questão da Cristologia dos Sacramentos. Compõem-no desde o *Apologeticus* de Tertuliano, *De Sacramentis*, *De Mysteriis ad initiandos* e *Explanatio Symboli*, de Santo Ambrósio de Milão, *De Civitate Dei*, *Contra Faustum Manichaeum* e *De Doctrina Christiana*, de Santo Agostinho de Hipona, os *Etymologiarum sive originum libri* de Isidoro de Sevilha, *De Sacramentis Fidei Christianae* de Hugo de São Vítor, passando pelo *Breviloquium* de São Boaventura, até a *Summa Theologiae*, de São Tomás de Aquino.

No primeiro capítulo, uma vez já definida a questão-problema nesta Introdução, realiza-se uma breve arqueologia dos escritos da Matéria da Bretanha em escala europeia, para que se situem, com precisão e nos quadros de uma sintaxe intertextual específica, os ciclos de versificação e prosificação das narrativas arturianas. Assim, não apenas se inventariam os textos arturianos, em latim e vernáculo, porém se propõem algumas problematizações e aponta-se para alguns tópicos de relevância para a exegese do documento central. Conhecer e posicionar esta genealogia pressupõem compreender como os mitos arturianos se forjaram, ainda no lastro da cultura oral da Primeira e da Alta Idade Média, a partir do VI d.C., e se desenvolveram, com os primeiros registros escritos ainda neste período, com Gildas, em *De excidio et conquestu Britanniae* (c. 560 d.C.).

No segundo capítulo, com base no elenco de escritos e temas arturianos inventariados no capítulo anterior, apresenta-se o estema específico da *Gral-Queste* alemã, em meio a uma visão, panorâmica e não exaustiva, dos caminhos percorridos pela Matéria da Bretanha no Sacro Império Romano-Germânico.

No terceiro capítulo, ensaia-se a definição do gênero retórico do documento central deste estudo. Para tanto, trabalha-se uma conceituação diacrônica do *roman* medieval, de suas origens centro-medievais, ainda ancoradas em dois outros gêneros, a historiografia e a canção de gesta, até a compilação de *A Demanda do Santo Graal* alemã. Este capítulo se reveste de

caráter propedêutico à análise da questão sacramental propriamente dita, uma vez que se faz imprescindível conhecer as convenções retóricas que circundam determinado gênero escrito, para que se possam dissecar os móveis ideológicos que impulsionaram e condicionaram sua produção. Não seria possível, por outro lado, entender a conexão entre as relações sociais concretas e vivas e seu registro estilizado, sua representação memorial – o documento histórico – sem revisitar o trajeto percorrido por tal registro, para deslocar-se entre o enunciador do discurso e seu auditório, amplo ou restrito. Só se torna verossímil reconstituir esta senda discursiva se o historiador conhecer o gênero retórico do documento, pois há públicos específicos, setores sociais singulares, a produzir discursos, ou deles se apropriar, com observância de determinado conjunto de cânones retóricos e estilísticos.

No quarto capítulo, efetua-se o resgate do conceito teológico de sacramento, desde sua definição primordial em Tertuliano (*Apologeticus*), passando pelos sermões e pelo tratado de Santo Ambrósio e pela definição consagrada por Santo Agostinho no Livro X de *De Civitate Dei* (“sacrifício visível, signo do sacrifício invisível”), até atingir as formulações da Escolástica. A filosofia escolástica receberá análise mais densa, sobretudo no concernente aos pensadores coevos ao ciclo de prosificação dos *romans* do Santo Graal denominado *Ciclo da Post-Vulgata*. Trata-se do período de compilação da *Demanda do Santo Graal* alemã, apesar de a mesma manter parentesco mais evidente com os escritos do *Ciclo do Lancelot-Graal*.

São relevantes, neste espectro, as formulações de São Boaventura (*De medicina sacramentali*, na Parte VI de seu *Breviloquium*) e, naturalmente, de São Tomás de Aquino, que sistematiza a doutrina ortodoxa dos Sete Sacramentos, listados no século XII por Hugo de São Vítor, e recepcionados pelo IV Concílio de Latrão de 1215. Tomás de Aquino disserta sobre a mística dos sacramentos nas Questões 60 e seguintes da Parte III da *Summa Theologiae*.

Não seria possível analisar a definição e a administração sacramental pela Igreja na Idade Média Central (séculos XI ao XIII) sem algum enfoque sobre a Reforma Pontifical, também dita “Gregoriana”. Em seu afã de constituir o ideal da *plenitudo potestatis*, tal como preconizado pelo Papa Gregório VII (1073-1085), desde o período anterior a seu Pontificado, quando ainda era o monge cluniacense Hildebrando, a Reforma Pontifícia procurou erigir, na verdade, um sofisticado instrumental de controle e normatização do próprio maravilhoso medieval. Este projeto, utópico à sua maneira, destina-se à constituição terrena de uma

sociedade ideal que antecipasse a Jerusalém Celestial. Preconiza, neste esteio, que o Papa, lugar-tenente do próprio Cristo na Terra, seja *caput* de toda a Cristandade, detentor que é da *auctoritas* transmitida a São Pedro por Cristo, ao outorgar-lhe as chaves para “ligar e desligar na Terra e nos Céus”. Superior à *potestas* temporal, também concedida por Deus ao Pontífice e cedida em exercício aos príncipes e ao Imperador Romano-Germânico, esta autoridade papal implicava uma jurisdição universal sobre o orbe cristão. Os primeiros ensaios, ainda lastreados em termos gelasianos, dessa Teocracia Pontifícia observam-se com o Papa Nicolau I (858-867), ocorrendo seu apogeu com Gregório VII e seu declínio com o IV Concílio de Latrão, em 1215.

Apenas a partir desta chave interpretativa será factível compreender o projeto clerical de sujeição da aristocracia laica, a que essa nobreza responde, nas palavras de Jacques Le Goff, com uma “reação folclórica”, reavivando um legado pagão ancestral, greco-romano, celta e germânico. Dentro da mesma lógica, a definição canônica dos Sete Sacramentos revela uma tentativa de controle das manifestações do sagrado na sociedade medieval por parte da Igreja, vez que apenas na liturgia católica poderia realizar-se a administração sacramental, monopólio do clero.

Com fulcro na arqueologia conceitual diacrônica do capítulo precedente, no quinto capítulo se pretende analisar, no documento central desta pesquisa, como os sacramentos não apenas configuram as relações do terreno com o transcendente, mas engendram uma concepção do ideal de vida cristã para os medievais (*vita vere apostolica*). Este itinerário salvífico da *Imitatio Christi*, tônica da Reforma Pontifícia por excelência, encontra sua centralidade na ideia de que o mundo é sacramento de Deus. A necessidade de nele acalentar uma ética evangélica implica reformar a Igreja, seja a instituição, seja a “igreja de pedras vivas”, para empregar a expressão do monge cluniacense Raul Glaber (c. 1035).

Neste capítulo, o simbólico medieval subjacente à *Demanda do Santo Graal* alemã deve ser traduzido. Os significados metafóricos e sacramentais do Santo Graal devem aqui conduzir à compreensão da existência cristã no “vale de lágrimas” da história como demanda mistérica pelo sagrado nas tessituras cotidianas. Denota-se que a cavalaria cristã ou *Militia Christi* é a encarnação da perfeição apostólica, e que sua demanda pelo sagrado ultrapassa seus próprios contornos e encerra o sentido existencial comum às formações sociais da Idade Média Central. Portanto, procura-se evidenciar de que maneira a sacramentalidade

do mundo opera como eixo doador de sentido aos três níveis culturais em que se articulam os imaginários das sociedades centromedievais, com especial destaque para o contexto alemão. Para tal, insiste-se na ideia do imaginário como um sistema semiológico instituidor de um discurso retórico cristão, cuja mensagem corresponde, no período centromedieval, à hierofania sacramental de todos os entes da criação, translúcidos à manifestação misteriosa de Deus.

Nenhuma pesquisa poderia aspirar a conceder uma sentença peremptória acerca de um conteúdo tão vasto e repleto de virtualidades investigativas como é a Matéria da Bretanha. Portanto, não será esse o intento ingênuo deste trabalho, e sim apenas propor uma tentativa de compreensão sistêmica do imaginário centromedieval, a partir do enfoque de *A Demanda do Santo Graal* alemão. Trata-se de demonstrar como a concepção sacramental do mundo e do homem forja um *ordo interpretationis* medieval, o que se postula aqui a partir de um recorte epistemológico rigoroso, centrado em uma História do Imaginário e da Mentalidade.

Capítulo 1.

Rex quondam, rexque futurus:

A odisséia do Rei Artur e do Santo Graal na cultura escrita medieval⁵⁹.

A primeira operação a que o historiador deve proceder, após uma primeira leitura e um ensaio inicial de exegese de seu *corpus* documental, é a determinação rigorosa do gênero retórico do mesmo, em se tratando de uma fonte escrita. O propósito deste capítulo é investigar e precisar o estema das distintas versões ducentistas de *A Demanda do Santo Graal*, situando-as com rigor no campo intertextual das narrativas que gravitam em torno das figuras do Rei Artur e do Santo Vaso. Tal investigação motiva-se pela evidência de que qualquer texto existe apenas no interior e nas tramas de articulação de relações sintáticas intertextuais, como assinala John Storey, em sua introdução aos *Cultural Studies* britânicos⁶⁰.

No caso alemão, as alusões diretas ou indiretas a outros textos e compiladores são particularmente recorrentes, o que torna este campo textual bastante autorreferente⁶¹, o que torna impraticável qualquer tentativa de interpretação sistêmica de *A Demanda do Santo Graal* alemã sem que se determine sua posição na sintaxe deste intertexto. Este vocábulo,

⁵⁹ O dístico *Rex quondam, rexque futurus*, cujo significado é “rei outrora, rei futuro”, ou “rei antes, rei futuro”, foi referido como epitáfio encontrado no suposto túmulo do Rei Artur na capela dedicada à Virgem na Abadia de Glastonbury (Gales), em c. 1189 d.C., tanto no poema inglês *Morte Arthure* (c. 1400 d.C.), como na obra de Thomas Malory, *Le Morte d'Arthur* (1170-1173). Refere-se à esperança, muito difundida, sobretudo na Idade Média Central, a respeito de um regresso messiânico e milenarista do Rei. Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010., p. 183.

⁶⁰ Cf. STOREY, John. *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Athens: The University of Georgia Press, 1996, p. 08.

⁶¹ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. “Introduction”. In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 09.

utilizado por Paul Zumthor, parece-nos justificado e será recorrente neste estudo em virtude do caráter de obra necessariamente aberta de que se revestem os textos medievais⁶².

Todavia, as versões alemãs do mito do Rei Artur e do Santo Graal são tributárias, de forma inelutável, da gesta dos *romans* arturianos franceses, relacionados principalmente à região da Bretanha. Deste modo, uma incursão, ao menos panorâmica, à tessitura do mito arturiano em escala europeia não parece ser despropositada, justamente por permitir entrever os vetores de influência, determinação, e retrodeterminação que as variantes regionais do mito exerceram, umas sobre as outras, para sua consolidação como traço de mentalidade, estrutura mental de longa duração. Além desse intuito arqueológico, esse capítulo pretende identificar e assinalar alguns temas presentes aos textos aqui mencionados, que serão relevantes para a discussão hermenêutica que se pretende propor acerca da versão alemã da *Gral-Queste*, desta forma sinalizando a localização de tais motivos na teia sintática do grande intertexto arturiano europeu e, com mais pormenor, no campo textual alemão.

Para tal, procede-se aqui a uma arqueologia da Matéria da Bretanha, desprovida de qualquer pretensão a exaurir a gênese das narrativas arturianas, o que constituiria, aliás, uma falsa questão historiográfica. Tal investigação objetiva apenas reconstituir um itinerário mitopoético que, a partir do pressuposto de uma interação constante entre escrita e oralidade durante todo o período medieval, possa explicitar a trajetória que conduz dos primeiros escritos arturianos celtas ainda conservados até os ciclos de versificação e prosificação da Matéria da Bretanha na transição entre os séculos XII e XIII (Idade Média Central). A *Demanda do Santo Graal* alemã, datada de fins do século XIII, insere-se no processo de difusão das narrativas concernentes ao Santo Vaso, efetivado a partir da compilação do primeiro ciclo de sua prosificação, entre c. 1220 e 1235 d.C., atribuído ao Pseudo-Walter Map e designado por *Ciclo do Lancelot-Graal*.

Se ainda não bastar tal justificativa, atente-se para as palavras de Ivo Castro, em sua Apresentação ao livro de Heitor Megale, *A Demanda do Santo Graal: das origens ao código português* (2001), quando analisa o fato de que foi a cultura escrita francesa a mais devotada ao mito de Artur e do Graal:

⁶² Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 320.

Qualquer estudo sobre um texto arturiano ganhará em ser desenvolvido no âmbito do discurso crítico e historiográfico próprio da literatura francesa, mesmo que tenha por tema imediato um texto pertencente a outra literatura”⁶³.

A vinculação entre os motivos arturianos e a cultura celta consagrou-se não apenas entre os eruditos devotados a tal esfera de investigação, mas também no plano das representações coletivas das formações sociais ocidentais, em cujo seio a Matéria da Bretanha ocupa um lugar privilegiado de evocação nostálgica de nossas raízes medievais. Trata-se também de uma tentativa de retorno a uma ancestralidade celta dos povos europeus e de origem europeia, em grande medida incógnita e, por conseguinte, matéria-prima para inúmeras apropriações iniciáticas e esotéricas.

Como assinala Heitor Megale, em *A Demanda do Santo Graal: das origens ao código português*, a primeira referência à Távola Redonda ocorre em uma hagiografia bretã, redigida em latim, a *Legenda Sanctii Goeznovii*⁶⁴. A ocorrência bretã faz-se anteceder por extensa produção textual efetuada no lastro da cultura celta, especialmente nas regiões das Ilhas Britânicas e na Armórica (território da Gália celta hoje correspondente à Bretanha francesa).

Em uma elegia (um *lamento* galês), presumivelmente datada do século VI d.C. e atribuída ao *cyfarwydd* (bardo) celta Aneirin, *Y Goddodin*, há uma primeira referência nominal ao Rei Artur. Trata-se da narrativa de uma incursão de 300 combatentes celtas da região de Goddodin, atuais cercanias de Edimburgo, na Escócia, para reconquistar a área de Catterick, ao norte de Yorkshire, que o épico em versos nomeia *Catraeth*. Localizada na antiga *Brittania* romana, Catterick havia sido invadida e dominada pelos saxões de Octha. A expedição dos celtas foi fracassada, tendo o embate acontecido entre c. 595 e 600 d.C.

A voz narrativa insiste, no épico, na fama que os soldados derrotados ostentavam quanto a já ter vencido e eliminado tropas com até o triplo de seu número de integrantes. No

⁶³ Cf. CASTRO, Ivo. “Apresentação”. In: MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao código português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001., p. 16.

⁶⁴ Na grafia dos nomes e títulos latinos, procura-se, neste trabalho, respeitar a evolução e as diferenças entre o Latim Clássico de autores como Tertuliano ou ainda Santo Ambrósio, por exemplo, e o Latim Tardo-artigo, que depois se modificaria ainda mais para gerar o Latim Medieval, desde os escritos de Santo Agostinho.

entanto, nesta Batalha de Catraeth, foram excedidos em contingente e exterminados, sem qualquer sobrevivente. A narrativa constitui-se de conjuntos juntapostos de elegias para alguns guerreiros, ou grupos específicos deles, abatidos em Catterick, redigidas com uma rima interna específica, composta por aliteraões (designada por *cynghanedd*), ainda próxima ao canto ou à forma que se imagina ter revestido as declamações dos bardos nas cortes célticas.

Como se dá com a totalidade das narrativas galesas supostamente datadas do século VI da Era Cristã, o manuscrito restante do *Y Goddodin* foi compilado no século XIII d.C. No caso em questão, dispõe-se do *Livro de Aneirin* (*Llyfr Aneirin*), hoje preservado na Biblioteca Central de Cardiff. Não se sabe se houve suportes escritos precedentes para o *lamento* de Aneirin, mas, sem dúvida, o viés fundamental de transmissão desta memória foi a oralidade. O vocábulo presente ao título refere-se a uma população céltica (especificamente *Brythonic*) que habitava, ao tempo do Império Romano, o sul da atual Escócia, nas proximidades da Muralha de Adriano. Os etnógrafos romanos os denominavam *Votadini*. Dentre os sítios que ocupavam na região, mesmo no período pós-romano, destacava-se o centro cerimonial e articulador da economia simbólico-suntuária da região, Din Eidyn (atual Edimburgo).

Conquanto referido, por vezes, como a primeira narrativa escocesa, o idioma do poema elegíaco é o galês, provavelmente o *Old Welsh*, denominado por alguns estudiosos como *Brythonic*, talvez já o *Middle Welsh*, a que os pesquisadores arturianos de língua alemã chamam *kymrisch*. A região meridional da atual Escócia manteve o *Middle Welsh* como idioma vivo até depois do término do século VII d.C. Nestas plagas britônicas, destacaram-se três chefaturas ou pequenos “reinos”: Strathclyde (Ystrad Glud), Rheged e Goddodin.

No primeiro destes “principados”, destacou-se a liderança de Rhydderch Hael, dito *O Generoso*, que exercia sua hegemonia local a partir da fortaleza de Dumbarton, aludida também como Alclud. Posteriormente, Glasgow se tornaria o centro articulador da economia ritual e de poder de Ystrad Glud. A memória de Rhydderch Hael seria vinculada àquela do Mago Merlin. No caso de Rheged, “reino” de Urien (Uryen ou Urbgen), o centro político parece ter sido, provavelmente, Carlisle. O citado líder é muitas vezes alcunhado *Llyw Catraeth*, ou seja, o “governante de Catraeth”, a mesma Catterick figurada em *Y Goddodin*, em que pese a omissão de Urien ou seu reino de Rheged nesse épico. A chefatura de Goddodin, articulada a partir da cidade de Din Eidyn, estendia-se de Manaw of Goddodin, na região de Stirling, até a área de Tyne. Quando da Batalha de Catraeth, o líder de Goddodin e

patrono de Aneirin parece ter sido Mynyddog Mwynfawr, dito *O Opulento*, que permanece, no entanto, uma figura semimítica, mencionado apenas no *Llyfr Aneirin* (16 vezes) e em outro poema galês, *Gorchan Tudfwlch*.

Vale destacar que o *aweniddy* Aneirin foi textualmente aludido na célebre crônica de Nennius, *Historia Brittonum* (c. 800 d.C.), ao lado dos reis Urien, Rhydderch, Gwallog e Morgant. Ademais, há uma *stanza* em *Y Goddodin*, apelidada *Prólogo do Recitador*, que apresenta Aneirin como membro da linhagem de Dwywai, o que o vinculava aos chamados “reis benditos do Norte” (*gwynderyn*), vez que Dwywai seria filha de Lleynnog, portanto irmã do “rei” Gwallog. A mãe de Aneirin teria ainda sido esposa de Dunod Fwr e mãe de Deiniol, que os *Annales Cambriae* consideram santo padroeiro da região de Bangor, no País de Gales.

Associando os mitos arturianos à cultura oral dos celtas, Gaston Paris afirma, em *Tristan et Iseult*:

Não há, na história literária do mundo, fenômeno mais tocante que esta conquista poética da Europa romana e germânica por um pequeno povo obscuro, desprezado, caçado para além dos mares ou precipitado a um canto de seu antigo domínio, impondo a seus vencedores, ou a povos para os quais seu nome era ignoto, seu ideal e seus heróis, a música em que se exprimia sua alma e os sonhos em que havia buscado as alegrias de sua imaginação e a consolação de suas dores (tradução nossa).⁶⁵

Sem desconsiderar o fato de que este entusiasmo do erudito oitocentista se deve, em alguma proporção, à veleidade própria ao Romantismo do século XIX, de elaborar, para as nações europeias, narrativas identitárias ambientadas na Idade Média, então idealizada como *locus* mítico das origens, como exemplifica a vinculação imaginária entre os franceses e os

⁶⁵ *Il n'y a pas, dans l'histoire littéraire du monde, de phénomène plus frappant que cette conquête poétique de l'Europe romaine et germanique par un petit peuple obscur, méprisé, chassé au-delà des mers ou refoulé dans un coin de son ancien domaine, et imposant à ses vainqueurs, ou à des peuples à qui son nom même était inconnu, son idéal et ses héros, la musique où s'exprimait son âme et les rêves où il avait cherché les joies de son imagination et la consolation de ses douleurs. Cf. PARIS, Gaston. *Tristan et Iseut*. Paris: Bouillon, 1984.*

antigos celtas da Gália romana, a preleção de Gaston Paris apresenta relevância para a presente discussão.

Sendo consensual a transmissão do espólio arturiano por meio da oralidade, Heitor Megale cogita a possibilidade de uma influência de narrativas celtas galesas sobre os ciclos de compilação, versificação e prosificação da Matéria da Bretanha nos séculos XII e XIII. Neste sentido, uma referência residual seriam os contos compilados sob o epíteto de *Mabinogion* (contos para a infância). O próprio estudioso reconhece, entretanto, problemas de datação referentes a tal compilação, o que o prefácio de Ivo Castro a seu livro também evidencia, acrescentando que a associação dos *romans* de compiladores bretões como Chrétien de Troyes e Robert de Boron aos *Mabinogion* (*Y Mabinogi*) enfrentaria problemas também de definição do sentido em que se deu tal influência. Como as narrativas celtas apenas se fizeram conhecer tardiamente, podem ser antes tributárias dos *corpora* arturianos que suas ancestrais⁶⁶.

No mesmo sentido, Helmut Birkhan assinala a possibilidade de tais escritos celtas serem secundários em relação à obra de Chrétien de Troyes, sendo que até pressuporiam essa última. Esse sentido de transmissão de influência e entrelaçamento cultural seria evidenciado por indicações tanto linguísticas como de conteúdo narrativo, tal como ocorre, por exemplo, com a recorrência ao empréstimo francês (*französisches Lehnwort*) ou pela participação de clérigos cristãos na celebração matrimonial nos contos dos *Mabinogion*. Seriam *sobredeterminações* (*Übereinfluß*) operadas pelos *romans* continentais sobre os *corpora* galeses, como havia percebido o erudito arturiano J. Loth⁶⁷.

Todavia, Helmut Birkhan procura equacionar a “questão dos *Mabinogion*” reafirmando a tese céltica, em primeiro lugar assinalando as distinções entre o *roman* bretão e as narrativas galesas. A principal seria a ausência, nos *Mabinogion*, da temática e da casuística amorosas, o que se designa, na *langue d’oïl*, por *sens*, em oposição a *matière*. Nestes termos, tratar-se-ia de uma narrativa genuína nascida da tradição autóctone galesa. Para Birkhan, não se trata de desinteresse dos celtas de Gales pela temática amorosa, mas do

⁶⁶ Cf. MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao códice português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001., p.p. 15 e 16. No entanto, Michel Zink defende, até de forma sumária, que os *Mabinogion* são posteriores aos *romans* bretões. Cf. ZINK, Michel. *Littérature française du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992., p. 146.

⁶⁷ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur*. Wien: Lit Verlag, 2004., p. 37.

fato de que as sagas heróicas eram reputadas, entre os celtas, como verdade histórica, ratificando a impossibilidade de qualquer dicotomia entre “literatura” e “história” na cultura escrita medieval. Entretanto, o próprio Helmut Birkhan assevera, em contradição notória, quanto aos *Mabinogion*, que:

A alteridade (*Andersartigkeit*) com relação aos *romans* (*Romans*) franceses realiza-se, pois, de três maneiras: por meio da recepção oral dos *romans* franceses, pelo “entrecruzamento” (*Einkreuzung*) de tradições genuínas, assim como, em terceiro lugar, pela difusão oral (*mündliche Weitergabe*) das narrativas galesas e do “entrecruzamento” (tradução nossa)⁶⁸.

Mais ainda, Birkhan reconhece que os compiladores do conto galês *Peredur, Filho de Evrawc*, também referido como *Mobinogi Arthuri*, “seguramente” (*zudem sicher*) conheceram alguma das continuações do fragmento inconcluso de Chrétien de Troyes, evento a que se deve a confusão entre Gornemant, personagem do aludido conto celta, e o Rei Pescador recorrente nos *corpora* arturianos.

Para Richard Barber, *Peredur, vab Evrawc* pode ser datado, a partir de uma análise ortográfica, do século XII, mas o conto apenas seria completamente compilado no século XIII. O mesmo erudito aponta para similaridades entre as personagens Percival, no Ciclo Arturiano, e o próprio Peredur. Ainda mais relevante é o fato de tal herói dirigir-se, no enredo do conto galês, à corte do próprio Rei Artur. Nesta ocasião, um estranho cavaleiro adentra o salão, insulta a rainha e se apodera de seu cálice, sendo perseguido por Peredur e por ele assassinado com uma lança. Tal como ocorre com Percival, instruído sobre as virtudes cavaleirescas por seu primo Gornemant, Peredur o é por seu tio. Sua formação guerreira se completa com auxílio mágico de uma bruxa do castelo de Caer Loyw, como é próprio aos contos celtas, com ela aprendendo a domar o cavalo. Com efeito, nos contos galeses, a trama

⁶⁸ *Die Andersartigkeit gegenüber den französischen Romans kommt nun durch dreierlei zustande: durch die mündliche Rezeption der französischen Romane, durch die “Einkreuzung” genuiner Traditionen, sowie drittens durch die mündliche Weitergabe der walisischen Erzählungen und der “Einkreuzung”.* Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p.p. 37 e 38.

se desenrola em uma dimensão mágica, sendo o herói depois transportado para o mundo terreno⁶⁹.

Ademais, assim como Percival foi admoestado por uma donzela que irrompe na corte de Artur, em virtude de sua falha ao não indagar de seu tio, Bron ou Anfortas, dependendo da versão, sobre o significado da procissão com a lança sangrando e o prato prateado com pedras preciosas (primeira forma do Santo Graal em Chrétien de Troyes), Peredur é interpelado, na corte de Artur, por um padre que lhe dirige a mesma acusação. Há somente uma distinção relevante: em lugar do Santo Vaso propriamente caracterizado, as virgens portam uma travessa com uma cabeça decepada e ensanguentada. A lança, presente às duas narrativas, pode trair conexões com antigos talismãs galeses⁷⁰. Apesar de considerar que houve pouca alteração no conteúdo épico dos escritos galeses em virtude da emergência do *ethos* cavaleiresco na Idade Média Central, Barber assinala a presença de uma concepção estamental de cavalaria em *Peredur, Filho de Evrawc* (c. 1300-1325), o que o faz supor que se trate de uma apropriação tardia da obra de Chrétien de Troyes, *Perceval ou Le Conte dou Graal*⁷¹.

A afirmação de Barber encontraria contestação em estudiosos do século XIX, comprometidos com a construção de uma mitologia de origem para suas nacionalidades e formados por uma concepção evolucionista das culturas humanas, como o historiador Ernest Renan (*La poésie des races celtiques*, de 1854), apesar de esse último vislumbrar o Santo Graal como uma versão do caldeirão celta de *Bran, Filha de Llŷr*⁷². Para Renan, o silêncio de Peredur e Perceval quando do cortejo da lança e do prato seria uma reminiscência de alguns ritos bardos de iniciação na arte da composição poética. Outro autor oitocentista, Théodore de La Villemarqué (*Contes populaires bretons*, de 1842), alega, da mesma forma, que o Graal está prefigurado nas bacias celtas, como aquela ofertada pelo bardo (*awenyddi*) Taliesin à

⁶⁹ Cf. BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. p. 237 e 238.

⁷⁰ *Idem*, p. 242.

⁷¹ *Idem*, p. 239.

⁷² *Idem*, p. 241.

deusa protetora⁷³. Outro erudito coetâneo, o escocês Algernon Herbert, ratifica a hipótese da ascendência galesa da matéria arturiana⁷⁴.

Os *Mabinogion*, provenientes da tradição medieval dos celtas de Gales (*mittelkymrische Erzählungen*), legaram à posteridade quatro textos, “de conteúdo muito arcaico e próximo ao mito e de indubitável lugar na literatura mundial”⁷⁵. Birkhan assinala que se poderia tratar, neste caso, de manuais de instrução para aprendizes de bardos, portadores de aventuras heróicas, a serem memorizadas, que encontrariam paralelo nas *Enfances* francesas ou nos *Macgnímartha* ou “Atos dos Meninos” dos celtas da Irlanda.

Esses escritos são atribuídos a uma personagem constante de seu próprio enredo, o bardo (*cyfarwydd*) celta Dafydd ap Gwilyn (provavelmente no século VI d.C.), que Birkhan compara ao *Epiker* alemão Walther von der Vogelweide. Estes contos celtas, cujo título original galês é *Y Mabinogi* constituem-se de quatro ramos de narrativas, cujos manuscritos completos remanescentes são o *White Book of Rhydderch* (*Llyfr Gwyn Rhydderch*, c.1350 d.C.) e o *Red Book of Hergest* (*Llyfr Coch Hergest*, c.1400 d.C.). Um possível local de compilação destes contos orais seria a abadia galesa de Llanbadarn. Muitas vezes, além de Dafydd ap Gwilyn, os contos em *altkymrisch* também são atribuídos ao monge local Rhygyfarch, podendo tais escritos ter sido produzidos na segunda metade do século XI⁷⁶.

Um desses textos retrata, à imagem do *Evangelho do Pseudo-Mateus*, apócrifo, a infância de Jesus Cristo, sob o epíteto de *Mabinogi Iessu Grist*. Sua tradução para o alemão deveu-se, provavelmente, ao intelectual Martin Buber, já na primeira metade do século XX. Tais fontes não compõem, todavia, uma unidade, apesar de manterem um traço comum, justamente a presença de elementos depois apropriados pela Matéria da Bretanha.

⁷³ *Idem*, p. 240.

⁷⁴ *Idem*, p. 236.

⁷⁵ (...) Zu Recht tragen nur vier Texte sehr archaischen, mythosnahen Inhalts und von unzweifelbar weltliterarischem Rang den Titel: “Vier Zweige des Mabinogi” (*Pedeir Keinc y Mabinogi*). Cf. BIRKHAN, Helmut. *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur*. Wien: Lit Verlag, 2004., p. 33.

⁷⁶ Cf. DAVIES, Sioned. “Introduction”. In: *The Mabinogion*. Oxford. Oxford University Press, 2007., p.p. ix a xxxi.

Para Birkhan, adquirem relevância singular nos estudos arturianos os contos *Kulhwch e Owein* e *O sonho de Rhonabwy*, com notórios paralelos na cultura escrita medieval de expressões francesa e alemã. De acordo com Birkhan, o primeiro conto, por denotar afastamento em relação à morfologia clássica dos *romans* centro-medievais, é decisivo para equacionar a “questão dos Mabinogion”. Esse escrito sugere um caminho de especulação sobre o possível itinerário de apropriação pelo qual teria transitado os *Mabiogion*, se não influenciados pela recepção continental das narrativas arturianas. Apesar de presentes aos contos celtas aludidos, Artur e seus cavaleiros são referidos por caracteres diversos daqueles assinalados nos *romans* de Chrétien de Troyes, que adiante se analisam. Como breve exemplo, o cavaleiro Key, herói, consegue permanecer nove dias e nove noites, sem respirar, sob a água, mas será reconfigurado como uma personagem problematizadora nas narrativas romanescas bretãs, um portador de antivirtudes cavaleirescas, verdadeiro elemento de ruptura da harmonia feudovassálica da Távola Redonda.

Há, porém, notórias continuidades, como se demonstra nas personagens Gwhir, “o Longo”, que conhece os idiomas dos animais, aparecendo nos contos *Gereint* e *Kulhwch e Owein*, bem como Gwrddnei, “Olhos de Gato”, com sua habilidade extraordinária de dispor sua audição poderosa (*Clust*) para préstimos de seu senhor. “Esses motivos maravilhosos não devem, porém, iludir de que ainda se trata de sagas de heróis: outrora era ainda muito mais possível [falar em heróis] que ao tempo em que essas histórias foram narradas”⁷⁷.

Kulhwch e Owein traz ainda outra especificidade diante dos *romans* centro-medievais, qual seja, um tema arcaico, em que as aquisições de Owein não se devem a suas habilidades heróicas, senão à ação coletiva da corte, o que permite a aparição do Rei Artur como um *primus inter pares* quanto aos cavaleiros dessa corte, destacando-se por seus atos de heroísmo. Como salienta Helmut Birkhan, os *romans* da tradição continental apresentam um Artur que se aparta das batalhas e se vê ameaçado quando ocupa a posição de protagonista. Com efeito, os escritos romanescos arturianos revestem-se de um caráter de rito de iniciação à

⁷⁷ Diese Wundermotive dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich immer noch viel mehr möglich als zu der Zeit, da diese Geschichten erzählt wurden. Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 36.

cavalaria, vez que a aventura é “distribuída” (*verteilt*) por personagens que agem solitárias, aumentando seu valor por meio de seus atos⁷⁸.

Além dos *Mabinogion*, outros escritos de antiga tradição celta insular apresentam referências ao Rei Artur, como o *Livro Negro de Carmathen* (*Das Schwarze Buch von Carmathen*), que data de cerca do ano 1000 (portanto pré-normando), em que o monarca se faz acompanhar de Key, figurando ambos como campeões de Hexen, ocasião em que teriam conhecido um gato gigantesco maravilhoso. O mesmo livro relata uma batalha, nos montes que circundam Edimburgo, entre os dois heróis e homens cinocéfalos. Da mesma forma, em outro conto galês, *O saque do inframundo* (*Preideu Annwryn*), narra-se a ida do Rei Artur ao Além céltico, de onde teria trazido um caldeirão mágico e sua espada maravilhosa *Caledvwlch*, depois denominada *Excalibur*, que havia estado sob a tutela de nove virgens no supramundo (*Oberwelt*)⁷⁹. Tal narrativa foi atribuída ao bardo galês do século VI Taliesin, declamador na corte do rei Urien de Rheged. Em *Bran, Filha de Llŷr*, também se fala de uma expedição militar à Hibernia, comandada por Artur, com o fito de apossar-se de um caldeirão mágico⁸⁰.

O caldeirão de *Annwryn*, ao lado de inúmeros outros presentes nas culturas celtas, e a cornucópia celta da fartura são prováveis antecessores do Santo Graal. Acerca da hipótese de

⁷⁸ *Idem*, p. 37.

⁷⁹ O nome *Excalibur* aparece em um *roman* inglês de fins do século XIII, denominado *Arthour and Merlin*. Patrick Ford propõe que *Caledvwlch* deriva do galês *caled* (“duro, forte”) e *vwlch* ou *bwlech* (“ponta”). Já outro autor, Heinrich Zimmer, preconiza que a fonte de referência para a espada de Artur seria *Caladbolg*, a espada da personagem-título do poema holandês *Fergus*. Essa hipótese é denegada, com ênfase, por outro estudioso arturiano, Eugène Vinaver. Em algumas versões, como *Morte Arthure*, o Rei possui duas espadas, *Clarent* (*Guerra*) e *Claris* (*Paz*). O nome *Excalibur*, por sua vez, advém de outra versão das narrativas arturianas, em que a espada originária do Rei, *Calliburnus*, teria sido partida em duas em uma batalha contra um cavaleiro anônimo que guardava uma fonte. Aconselhado por Merlin, Artur lança a espada partida no lago onde habita a Dama do Lago, que lhe restitui uma nova espada, forjada a partir dos fragmentos da anterior, portanto, uma espada *ex Calliburnu*, daí se originando *Excalibur*. O nome *Calliburnus* derivaria, por sua vez, do latim clássico *chalybs*, “aço”. A grafia *Escalibur* é encontrada em diversos manuscritos do *Roman de Brut* (1155), de Robert Wace. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *From Scythia to Camelot. A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, The Knights of the Round Table and The Holy Grail*. New York: Routledge, 1994, p. 190. Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário”. In: *Os três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010., p. 177.

⁸⁰ *Idem*, p. 218.

ser o Santo Graal, nas narrativas da Matéria da Bretanha, uma ressignificação dos caldeirões mágicos das lendas celtas, Barber adverte:

(...) O problema, para os eruditos que procuram por originais celtas para o Graal mesmo, é que toda a evidência que temos aponta para a condição do Graal como bandeja ou louça para servir, em suas primeiras aparições nos romances [*sic*]. A lenda celta tem pouco a relatar que, mesmo vagamente, recorde o Graal sob tal forma, e o apelo se faz, usualmente, a caldeirões mágicos muito diversificados, com lugares preeminentes nas estórias. Mas se trata de um salto não de lógica, mas de imaginação: ambos estão aptos a conter alimentos, mas a forma e a função são distintas, já que um é uma louça para servir, ao passo que o outro é um implemento para preparar alimentos. Todavia, a assunção de que o original do Graal é uma travessa como a de Brân, a Bendita, no *Mabinogi* de “Branwen, Filha de Llŷr”, persistiu na recente erudição; sua transição para uma taça sagrada cristã [é] debilmente explicada por afirmativas como “se o original dessa travessa... era uma possessão de deuses marinhos celtas como Manannan e Bran, é fácil ver por que uma atmosfera de santidade deve tê-lo circundado (...)” (tradução nossa)⁸¹.

Helmut Birkhan pensa identificar nas personagens do imaginário arturiano nada menos que descendentes ou seguidores (*Nachfahren*) das antigas divindades célticas, como seria o caso de *Mabon vab Modron*, vale afirmar, “O Jovem, filho de Matrona” (a Grande Deusa ou Deusa Branca, deusa mãe da mitologia celta). No entanto, o germanista austríaco confessa que esse herói figura em uma inscrição consagratória, obra de soldados germânicos, presente

⁸¹ (...) *The problem for scholars looking for Celtic originals for the Grail itself is that all the evidence we have points to the Grail being a platter or serving dish in its first appearances in the romances. Celtic legend has little to report that even vaguely resembles the Grail in this form, and appeal is usually made to the very different magic cauldrons which have a prominent place in the stories. But this is a leap not of logic, but of imagination: both are capable of containing food, but shape and function are different, as one is a serving dish, while the other is an implement for preparing the food. Yet the assumption that the original of the Grail is a vessel like that of Brân the Blessed in the Mabinogi of ‘Branwen daughter of Llŷr’ has persisted into recent scholarship; its transition into a Christian sacred cup [is] feebly explained by such statements as ‘if the original of this vessel... was a possession of Celtic sea gods like Manannan and Bran, it is easy to see why an atmosphere of sanctity should have surrounded it (...). Cf. BARBER, Richard. Op. Cit., p. 245.*

à Muralha de Adriano, já no século II d.C., com o nome de *Maponos*, que os germânicos associavam ao deus grego Apolo⁸². De modo análogo, o épico *Gereint* introduz Nudd, pai do altivo (*hochmütig*) Ederu, que corresponde, por um lado, ao deus gaélico ancestral Níada (“Aquele com a mão prateada”) e, por outro, ao deus britânico Nodens, referido no *Lydney-Park*, outro épico galês⁸³.

Outro exemplo da recorrência do tema arturiano entre os celtas provém de *A Estória da Condessa da Fonte*, em que se apresenta o herói Owein (ou Ewein), filho do já mencionado Urien de Rheged, esse último um dos três “reis benditos” (*gwynderyn*) das Ilhas Britânicas. O aludido conto também se atribui ao bardo da corte de Uryen, Taliesin, sendo que, na *Historia Brittonum*, Nennius relata que o velho rei (Uryen ou Urbgen) enfrentou o rei anglo Teodorico (que teria reinado entre 572 e 579 d.C.). Esse embate celta fracassado contra os anglos foi retratado no *Lamento* (*Klagenlied*) de Taliesin quando Teodorico é denominado “flamejante” (*Flamddwyn*) e referido como *Theodoricus de Bernicia*, o Dietrich von Bern⁸⁴. Essa personagem foi referida, ainda, na *Canção dos Nibelungos* (*Nibelungenlied*), como o rei dos amelungos.

Em outra fonte, *O sonho de Ronabwy* (*Breudwyd Ronabwy*), desenha-se uma rivalidade entre Owein e Artur. Ambos são descritos disputando um jogo de tabuleiro (*Brettspiel*), enquanto seus guerreiros assassinavam-se reciprocamente em uma contenda. Cada movimento efetuado no tabuleiro implicava um golpe no campo de batalha. Interessa salientar que, em *Peredur, Filho de Evrawc*, o “Castelo das Maravilhas”, objeto da demanda do herói, é descrito como castelo do tabuleiro mágico de xadrez⁸⁵. Helmut Birkhan atesta, à luz desse conto, que as esperanças de um regresso messiânico recaíram sobre Owein da mesma forma que sobre Artur, o que pode ser evidenciado por sua transmissão a duas

⁸² *Er erscheint u.a. in einer von germanischen Söldnern gestifteten Weiheinschrift am Hadrianswall bereits im 2. Jahrhundert n. Chr. als Gott Maponos, der auch dem Apollon gleichgesetzt wurde.* Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 19.

⁸³ *Idem ibidem.*

⁸⁴ A mesma descrição pode ser encontrada na canção de outro bardo celta coevo, identificado como Llywarch Hen. *Idem*, p. 21.

⁸⁵ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 238.

personalidades homônimas, Owein “Mão Vermelha” (*Lawgoch*) e Owen Glendower, que viveram, respectivamente, nos séculos XIV e XV⁸⁶.

Em *Gereint vab Evrawc*, o herói que cede nome ao conto é acompanhado, no campo de batalha de Devon, pelo próprio Rei Artur, que aqui recebe o título de Imperador. De acordo com Birkhan, Gereint pode muito bem representar o resultado de uma apropriação mito-poética da figura do general romano Gerontius, que liderou as tropas romanas da Britânia para a Gália, em 407 d.C., por ordem do usurpador romano da Grande e da Pequena Bretanha, Constantino III, mais tarde se revoltando contra o amo e assassinando seu filho Constâncio⁸⁷. Por sua vez, na dimensão mito-poética, a personagem Gereint pode estar na raiz de outra, tornada célebre na pena de Chrétien de Troyes, o cavaleiro Eric⁸⁸.

O Artur dos celtas apresenta possibilidades etimológicas aventadas por diversos autores. Até um manuscrito do século XIII, atribuído a Nennius, apresenta uma delas: *Artur* significaria *ursus horribilis*, que deriva do *kymrisch artos*, “urso”, indicando uma vinculação ao deus urso galês, Artio. Entretanto, Helmut Birkhan assinala que, conquanto recorrente como partícula de nomes de guerreiros britânicos, o urso nunca se revestiu da condição de totem ou insígnia de Artur. O animal que protagonizou esse papel foi, como salienta o germanista austríaco, o dragão (que figuraria, inclusive, no brasão do País de Gales)⁸⁹. Outras possibilidades de etimologia céltica são aventadas por Littleton e Malcor, como “pedra” em gaélico (*art*), “martelo” em *kymrisch (arth*, que também pode referir-se a “urso”). De toda forma, identifica-se a raiz indoeuropeia **ar*, que se reporta a “arado”, o que indicaria uma associação entre Artur e o deus agrícola celta Artaios, identificado a Mercúrio pelos romanos⁹⁰.

⁸⁶ *Idem*, p. 22.

⁸⁷ *Idem ibidem*.

⁸⁸ Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p. 146.

⁸⁹ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 20.

⁹⁰ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 72.

Para Hilário Franco Júnior, “a etimologia de ‘Artur’ sem dúvida provinha de *Artu*, “urso”, animal que entre os celtas simbolizava um senhor, um rei ou mesmo um deus”⁹¹.

As narrativas arturianas, propriamente ditas, datam já da Primeira Idade Média (séculos IV a VIII). A primazia parece corresponder a *De excidio et conquestu Britanniae*, do prelado galês Gildas (c. 504-570 d.C.), que descreve a invasão de hordas anglo-saxãs à Britânia romana e as tentativas de resistência da população romano-bretã, sob a liderança de Artorius, destacando-se também a *Historia Britonnum* (c. 800 d.C.), de Nennius e a *Gesta regum anglorum* (1125). Nessa última, o monge beneditino William of Malmesbury apresenta Artur e seu sobrinho, Galwain, como personagens históricas referidas à narrativa das origens da monarquia britânica, confirmando suas virtudes guerreiras e denegando as expectativas messiânicas acerca do retorno do rei da Ilha de Avalon.

Ademais, em *Historia regum Britanniae* (1136-1138 d.C.), que o erudito arturiano Volker Mertens considera o “momento fundador” da tradição arturiana, Geoffrey of Monmouth alude, a par das virtudes bélicas do herói, a sua generonidade, citando sua ascensão ao trono de Logres aos 15 anos de idade, predicando-lhe o mesmo estatuto de figura histórica atribuído a Carlos Magno⁹². Este compilador clamava ter escrito com base em *auctoritates* como Nennius, o Venerável Beda ou Gildas, a par de um livro escrito “em língua britânica”, que estaria traduzindo, entregue pelo arquediácono e cortesão do rei anglo-normando Henrique II Plantageneta, Walter Map (ou Gautier Map).

A contribuição fundamental de Geoffrey of Monmouth para a gesta mítica de Artur seria sua caracterização – inaugural – como conquistador galês contemporâneo do imperador romano do Oriente Leão I (457 a 474 d.C.). Ademais, na *Historia Anglorum* (c. 1129), de Henry of Huntingdon, situa-se o reinado de Artur entre 527 e 530 d.C., e o *Chronicon Montis Sancti Michaelis in Periculo Maris* associa o rei à data de 421 d.C.

Helmut Birkhan apresenta uma narrativa galesa de c. 1188 d.C., o *Itinerarium Kambriae*, atribuído a Giraldus Cambrensis, em que Artur teria assassinado o irmão do

⁹¹ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 187.

⁹² Cf. KASTEN, Ingrid. “The Western Background”. In: JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia (org.) *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff, University of Wales Press, 2000., p.p. 21 a 23.

próprio Gildas. O narrador semi-anônimo ainda se refere, em Caerlon, a primeira corte do Rei Artur, à presença de um mago, Myrddin, uma possível prefiguração do Mago Merlin. Giraldus institui um vínculo entre os videntes celtas de Gales e a vidente Cassandra, de Tróia, reverberando a tendência messiânica de tais populações celtas, bem como seu desejo de estabelecer uma mitologia das origens que os vinculasse aos troianos⁹³.

Também se encontram alusões à corte de Artur na *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (731), do Venerável Beda⁹⁴. Não por acaso, Helmut Birkhan assinala que, na Alta Idade Média (séculos IX a XI), os habitantes de Gales estavam plenamente convencidos da existência histórica do Rei Artur, a quem se atribui um túmulo no elenco de sepulcros *Beddeu*, constante do *Livro Negro de Camarthen*⁹⁵.

Nos territórios britânicos, a monarquia normanda instaurada por Guilherme, o Conquistador, desde seu triunfo na Batalha de Hastings (1066 d.C.), incentivou a compilação e reprodução de motivos arturianos para atrair a simpatia das populações celtas e elidir a anterior hegemonia saxã, proveniente das penetrações de anglos e saxões na transição entre os séculos V e VI da Era Cristã e da formação de sua heptarquia.

De fato, a invasão normanda às Ilhas Britânicas assinalou o primeiro contato direto entre o universo latino continental e os remanescentes principados celtas ainda autônomos do arquipélago. Entretanto, importa considerar a observação de Richard Barber acerca da incerteza de que os celtas tenham sido responsáveis pela difusão das narrativas arturianas, que atingiram distantes regiões como a Sicília. Aquela posição sustentava-se na hipótese de que tradutores celtas, como as figuras semi-anônimas de Bledri e Bledhericus (este proveniente de Gales), teriam difundido a Matéria da Bretanha, o que não se pode comprovar, seja pela ausência de um *corpus* documental ou pela desaparecimento de pistas acerca dos eventuais tradutores. Bledri teria sido, a propósito, cortesão e “bardo” de Henrique II Plantageneta,

⁹³ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p.p. 19, 24 e 25.

⁹⁴ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 30 e 31.

⁹⁵ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 27.

tendo introduzido à corte angevina os motivos tristânicos que floresciam nos domínios continentais anglo-normandos, bem como nas terras alemãs⁹⁶.

Os temas arturianos, ao contrário, eram parte do imaginário coevo também no continente⁹⁷. Todavia, a difusão dos motivos arturianos parece ter despertado, entre as populações celtas britânicas, a aspiração de resgate de uma glória pretérita então imaginada, o que implicou a necessidade de a monarquia normanda enfrentar o messianismo em torno da figura de Artur.

O mesmo se vinculava, fundamentalmente, à Abadia de Glastonbury, em Gales, que reunia escritos de origem céltica e muitos monges irlandeses. Reputava-se fundada por José de Arimateia quando de seu êxodo da Palestina, tendo-se lá desenvolvido uma devoção cultural a esse fundador mítico, o que, em última instância, pretendia legitimar a própria antiguidade da Igreja Católica inglesa. Igreja que procederia, metonimicamente, do próprio José de Arimateia, pois seu filho Josephus teria sido o primeiro bispo das Ilhas Britânicas. Não por outra razão, articulando as pretensões de isonomia e autonomia da Sé inglesa, a pretexto da antiguidade da Abadia de Glastonbury, ao projeto centralizador e auto-emancipatório em relação à Sé Romana e à pretensão de universalidade política do Sacro Império Romano-Germânico, acalentado pelos Plantagenetas, aparece uma crônica, portanto um escrito do gênero historiográfico, *De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae* (c. 1130 d.C.) de William of Malmesbury⁹⁸.

A Sé inglesa poderia, desta forma, clamar paridade eclesiológica com Roma enquanto verdadeira fundação apostólica, uma vez que José de Arimateia teria sido, consoante o *Evangelho de São Mateus* (Mt. 27,57), um discípulo secreto de Cristo, mesmo permanecendo membro do Sinédrio. Na *Gesta regum anglorum*, o mesmo monge beneditino afirma que a fundação da Abadia de Glastonbury se deu por determinação do Papa Eleutério, que teria enviado uma missão ao mítico Rei Lucius, no século II d.C., registrada em escritos

⁹⁶ Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p. 146.

⁹⁷ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 11. Hilário Franco Júnior afirma, fundamentado em James Douglas Bruce, que não circulavam, na Grande Bretanha, relatos artúricos antes de Geoffrey of Monmouth redigir a *Historia Regum Britanniae* e a *Vita Merlini*. Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 176.

⁹⁸ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, 179.

historiográficos anglo-saxões⁹⁹. Elaborou-se, posteriormente, a versão de que dois missionários, Phagan e Deruvian, teriam encontrado, no local da abadia, uma igreja pretensamente fundada por discípulos de São Felipe e São Tiago, dois Apóstolos, em 63 d.C.

A associação entre a abadia e José de Arimateia parece ter sido também uma efabulação do *roman* arturiano *Perlesvaus*, em que Glastonbury é textualmente mencionada. De acordo com Richard Barber, o apogeu do projeto plantageneta de identificar Glastonbury a José de Arimateia e à própria ilha mítica de Avalon deu-se no século XV, sob a influência do abade Richard Bere, que impulsionou o culto ao primeiro guardião do Santo Graal, vindo a alterar o selo de armas da abadia, para incluir a figura de José de Arimateia. Já era corrente, todavia, a versão oral de que Arimateia estaria sepultado na igreja antiga de Glastonbury, incendiada em 1184, e de que o decurião teria aportado a esse mosteiro duas ampolas, com o sangue e o suor de Cristo.

Tal narrativa foi atribuída a um escritor semi-anônimo de nome Melkin, para quem a descoberta do sepulcro de Arimateia teria revelado um cadáver incorrupto, signo evidente de santidade. Ainda em 1345, o rei inglês Eduardo III encorajou a busca por este túmulo, missão que Henrique V ordenaria aos próprios monges em 1419. Esta temática, discutida no Concílio de Constança (1414-1418), foi posteriormente esquecida, sendo apenas resgatada na Inglaterra anglicana, quando se atribuiu a origem de uma relíquia identificada com o próprio Graal à Abadia de Glastonbury¹⁰⁰.

Autonomizar a Sé inglesa em relação ao poder papal já é, evidentemente, um avanço no processo de centralização da monarquia britânica. Neste lastro, ainda que Roma pudesse reivindicar a supremacia sobre todos os demais bispados, apelando para a presença dos vestígios mortais de São Pedro e São Paulo *intra muros*, seria efetivamente árduo contrapor-se, com êxito retórico, a uma narrativa cristológica em que uma Sé, se não propriamente fundada por um Apóstolo, pois José de Arimateia não pertencia ao círculo dos 12, figuraria como aquela em que o discípulo secreto de Cristo ocultou o próprio Sangue do Senhor, contido, mais ainda, no cálice da Santa Ceia. Nada poderia, por coerência com a mitologia

⁹⁹ *Idem*, p.p. 131 a 134.

¹⁰⁰ *Idem ibidem*.

cristã, superar, em relevância e dever de adoração, o que seria a relíquia por excelência do próprio Cristo, seu sangue.

No entanto, apesar de Richard Barber considerar que tal se deu sob Richard Bere no século XV, para o que mais importa em nosso estudo, o apogeu do projeto mito-ideológico da monarquia britânica com relação a Glastonbury ocorre sob o reinado de Henrique II (1154-1189 d.C.). Nesse momento, esta “oficina de falsificações”, como Ferdinand Lot se referia à Abadia¹⁰¹, engenha a fabricação da coincidência do túmulo de Artur com o território de Glastonbury. Isso propiciou a difusão das narrativas arturianas por diversos estratos sociais, o que se denota pela alusão ao regresso messiânico de Artur e à própria Távola Redonda no *Roman de Brut* (1155 d.C.), do normando Robert Wace. Tal *roman* correspondeu à adaptação poética da *Historia regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, por solicitação de Henrique II, que desejava uma epopeia versificada para consagrar uma narrativa de laude à Dinastia Plantageneta, apta a suplantar a celebridade da *Chanson de Roland*, de que os Capetos se valiam para exaltar suas glórias e, assim, legitimar seu poder político, vinculando sua linhagem, diretamente, a Carlos Magno¹⁰².

O nome próprio no título desta narrativa é uma alusão a Brutus, que teria fugido ao cerco de Tróia pelos helenos. A exemplo de Eneas, que vai ter à Península Itálica por conselho e vaticínio de sua deusa protetora Diana, Brutus singra os mares em direção à Ilha onde, conforme indicado pelo oráculo de Diana, deve passar a habitar. Lá, surgiria um grande reino forjado pelos seguidores e descendentes do troiano Brutus, doravante conhecidos por *bretões*. Tal sequência de fatos já se encontrava na crônica de Geoffrey of Monmouth, sendo reestilizada por Robert Wace. Nesta mitologia de origem da própria monarquia britânica, o nome romano *Britannia* seria decorrência de Brutus, assim como seus subordinados mais próximos, Turno e Corineo, concederiam nomes, respectivamente, à cidade de Tours e à Cornualha.

O modelo para o *Roman de Brut*, como depois para todas as narrativas cavaleirescas da Matéria da Bretanha, seria, por evidente, a *Eneida*, que Virgílio compôs a partir de 31 a.C., finalizando-a, talvez, em data próxima a seu falecimento, datado de 19 a.C., também por

¹⁰¹ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 178.

¹⁰² Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 18. Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p.p. 135 e 136.

incentivo e ordem de Otávio, o futuro *princeps* Augusto. O primeiro Imperador romano desejava que se cunhasse, para o *Populus Romanus*, uma epopeia que lhe concedesse a identidade de povo eleito pelos deuses e predito para glórias vindouras inextinguíveis, reflexo da glória e majestuosidade de suas “origens troianas”. Assim como Henrique II da Inglaterra desejava uma narrativa que ultrapassasse em prodígios, honrarias e feitos bélicos a *Chanson de Roland*, também César Augusto desejava uma epopeia romana que emulasse a *Ilíada* e a *Odisséia* gregas.

Como aponta Hilário Franco Júnior, tanto os Angevinos como os Capetos procuravam legitimar sua suserania a partir da constituição de uma ancestralidade heróica e predestinada à realeza. Mas havia um ponto mais concreto e ingente. A monarquia capetíngia francesa ameaçava os territórios continentais sob jurisdição anglo-normanda, principalmente a Bretanha e a Normandia. Há relatos arturianos, na Grande Ilha, em que o Rei de Logres marcha sobre a Gália, em apoio ao Rei Hoel da Armórica (personagem recorrente também nos enredos tristânicos). Seria inevitável a associação legitimadora com relação à felonía praticada pelo Rei Henrique I Plantageneta (1100-1135 d.C.), filho de Guilherme, o Conquistador, face a seu suserano, o Rei Luís VI da França (1108-1137 d.C.)¹⁰³.

Com efeito, o rei anglo-normando Henrique II teria ordenado, em 1189, que se procurassem os vestígios mortais de Artur no terreno da abadia, identificada à ilha de Avalon (já que se situava em meio a um pântano), o que teria redundado na descoberta de ossos gigantescos de um homem e uma mulher, juntos a uma cruz de chumbo, em que se encontrava a inscrição latina *Hic jacet Artorius, Rex Britonnum* (“aqui jaz Artur, rei dos bretões”). De acordo com o cortesão do referido monarca e arquediácono de Brecon, Gerald of Wales (c. 1146 – c. 1223 d.C.)¹⁰⁴, o sepulcro de Artur teria sido encontrado nesse mesmo ano e de forma intencional (*De Principis Instructione*, I, 20)¹⁰⁵. Henrique II interpretou a descoberta

¹⁰³ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁰⁴ Gerald of Wales, de ascendência normanda e galesa, era também conhecido como Giraldus Cambrensis ou Gerard de Cambrai (ou de Barri). Não pode, no entanto, ser confundido com outra figura histórica homônima, o bispo francês Gerard de Cambrai, falecido em c. 1051, que se notabilizou, ao lado de Adalbéron de Laon, como opositor tenaz da *Paz de Deus* e ideólogo da tripartição dos *ordines* medievais em *oratores*, *bellatores* e *laboratores*.

¹⁰⁵ Hilário Franco Júnior colige dois outros escribas de fins do século XII, que apresentam datas um pouco diversas, mas todas circundando o término do reinado de Henrique II: para Adam of Domesday, monge

como evidência inconfutável de que Artur estaria morto, como qualquer outro homem, o que deveria condenar as esperanças messiânicas dos celtas sobre o futuro Reino de Artur, o que implicava, evidentemente, sua projeção, ressignificada, sobre a casa normanda dos Plantagenetas¹⁰⁶.

Gerald of Wales, ainda na mesma parte de seu espelho de príncipe *De Principis Instructione* (I, 20), registra ter visto, ele próprio, o epitáfio artúrico, que então exarava: *Hic jacet sepultus inclitus rex Arthurus in insula Avallonia* (Aqui jaz, sepulto, o ilustre rei Artur, na ilha de Avalon). Essa frase do arquediácono gales traduz, de modo talvez insuperável em clareza, a conjunção dos projetos político-ideológicos tanto da Dinastia Angevina como da Abadia de Glastonbury, que, no período de Henrique II, passa a ser dirigida por abades vindos da linhagem plantageneta. De ambos os lados, procurava-se consignar a Abadia galesa como uma versão britânica daquilo que a Catedral de Saint Denis representava para a monarquia capetíngia, vale esclarecer, um monumento memorial da santidade e do caráter cristológico, politicamente chancelador das relações feudovassálicas de que participassem, para a Casa Real.

Autorrepresentada como ponto inicial de evangelização da Grande Ilha, a Abadia inicia um processo de produção de documentos atestando a presença do cadáver de Artur em seu cemitério. O sepulcro do Rei teria sido identificado, após os trabalhos de reconstrução que se seguiram ao incêndio de 1184 d.C., originariamente na capela dedicada à Virgem Maria, o que trai uma aludida proteção da Mãe de Deus ao Rei, como consta dos *Annales Cambriae*, documento do século X d.C, atribuído, por vezes, a Nennius, a Gerald of Wales e mesmo ao *cyffarwyd* Taliesin. Dentre os textos que, ulteriormente, reconhecem a presença do sepulcro de Artur em Glastonbury, destacam-se, por parte dos escribas abaciais, a crônica de William of Malmsbury (*De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae*); por parte dos compiladores da

beneditino da Abadia de Glastonbury (falecido após 1291), seria o ano de 1190, e para Ralf of Coggeshal, em *Chronicon Anglorum*, 1191. Para esse último, a descoberta do túmulo teria sido acidental.

¹⁰⁶ Não é acidental que também a Siegfried, herói das sagas germânicas, fossem atribuídos ossos gigantes, que Frederico III (1415-1493 d.C.), do Sacro Império Romano Germânico, procurou em Worms, em 1488. Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 18.

Pequena Betranha, o *roman Estoire dou Graal (Livre de Joseph d'Arimatie)* do primeiro ciclo de prosificação da matéria arturiana¹⁰⁷.

Em 1277 d.C., Eduardo I (1272-1307 d.C.), da Inglaterra, conseguiu derrotar os galeses, feito não pouco importante se considerada a duradoura resistência de Gales à suserania inglesa (entre 1157 e 1165 d.C., Henrique II tentou, em vão, impor-lhes seu domínio), mais longa que a gaélica, pois a Irlanda reconhece o Rei da Inglaterra como senhor em 1171 e a Escócia, em 1174¹⁰⁸. Para tentar efetivamente neutralizar o potencial de resistência e combate dos galeses, o monarca inglês ordena o traslado dos vestígios mortais de Artur para o altar da igreja abacial¹⁰⁹. Pretendia, como é óbvio, convencer os oponentes de que o mítico Rei dos Bretões estava morto e, por conseguinte, não regressaria para libertá-los ou restituir a glória pretérita a uma Camelot celta, desta maneira eliminando o móvel ideológico – e mental – da tenaz insubordinação dos *Kymrisch*.

Concentrando nossa atenção nos ciclos de versificação e prosificação da Matéria da Bretanha no continente, devemos observar Richard Barber assinalando que as dedicatórias de *romans* como *Le chevalier de la charrette* ou *Perceval* ou *Le conte dou Graal* revelam familiaridade de Chrétien de Troyes em relação às cortes principescas de Flandres e da França boreal. Uma das compilações de *Perceval* seria dedicada a Marie, condessa da Champanha, antes de suas núpcias em 1159, sendo o derradeiro escrito de Chrétien de Troyes endereçado a Philipp von Elsass, conde de Flandres, antes de seu ingresso na Terceira Cruzada, em 1191. Seus detalhes acerca das Ilhas Britânicas sugerem, igualmente, que frequentasse a corte anglo-normanda de Henrique II¹¹⁰. Com efeito, como salientam Jackson e Ranawake, Flandres, região de maior densidade urbana na Idade Média Central (36%), junto à Holanda (44%), foi o elo de transmissão da matéria arturiana de tradição francesa para as regiões de cultura alemã¹¹¹.

¹⁰⁷ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, 179.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 176.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 179.

¹¹⁰ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 10.

¹¹¹ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 12.

A obra legada por Chrétien de Troyes seria objeto, como destaca Barber, de um amplo circuito de apropriação por estratos iletrados e intermediários (vale salientar, alfabetizados em vernáculo, porém não em latim), incitando a imaginação de leitores e ouvintes, o que resultou em três versões continuadoras de seu *corpus*, já que Chrétien falece antes de concluir o enredo de *Perceval ou Le conte dou Graal* (c. 1182 – c. 1190 d.C.). O fato de que, além de Perceval e Gawain, também os cavaleiros Girflet e Kahedin partem para aventuras, suscitou ao estudioso Volker Mertens a hipótese de que o(s) compilador(es) pretendesse(m), originalmente, escrever seu *roman* em quatro partes distintas, dedicadas a cada cavaleiro. A diversidade dessas versões demonstra a amplitude e a pluralidade das leituras e audições da Matéria da Bretanha na Idade Média Central¹¹².

Há três versões continuadoras deste *Perceval ou le conte dou Graal* de Chrétien de Troyes, que agora se analisam. Certos códices apresentam, ainda, uma quarta continuação, possivelmente alternativa à terceira, interpolada entre os versos do próprio Chrétien de Troyes, remoldando a obra desse compilador de modo a figurar como princípio da terceira continuação. Portanto, “a versão ‘completa’ resultante de *Perceval ou Le conte dou Graal*, de qualquer forma em que lemos, é, como não surpreende, propícia a contradições e confusões” (tradução nossa)¹¹³. Se comparada com a rigidez dos versos originários de Troyes, as continuações dessa primeira versificação mostram-se mais complexas, menos articuladas, estando presentes diversas interpolações, como o caso do conto de *Carcados*, que pode ser entendido como um enredo autônomo em relação às narrativas do Santo Graal¹¹⁴.

No aludido conto, também designado por *Livro de Caradoc*, narra-se a aventura de um filho bastardo da sobrinha do Rei Artur, Ysave, e do mago Eliavrés, de nome Caradoc de Vannes. Herdeiro, reputado legítimo, de Caradoc de Nantes, a personagem é enviada para a corte de Artur, onde será constituída cavaleiro da Távola Redonda. Participa, então, de torneios e justas com outros cavaleiros, notadamente Lancelot e Gawain. Nestes jogos, enfrenta o próprio – suposto – pai, que o reconhece ao final e desiste do embate. Ao retornar a Nantes, Caradoc (o filho) aprisiona sua mãe em uma torre. Após diversas aventuras

¹¹² A maior parte dos manuscritos conservaram-se em códices que contém os escritos atribuídos a Chrétien de Troyes (cerca de 19 mil linhas) e as continuações, que variam entre 37 mil e 42 mil linhas.

¹¹³ *The resulting “complete” version of The Story of the Grail, in whichever form we read it, is not surprisingly prone to contradictions and confusions.* Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 28.

¹¹⁴ *Idem ibidem.*

cavaleirescas, ao retornar novamente a Nantes, também detém o mago Eliavrés, em virtude da audácia de ter visitado sua mãe na torre. Ysave e o mago, então, tentam assassinar Caradoc com uma serpente, que o tortura. Livra-se da mesma, todavia, com auxílio de sua dama, Guimier, e seu irmão. Antes de retornar às aventuras de Perceval, o livro narra a participação de Caradoc de Vannes em uma prova cavaleiresca envolvendo um corno do qual se podia beber¹¹⁵.

Ainda quanto ao ciclo de versificação atribuído a Chrétien de Troyes, o grande herói da demanda pelo Graal ainda é o cavaleiro virgem Perceval, que deve encontrar a relíquia sagrada no castelo do Rei Pescador (seu avô ou tio, de nome Anfortas¹¹⁶), para libertá-lo da tormenta física em que foi aprisionado como sanção divina por se ter dedicado com mais afincamento à vassalagem amorosa que ao papel de *sergente* do Santo Graal. Sua contusão mortal lhe foi infundida, no bosque para onde se dirigia em busca de aventuras, por parte de um pagão nascido às margens do rio Tigre (em seu curso para além do Jardim do Éden) e sequioso do Graal. Perceval falha ao indagar ao Rei Pescador qual o significado da procissão vislumbrada no Castelo do Graal, em que ora anjos, ora virgens ou pajens, ou todos esses, variando com as versões, transportam o Santo Vaso pelo salão principal, partindo da câmara onde jaz, enfermo, o Rei Pescador, para lá retornando ao final do cortejo.

Além do Cálice Sagrado, as enigmáticas figuras ostentam uma lança, da qual verte sangue. A mesma foi utilizada, em determinadas versões, para ferir o Rei Pescador e contém, esculpido, o nome do agressor. A conselho de seu primo Gournemand (ou Gournemanz no *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach), Perceval abstém-se de indagar o significado da procissão, o que o impede de emancipar o Rei Pescador de seu sofrimento. Por conseguinte, uma vez advertido por sua prima Sigure perante a corte reunida do Rei Artur, Perceval deverá novamente empreender a demanda pelo Santo Graal e, desta vez, formular a pergunta esperada. Ao finalizar-se tal missão (ou *aventura*), o Rei Pescador falece, liberto da sanção divina, e o cavaleiro torna-se o novo guardião do Santo Vaso¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p.p. 133 e 134.

¹¹⁶ Robert de Boron, em seu *roman Estoire dou Graal*, renomeia o Rei Pescador como *Bron*.

¹¹⁷ Interessa ainda observar, com Scott Littleton e Linda Malcor, o paralelo entre a punição aplicada ao Rei Pescador, em virtude de sua imperfeição como *sergente* do Santo Graal, e a sanção irrogada sobre o monarca bíblico Melquisedeque, condenado a viver, vagando sobre a Terra, até a Paixão de Cristo. Tal lenda era corrente

Littleton e Malcor observam um provável estema céltico para as narrativas atinentes ao cavaleiro Perceval, como se nota em contos como *Pryderi* e *Peredur, Filho de Evrawc*. Desenha-se um paralelo, ainda, com o conto bretão *Peronnik l'idiot*, em que o herói homônimo enfrenta o Diabo, resguardando homologias com Perceval, por exemplo, nas referências a uma lança e uma bacia dourada, o que remete à lança crística e ao próprio Graal¹¹⁸.

A primeira versão de *Perceval ou Le conte dou Graal* foi redigida sob os auspícios do conde Felipe, de Flandres, e evidências indicam que a primeira versão continuadora guarda relações com a Burgúndia ou a Champanha em princípios do século XIII, atingindo a Picardia e a região de Paris apenas décadas mais tarde. A segunda versão, atribuída a Wauchier de Denain, provavelmente foi composta para Joana, a neta do conde Felipe de Flandres, entre 1212 e 1244, para quem o mesmo já havia dedicado alguns escritos, bem como algumas hagiografias a seu tio, o conde de Namur¹¹⁹. A terceira versão seria redigida por Manessier, tão incógnito como Wauchier de Denain, possivelmente para a mesma destinatária, como narrativa de legitimação de sua pretensão ao trono de Flandres, questionada por um nobre que se pretendia seu pai.

A corte senhorial dos condes flamengos desenvolveu a tal grau o mecenato que Richard Barber incorre na afirmação, algo temerária, de que o *roman* redigido por Chrétien de Troyes teria sido considerado “propriedade da família governante”¹²⁰, em virtude das associações dinásticas. A propósito, um manuscrito da terceira versão, sem o prólogo e os versos finais, teria sido compilado para João II de Avesne, que clamava o trono de Flandres no século XIII, com vinculações linhageiras referidas ao Imperador Romano-Germânico¹²¹.

durante todo o período medieval, narrando-se ainda que José de Arimateia ordenou Melquisedeque como sacerdote cristão que, por sua vez, ordenaria os demais sacerdotes da *Ordem de Melquisedeque*. Littleton e Malcor interpretam a difusão desta lenda como uma tentativa de dissociar os padres dos sacerdotes levitas judaicos, opositores de Cristo. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p.p. 264 e 265.

¹¹⁸ *Idem*, p. 130.

¹¹⁹ Littleton e Malcor afirmam, porém, que esta segunda versão pode ter sido composta em Berna. *Idem*, p. 132.

¹²⁰ *Property of the ruling family. Idem.*, p. 29.

¹²¹ *Idem*, p. 29.

Por outro lado, o autor da quarta versão permite-se conhecer melhor, em função de outros escritos que o notabilizaram, como o *Roman de la Violette*, dedicado à condessa de Poitou, entre 1227 e 1229. Trata-se de Gerbert de Montreuil, que Barber supõe frequentador da corte régia em Paris e, de forma muito indiciária, um ator social da cultura intermediária, que “parece ter tido um pé em ambos os mundos, clerical e aquele dos menestrelis e dos jograis” (tradução nossa)¹²², esses últimos em estreito contato com a cultura popular.

Além das quatro continuações mencionadas, houve ainda dois prólogos ao *roman* em verso de Chrétien de Troyes, ambos de autoria anônima. O primeiro deles, menos extenso, identificado por Richard Barber como *O Prólogo de Bliocadran*, enfatiza a genealogia de Perceval (Bliocadrian aqui figura como seu pai)¹²³, a própria linhagem sagrada de protetores do Santo Graal. Há uma notória insistência em aspectos negativos – assim considerados sob a perspectiva de uma normativa eclesial – da cavalaria, como a propensão à guerra e suas formas ressignificadas, o torneio e a justa. Trata-se, como disserta Barber, de um alerta moralizante acerca dos perigos da guerra e de como a demanda por glórias nos feitos de bravura redundava em traição aos ideais da cavalaria cristã¹²⁴.

Já no segundo texto, o *Prólogo da Elucidação*, narram-se aventuras preliminares ao conto do Santo Graal, em que ocorre o roubo de copas mágicas e o estupro de virgens habitantes de uma floresta, nas imediações de poços. A violência se dá por parte do rei Amangons e seus guerreiros, assumindo Artur e seus cavaleiros o dever de vingá-las. No mais, há uma clara repetição do enredo apresentado por Chrétien de Troyes, com a distinção de que aqui o Santo Graal, cuja aparência ecoa a primeira e anônima continuação a *Perceval*

¹²² (...) and seems to have had a foot in both the clerical world and that of the minstrels or jongleurs. *Idem ibidem*.

¹²³ Littleton e Malcor mencionam a hipótese de Leonora Wolfgang, para quem o pai de Perceval, nos enredos arturianos, representaria uma reconfiguração mito-poética de Alain de Gomoret, designativo de um alano proveniente da cidade de Vannes, onde se assentou vasto contingente de alanos. Alguns *romans* franceses identificam Gomoret ao reino de Ban, pai de Lancelot. O nome *Bliocadran* significaria, para tal pesquisadora, “cabelos louros”, epíteto comumente atribuído aos alanos pelos galo-romanos. Todavia, a *Estoire dou Graal*, o *Didot-Perceval* ou *Le Conte dou Graal*, o *Perlesvaus*, o *Tristan en Prose* e *Le Chevalier aux deux épées* (*Mériadeuc*) nomeiam o pai de Perceval *Alain, le Gros*. Nesses *romans*, a linhagem de Perceval o remete, pelo lado materno, a José de Arimateia e, pelo lado paterno, a Nicodemos, autor de um Evangelho apócrifo. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p.p. 132 e 146.

¹²⁴ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 36.

ou *Le conte dou Graal*, encontra-se bastante dessacralizado, sendo apenas mais uma entre tantas aventuras cavaleirescas.

O que esse Prólogo apresenta de inédito é uma descrição dos sete ramos da estória da corte do rico Rei Pescador, que aludem aos sete sacramentos da ortodoxia católica, definidos desde o século XII e ratificados no Quarto Concílio de Latrão (1215). O primeiro relato reporta-se à aventura do melhor escudo do mundo, o segundo relata a estória do Grande Lamento devido à perda da virtude de Lancelot. Já o terceiro ramo refere-se à maravilha do falcão que amedronta o cavaleiro Castrars e à cicatriz de Pecorins, filho do rei Amangons, o quarto alude à Estória do Céu, descrevendo a vinda do intrépido Mors de Calan a Glomorgan, o quinto à perda e ao ódio de Huden, o sexto aos grandes trabalhos e o derradeiro, ao mistério da lança de Longinus, que trespassou Cristo¹²⁵.

A primeira metade do século XIII testemunhou o aparecimento dos dois grandes ciclos de prosificação do Ciclo Arturiano, que será então expresso em estilo formal e linguagem próxima àquela das crônicas, relatos constitutivos do gênero historiográfico. A denominada *Vulgata da Matéria da Bretanha* representa a primeira prosificação pela qual passou o espólio anterior em versos, ao redor de 1220. Abrange a sequência narrativa dos *romans* *Estoire de Merlin*, *Estoire dou Graal*, *Lancelot du Lac* (*roman* redigido em três livros, que ocupa mais de metade desse primeiro ciclo), *La Queste del Saint Graal* e *La Mort le roi Artu*. Detectou-se que *Lancelot du Lac*, *La Queste del Saint Graal* e *La Mort le roi Artu* foram redigidos antes de *Estoire dou Graal* e *Estoire de Merlin*, cabendo a maior antiguidade ao primeiro¹²⁶.

Como supõe Paul Zumthor, o *Lancelot du Lac* pode ter sido compilado por um grupo de clérigos da Champanha, inspirados pela obra de Chrétien de Troyes, também conviva da corte de Marie de Champagne. O foco narrativo anônimo justifica sua veracidade por meio da evocação do Mago Merlin, que teria ditado seu conteúdo a seu secretário, Blaise¹²⁷.

Como expõe Heitor Megale, a constituição plena do *Ciclo da Vulgata* exigia a redação das *Suites* ao *roman* sobre o Mago Merlin, com as necessárias acomodações para tornar

¹²⁵ *Idem*, p. 37.

¹²⁶ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 47 e 48.

¹²⁷ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p. 310.

coerentes tais narrativas. Esse primeiro ciclo de prosificação denominou-se também *Ciclo do Lancelot-Graal*, o que desvela a fusão das matérias narrativas pertinentes ao Cavaleiro Lancelot do Lago, mais antiga, e ao Santo Graal, posterior. A propósito, a narrativa relativa a Lancelot não figura no *Ciclo da Post-Vulgata*. O *Ciclo do Lancelot-Graal* conheceu incontáveis cópias que geraram uma abundante tradição manuscrita no Ocidente europeu medieval, o que atesta uma difusão ímpar, sem qualquer paralelo conhecido, da *Matéria da Bretanha* no universo medieval. No *Ciclo da Post-Vulgata*, a *Estoire dou Graal* passa também a ser referida como *O Livro de José de Arimateia*¹²⁸. Alguns autores referem-se a *Lancelot du Lac*, *Queste del Saint Graal* e *La mort le Roi Artu*, em conjunto, como *Lancelot en prose*, apesar de outros empregarem tal expressão apenas para designar o *Lancelot du Lac*.

O *Ciclo da Vulgata* findou por ser atribuído a um só compilador, apesar da improbabilidade de se deverem todas os *romans* a uma pena solitária. Esse escriba seria o já mencionado Walter Map (ou Gautier Map), porém já há tempos é denominado Pseudo-Map, pois já era falecido tal compilador quando da primeira prosificação¹²⁹. O(s) compilador(es) ocultou-se ou ocultaram-se sob seu nome para atrair, em procedimento muito comum para a Idade Média, seu prestígio e a consequente aceitação de seus manuscritos. O que se pôde averiguar, posteriormente, foi a possível autoria da *Estoire dou Graal* e da *Estoire de Merlin*, atribuídas ambas ao verdadeiro Robert de Boron.¹³⁰

¹²⁸ Observe-se que as expressões *Ciclo da Vulgata* e *Ciclo da Post-Vulgata* devem-se à terminologia proposta pela estudiosa Fanny Bogdanow, em seu ensaio *The Romance of the Grail* (1966). A título de esclarecimento, essa autora analisou, no concernente a *A Demanda do Santo Graal*, o códice D 874, da coleção Rawlinson, da Bodleian Library, de Oxford, um manuscrito gótico de fins do século XIV.

¹²⁹ O primeiro *roman* a integrar esse primeiro ciclo de prosificação da *Matéria da Bretanha*, *Lancelot du Lac*, foi atribuído a Walter Map, mas foi compilado em francês. Scott Littleton e Linda Malcor assinalam, no entanto, que o compilador exibia bons conhecimentos da geografia da região de Poitou, poucas noções sobre aquela relativa ao sudeste da Bretanha e praticamente nenhuma acerca de Gales. Para os mencionados antropólogos, existiria um consenso entre os especialistas no *Ciclo da Vulgata*: o *roman* teria, efetivamente, sido escrito nas cercanias de Poitou, em cerca de 1200-1210 d.C., combinando elementos de *Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes, e de *Lanzelet*, do poeta Ulrich von Zatzikhoven, escrito entre 1194 e 1205. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p.p. 82-84.

¹³⁰ Cf. MEGALE, Heitor. “*A Demanda do Santo Graal*. O códice 2594 de Viena e os testemunhos franceses da *Post-Vulgata*”. In: *Signum*. São Paulo: ABREM, 2007., p. 71. Robert de Boron teria escrito cinco livros, dedicados a um cavaleiro cruzado, todos evadidos. As versões acessíveis de *Estoire dou Graal* e *Estoire de Merlin* seriam cópias posteriores.

Em seu estudo *The Romance of the Grail* (1966), a erudita Fanny Bogdanow identificou 80 manuscritos, integrais ou fragmentários, conservados ainda hoje, do *Ciclo da Vulgata*. A partir de 1864, inicia-se, com Frederick James Furnivall, em Londres, uma tradição impressa do *Ciclo do Lancelot-Graal*, seguida com Heinrich Oskar Sommer, em Washington, em 1913 (*The Vulgate Version of Arthurian Romances*, Vol. VI), bem como a edição de Albert Pauphilet, de 1923, e a adaptação, para o francês contemporâneo, *La Quête du Graal*, devida a Albert Béguin e Yves Bonnefoy, datada de 1965. Não há, entretanto, um escrito francês original do *Ciclo da Post-Vulgata*, que tenha sobrevivido até nossos dias¹³¹.

Em português, aparecem as edições de Joseph Maria Piel (1988), Irene Freire Nunes (1995), ambas pela Imprensa Nacional de Portugal. No Brasil, há a edição de 1944 de Augusto Magne e a mais recente adaptação do texto medieval para o português contemporâneo, em 1988, de Heitor Megale, que comparou as versões portuguesa e castelhana do texto de *A Demanda do Santo Graal*. Conhece-se a compilação de 70 fólios (incompleta), devida a Karl Von Reinhardstoettner, chamada *A história dos cavalleiros da mesa redonda e da demanda do santo Graall*, em Berlim, datada de 1887, em português. Augusto Magne também havia compilado, antes de sua versão integral, 55 fólios em 1929, na *Revista de Língua Portuguesa* do Rio de Janeiro¹³².

Desde a primeira prosificação, percebe-se uma diretriz ideológica de cristianização do conteúdo da Matéria da Bretanha, o que conduz Paul Zumthor, em seu *Essai de poétique médiévale*, a pensar em uma *scriptura virtualis* comparável àquela dos livros componentes da Bíblia, asseverando que todos os *romans* de fins do século XII e do XIII representam uma forma de reinterpretação da Bíblia¹³³. Em virtude dessa associação, o que Megale conclui é que a Matéria da Bretanha adaptou-se a diversos cânones estilísticos e influxos religiosos, de modo que os heróis são orientados para a demanda do Graal como metáfora da graça cristã, havendo uma contraposição entre o inicial *ethos* cavaleiresco e o ascetismo de heróis como Galahad e Perceval. De acordo com Megale, o processo de cristianização já se vislumbra

¹³¹ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 70.

¹³² *Idem ibidem*.

¹³³ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972., p. 426.

desde a *Estoire dou Graal*, autorrepresentada como proveniente das palavras do próprio Deus, por meio de um livro que Cristo teria cedido às cópias.

No mesmo esteio, a *Estoire de Merlin*, que narra a história do Reino de Artur até o nascimento de Lancelot, mescla as aventuras da corte aos milagres de Cristo. A *Demanda do Santo Graal*, por sua vez, associaria narrativas celtas da Bretanha à moral cristã e a uma vivência acentuada da fé em Cristo, isto a tal ponto que Albert Pauphilet contempla em *A Demanda do Santo Graal do Ciclo da Vulgata* um verdadeiro arquétipo da existência cristã, a partir das ideias de um espírito monástico, que acalenta o ascetismo e o misticismo guerreiro das ordens militares, sendo, para esse estudioso, um *roman* da Ordem de Cister¹³⁴.

Entretanto, o *Ciclo do Lancelot-Graal* ostenta, antes mesmo de *A Demanda do Santo Graal*, o mais profano dos *romans* de cavalaria, o *Lancelot du Lac*, cujo protagonista exalta a cavalaria mas se conduz contra seus princípios heróicos e virtuosos, ao tornar-se amante da Rainha de Camelot, instaurando uma dupla (in)fidelidade a Artur e Guinevere. Esse encaminhamento atinge seu clímax em *La Mort le Roi Artu*, que recupera os valores cristãos, determinando a culpabilidade e a sanção ao adultério de Lancelot e a Rainha.

O triângulo amoroso então desenhado era compatível com a tradição de poligamia vigente entre celtas e alanos, mas não poderia resistir, como resulta óbvio, às investidas clericais para tornar as narrativas do *Graal* um *corpus* doutrinário cristão. Mesmo não eliminando a presença do adultério e do próprio cavaleiro Lancelot, é emblemático que esse último perdesse a centralidade de que fruiu no primeiro ciclo de prosificação da Matéria da Bretanha, preeminência que se passa a associar a Artur e, principalmente, Galahad, no *Ciclo da Post-Vulgata*. Não por acaso, esse segundo ciclo de prosificação das narrativas arturianas já não abrange um *roman* específico para Lancelot do Lago.

Com efeito, houve uma expressiva redução no *Ciclo da Post-Vulgata* com tal eliminação da matéria narrativa específica relativa a Lancelot, sendo *A Demanda do Santo Graal* e *A Morte do Rei Artur* acopladas em um único volume, reduzindo-se a matéria da última. O *Livro de José de Arimateia* encerra praticamente o mesmo conteúdo da versão primeira da *Estoire dou Graal* do *Ciclo do Lancelot-Graal*. Essa segunda fase de prosificação,

¹³⁴ Cf. MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao códice português., p.p. 49 e 50.

inicialmente atribuída a Robert de Boron, fez-se conhecer como *Ciclo do Pseudo-Boron* ou da *Post-Vulgata*.

O processo de clericalização e filtragem ideológica doutrinal que mediou a transição entre os dois ciclos de prosificação também determinou a exclusão de um roman que se dedicasse, especificamente, às origens e à história do Mago Merlin. Filho de uma virgem e de um demônio íncubo, a personagem ainda contou com certa tolerância clerical, até c. 1235, em virtude de sua redenção da condição diabólica, decorrência da santidade de sua mãe. Como aponta Paul Zumthor, Merlin era o sábio conselheiro na Corte de Camelot, um profeta com poderes mágicos, que anuncia a grandeza do futuro reino de Artur. À medida que a Reforma Pontifical atingia seu declínio terminal – talvez datável do pontificado de Bonifácio VIII, ou da formulação de suas bulas *Ausculda filie* (1301 d.C.) e *Unam sanctam* (1302 d.C.) – a ortodoxia doutrinal adensou-se. Neste contexto, um profeta como Merlin, portador de uma mensagem providencial – recordando-se o *Credo* niceno (325 d.C.), em que o Espírito Santo é *locutus per prophetas* – não filiado aos quadros eclesiais e ainda cortesão de um rei, não poderia mais ser tolerado, menos ainda com um papel exegético sobre a Providência que o clero reivindicava tenazmente como seu monopólio.

Richard Barber, entretanto, pondera que a matéria narrativa concernente ao Graal pode ter sido uma interpolação advinda de outro compilador. A *Estoire dou Graal* apresenta uma introdução coerente ao principal roman, *A Demanda do Santo Graal*. O mencionado historiador inglês propõe ainda outro argumento, afirmando que o vínculo entre os romans não elidiu completamente suas contradições. A *Estoire de Merlin* compunha o ciclo de prosificação do verdadeiro Robert de Boron (*Ciclo da Vulgata*), ao qual subjaz uma coerência narrativa entre os textos acerca de Artur e do Graal, o que confirma que o segundo ciclo de prosificação ducentista deve-se mesmo a um Pseudo-Boron, como evidenciou Heitor Megale. Todavia, uma *Estoire dou Graal* também compõe o *Ciclo da Post-Vulgata*. Mais uma menção introdutória ao Graal ocorre em *Lancelot du Lac*, provavelmente fruto de outra interpolação tardia. Nesse roman, institui-se, pela primeira vez, a aventura cavaleiresca para descobrir-se quem é o virtuoso cavaleiro digno do Graal¹³⁵.

¹³⁵ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p.p. 71 e 72.

No *Ciclo do Lancelot-Graal*, a narrativa referente a Merlin recria a história da Britânia, desde o nascimento do mago até o de Artur, enfatizando a vitória celta sobre o poderio romano. Já a *Estoire dou Graal*, que vincula o Santo Vaso aos ancestrais de Lancelot, apresenta um longo prólogo às aventuras arturianas, permeado por menções a trompetes e tambores. A narrativa versa sobre o próprio Cristo. Em 707 d.C., um eremita é surpreendido por uma visão de Jesus, que lhe concede um livro, diminuto como a palma de uma mão, mas contendo as maiores maravilhas jamais vistas. O próprio Senhor enuncia que “não se terá qualquer dúvida que não seja solucionada por este livro. Dentro estão Meus segredos, que coloquei com Minha própria mão...” (tradução nossa)¹³⁶. Enfim, seguindo-se um aroma doce, uma melodia maviosa, e uma visão apocalíptica que intercalava brilhos súbitos e escuridão, um anjo apresenta ao eremita as maravilhas afiançadas por Cristo, com um sentido que vincula a Teologia da Eucaristia com aquela relativa à Santíssima Trindade.

O ermitão guarda o livro à chave, mas o mesmo desaparece na manhã seguinte. Uma voz misteriosa o incita a partir em demanda pelo livro, durante a qual seria guiado por um animal maravilhoso, parte cão, parte raposa, parte ovelha, com cauda de leão, com o qual transitaria por muitas aventuras. O livro seria então localizado em uma ermida remota, onde havia um possesso, que o cavaleiro eremita exorcisa com as faculdades taumatúrgicas do livro. O conto acerca do Graal inicia-se neste ponto, com o retorno do cavaleiro a sua caverna, para iniciar o trabalho de cópia do livro¹³⁷.

Ao inverso de Chrétien de Troyes e seus prosseguidores, Robert de Boron projeta a ênfase de sua narrativa sobre a figura do Santo Graal, introduzindo-se a personagem José de Arimateia como primeiro modelo de herói do Graal, em virtude de sua aparição no *Evangelho de São Mateus* como *decurio*, título militar designativo, posteriormente, de “conselheiro”. Essa condição de José de Arimateia viu-se elidida na *Vulgata* de São Jerônimo (c. 324 d.C.), e apesar de a mesma ser a base de consulta para Robert de Boron, interessa notar como José de Arimateia seria convertido em modelo para o estrato dos cavaleiros, destinatários ideais, mas não únicos, dos *romans* de matéria cavaleiresca.

¹³⁶ (...) *Nor will you have any doubts that will not be set straight by this book. Inside are My secrets, which I Myself put there with My own hand. Idem*, p. 65.

¹³⁷ *Idem*, p. 65.

A tradição cristã que se seguiu à tradução do *Novo Testamento* eclipsou o laço entre Arimateia e o Graal. O princípio da narrativa de Boron já alude à trajetória do Santo Graal, desde a mesa do Santa Ceia, de que foi retirado por um dos judeus que aprisionaram Cristo, passando por sua entrega a Pôncio Pilatos, que o concede a José de Arimateia, já que nada desejava conservar de Jesus. O sangue de Cristo na crucificação seria então recolhido de seus ferimentos, quando o corpo foi retirado da Cruz e lavado. José de Arimateia foi preso quando o corpo de Cristo desapareceu, durante a Ressurreição, porém seria libertado pelo próprio Senhor, que portava o Cálice e lhe afirmou ter ressurgido dentre os mortos. O Cálice foi, então, entregue a José de Arimateia, com a ordem de que se celebrasse uma missa em honra da Crucificação¹³⁸.

Robert de Boron introduz, de modo inaugural, a explicação do nome *Graal*, a partir de um diálogo entre Pedro e seus discípulos, em que o Apóstolo responde à indagação de como denominar o cálice que maravilha a todos e alivia toda dor. Richard Barber aponta para uma possível relação entre o verbo francês *agreer* (“deliciar”, “agradar”) e o vocábulo *Graal*, contando com sonoridade bem próxima no francês medieval. Todavia, o mais provável é que a palavra tenha derivado do latim *gradalis* ou *gradale*, com significado de prato adornado para refeições em banquetes, o que o remete, por sua vez, ao grego *krater*. Barber assinala que o mesmo sentido seria conservado se a etimologia vinculasse o nome do Santo Vaso ao latim *garalis*, recipiente em que os romanos armazenavam o *garum*, iguaria à base de anchovas. Outros eruditos cogitam ainda da possibilidade de a palavra advir de *cratis*, um cesto de lã, que progressivamente seria identificado a um prato¹³⁹.

As primeiras referências em idioma vernáculo parecem proceder do catalão, em que há menção a *gradals*, na qualidade de peças preciosas de louça, em testamentos como o de Ermengarda, filha do conde Borell de Barcelona (1030). Barber indica que, na *langue d'oïl*, o vocábulo era empregado para aludir a livros de cânticos para missas. As canções de gesta tardias, como a *Chanson de Girart de Roussillon* (c. 1150), na *langue d'oc*, também se referem a *grasals* como peças preciosas de louça, que poderiam ser legadas em testamentos de nobres, o que se repete em um escrito coetâneo, o *Roman d'Alexandre* (c. 1160-1165),

¹³⁸ *Idem*, p. 41.

¹³⁹ *Idem*, p. 95.

primeiro a apresentar clara referência ao Santo Graal. No entanto, alguns estudiosos concluem que a palavra teria sido uma criação do próprio Chrétien de Troyes, em *Perceval ou le conte dou Graal*.

Outra referência ao nome *Graal* procede da fala do Mago Merlin, em *Estoire de Merlin*, ao encorajar Uther Pendragon, o pai de Artur, a encontrar a Távola Redonda. Com efeito, Cristo já se referira a essa terceira mesa do Graal no diálogo com José de Arimateia. Seria a ressignificação sacramental da primeira mesa, a da Santa Ceia, e da segunda, aquela dos seguidores de José de Arimateia e, depois, de São Pedro. De maneira emblemática, haverá um assento desocupado à Távola Redonda, que apenas poderia ser destinado ao mais virtuoso cavaleiro dentre todos, e que tenha estado em presença do Graal. A conexão entre a terceira mesa e o Cálice de Cristo será revelada a Artur, em sua coroação, por Merlin, ao enunciar que o rei de Logres não poderia, por si, cumprir seu destino de tornar-se Imperador Romano.

Ivo Castro, em sua *Apresentação* ao livro de Heitor Megale, destaca que a influência da prosa romanesca bretã revelou-se enorme sobre a lírica trovadoresca provençal e ibérica, bem como sobre as canções de gesta ainda compostas, a exemplo de *Amadis de Gaula*, bem como sobre *Romans* alemães como o *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Isso além de traduções para diversos idiomas europeus e mesmo o hebraico, como denotam *Sir Gawain and the Green Knight*, versão inglesa de Thomas Malory, ou a compilação de Rusticiano de Pisa, em italiano, ao lado de *Tristano Riccardiano* e *La Tavola Ritonda*, o *Caballero Zifar* em castelhano, e os *romans* catalães *Tirant Lo Blanc* e *La Faula*¹⁴⁰.

O códice português de que dispõe a Biblioteca Nacional de Viena (2594), documento trabalhado por Heitor Megale, corresponde a uma segunda cópia, datada do século XV (do reinado de D. Duarte, entre 1433 e 1438 d.C.), baseada na adaptação original ducentista de Joam Vivas, produzida, provavelmente, em 1275, quando do Reinado de D. Afonso III (1248-1279 d.C.). Esse monarca português, que destronou, com apoio do episcopado de seu país, o irmão Sancho II, o *Capelo* (1223-1247 d.C.), frequentara a corte de Luís IX na França, para onde partiu em 1227 d.C., lá contraindo matrimônio com a Condessa Matilde de Bologne. Sendo conviva dileto de Luís IX, com ele enfrentando Henrique III da Inglaterra (1216-1272

¹⁴⁰ Cf. CASTRO, Ivo. “Apresentação”. In: MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao códice português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001., p. 16.

d.C.), Afonso III travou contato íntimo com a Lírica Trovadoresca e com a Matéria da Bretanha, objetos de leitura e, principalmente, declamação, na corte régia da França. Por tal razão, foi grande incentivador da difusão das cantigas de amor e dos contos arturianos em Portugal. As versões portuguesas completas da Matéria da Bretanha abrangem o códice completo de *A Demanda do Santo Graal*, o fragmento da *Suite du Merlin* do século XIV, e o códice também integral do *Livro de José de Arimateia*.

É relevante ainda salientar a posição de Richard Barber quanto ao significado alegórico de todo o *Ciclo do Pseudo-Boron*, tratando-se aqui de um conjunto de narrativas dedicadas a relatar a tragédia de Logres, o declínio moral e físico do reino de Artur, em virtude da sanção divina a dois pecados de seus habitantes, identificados a *malheur* e *mescheance*. Ao contrário das narrativas em verso de Chrétien de Troyes, nas quais a desolação do reino é resultado apenas da invalidez do Rei Pescador, agora serão os pecados de Artur e seus súditos a implicar a devastação de Logres. Trata-se de uma questão mais relevante do que, à primeira visada, seria possível perceber, vez que gravita em torno da ideia de desaparecimento do suserano legítimo, o que ocasiona incertezas em um quadro social caracterizado por relações feudovassálicas, já que, por diversas vezes, mulheres herdaram o senhorio. Para tanto é que se havia constituído, em *Perceval ou Le Conte dou Graal*, uma Sociedade do Graal, cujos membros seriam enviados, em tal situação de desaparecimento do senhor feudal, para governar e impor a justiça em seus domínios vacantes.

Nesse *roman* bretão, será a lança de Longinus a aportar tragédia a Logres, antes uma terra de ogros – daí seu nome – o que se confirma nos dois *Prólogos* a *Perceval ou Le conte dou Graal*. No *Ciclo da Post-Vulgata*, por conseguinte, a demanda pelo Santo Graal converte-se em metáfora da busca da salvação física e moral do reino de Artur.

Em *Perlesvaus* ou *Li Hauz Livre dou Graal* (*O Alto Livro do Graal*, anterior a 1210)¹⁴¹, outro *roman* de matéria cavaleiresca a imitar o enredo compilado por Chrétien de Troyes, a desolação acomete Logres em virtude da falha do herói homônimo em indagar ao Rei Pescador acerca do significado do cortejo litúrgico do Santo Graal e da lança crística. Barber pensa identificar, em *Perlesvaus*, o tema da guerra civil e sua destruição, a exemplo de

¹⁴¹ Littleton e Malcor datam *Perlesvaus* de c.1203 a 1213 d.C. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 84.

uma crônica anglo-saxã que relata o reinado do rei Estêvão na Inglaterra (1096- 1100 d.C.)¹⁴². Não por acaso, *Perlesvaus* é o *roman* arturiano em que mais se exorta à ação e ao combate cavaleirescos para se atingir a redenção de Logres. Ecoando aqui as antigas narrativas galesas, nesse *roman* o próprio Rei Artur parte em demanda pelo Santo Graal, já entendido como cálice crístico, exatamente como nas narrativas atribuídas a Robert de Boron no *Ciclo do Pseudo-Gautier Map* e, depois, nas narrativas do *Ciclo da Post-Vulgata*.

O Rei de Camelot é incumbido por Cristo de aportar o Santo Vaso a Logres. Este texto, já compilado em prosa, teria sido escrito, a pedido do senhor de Cambrai, para Jean de Nesle, o castelão de Bruges, relevante centro mercantil de Flandres. Seu senhor foi figura preeminente na vida política e cortesã flamenga, tendo participado como líder na Quarta Cruzada e fundado um monastério cisterciense em Noyou, na Picardia. Barber noticia que, como Gautier de Montbéliard, o mecenas de Robert de Boron, Jean de Nesle foi um dos nobres cruzados a embarcar rumo a Constantinopla em 1203, a partir do porto de Marselha, sob comando de Thierry de Flandres, filho do conde Felipe da Alsácia¹⁴³.

Em *Perlesvaus*, o Graal não está circundado de enigmas quanto a sua natureza divina, bem conhecida desde o princípio da narrativa, e o único mistério será a identidade do cavaleiro virtuoso, descendente de José de Arimateia, cuja linhagem sagrada, encarregada de proteger o Vaso, é apresentada no prólogo. A recompensa para o mesmo deverá ser a própria coroa de espinhos da Paixão de Cristo¹⁴⁴.

O enredo inicia-se na corte de Artur, onde a rainha o censura por ter descurado as proezas e feitos de cavaleiros, razão pela qual o rei parte para a demanda. Durante o percurso, uma donzela, que também o admoesta por ter abandonado a *bravoure* de outrora, conta-lhe acerca do cavaleiro virtuoso Perlesvaus. Quando o rei pensa em redarguir, ouve-se uma voz celestial ordenar que Artur reúna uma grande corte, após o que sua fama seria restaurada. O

¹⁴² Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 206.

¹⁴³ *Idem*, p. 46. Barber interpreta que a revelação iminente da natureza do Santo Graal, neste *Alto Livro do Graal*, corresponde à concepção de que a lei cristológica do Novo Testamento substitui, cristalinamente, o Velho Testamento e as crenças pagãs. *Idem*, p. 47.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 119.

rei de Camelot obedece e, quando a ceia está servida, surge outra donzela, trazendo ao salão uma charrete com as cabeças de 150 cavaleiros, seladas em ouro, prata e chumbo.

A moça afirma tratar-se de uma consequência da falha de um cavaleiro em indagar do Rei Pescador o significado do cortejo do Graal, resultando em sofrimento físico para o mesmo monarca. Gawain, atrasado, surpreende a donzela em sua retirada e a escolta, dela aprendendo a respeito do Bom Cavaleiro, que deverá formular a questão correta ao Rei Pescador. Gawain tenta então acercar-se do Castelo Mortal, onde estão o Rei Pescador e o Santo Graal, mas o foco narrativo adverte que encontrá-lo ou não depende da vontade inescrutável de Deus. Obtém informações sobre o Bom Cavaleiro apenas junto a um eremita, cuja ermida se situa próxima ao Castelo do Graal.

Todavia, não é a Gawain, mas apenas ao virtuoso Perlesvaus, o Bom Cavaleiro, que se ordena encontrar o Graal, indagar sobre seus mistérios e salvar o Rei Pescador. A Gawain se atribui a demanda por uma espada, aventura que o conduz ao Castelo da Inquirição, onde lhe é revelado que todos os acontecimentos que o acometeram revestem-se de um sentido espiritual e simbólico. Esses segredos são, com efeito, revelados ao longo da narrativa, por parte de clérigos andantes, sobretudo ermitões. O feito cavaleiresco terminal de Perlesvaus será debelar o Eremita Negro, figura do mal satânico; então, uma voz fala ao Bom Cavaleiro, na Capela do Graal, comandando que saia do castelo do Rei Pescador. Aparece uma barca para resgatar Perlesvaus, em meio a um coro angélico que o encomenda a Deus e à Virgem, sendo que nenhum outro mortal jamais soube do paradeiro final do virtuoso cavaleiro.

Ademais, mais de metade desse *roman* corresponde à narrativa dos esforços fracassados de Lancelot em contemplar o Santo Graal. Sua relação adúltera com a Rainha Guinevere, que impedia sua completa conversão ao Cristianismo, é perdoada quando a mesma falece, por lamento ao assassinato de seu filho¹⁴⁵. Aqui, o adultério se vê condenado, ao longo da narrativa, menos por ser uma infração ao matrimônio enquanto sacramento eclesial, e muito mais por corporificar, à plena luz, a contravenção mais perigosa para a estabilidade interna do *ordo* nobre, vale dizer, a felonía.

Neste circuito complexo de interpenetração entre escrita e oralidade, a estudiosa Colette-Anne van Coolput-Storms estabeleceu um estema que relaciona as narrativas referidas

¹⁴⁵ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 84.

ao cavaleiro Tristão à Matéria da Bretanha. Tal processo evidencia-se pela presença de uma *Demanda do Santo Graal* no *corpus* da segunda versão de *Tristan en prose*, da mesma forma que essa personagem adentra as narrativas arturianas¹⁴⁶. De acordo com Richard Barber, as versões de *Tristan en prose* com alusões ao Graal datam de cerca de cinquenta anos após o término do segundo ciclo francês de prosificação, a *Post-Vulgata*¹⁴⁷, porém lastreiam seu conteúdo épico no *Ciclo da Vulgata*, em que pesem afirmações inversas¹⁴⁸. Há, todavia, focos de tensão com as narrativas propriamente arturianas, como o relato em que se afirma que Carlos Magno considerou Tristão um cavaleiro ímpar em façanhas e habilidades de cavalaria, tendo-o preferido ao próprio Galahad.

Barber analisa que as aventuras do cavaleiro Tristão, mais próximas à raiz celta que os *romans* do Graal e de Artur, respondiam a uma sanha dos ouvintes por façanhas e que as mesmas deveriam, para ter a simpatia e atenção do público receptor (*auditório*, em sentido retórico mais amplo), ou seja, para efetuar a *captatio benevolentiae*, conectar-se à moldura tópica da Matéria da Bretanha. Não por acaso, apenas nas versões mais recentes de *Tristan en prose* e *Tristan et Iseut*, tal interpenetração com temas arturianos se evidencia, conservando-se esses *romans*, no entanto, estreitamente ligados ao tema do amor cortês e distantes da idealização clerical da cavalaria cristã¹⁴⁹. Isso denota a resistência dos frequentadores das cortes senhoriais e principescas à investida clericalizante da Reforma Pontifical que se tenta articular na Idade Média Central.

Littleton e Malcor assinalam que a tradição celta, seja continental ou insular, não conheceu qualquer narrativa tristânica anterior aos séculos XII e XIII, vale afirmar, anterior às compilações arturianas. Uma das mais influentes narrativas arturianas inglesas é justamente um *Tristan* (c. 1150-1200 d.C.), fundamentado na versão de Béroul (fins do século XII), que

¹⁴⁶ Cf. MEGALE, Heitor. “A *Demanda do Santo Graal*. O código 2594 de Viena e os testemunhos franceses da *Post-Vulgata*”. In: *Signum*. Vol. 9, 2007., p. 71.

¹⁴⁷ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 198.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 204.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 199.

foi adaptada para o norueguês, em 1226, como *Tristams saga ok Ísöndar*, repercutindo na balada islandesa *Tristans Kvaði* (sic.)¹⁵⁰.

Convém ainda destacar que, no *Tristan en prose*, o foco narrativo afirma ter adquirido conhecimento sobre o enredo a partir de um “grande livro latino” que contém a estória do Santo Graal, o que revela a avocação de duas autoridades simbólicas, vale afirmar, o letramento da cultura erudita clerical e a pertença da trama que envolve o cavaleiro Tristão ao Ciclo Arturiano. Com efeito, mesmo sendo exemplo (ou anti-exemplum) de cavaleiro cultor do *fin’amor*, Tristão torna-se membro da Távola Redonda e, em paralelo a Galahad, dele se diz que descende da linhagem sagrada de José de Arimateia.

O foco narrativo anônimo introduz Tristão ao universo arturiano precisamente no momento em que se inicia a demanda pelo Santo Graal, após Galahad ter ocupado o Assento Perigoso. A presença de Tristão indica, no *Tristan en prose*, a completude da Távola Redonda. A propósito, diferentemente do que ocorre nos ciclos propriamente arturianos, Galahad não é o virtuoso merecedor do Santo Graal, mas um cavaleiro pleno de proezas como os demais.

O mouro Palamedes, que também aparece no *Tristan en prose*, reverberando sua presença em *A Demanda do Santo Graal* portuguesa, aqui se enamora de Isolda, desenhando-se uma rivalidade com o protagonista, além de apresentar mais uma distinção em relação ao *roman* português, qual seja, a recusa inicial do mouro ao batismo cristão, condição para que possa debelar a Besta Ladradora. Importa mencionar que o nome de Palamedes não ocorre na versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*, havendo somente uma breve alusão a um mouro. Na narrativa tristânica, Palamedes também é descrito como portador dos mais altos valores da cavalaria, conquanto ainda pagão, e mais, muçulmano.

De modo ainda mais instigante, o Rei Marcos da Cornuália invade Logres, após a partida dos Cavaleiros da Távola Redonda em demanda pelo Santo Graal, em represália ao fato de Artur abrigar os amantes clandestinos Tristão e Isolda. O mesmo, acompanhado por Galahad, vem a tempo em socorro do Rei. Palamedes, por insistência de Artur, aceita o batismo e parte também em busca do Santo Vaso. O mouro institui, conforme a apreciação de

¹⁵⁰ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 138.

Barber, um elo vital entre as narrativas tristânicas e aquelas referentes aos Cavaleiros da Távola Redonda¹⁵¹.

Nas *Suites du Merlin* que acompanham as versões portuguesa e, posteriormente, castelhana, de *A Demanda do Santo Graal*, o Rei Marcos assassina o Arcebispo da Cantuária, após o que é morto por um cavaleiro da linhagem do Rei Ban, Paulars. Vale lembrar que Lancelot e seu filho Galahad procedem da Casa do Rei Ban. Há ainda um *cantare* italiano, em que se narra que Lancelot vinga a morte de Tristão, com o sugestivo título *La Vendetta che fe Messer Lanzelloto de la Morte di Miser Tristano*. Por fim, quanto ao mouro Palamedes, Littleton e Malcor mencionam um *Palamedes* do século XIII, anterior ao *Tristan en Prose*¹⁵².

Em *Tristan en prose*, são doze os cavaleiros a atingir o Castelo do Graal, também aqui denominado Corbenic, como nas três versões ducentistas de *A Demanda do Santo Graal*. Ainda com lastro em *A Demanda do Santo Graal* do *Ciclo do Lancelot-Graal*, os três virtuosos cavaleiros a encontrar o Santo Graal são Boors, Perceval e Galahad, que o devem transportar ao Palácio Espiritual, que também recebe o epíteto de Sarras (referido à Jerusalém terrestre) nas três versões de *A Demanda do Santo Graal*. Também no aludido *roman* tristânico, Galahad, apesar de não figurado, ao longo da narrativa, como o puro *Miles Christi*, como se dá nos ciclos de prosificação arturianos, também é designado por *sergente de Jesus Cristo*, daí sim ascendendo à condição de cavaleiro perfeito.

Ainda como repercussão do protótipo da cornucópia celta da fartura, em *Tristan en prose* o Santo Graal é fonte infinda de realização de maravilhas correspondentes aos desejos íntimos dos cavaleiros, mas é aqui recompensa puramente terrena para as aventuras cavaleirescas, ocasionando disputas entre os *milites*. Dá-se uma crítica aos valores cavaleirescos espiritualizados, o que se denota pela presença do mago Merlin à corte de Camelot, proscrito o sábio no *Ciclo da Post-Vulgata*, sendo que aqui é ele a ordenar que Artur grave por escrito as aventuras do Santo Graal. A aventura, e não a demanda espiritual pelo Santo Vaso, concede tônica a esse *roman*, competindo a Merlin, e não a qualquer eclesiástico, a decifração do sentido oculto e simbólico dos acontecimentos da demanda. No primeiro ciclo

¹⁵¹ *Idem*, p. 201.

¹⁵² *Idem*, p. 139.

de prosificação francês, Merlin não ousa adentrar a Câmara do Graal, legando a tarefa a um prelado, o que prenuncia sua futura desapareição no *Ciclo do Pseudo-Boron*.

Richard Barber avalia que a expansão das aventuras, no *Ciclo da Post-Vulgata*, cabendo seu significado à mediação monopolista do sagrado pelo clero (representado por eremitas ordenados), representa uma esvaescência de seu sentido próprio, ainda acalentado no primeiro *Ciclo do Pseudo-Gautier Map*.

Há ainda um enlace de *Tristan en prose* com narrativas concernentes ao ciclo de versificação da Matéria da Bretanha, atribuído a Chrétien de Troyes, denotado no fato de que Galahad é aqui retratado como neto do Rei Inválido, guardião do Santo Graal, sendo que, na Câmara Sagrada, o avô apresenta ao cavaleiro a lança crística com as três gotas de sangue também presentes em *Perceval ou Le Conte dou Graal* e em *Parzifal*. A lança crística, que no *Tristan en Prose* foi empregada por um judeu, e não pelo centurião romano Longinus, para trespassar Jesus crucificado, também é a chave para a cura do Rei Inválido. De modo análogo, Galahad deve indagar ao avô o que é o Santo Graal para ativar essa cura. Barber assinala que o avô não precisa narrar a Galahad toda a Paixão de Cristo, que se faz pressuposta, como conhecimento bíblico comum acerca dos Evangelhos¹⁵³. Nota-se que, ao inverso das narrativas estritamente arturianas, em *Tristan en prose*, a par de Merlin, o Rei Inválido, e não qualquer clérigo, detém a senha de interpretação alegórica e cristológica das aventuras.

Revela-se, no entanto, certo caráter catequético, uma apropriação, por parte da aristocracia laica, de parcela das prédicas disciplinadoras da Reforma Pontifical ainda em curso (mas em declínio) no século XIII, correspondente à punição daqueles que, de qualquer forma, ridicularizam as cerimônias do Graal. Três homens e doze donzelas, dentre os seguidores de José de Arimateia e da segunda mesa sacramental do Graal, são condenados à danação eterna. No entanto, as súplicas de Arimateia conseguem atenuar a punição, devendo dois dos homens, Moisés e Simeu, queimar até o advento de Galahad no Castelo de Corbenic, e os demais, compelidos a esperar a salvação vinda do cavaleiro.

Este caráter sancionador de *Tristan en prose* prossegue, ainda, na dimensão propriamente cavaleiresca, com a expulsão de Gawain da corte arturiana, após o mesmo ter assassinado o já cristão Palamedes, logo após sua justa com Lancelot. Em seu retorno a

¹⁵³ *Idem*, p. 203.

Camelot, o próprio Artur o acusa de ter ceifado a vida a 54 cavaleiros, confessando Gawain o assassinato de 32. Surge aqui um traço distintivo para com a versão portuguesa de *A Demanda do Santo Graal*, em que Palamedes ascende à condição de um dos 12 cavaleiros a adentrar Corbenic. No escrito tristânico, conta-se ainda que o pai de Palamedes, Esclabor, comete suicídio ao saber do falecimento do filho, o que configura, ao visio de Richard Barber, uma espécie de anti-clímax, um acontecimento contrário à normativa clerical, que subdimensiona, no enredo, o atingimento do Santo Graal¹⁵⁴. O *Tristan en prose* descortina uma tensão entre a nobreza autorrepresentada como guerreira e o clero pela apropriação do próprio mito cristão. De toda forma, resta claro que o Cristinaísmo é, para as formações sociais medievais, um traço de mentalidade.

Como afirma o historiador inglês, em *Tristan en prose*, ocorre uma desvalorização acerca do Santo Vaso, em que pese ainda poder ser vislumbrado como parte espiritual do universo cavaleiresco, já que o foco narrativo salienta ter relido diversas vezes o conto do Graal, sua fonte de autoridade. O que mais se valoriza, na verdade, são as pugnas cavaleirescas e a inclusão de todas as personagens do Ciclo Arturiano em um só *roman*¹⁵⁵. Por derradeiro, há nessa narrativa um exórdio pagão a explicar a gesta do reino de Logres.

A explanação da gesta do Ciclo Arturiano, bem como de *Tristan*, deveu-se a autores do renome de Ferdinand Lot, Albert Pauphilet, Jean Frappier e Alexandre Micha, porém competiu a Fanny Bogdanow¹⁵⁶ a proposição de uma exegese unitária do *Ciclo da Post-Vulgata*, como possível conversão da *Vulgata* em enredos mais breves e homogêneos. Consagra-se uma trilogia de *romans* que não se encontram corporificados em manuscritos, mas em inúmeros fragmentos de duas naturezas, vestígios de códices despedaçados ou seções narrativas inseridas em manuscritos de outros ciclos, propensos à transmissão oral¹⁵⁷. Para Richard Barber este segundo ciclo de prosificação representa um vetor de racionalização e

¹⁵⁴ *Idem ibidem*.

¹⁵⁵ *Idem ibidem*.

¹⁵⁶ O trabalho de Bogdanow encontrou em José Carlos Ribeiro Miranda seu mais destacado e persistente opositor.

¹⁵⁷ Cf. CASTRO, Ivo. “Apresentação”. In: MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao códice português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001., p. 17. Richard Trachsler afirma que, graças a Bogdanow, o *Ciclo da Post-Vulgata* frui do “estatuto ontológico de uma realidade codicológica”.

ordenação clerical dos motivos da Matéria da Bretanha, consentâneo a uma ênfase na punição divina aos pecados e na busca pelo Graal como instrumento para salvar Camelot de sua decadência moral¹⁵⁸.

Não é por outra razão que, em *A Demanda do Santo Graal* do *Ciclo do Pseudo-Boron*, Galahad e Perceval atingem Corbenic, o Castelo do Graal, para resgatar o Rei Pellehan, guardião do Santo Graal, de sua debilidade física, bem como impedir a desolação que se abate sobre Logres. Percebe-se também um subdimensionamento da figura de José de Arimateia, quase convertido em personagem anônimo. Interessa notar que a versão portuguesa baseia-se nesse *Ciclo da Post-Vulgata* bretão, sendo a última a única fonte restante e conhecida em parcelas substantivas de *A Demanda do Santo Graal* francesa, o que conduz Fanny Bogdanow a preencher as lacunas do texto bretão com as seções portuguesas correspondentes. Isso outorga, no entender de Ivo Castro, ao texto português, o “estatuto ontológico” de peça única da literatura francesa¹⁵⁹.

Uma questão recorrente é saber se houve duas versões independentes do *corpus* bretão, uma portuguesa e outra espanhola, ou se uma adaptação originária ibérica teria dado origem a ambas, sendo indagável seu idioma. Os textos em pauta circularam nas partes ocidental e central da Península Ibérica, em virtude da circunscrição geográfica do galego-português e do castelhano. Há um *Merlim* fragmentário, um *José de Arimateia* e uma *A Demanda do Santo Graal*, pertencentes a um códice de Salamanca, denotando íntimo parentesco com os textos portugueses, bem como edições completas de *A Demanda do Santo Graal* em castelhano, datadas de 1515 a 1535 d.C..

Há hoje um amplo consenso acerca de uma única adaptação originária para a Península Ibérica, cujo idioma foi o português, dela advindo a posterior versão castelhana, hipótese veiculada com convincentes argumentos por Heitor Megale. Com relação aos manuscritos ibéricos portadores da Matéria da Bretanha, Heitor Megale menciona, com fulcro em Harvey Sharrer, a existência de um fragmento do *Livro de Tristan* (Códice 1762 do Arquivo Histórico Nacional de Madri), uma continuação (ou *suite*), também fragmentária, da *Estória de Merlim* (Códice 2434 da Biblioteca da Catalunha), a versão portuguesa de *A*

¹⁵⁸ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 210.

¹⁵⁹ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 17.

Demanda do Santo Graal (Códice 2594 da Biblioteca Nacional de Viena) e o *Livro de José de Arimateia* (códice 643 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo)¹⁶⁰.

No concernente ao texto de *A Demanda do Santo Graal*, permaneceram apenas três versões ducentistas, vale citar, a francesa, a portuguesa e a alemã. Com relação a uma possível versão inglesa, não se reteve qualquer exemplar original ou posterior, porém sua existência poderia ser supostamente comprovada, para alguns autores, de forma indireta, pela influência sobre a obra de Sir Thomas Malory, *Le Morte d'Arthur*, escrita durante sua permanência na prisão durante a Guerra das Duas Rosas, concluída em 1470 e impressa em 1485, para o rei Henrique VII da Inglaterra. Tal a hipótese aventada pela estudiosa Elizabeth Bryan¹⁶¹.

Como leciona Richard Barber, o século XV conheceu uma demanda por textos mais breves e coerentes sobre o rei Artur e o Santo Graal, a que Malory responde com um desejo de conhecimento “verídico” de sua “história”. Neste sentido, *Le Morte d'Arthur* também pode ter sido escrito com base em um poema inglês medieval, *Morte Arthure*¹⁶². No texto quatrocentista, o Santo Graal, claramente uma relíquia, aparece no contexto da desolação do reino de Logres, tema logo abandonado, no entanto. Em que pese o fato de que Malory procura introduzir uma visão laica a respeito do Santo Graal, sobretudo aludindo à Crucificação e ao *Evangelho Apócrifo de Nicodemos*¹⁶³ (fins do século IV d.C.), aqui o Santo Graal se apresenta indissolúvelmente vinculado ao Mistério Eucarístico e à doutrina ortodoxa da Transubstanciação.

Observa-se, na prosa de Thomas Malory, uma interação com fragmentos de *Lancelot du Lac* e de *Tristan en prose*. Escreve-se também um prelúdio às aventuras do Graal propriamente ditas, que veicula, entre outro elementos, uma descrição das origens de Galahad. Aqui o Santo Vaso é denominado *Sancgreal*, nome que Barber atribui a uma tradição inglesa. Interessa apontar para a evidência de que, reduzindo a cerca de um terço o original bretão de

¹⁶⁰ *Idem*, p. 52.

¹⁶¹ BRYAN, Elizabeth. “Introduction”. In: MALORY, Thomas. *Le morte d'Arthur*. New York: The Modern Library, 1999.

¹⁶² Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁶³ Há um *roman* anônimo, *O Grande Livro de Artur*, que apresenta, interpolado às narrativas sobre o rei e o Santo Graal, o texto completo do *Evangelho Apócrifo de Nicodemos*.

A *Demanda do Santo Graal* do segundo ciclo de prosificação, Malory introduz um estilo de escrita mais próximo à oralidade que aquele encontrado nos *romans* franceses. O tradutor, para o inglês, de *Estoire dou Graal* e *Estoire de Merlin*, Henry Lovelich, contemporâneo de Thomas Malory, afirma que o povo conhecia a relíquia da Crucificação como *Sank Ryal* ou *Seint Graal*, a que Lovelich atribui o significado de *sangue real* (tradução elaborada em c. 1450 d.C.).

Desta maneira, o Graal, também portado por uma virgem na obra de Malory, contém o sangue de Jesus Cristo crucificado. Seu efeito é a transformação salvífica dos cavaleiros na corte de Artur. Malory alude sempre a uma fé viva e compara, simbolicamente, o Santo Graal ao pelicano, que alimenta seus descendentes com seu próprio sangue, uma analogia ao *Corpus Christi*, o que torna o conteúdo do Santo Graal mais relevante que o objeto, ele mesmo.

Malory refere-se aos livros do primeiro ciclo de prosificação francês como verdadeira *auctoritas*. Esta palavra latina não deve ser traduzida, simplesmente, como “autoridade”, e sim, como ensina Paul Zumthor, enquanto uma reivindicação e um reconhecimento de legitimidade e correção perante uma verdade transcendente¹⁶⁴. Mesmo quando os escritos medievais se reportam aos *auctores* e *rectores* da Antiguidade Clássica, está implícita a capacidade transcendente da clericalidade, como “ciência assegurada” (*science assurée*), para decifrar o símbolo cristológico existente, como figura, antes mesmo do advento da Encarnação. Por conseguinte, a *clergie* (clericalidade) também integra o campo semântico da própria *auctoritas*, sendo a modalidade de autoridade retórica pós-crística, distinta, assim, da greco-romana. Não por acaso, já desde de 1170 d.C., os compiladores de *romans* cavaleirescos fazem um apelo autorreferente, ou seja, à própria condição escrita de seus textos, enquanto emanção da *auctoritas*¹⁶⁵.

Richard Barber aponta para uma vinculação entre o escrito de Malory e a relíquia da Abadia de Hailes, em Gloucestershire, localizada nas cercanias de seu senhorio, em Newbold Revel. Havia intensa peregrinação a tal abadia, visto que se acreditava nas virtudes curativas da relíquia, sendo o local frequentado ainda por dois místicos ingleses, John Myrc e Margery

¹⁶⁴ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p. 310.

¹⁶⁵ *Idem ibidem*

Kempe¹⁶⁶. Ademais, Malory concebe o Santo Graal como fonte primordial de todos os cálices litúrgicos com que se celebra o Mistério da Eucaristia. O caráter de centro de peregrinação de Hailes pode sugerir uma explicação para a perspectiva laica, apesar de ortodoxa, desse escritor inglês.

Tal visão também ecoava em um poema anônimo coevo, *Joseph of Arimathie*, de que resta apenas uma cópia de West Midlands, próximo a Hailes, insistindo-se na relevância do conteúdo sagrado do Graal. Seu estilo segue um padrão de discurso direto cultivado por místicos ingleses de então, como Richard Rolle e Nicholas Love, cujos escritos destinavam-se, precisamente, a inspirar a devoção laica. Tal concepção, tendente a convergir com a devoção leiga, vislumbrava a missa e a consagração eucarística como momento de adoração de algo inacessível, de que não se poderia participar.

Desenham-se ainda, em *Le Morte d'Arthur*, algumas distinções em relação aos *romans* franceses em que Malory se fundamentou, havendo aqui uma ênfase em feitos de cavalaria, mais que na contemplação do Mistério Crístico, e mesmo o cavaleiro pecador Lancelot consegue atingir o Santo Graal. Apesar de as cenas em que o Vaso aparece recordarem os *romans* franceses, e de Malory procurar escrever em termos ortodoxos, seu texto apresenta indefinição e certo questionamento da natureza da Eucaristia, então recorrentes na Inglaterra. Isso implicará, no episódio terminal da comunhão de Galahad com o Graal, uma cena obscura, em que a visão do herói será prejudicada. Barber argumenta que se esvai, em certa medida, a identificação mais cristalina entre o Santo Graal e a Eucaristia, evidente nos *romans* franceses, mesmo que este historiador considere a versão de Malory o melhor retrato medieval acerca do Santo Graal. Galahad apenas se declara envolto pelo poder do Vaso, mas não descreve as maravilhas dele provenientes¹⁶⁷. O escritor quatrocentista parece reconhecer, de acordo com o historiador inglês, uma insuficiência da linguagem humana para aceder ao cálice crístico.

Apenas a título de nota, convém destacar que, nos territórios britânicos, efabularam-se ainda algumas narrativas menores acerca de personagens do Ciclo Arturiano, caso, por

¹⁶⁶ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, 216.

¹⁶⁷ *Idem*, p.p. 220 e 221.

exemplo, de *Prophécies de Merlin* (c. 1270), atribuídas a Maistre Richard d'Irlande¹⁶⁸, em que se descreve a Dama do Lago, a exemplo de Melusina, como uma serpente branca. Há, ainda, uma adaptação de *A Demanda do Santo Graal* para o irlandês, denominada *Logaireacht an tSoidigh Naomhtha*¹⁶⁹, bem como para o galês, *Y Seint Greal*¹⁷⁰. Ainda no concernente aos escritos arturianos, há um *Sir Perceval of Galles* (c. 1300-1340 d.C.), em que não ocorre qualquer menção ao Santo Graal, ainda que já fosse recorrente, em terras britânicas, o tema da presença do cálice crístico na Crucificação.

Outro *roman* anônimo do século XIII, *Sone de Nausay*, cujo enredo não contém referências a Artur, narra que José de Arimateia teria transportado o Santo Graal da Síria até uma abadia na Noruega. Ferido por ordem divina, por ter desposado uma princesa pagã, deveria ser, doravante, conhecido como Rei Pescador. Mesmo com a presença da Noruega neste *roman*, será Logres a ver-se desolado a partir do dia da contusão divina de José de Arimateia. Também se faz alusão à lança crística de Longinus e ao sepultamento, na abadia norueguesa, do Rei Pescador e seus filhos Josephus e Adão.

A respeito desse texto, Scott Littleton e Linda Malcor assinalam que pode se tratar de uma das fontes consultadas pelo Pseudo-Boron, para a escrita de *Estoire dou Graal*, o que poderia explicar a confusão entre José de Arimateia e o deus celta (galês) Bran, que os antropólogos pensam identificar na construção da personagem do Rei Pescador. Por tal razão é que Robert de Boron renomeia a personagem *Bron*. Vale observar que o deus Bran, integrante de uma das “três linhagens santas da Ilha da Britânia”, era associado à fartura e, especialmente, tido por divindade propiciatória do rio Dee (em cujas margens possuía seu castelo, *Dinas Bran*), rico em salmões. Se no *Ciclo da Post-Vulgata* o Rei Pescador é sempre *Bron*, o nome *Amfortas* é frequente nos versos de Chrétien de Troyes e em *Parzifal*, de Wolfram von Eschenbach. O *Ciclo do Lancelot-Graal* apresenta o nome *Alano* (ou variantes como *Alain*, *Alan*, *Alanus*), sobrinho de José de Arimateia, como designativo para o Rei Pescador. Nos escritos arturianos mais antigos, a alcunha advém do fato de Alano ou

¹⁶⁸ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 154.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 160.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 126.

Amfortas terem reproduzido o milagre crístico e alimentado uma multidão com um só peixe¹⁷¹.

Neste momento, apresenta-se a recente tese da *conexão sarmaciana* para explicar as origens e a gesta mito-poética das narrativas do Rei Artur e do Santo Graal, presente neste estudo em virtude do debate, problematização e reflexão que pode suscitar¹⁷². De outra forma, esta breve arqueologia do estema de *A Demanda do Santo Graal* alemã não estaria suficientemente respaldada. Scott Littleton e Linda Malcor problematizam a concepção de que as narrativas arturianas seriam a derradeira contribuição celta para a civilização ocidental. Ambos reconhecem a presença incontestada de elementos célticos nas narrativas concernentes ao Graal, a Artur e aos Cavaleiros da Távola Redonda, como se evidencia no nome da ilha mágica para a qual o rei é conduzido pela fada Morgana após a batalha de Camlann (na versão portuguesa, seriam as batalhas de Salober e Ganzestre), quando é ferido por Mordred, seu sobrinho. Trata-se de Avalon, a “ilha afortunada” ou “ilha das maçãs”, na verdade, a Ilha dos Mortos na mitologia celta. Também seria temerário denegar a raiz celta do nome de Uther Pendragon, pai de Artur, que significa “glorioso comandante das tropas” em *kymrisch*, um idioma celta¹⁷³. Ainda com relação ao nome do pai do Rei Artur, Helmut Birkhan brinda seus leitores com uma preleção de etimologia. *Uther* significaria o “assustador” (*der Schreckliche*), e *Pendragon*, “aquele com a cabeça de dragão”, o que redundaria, na verdade, em “poderoso comandante dos guerreiros dragões”, animais legendários associados, como se verá, aos alanos¹⁷⁴.

De acordo com Richard Barber, o primeiro proponente de uma origem iraniana para o Santo Graal foi o erudito sueco Lars-Ivar Ringbom, que apresentou sua monografia, em 1951, perante a Real Academia Histórica em Estocolmo. Para tal teórico, o Graal identificar-se-ia à localidade iraniana de Shiz, onde nasceu Zoroastro e se situa a cripta simbólica do Império Sassânida (séculos III ao VII d.C.). Ringbom pensa detectar uma correspondência entre os edifícios de Shiz e o Castelo do Graal no *Jüngerer Titurel* alemão, do semi-anônimo Albrecht.

¹⁷¹ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 269.

¹⁷² Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 247.

¹⁷³ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *From Scythia to Camelot*. New York: Routledge, 1994., p. xv.

¹⁷⁴ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 20.

Todavia, assinalando que as descrições físicas desse castelo são confusas no escrito referido, Barber as identifica mais a uma construção gótica. No concernente ao próprio Vaso, o autor estabelece associação com uma pérola incrustada em um cálice, vinculado à força vital na crença zoroastriana¹⁷⁵.

Littleton e Malcor sustentam terem vindo à constatação de que os *romans arturianos* ostentavam nomes, patronímicos ou geográficos, como *Arthur*, *Lancelot*, *Perceval* ou *Logres* e *Camelot*, que os dois antropólogos reputaram desprovidos de raízes diretas nos idiomas contemporâneos da Europa. Com a cooperação de complexos programas de computador, Littleton e Malcor perceberam que tais substantivos próprios relacionavam-se com vocábulos recorrentes nas canções ou sagas *Nart*, ainda existentes no seio de populações remotas e iletradas do Cáucaso. A mesma constatação foi registrada pelos organizadores de *The Arthur of the Germans*, Jackson e Ranawake, com fulcro nos textos alemães e holandeses¹⁷⁶. Os antropólogos estadunidenses analisaram a homologia entre os heróis da Matéria da Bretanha e personagens como *Soslan* (*Sozryko*), *Syrdon*, *Xaemyc* e *Satana*, todos recorrentes nos enredos das canções *Nart*. Tais sagas descreviam a contenda entre os clãs *Nart* para decidir a quem competiria a tutela da copa mágica, denominada *Nartamongae* (“Reveladora dos Narts”).

Os estudiosos estadunidenses defendem que, conquanto ainda não referida ao cálice crístico da Santa Ceia, a *Nartamongae*, exatamente como o Graal, jamais está desprovida de alimento e sempre se manifesta, em festejos, perante o mais valoroso guerreiro, ocultando-se de todos os demais¹⁷⁷. Esses contingentes caucasianos conservam relações de parentesco cultural e linguístico com os povos de matriz indoeuropeia, e o percurso que introduziu seus antepassados comuns na Europa foi investigado pelo etnolinguista russo Sergei Rudenko, estudioso do Vale de Parzainik, na Sibéria¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 247.

¹⁷⁶ Cf. JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 03.

¹⁷⁷ *Idem*, p. xxviii.

¹⁷⁸ *Idem*, p. xix. Convém ressaltar que, consoante os mencionados antropólogos, as sagas *Nart*, cujo florescimento data do primeiro milênio antes de Era Cristã, parecem perfazer um espólio cultural comum entre populações indoeuropeias atuais do Cáucaso e outras de matriz não indoeuropeia, como circacianos, usbeques ou abkhazes.

Vinculado aos linguistas do Círculo de Tartu¹⁷⁹, Rudenko identificou, em toda a extensão eurásiana, monumentos funerários dedicados a líderes clânicos, que denominou *kurgans*. Rudenko percebeu tratar-se de uma civilização arcaica, constituída de cavaleiros e amazonas extremamente hábeis¹⁸⁰. Seu processo de domesticação e seleção genética de cavalos se deu pela adaptação do animal a solos gramíneos e macios, na região do Mar de Sebastopol (atual Ucrânia), há cerca de quatro mil anos. Há algo como mil anos, esses guerreiros selaram e arriaram o cavalo, tornando-o principal armamento bélico de auxílio à infantaria. De sua familiaridade e destreza ímpares na manipulação de cavalos, a cuja companhia eram habituados desde a infância, adveio o mito dos centauros e amazonas no imaginário helênico, identificados, na cerâmica ática do Período Clássico (séculos VI a IV a.C.), como “seres do norte”¹⁸¹.

Os alanos provieram da região do Cáucaso e o termo Alânia parece indicar, ao ver de John Colarusso (McMaster University, Ontário), em seu Prefácio ao mencionado livro de Littleton e Malcor, uma região outrora pertencente ao Império do Khazar, desaparecendo como unidade política ao influxo das penetrações mongólicas, para ressurgir, posteriormente, com as populações da Ossétia, no século XIII. Os alanos e outras populações nômades, como circacianos, daguestãos e chechenos atuaram como obstáculo humano para que as hordas mongóis não invadissem a Europa mais a ocidente¹⁸². Uma nova unidade política pôde ser conquistada novamente quando as populações de origem alana se reagrupam na Ossétia, incorporada como protetorado ao Império Russo em 1774, estando hoje dispersas pelo sul da Rússia e Geórgia. Em 1922, a região adquiriu estatuto jurídico de domínio autônomo na então República Socialista Soviética da Geórgia, passando, em 1924, a ser parte da República

¹⁷⁹ Dentre os membros do círculo linguístico sediado em Tartu, em território então soviético, que abrangia vultos ilustres como Boris Uspensky, Yuri Lotman ou Dmitri Likatchev, destacam-se, nos estudos de cultura popular da Idade Média, Mikhail Bakhtin e Aaron Gurevitch.

¹⁸⁰ Como assinala um historiador romano do século IV d.C., Ammianus Marcellinus, os alanos consideravam profundamente desprezível caminhar a pé. Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁸¹ *Idem*, p. xvii. Confutando até mesmo a tradicional etimologia que associa o termo *russo* aos normandos, datando do século XII seu primeiro registro, Littleton e Malcor afirmam que é de origem alana o nome *russo*, com o sentido de “branco” (*ruksh*), reproduzindo-se a etimologia no nome da esposa alana de Alexandre Magno, *Roxanne*, ou em *Roxalani*, uma tribo alana oriunda do planalto do atual Irã.

¹⁸² John Colarusso sustenta, ainda, que o termo *alano* pode ser um derivado de *ariano*, praticado no nordeste do planalto do Irã.

Socialista Soviética da Rússia e, em 1936, para a condição de região autônoma da Rússia soviética¹⁸³.

Os assírios denominavam tal povo como *cimérios*, ao passo que os gregos do Período Arcaico (séculos XII a VI a.C.) referiam-se a eles como *citas*, alterando-se o nome para *sarmacianos* no Período Clássico (séculos VI a IV a.C.), sendo finalmente alcunhados *alanos* pelos romanos. Apesar da economia eminentemente nômade, fundamentada no pastoreio do cavalo e apenas posteriormente sedentarizada, suas lápides fúnebres e gravuras com motivos equestres indicam maior proximidade em relação às culturas mediterrâneas da Antiguidade Clássica, distanciando-os de outras formações sociais não sedentárias, como os hunos, turcos ou mongóis, bem como dos atuais iranianos, de ascendência persa¹⁸⁴.

Seus homens e mulheres eram versados no manuseio de arcos e armaduras¹⁸⁵. Em seus cultos às divindades e aos ancestrais, reuniam-se ao redor de fogueiras e, com copas sagradas, que se supunha conter o sangue sagrado dos ancestrais, sorviam o sangue de seus sacerdotes e anciãos. Em suas práticas rituais, as espadas sagradas e copas eram reputadas artefatos de deuses, e as primeiras eram fincadas ao solo ou em árvores, ou precipitadas em lagos (como ocorre com *Excalibur*) tomando sua virtude divina, justamente, das potências naturais.

O percurso intelectual de Littleton e Malcor iniciou-se com a problematização etnolinguística do termo *Lancelot*, que Littleton por longo tempo considerou céltico, referido à expressão *Lance à Lot*, alusão ao deus guerreiro celta Lug, que manuseava uma lança. As similitudes entre Lancelot e o herói Batraz¹⁸⁶, das sagas *Nart*, suscitaram aos antropólogos pensar o étimo como **Alanus à Lot*, ou “o Alano de Lot”, localidade na Gália com

¹⁸³ *Idem*, p. xviii. De acordo com a estimativa apresentada por John Colarusso, no mesmo Prefácio, as populações descendentes dos antigos alanos dividiram-se e originaram várias etnias caucasianas, situadas entre o Mar Negro e o Mar Cáspio. De cerca de cinquenta e seis grupos étnicos habitantes dessa área, trinta e seis parecem autóctones.

¹⁸⁴ As populações da Cítia desenvolveram intensa mercancia de peles e ouro com as civilizações do Mediterrâneo, delas recebendo bens manufaturados.

¹⁸⁵ Ammianus Marcellinus descreve a vida itinerante dos alanos em suas carruagens, onde praticavam a poligamia e educavam sua prole.

¹⁸⁶ Esse herói das canções *Nart* também se assemelha a Artur em seu falecimento.

considerável contingente alano¹⁸⁷. Para sugerir a associação entre a *Nartamongae* e o próprio Santo Graal, Linda Malcor considerou os relatos de que um grupo de alanos, aliados aos visigodos de Alarico, teria assaltado a Basílica de São Pedro durante o saque a Roma em 410 d.C., levando, dentre outros objetos, um cálice, possivelmente associado, pelos primeiros cristãos, a uma relíquia da Santa Ceia, bem como identificado, por parte desse contingente ainda pagão de alanos, à própria *Nartamongae*. Malcor aventa, inclusive, a possibilidade de que tal cálice possa ter sido transportado para o sul da Gália, região constantemente referida aos mitos do Graal, tendo-se evadido logo após¹⁸⁸.

Sugere-se ainda que os primeiros contornos da ideia do Santo Graal advieram do planalto do Irã, principalmente a partir dos escritos de um comentador de nome – indiciariamente – Alanus, figura da Idade Média Central, que afirma, em sua *Prophetia anglicana* (c. 1167-1174), ser o Rei Artur mais conhecido para as populações da Ásia Menor que para as britânicas.

Agora se deve analisar, de modo mais minudente, a trajetória cultural destes exímios cavaleiros que teriam, ao ver de Littleton e Malcor, impregnado o imaginário ocidental com a memória de suas armaduras, elmos, lorigas, cotas de malha, espadas e brasões. A região da Cítia, descrita como um grande mar de gramíneas, que se estendia dos Montes Urais até a planície da atual Hungria, seria ocupada por correntes imigratórias originárias do grupo indo-iraniano, subgrupo da família indoeuropeia. Como asseveram os antropólogos estadunidenses, o termo *cita* adquire conotação abrangente para todas essas levas nômades do planalto do Irã, como se evidencia na obra de Heródoto¹⁸⁹.

Sob o prisma arqueológico, pode-se datar a primeira corrente migratória cita para o ocidente para o ano de 1800 a.C., com percurso assinalado por uma cultura material funerária caracterizada por artefatos de madeira. A segunda migração, realizada a cavalo, ocorreu em cerca de 1100 a.C. Ao passar pelo norte do Ponto Euxino, os nômades alanos incorporaram algumas culturas sedentárias, também indoeuropeias, que então seriam identificadas como

¹⁸⁷ Observe-se que os nomes alânicos normalmente perdiam suas vogais iniciais ao tornarem-se nomes neorromânicos, como teria ocorrido com *Lancelot*.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 49.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 03.

“citas agricultores”. Uma terceira horda teria partido da Sibéria austral entre 600 e 550 a.C., transitando para o Mar Negro até a região da atual Bulgária. Seus contemporâneos pertencentes ao Mundo Antigo Clássico aludiram a eles sob distintas denominações, como *Massagetas*, para a região do Mar de Aral, *Sakas* no nordeste do planalto iraniano e oeste do atual Afeganistão e *Tissagetas* nos Montes Urais. Heródoto referiu-se a eles, nas *Historiae*, de forma genérica, como *sauromatas* e, depois, *citas*¹⁹⁰.

As referências de natureza não arqueológica foram fornecidas pela terceira corrente migratória, tendo Heródoto discernido três estratos sociais entre esses citas: os *reais*, ou a elite de pastores nômades, os *guerreiros* e os *agricultores*, esses últimos advindos da aculturação de populações sedentárias.

Os citas deslocavam-se por vastas distâncias em carros recobertos de tendas de feltro. Seus trajes bélicos abrangiam calças, armaduras de escamas e elmos cônicos, muito similares àqueles comumente identificados à cavalaria medieval, fenômeno que também se evidencia na homologia das armas, sobretudo da espada, lança e laço para combates próximos, ao lado do arco e flecha para embates à distância¹⁹¹. Também presentes entre os cavaleiros do Medievo, essas armas diferenciam-se um pouco daquelas utilizadas pelos legionários romanos, combatentes pedestres, ou seja, o dardo (*pilum*) e uma espécie de lança de dimensão menor (*lancea*). As armaduras, compostas de escamas emendadas a uma túnica de couro, são retratadas na célebre Coluna de Trajano. De acordo com os antropólogos em pauta, mesmo o hábito cavaleiresco de identificar guerreiros por meio de emblemas e brasões, configurando a heráldica medieval, poderia ter evoluído a partir das *tamgas* alânicas, símbolos sagrados de identificação clânica estampados em elmos, escudos e outros acessórios bélicos¹⁹².

Em termos religiosos, seu politeísmo abrangia sete divindades fundamentais, lideradas pela deusa Tabiti, que Heródoto denomina Héstia. Havia um deus da guerra,

¹⁹⁰ *Idem*, p. 05. O vocábulo *sauromata* designa “povo de lagartos”, em alusão ao principal totem desta comunidade, uma flâmula, acoplada a um mastro, ostentando uma serpente. Não por acaso, de acordo com a hipótese da conexão sarmaciana, a imagem do dragão exercerá profundo impacto sobre a saga arturiana.

¹⁹¹ *Idem*, p. 37.

¹⁹² *Idem*, p.p. 07 e 08. As esposas acompanhavam os homens à guerra, razão pela qual originaram o mito das amazonas no imaginário grego. Nas narrativas arturianas, a mulher exerce papel dual, oscilando entre a heroína que auxilia os cavaleiros virtuosos, e a figuração terrena predileta do Demônio para tentar os heróis.

identificado por uma espada perfurando uma tora de madeira, que Heródoto designa por “Ares cita”. Don Bettyr, outra divindade, era provavelmente a força propiciatória do rio Don, que os helenos conheciam por Tanais, presidindo a fertilidade animal e vegetal. Relevante senha para a compreensão do papel simbólico das copas sagradas na mitologia sarmaciana pode ser identificada em seu mito de origem. O ser primordial, que Heródoto translitera como Targitaos, gera três filhos, aos quais outorga, do alto dos céus, três objetos áureos flamejantes: uma copa, um machado de batalha e um arado com arreios. O mais jovem, Kolaxaïs, apoderou-se da copa dourada. Dele descenderam, pois, os citas reais (*Paralatai*), soberanos sobre os demais. O segundo filho, Lipoxaïs, apoderou-se da acha, gerando os citas guerreiros (*Aukhatai*) e o primogênito, Arpoxaïs, que tomou o arado com arreios, originou os citas agricultores (*Katiaroi* e *Traspies*)¹⁹³.

Contingentes de alanos do clã Iazyge já haviam atravessado o rio Don em cerca de 200 a.C. e atingido o norte da Panônia entre 20 e 30 d.C. O período inicial de sua presença no *Limes* (de 20 a 160 d.C.) caracterizou-se, de modo geral, por relações cordiais com os romanos, não penetrando o território imperial e servindo, ocasionalmente, como legionários do exército romano¹⁹⁴. No entanto, já em 92 d.C., ocorre um primeiro confronto com os romanos, relativo ao saque contra a província romana da Moésia, com a penetração do clã Iazyge na Dácia, ao sul do Danúbio, auxiliado pelo clã Roxolani, que invadiu a região a leste.

Vencidos pelas tropas do imperador Adriano, renderam-se a Roma e celebrou-se um tratado de paz por cinquenta anos. O período subsequente de permanência alana nas cercanias da Panônia Superior (160 a 260 d.C.) caracterizou-se pela penetração consistente nas fronteiras do Império, principalmente em 169 d.C. Derrotando-os, o imperador Marco Aurélio os recruta para as hostes romanas no *Limes*, em 175 d.C., e adquire o epíteto de *Sarmaticus*, empregado nas moedas cunhadas com sua efígie. A paz foi proposta pelo próprio líder do clã Iazyge, a quem Dio Cassius se refere, na *Historia Romana* (c. 225 d.C.), como Zanticus,

¹⁹³ *Idem*, p. 11.

¹⁹⁴ Os alanos lutaram ao lado de um integrante do exército de Roma, o rei suevo Vannius (50 d.C.), e serviram ao imperador Trajano na anexação da Dácia, entre 85 e 88 d.C., razão pela qual sua destreza militar era louvada por Roma.

quando de sua capitulação, no acampamento do Imperador, acompanhado de outro líder clânico dos Iazyges, de nome Banadaspes¹⁹⁵.

Sua função principal seria enfrentar os celtas, também versados nas artes equestres, no norte da Gália e na Britânia, assim substituindo os godos, outrora aliados aos romanos (*foederati*). O exército romano já contava com 8000 cavaleiros alanos do clã Iazyge. 5500 *cataphracti* alanos (cavaleiros guarnecidos por rígidas armaduras) foram enviados da Panônia à Britânia na mesma data¹⁹⁶. Conforme estudos do polonês Tadeusz Sulimirski, os descendentes desses cavaleiros teriam conseguido sobreviver, ao menos até o século IV da Era Cristã, na colônia de veteranos militares (*uicus*) fundada no posto de cavalaria avançada *Bremetennacum Veteranorum*, situada nas cercanias da atual vila de Ribchester (sul do condado de Lancashire, Inglaterra).

Seu primeiro comandante foi o general da VI Legião Romana (*Victrix*), Lucius Artorius Castus, aquartelado em Eboracum (atual York) e encarregado de proteger a Britânia¹⁹⁷. O general liderou as guarnições de *cataphracti* também em incursões pela Gália e Armórica, justamente a região de cultura celta identificada por Heitor Megale como centro de irradiação da saga arturiana. Tal guarnição seria registrada, em fontes anônimas como a *Notitia Dignitatum*, como *numerus Sarmatorum* ou *cuneus Sarmatorum*. Muitos destes soldados adotaram nomes como *Castus* ou *Lucius*, transmitidos à sua prole, ao adquirirem a cidadania romana, tal a intensidade de sua “idolatria” pelo *dux bellorum*¹⁹⁸.

Em 406 d.C., levadas migratórias substanciais de alanos adentraram o Império Romano do Ocidente, fundindo-se étnica e culturalmente com as populações celto-romanas ou apenas celtas presentes em seu território. Seu ingresso em terras ocidentais foi animado pela

¹⁹⁵ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁹⁶ Tais informações também foram registradas em *Historia Romana*, de Dio Cassius.

¹⁹⁷ Helmut Birkhan observa que uma das fontes celtas em que se encontra referência ao Rei Artur, *Peredur vab Ewrawc*, apresenta a personagem do título como exercente do ofício de “pretor de Eboracum”. Os *Annales Cambriae* datam o óbito desse pretor de 580 d.C. Outra referência a Peredur como soberano em Yorkshire encontra-se em *Y Gododdin*, afirmando-se que seu pai, Ewrawc, possuía um condado no Norte. Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁹⁸ LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 63.

identificação das mesmas ao paraíso terreno, *Bei Urgan*, associado a um vasto mar de relva a oeste, que espelharia o mar de estrelas do firmamento.

Os generais romanos temiam e louvavam, sobretudo, a tática alana da falsa retirada, que consistia em cavalgar de costas para a cabeça do animal e, enquanto o mesmo se distanciava dos inimigos, atirar flechas em direção às hostes adversárias. Entretanto, não apenas como *cataphracti*, senão também como *laeti*, colonos militares incumbidos de controlar as hordas ditas bárbaras no *Limes*, os alanos tornaram-se essenciais para a estratégia de conservação da *Pax Romana*. Na Península Itálica, sobretudo a partir da convocação de vastos contingentes alanos para habitar as terras do Império, em 406 d.C., por parte do Imperador Honório, os romanos impulsionaram um processo de sedentarização dos mesmos no norte da Península Itálica, o que redundou em sua assimilação e romanização.

Littleton e Malcor afirmam mesmo que muito de sua destreza guerreira se perdeu, o que implicou também a redução de seu valor para Roma, na condição de *laeti*. O mesmo percurso foi observado em regiões como a Gália e a Hispânia, em que a penetração alana não alterou em muito as culturas locais, pois logo se adaptaram, casando-se com mulheres romanas ou celtas e aprendendo seu idioma. Todavia, suas tradições culturais não se perderam, e mesmo os alanos já cristianizados nomeavam seus filhos *Goar*, aludindo ao líder alano pagão do século V d.C., com intensa recorrência.

Justamente à época de Honório, os alanos estabelecidos na Panônia Superior cruzam o rio Reno em 31 de dezembro de 406, acompanhados por vândalos (tribos Asdling e Siling) e suevos. A partir de então, os alanos dividiram-se em dois grupos: um primeiro, sob comando de Goar, que oferta seus préstimos militares a Roma, e um outro sob Respendial, que se recusou a aliar-se aos romanos e, com seus auxiliares vândalos, saqueou Trier, Reims, Amiens e Arras entre 406 e 407 d.C. Constantino III, que havia usurpado o trono imperial na Bretanha em 407, autorizou os alanos favoráveis a Roma a assentarem-se na Gália, na região do Vale do Loire, mas precipitou os alanos de Respendial para a Hispânia, obrigando-os a atravessar os Pireneus.

A partir do registro dos *Annales Cambriae* (960-980 d.C.), atribuídos, por vezes, a Nennius, ou a um compilador anônimo de meados do século X, Littleton e Malcor assumem a hipótese de que o “Artur” histórico seria o *dux bellorum* Lucius Artorius Castus, que conduziu

contingentes alanos e celtas a resistir à invasão da Britânia romana pelos anglo-saxões, na transição entre os séculos V e VI¹⁹⁹. Atribui-se a esse contingente militar a vitória sobre os invasores na Batalha de Badon Hill (*Mons Badonis*), datada por Nennius de 518 d.C. Gildas, em *De excidio et conquestu Britanniae*, data a célebre batalha de cerca de 495 a.C.²⁰⁰

Fontes romanas do século V d.C. relatam que os saxões, comandados por Octha, filho do célebre Hengist, estabeleceram-se na região de Kent, lá enfrentando Artur (justamente um *dux bellorum*), que lutara ao lado dos reis britânicos. Helmut Birkhan assinala a incerteza que paira sobre a posição ou patente militar desse “Artur”, que poderia ter sido um comandante de tropas que empregasse seus préstimos em prol dos pequenos reis celtas da *Britannia* (*ein Feldherr im Dienste der britischen Kleinkönige*), ou, ao contrário, exercer domínio sobre os mesmos, em situação análoga ao “grande rei” irlandês que residia em Tara (*ard-rí*). Birkhan considera que o testemunho de algumas fontes bretãs indicaria a maior probabilidade dessa derradeira hipótese. *Y Gododdin*, possivelmente florescente com um intervalo de duas gerações frente ao escrito de Gildas, celebra o herói Peredur vab Ewrawc, comparando-o a Artur, o que evidencia a reputação guerreira de seu nome entre os contemporâneos.

Os *Annales Cambriae* arrolam doze batalhas em que Artur se teria destacado por sua destreza militar. Citam-se localidades relativamente distantes, sendo algumas boreais, como “floresta caledônia” (*kaledonischer Wald*), outras ao sul das lhas Britânicas, como *Mons Badonis*, onde Artur, com apenas uma mão, teria assassinado 960 homens em um dia, ou Camlann, onde Artur seria mortalmente contundido por seu sobrinho Mordred, em 537 d.C., e se narra que, durante três dias e três noites, Artur teria suportado, sobre os ombros, a Cruz de Cristo. Tal maravilha encontra paralelo na *Historia Britonum* que, todavia, situa-a em uma localidade ignota, Castellum Guinnion. Helmut Birkhan percebeu que o detalhe da Cruz de Cristo trai a existência de uma fonte celta antiga, em que, possivelmente, haveria uma confusão entre *yscuit* (escudo) e *yscuid* (ombro), o que se deveria a dificuldades de leitura da

¹⁹⁹ Lucius Artorius Castus teria servido, originalmente, como centurião na III Legião *Galica* na Síria, passando para a VI Legião *Ferrata*, na Judéia, na II Legião *Adiutrix* no Danúbio e a V Legião *Macedonia*, na Dácia.

²⁰⁰ Os antropólogos estadunidenses tendem a apontar a data de 185 d.C. como aquela que assinala a batalha de Badon Hill. Tratar-se-ia, em tal caso, de uma reapropriação da memória da batalha entre os romanos e os pictos e caledônios e de sua conversão em esforço mítico de resistência celto-romana aos invasores anglos e saxões em 499 d.C. Helmut Birkhan assinala que a fonte britânica atribuída a Gildas menciona essa batalha, datando-a, todavia, de 540 d.C. e caracterizando-a como eminente triunfo celta sobre os saxões, mas sem qualquer alusão a Artur. Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 16.

ortografia do *altkymrisch*, mas também a uma caracterização de Artur como rei cristão, que então pugnava contra os pagãos (saxãos)²⁰¹.

Em um epílogo à *Historia Britonnum*, Nennius narra duas maravilhas referentes a Artur nas Ilhas Britânicas. Uma delas é a presença de pegadas do cão de Artur em Carn Cabal (*carn* significa, em gaélico, pedra mortuária), quando de sua perseguição ao porco Troit, depois associado ao porco gigante Twrch Twryth na ulterior tradição celta. Essa pedra apresentava a propriedade mágica de sempre regressar a seu lugar, mesmo se conduzida para muito longe. O segundo prodígio refere-se à lápide do filho de Artur (Amr), designada como Llygad Anir, que teria sido morto, supostamente, pelo próprio rei, e identificada às margens do rio Gamber, em Herefordshire. A lápide alteraria suas dimensões físicas cada vez que fosse medida, experiência que Nennius alega ter realizado, ele mesmo. Interessa observar que o filho de Artur, (Amr ou Âmbar, “Sem Igual”) e o cão Cabal são referidos também no conto celta *Gereint*, forjando um circuito de apropriação permanente da figura do Rei herói pelas narrativas maravilhosas célticas²⁰².

Por outro lado, Littleton e Malcor ainda afirmam que a rara ocorrência do nome *Alan* e seus derivados na Grã-Bretanha antes da conquista normanda, com a Batalha de Hastings (1066), sendo recorrente nos domínios continentais dos Plantagenetas (Angevinos), despertou a percepção de que tal frequência deveu-se ao mais antigo estabelecimento dos contingentes alanos, sobretudo de Iagyzes, na Gália romana. A análise etimológica e onomástica de *Alan* e seus derivados, como *Ailan* ou *Ellaini*, permitiria, na perspectiva dos antropólogos, o reconhecimento de um nexos imediato com os alanos. Há referências ao “grande alano de Gallowy” (*groote Alanus de Galweia*), na Escócia, ocorridas em uma versão do poema épico holandês *Fergus* (c. 1200-1233), reportando-se ao *sheriff* dos condados de Northumberland e York, de nome Brian FitzAlan, cujos descendentes, herdeiros de sua função política, revezavam os nomes entre Brian FitzAlan e Alan FitzBrian²⁰³. De forma muito indiciária, monges do domínio continental dos Plantagenetas dedicaram uma cópia do *Perlesvaus*, o

²⁰¹ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 15.

²⁰² *Idem*, p. 17.

²⁰³ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 25.

“mais alânico dos textos acerca do Graal”, ao mesmo *sheriff*²⁰⁴. Pode-se objetar, entretanto, que, antes mesmo do período normando, nomes de santos como Alan em Northumberland ou Alun em Gales já podiam ser identificados e decorreriam de vocábulos gaélicos como o verbo *allan* (derivado de *gallan* e significando “poder”, “ser capaz”), ou o termo *alena* (“oriundo deste lugar”), ambos praticados nos dialetos celtas da Cornuália. Littleton e Malcor observam que o nome Alun decorreria do celta *alun* (“harmonia”), não se relacionando a Alan, ou a *Elainus*, como registrado na Muralha de Adriano²⁰⁵.

Ainda no lastro de uma investigação onomástica, interessa ressaltar que o nome *Goar*, com variantes gaulesas como *Goeric*, encontra-se na origem de *Hector*, o cavaleiro primo (ou meio-irmão, em algumas versões) de Lancelot e, o que é muito mais significativo, na raiz de *Eothar*, o outro nome do rei Artur em algumas fontes continentais relativas às aventuras do Santo Graal²⁰⁶.

O próprio Constantino III, usurpador da Pequena e, depois, da Grande Bretanha (assassinado em 411 d.C.) figurou em certas narrativas do Graal como avô de Artur. Contava-se que gerou três filhos, Constâncio, Ambrósio e Uther. O primeiro, com votos monacais, foi recrutado para liderar as tropas do pai no continente, vindo a falecer sob um líder de nome Vortigern. Os demais irmãos, educados pelo rei Ban no continente, retornam à Britânia para reclamar sua herança, usurpada pelo homicida de Constâncio. Com efeito, houve um general romano Ambrosius Aurelianus, que assume posição de poder na Britânia após a morte de Constantino III, antecedendo certo Riothamus, outra possível contribuição histórica para a gesta de Artur²⁰⁷.

²⁰⁴ *Idem*, p.p. 25 e 26.

²⁰⁵ *Idem*, p. 47.

²⁰⁶ Mesmo o Rei Eurico (reinando em 466-484 d.C.), dos Visigodos estabelecidos na Hispânia, poderia, na perspectiva de Littleton e Malcor, trair origens ou ligações alanas, pois seu nome também teria sido derivado de *Goar*.

²⁰⁷ *Idem*, p. 51.

Ademais, era habitual que os generais romanos, a exemplo de Aécio²⁰⁸, empregassem contingentes alanos, considerados aterradores pelas populações romanas²⁰⁹, para obstar avanços de hostes visigodas e revoltas de *bagaudas*, descendentes de escravos de Roma ou celtas, ou celtíberos, que atuavam como saqueadores ao norte da Hispânia. A própria cristianização da Gália e da Britânia pode ter sido influenciada pelos contingentes alanos nas duas áreas. No século V, Cassiano retorna da região da Cítia Menor (atual Dobruja, entre a Romênia e a Bulgária) e funda um monastério próximo à Igreja de São Victor, na Gália, conformado às tradições alanas de seus primeiros monges. Foram tais religiosos, influenciados pela doutrina de Santo Agostinho, os responsáveis pela evangelização da Britânia em 597 d.C. Os missionários, dentre os quais se podem destacar os alanos conversos, fizeram-se acompanhar, possivelmente, por mercenários da mesma cepa. Malcor e Littleton supõem, inclusive, que tal itinerário pastoral possa ter suscitado as lendas acerca do advento de José de Arimateia na *Britannia*, vindo de Marselha, levando consigo o próprio Graal.

Ao tempo de sua conversão ao Cristianismo, diversos anciãos alanos adentraram monastérios, como modo de ressignificação do hábito ancestral de os filhos matarem os pais em idade adiantada, já que se considerava desonroso atingir esse estado, sendo glória perder a vida em batalhas²¹⁰. Tratava-se, se não mais de um óbito físico, ao menos de um desaparecimento em relação ao mundo exterior. Como afirmam os mencionados antropólogos, mesmo a célebre - e mítica - missão de São Patrício para evangelizar a Irlanda (463 d.C.) teria contado com monges alanos, sendo que outros da mesma estirpe retornaram à Gália plenos de tradições celtas com que travaram contato, em cerca de 600 d.C., trajeto que seria novamente seguido por beneditinos anglo-saxões em c. de 740 d.C. Importa observar que o próprio São Patrício nasceu em uma vila romana ao norte da Britânia, denominada Bannaventa Burniae ou Barnavem Taburiae.

²⁰⁸ Ao ser assassinado por Valentiniano III, em 454, Aécio fazia-se acompanhar por dois acólitos próximos, Optila e Thraustila, identificados genericamente como bárbaros, que vingariam seu homicídio. Littleton e Malcor aventam a hipótese de que se tratasse de alanos.

²⁰⁹ Convém assinalar que Aécio preferiu empregar os burgúndios do Reno na Sapaudia (Savóia), ao invés dos alanos (443 d.C.) por serem os primeiros menos atemorizantes que os últimos.

²¹⁰ Helmut Birkhan assinala o mesmo hábito entre as populações celtas de Gales. Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 18.

Após escapar dos piratas que o haviam sequestrado na infância e transportado para a Irlanda, dirigiu-se para um monastério na Gália, possivelmente articulado em torno desses alanos idosos conversos à vida monacal. Neste itinerário de evangelização, encontra-se um possível vetor de interpenetração entre as heranças celta e alana. O mesmo se repetiu em toda a abrangência do território romano onde se deu o encontro entre essas populações.

Aos alanos estabelecidos na Gália, o general Aécio outorgou o direito de *agri deserti*, permitindo-lhes exercer a função de publicanos (coletores de impostos) de Roma na área. As crônicas que registraram os assentamentos alanos e sua prática de desterro dos habitantes romanos ou celtas, ou celto-romanos, que se recusassem a partilhar sua propriedade fundiária, são vultosas, não apenas pelas características distintivas dessa cultura e sua vasta população na Gália, com sede principal em Orléans, como talvez por alguns cronistas terem sido, eles próprios, alanos.

O mesmo general Aécio permitiu a Goar estabelecer-se na Armórica (Bretanha)²¹¹, região de procedência dos compiladores dos escritos em verso do *Ciclo da Vulgata do Santo Graal*, destacando-se a figura de Robert de Boron e do Pseudo-Walter Map, sem falar nos *romans* de cavalaria do século XII, de Chrétien de Troyes²¹². Para a cidade de origem desse último rumaram os alanos sob o comando de Sangiban, que assume a liderança em Orléans, quando as hostes de Goar partem para a Armórica²¹³.

O sucessor de Aécio, general Egídio, prossegue com a estratégia de empregar alanos em suas tropas contra outras hostes invasoras, como os francos em 450 d.C., com armamento fornecido a partir de Soissons. Sob liderança de Childeric, os próprios francos aliaram-se a Roma para derrotar os visigodos, mas o novo rei franco, Clóvis, combateria e venceria Syagrius, filho e sucessor de Egídio, apoderando-se do forte de Soissons. De acordo com os

²¹¹ Sua penetração apenas seria obstada por um bispo de nome Germanus, de Auxerre, em 445-446 d.C. O mesmo faleceu no trajeto para Ravenna, onde pretendia apresentar sua petição para deter os alanos à regente imperial, Galla Placidia, meia-irmã de Honório e governante em nome de Valentiniano III, seu filho.

²¹² Um pesquisador arturiano referido por Littleton e Malcor, o francês Jean Markale, erudito poeta, acredita que os manuscritos arturianos podem ter-se difundido a partir da abadia de Paimpont, nas cercanias de Camp des Rouets.

²¹³ A hegemonia dos alanos na Bretanha poderia ser ainda evidenciada pelos nomes de seus governadores, como Alan, o Grande, que derrotou os normandos invasores, e seu descendente, Alan, o Vermelho, que lutou na Batalha de Hastings. Com efeito, na região de Vannes, que se tornou um enclave galo-franco na Bretanha, os governantes também ostentavam esse nome e seus derivados, o que pode sugerir uma origem não referida ao País de Gales, mas às estepes orientais.

próprios cronistas francos, a política merovíngia em relação aos alanos da região caracterizou-se pela dubiedade, havendo Clóvis mesmo comandado contingentes alanos em 490-491 a.C. na já então denominada Bretanha. Malcor e Littleton ressaltam que os merovíngios favoreceram a ascensão de conselheiros palacianos de origem alana e que os próprios monarcas carolíngios seriam de ascendência idêntica, por meio de Arnulf, parente de Goar²¹⁴.

A influência alana sobre a cavalaria bretã e normanda não pode ser desconsiderada, justamente por contribuições como o pônei das estepes e o cão de caça, que a nobreza guerreira medieval empregaria, também, em seu entretenimento predileto, a caça.

No que concerne à futura Europa de língua alemã, a Récia e a Nórica foram ocupadas por contingentes alanos oriundos da Gália austral, sob comando do general Estilício, um godo-romano, que havia empregado tropas de hunos, alanos e godos (comandados por Sarus) para derrotar Radagaisus (442 d.C.). Aliado ao rei visigodo Alarico, Estilício pretendia expulsar da Gália os vândalos e alanos comandados por Respendial, para tanto estabelecendo bases em Mainz e Straßburg. Os povos acima seriam expulsos para a Hispânia por Constantino III, e Respendial, derrotado e decapitado pelo Usurpador em 408 d.C. Athaulf, cunhado e sucessor de Alarico, pretendia cumprir ainda o plano de Estilício, voltando-se contra Constantino III, mas seria derrotado em Bazas (414 d.C.), sendo o Usurpador das duas Bretanhas auxiliado por parte dos alanos de Goar contra os visigodos, seus antigos aliados.

A regente Galla Placidia, mantida em cativeiro pelos visigodos e obrigada a contrair núpcias com Athaulf em 414 d.C., seria resgatada pelo general Constâncio, com quem também contrairia matrimônio. O general seria nomeado *Augustus* por Honório em 421 d.C. Sob o comando do romano Gerontius, que trairia o usurpador Constantino III, os alanos leais a Roma permitiram àqueles de Respendial escapar para a Hispânia. Seus comandados possivelmente se fundiram às populações celto-romanas da área e tornaram-se membros da nobreza. As relações de proximidade, marcadas por alianças e rupturas, entre godos e alanos teriam levado Santo Isidoro de Sevilha a atribuir aos godos da Hispânia e da Gália origem sarmaciana, em sua célebre *Historia Gothorum* (c. 615 d.C.). Alguns alanos vieram mesmo em auxílio aos vândalos de Genserico, na invasão da África Proconsular romana, em 429 d.C.

²¹⁴ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 33.

Ainda no século VI d.C., famílias alanas assumiram bispados na região dos Alpes, incluídos na categoria de aristocratas romanos terratenentes, preenchendo certo vácuo de poder político central quando da fragmentação do Império Romano do Ocidente (476 d.C.). A aristocracia alana ocupou posições de governo, civil ou eclesial, na região da Gália e na Récia e Nórica, até mesmo no período em que se compilaram as narrativas arturianas.

Mesmo na Roma do Oriente, os alanos exerceram influência sobre a sociedade imperial, sendo bélico o primeiro contato, em que godos e alanos assaltaram o imperador Valente (364-378 d.C.). Durante o Império administrativamente unitário, teria havido inclusive um *princeps* de ascendência supostamente alana, Maximiano, o Trácio (235-238 d.C.), de pai godo e mãe alana, bem como líderes militares da relevância de Vitaliano, “o Cita”, falecido em c. 518 d.C. Seu primo, o monge alano Leontinus, liderando alguns correligionários, atravessou Constantinopla em 519 d.C. e notabilizou-se pela adoção da intitulada “fórmula cita”, que procurava reconciliar a teologia canônica do Concílio da Calcedônia (451 d.C.) e as teses monofisistas, proclamando que *Unus ex Trinitate passus carne*, ou “uma das pessoas da Trindade sofreu na carne”²¹⁵.

Importa ainda ressaltar que um imperador romano do Oriente, Leão I (456-474 d.C.), sucessor de Valentiniano III e outros tantos monarcas instáveis, figurou em algumas narrativas arturianas como aquele que obteve as reivindicações de Artur à coroa da Roma do Ocidente.

Linda Malcor e Scott Littleton procuram ainda argumentar que, mesmo que algumas tribos celtas, principalmente os Cotini, tenham travado contato com as tribos alanas das estepes na região do rio Danúbio no século V a.C., seria, para os antropólogos, bastante improvável que o vetor de transmissão dos motivos arturianos se tivesse processado dos celtas para esses alanos, que então elaborariam as sagas *Nart* a partir da influência celta. Já se cogitou, por outro lado, que a Matéria da Bretanha poderia ter-se difundido pela região caucasiana, após sua inserção no universo alemão no século XII, quando missionários do Sacro Império Romano-Germânico teriam rumado para as regiões dos atuais Armênia, Azerbaijão, Turquestão e mesmo Índia e China²¹⁶.

²¹⁵ *Idem*, p. 39.

²¹⁶ *Idem*, p. 43.

No século XIII, quando da prosificação dos *romans* de cavalaria que orbitam o tema do Graal, um copista de nome Albericus Trium Fontium refere-se a Riothamus, que teria sido rei dos bretões entre 454 e 470 d.C., personagem também mencionada nos *Anais de Salzburgo* (século XIII), por Martinus Polonus (c. 1275), por Jacques de Guise (em fins do século XIV) e, finalmente, por Philippe de Vigneulles (1525)²¹⁷. Ao ser nomeado *Procurator Centenarius* de Libúrnica (na Dalmácia), Lucius Artorius Castus escoltou o imperador Sétimo Severo até a Gália, em 196-197 d.C. e combateu contingentes britânicos, provavelmente incluindo antigos soldados alanos de sua guarnição. Seu lugar seria ocupado, em seu antigo acampamento militar, precisamente por aquele mesmo Riothamus, cujo nome é registrado em uma missiva de Sidônio, sendo que um monge de Uriscampum sugere, em 1175 d.C., que se tratava do próprio rei Artur.

O nome de Riothamus, significando antes o título de “grande rei” que uma referência patronímica, encontra-se na obra de Geoffrey of Monmouth, contraposto ao imperador romano oriental Leão I, que contava com um auxiliar alano, Áspar. Riothamus supostamente celebra um tratado de aliança com Leão, mediado por um nobre bizantino, Anthemius, em 467-468 d.C. O rei bretão dirigiu-se então para a Gália com doze mil homens, travando batalhas contra os saxões nas cercanias de Angers, no Vale do Loire, ocupando Berry e Bourges. Em represália, o governador imperial da Gália, Arvandus, recrutou aliados visigóticos do exército de Eurico (466-484 d.C.), propondo dividir a Gália com eles e os burgúndios. Apesar de aliados Riothamus e Leão, as populações gaulesas os vislumbravam como oponentes, já que havia tropas alanas aliadas a Eurico, e associadas no imaginário coetâneo à elite imperial romana. As *Crônicas de Anjou* referem-se ao traidor do rei britânico como *Morvandus*, provavelmente uma fusão de *Mordred*, o sobrinho desafiante de Artur, e *Arvandus*.

As hostes de Eurico, em sua marcha em direção à Burgúndia, derrotam fragorosamente as de Riothamus, antes que Syagrius, o general romano que substituiu Egídio na Gália, pudesse auxiliá-lo. Após tal batalha, Riothamus seria fatalmente contundido, precisando retirar-se de Bourges em 469-470 d.C., o que pode ter, efetivamente, suscitado a

²¹⁷ *Idem*, p. 61.

narrativa mítica da retirada de Artur para Avalon, não apenas nome da ilha afortunada das maçãs celta, porém da cidade para onde o Riothamus “histórico” se teria evadido.

A ilha de Avalon também pode ser uma metáfora para o forte romano de Avallana, localizado junto à Muralha de Adriano, pouco distante de outra fortaleza romana, Camboglanna, possivelmente transformada em Camlann, a batalha em que Artur foi mortalmente ferido. É muito indiciário que Avallana estivesse construído sobre as águas do rio Solway. Após a batalha, em versões continentais da gesta arturiana, o rei teria rumado, ferido, para um palácio siciliano onde suas feridas se reabririam anualmente (Gervásio de Tilbury, *Otia Imperialia*, c. 1210). Em outras narrativas, o rei habita, com seus cavaleiros, uma cavidade no vulcão Etna, mesmo destino do herói Sozryko nas canções *Nart*²¹⁸.

Máximo, que se proclamou imperador na Pequena Bretanha em 383 d.C., tendo capturado a própria *Urbs* romana, foi retratado nos *Mabinogion* como esposo da princesa britânica Elen, e doador da então Armórica a seu irmão Cynan (que a *Legenda Sancti Goeznovii* identifica a Conan Meriadoc, ancestral mítico da casa aristocrática de Rohan), também teria influenciado a caracterização mito-poética de Artur.

Por derradeiro, longe de qualquer juízo definitivo sobre a *conexão sarmaciana*, convém salientar que a gesta arturiana deveu-se a uma interpenetração multissecular de elementos advindos das diversas formações sociais indoeuropeias, que se fundiram durante o período altomedieval, traindo um estema híbrido. O conteúdo da narrativa mítica tem origem celta, mas é permeado de elementos romano-cristãos e alanos, depois complementados com o aporte de peculiaridades das culturas germânicas, sobretudo para o que se refere à versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*. Vejamos, a seguir, a senda da Matéria da Bretanha em terras alemãs.

²¹⁸ *Idem*, p. 68.

Capítulo 2:

***Ich wil uch sagen wie das were*²¹⁹:**

A Matéria da Bretanha na cultura escrita do

Sacro Império Romano-Germânico.

Com base no breve panorama dos caminhos letrados do intertexto arturiano no Ocidente medieval, efetuado no capítulo anterior, passa-se agora ao desenho da trajetória do Ciclo Arturiano em meio às expressões escritas da cultura alemã centromedieval (em *Mittelhochdeutsch*). O propósito de mais uma arqueologia textual não é apenas assinalar a evolução e o percurso dos mitemas arturianos em sua recepção e ressignificação no Sacro Império Romano-Germânico. Interessa-nos, sobretudo, enfatizar como a tradição arturiana alemã diferenciou-se da matriz francesa e cunhou uma *Matéria Arturiana Alemã* com características muito específicas, moldadas pelas tensões de força e pela dinâmica cultural próprias à sociedade alemã da Idade Média Central. Pensa-se, neste estudo, que a *Gral-Queste* alemã, longe de representar meramente uma tradução (*Übersetzung*) da versão francesa do *Ciclo do Lancelot-Graal*, é portadora de um índice claro de germanização (*Verdeutschung*) dos mitemas arturianos. Este processo histórico, que se deu no plano da cultura intermediária alemã, aponta para uma sobredeterminação (*Überdetermination*) da prosa romanesca arturiana por parte das disputas políticas e das injunções culturais e ideológicas do Sacro Império Romano-Germânico durante o período centromedieval.

Além do evidente intuito de tornar preciso o estema de *A Demanda do Santo Graal* alemã, há outra ordem de interesse em se analisar a senda da Matéria da Bretanha no Império Alemão medieval. Como atestam W. H. Jackson e Silvia Ranawake, em sua introdução à coletânea de ensaios *The Arthur of the Germans*, o estudo da “cultura arturiana alemã” desperta interesse não apenas por desvelar aspectos da sociedade alemã medieval, mas por

²¹⁹ A frase do título deste capítulo, em Médio Alto Alemão (*Mittelhochdeutsch*), está contida na versão alemã de *Lancelot von dem Lache*, equivalente, no *Prosa-Lancelot* alemão, ao *Lancelot du Lac* do *Ciclo da Vulgata*. Seu significado é “eu quero vos dizer como isto foi”, correspondendo à forma de elocução do foco narrativo anônimo do conto, para dirigir-se a seu auditório.

permitir acessar a tradição eslava, notadamente a checa, e também a holandesa, no que se refere aos mitos arturianos. Os *romans* alemães²²⁰ constituíram o vetor de transmissão das narrativas arturianas para o mundo eslavo, bem como a base para as adaptações e compilações aí efetuadas. No que se refere ao caso holandês, os escritos alemães permitem reconstituir a trajetória dos motivos arturianos no centro e norte da Europa, por serem os escritos alemães, em grande parte, baseados nos textos holandeses.

A introdução de manuscritos da Matéria da Bretanha ao universo cultural alemão se teria iniciado com os trabalhos associados a Hartmann von Aue, que se ocupou em adaptar *Erec et Enide* e *Ywain* (*Le chevalier au lion*, c. 1180-1220 d.C.), de Chrétien de Troyes, para o *Mittelhochdeutsch*. Convém atentar desde já para o fato de que as compilações de Hartmann von Aue também se deram, aproximadamente, entre 1180 e 1220 d.C., o que revela, mesmo à primeira leitura, o trânsito praticamente imediato, ao menos muito próximo no tempo, dos motivos arturianos pelos dois lados do Rio Reno, atestando um processo de circulação de motivos míticos arturianos inconteste e sem paralelo na cultura medieval²²¹.

Os escritos de Hartmann von Aue consagraram-se como modelo ou moldura tópica para as demais narrativas romanescas que se desenvolveriam, até ultrapassando a temática arturiana, no Sacro Império Romano-Germânico. A influência de tais compilações apresentou ainda maior profundidade se considerarmos que as virtudes cavaleirescas veiculadas pelos *Romans* de Hartmann logo se tornariam o padrão de comportamento estilizado que se exigia da cavalaria alemã. Ao mesmo tempo, as aventuras cavaleirescas versificadas em alemão por

²²⁰ No alemão contemporâneo, os substantivos são todos grafados com letras maiúsculas, mas neste trabalho mantivemos, quando pertinente, a grafia com minúsculas, tal como aparece nos textos em *Mittelhochdeutsch*.

²²¹ Observe-se que este período de introdução da Matéria da Bretanha no Sacro Império Romano-Germânico correspondeu ao que muitos historiadores da literatura convencionaram designar por *Primeiro Florescimento da Literatura Alemã*, sendo o *Segundo Florescimento* relativo ao surgimento do Classicismo e do Romantismo Alemão, na transição entre os séculos XVIII e XIX. Cf. THEODOR, Erwin. “A Alemanha no Mundo Medieval”. In: MONGELLI, Lênia Márcia. *Mudanças e Rumos*. O Ocidente Medieval (séculos XI-XIII). Cotia: Íbis, 1997., p. 133.

esse *Epiker*²²² afirmaram-se como verdadeiro espelho e ideal de estilização de futuras narrativas a serem declamadas nas cortes principescas e senhoriais alemãs²²³.

Hartmann von Aue era um ator social pertencente ao estrato da cultura intermediária, ostentando o *status* social de cavaleiro, mas letrado e versado em saberes clericais (cultura de alto repertório). Em sua epopeia em verso *Der arme Heinrich* (*O pobre Henrique*, c. 1190 d.C.), descreve a si mesmo como um cavaleiro instruído, “capaz de ler qualquer coisa que tenha sido escrita”. Com efeito, seus escritos sugerem familiaridade com a Retórica clássica e os cânones pedagógicos ensinados nas escolas dominicais do século XII, bem como com a Teologia Escolástica e a Filosofia. Ademais, Hartmann qualifica a si próprio como *dienstman* ou *ministerialis*, ofertando seus préstimos de cortesão letrado em uma corte senhorial alemã em Aue.

O *Epiker* de Aue revelou-se um compilador muito versátil e inovador, atualizando no Sacro Império Romano-Germânico a tendência de os escribas centro-medievais desviarem-se dos cânones estilísticos e, por vezes, até da tópica das *auctoritates* da Antiguidade Clássica. Além dos *romans* arturianos de Chrétien de Troyes que adaptou para a cultura letrada alemã, *Iwein* e *Erec*, Hartmann também figura como escritor de uma hagiografia em latim, *Gregorius*, baseada em outra *Vita*, francesa, denominada *La vie du Pape Grégoire*, versando sobre o Papa Gregório Magno (590-604 d.C.)²²⁴. Sua epopeia em verso sobre o *ministerialis* Heinrich, cavaleiro mundano acometido por lepra – enfermidade associada ao anátema ou punição de Deus desde a tradição veterotestamentária – e curado pela Graça de Deus ao se converter a seu serviço, pode ser também considerada um *auto de milagre* para declamação

²²² Paul Zumthor esclarece que os medievalistas alemães empregam o termo *Epos* também para referências às canções de gesta e aos *romans* centro-medievais. Daí a possibilidade de qualificar, em alemão, compiladores como Hartmann von Aue ou mesmo Wolfram von Eschenbach como *Epiker*.

²²³ Cf. RANAWAKE, Silvia. “The Emergence of German Arthurian Romance: Hartmann von Aue and Ulrich von Zatzikhoven”. In: JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia (org). *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff, University of Wales Press, 2000., p. 38.

²²⁴ Talvez seja pertinente atentar para o fato de que, ao adaptar e recriar um escrito vernáculo em latim, Hartmann von Aue denota que, efetivamente, a interação entre os níveis de cultura nas formações sociais centro-medievais não se restringia a uma direção única. Apesar de os atores sociais intermediários terem, em maior proporção, traduzido obras em latim para os vernáculos de então, a circularidade podia mesmo ser processada na direção oposta.

em ambiente cortesão²²⁵. Por fim, são-lhe atribuídas cantigas de amor trovadorescas e exortações poemáticas às Cruzadas. Não há uma datação precisa para as cantigas de amor, mas se cogita a possibilidade de seus versos de chamado à peregrinação armada à Terra Santa possam ser contemporâneos à Terceira Cruzada (1189-1192)²²⁶.

Seus trabalhos, datados por Silvia Ranawake com base na métrica poética e no estilo, parecem corresponder à seguinte ordem de aparecimento: *Erec* e a elegia em verso *Die Klage* (*O Lamento*), em c. 1180, depois a hagiografia *Gregorius*, seguida por *Der arme Heinrich* e, por fim, *Iwein*²²⁷.

Outro livro a ser sucintamente analisado no presente capítulo, *Diu Crône*, de Heinrich von dem Türlin, refere-se a Hartmann von Aue como cortesão procedente da região sudoeste do Império Alemão (ratificando sua provável origem alamana), não tendo vivido, presumivelmente, para além de c. 1220. Da mesma forma, o *Epiker* alemão da Alsácia, Gottfried von Straßburg, menciona que Hartmann ainda estaria vivo em c. 1210, quando o primeiro produziu a versão alemã de *Tristan*. Tal relato pode sugerir uma explicação plausível para seu íntimo contato com os escritos arturianos franceses e a circulação dos mesmos na cultura letrada alemã centromedieval. Também Wolfram von Eschenbach, citando textualmente *Iwein*, indica que o texto já era conhecido em princípios do século XIII.

Hartmann não menciona expressamente seu mecenas, mas Silvia Ranawake supõe que o *Epiker* alemão possa ter exercido a função de *dienstman* ou *dienstherr* (*ministerialis*) na corte do Duque de Zähringer, tendo acompanhado o período de suserania de Berthold IV e seu filho, Berthold V. Esses aristocratas mantinham laços estreitos com os prováveis mecenas de Chétien de Troyes, principalmente Philipp von Elsass, o conde de Flandres, e a condessa Marie de Champagne. Pode-se pensar em um período de permanência de Hartmann von Aue também na corte bávaro-suábia dos Welfen, onde se localizou um códice de seu *Iwein*²²⁸.

²²⁵ Para uma excelente análise dos narremas mais importantes em *Der arme Heinrich*, cf. BRAGANÇA JR, Álvaro Alfredo. “Riter, Frouwe e Got em *Der Arme Heinrich* de Hartmann von Aue. Idealização Literária da Sociedade na Baixa Idade Média Germanófona”. In: *Brathair*, Vol. 01, 02, 2001, p.p. 04-10. Álvaro Bragança também elaborou a tradução, para o português, desse *Roman* alemão.

²²⁶ *Idem*, p. 39.

²²⁷ *Idem ibidem*.

²²⁸ *Idem ibidem*.

Em momento ulterior, surge um *Roman* alemão original que não poderia estar ausente desta arqueologia do estema das narrativas arturianas alemãs e, sobretudo, de *A Demanda do Santo Graal* de Heidelberg. Trata-se de uma composição em versos do poeta alemão Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet* (c. 1194-1205), que narra as aventuras do cavaleiro Lancelot desde que o mesmo foi raptado por uma fada marítima (*merfeine*), a Rainha da Ilha das Donzelas, até seu falecimento em idade avançada. Esta epopeia, composta em mais de 9400 versos, com rimas paralelas, foi preservado inteiro em dois manuscritos: o códice 2698 de Viena (W), datado do segundo quarto do século XIV e o códice CPG 371 (P), na *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, de 1420.

No manuscrito de Viena, o compilador nomeia-se como *von zatzichoven Volrich*, constante *zezichoven* no códice de Heidelberg. Pairam dúvidas sobre uma possível identidade entre o compilador e um padre de Lommis, localidade próxima a Zezikon, no cantão alemão de Thurgau, na futura Confederação Helvética. O mesmo foi mencionado, em um documento preservado no Mosteiro de Sankt Gallen, como *capellanus Volricus de Cecinchovin plebanus Loumeissae*²²⁹. Este povoado de *Cecinchovin* também já foi associado a Zizingen, próxima a Neuenburg, na Renânia. Há indícios linguísticos e de estilo que apontam para a proveniência realmente renana, ou alamana, para o compilador.

Para justificar seu trabalho, Ulrich invoca a *auctoritas* de um livro “francês” (mas, provavelmente, anglo-normando e produzido para Henrique II da Inglaterra), *Livre de Lanzelet*, em relação ao qual afirma ter realizado uma fiel tradução. O escrito originário, ainda de acordo com o manuscrito W de Viena, teria sido trazido ao Sacro Império Romano-Germânico por seu proprietário, o cortesão anglo-normando Hugh de Morville. Este último teria sido um dos reféns apresentados ao Imperador alemão Henrique VI como penhor para a libertação do rei inglês, seu prisioneiro, Ricardo Coração-de-Leão, no ano de 1194²³⁰. A obra composta por Ulrich difere muito daquela elaborada por Chrétien de Troyes, *Le chevalier de*

²²⁹ *Idem*, p.p. 45 e 46.

²³⁰ Silvia Ranawake lista duas figuras históricas que se poderiam associar a Hugh de Morville. A primeira seria o arquediácono Hugh, que se tornou bispo de Coutances em 1207. O segundo, referência muito mais provável, seria um cortesão de Henrique II Plantageneta, de nome exatamente Hugh of Morville, testemunha de diversos decretos régios até o ano de 1170, período no qual também é nomeado como um dos executores do Arcebispo da Cantuária, Thomas Beckett. Esse membro da corte angevina teria residido em seu senhorio, na região de Cumberland, de 1194 até o ano de sua morte, 1202. *Idem*, p. 46.

la charrette, mas exerceria profunda influência no *Lancelot du Lac* francês, a maior e mais importante narrativa do *Ciclo da Vulgata*. Mas a circulação cultural, através do Reno, entre as versões francesas e alemãs acerca de Lancelot ainda pode ter mais um *corpus* intermediário, um possível escrito renano, como denotado pelos traços linguísticos próprios ao alemão da Renânia (*Rheinländisch*) no texto de Ulrich von Zatzikhoven.

Os relatos bretões mais arcaicos, normalmente *lais*, já apresentavam Lancelot como um dos convivas da Távola Redonda, mas não relatavam suas próprias aventuras, o que se dá, de modo inaugural, em *Le chevalier de la charrette* (1179), de Chrétien de Troyes. Da mesma forma, a Dama do Lago, responsável pela salvação do herói quando Claudas assassina seu pai, o Rei Ban, e a mãe, Elaine de Corbenic, e assenhora-se de seus domínios (como narrado em *Agravain*, c. 1230-1240, um conto francês acerca de Lancelot), aparece, pela primeira vez, nesse *roman* de Chrétien de Troyes. Aqui o cavaleiro já é apresentado como amante adúltero da rainha Guinevere.

Na narrativa de Ulrich, no entanto, Lancelot (*Lanzelet*) figura como herdeiro do trono de Genewis, ascendendo, com efeito, à condição régia ao final do conto e estabelecendo uma linhagem sucessória. Assim que assegura sua condição régia, justamente com o intuito de também assegurar a suserania de seus 4 filhos, o cavaleiro-rei outorga a cada qual um domínio. De modo também distinto de Chrétien de Troyes, *Lanzelet* apresenta uma descrição minuciosa da vida do cavaleiro, iniciando pela educação cortesã e cavaleiresca que recebeu da Rainha da Ilha das Donzelas.

O enredo subverte completamente a lógica do *Agravain* francês, pois em *Lanzelet* o pai de Lancelot não é vítima de felonía e usurpação de seus domínios, mas agente doloso de outro ilícito feudovassálico. Seu pai ostenta comportamento tirânico e ofende seus *barones* ao descumprir sus obrigações contratuais como suserano, razão pela qual será destronado e assassinado. Será apenas após a derrota de Iweret, o pai de sua futura consorte Iblis, que Lancelot adquire informações sobre sua linhagem e sua filiação ao Rei Pant de Genewis e a uma irmã do Rei Artur, Clarine.

Ao final da narrativa de Ulrich von Zatzikhoven, Lancelot recobra o respeito e a lealdade dos vassalos, por meio de sua capacidade de agir com generosidade (*milte*), louvada como virtude principesca, ao mesmo tempo em que conserva intacta sua autoridade senhorial.

Portanto, como observa Ranawake, o primeiro e o derradeiro episódios de *Lanzelet* apresentam uma perspectiva régia das relações de poder no interior do *ordo* nobiliárquico. Lancelot, na verdade, parte em demanda de sua identidade original de rei feudal, buscando uma esposa que o possa fazer ascender ao trono, a exemplo dos cavaleiros andantes, secundogênitos, não herdeiros, dos senhores feudais e que pervagam à procura de dotes e bons casamentos.

Apesar de figurar também em *Lanzelet*, Guinevere é referida, nesse texto, como uma das esposas, dentre as seis em relação às quais o cavaleiro mostra legítimo direito ao casamento, e que o herói entrega a Artur. Tal direito origina-se sempre que Lancelot triunfa nos embates com os pais ou tios dessas mulheres. No caso específico de Guinevere, o cavaleiro acede à prerrogativa de desposá-la quando derrota o Rei Valerin, que a reivindicava na condição de sua noiva de outrora. Assim, não se apresenta o clássico triângulo amoroso entre Artur, Guinevere e Lancelot, ao passo que se conservaram elementos, ainda que existentes apenas em potência e nunca atualizados, da poligamia, recorrente entre celtas e alanos, cujos espólios culturais contribuíram para a gesta da Matéria da Bretanha.

Silvia Ranawake percebeu um paralelismo entre as fases da vida de Lancelot e a idealização, por parte da nobreza feudal, acerca da educação aristocrática de seus filhos. Assim como Lancelot passa sua infância no exílio em relação ao reino de Genewis, os *infantes* são educados entre as mulheres, sem convívio com a sociedade cavaleiresca, uma forma de parentesco espiritual masculino. Note-se, por exemplo, que a Rainha da Ilha das Donzelas proporciona a Lancelot educação física, social e moral, porém não militar. Atingindo a idade da razão, Lancelot parte em busca de sua identidade régia e torna-se cavaleiro.

Paralelamente, quando o *infans* (“sem fala”) se faz *puer* (“menino”), passa a conviver com os homens de sua linhagem e seus vassalos. Isso se dá aos 7 anos, sendo conveniente recordar a lição de Jean-Claude Schmitt de que essa é a idade em que se pensava que as crianças se tornariam seres racionais. Tempo a que o historiador alsaciano alude como *âge de discrétion*, idade do discernimento. Nesta ocasião, devem aprender a recitar decor as três

orações essenciais à prática devocional preconizada pela aristocracia espiritual: o *Pai Nosso*, o *Credo* e a *Ave Maria*²³¹.

Por fim, Ranawake reconhece em duas aventuras bem-sucedidas do cavaleiro uma forma de metaforizar a passagem definitiva para o mundo adulto, quando o *puer* é tornado *armiger* (“escudeiro”), requisito para ingressar no mundo cavaleiresco, em que poderá, no futuro, ser armado e sagrado cavaleiro. Trata-se, em *Lanzelet*, dos episódios em que Lancelot lidera um exército para libertar seus primos, Erec e Walewein e, adentrando-se, na narrativa, o maravilhoso cavaleiresco, Lancelot desfaz o encantamento que transformou uma princesa em dragão, aceitando beijar a besta. A passagem para a idade da *gravitas* será sacramentada com a admissão, de pleno direito, do cavaleiro à Távola Redonda e ao convívio de Artur²³².

O que, efetivamente, interessa destacar nesse *Lanzelet* de Ulrich von Zatzikhoven é seu caráter de autorrepresentação estilizada do *ordo* nobiliárquico, principalmente do estrato cavaleiresco, veículo privilegiado de uma retórica de reprodução ampliada e intensificação do *ethos* cavaleiresco laico. Não por outra razão, *Lanzelet* não é apenas mais um registro da aristocracia laica, mas, nas palavras de Ranawake, uma verdadeira “epítome da sociedade cavaleiresca”²³³.

No entanto, o que mais nos interessa é perceber o esforço de desnegativização do cavaleiro Lancelot, revertendo o processo contrário, acentuado nos ciclos de prosificação da Matéria da Bretanha em terras francesas. Além de não mais ser o condestável que comete felonias e, de forma simbólica, até um adultério incestuoso, se pensarmos que a Rainha é uma mãe simbólica para seus súditos, Lancelot restaura a justiça em seu reino hereditário de Genewis. Não parece desprovido de sentido e pertinência aqui entender *Genewis* como uma reapropriação mito-poética, ao nível da cultura intermediária de expressão vernácula, do nome grego do *Bereshit* bíblico, vale afirmar, *Genesis*. Se tal ilação não for despropositada, há, na aventura de *Lanzelet*, uma metaforização da História da Salvação, mas moldada e mobilizada em função do *ethos* nobiliárquico e sua projeção cavaleiresca.

²³¹ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimards, 2001., p. 108.

²³² Cf. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 47.

²³³ The epitome of chivalric society. *Idem ibidem*.

Pode-se pensar que, exilado de Genewis em decorrência da rescisão desonrosa do contrato feudovassálico por parte de seu pai, Rei Pant, Lancelot aqui é metonímia de toda a humanidade, exilada do Paraíso terrestre pela Queda dos Pais Primordiais. Ao restaurar sua suserania hereditária em Genewis, fazendo-se reconhecer rei pelos *barones* locais (portanto repondo e reforçando o *pactum subjectionis* do direito feudal consuetudinário), Lancelot reatualiza a condição e a disposição originárias nas relações internas à camada (assim autorrepresentada) dos *bellatores*. Desta forma, para o que concerne à aristocracia laica, Lancelot é o novo Rei Pant, como Cristo não é outro senão o Novo Adão – melhor ainda, o Último Adão, aquele espírito vivificador (I Co 15, 45) – que restaura a ordenação cosmogônica originária nos quadros da mitologia cristã.

Mas o *Roman* alemão especialmente devotado ao Santo Graal nasce sob a pluma do *Epiker* bávaro Wolfram von Eschenbach (c. 1170–1220 d.C.), que redigiu um prelúdio (*Vorgeschichte*) e completou o enredo de *Perceval* ou *Le conte dou Graal*, de Chrétien de Troyes, que o compilador bretão havia legado incompleto à posteridade. Produziu-se assim, aproximadamente entre 1210 e 1220 d.C., o *Parzival* alemão. A única menção expressa a um possível mecenas, em cuja corte Wolfram von Eschenbach possa ter atuado, é o *Landgraf* (“conde da terra”) Hermann von Thüringen (1190-1217 d.C.). Tal citação encontra-se em uma compilação menos conhecida de Wolfram, *Willehalm* (Livro VII), adaptação alemã inacabada de uma canção de gesta veterofrancesa, *Aliscans*, por ocasião do cerco a Erfurt, na Turíngia em 1203, quando se devastaram seus vinhedos. Este épico alemão em verso ainda alude ao saque de Constantinopla durante a Quarta Cruzada, em 1204, e à coroação de Otto IV de Brunswick como Imperador Romano-Germânico em 1209²³⁴.

Helmut Birkhan assinala que essa continuação atribuída a Wolfram von Eschenbach deu-se de maneira a desviar-se do “espírito” (*Geist*) com que Chrétien de Troyes havia escrito²³⁵. A influência determinante de Wolfram deve-se, na perspectiva de Jackson e Ranawake, ao fato de tal compilador ter construído seu foco narrativo de maneira muito

²³⁴ Cf. MCFARLAND, Timothy. “The Emergence of the German Grail Romance: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*”. In: JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia (org). *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff, University of Wales Press, 2000., p. 55.

²³⁵ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 32.

precisa e acurada²³⁶. Neste ponto, Richard Barber considera que esta engenharia narrativa transformou Wolfram von Eschenbach em uma referência inescapável para toda a épica cortesã alemã.

A propósito do ingresso da Matéria Arturiana na cultura alemã, o próprio Wolfram von Eschenbach assinala a autenticidade (portanto a *auctoritas*) das informações relatadas em seu *Parzival*, atribuídas ao místico Kyot:

Se o Mestre Chrétien de Troyes fez injustiça a este conto, Kyot, que nos enviou as verdadeiras informações, tem razão para ficar irado. Definitivamente, o provençal conta como o filho de Herzeloide conquistou o Graal, como lhe estava assinalado, quando Anfortas o havia perdido. Da Provença para as terras alemãs, as verdadeiras informações nos foram enviadas, com esse limite ao final da aventura. Não mais falarei acerca disto agora, eu, Wolfram von Eschenbach – apenas o que o Mestre disse antes. Seus filhos, aqueles de alta linhagem, eu os nomeei corretamente para vocês, aqueles de Parzival, os quais eu trouxe aonde a Fortuna havia, apesar de tudo, planejado que ele fosse (tradução nossa)²³⁷.

Pode-se inferir, a partir deste excerto da *Vorgeschichte* a *Parzival*, uma clara intenção de afastamento e refutação quanto às narrativas arturianas francesas, o que engendra matizes muito específicos para a vertente alemã dos mitos de Artur e do Graal.

Ao apresentar a interpretação, para Parzival, do sentido da procissão do Graal no castelo do Rei Pescador por parte do ermitão Trevrizent, na verdade, o foco narrativo enceta um diálogo com os leitores e ouvintes, advertindo que o herói não pode conhecer os altos segredos do Graal. A voz anônimo-coletiva do conto afirma que o próprio místico Kyot

²³⁶ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 12.

²³⁷ If Master Chrestien of Troyes has done this tale an injustice, Kyot, who sent us the true tidings, has reason to wax wroth. Definitively, the Provençal tells how Herzeloide's son won the Grail as was decreed for him when Anfortas had forfeited it. From Provence into German lands the true tidings have been sent to us, and this adventure's end's limit. No more will I speak of it now, I, Wolfram von Eschenbach – only what the master said before. His children, those of high lineage, I have correctly named to you, those of Parzival, whom I have brought to where Fortune had, despite all, intended him to go. *Apud* BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 85.

requereu segredo e silêncio até que a aventura conduzisse o cavaleiro à tutela do Santo Vaso. Neste ponto, aclara-se que Kyot era um renomado erudito que encontrou, na Toledo islâmica, um códice com os fundamentos pagãos dessa aventura, tendo o batismo cristão sido condição imprescindível para que o místico conhecesse as verdades sobre o Graal.

Contava-se que um judeu, da elevada linhagem do Rei Salomão, Flegetanis, famoso campeão de batalhas, havia escrito acerca do Graal, tornando-se, mesmo antes de seu batismo, “um escudo contra o fogo do Inferno”. O narrador lamenta-se de como o Diabo satiriza pessoas tão sábias sem a interferência de Deus, já que Flegetanis, pagão por linhagem paterna, adorava um cordeiro como se fosse seu deus. Trata-se, como é evidente, de uma clara teia de indícios de crítica e recusa à moral clerical e clericalizante.

Conhecedor da astrologia, que o narrador reputa determinante sobre o destino humano, Flegetanis contemplou arcanos nas estrelas, vindo a referir-se a “uma coisa que se chama o Graal”, cujo nome leu nas constelações, abandonada sobre a Terra por hostes angélicas, que sobrevoavam as estrelas. Flegetanis redige suas observações e Kyot, que, a partir das mesmas, parte em uma busca por fontes latinas, em que pudesse discernir um povo que, em algum momento, tivesse sido casto e digno do Graal. Para tanto, leu crônicas da Britânia, da França e da Irlanda, encontrando as informações nos registros de Anjou²³⁸.

O *Roman* de Wolfram von Eschenbach apresenta um prelúdio à aventura de Perceval, retratando a vida de seu pai, o também cavaleiro Gahmuret, filho mais novo do rei de Anjou. Quando o primogênito herda o reino, Gahmuret parte em demanda de conquistas bélicas. Atinge localidades distantes, como a Babilônia e a Arábia. No reino de Zazamanc, o cavaleiro torna-se amante da rainha negra Belacane, de que nasce Feirefiz, “parcialmente colorido como uma pega”. Quando deste parto, Gahmuret retira-se furtivamente de Zazamanc, em busca de outras aventuras. Rumando a oeste, repudia Belacane, ilegítima perante a Igreja, e casa-se com Herzeloyde, a Rainha de Gales, sob condição de poder continuar participando de torneios. Com a morte de seu irmão, Gahmuret também se torna senhor de Anjou²³⁹.

²³⁸ *Idem*, p. 80.

²³⁹ *Idem*, p.p. 73 a 76.

O cavaleiro é convocado a partir para o leste quando seu antigo aliado, o *Baruc* de Bagdá, é atacado pelos babilônios, cujo líder, Ipomedon, anseia por vingar-se de Gahmuret, que antes o havia derrotado. Tendo um dos cavaleiros de Ipomedon se valido de um sortilégio para amolecer o elmo de adamantite de Gahmuret, o comandante babilônio finca sua lança na cabeça do cavaleiro, que falece no campo de batalha. A notícia vem a Herzeloyde quinze dias antes do parto de Parzival. Completo este prefácio, Wolfram von Eschenbach parece novamente imitar Chrétien de Troyes, introduzindo o êxodo da Rainha para a floresta, onde pretende educar o filho longe das batalhas e aventuras do mundo cavaleiresco.

No entanto, o jovem encontra, na própria floresta, três cavaleiros e decide torar-se um deles. A mãe, tentando evitar a repetição do destino de Gahmuret, fornece-lhe roupas de bufão, com o fito de que Parzival fosse redicularizado pelos cavaleiros. O mesmo não ocorre, e doravante o enredo perfilha as linhas mestras de Chrétien de Troyes, com o cavaleiro descobrindo a história de sua linhagem por meio de sua prima Sigune, que o encontra por ocasião da morte de seu amado, Schionatulander. Há apenas duas distinções: o nome da personagem Blancheflor, que se torna Condwiramurs, do francês “conduire amours”, e o fato de que, neste *Roman* alemão, Gawain também parte em demanda do Santo Graal e não da lança de Cristo, como se dá em Chrétien de Troyes²⁴⁰.

Ademais, há evidências de que Wolfram von Eschenbach não fundamentou seu *Parzival* em escritos alemães anteriores para desviar do conteúdo de *Perceval ou Le Conte dou Graal*, e sim, provavelmente, no *roman* holandês *Moriaen* (c. 1200 d.C.). Isso suscitou a alguns teóricos, como Hartmut Beckers, a suspeita de que teria sido compilado, em fins do século XII, um *roman* holandês, ao longo da fronteira renana. Portanto, o *Parzival* de Wolfram não teria realmente advindo do homônimo francês, como se imaginava, sendo aquele uma adaptação do *Perchevael* holandês. O suposto escrito renano teria embasado a produção dos primeiros textos arturianos alemães, como *Iwein*, de Hartmann von Aue, que, assim, não teriam sido adaptados diretamente da obra de Chrétien de Troyes²⁴¹. Há, igualmente, interessantes analogias entre as versões arturianas do médio holandês (*dietsch*) e os escritos alemães tardios do século XV.

²⁴⁰ *Idem ibidem*.

²⁴¹ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p.p. 03 e 04.

Wolfram von Eschenbach ainda descreve, em seu outro *Roman* arturiano, *Titurel*, a partir de um códice de que apenas restam fragmentos, a linhagem sagrada de Parzival, incumbida de proteger o Santo Graal. O primeiro Rei Pescador seria o próprio Titurel, que encontrou o Graal na Terra, quando o mesmo, qual *lapsit exiliis*, foi arrancado à tiara de Lúcifer pelo Arcanjo São Miguel, durante a rebelião dos anjos renegados, descrita no apócrifo *Livro de Enoque*, que conheceu vasta circulação oral entre os judeus do século II a.C. ao II d.C. O poder dessa pedra mágica é a causa da permanente ressurreição da ave Fênix, que habita o Castelo do Graal, *Munsalvaesche*.

Também aqui existe a cerimônia em que o Santo Graal e a lança crística são transportados perante Parzival e o Rei Pescador, e a virgem encarregada de portar o Graal chama-se Repanse de Schoye, a mãe de Sigune, portanto tia de Perceval. A tutela do Graal foi transmitida a Frimutel, filho de Titurel, e a Anfortas, seu neto, e avô de Perceval, todos tomando o título de Rei Pescador. Trata-se aqui de uma possível alusão ao fato de o primeiro Papa e fundador da Igreja de Cristo, São Pedro, ter sido pescador e, mais ainda, elevado à condição de “pescador de homens”.

Em *Titurel*, como assinala Richard Barber, o Reino do Graal corresponde tanto a uma espécie de reino terrestre perfeito e ideal, como apresenta a função de instrumento para a manifestação da Graça divina na história, quanto ao Reino dos Céus propriamente dito. Ao evitar que a sociedade de guardiões do Graal, cujos membros são enviados a terras sem reis ou leis, para bem governá-las e nelas instaurar a moral cristã, recaia, ela própria, em pecado, a humanidade toda é resguardada²⁴².

Se já era possível perceber, em *Lanzelet*, um eloquente índice de distanciamento da tradição arturiana alemã em relação à francesa, outro *roman* arturiano germânico, *Wigalois*, de Wirnt von Grafenberg, parece apontar para o paroxismo desta tendência. Este escrito, extremamente popular entre os alemães, do século XIII até o XVII, conheceu vários manuscritos, uma recensão em prosa no século XIV (*Wigaleis vom Rade*) e uma adaptação em verso também quatrocentista, *Floreis und Wigaleis*. Foi também o único *roman* arturiano que, ainda no período medieval, recebeu uma adaptação para o iídiche, *Ritter Widuwilt* (intitulado, em alguns códices, *Kinig Artus hof*), datada também do século XV.

²⁴² *Idem*, p. 196.

De acordo com Volker Honemann, a obra enclausurou muitos eruditos arturianos, por muito tempo, em perplexidade. Pela primeira vez, um herói arturiano se vê na condição de protagonista de aventuras cavaleirescas em que não se afiguram os narremas (unidades fundamentais de significado na narrativa) dos *romans* arturianos, com destaque para os franceses²⁴³. Para o teórico da Literatura Eugene Dorfman, o *roman* arturiano clássico constitui-se em torno da sucessão de quatro estruturas de sentido: conflito entre o cavaleiro ou amante cortês e a dama enamorada (1), os insultos (*contumélia*) que se seguem entre ambos e a prática contumaz da felonía perante o senhor feudal (2), a ousadia em enfrentar os perigos aventureiros para provar sua destreza em armas e bravura (3) e, finalmente, a recompensa, referida como *guerredon*, que, literalmente, é “cura”. Cura, por conseguinte, à perda de amor, com o assentimento da dama em recompensar o enamorado com um olhar, um beijo, uma sempre incerta declaração de amor, talvez mesmo uma união carnal, denominada “algo a mais”²⁴⁴.

Wigalois, todavia, não passa por qualquer crise interna ou dilema moral que descortine qualquer índice de esfericidade ou introspecção, individuação, do protagonista. O que, à primeira vista, poderia parecer apenas a continuidade dos heróis celebrados nas canções de gesta altomedievais ou nos primeiros *romans* em verso é insólito quando se trata da personagem-título de *Wigalois*. Isso na medida em que o virtuoso cavaleiro encarna, de modo absolutamente compatibilizado e não contraditório, os dois *ethoi* que se prescrevem, a partir de duas matrizes retóricas concorrentes, para a cavalaria.

Com efeito, convivem no herói Wigalois, por um lado, o ideal estilizado do cavaleiro cortesão, que procura uma noiva para adquirir um bom dote e ascender à condição de herdeiro de direitos feudais; por outro lado, o cavaleiro profético e messianicamente eleito por Deus para desempenhar uma missão salvífica e cristológica, que transforma a aventura, de uma ocasião de demonstração de proeza bélica, em peregrinação e auto de fé.

²⁴³ Cf. HONEMANN, Volker. “The Wigalois Narratives”. In: JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia (org.). *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 142.

²⁴⁴ Cf. DORFMAN, Eugene. *The narreme in the medieval romance epic. An introduction to narrative structures*. Manchester: Manchester University Press, 1969.

A condição de eleito por Deus para cumprir uma função providencial, que talvez possamos considerar escatológica, já se antevê no fato de que, além do Rei Artur, apenas Wigalois pode sentar-se sobre a Pedra da Virtude. Outro sinal da preeminência do cavaleiro na trama narrada é o fato de que membros clássicos da Távola Redonda apenas surgem no enredo após a coroação de Wigalois, para prestar-lhe homenagem. Herói cristológico, encomenda-se a Deus, acatando com humildade seus mandamentos, traz sempre um crucifixo ao peito, sobre a loriga, e ora ao Senhor antes de adentrar o castelo de Glois, onde derrotará o antagonista do enredo, Roaz von Glois. Como observa Volker Honemann, Deus cumula Wigalois de provações – mas sempre aventureiras – para moldar seu espírito à Sua vontade, de modo que a ação inicialmente errática do cavaleiro, ao ceifar seus adversários, torna-se progressivamente ação consciente da vontade de Cristo²⁴⁵.

Na alternância de móveis morais que impelem Wigalois, o amor terreno e o amor de Deus, cada qual exerce uma função, convergindo para o desfecho providencial decidido por Deus. O amor que sentirá por Larie promove no cavaleiro o desejo por terras e ascensão feudo-social, ao passo que o amor por Cristo o conduz a emancipar o reino de Korntin do jugo de Roaz von Glois.

Faz-se necessário conhecer algo a respeito de Wirnt von Grafenberg (*Wirnt von Grâvenberc*, como se nomeia ao fim do Prólogo do *Roman*) para que se procure por pistas de elucidação para a condição dual do cavaleiro Wigalois. Presume-se que a localidade à qual se associa o compilador seria a cidade de Gräfenberg, nas cercanias de Nürnberg, Baviera. Em outro texto – latino – que se atribui a Wirnt von Grafenberg, *Laudatio Temporis Acti*, o escriba afirma ter herdado o *status* de cavaleiro, insistindo, de modo veemente, na natureza herdada e feudal da condição de cavaleiro, criticando com ênfase os novos quadros recrutados pela cavalaria em seu tempo, indignos da posição, a seu ver. Em *Der Welt Lohn* (c. 1260), Konrad von Würzburg também se refere a Wirnt von Grafenberg como cavaleiro (*rîter*).

Ao tentar identificar a sequência cronológica dos manuscritos de *Wigalois*, Honemann propõe o período de 1215 a 1230 para o aparecimento dos dois mais antigos²⁴⁶. Por ser também citado em *Diu Crône*, de Heinrich von dem Türlin (c. 1240), Wirnt von Grafenberg

²⁴⁵ Cf. HONEMANN, Volker. *Op. Cit.*, p. 147.

²⁴⁶ *Idem*, p. 142.

ainda vivia no período, e ao se referir a seu mecenas como “um nobilíssimo príncipe de Meran”²⁴⁷, a cujo funeral teria inclusive comparecido, os indícios apontam para a figura do Duque Berthold IV von Andechs-Meranien (falecido em 1204) ou, com menor probabilidade, a seu filho, Otto von Andechs-Meranien (falecido em 1234).

A possibilidade de que Wirnt von Grafenberg tenha sido um cortesão em Andechs-Meranien parece adquirir maior concretude ao se lerem seus votos de que a alma do Duque encontre a salvação eterna. Volker Honemann acredita que Wirnt tenha se familiarizado com, ao menos, os seis primeiros livros de *Parzival*, por citar alguns de seus episódios, ao lado dos escritos de Hartmann von Aue. Surgido, por conseguinte, nas duas primeiras décadas do século XIII, *Wigalois* pode também ter sido composto no mosteiro agostiniano de Dießen, também situado nas imediações de Andechs (desta região bávara provêm os mais antigos códices).

A inaudita capilaridade de *Wigalois* na cultura escrita alemã, com as evidentes repercussões na oralidade correlata, pode ser atestada pelo fato de nos terem restado nada menos de 41 manuscritos desse *Roman*. Vinte e oito estão incompletos, mas, de toda forma, supera-se o número, também impressionante, de 32 manuscritos de *Iwein*. *Wigalois* apenas parece ter sido excedido, em sua profunda pregnância na sociedade alemã centro e baixomedieval, pelo *Parzival* de Wolfram von Eschenbach e, ainda em fins do século XIII, pelo *Jüngerer Titurel*, de Albrecht. Os dois manuscritos mais antigos, datados de c. 1220-1230 d.C., provenientes da região de Andechs, são o Códice A de Colônia (W 6*) e o Códice E de Viena (Códice 14612). Ainda no século XIII, foram produzidos 21 manuscritos, sendo *Wigalois* muitas vezes mencionado por Heinrich von dem Türlin, Rudolf von Ems, Konrad von Würzburg e outros *Epiker* ducentistas²⁴⁸.

O século XIV conheceu 12 manuscritos ainda remanescentes, já adaptados para leitores individuais, em virtude de suas dimensões reduzidas. Um deles foi encomendado pelo Duque Albrecht II von Braunschweig-Grubenhagen, em 1372, tendo-lhe sido preparado no monastério cisterciense de Amelungsborn. Trata-se aqui do Códice B de Leiden (Ltk 537),

²⁴⁷ “a most noble Prince of Meran”. *Idem ibidem*. Observe-se aqui que a localidade designada como *Meran* não é a cidade tirolesa, hoje subjugada à Itália (*Südtirol*), e sim Meranien, na Bavária, na divisa com a Suábia.

²⁴⁸ *Idem*, p. 144.

que inclui 47 iluminuras de meia e, às vezes, uma página. Já no início do Outono da Idade Média, Wigalois testemunha o primeiro ciclo de declínio – mas não muito acentuado – de sua impregnação no imaginário alemão, pois no século XV apenas 8 manuscritos foram compilados. Precisou haver, no mesmo contexto, uma adaptação do *Roman* para um texto em prosa (1493), que Volker Honemann entende como um esforço de adequação da narrativa aos novos hábitos de uma burguesia recém-nobilitada, por meio da crescente venalidade de títulos de nobreza pelas monarquias europeias²⁴⁹.

O escriba de *Wigalois* tece, em relação a Wolfram von Eschenbach, certa laude, mas enfatiza que se tratava de um leigo letrado. Quanto a si próprio, utilizando-se do *topos* retórico cristão da *humilitas*, Wirnt von Grafenberg insiste em sua ausência de domínio sobre a retórica. Por tal razão, roga a Deus que o ilumine sua “mente débil” a bem compor este seu primeiro trabalho. No entanto, denota justamente o oposto na maneira inovadora, mesmo perante a Retórica aristotélica então revivescida no Ocidente medieval, como dirige sua fala ao leitor (auditório restrito).

O foco narrativo corporifica uma espécie de voz do próprio livro, lançando indagações retóricas como “quem é o bom homem que me abriu?”, que resgatam a ênfase do Estoicismo tardio sobre o *bonus uir* ou *bonus paterfamilias* (justamente o “bom homem”), mas ultrapassando os cânones do Mundo Clássico e ensaiando modos retóricos próprios. Daí a interessante emergência, nesta narrativa, do tropo retórico da *prosopopeia* (personificação). A pergunta está presente no códice A de Colônia (W 6*), mas no códice B de Leiden a voz narrativa afirma a si própria como *das buoch*, o livro, no último verso.

O narrador-livro declara, já no início do Prólogo, sua intenção de relatar um conto (*maere*), que lhe foi confidenciado por um escudeiro (*maere von knappe geseit*). Como ressalta Volker Honemann, há pontos de convergência com um *roman* francês em verso, *Le Bel Inconnu*, atribuído a Renaut de Beaujeu, datado de c. 1190 d.C. Como o cavaleiro Wigalois, o protagonista do escrito francês é filho de Gawein e apenas o descobre em momento posterior. Em ambos, ainda, é uma donzela mensageira a solicitar auxílio de um cavaleiro da Corte do Rei Artur, acompanhada por um anão, partindo com o cavaleiro em demanda pela aventura, bem como os três episódios em que Wigalois demonstra sua bravura e

²⁴⁹ *Idem ibidem*.

proeza em armas, quais sejam, o combate contra o gigante, a disputa pelo cão de caça e o concurso de beleza²⁵⁰. Além da provável intertextualidade com *Le Bel Inconnu*, o detalhe de que uma das recompensas do concurso de beleza é um periquito (*sitich*) talvez possa sugerir certa interface com *Le chevalier du papegau*, datado do século XV, que pode ter sido influenciado pelo enredo de *Wigalois*²⁵¹.

O enredo do *roman* de Wirnt von Grafenberg apresenta uma interessante conversão mito-poética que pode sinalizar os reais propósitos retórico-ideológicos de tal escrito. Um dos adversários derrotados por Wigalois, o Cavaleiro Vermelho, recebe o nome de Hojir von Mannesvelt, correspondendo a uma fabricação mito-poética a partir do Conde Hoyer II von Mansfeld, falecido na Batalha de Welfesholz (1115 d.C.). Na verdade, a diferença entre os nomes não se deve a uma intenção de criar uma personagem com vida própria em relação ao mencionado aristocrata alemão, mas apenas à grafia do *Mittelhochdeutsch*. Honemann mesmo assinala que o Conde foi uma figura real em torno do qual surgiram muitas “lendas”²⁵².

Quanto ao enredo mais geral, vale destacar que há uma *Vorgeschichte*, como em Wolfram von Eschenbach, seguido tal prelúdio por uma narrativa acerca da vida dos pais do cavaleiro Wigalois, Gawein e Florie. O tio materno de Wigalois, Rei Joram aparece desafiando a Corte de Artur, mas logo após o sobrinho é apresentado ao Rei de Camelot e nominado *Gwi von Galois*, que se transformaria, ao longo da sucessão de manuscritos, em *Gwigalois* e, finalmente, *Wigalois*. Aceito como membro da Távola Redonda, o cavaleiro parte à procura de aventuras, com o fito de encontrar uma esposa de linhagem nobre e seu respectivo patrimônio, o que lhe permitiria ascender à condição de suserano. Os perigos enfrentados por Wigalois ecoam, em grande medida, aqueles ultrapassados pelos heróis dos *Romans* de Hartmann von Aue.

Ao longo da trama, o cavaleiro, sabidamente predestinado pela Providência para completar as aventuras que lhe surgem, encontra, como já se observou, a donzela Larie, exilada de seu reino natal de Korntin, onde seria, por direito, rainha. Vivendo prisioneira no castelo fronteiriço e inexpugnável de Roimunt, será resgatada por Wigalois e o mesmo

²⁵⁰ *Idem*, p. 143.

²⁵¹ *Idem*, p.p. 143 e 144.

²⁵² *Idem*, p. 144.

assume a missão de restaurar a rainha ao trono. Ao término das aventuras, o cavaleiro efetivamente derrota o usurpador de Korntin, Roaz von Glois, mago não apenas pagão, mas especificamente infiel, posto que muçulmano, entretendo um pacto com o Diabo. Wigalois desposa a Rainha Larie e se torna senhor de Korntin, mas não antes de sitiá-lo e vencer o castelão de Namur, Léon, que havia atacado membros da linhagem de Larie. Em Korntin, Wigalois torna-se o modelo de realeza cristã virtuosa. Neste lastro, ao reinar sobre diversos domínios, ordena a seus vassalos obedecer ao direito carolíngio, bem como a poupar as vidas dos habitantes sitiados em Namur. Por derradeiro, dirige-se com a esposa, o pai e alguns outros cavaleiros da Távola Redonda para prestar homenagem feudovassálica ao Rei Artur.

Como percebe Volker Honemann, há em *Wigalois* uma ênfase e uma diretriz de adensamento do imaginário cavaleiresco não clericalizado, patentes, por exemplo, nas descrições minuciosas das armas e brasões dos cavaleiros e, por outro lado, na presença absolutamente naturalizada de um maravilhoso de tonalidades pagãs acentuadas, apesar de já inserido em uma narrativa cristológica²⁵³. Por isso ocorrem lutas contra gigantes como Ruel e dragões. No mesmo espectro podem ser entendidos os apetrechos mágicos usados por Wigalois. O primeiro foi ofertado pela própria mãe, um cinto mágico capaz de conceder, a todo tempo, alegria e sabedoria, afastando toda a melancolia.

Dentre os objetos mágicos, percebe-se um discreto – mas não irrelevante – sincretismo entre o maravilhoso celta ancestral e um elemento do maravilhoso propriamente judaico-cristão. Wigalois dispõe de uma carta que consegue dispersar e neutralizar encantamentos, o que remete à concepção da escrita entre os celtas. Como lugar, por excelência, da magia para essas populações, a escrita é cristalização das virtudes taumatúrgicas e receita para irrogar os feitiços mais poderosos sobre o inimigo.

Em seu denso estudo sobre as culturas célticas, *Kelten* (1997), Helmut Birkhan ensina que existe uma convergência etimológica entre os verbos gaélicos para “bater” (*aérad*) e “cortar” (*rindad*) e os substantivos empregados para aludir aos escritos mágicos. Assim, o poema “satírico”, sempre associado ao perigo e à prática da maldade, recebe o nome de *áer*. Até o momento, Birkhan nos permite compreender a que magia é portadora de propriedades

²⁵³ *Idem*, p.p. 144 a 147.

de defesa e ataque realmente físicos contra o inimigo. Se a escrita é o suporte simbólico para as práticas mágicas, encantamento e letramento desenham um campo semântico comum.

Isso efetivamente se verificava entre os celtas, pois a conjuração a partir de uma fórmula mágica escrita é o veículo privilegiado dos feitiços, sobretudo os lesivos. Por isso, na raiz celta antiga **tong*, encontra-se o estema, por exemplo, para a fórmula galesa *toncnaman toncsijontijo*, que significa “proferir um juramento”. **Tong* é, por si, também o vocábulo para designar *juramento* nos idiomas do grupo céltico, que mantém parentesco com o verbo latino *tongeo* (infinitivo *tongere*), “conhecer, saber profundamente” e mesmo verbos alemães como *danken* (“agradecer”) e *denken* (“pensar”)²⁵⁴. Evidentemente, não é necessário insistir na condição minoritária, até excepcional, daqueles capazes de manusear ritualmente a escrita, os druidas.

Em conjunto com a carta mágica, Wigalois traz consigo um pão que pode afastar toda a fome, sem jamais se consumir por completo, além de atrair “bons espíritos” e “força” (as palavras presentes no texto de *Wigalois* são *muot* e *maht*, “coragem” e “poder”, em tradução mais literal). Pensamos não ser um despautério associar tal pão às virtudes sacramentais da Hóstia consagrada, da Eucaristia, como materialização do Corpo e Sangue de Cristo, que a cultura popular – já se discutiu como ela se expressa, indiretamente, a partir dos registros da cultura intermediária, sobredeterminando os produtos culturais da mesma – associava a um talismã.

O maravilhoso de inspiração bíblica conhece expressão também no fato de Wigalois portar uma flor da árvore do Jardim do Éden, que o protege do hálito feroz do dragão. Esta besta mítica representa, em visão comparativa das mitologias do Crescente Fértil, o mal, o antípoda das divindades benéficas. Derrotar o dragão, ou de alguma forma rebater suas investidas, significa, em linguagem simbólica, restaurar a ordem primordial cosmogônica, já que se aniquila o Inimigo. Se, já no Mazdaísmo, o dragão exerce a função escatológica de devorar um terço da humanidade, quando liberto das correntes por Arimã, também na tradição judaico-cristã o Inimigo de Deus se reveste desta forma. Não se trata apenas de pensar a figura do Diabo, o que seria anacrônico para o Antigo Testamento, mas quaisquer inimigos do

²⁵⁴ Cf. BIRKHAN, Helmut. *Kelten*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999., p.p. 940 e 941.

Povo Eleito. Não por outra razão, o profeta Jeremias refere-se a Nabucodonosor da Babilônia como dragão (Jr. 51, 34), o que Ezequiel repete quanto ao faraó egípcio (Ez. 32,2).

No Novo Testamento, a figura do dragão ressurge no *Livro do Apocalipse* de São João, corporificando o Inimigo de Deus e obstáculo para a ação redentora do Messias na Parusia. No Capítulo 12 do *Apocalipse*, com efeito, descreve-se um dragão vermelho, com sete cabeças e dez chifres (números de significado também simbólico e mesmo cabalístico), sendo que sua cauda arrasta um terço das estrelas do firmamento. A besta apocalíptica então se posiciona diante da Mulher vestida de Sol (metáfora da Igreja e de sua Mãe, a Virgem), a postos para devorar seu filho nascente. Todavia, o dragão foi expulso pelo Arcanjo São Miguel e suas hostes. O versículo 9 do mesmo capítulo registra: “ (...) e foi lançado aquele grande dragão, serpente antiga, que se chama Diabo e Satanás, que seduz todo o mundo; foi lançado sobre a terra e seus anjos foram com ele enviados (...)” (tradução nossa)²⁵⁵. Por fim, exatamente como São Miguel Arcanjo, Wigalois possui uma lança, concedida por um anjo, para matar o dragão²⁵⁶.

Ademais, o *roman* de Wirnt introduz uma prédica moral de sujeição das mulheres aos homens, travestida, como é próprio ao jogo estilizado de disciplinarização sexual que é o amor cortês, em vassalagem amorosa por parte deles às damas. Em *Wigalois*, louva-se não apenas o *Frauendienst* (serviço amoroso) do protagonista, mas até a conduta irretocável da esposa do próprio antagonista, o feiticeiro pagão Roaz, Japhite, que falece por pesar profundo com a morte do esposo. No epitáfio de Japhite, consta o elogio de que foi grande amante e o lamento de que tenha expirado ainda pagã. E, com relação, justamente, ao combate contra o pagão, o infiel, mostra-se a influência do mosteiro cisterciense bávaro de Dießen. As armas de Roaz von Glois ostentam Maomé sobre uma coluna de ouro, tendo ao fundo um campo de lápis lazuli. No imaginário medieval, esta pedra é associada ao Oriente, à Índia, ao exótico. De lá procede este *Outro* dos cristãos que é o infiel muçulmano.

Todavia, sendo Wigalois um herói cristológico e essencialmente cavaleiresco, seu brasão não é uma cruz vermelha sobre fundo branco – de Cavaleiro Templário – como a de

²⁵⁵ (...) et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt (...).

²⁵⁶ Cf. HONEMANN, Volker. *Op. Cit.*, p.p. 145 e 146.

Galahad, mas uma Roda da Fortuna sobre um fundo negro, imitando o emblema no castelo de seu tio-avô, Joram. A imagem representa também, no enredo, a sorte do cavaleiro protagonista e configura um signo evidente da *reação folclórica* da aristocracia laica, à maneira de Jacques Le Goff. A recensão em prosa de fins do século XV traz, por isso, o título de *Wigalois vom Rade* (“Wigalois da Roda”), pois o cavaleiro será associado de forma indelével a tal figura. Não se faz necessário insistir no caráter de desafio de que esse brasão de Wigalois se reveste em relação à normativa clerical da Reforma Pontifical. Não apenas por recuperar um mitema pagão do Mundo Clássico, mas, principalmente, por veicular um signo da imprevisibilidade ou mutabilidade fundamental e incontrollável do tempo. Na perspectiva da ortodoxia doutrinal, isso configuraria uma denegação da onipresença de Deus e de sua onisciência quanto ao passado, presente e futuro, especialmente em relação à providência escatológica.

Há uma tópica em *Wigalois* que aponta, inequivocamente, para o adensamento do *ethos* nobiliárquico e, por meio desta tônica, para o fortalecimento da nobreza feudal alemã, em especial das cortes principescas regionais no Sacro Império Romano-Germânico. Com efeito, há mais sinais de refutação da moral clericalizante da Reforma Pontifical, como a presença dos *Mischwesen*, seres maravilhosos híbridos de humano e besta, representados pela personagem Marrien, que a ortodoxia católica vê como emanações demoníacas²⁵⁷, mas que, aqui, se encontram positivados.

Do ponto de vista do discurso retórico de autorrepresentação do *ordo* nobiliárquico, que é dissonante, mas ainda – e sempre – cristão, instaura-se em *Wigalois* um *ethos* cavaleiresco particular que se pretende veicular como forja identitária e instrumento de um ideal de estratificação social em que a nobreza feudal figure como ápice da estrutura social. Assim como, nas palavras de André, o Capelão, em *Tractatus de amore* (1184 d.C.), é necessário distinguir claramente o *fin’amor* do ambiente aristocrático cortesão em relação ao amor dito vulgar dos servos da gleba, o narrador-livro de *Wigalois* avoca para si a missão de criticar os desvios desse *ethos*. Há um episódio na trama em que o protagonista, inconsciente

²⁵⁷ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 148.

à margem de um lago após o embate letal com o dragão, imagina que sua vida pregressa foi apenas um sonho e que, na verdade, era o “desprezível filho de um camponês”²⁵⁸.

Além dos episódios narrados, o livro, como foco narrativo personificado, sempre endereça aos leitores (auditório em sentido amplo), críticas e comentários mordazes acerca daquilo que, a seu ver, caracteriza o envilecimento da cavalaria no Sacro Império Romano-Germânico, além de temas de ordem mais geral. A voz do conto aproveita-se da cena em que Wigalois vence um gigante e dele obtém a promessa de escoltar uma donzela até a Corte de Artur sem molestá-la para lamentar que, em seu presente, muitas pessoas não cumprem a palavra empenhada (*schwur*).

É óbvia a remissão do episódio à grande causa de rescisão do contrato feudovassálico, a felonía, sendo que o narrador afirma que, ao tempo em que viveu o virtuoso cavaleiro Wigalois, alguém que abjurasse de uma promessa seria excluído do convívio social. Em sua fala elegíaca, deplora ainda a perda de vigência das velhas leis feudais e sublinha a convicção de que a honra (*êre*) não pode conviver com a desídia (*gemach*) e a falsidade. Seu antônimo elogiado, a lealdade, deveria ser detectável no olhar de qualquer pessoa. Há uma construção retórica inaugural em *Wigalois*, a propósito das lamúrias do narrador sobre a deslealdade, a vaidade, a cobiça e a força bruta que observa entre seus coetâneos. A voz semianônima do livro constitui para si um *alter ego*, com ele dialogando sobre a situação miserável de alguém desprovido de bens, perante os demais integrantes do *ordo* nobre.

O Epílogo apresenta mais admoestações contra a prática contumaz da felonía entre os cavaleiros e finaliza a narrativa com uma retomada da tônica tardo-antiga do Estoicismo tardio romano, sintetizada na frase *mundus senescitur*, uma contundente condenação aos desvios morais e sociais da cavalaria no Sacro Império Romano-Germânico.

Datado, como se viu, de c. 1215-1230 d.C., *Wigalois* é contemporâneo da acentuada fragmentação político-jurídica que se seguiu, no Império Alemão, ao término da tentativa de centralização por parte da Casa de Hohenstaufen, em especial no que se refere ao reinado de Frederico II (1220-1250 d.C.)²⁵⁹.

²⁵⁸ Cf. HONEMANN, Volker. *Op. Cit.*, p. 147.

²⁵⁹ Cf. THEODOR, Erwin. “A Alemanha no Mundo Medieval”. In: MONGELLI, Lênia Márcia. *Mudanças e Rumos. O Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997., p.p. 131 a 134.

Frederico I, o Barba-Ruiva (1155-1190), já havia sofrido forte abalo em suas pretensões imperiais sobre o Norte da Península Itálica, derrotado pela Liga Lombarda em Legnano, em 1176 d.C., precisando outorgar-lhes cartas de franquia e reconhecer os estatutos forais elaborados pelo patriciado urbano da Lombardia. Mesmo seu influente protagonismo na Terceira Cruzada (1189-1192) foi eclipsado por sua morte a caminho de Jerusalém, então ocupada pelo Sultão Saladino (desde 1187), à margem do rio Selef, na Cilícia.

Henrique VI (1190-1198) ainda procurou concretizar a pretensão de *Renovatio Imperii*, negociando com a aristocracia laica e com os príncipes eclesiásticos para tornar hereditária a monarquia romano-germânica, então eletiva. Para tanto, além de voltar a promover incursões sobre as cidades italianas do Norte, contraiu matrimônio com Constança, a filha de Rogério II, da monarquia normanda da Sicília, sobre a qual nutria pretensões de suserania. No ano de sua coroação, aprisionou o rei inglês Ricardo Coração-de-Leão e o obrigou a lhe jurar fidelidade feudovassálica. Fez-se coroar Rei da Sicília em 1194 d.C., mas fracassou em seu propósito de constituir um Império Cristão Universal, uma Teocracia Imperial, não resistindo à oposição dos *potentes* laicos e clericais do Sacro Império Romano-Germânico. O Imperador falece antes de iniciar uma cruzada, que planejava para expandir sua órbita de poder sobre o Império Bizantino, em 1198.

Mas seria no período de seu filho, Frederico II, que se verificaria a transferência, na prática, de grande parte dos *jura regalia*, as regalias, da figura do Imperador Romano-Germânico para os príncipes e nobres regionais. Esse monarca também procurou consolidar e centralizar o Império Alemão, tentando converter a sucessão eletiva em direito hereditário. Em 1198, foi reconhecido como Rei da Sicília, herdeiro que era do avô Rogério II (1101-1154), prometendo ao Papa Honório III (1216-1227) abdicar da dupla coroa, vale afirmar, não se tornaria Imperador Romano. Seu antecessor, e antes concorrente à sucessão do trono, Otto IV de Brunswick (1209-1218), já havia enfrentado as pretensões de estabelecer uma Teocracia Pontifícia por parte do Papa Inocêncio III (1198-1216). Para seu projeto de fortalecimento da Igreja e de uma monarquia papal, este pontífice esforçou-se por impedir que o Imperador se apossasse da Sicília.

O próprio Otto IV já tivera outro Antiimperador concorrente, Philipp von Schwaben, mas conseguiu ser reconhecido legítimo Imperador dos Romanos quando do assassinato de Philipp por parte do príncipe bávaro Otto von Wittlesbach. Todavia, a derrota na Batalha de

Bouvines (27 de julho de 1214), em que tomou o partido de João Sem-Terra da Inglaterra (1199-1216), para Felipe Augusto da França (1180-1223), implicou a debilitação do poder tanto dos Plantagenetas Ingleses quanto do Imperador Romano-Germânico perante os Capetos franceses. Mas, antes de seu falecimento em Harzburg, em 1218, Otto IV conseguiu acordar sua sucessão, que caberia a Frederico II, que já atuava como Anti-imperador desde 1212.

Ao fim, o Papa Honório III aceita sagrar Frederico II também Imperador e, em tentativa de atrair o apoio da nobreza feudal alemã em suas pretensões de enfrentar o Papa e a cidades lombardas pela suserania sobre o Norte italiano, concede os *jura regalia* aos aristocratas laicos. Também com intenção de atenuar a oposição papal a seus projetos políticos, e sob o pretexto de retribuir o apoio dos altos eclesiásticos alemães a sua sagração, pactua com eles a *Confoederatio cum principibus ecclesiasticis* (1220). Assim aparecem dois documentos de outorga das regalias aos príncipes temporais e espirituais, denominados *Privilegium in favorem principum ecclesiasticorum* (1220) e *Statutum in favorem principum* (1232)²⁶⁰. Por certo tal processo implicou o fortalecimento dos Príncipes Eleitores do Sacro Império Romano-Germânico, cujo elenco seria formalmente consolidado em 1365, incluindo três arcebispos, de Colônia, Mainz e Trier, o Conde Palatino do Reno, o Margrave de Brandenburgo, o Rei da Boêmia e o Príncipe da Saxônia.

Wigalois traz, de forma estilizada, uma representação eloquente deste processo de descentralização do poder imperial, uma vez que a Corte de Artur cessa de ser a referência normativa fundamental para a aventura cavaleiresca, transferindo-se para Korntin, quando se torna domínio de Wigalois. Não é difícil perceber que Wigalois, como cavaleiro, corporifica a autorrepresentação da nobreza feudal e, neste sentido, a transição do poder referencial efetivo, no enredo, de Camelot para Korntin, metaforiza a outorga imperial de poderes aos príncipes temporais do Sacro Império. Todavia, prossegue, no plano simbólico, a vassalagem com relação ao Imperador Romano-Germânico, que se faz presente, na trama deste *Roman*, no fato de Wigalois remeter todos os adversários que derrota para a Corte do Rei Artur, onde devem prestar homenagem ao Rei de Logres. A rivalidade franco-germânica também se faz representar no enredo de *Wigalois*, pois o protagonista terá por dever sitiá-lo e conquistar a

²⁶⁰ Cf. THEODOR, Erwin. “A Alemanha no Mundo Medieval”. In: VVAA. *Mudanças e Rumos*. O Ocidente Medieval (séculos XI – XIII). Cotia: Íbis, 1997., p.p. 136 a 139.

cidade de Namur. Articulado ao comércio de lã de Flandres e mantendo conexões linhageiras com esta região, o castelão de Namur, vassalo dos Capetos franceses, era tenaz opositor das pretensões dos imperadores alemães de tornarem-se suseranos de Flandres.

Interessa ainda observar que tal estilização das relações de poder no Império Alemão, na moldura retórico-ideológica da *reação folclórica*, constitui uma narrativa cristológica não clerical, centrada no cavaleiro-messias, que não se afasta do amor cortês, mas o nutre em paralelo ao amor de Deus. É indiciário que o reino a que acede Wigalois tenha por nome *Korntin*, palavra derivada de *korn*, presente desde o século VIII no *Althochdeutsch*. Significando “grão” (*Korn*, no alemão moderno), o termo pode ser associado a trigo (*Weizen*), centeio (*Roggen*) ou cereal de forma mais genérica (*Getreide*)²⁶¹. Pensamos não ser uma ilação absurda que um reino com tal denominação possa ser uma alusão simbólica ao Pão da Eucaristia, acenando para uma relação direta entre Deus e Wigalois – ou seja, entre Deus e a nobreza feudal alemã – em que a transmissão descendente de poder se dá sem a mediação do clero católico.

Constituindo, evidentemente, um desafio ou, ao menos, uma resistência à Reforma Pontificia, esta cristologia fabricada pela “reação folclórica” mobiliza mitemas pagãos e os cristianiza de modo não alegórico, mas com tendência sincrética. Quando a donzela mensageira de Korntin se convence de que Wigalois é o cavaleiro virtuoso e digno da aventura de libertar sua senhora e seu reino, funciona, de forma indiciária, como um oráculo que vaticina, desde o início do enredo, o êxito final e escatológico de Wigalois. Seu nome, *Nereja*, pode trazer alguma associação com as nereidas da mitologia clássica, filhas de Nereu e da ninfa Dóris, que habitavam as altas marés e eram dotadas de poder profético.

Ainda nas regiões alemãs, outros escribas tornaram-se célebres com suas versões sobre a Matéria da Bretanha. Foi o caso de Heinrich von dem Türlin, que redigiu, em cerca de 1240, *Diu Crône* (*Die Krone*, *A Coroa*), quando se encerravam, na França, os ciclos de prosificação das narrativas arturianas. A tese mais aceita é de que o compilador tenha redigido para seu mecenas, o Duque Bernd von Kärnten, sendo que apenas se dispõe de um único manuscrito

²⁶¹ Cf. “Korn”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p.p. 718 e 719.

preservado, o Códice P de Heidelberg, conservado na *Bibliotheca Palatina Germanica* (CPG 374).

Richard Barber concebe que, neste *roman*, as conotações espirituais acerca do Santo Graal são proscritas, elaborando-se um herói antagônico a Galahad, que será Gawain, um cavaleiro de tom acentuadamente secular. Perceval figura aqui como tolo, inapto a encontrar o Santo Vaso. Em *Diu Crône*, o intuito da demanda é apaziguar Angaras, cujo irmão o cavaleiro Gawain assassinou, sem dolo, vindo o herói a ser aprisionado pelo mesmo Angaras, que o compele a prometer descobrir as maravilhas do Santo Graal, sendo tal aventura a mais gloriosa já atribuída ao cavaleiro. Revela-se aqui uma homologia com *Perceval ou Le conte dou Graal* de Chrétien de Troyes, posto que, no mesmo, Gawain procure a lança crística para apaziguar Guigambresil, cujo suserano o mesmo cavaleiro havia assassinado.

Convém assinalar que, para Robert Loomis, a transição entre os séculos XII e XIII testemunhou o período áureo da produção escrita alemã (em vernáculo), o *Blütezeit*, que tal autor associa ao mecenato da Dinastia Imperial Hohenstaufen. Teria havido um subsequente declínio após 1250, término da suserania da mencionada Casa²⁶², mas ainda assim são recorrentes enredos com referências indiretas ao Rei Artur e à Távola Redonda. São exemplos as narrativas *Daniel von dem blühenden Tal* (“Daniel do vale florescente”), do escriba semianônimo, possivelmente francônio, denominado *Der Stricker* (o “Tecelão de malhas”), de c. 1215-1235, e os três longos *romans* em verso *Tandereis*, *Garel* e *Flordibel* e *Meleranz*, atribuídos a outro semi-anônimo, *Der Pleier*, possivelmente advindo da atual Áustria.

Já no século XV, surge uma adaptação alemã de *Le chevalier de la charrette*, de Ulrich Füetrer, inicialmente em prosa e depois versificada, em que se elidem cenas como a procissão ritual do Graal. Há uma única cerimônia do Santo Vaso, em que o sangue que verte da lança crística finda por curar o rei inválido²⁶³. De acordo com a apreciação de Barber, as inovações aportadas por Füetrer implicaram um enredo “mais lógico e realista”, que seria

²⁶² Cf. *Idem*, p. 09. Data deste período uma inusitada difusão de escritos arturianos alemães: há 16 códices completos e 66 fragmentos do *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, 11 códices completos e 45 fragmentos do *Jüngerer Titarel* de Albrecht, 13 códices completos e 28 fragmentos de *Wigalois*, de Wirnt von Grafenberg, 15 códices completos e 17 fragmentos de *Iwein*, de Hartmann von Aue e, finalmente, 14 códices completos (evadidos três deles) e 17 fragmentos de *Tristan* de Gottfried von Straßburg. *Idem*, p. 11.

²⁶³ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 190.

complementado com outra compilação do mesmo escriba alemão, *Das Bouch der Aventúren* (*O livro de aventuras*), dedicado a seu mecenas, Albrecht IV da Baviera.

Valendo-se das versões alemãs de *Parzival* e do *Jüngerer Titurel*, Füetrer combina cenas distintas acerca do Santo Graal, que revela suas virtudes taumatúrgicas no longo diálogo entre Parzival e o Rei Pescador Anfortas, ocasião da cura desse último. O Graal aqui se caracteriza como *ain masse*, ou seja, “um pedaço de metal”, introduzido, na narrativa, transportado por uma donzela, com quatro suportes de ouro e pedras preciosas. Neste *Roman*, Parzival enfrenta Átila, senhor dos hunos, transfigurado, em termos mito-poéticos, como Rei Etzel, como também figura em *Das Nibelungenlied* (*Canção dos Nibelungos*, c. 1200 d.C.). O cavaleiro derrota Átila, que já havia conquistado a maior parte da Europa, comandando um exército e portando o Santo Graal em suas mãos. Denota-se, como assinala Barber, uma homologia entre o Santo Vaso e relíquias da Crucificação de Cristo, por exemplo, quando do emprego da Cruz, reputada verdadeira, pelos reis cristãos latinos de Jerusalém em batalhas contra os muçulmanos²⁶⁴. Parece haver neste *Roman* uma sobreposição, estranha aos ciclos franceses e mesma à versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*, entre o Reino do Graal e Logres.

Barber sublinha ainda que, nas narrativas alemãs, há uma ressignificação simbólica ainda mais radical envolvendo o Cálice Crístico, algumas vezes identificado a uma cruz situada entre o Paraíso terrestre e o Limbo, onde os cavaleiros esperam, vivos, pelo Juízo Final. Em algumas versões de *Lohengrin*, nome da personagem que é filho de Parzival, o Santo Graal é associado ao local de repuso, normalmente uma caverna, onde o Rei Artur se encontra contundido, após a batalha de Camlann contra Mordred, e de onde retornará, messianicamente, para restaurar a glória de Camelot²⁶⁵. Barber ainda exemplifica tal sinonímia a partir de um escriba alemão de 1410, que localiza o Santo Graal na região campestre de Pozzuoli, na montanha de Santa Bárbara, onde também estariam a tumba de

²⁶⁴ *Idem*, p. 191.

²⁶⁵ Cf. MEIER, Matthias. “Intertextuality in the Later Thirteenth Century: Wigamur, Gauriel, Lohengrin and the Fragments of Arthurian Romances”. In: JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia. *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. p. 104 a 106.

Virgílio (Campos de Phlegrean) e a caverna de Sibila Cumeana²⁶⁶. Noticia-se ainda uma confusão entre a caverna nomeada Santo Graal e a montanha de Vênus nas narrativas atinentes ao peregrino e *Minnesänger* Tannhäuser, não perdoado pelo Papa, precisamente, por ter frequentado a corte da deusa pagã do amor, localizada nessa montanha.

Ademais, nas regiões alemãs setentrionais, o termo *Gral* parece ter significado um ruído confuso, depois associado a justas e torneios. Neste lastro, o mais célebre *Gral* foi o organizado por Brun von Schönebeck, em Magdeburg, em 1280. O relato de um cronista local retrata um *Gral*, “alegre passatempo”, preparado por esse nobre, redator de tratados morais e cantigas, que redige cartas para localidades como Goslar, sede da corte imperial quando da *Traslatio Imperii* a Otto I da Saxônia, rei da Germânia, em 962 d.C., Hildesheim e Brunswick. O prêmio seria uma bela mulher de moral duvidosa, referida como *Frau Feie* (“Senhora Encantamento”), o que suscitou grande entusiasmo dentre os cavaleiros das vilas circundantes.

O torneio foi então organizado nos pântanos que circundavam Magdeburg. Sobre o tronco de uma árvore, vigiada por dois conselheiros burgueses, pendiam os escudos dos cavaleiros desafiantes, que deveriam ser tocados por seus respectivos desafiantes para convocar o titular à luta. A narrativa se desenvolve com a vitória de um opulento mercador, que desposa *Frau Feie* com vultuoso dote e a doma. Havia, paralelamente, a crença de que *Gral* correspondia a um lugar sagrado, como testemunham as orações de Bremen e Lübeck, que apresentam a Virgem Maria “no Gral celestial” ou um “Gral do paraíso”²⁶⁷.

Um escritor semianônimo, identificado por Albrecht, compôs uma narrativa em versos a partir de fragmentos do *Titirel* de Wolfram von Eschenbach. Por tal razão, os estudiosos o designam por *Jüngerer Titirel*, sendo uma reelaboração do idílio de Sigune, a prima de Parzival, e Schionatulander. Neste *Roman*, o Santo Graal é transportado por Titirel até a Índia, onde falece o cavaleiro. O início da narrativa se dá nos primeiros anos da Cristandade e ao fim o Santo Graal é furtado à contemplação dos cristãos ocidentais. Interessa notar que

²⁶⁶ *Idem ibidem*. Em uma tradução alemã de Rabelais, a montanha de Santa Bárbara é designada como o *Graal da Montanha de Vênus*.

²⁶⁷ *Idem*, p. 192.

Titurel, tornando-se guardião do Graal, adquire a longevidade dos patriarcas bíblicos, vivendo 500 anos.

Aos cinquenta anos, um anjo lhe confia a guarda do Graal, vindo Titurel a edificar o Reino do Graal em *Munt Salvatsch*, no território de *Salvaterre*, que equivalem, respectivamente, a *Munsalvaesche* (o castelo do Santo Graal) e *Terre de Salvatsch*, em *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach. Tal como nesse último, o *Jüngerer Titurel* apresenta a linhagem do guardião do Santo Vaso, que descende dos troianos e do próprio Imperador romano Vespasiano, tendo-se o avô do guardião, Parillus, convertido ao Cristianismo. Titurel procede da relação entre o filho de Parillus, Titurison, e da esposa Elizabel.

Educado em letras e artes de cavalaria, Titurel opta, entre o amor cortês e o amor de Deus, pela castidade, condição para o segundo. Titurel erige um templo para o Graal, cujo patrono será o próprio Espírito Santo, como instrui o próprio Vaso, por escrito, ao guardião. O Graal figura, no *Jüngerer Titurel* de Albrecht, como epicentro de um reino ordenado e harmonioso, desempenhando uma clara função de mediação litúrgica para a salvação de seus habitantes. Ainda inspirado em *Parzival*, o Santo Graal presente ao *Titurel* de Albrecht é uma pedra, *iaspis et silex*, também trazida à Terra e cujo poder permite à ave Fênix renascer. O prato, ou *gradalis*, de que Cristo se serviu na Santa Ceia, foi talhado a partir dessa pedra celestial. Também é o próprio Graal a determinar, por escrito, que quem o deve portar na cerimônia com a lança sangrando é a virgem Tschosian, que corresponde à Schoysiane de Wolfram von Eschenbach, apesar de a última não ser a portadora do Graal em *Parzival*. Introduce-se, nesse *Titurel* tardio de Albrecht, um tema caro aos *romans* franceses tardios, que seria novamente a *Waste Land* (tema do *Wüst Lant*, em *Mittelhochdeutsch*).

Titurel falece quando o Santo Graal é dele afastado, a seu pedido, pelo Preste João, a quem o cavaleiro narra as aventuras da pedra taumatúrgica. A partir do falecimento de seu guardião, o Santo Graal não mais provê faustas refeições a seus convivas, mas apenas apresenta, escritos, os nomes dos pecadores a serem punidos. A princípio, imaginou-se que o *Jüngerer Titurel* fosse obra do próprio Wolfram von Eschenbach, mas depois se identificou tratar-se de uma apropriação com algo como sessenta anos de intervalo. Em referência ao circuito de recepção deste texto no seio da aristocracia laica alemã, Richard Barber informa que o conde Gerhard von Sayn recomendou sua leitura aos filhos, na condição de maior lição sagrada existente nos livros alemães, contendo as maiores virtudes e honra, que os príncipes e

senhores deveriam possuir para bem governar²⁶⁸. Portanto, o escrito de Albrecht foi apropriado, no *Adel* alemão, como um *espelho de príncipe*, gênero retórico pedagógico de instrução sobre o bom governo.

Portador de uma doutrina ortodoxa sobre a salvação cristã, esse *Titirel* tardio está retoricamente direcionado, por conseguinte, à pregação doutrinal cristã para a nobreza senhorial laica do Sacro Império Romano-Germânico. Todavia, nele se pode discernir, de modo até cristalino, uma apropriação doutrinal do Cristianismo pelo *ordo* nobiliárquico, que aqui se faz mediador litúrgico entre o terreno e o transcendente, procurando abolir o monopólio anagógico da aristocracia clerical.

Assim como no caso francês, também no Sacro Império Romano-Germânico as narrativas trísticas e arturianas se interpenetram. O poeta Eilhart von Oberge adaptou para o alemão, antes mesmo da versão de Gottfried von Straßburg, um *Tristant* (c. 1170-1190). Há, ainda, um poema alemão do século XV, *Lorengel*, em que o Santo Graal figura como uma “pedra da vitória”, empregada por Parzival para afugentar as tropas de Átila, que então ameaçavam a Cristandade Latina²⁶⁹. Vinculado ao anterior e quase homônimo *Lohengrin*, este pequeno épico apresenta um cavaleiro que retoma os traços do Cavaleiro do Cisne. Conta-se que Etzel, a *persona* mito-poética de Átila, atacou a Renânia, a Gália e a Hispânia, vindo a martirizar, na cidade de Colônia, as célebres 11 mil virgens alemãs.

Todavia, Parzival não é aqui o protagonista, papel atribuído a Lorengel. Apesar de eleito para a comunhão com o Graal, a personagem central não é um monge-guerreiro, mas acalenta o ethos cortês da cavalaria. Lorengel casa-se, ao final da trama, com Else, a Duquesa de Brabante, tornando-se senhor da região. Na verdade, o próprio enredo aventuresco é iniciado com o desafio do cavaleiro Lorengel, a exemplo de Lohengrin, ao desleal tutor da Duquesa, Friedrich, para um duelo aprovado pelo Imperador. Ao fim, Lorengel não imita Galahad com um regresso ao castelo do Graal, sendo a narrativa finalizada com a descrição das bodas de Lorengel e Else. W. H. Jackson conclui, acertadamente, que os motivos

²⁶⁸ *Idem*, p. 196.

²⁶⁹ Cf. LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *Op. Cit.*, p. 131.

especificamente voltados à figura do Rei Artur e do Santo Graal encontram-se aqui secundarizados, em prol de elementos narrativos peculiarmente alemães²⁷⁰.

Há, ainda, menções recorrentes ao mundo urbano da burguesia enriquecida, mas o centro de gravidade da narrativa ainda é o ambiente palaciano da aristocracia laica, a ela pertencendo as personagens centrais do enredo. Estão aqui presentes descrições detalhadas acerca das práticas de combate, os hábitos de etiqueta cortesã e o consumo de bens de luxo por parte da nobreza de espada. Existe a hipótese de *Lorengel* ter sido composto no contexto do casamento do Imperador Maximiliano I, da Casa de Habsburgo, e Maria da Burgúndia, em 1477. Com efeito, pode-se mesmo ler o fato de o duelo entre Lorengel e Friedrich, no início da narrativa, precisar ser aprovado e autorizado pelo Imperador como indício de uma tentativa de reafirmação do poder central no Império Alemão, em uma obra possivelmente produzida sob a égide da chancelaria imperial²⁷¹.

Já em Gottfried von Straßburg, falecido em c. 1210, também responsável pela mais célebre versão alemã de *Tristan*, verifica-se, no entender de Richard Barber, uma radical transfiguração ante os originais franceses, sobretudo no concernente à recusa do *fin' amor* e na redimensão de noções coetâneas muito relevantes, como a cavalaria e a estratificação social em *ordines*²⁷². Trata-se de uma estilização das próprias tensões sociais que permeavam o Sacro Império Romano-Germânico de então, imerso em querelas internas, que redundam, nestes escritos alemães, em um maior índice de psicologização ou individuação das personagens – obviamente restrito por uma concepção eminentemente coletiva e grupal do Homem, como era a medieval – e uma ênfase particular na ordenação da cavalaria, paralela a um aprofundamento do tom devocional.

Jackson e Ranawake asseveram, inclusive, que os *Romans* arturianos alemães apresentam certa “estrutura dual”, relativa às “crises pessoais” do herói. Tal cânone seria recuperado pelos compiladores do século XV, não como tentativa de apenas imitar nomes como Wolfram von Eschenbach, Hartmann von Aue ou Gottfried von Strassburg, mas como

²⁷⁰ Cf. JACKSON, W. H. “*Lorengel* and the *Spruch von den Tafelrunden*”. In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 182.

²⁷¹ *Idem ibidem*.

²⁷² Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 74.

elaboração autoconsciente, que consegue, por vezes, afastar-se, de forma criativa, da fixidez das diretrizes estilísticas e estéticas dos mestres dos séculos XII e XIII²⁷³.

Por fim, ainda em relação ao universo germânico em sentido mais amplo, conhece-se uma adaptação do *Ciclo do Pseudo-Boron* para o holandês, efetuada por Jacob van Maerland, que recebeu o nome de *Spiegel Historiae* (ou *Espelho da História*), entre 1260 e 1265. O título advém de uma parte da vasta enciclopédia latina de Vincent de Beauvais, *Speculum majus* (meados do século XIII) consultada por van Maerland (*Speculum Historiale*) e esse compilador procura retificar os supostos “equívocos” presentes aos *romans* franceses apelando para o *Evangelho de Nicodemos*²⁷⁴.

A recorrência com que os compiladores arturianos alemães e holandeses, sobretudo no período centromedieval, consultam o Apócrifo desse (provavelmente) Pseudo-Nicodemos aconselha que, para a arqueologia da matéria arturiana no Sacro Império Romano-Germânico, algumas observações lhe sejam endereçadas. Conquanto apócrifo, tal Evangelho fruiu, durante todo o período medieval, de incontestes *auctoritas* em círculos letrados clericais e laicos, bem como, pelo viés da transmissão oral, nas formulações e ressignificações do mito cristão no plano da cultura popular. Talvez como evidência do acerto da tese de Jean-Claude Schmitt acerca dos três níveis de cultura na Idade Média, enunciada na Introdução, principalmente no que se refere à circularidade e aos circuitos de apropriação e retroapropriação dos espólios culturais, o texto desse Pseudo-Nicodemos aparece em obras da cultura de alto repertório, tais como o próprio *Speculum Historiale* e nos *Legenda Aurea* (ou *Historia longobardica*, ou *Legenda Sanctorum*, c. 1265-1273 d.C.)²⁷⁵.

O escrito atribuído ao sacerdote Nicodemos não sobreviveu à definição da ortodoxia canônica quanto aos textos bíblicos tidos como inspirados pelo Espírito Santo, na transição entre os séculos IV e V d.C. Não cessou, no entanto, de ser citado como base de comprovação e critério confiável – até oficial, no entendimento do filólogo e bibliólogo italiano Luigi Moraldi – desde os primeiros tratados e homilias da Apologética cristã, no século II d.C., até,

²⁷³ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 09.

²⁷⁴ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 171.

²⁷⁵ Cf. MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2003., p. 280.

como vimos, a Idade Média Central. Antes da efabulação de sua autoria por parte do membro do Sinédrio e simpatizante de Jesus, Nicodemos, acreditou-se que este relato sobre a Paixão e a Ressurreição de Cristo tivesse sido elaborado por Pôncio Pilatos, como relatório oficial dos acontecimentos prodigiosos em torno de Jesus de Nazaré e demais fatos envolvendo a província da Judéia. Seu destinatário, à época, teria sido o Imperador Tibério²⁷⁶.

Não por outra razão, o texto é mencionado pelos autores cristãos tardoantigos como *Acta Pilati* ou *Gesta Pilati*. Por tal razão, o bibliólogo e filólogo alemão Constantin von Tischendorf, em estudo publicado no ano de 1853, propôs que essas expressões latinas passassem a figurar como título para o relato²⁷⁷.

Na *I Apologia* (c. 155 d.C.), Livro XXXV, Justino arrola o apócrifo de modo – retoricamente – *epidítico*, como demonstração de que duas profecias veterotestamentárias se consumaram: a primeira, enunciada no Salmo 22 (versículo 19), segundo a qual os executores do Messias dividiriam suas vestes; a segunda, predição do capítulo 35, 5-7 do *Livro do Profeta Isaías*, acerca das curas de cegos, surdos e mudos que o Filho de Deus deveria protagonizar. Um *sermo humilis*, que se analisa no Capítulo 4 deste trabalho, redigido por outro Apologeta, Tertuliano, o *Apologeticus* (c. 195 d.C.), no Livro XXI, reporta-se a uma correspondência, entendida como oficial, entre Pilatos e o César Tibério, narrando a Paixão de Cristo. Tertuliano afirma que Tibério se teria convertido ao Cristianismo, como Pilatos o fizera secretamente, e proposto ao Senado Romano a aprovação do reconhecimento de Cristo como divindade²⁷⁸.

Ao tempo do *dominatus* de Constantino, o bispo e cortesão Eusébio de Cesaréia assinala, já no Capítulo 9 do Livro I de sua *Historia Ecclesiastica* (c. 315 d.C.), que circulavam em Roma falsas e injuriosas *Memoriae* acerca do Redentor, difundidas por ordem do Imperador Maximino por campos e cidades, e que se tornaram tão célebres que os *grammatici* as utilizavam para exercícios de memorização com seus discípulos, como consta do Capítulo 5 do Livro IX. Procurando refutá-las em sua narrativa mitológica a respeito dos primórdios do Cristianismo, Eusébio afirma, no Capítulo 2 do Livro II :

²⁷⁶ *Idem*, p. 287.

²⁷⁷ *Idem*, p. 282.

²⁷⁸ *Idem*, p. 285.

Já se propagara a fama da maravilhosa ressurreição de nosso Salvador e de sua ascensão aos céus. Ora, Pilatos, segundo o antigo costume de que o governador das províncias transmitisse as novidades ocorridas nelas ao detentor do poder real, a fim de que este ficasse bem informado de tudo, comunicou ao imperador Tibério as notícias que circulavam na Palestina inteira sobre a ressurreição dentre os mortos de nosso Salvador Jesus. Tivera conhecimento dos outros milagres e de que, depois da paixão e da ressurreição dentre os mortos de Jesus, o povo acreditava que ele era Deus (*Hist. Eccl.*, II, 2, 1).

Mais à frente, no mesmo capítulo II do segundo livro, Eusébio de Cesaréia menciona, apelando para uma citação literal de Tertuliano, a moção de Tibério ao Senado para que os patrícios chancelassem o estatuto divino de Cristo, baseando-se no Apologeta como *auctoritas*, em que pesasse o fato de Tertuliano ter, supostamente, praticado apostasia ao final de sua vida, unindo-se à seita dos Montanistas.

Dentre os escritos da Patrologia grega, há um tratado de Epifânio contra a dita heresia quatrodecimana, acusando-a de basear-se, erroneamente, nesses *Acta Pilati* para calcular a data lunar da Páscoa, em que se afirma que a Paixão se deu no oitavo dia das calendas de abril. Todavia, o Padre grego observa que encontrara dois exemplares do documento de Pilatos a Tibério em que se situa a Paixão no décimo-quinta dia das calendas (*Haeres.* 50, 1)²⁷⁹.

Durante a Primeira Idade Média, nada menos que o Livro I dos *Decem Libri Historiarum* (c. 591 d.C.), de Gregório de Tours, alude muitas vezes ao texto do Pseudo-Nicodemos, registrando a miraculosa libertação de José de Arimateia, preso por ordem de Anás e Caifás. No Livro II, o bispo de Tours afirma categoricamente que os *Gesta Pilati* foram enviados a Tibério, advertindo-o sobre os milagres e o próprio Mistério da Paixão, e que o César teria remetido as informações ao Senado Romano²⁸⁰.

²⁷⁹ *Idem*, p. 287.

²⁸⁰ *Idem ibidem*.

Barber data do século IV da Era Cristã o apócrifo em questão, mas eruditos oitocentistas e contemporâneos vêm propondo marcos mais acurados e mais longínquos em relação a nós. Como aponta Luigi Moraldi, von Tischendorf e eruditos posteriores acreditavam que o original datasse da transição entre os séculos I e II da Era Cristã. A despeito de o foco narrativo, em terceira pessoa, do relato afirmar que se tratava, ali, de uma tradução grega sobre um texto original hebraico, Moraldi pensa que o idioma fosse, já de princípio, o grego e que a referência a texto anterior em hebraico correspondesse à mesma lógica de reivindicação de *auctoritas*. Para o hebraísta italiano, a primeira dentre as múltiplas interpolações e alterações que o relato sofreria no período do Baixo Império Romano e mesmo durante a Primeira Idade Média teria ocorrido já ao tempo de Teodósio I e Valentiniano II²⁸¹.

O texto, tal como se apresentou a partir do século IV d.C., abrange duas narrativas que, originariamente, foram distintas, o que se denota por certa contradição entre alguns trechos. Trata-se, sobretudo, dos excertos que se referem às palavras do Bom Ladrão no Calvário, algumas frases atribuídas a Cristo na primeira parte, que os especialistas designam, propriamente, como *Evangelho de Nicodemos*, Capítulo 14, e que o são a João Batista na segunda, conhecida como *Descida de Jesus aos Infernos*, Capítulo 2. Além dessas contradições, Moraldi pensa identificar algo que comprovaria a separação originária de ambos os escritos, que estaria na existência de uma lacuna narrativa. O *Evangelho* narra, no Capítulo 16, a participação de Simeão, à imagem dos Evangelhos canônicos, nos vaticínios sobre Cristo quando o menino é apresentado à sinagoga pelos pais. No entanto, não se faz nenhuma menção à ressurreição dos dois filhos do ancião, Lêucio e Carino, por mandado de Cristo ao Hades, evento central na *Descensio Jesu ad Inferos*.

Esse relato cristológico atribuído a Nicodemos, em virtude da *auctoritas* quase ímpar de que pôde fruir, não sendo canônico, exerceu até mesmo o papel retórico de instância de retificação e legitimação para as diversas reapropriações e reconversões semânticas e funcionais pelas quais transitaram os mitemas cristãos ao longo do período medieval, com destaque para a Idade Média Central. Não parece desprovida de sentido a ilação de que essa autoridade moral e retórica poderia ter advindo da noção geral que se cultivava a respeito do

²⁸¹ *Idem*, p. 292.

papel de Nicodemos como grande defensor de Cristo no processo que redundou em sua condeção pelo Sinédrio e por Pôncio Pilatos.

Exatamente como José de Arimateia, Nicodemos era membro do Sinédrio e, a julgar pelo jogo retórico de autorrepresentação da *persona* inventada para ser o foco narrativo do *Evangelho* apócrifo em questão, gozava da simpatia pessoal de Pilatos e participava da intimidade do *Procurator* da Judeia. Tal como José de Arimateia, Nicodemos teria sido discípulo secreto de Cristo, protagonizando não apenas sua defesa perante Anás e Caifás, mas tentando interceder por ele junto a Pilatos.

O recurso a um *Evangelho* apócrifo como *auctoritas* inquestionável, para se reconhecer veracidade nos escritos arturianos alemães, coroa, a nosso ver, o que é mais significativo e indiciário nos caminhos da Matéria da Bretanha no Império Alemão. O processo se insere, como explica Alain Boureau, no bojo do desejo recorrente, a partir do século XII, de complementar as lacunas da Sagrada Escritura – de modo mais abrangente, do mito cristão – com recurso aos *legenda*, fossem ou não hagiográficos, o que se deu por parte do próprio clero.

Como exemplo, citam-se as *Vitae Fratrum* (1256), do dominicano Gérard de Frachet, que sintetiza todos os relatos miraculosos ou edificantes, relativos à Ordem de São Domingos, por determinação do geral Humbert de Romans²⁸². No século XIII, a redescoberta de textos apócrifos neotestamentários aprofundou essa prática de forjar campos textuais para o mito cristão, agora com recurso a narrativas similares aos *Evangelhos* canônicos, epicentro da Bíblia cristã.

O que surpreende no caso alemão não é a tão-só presença de uma apócrifo, o que ocorre também, como informa Alain Boureau, no primeiro legendário dominicano, obra de Bartolomeu de Trento (1245 d.C.), que fez uso do *Protoevangelho de São Tiago*²⁸³. Espanta – e deslumbra – o historiador o fato de que o *Evangelho Apócrifo de Nicodemos* não se faz aqui

²⁸² Cf. BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004., p.p. 20 a 22.

²⁸³ *Idem*, p. 23. E neste caso, a Igreja de Roma não aceitou prontamente o caráter de fonte auxiliar do *Protoevangelho de Tiago*, como o fez, desde sua redescoberta, a Igreja de Constantinopla. A recusa inicial se deu, muito possivelmente, pelas dúvidas que o texto suscita acerca da origem de Maria, do primeiro casamento de José e dos irmãos de Jesus.

presente como suplemento para lacunas ou insuficiências nos Evangelhos canônicos, mas como única fonte e instância de *auctoritas*. Neste espectro, não é mero detalhe que o mencionado Bartolomeu de Trento tenha consultado o texto apócrifo grego atribuído ao Apóstolo Tiago (meados do século II d.C.) como fonte auxiliar para esclarecer detalhes da Natividade e da vida da Virgem, ausentes no *Evangelho de São Lucas*. Neste procedimento, o Evangelho canônico é a premissa maior da *auctoritas*, e o apócrifo é admissível sob a estrita condição de não apresentar contradições com aquele oficialmente inspirado pelo Espírito Santo. Em *Parzival*, por exemplo, o foco narrativo engendrado por Wolfram von Eschenbach desconstitui aquela hipotaxe (relação sintática de dependência ou sujeição) entre os relatos cristológicos, vez que a única instância de *auctoritas* passa a ser o *Evangelho Apócrifo de Nicodemos*.

Desde o início de sua difusão, ainda com os textos de Hartmann von Aue, por mais fiéis que tentassem ser ao modelo francês, os mitemas arturianos conheceram marcante metamorfose na tradição escrita alemã. Basta recordar, para tanto, que o *Iwein* alemão pode ter sido produzido para a Corte dos Welfen, topolinhagem que ascende à condição de portadora dos títulos de Duques da Baviera (1070) e da Saxônia (1137). Esta dinastia principesca, com direito a voto para a sucessão do Imperador Romano-Germânico, encarnou a mais acirrada oposição ao projeto de centralização monárquica dos Hohenstaufen, principalmente durante o reinado de Henrique VI e Frederico II.

Esta *Matéria Arturiana Alemã*, como se considera neste trabalho, oscila entre o aprofundamento da ascese e da devoção, das consciências individuais que despontam nas personagens dos *romans*, e uma tendência a desclericalizar o mito arturiano, tornando-se instrumento de consolidação e difusão ampliada da “reação folclórica” no Sacro Império Romano-Germânico. No fundo, o ciclo arturiano alemão tensiona-se entre dois pólos ao mesmo tempo complementares e antagônicos, mas que mantém, um em relação ao outro, uma negação determinada e dialetizável, não uma antítese rígida²⁸⁴. As ressignificações pelas quais passaram os mitemas arturianos na sociedade alemã medieval apontam para uma construção própria, heteróclita em relação aos escritos arturianos franceses, mas compatível, em última

²⁸⁴ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1986.

instância, com o caráter comum da herança mitológica arturiana e sua articulação à moldura mítica maior do período medieval, o Cristianismo.

Como se pôde perceber, mesmo dentro do circuito de apropriação do mito por parte da camada nobiliárquica, houve uma tensão de poder. Disputavam-no tanto as toponímias senhoriais e principescas regionais, em especial os Príncipes Eleitores, como seu próprio *primus inter pares*, o Imperador. A pregnância do *ethos* cavaleiresco, tal como forjado nas cortes senhoriais, sobre os mitemas arturianos foi de tal magnitude no caso alemão, que mesmo textos de tendência devocional e certamente influenciados pela Reforma Pontifical não conseguem se manter estritamente ortodoxos. É o caso, como se verá oportunamente, da própria *Demanda do Santo Graal* alemã.

Enfim, é no bojo daquilo que, sem imprecisão, podemos denominar *Ciclo Arturiano Alemão*, uma tradição escrita sensivelmente diversa da francesa, apesar de derivada de seus ciclos de prosificação, que surge a *Gral-Queste* alemã, de c. 1290. A *Demanda do Santo Graal* (*Die Suche nach dem Gral*) e *A Morte do Rei Artur* (*Der Tod des Königs Artus*) compõem a terceira parte do Códice 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg (*Codex Palatinus Germanicus* 147). A primeira parte do manuscrito contém uma adaptação do *Lancelot du Lac* do Primeiro Ciclo de Prosificação. Esses textos baseiam-se, essencialmente, no *Ciclo da Vulgata* ou *Ciclo do Lancelot-Graal*, e não no *Ciclo da Post-Vulgata*, apesar de o início de sua compilação situar-se na segunda metade do século XIII²⁸⁵.

O manuscrito alemão integral, também designado como *Prosa-Lancelot* pelos estudiosos, apresenta lacunas. O erudito arturiano que analisou e adaptou, para o alemão contemporâneo, a versão de Heidelberg de *A Demanda do Santo Graal*, o filólogo e germanista Hans-Hugo Steinhoff (1937-2004), elucida que, no caso alemão, esse processo de prosificação foi multissecular. Se o *Lancelot von dem Lache* data de c. 1250 e a *Gral-Queste*, de c. 1290, apenas no século XV se compilou *Der Tod des Königs Artus*, reunindo-se os três textos no *Prosa-Lancelot* apenas em c. 1455, em clara tentativa de imitar o procedimento similar adotado pelos franceses, quanto ao *Lancelot en prose*.

²⁸⁵ Cf. ANDERSEN, Elizabeth A. “The Reception of Prose: The *Prosa-Lancelot*”. In: VVAA. *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 156.

O mencionado intelectual adverte, entretanto, que o texto alemão apresenta variações e especificidades que o afastam do *corpus* bretão que embasou os trabalhos de compilação²⁸⁶. Os estudiosos da versão alemã de *A Demanda do Santo Graal* supõem que a mesma não teria sido adaptada para o alemão, diretamente, com base no texto homônimo francês, mas a partir de um hipotético escrito que se teria compilado na região do Reno em meados do século XII, em alemão ou holandês²⁸⁷.

Um manuscrito holandês preservado, que narra as aventuras do cavaleiro Lancelot, apresenta forte similaridade com a parte primeva do *Prosa-Lancelot* alemão. Elizabeth Andersen detectou uma lacuna de cerca de 1/10 da narrativa entre os dois primeiros livros do *Prosa-Lancelot*, se comparados aos escritos franceses. Ainda assim, o livro I, relativo a Lancelot, é três vezes mais longo que as narrativas combinadas de *A Demanda do Santo Graal* e *A Morte do Rei Artur*. A mesma pesquisadora supõe a eventual existência de uma versão não cíclica de *Lancelot*, que depois teria sido melhor desenvolvido no *Lancelot du Lac* do *Ciclo do Pseudo-Map*. Sua hipótese se fundamentou na percepção de que há muitas homologias entre o primeiro livro do *Prosa-Lancelot* e o texto francês, como o episódio da humilhação de Lancelot ao adentrar a charrete, para resgatar Guinevere, ou a assunção de Galahad aos Céus, no final da *Gral-Queste*²⁸⁸.

O *corpus* alemão integral parece ter sido dedicado aos condes de Baden-Württemberg, Frederico I, o Vitorioso (1425-1476), e Mathilde von Rottenburg, cuja corte se localizava em Heidelberg. Como os exemplares francês e português, a *Demanda do Santo Graal* alemã revela forte influência do pensamento cisterciense, sobretudo referido ao monastério de Gottesthal, no ducado de Lemburgo²⁸⁹. A propósito, convém observar que os *Romans* arturianos alemães foram cultivados, principalmente, pelas cortes senhoriais, raramente pelas principescas, interessadas aquelas na difusão da imagem do cavaleiro laico enquanto campeão

²⁸⁶ STEINHOFF, Hans-Hugo. “Der deutsche Text”. In: *Die Suche nach dem Gral*. Heidelberg: Deutscher Klassiker Verlag, 2004.

²⁸⁷ Cf. JACKSON, W.H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p.p. 03 e 04. Cf. SPECKENBACH, Klaus. “Prosa-Lancelot”. In: *Interpretationen*. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart: Reclam, 2007., p. 328.

²⁸⁸ *Idem ibidem*. Para Volker Mertens, desenha-se uma relação entre todo o *Prosa-Lancelot* alemão e o *Le chevalier de la charrette*, de Chrétien de Troyes. Cf. MERTENS, Volker. *Op. Cit.*, p. 147

²⁸⁹ Cf. ANDERSEN, Elizabeth A. *Op. Cit.*, p. 157. Entretanto, outro estudioso do documento alemão, Klaus Speckenbach, afirma a inexistência do espírito cruzadista próprio à Ordem de Cister quanto a Galahad. Cf. SPECKENBACH, Klaus. *Op. Cit.*, p. 340.

da justiça. Em tais ambientes aristocráticos alemães, havia forte presença de mulheres letradas, que conviviam com cavaleiros por vezes iletrados, tendo impulsionado a propagação de escritos em vernáculo, por se tratar da linguagem escrita a que conseguiam ter acesso. Jackson e Ranawake salientam que os motivos arturianos conheceram especial difusão nas regiões meridionais do Sacro Império Romano-Germânico²⁹⁰. É o caso do então condado de Baden-Württemberg.

O *Codex Palatinus Germanicus* 147 gerou dez manuscritos copiados, além de uma edição impressa de 1576, tendo representado, ainda, um ponto de inflexão nos escritos em prosa da tradição alemã. Em primeiro lugar, como destaca Volker Mertens, o *roman* introduz, nos círculos letrados alemães, a exemplo dos franceses e os flamengos, o hábito da leitura em pequenos grupos ou mesmo individual, paralela à declamação que ainda ocorre, nas cortes, do conteúdo desses escritos²⁹¹. Antes do *Prosa-Lancelot*, não havia, na tradição escrita alemã, a prosa romanesca, e sim, apenas, a bíblica e a jurídica. A familiaridade do(s) compilador(es) anônimo(s) com os códices jurídicos e sermões clericais evidencia-se na sintaxe textual flexível deste *Roman*, bem como na visível impregnação da espiritualidade das ordens mendicantes do século XIII, estando presente uma perspectiva de História da Salvação, que Volker Mertens considera, de modo a nosso ver temerário, “independente de qualquer contexto específico de tensão política”²⁹².

Recentemente, a estudiosa alemã Katja Rothstein tem-se dedicado a perscrutar a história da compilação e difusão da *Gral-Queste* no Sacro Império Romano-Germânico, explorando, sobretudo, o Ms. Allem. 8017-8020 (H-A) da *Bibliothèque de l’Arsenal*, em Paris²⁹³. No Fólio 925 *retro*, consta a sua data de apresentação, dia 12 de setembro de 1576. Em sua investigação, Rothstein esteve em contato também com o CPG 147 de Heidelberg, (intitulado por ela **P-Redaktion*).

²⁹⁰ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 06.

²⁹¹ Cf. MERTENS, Volker. *Op. Cit.*, p. 146.

²⁹² *Idem*, p. 150.

²⁹³ O manuscrito fez parte, durante o século XVIII, da biblioteca de um bibliófilo alsaciano, o Barão Joseph von HeiB, tendo sido adquirido pela *Bibliothèque de l’Arsenal* ainda em fins do mesmo século. Cf. ROTHSTEIN, Katja. “Eine Entstehungsgeschichte der Lancelot-Handschrift. Ms. Allem. 8017-8020 (a)”. In: RIDDER, Klaus. HUBER, Christoph (Hg.). *Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007., p. 282.

A erudita alemã concluiu que as 935 páginas do manuscrito parisiense parecem ter sido originadas de um só escriba. Com efeito, há uma autoidentificação do compilador como Christophorus Crispinus, que teria atuado a serviço de um patrício alemão de Straßburg, Wolffhelm Bock. O brasão de armas fabricado para esse mercador opulento, em seu afã de nobilitação, um bode em salto para a esquerda, figura no códice Ms. Allem. 8017-8020. Há evidências da preeminência de sua família na Alsácia desde o século XIII, variando as grafias de seu nome, entre Bock, Böckle e Böcklin.

Para este segundo códice, Rothstein acredita que o compilador pode ter-se servido não apenas do original alemão, mas também de uma versão francesa da *Demanda do Santo Graal* do *Ciclo do Lancelot-Graal*. Para pesquisadores como Reinhold Kluge, o H-A é inteiramente dependente do CPG 147 de Heidelberg. De qualquer forma, é notório que o manuscrito quinhentista é muito mais similar à versão francesa que o manuscrito de fins do século XIII, objeto de análise do presente estudo.

Ademais, há um outro códice, anterior e não idêntico ao Ms. Allem. 8017-8020, dito *Incunabulum* 1488, mas não pode ter sido, na análise de Rothstein, a única fonte para a compilação do manuscrito do século XVI, já que o códice do *Arsenal* coincide em muitos pontos com o texto de Heidelberg, que, por sua vez, desvia do *Incunabulum* 1488. Não se trata aqui de acaso, mas de evidência de que, a partir do CPG 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae*, surgiu e se consolidou uma tradição alemão peculiar em torno da narrativa da *Demanda do Santo Graal*²⁹⁴. Já outra estudiosa, Monika Unzeitig-Herzog acredita que as incongruências entre o H-A do *Arsenal* e o códice 147 de Heidelberg denotam um propósito de afastar-se da tradição, por meio do recurso às narrativas francesas²⁹⁵.

Quanto a tal debate no meio acadêmico alemão acerca do *Prosa-Lancelot*, Katja Rothstein afirma que a **P-Redaktion* filia-se, mais claramente, à versão francesa já cristianizada de *La Queste del Saint Graal*, ao passo que o Ms. Allem. 8017-8020 seguiria uma versão mais antiga. As convergências maiores entre esse último e o CPG 147 se dão quanto à narrativa sobre o Mago Merlin. A conclusão da estudiosa é de que houve uma preferência deliberada pela tradição arturiana alemã, o que nos sugere a percepção de que a

²⁹⁴ *Idem*, p. 283.

²⁹⁵ *Idem ibidem*.

mesma conheceu um processo minimamente bem sucedido de afirmação. Mas o que se procurou elaborar, nas cortes senhoriais do Sacro Império Romano-Germânico, foi uma fusão entre o códice de Heidelberg e a versão francesa do *Ciclo da Vulgata*²⁹⁶.

No itinerário de transmissão do Ms. Allem. 8017-8020, Rothstein detectou que o parentesco entre topolinhagens da nobreza de espada e o patriciado urbano ascendente. Uma parente de Wolffhelm Bock, Sophia Bock, casou-se com um filho ilegítimo do Conde Frederico, o Vitorioso (e da cortesã Clara Tott), de nome Ludwig von Löwenstein und Scharfeneck, após enviudar de seu primeiro marido, o também conde Konrad III von Tübingen. Desta forma, Christophorus Crispinus teria conseguido acesso ao manuscrito produzido para a Corte de Heidelberg, provavelmente uma cópia posterior a 1475.

Na perspectiva de Katja Rothstein, os textos alemães da *Gral-Queste* representam um intertexto em que dialogam as tradições francesa e a propriamente alemã, forjando mitemas arturianos modificados, enriquecidos e divergentes das demais versões europeias do mito²⁹⁷.

Sobre os três enredos distintos que compõem o *Prosa-Lancelot* alemão, Rothstein noticia a existência do códice H-S, de Schaffhausen, na atual Suíça alemã (correlato alemão ao *Agravain* francês) e do manuscrito H-K, de Colônia (correlato alemão ao *Le chevalier de la charrette*, de Chrétien de Troyes). O texto do cantão de Schaffhausen é similar ao CPG 147 de Heidelberg, tendo sido elaborado no mosteiro beneditino de Ochsenhausen, c. 1530. Rothstein assinala, no entanto, que não se tratou de mera reprodução, e sim de dois textos autônomos que se teriam baseado em uma fonte comum da tradição alemã. Supõe-se que tenha sido produzido para um nobre de Schaffhausen, Heinrich vom Stain zu Hürben (o nome se encontra no próprio códice), com parentesco por afinidade com a linhagem de Frundsberg, proprietária de uma das maiores bibliotecas aristocráticas da Idade Média, em que foram localizados quatro *Romans* arturianos.

Interessa ainda observar que um exemplar do *Prosa-Lancelot* (CGM 573) abriga um brasão de armas simbolizando a aliança entre as linhagens de Frundsberg e vom Stain zu Hürben. Este texto passou à propriedade do Duque Albrecht V, conservado, na cidade de

²⁹⁶ *Idem*, p. 284.

²⁹⁷ *Idem*, p. 286.

Munique, em sua *Münchner Hofbibliothek*. Já o Códice de Colônia traz uma narrativa, a *Karrenepisode* (o relato sobre a charrete), ausente do *Lancelot von dem Lache* alemão, de c. 1250. Por esta razão, parece que os copistas alemães baixomedievais utilizaram esse manuscrito H-K como padrão de prova para “corrigir” ou “complementar”, já em princípios do século XVI, o *Prosa-Lancelot* de Heidelberg, com fulcro apenas na tradição alemã, sem recorrer aos códices franceses.

O Códice de Colônia parece descortinar, por conseguinte, um esforço de preenchimento das lacunas dos textos alemães, o que se deveu, em grande parte, ao impulso dos meios cortesões letrados de Heidelberg e Rottenburg, cujos senhores exerceram a função de príncipes eleitores do Imperador Romano-Germânico, enquanto Condes Palatinos do Reno²⁹⁸. No afã de forjar uma versão alemã completa, não lacunar, do mito arturiano, tal códice baseou-se também na adaptação efetuada por Ulrich Füetrer a partir do próprio *Prosa-Lancelot*, no século XVI. Katja Rothstein não admite a hipótese de que a fonte de Füetrer possa ter sido o Códice de Heidelberg. Junto a ela, outro pesquisador alemão, Rudolf Voss, acredita que Füetrer precisou, necessariamente, basear-se em uma fonte menos lacunar, em relação ao texto francês do *Ciclo do Pseudo-Map*, que o CPG 147²⁹⁹. O próprio compilador quatrocentista o fez a serviço da corte de Munique, também interessada em se apropriar de uma tradição arturiana propriamente alemã.

Acredita-se que outros aristocratas laicos alemães tenham tido acesso a cópias do *Prosa-Lancelot*, destacando-se o Conde de Manderscheid-Blankenheim, bem como seu cunhado, o Conde de Nassau-Hessen, e o Conde de Waldeck. O primeiro também possuía um exemplar francês do *Lancelot du Lac*, de 1520, que lhe veio da parte do Conde Palatino Reichart von Simmern, aparentado por casamento aos condes de Heidelberg, tendo registrado algumas glosas no livro. Noticia-se ainda um códice do século XVI (CPG 92), também da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, que continha as versões alemãs de *A Demanda do Santo Graal* e *A Morte do Rei Artur*, além do *Donaueschinger Manuskript* 147.

Quanto ao último, de acordo com a correspondência entre Laßberg e Jakob Grimm, a terceira parte (*A Morte do Rei Artur*) estaria evadida. Também o aristocrata Johann Werner

²⁹⁸ Cf. BORST, Otto. *Geschichte Baden-Württembergs*. Ein Lesebuch. Stuttgart: Theiss, 2005., p.p. 126 a 155.

²⁹⁹ Cf. ROTHSTEIN, Katja. *Op. Cit.*, p. 288.

von Zimmern, o Velho, que viveu seus últimos anos da corte bávara de Albrecht IV, teria lá travado contato com as compilações de Ulrich Fūetrer. Saliente-se, finalmente, uma conclusão da pesquisa inaugural de Katja Rothstein: embora tanto o CPG 147 de Heidelberg quanto o Ms. Allem. 8017-8020 sejam as bases fundamentais para a difusão do *Prosa-Lancelot* pelo Sacro Império Romano-Germânico, o último parece encarnar o ponto culminante e terminal da história de transmissão do mesmo³⁰⁰.

De certa forma, a *Gral-Queste* de c. 1290 abriga, sob o véu de uma narrativa clerical ortodoxa, de modo latente, as tensões políticas e ideológicas que marcaram a presença da Matéria Arturiana no Sacro Império Romano-Germânico. Uma ilação já pode ser agora registrada. Não haveria como os escritos arturianos de maior profundidade mística, mesmo anacorética, permanecer rigidamente ortodoxos, sem dissonâncias com relação aos originais franceses, menos ainda em relação ao projeto de Teocracia Pontifícia, se estavam ancorados no território que materializava o outro grande projeto universalista cristão, o da *Renovatio Imperii* sob o signo do Cristianismo.

Não seria despropositado observar que, por outro lado, a *Matéria Arturiana Alemã* apresenta uma complexidade própria, específica, que também não permite inferir uma sinonímia simplista com a heterodoxia da “reação folclórica”³⁰¹, e menos ainda com qualquer forma de “heresia”. Existe, porém, uma tensão de forças e de projetos universalistas cristológicos em disputa por hegemonia no imaginário arturiano alemão, que consagra os textos alemães sobre o Rei Artur e o Santo Graal como lugar retórico do conflito social estilizado. Isso se dá também – e talvez principalmente – na *Demanda do Santo Graal* de Heidelberg. Trata-se, a um só tempo, do mais cisterciense dos textos alemães de temática arturiana e o mais avidamente desejado, patrocinado e difundido pela nobreza alemã, aqui representada pelos Condes Palatinos do Reno, com corte em Heidelberg, para delimitar esferas de poder perante o Imperador e o Papa.

A oscilação dos conteúdos retóricos dos textos alemães entre as duas aristocracias não pode ocultar outro nível de tensão, aquele que se dá entre a cultura de alto repertório e a

³⁰⁰ *Idem*, p.p. 289 a 291.

³⁰¹ Cf. LE GOFF, Jacques. “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”. In: *Pour un autre Moyen Âge*. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. Paris: Gallimard, 1977., p.p. 228 a 230.

cultura intermediária, cada qual atribuindo sentidos exegéticos dissonantes para os episódios das tramas em torno do Rei Artur e do Santo Graal. Se considerado, de forma mais abrangente, o intertexto que sacramenta a tradição arturiana alemã, o caráter conflitivo desse *corpus* pode ser dissecado, por exemplo, na expansão autocontraditória do campo semântico do vocábulo *Gral*.

Já era desafiador para a ortodoxia doutrinal da Igreja o fato de a aristocracia laica ressignificar o *Gral* e apropriar-se dele para designar seus torneios e justas, como o Gral organizado em 1280 por Brun von Schönebeck, ou seja, sua existência guerreira e cortesã estilizada. Como interpretar, portanto, a apropriação da palavra associada ao Cálice Crístico – por metonímia, ao Mistério da Eucaristia e à Paixão de Cristo – para desenhar uma topografia do maravilhoso que abrange desde a caverna (*höle*) com a corte de Vênus até o Paraíso onde se encontra a Virgem?

Por conseguinte, esse campo semântico abrange desde um antro mundano, condenável aos olhos normativos e disciplinares da Igreja, que no fundo metaforiza o jogo palaciano do amor cortês, como é a corte de Vênus, até o Paraíso da Mãe de Deus, que encarnou a abnegação radical de si para dedicar-se a Deus, como se expressa no *Magnificat* do *Evangelho de São Lucas* (Luc. 1,46-56).

Por fim, é revelador perceber a homonímia entre o termo alemão medieval para “caverna” (*höle*, no *Mittelhochdeutsch*)³⁰² e o vocábulo alemão contemporâneo para “Inferno” (*Hölle*, no *Neuhochdeutsch*)³⁰³. A evolução morfológica e fonética que conduziu do Antigo Alto Alemão *hella* (século IX), passando pelo Médio Alto Alemão *helle*, até atingir, no século XVII, a forma contemporânea *Hölle* marca, na perspectiva da Linguística Diacrônica de Saussure, uma inovação analógica na língua alemã³⁰⁴. Como toda a mutação histórica, a tendência de ambos os termos para a homonímia é sintoma de uma transformação profunda – e, no caso alemão, marcada pela tensão entre dois projetos de hegemonia cristológica – na interpretação do campo semântico comum desenhado pelas duas palavras.

³⁰² Cf. “Hohl”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 550.

³⁰³ Cf. “Hölle”. *Idem*, p. 552.

³⁰⁴ Cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot, 1972., p.p. 231 a 235.

Passemos, então, à análise dos caminhos semântico-exegéticos percorridos pela *Gral-Queste* de Heidelberg em meio aos circuitos de reapropriação e ressignificação retóricas do intertexto arturiano alemão, por meio da definição do gênero retórico desse documento central do *corpus* deste estudo.

Capítulo 3.

***Metrez en Romanz*³⁰⁵.**

Um gênero retórico centromedieval e seu regime de veridicidade.

Ao longo deste trabalho, evitou-se qualquer referência à Matéria Arturiana como conjunto de lendas, tendo-se preferido adotar o conceito de mito, com base na definição proposta por Mircea Eliade, em *Mito e Realidade*. O mito consiste, nesta perspectiva, em uma narrativa vivenciada e sentida como verdadeira pela sociedade que a formula. Seu conteúdo refere-se às origens do mundo e do homem, tais como se apresentam na atualidade, portanto a uma realidade que se processou *illo tempore*, antes do tempo da história³⁰⁶.

Para Hilário Franco Júnior, trata-se, talvez, do construto cultural mais próximo ao nível da mentalidade, sendo a forma cultural pela qual as sociedades arcaicas enunciam e apreendem o universo. Adquire uma função normativa e pedagógica ao instituir palavras, gestos, ritos, eventos, pensamentos e até sentimentos, todos atuando como arquétipos, referentes às prefigurações *illo tempore*. Assim, o mito configura uma forma de controle sobre a realidade externa e interna do homem, integrando o campo da ideologia³⁰⁷.

O mito é expressão dos valores profundos de uma comunidade. Portanto, é forma de conhecimento também para o estudioso. Enfim, construído a partir da intuição, da observação e da analogia, o mito é um discurso metafórico e globalizante acerca das esferas divina, natural e humana. O mito é linguagem de transferência de sentido, não sendo infenso a diferenciações, contradições, correlações e comparações, como o pensamento dito lógico. Pertence não à ordem do ilógico, mas a uma lógica não-ocidental, o “pensamento selvagem” de Claude Lévi-Strauss. É sentido e vivenciado antes que inteligido e formulado, por seu forte conteúdo emotivo.

³⁰⁵ A expressão, que corresponde, no francês contemporâneo, a *mettre en roman*, surgiu em c. 1135 d.C., com o sentido de adaptar um texto latino para o vernáculo. Cf. “roman”. In: REY, Alain (org.). *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. Paris: Le Robert, 2006., p. 3280.

³⁰⁶ Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*, São Paulo: Perspectiva, 2002., p.p. 11 e 12.

³⁰⁷ Cf. FRANCO JR., Hilário. “Apresentação”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010., p.p. 26 a 28.

A narrativa mítica é totalizante, na medida em que apresenta todos os aspectos das relações entre homens e desses para com o Cosmo. Os mitos exprimem o todo de uma concepção universal quando suas narrativas se mesclam àquelas de outros mitos, constituindo uma mitologia como gramática de significado. Desgastam-se historicamente quando se verificam transformações no enquadramento cultural, que os mitos geram e de que são síntese. Há uma perda de sua eficácia simbólica e esgota-se sua capacidade de suscitar reflexões e condutas, passando à condição de material para criações artísticas, no domínio da individualidade³⁰⁸.

No caso do mito arturiano, componente de uma tessitura mítica mais abrangente, o Cristianismo medieval, evidências apontam para a efetiva crença na existência histórica do rei e a espera milenarista-messiânica de seu retorno da Ilha de Avalon. Neste lastro, por exemplo, podem ser citadas duas fontes do século XII que atestam a profunda impregnação da figura de Artur no imaginário medieval. A primeira é uma crônica de Herman de Tournai (1146), que menciona uma insurreição camponesa em Bodmin, na Cornualha, quando um clérigo local teria afirmado, supostamente no ano de 1113, que o Rei Artur estava morto. A segunda é um tratado de teologia, o *Tractatus contra Judaeos* (1170), de Gautier de Châtillon, que atesta a grande difusão da crença no retorno escatológico do Rei³⁰⁹.

Em suas *Chartae* de 1184, o arquediácono de Bath e secretário do Rei Henrique II da Inglaterra, Pierre de Blois, afirma essa mesma crença escatológica e noticia que muitos bretões associavam o mítico Rei Artur ao neto do mencionado monarca inglês, Artur da Bretanha, nomeado sucessor de Ricardo Coração-de-Leão, mas assassinado por João Sem Terra em 1204³¹⁰.

Se a Matéria da Bretanha é uma rede de mitos cristológicos, o suporte memorial, por excelência, em que a escrita centromedieval o registrou, o *roman*, não pode ser considerado um “gênero literário”. Aqui se entende a Literatura como uma convenção retórica – tal como a História – mas com um regime discursivo distinto. A Literatura é portadora de uma

³⁰⁸ *Idem*, p.p. 40 a 43.

³⁰⁹³⁰⁹ Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 176.

³¹⁰ *Idem*, p. 180.

convenção retórica de ficcionalidade e verossimilhança, ao passo que o discurso da História é estruturado em torno de uma convenção retórica de veracidade³¹¹. Esta dicotomia significa que o auditório potencial recebe um texto literário consciente de que o enredo narrado é fictício, por mais verossímil que seja.

A obra literária pertence, por conseguinte, à ordem do possível, factível, mas que não de realizou ou se concretizou de fato. Ao inverso, a obra historiográfica, o discurso da História, move-se em outra esfera retórica, configurada a partir de outro pacto entre auditório e emissor do discurso, que institui um regime de veracidade para seu conteúdo. Mesmo pensadores contrários à denegação do caráter ficcional aos *romans*, mas que ainda contestam a ideia de uma “literatura medieval”, caso, por excelência, de Paul Zumthor, assumem que os efeitos retóricos de qualquer obra dependem da forma como a mesma é recepcionada pelo auditório³¹². Daí a expressão conclusiva do historiador francês Alain Boureau:

Dever-se-á renunciar a toda visão de conjunto, a toda descrição em termos de gênero? Sim, se nos filiarmos a critérios formais. Não, se passarmos das limitações literárias, aqui muito frágeis ou nulas, às determinações fortes, construídas pelo uso, pelas atitudes de narração e pelas modalidades da crença ou da adesão (tradução nossa)³¹³.

Aquele que mobiliza o discurso já parte da premissa de que tenta expressar o verídico, noção reforçada pelo fato de que suas conclusões se fundamentam em provas, os documentos

³¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Éditions Gallimard, 1966., p.p 81 a 85.

³¹² Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p. 305.

³¹³ Devra-t-on renoncer à toute vue d’ensemble, à toute description en terme de genre? Oui, si l’on s’en tient à de critères formels. Non, si l’on passe des contraintes littéraires, ici fort faibles ou nulles, à des déterminations fortes construites par l’usage, les attitudes de narration et les modalités de la croyance ou de l’adhésion. Cf. BOUREAU, Alain. *L’événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004., p. 19.

históricos. Os destinatários, potenciais ou efetivos, da fala historiográfica já recebem o discurso e dele se apropriam sob o signo dessa mesma premissa³¹⁴.

Sobre Artur, de qualquer forma, convém considerar uma observação de Hilário Franco Júnior:

Que Artur tenha sido personagem histórico ou mítico, pouco importa para nossos objetivos, pois tal como foi imaginado pela época, ele era decorrência e reforço de certo imaginário político. Ao que tudo indica, aquela associação [do Rei Artur a Cristo] resultava de um encontro de interesses entre o projeto político monárquico e as necessidades da psicologia coletiva de então. Sem contradição para o espírito medieval, Artur tornou-se figura histórica a partir de seu perfil mítico³¹⁵.

Quando se pensa em Retórica, no presente estudo, a referência conceitual de base é a *Arte Retórica* de Aristóteles. É certo que os pensadores cristãos, desde a Primeira Idade Média (século IV a VIII d.C.), fundamentaram suas concepções sobre uma *ars rhetorica* em autores do Estoicismo tardio do Baixo Império Romano, com especial destaque para Cícero. A cultura de alto repertório da Idade Média, com efeito, herdou os cânones desta Retórica clássica, antes mesmo da reintrodução de Aristóteles no Ocidente, no século XII, pois os teólogos patrísticos da Primeira Idade Média e os altomedievais dispunham da incontestada *auctoritas* da *Rhetorica ad Herennium* (c. 90 d.C.), do Pseudo-Cícero.

Tal obra, junto a *De inuentione*, atribuída ao verdadeiro Cícero, foi a base para a constituição de uma *ars rhetorica* na Idade Média Central, a partir do escrito de Alain de Lille, *De poetica planctu naturae* (1171 d.C.)³¹⁶, ainda muito tributária da concepção moral de

³¹⁴ Cf. GINZBURG, Carlo. “Lorenzo Valla e a doação de Constantino”. In: *Relações de força*. História, Retórica, Prova. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2008., p.p. 70 a 74.

³¹⁵ Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 175.

³¹⁶ Nesta obra, para o que interessa a este estudo, Alain de Lille chega a afirmar que a crença no retorno messiânico de Artur está de tal modo introjetada no imaginário da população bretã que, se alguém expressar

História do Mundo Clássico, como ensina o teórico alemão da Literatura e medievalista Walter Haug³¹⁷. Já desponta, para o historiador da cultura, a sinonímia, ao menos implícita, entre *poética* e *retórica* no título do livro de Alain de Lille³¹⁸. No entanto, sendo o *roman* um gênero retórico-poético (no sentido mesmo de *poiesis*, em grego) forjado na Idade Média Central, sua referência mais impactante e determinante não poderia ser outra, senão a de Aristóteles. Sua redescoberta, no ambiente da Escolástica, deu-se, sobretudo, a partir de duas obras seminais, a *Arte Retórica* e a *Arte Poética*. Ambas foram traduzidas do grego para o árabe, e deste para o latim, pelos sábios, tanto cristãos quanto muçulmanos, que frequentavam a Escola de Toledo, muito ativa ao redor do ano de 1180 d.C.

O filósofo de Estagira define a Retórica como a arte de produzir e apresentar provas em um debate ou deliberação, bem como perante um magistrado, em um processo. Afastando as paixões do campo da Retórica, Aristóteles preconiza que o orador deve se limitar às provas, não procurando perverter o ânimo do julgador com incitação às paixões. “Tal procedimento equivaleria a falsear a regra que se pretende utilizar” (*Arte Ret.* I, 1,5).

Portanto, “é igualmente evidente que, em um debate, devemos limitar-nos a demonstrar que o fato existe ou não existe, sucedeu ou não sucedeu” (*Arte Ret.* I, 1, 6). A Retórica se estrutura, no fundo, em torno dos entinemas, formas de silogismo em que se efetua uma demonstração da veridicidade e da correção das afirmações de um orador. Em Aristóteles, o entinema apresenta uma distinção fundamental com relação ao silogismo apodíctico, pois nesse último as duas premissas, maior e menor, estão patentes e a conclusão é uma decorrência necessária da adequação entre ambas. No entinema, uma das premissas é apenas pressuposta, não enunciada textualmente, ou pode mesmo não existir, precisando advir

qualquer dúvida a respeito do regresso de Avalon, corre o risco da lapidação. Cf. FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*, p. 180.

³¹⁷ Cf. HAUG, Walter. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992., p.p. 08 a 11.

³¹⁸ Outra evidência que se poderia evocar é o movimento intelectual associado à figura de Guillaume de Machaut (1325-1375), denominado *Nouvelle Rhétorique*, cujos produtos culturais não foram outros senão novos modos poemáticos baixomedievais: o *virelais*, o *rondeau*, a *ballade* e o *chant-royau*. Cf. ZUMTHOR, Paul. *Essai de Poétique Médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972., p.p. 86 a 89. Cf. ZINK, Michel. *Littérature française du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992., p.p. 276 a 278.

de uma invenção discursiva do orador. Neste caso, a conclusão não é *necessária*, mas apenas *possível* e, se defendida de modo persuasivo pelo orador, pode ser *provável*.

Aristóteles sacramenta a função e a utilidade da Retórica por meio da afirmação de que o verdadeiro e o justo, objetos desta Arte, são naturalmente preferíveis em relação a seus contrários. Assim, muitas vezes o esforço de persuasão racional do auditório se dá em nome das insuficiências do discurso comum, distinto daquele da Lógica Formal, em apresentar um grau peremptório de certeza. A verdade finda por triunfar por meio da argumentação entinemática. Essa última precisa ser constituída de modo eficaz e mostrar-se apta para debelar a argumentação antagônica, aquela que não guarda compromisso com o verdadeiro e o justo. Aristóteles ainda explicita:

(...) Ora, nenhuma das outras artes conclui os contrários por meio do silogismo, a não ser a Dialética e a Retórica, porque uma e outra têm por objeto os contrários. Todavia, as matérias que lhes dizem respeito não apresentam o mesmo valor, porque o que é verdadeiro e naturalmente superior presta-se melhor ao silogismo e é mais fácil de persuadir, absolutamente falando. Além disso, seria absurdo que a incapacidade de se servir de suas forças físicas em defesa própria gerasse a vergonha e que a incapacidade de se utilizar de suas possibilidades oratórias não a gerasse, uma vez que essas últimas tocam mais de perto ao homem do que o uso de seus membros (*Arte Ret.* I, I, III, 12).

Procurando sintetizar seu conceito de Retórica, Aristóteles assinala que sua função não é propriamente persuadir, e sim discernir os meios de persuasão a propósito de cada tipo de questão tratada. Assim como a Dialética tem por função distinguir o silogismo verdadeiro do aparente, a Retórica se ocupa de discernir quais espécies de argumentos são verdadeiramente capazes de persuadir, rejeitando os que não o forem.

Tal como há três partes em todo o discurso, ou seja, o orador, o destinatário e o tema da fala, a Retórica clássica conhece três gêneros fundamentais: o deliberativo, o judiciário e o demonstrativo (dito também *epidítico*). Devemos agora ressaltar que o último comporta duas partes, o elogio e a censura. Cada qual dos gêneros relaciona-se a um momento. O

deliberativo volta-se para o futuro, pois aconselha ou desaconselha uma decisão – política – que produzirá efeitos posteriores. Já o judiciário, dirigindo-se à persuasão do juiz e esperando dele obter um veredicto acerca de um fato pretérito, um crime ou outra questão controversa de direito, inclina-se para o passado. O gênero retórico que, por excelência, tem o presente como horizonte de perfeição é o epidítico. Isso, para Aristóteles, na medida em que as ações retóricas de louvar ou censurar precisam estar fundamentadas na condição atual dos negócios.

Da mesma forma, cada um dos gêneros apresenta uma finalidade própria. No caso do deliberativo, trata-se do útil e do prejudicial, já que algo é apresentado como vantajoso quando se procura convencer o outro a adotá-lo, ou como funesto, na hipótese oposta. Para o gênero judiciário, Aristóteles concebe que se trate do justo ou do injusto, como no caso epidítico o escopo é moldar as ações dos homens, a partir do emprego de exemplos de conduta tidos como virtuosos ou demeritórios. Há um conjunto de pressupostos comuns para os três gêneros retóricos clássicos, referentes à verossimilhança, à fronteira entre aquilo que pode efetivamente acontecer e o que jamais pode se suceder, portanto, entre o verdadeiro e o falso, o possível e o impossível (*Arte Ret.* I, III, II, 8). Para o discurso epidítico, revela-se fundamental também a definição da virtude e do vício, do que é moralmente belo ou horrível.

Ao tecer elogios ou reprovações, em vista dos bens éticos acima identificados, o orador faz-se digno da confiança do ouvinte no concernente ao verdadeiro e justo. Convém ler como Aristóteles pensou a articulação destes elementos no discurso demonstrativo-exemplar:

O belo é o que, sendo preferível por si, é digno de louvor ou o que, sendo bom, é agradável pelo fato de ser bom. Se o belo corresponde a esta definição, a virtude é necessariamente bela. A virtude, segundo parece, é a faculdade que permite adquirir e guardar bens, ou ainda a faculdade que nos põe em condições de prestar muitos e relevantes serviços, serviços de toda a sorte em todos os domínios. As partes da virtude são: a justiça, a coragem, a temperança, a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria. As maiores virtudes são necessariamente aquelas de que os demais homens retiram maior utilidade, visto a virtude ser uma faculdade que permite ser benfeitor (*Arte Ret.*, I, IX, I, 3-6).

Um elemento essencial do discurso que pretende tecer um panegírico, de acordo com Aristóteles, consiste em demonstrar que aquele a quem se louva agiu por livre deliberação, sem constrangimento de sua vontade. Isso na medida em que é virtuoso o modo de agir do homem livre, do *polites* que é, na moldura tópica da Paideia grega, um *kaloskagathos*. O filósofo sugere, inclusive, que mesmo os eventos devidos ao Destino devem ser imputados à deliberação virtuosa daquele cujos atos se tornam exemplares. Com isso, pretende-se suscitar a conclusão de que o indivíduo exemplar nutre um *modus operandi* que lhe é habitual e indefectível. Se o elogio é o lugar retórico em que a virtude é decantada em todo o esplendor de sua beleza, deve centrar-se em ações virtuosas que comprovem o caráter elevado e nobre da pessoa descrita, uma vez que se concebe que os atos são sinais exteriores das disposições do espírito.

Para Aristóteles, os gêneros deliberativo e demonstrativo pertencem a um grupo comum de expressões retóricas, a que subjaz, normalmente, um mesmo conteúdo, amoldado em formas diversas, de acordo com as intenções do esforço persuasivo. Para ambos, é necessário formular preceitos, mas os mesmo se revestem da forma descritiva ou narrativa nos panegíricos. Neste esteio, o orador deve amplificar as atos, acrescentando às ações descritas todas as conclusões a que puder chegar, legitimamente, na análise das circunstâncias e determinantes do caso louvado.

Mencionando o logógrafo e orador ateniense Isócrates (436-338 a.C.), Aristóteles afirma que, na hipótese de não se discernirem, na pessoa a ser elogiada, caracteres suficientes para tecer o panegírico, o orador deve proceder a uma comparação com alguém de renome. “Há muita matéria de amplificação em mostrar que um homem é superior às pessoas de bem”. Se não for possível encontrar algum vulto de renome para efetuar a comparação, que se tomem, ao menos, as pessoas comuns, pois qualquer índice de superioridade remete ao mérito (*Arte Ret.* I, XI, VII, 38-39).

Dos expedientes retóricos disponibilizados ao orador, a amplificação é o que melhor convém ao gênero epidítico, pois os fatos citados estão aceitos como pressuposto e apenas se revestem de maior esplendor. Da mesma forma, os meros exemplos se adaptam melhor ao gênero deliberativo, em que o enunciador se apropria de conjecturas passadas para exprimir um juízo sobre o devir. No Capítulo XX do Livro I da *Arte Retórica*, Aristóteles trata das

provas comuns aos três gêneros retóricos clássicos, os entinemas e os exemplos. Interessam-nos aqui os últimos.

O filósofo de Estagira ressalta que os exemplos assemelham-se à indução como forma de raciocínio, podendo ser fatos passados efetivamente acontecidos ou efabulações do orador. No último grupo, inserem-se a fábula e a parábola. As mesmas interessam ao discurso epidítico quando o formulador não possui exemplos à disposição, mas sua matéria-prima não é a vã fantasia. Devem ser formuladas a partir da analogia, sendo úteis também para os propósitos deliberativos, já que o futuro certamente se assemelha ao passado, na perspectiva dos discípulos de Sócrates. Aristóteles conclui este ponto com uma bela síntese:

Portanto, à falta de entinemas, é mister servir-se de exemplos como demonstrações, porque eles contribuem para estabelecer a prova, Mas quando temos entinemas, é mister servir-se dos exemplos como testemunhos, utilizando-os como epílogos dos entinemas. Se os colocamos antes dos entinemas, assemelham-se a uma indução – ora, a indução, salvo em reduzido número de casos. Não é própria da Retórica – enquanto que, colocados em epílogo, ficam como testemunhos, e o testemunho é persuasivo em todas as circunstâncias. Daí resulta ainda que, se os colocamos antes dos entinemas, devemos necessariamente aduzi-los em grande número; no epílogo, basta um, porque um testemunho digno de fé, por si só, é eficaz (*Arte Ret.* XX, IV, 7-8).

Neste sentido, as narrativas efabuladas com propósitos persuasivos também não integram qualquer convenção retórica de ficcionalidade, mas constituem um recurso estilístico e alegórico para conceder às provas, nos discursos epidítico ou deliberativo, maior poder de convencimento junto ao espírito do ouvinte. Neste ponto, a fábula e a parábola são ornatos retóricos de gêneros discursivos integrantes da convenção de veracidade.

Convém acentuar, para evitar qualquer confusão semântica oriunda do anacronismo, que *fábula* não significava, originalmente, apenas o conhecido apólogo, como em Esopo (c. 600 a.C.) ou Fedro (século I d.C.). Mesmo nesta acepção, é expediente retórico para melhor

transmitir um exemplo alegórico no gênero epidítico, nada tendo a ver com uma suposta convenção de ficcionalidade no Mundo Antigo. Porém, o vocábulo latino *fabula* também se referia a qualquer tema de conversação, qualquer assunto (como em Ovídio, 43 a.C.-18 d.C.), mesmo jocoso (como em Plauto, 254-184 a.C.), ou a rumores e boatos anônimos (como em Petrônio, c. 27-66 d.C.)³¹⁹.

Como se pôde perceber com os caminhos trilhados pela *Matéria Arturiana Alemã* (Capítulo 2), a nobreza feudal do Sacro Império Romano-Germânico, além de se utilizar das narrativas sobre o Rei Artur e o Santo Graal para tecer suas narrativas identitárias ou opor-se a projetos de centralização do poder, destinou-lhe outro circuito de apropriações. Pense-se no exemplo do Gerhard von Sayn e sua insistência para que os filhos lessem os *Romanen* arturianos na condição de *espelhos de príncipes*. Trata-se de um uso retórico-pedagógico, que não considera tais escritos uma reinvenção artística do mundo ou algo que o valha, mas como uma descrição de virtudes e ações heróicas exemplares para o *Adel* alemão. Gerhard von Sayn solicitou, em testamento, que os filhos lessem o *Titurel* de Wolfram von Eschenbach, que seria portador do mais divino ensinamento (*die gotlichste lere*), o que incitaria, em seus filhos, virtude e honra (*doegend und ere*), para que, assim, nenhum atributo de bom governante lhes fosse ausente.

Ainda ao longo do Medievo alemão, como noticia W. H. Jackson, as narrativas arturianas foram recepcionadas pela nobreza feudal dentro de um circuito de consumo mais amplo de bens culturais de matriz francesa, o que incluía práticas esportivas (sobretudo de conotação militar), modos de se vestir e formas discursivas. Neste espectro, os bens simbólicos que gravitavam em torno da cavalaria e do *ethos* cortês atuaram como padrão civilizatório para moldar a identidade dos setores sociais hegemônicos no Sacro Império Romano-Germânico, entre os séculos XII e XVI d.C.³²⁰. As principais esferas da vida aristocrática em que se percebe a força civilizatória da moldura tópica arturiana foram a

³¹⁹ Cf. SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico. Rio de Janeiro: Livraria Granier, 2000., p. 468.

³²⁰ Cf. JACKSON, W. H. "The Arthurian Material and German Society in the Middle Ages". In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 280.

atribuição de nomes de personagens arturianas aos filhos de nobres, a instituição das *Cortes de Artur* em todas as regiões alemãs e a prática dos esportes de ressignificação da guerra, as justas e torneios.

A prática de adoção de nomes arturianos, que se fez notar com maior ênfase entre os *ministeriales*, foi tímida no século XII, mas aumenta vertiginosamente no século XIII e atinge o ápice nos séculos XIV e XV. A prática seria também recorrente junto ao patriciado urbano alemão, a partir do século XIII, em especial nas cidades mercantis do Norte e do Centro do Império Alemão. Não nos parece mero acaso que o mais difundido dos nomes arturianos tenha sido *Parzival*, talvez o mais genuinamente alemão dos textos arturianos. O nome teve 106 ocorrências documentadas, entre os séculos XIII e XVI. O nome *Artur* (*Artus*, na grafia do *Mittelhochdeutsch*) foi relativamente frequente no centro do Império e vastamente difundido na área do *Plattdeutsch* (Baixo Alemão), contando com 24 ocorrências antes de 1400 d.C.

Antes de 1500 d.C., há 73 ocorrências de *Iwein*, também na área do Baixo Alemão e ao redor de Colônia (Renânia). Talvez tal difusão se deva, paralelamente, à influência do nome eslavo *Ivan*, uma vez que seus primeiros registros datam de princípios do século XII, antes das adaptações arturianas realizadas por Hartmann von Aue. A partir do nome *Gawain*, variantes como *Walwan* e *Gawan* foram comuns no centro e norte alemães também. No caso da Baviera, o nome *Wigalois*, bem como a variante *Wigalais*, foram tão populares entre os aristocratas leigos como *Parzival*, contando ambos com 20 ocorrências registradas entre os séculos XIV e XV³²¹.

Mesmo nomes advindos das narrativas indiretamente referidas ao Ciclo Arturiano, como a matéria do cavaleiro Tristão, foram bastante difundidos no Sacro Império Romano-Germânico. *Tristão* foi documentado por toda a extensão imperial entre os séculos XIII e XVI d.C. Na região da Caríntia, houve dois registros para *Erec* (1293 e 1324). Na área do Baixo Alemão e ao longo das cidades da Hansa Teutônica, o nome esteve vinculado ao uso extenso que dele fizeram as populações escandinavas. O nome da esposa de Erec, *Enide*, conquanto menos difundido, mostrou-se frequente na Estíria (*Steiermark*), ao norte da Renânia e mais ao

³²¹ Jackson observa que as variantes *Iwein* e *Walwein* também podiam ser encontradas no Médio Holandês. *Idem*, p. 281.

norte. O nome *Gamaret*, também encontrado nessas regiões, pode ser uma variante do nome *Gamuhret*, o pai de *Parzival* em Wolfram von Eschenbach³²².

Quanto a nomes femininos, o mais recorrente foi, sem dúvida, *Sigune*, o nome da virgem que acompanha o cortejo do Santo Graal no castelo do Rei Pescador e admoesta Parzival por falhar em propor a pergunta libertadora ao avô enfermo, no enredo efabulado por Wolfram. Isso pode ser uma decorrência da acentuação do tom devocional e da ascese mística nos *Romanen* alemães, já que Sigune parece ter sido a personagem que se pensava dever servir como exemplo para a conduta das donzelas aristocráticas. Da mesma forma, o nome da mãe do cavaleiro virtuoso, *Herzeloyde*, conheceu vasta adoção na Baviera e regiões mais ao norte do Império.

Outros nomes menores também receberam alguns registros, caso de *Genteflor*, *Schionatulander*, *Gramoflanz*, Segremors. O que desperta a atenção é que o nome de Isolda, apesar da condenação clerical sobre seu adultério-incesto com Tristão, não foi proscrito do elenco de nomes apropriados pela nobreza feudal. Menos frequente que *Tristão*, *Isolda* foi bastante popular na Baviera, onde a variante *Isalda* também foi registrada. Todavia, o anátema sobre Guinevere, cuja condenação interessava tanto ao *ethos* da cavalaria crista como ao da cortesã, foi insuperável. Nenhum registro com seu nome foi localizado, apesar de *Lanzelet* ter aparecido uma vez³²³. Por fim, Jackson observa que há uma correspondência notável entre a frequência dos nomes e a disponibilidade de manuscritos dos *Romanen* arturianos, o que definiu a seguinte ordem de recorrência: *Parzival*, *Wigalois*, *Tristan*, e os nomes das personagens de Hartmann von Aue³²⁴.

Outro índice bastante eloquente da impregnação civilizatória dos motivos arturianos na sociedade medieval alemã foi a difusão das *Távolas Redondas*, mais recorrentes no Império Alemão que em outras áreas europeias. Trata-se de encontros cavaleirescos festivos

³²² *Idem*, p.p. 281 e 282.

³²³ *Idem ibidem*.

³²⁴ *Idem ibidem*. W. H. Jackson inclusive menciona o caso de um *Freiherr*, Bernhardin von Stauff, que contraiu matrimônio com Catharina von Törring em 1486 e atribuiu a seus filhos os nomes do enredo do *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, sendo interessante o exemplo na medida em que um dos filhos recebeu o nome do meio-irmão bastardo de Parzival, *Feirefiz*, que acaba sendo identificado aos infieis mouros, sendo, perante a normativa da Reforma Pontifical, um antagonista na trama, um antiexemplo cavaleiresco.

em que os participantes se aventuravam em justas com lanças de ponta cega, na maior parte das vezes adotando nomes das personagens da Matéria Arturiana. As *Távolas Redondas* foram documentadas, nas regiões alemãs, desde 1223, tendo perdurado até o século XV, apesar de terem atraído a condenação do Papa Clemente V em c. 1310.

Como caso notável de *Távola Redonda*, pode-se apelar para o exemplo concedido por Jackson, ou seja, a organizada e relatado pelo nobre da Estíria Ulrich von Liechtenstein, que se revestiu do peculiar caráter de jornada de justas entre a Estíria e Viena, em 1240. Ulrich realizou a viagem, como relata em *Frauendienst* (“Serviço Amoroso”), tendo assumido o papel de Rei Artur, que teria retornado do Paraíso. Aos cavaleiros que, sucessivamente, perderam suas lanças na justa contra ele, também atribuiu nomes arturianos e franqueou lugar em sua *Távola Redonda*. No relato de Ulrich, há uma inversão de sua relação feudovassálica com o Duque Frederico da Áustria, seu suserano, pois narra que aceitou a companhia do mencionado senhor, durante a viagem a Viena, na condição de membro de seu séquito, tendo-lhe outorgado castelos e terras. Para Jackson, para além do lúdico, há nesse *Frauendienst* de Ulrich von Liechtenstein uma demanda estilizada da aristocracia da Estíria por reconhecimento de sua influência, prestígio e poder, por parte de Frederico da Áustria.

Deve-se recordar, em breve menção, o Gral organizado em 1280, em Magdeburg, por Brun von Schönebeck, descrito na *Schöppenchronik* (v. Capítulo 2), que comprova não apenas o uso inaudito do nome do Cálice de Cristo para um esporte nobiliárquico afastado da normativa clerical e responsável por adensar os contornos identitários do *ordo* nobre, mas também a prática de *Távolas Redondas* no norte do Império, inclusive com a participação de mercadores. Para Jackson, *Gral* teria talvez um sentido discretamente distinto do suposto por Richard Barber, correspondendo a uma espécie de arena equipada com tendas e uma árvore de onde pendiam os escudos dos cavaleiros desafiantes. Além de Magdeburg, houve *Grals* em Hildesheim, Goslar, Brunswick, Quedlinburg, Halberstadt e outras localidades setentrionais.

Vale destacar que Brun von Schönebeck não pertencia a qualquer toponímia alemã tradicional, mas era um *konstabele*, filho de um burguês muito opulento que aspirava à nobilitação, formando com seus congêneres uma espécie de “comunidade cavaleiresca”³²⁵. Houve ainda, em 1319, um pedido de filhos de barões da porção leste do Sacro Império

³²⁵ *Idem*, p.p. 283 e 284.

Romano-Germânico ao príncipe eleitor João da Boêmia, para que este rei organizasse e sediasse para eles uma *Tabula Rotunda*, para que pudessem exercitar as armas e aumentar sua fama cavaleiresca. Na ocasião, os nobres de nenhuma outra região se apresentaram. Da mesma forma, a *Straßburger Chronik* menciona uma *Távola Redonda* em 1332, que se teria passado 4 semanas após a Páscoa. Em 1345, já bastante apropriada pelo patriciado urbano em seu afã de nobilitação, a prática aparece regulada no Estatuto de Colônia, que dispõe sobre os deveres dos organizadores de *Távolas Redondas* na Praça do Mercado. Por fim, Jackson observa que essa prática, fosse designada por *Gral* ou *Tabelrunde*, guardava semelhanças com as festividades cavaleirescas ocorridas nos territórios holandeses e do norte da França.

Ademais, outra instituição caracteristicamente alemã, de fundo arturiano, foi a chamada *Corte de Artur* (*Artushof*). Datada da primeira metade do século XIV, no norte do Império, ao longo das cidades da Hansa Teutônica, tratava-se de um encontro entre patrícios, em torno de uma guilda ou “irmandade”, que tendeu a se expandir à medida do avanço alemão para Leste, o *Drang nach Osten*. As diversas *Cortes de Artur* vinculavam-se à imagem de algum santo patrono dos cavaleiros e, como é óbvio, ao próprio Rei Artur, considerado referência histórica real.

Há menções de tais sociedades burguesas de matiz aristocrático em 1319 e 1320, na cidade de Elbing, sob o nome de *Curia Regis Arthus*, associada à Irmandade de São Jorge. Há uma corte em Dantzig, datada de 1350 (e melhor documentada), uma em Braunsberg, do ano de 1353, bem como congêneres em Thurn, Kulm, Königsberg e, sob sua influência, nas cidades bálticas de Riga e Stralsund³²⁶. Na área báltica, conforme se percebe na leitura de documentos do século XV, a expressão *Corte de Artur* designa tanto a sociedade em si como a sede ou prédio em que seus membros se reuniam.

Segundo W. H. Jackson, é possível pensar na Inglaterra ou na Holanda e Flandres como eventuais modelos para as *Cortes de Artur* norte-alemãs, sobretudo no Eleitorado de Brandenburgo (futura Prússia), estreitamente ligado às rotas mercantis desses locais. Além das articulações da burguesia mercantil, no seio da própria nobreza tradicional, as conexões também se evidenciavam no fato de que muitos cavaleiros ingleses e holandeses participaram

³²⁶ *Idem*, p. 285.

do *Drang nach Osten*, acompanhando também o movimento de expansão da Hansa Teutônica.

Neste esteio, uma possível antecessora das *Cortes de Artur* germânicas pode ter sido a Ordem de Garter, uma sociedade leiga de cavaleiros, combinando elementos arturianos ao mito de São Jorge, fundada por Eduardo III, o Confessor, da Inglaterra (1042-1066). É interessante notar a permanência de elementos aristocratizantes nas ordenações estatutárias dessas *Cortes de Artur* e as condições de acesso às mesmas, vedando-se, por exemplo, a prática de comportamentos desonrosos ou a presença de mulheres de má fama em bailes lá sediados.

De qualquer maneira, essas instituições representavam a possibilidade de que os mercadores decidissem, de modo articulado, os destinos dos negócios e contassem com tribunais profissionais para equacionar as contendas entre eles, além de criar um simulacro do ambiente cortesão e cavaleiresco para estes arrivistas, aspirantes ao estatuto nobiliárquico. Seus ordenamentos estipulavam detalhes como as horas permitidas para o consumo de bebidas alcoólicas, a autorização para ingressar nas dependências da guilda com convidados, as eleições de seus chefes e os mecanismos jurídicos para evitar conflitos, bem como a fixação de multas para ofensas. Com isso se pode inferir como essas *Cortes de Artur* alemãs encerravam um retrato das tensões entre a pretensão a equiparar-se à velha nobreza das topolinhas feudais e a inescapável adesão ao *ethos* burguês-mercantil e às formas de autonomização e gestão do universo urbano.

No caso específico de Dantzig, a *Corte de Artur* era, por certo, a referência para a governança mercantil, mas também serviu de hospedaria para mercadores estrangeiros e inclusive nobres que por lá transitassem, em rumo às campanhas da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos. Além de sua condição de guilda arturiana com mais extensa documentação disponível, essa *Corte de Artur* exhibe, de forma cristalina, o processo de apropriação do *ethos* cortês por parte do patriciado urbano enriquecido. Em 1527, seus estatutos concedem lugar de honra aos mercadores que participassem de justas patrocinadas pela Corte e nelas se destacassem por suas proezas cavaleirescas³²⁷.

³²⁷ *Idem*, p. 286. A *Corte de Artur* de Dantzig foi visitada, em 1390, por Henry of Derby, o futuro Rei Henrique IV da Inglaterra, em campanha junto ao *Drang nach Osten*. Seus últimos registros datam do ano de 1580.

À medida que a conflito latente entre os *ethoi* burguês e nobiliárquico se resolvia em prol do primeiro, ao longo do século XVI, sobreveio um período de prosperidade econômica, preferindo-se cultivar festividades cívicas de espírito pacífico, distantes das justas e torneios de outrora. Incentivaram-se pintores e escultores a embelezar, com suas obras, o edifício da guilda. Os motivos variavam desde cenas bíblicas até os retratos dos chefes recentes da guilda, passando por cenas da mitologia greco-romana. A mesma declinou de modo definitivo após um período de guerra e peste no século XVII. Essa tensão se faz patente em alguns momentos, como, por exemplo, na disputa simbólica pela fundação da *Corte de Artur* em Dantzig, que o clero atribui ao próprio Rei Artur, em pessoa (1569). Os patrícios, no entanto, clamam para si mesmos a iniciativa fundadora

Jackson ainda noticia que peças de tapeçaria e outros objetos materiais com figuras arturianas tornaram-se bens definidores do *status* da nobreza cavaleiresca, sendo depois cobiçados também pelo patriciado urbano em processo de nobilitação. Burgueses opulentos, como os Reichertshausen de Munique, iniciam a produção de missivas em estilo nobre (*Ehrenbriefe*), antes exclusivas da nobreza de espada, contendo fundamentalmente motivos arturianos. Püterich von Reichertshausen afirma, inclusive, em uma destas cartas, ter visitado o túmulo de Wolfram von Eschenbach³²⁸.

No que concerne ainda ao projeto universalista do Sacro Império Romano-Germânico (v. Capítulo 2), uma derradeira palavra deve ser dita acerca da maneira como o Imperador Maximiliano I (1493-1519), da Casa de Habsburgo, construiu para si uma genealogia na qual o próprio Rei Artur figurava como seu antepassado materno, pela veia inglesa da família. No *Triumphenzug*, redigido para perpetuar a fama e a honra guerreiras do Imperador, há duas referências a Artur como figura histórica de um passado ainda recente. Maximiliano I encomendou, inclusive, uma estátua do Rei Artur, seu ancestral, ao escultor Peter Vischer, o Velho (1513), para adornar seu sepulcro na Hofkirche em Innsbruck, no Tirol. A estátua faz recordar outra, a de Dietrich von Bern, ou Theodoricus de Bernícia, personagem do *Lamento de Taliesin*. Maximiliano ainda se notabilizou por organizar jantares, da Dieta Imperial de

³²⁸ *Idem*, p. 287.

Worms, como o de 1494, em que os convivas tomavam nomes dos cavaleiros da Távola Redonda e se preparavam para o combate, “como no tempo do Rei Artur”³²⁹.

Para os principais aristocratas laicos do Sacro Império, Camelot representava a imagem quase idílica e proverbial da existência cortesã e cavaleiresca. Por isso, na *Chronik von Pommern* (*Crônica da Pomerânia*), a corte do Duque Bogislaw X é descrita como “rivalizando com a corte do Rei Artur” pela celebridade de seus esportes cavaleirescos. Outro exemplo digno de nota seria uma carta de 18 de janeiro de 1480, do Príncipe Eleitor de Brandenburgo, Albrecht, a seu filho, o margrave Johann, acerca dos passatempos da família, afirmando que lá dispunham de uma *Corte de Artur*, com caça, falcoaria, justas e todos os tipos de esportes militarizados da aristocracia³³⁰. Por tais constatações, W. H. Jackson conclui que o consumo de bens simbólicos arturianos ocorre no contexto alemão, desde muito cedo, em meio a uma demanda mais ampla de uma autorrepresentação cavaleiresca para a aristocracia laica, sobretudo meridional. O grande impacto dos mitemas arturianos na sociedade alemã já se deu no início do século XIII.

Convém mencionar que, mesmo já debilitados e sem o apelo retórico anterior, os motivos arturianos ainda se mostraram presentes ao final do século XVI, por exemplo, na adoção do nome *Tristand* pelo presidente da Corte de Dresden em 1588, ou na sugestão do Conde do Tirol de que as estátuas de Artur e Dietrich von Bern fossem renomeadas com as insígnias do Duque Leopoldo da Suábia, o que, todavia, a chancelaria imperial recusou.

Ao final do século XV, aparece um elenco em verso com 160 figuras virtuosas no que concerne aos feitos de cavalaria, para ilustrar a genealogia dos Guardiões do Santo Graal, da Dinastia do Rei Artur e outras casas aristocráticas fundadas, mito-poeticamente, por cavaleiros da Távola Redonda. A relação em verso foi denominada *Sentença dos Cavaleiros da Távola Redonda* (*Spruch von den Tafelrunden*). O provável proprietário deste códice, Linhard Scheubel, teria sido um rico mercador de Nuremberg, o que se traduziu, na própria lista de cavaleiros, no panegírico ao burguês Callebrand, aqui considerado um herói da cavalaria, ao lado dos membros de topolinhagens da nobreza de espada. Jackson observa que o elenco parece basear-se nos livros atribuídos a Ulrich Füetrer e no *Roman* trecentista

³²⁹ *Idem*, p. 288.

³³⁰ *Idem ibidem*

Friedrich von Schwaben (Frederico da Suábia). Esse *Spruch von den Tafelrunden* teria sido compilado na Corte dos Wittelsbach bávaros, em Munique, especificamente para o Duque Albrecht IV.

Nesse códice, a figura de Artur volta a ter destaque, sendo mais elogiada que qualquer outro cavaleiro, em frases que associam o caráter militar e aristocrático da cavalaria ao *Frauendienst* ou vassalagem amorosa. Aqui, o cavaleiro merecedor do Santo Graal volta a ser Parzival, que recebe o epíteto de *Coroa da Cavalaria*. Desviando-se por completo da normativa clerical, que transformou Lancelot no antiexemplo da cavalaria, condição que também ostentava com relação ao *ethos* cortês, em virtude da prática da felonía, o cavaleiro é aqui reabilitado. Figura, portanto, não na condição de amante adúltero da Rainha Guinevere, mas como esposo de Iblis e ainda condestável leal do Rei Artur, a exemplo de seu estatuto simbólico na obra de Ulrich von Zatzikhoven (v. Capítulo 2).

Uma cópia do manuscrito dos Wittelsbach (hoje na MünchnerStaatsbibliothek, clm. 1231) foi inclusive produzida para o próprio Imperador Maximiliano I por um cortesão ilustrado, Ladislaus Sunthaym, profundamente envolvido no projeto político da Casa de Habsburgo, interessada em inventar laços de parentesco com o maior número possível de dinastias e linhagens nobiliárquicas europeias. Sobre o papel de Artur neste intento de construção de um imaginário político favorável, talvez um parágrafo de Jackson possa ser elucidativo, retomando algo já citado neste Capítulo:

Apesar de as figuras no *Spruch* serem largamente retiradas de trabalhos literários, são introduzidas de maneira histórica, como “os melhores que já viveram” (“den tewristn so gelebt haben”). O Rei Artur era o mais celebrado ancestral, dentre os parentes ingleses de Maximiliano, no projeto genealógico do Imperador, e pode muito bem ter sido um interesse genealógico que suscitou a Sunthaym a inclusão do *Spruch* em sua coleção [do Imperador], de modo a projetar maior glória sobre a dinastia de Maximiliano, por meio da associação com a família arturiana (tradução nossa)³³¹.

³³¹ Although the figures in the *Spruch* are largely drawn from literary works, they are introduced in a historical way as ‘the best who ever lived’ (‘den tewristn so gelebt haben’). King Arthur was the most celebrated ancestor of Maximilian’s English relatives in the emperor’s genealogical Project, and it may have been largely a

Na *Österreichische Reimchronik*, de Ottokar von Steiermark, de princípios do século XIV, as maneiras cortesãs do duque Albrecht da Áustria são comparadas, elogiosamente, às do Rei Artur. Do mesmo modo, Heinrich von Freiberg, em fins do século XIII, compõe um poema de laude ao nobre alemão da Boêmia Johann von Michelsberg, em que o designa como “o novo Parzifal”. Em outro escrito coetâneo, de Rudolf von Ems, *Der guote Gêrhart*, louva-se a grande virtude de Artur quanto a sua hospitalidade. Em outras narrativas como *Reinfried von Braunschweig* ou *Friedrich von Schwaben*, ambas da transição entre os séculos XIII e XIV, os cavaleiros da Távola Redonda são arrolados como exemplos concretos de proeza cavaleiresca. Já em *Wilhelm von Österreich*, de Johann von Würzburg, o herói homônimo, que efetivamente pertenceu à dinastia alemã de Babenberg, guarda parentesco com a família do Rei Artur por linhagem materna³³².

Este breve inventário parece suficiente para descortinar a vasta influência que os mitemas arturianos exerceram, enquanto fator civilizatório e referência histórica concreta para a nobreza feudal alemã e sua adoção do *ethos* cavaleiresco. Por meio dele, tivemos por objetivo comprovar, ainda que de modo apenas incipiente, que os mitemas alemães não poderiam ter sido compilados em *corpora* que, para aquela formação social e naquele momento histórico, pudessem ser reputados *literários*, apesar de o serem para nós no presente. Por tal razão, temos optado por qualificar estes textos a partir do enfoque da Retórica clássica e medieval. Acreditamos que os códices arturianos filiam-se, evidentemente com vestes próprias e em um contexto social peculiar, ao gênero epidítico da Retórica clássica, sobretudo pelo notório caráter de *exemplum* e *anti-exemplum* de suas personagens-tipo. Para qualificar o *roman*, suporte memorial escrito, por excelência, da Matéria da Bretanha, no período centromedieval, e para derivá-lo do gênero retórico demonstrativo, faz-se necessária uma definição operacional do que seja o próprio *gênero retórico*.

genealogical interest that prompted Sunthaym to include the *Spruch* in his collection, so as to shed greater glory on Maximilian's dynasty by association with the Arthurian family. Cf. JACKSON, W. H. “*Lorengel* and the *Spruch von den Tafelrunden*”. In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000., p. 183.

³³² *Idem*, p. 08.

Para efeitos heurísticos, considera-se aqui *gênero retórico* um conjunto articulado de convenções textuais, estilísticas e formais que se propõem ao convencimento ou persuasão de um público destinatário, um auditório. Ao efetivar esse discurso persuasivo, todo gênero retórico mobiliza uma *tópica*, ou seja, um conjunto de *topoi*, lugares-comuns típicos e adequados às convenções que definem seu *decoro*, e que se expressam concretamente por meio de *tropos* ou figuras de linguagem recorrentes em seus textos³³³.

Para melhor compreender o que torna o *roman* centromedieval uma espécie tão pródiga e penetrante de discurso de tipo epidítico, precisamos entender a evolução dos gêneros escritos medievais.

Ao focar o itinerário dialógico entre oralidade e escrita, em que se insere a gesta do *corpus* arturiano, Heitor Megale discerne, ao longo do segundo terço do século XII, a emergência de uma “literatura” letrada, destinada à leitura, ao norte da França. Trata-se, a seu ver, de uma literatura propriamente dita, oposta às canções de gesta e ao gênero paralitúrgico, sendo seu *corpus* composto por longas narrativas fictícias. Entretanto, Michel Zink assinala que, principalmente até o século XIV, a obra medieval somente pode ser concebida como sustida pela voz, atualizada pelo canto, recitação ou leitura em voz alta.

Neste lastro, o sinal escrito é um instrumento acólito para a memória, como se denota no exemplo dos neumas, as bases da notação musical gregoriana, mensurados em função das notas que os compõem, de uma a quatro, e seus intervalos, superiores e inferiores. Os neumas não comunicam qualquer melodia a quem os ignora, ao passo que permitem a apreensão do detalhe a quem domina suas linhas gerais. De forma análoga, os diplomas institucionais, evocativos de um ato jurídico memorial, exercem a função de preservar pormenores³³⁴.

No século XV, passagens da *Crônica de Dom João I* (c. 1440-1450) de Fernão Lopes, e da *Chronica do Condestabre de Portugal Nuno Álvares Pereira* (1433), confirmam a hipótese de que a Matéria da Bretanha atingiu todos os estratos sociais, por intermédio da geração de diversas cópias. Sua transmissão, sobretudo em contextos como o português e o

³³³ Cf. PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: EDUSP, 2001., p. 12.

³³⁴ Cf. ZINK, Michel. *Littérature française du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1992, p.p. 1 a 4.

francês, encontrava-se livre das injunções do canto, pois as narrativas já contavam com recursos próprios³³⁵. A tal respeito, também Richard Barber alega que as narrativas do Graal conheceram imediato sucesso popular, podendo-se identificar quinze manuscritos e quatro fragmentos em cerca de apenas cinquenta anos após a primeira versificação, de Chrétien de Troyes, forjando versões distintas, não fundadas sobre uma base homogênea, mas todas permeadas por elementos doutriniais cristãos³³⁶.

Os *romans* arturianos implicaram, por outro lado, uma evolução marcante de gêneros narrativos na produção escrita medieval. Neste ponto, convém ressaltar que o próprio Heitor Megale reconhece, de modo transversal, o anacronismo em que se incorreria ao vislumbrar tal *corpus* como literatura, no sentido de uma convenção retórica de ficcionalidade. Isso, sobretudo, porque a Matéria da Bretanha não se presta a uma cisão, hoje reputada científica, entre ficção e história, já que as personagens migram incessantemente pelos dois universos³³⁷.

As narrativas envolvendo os motivos do Rei Artur e do Santo Graal determinariam, no caso francês, a superação das canções de gesta e a emergência do *roman*, característico da Idade Média Central (séculos XI ao XIII). No caso alemão, os *Romanen* conviveram, até finais do século XIII, com canções de gesta. Essa espécie narrativa e retórica denominada *roman* não deve ser confundida com a noção atual de *romance* como narrativa afeita à convenção de ficcionalidade da literatura.

Com efeito, o vocábulo *roman* adveio da expressão *mettre en roman*, vale afirmar, traduzir determinado *corpus* do latim para os idiomas vernáculos que florescem a partir do século VIII, conhecem seus primeiros registros em documentos normativos de meados do século IX (com destaque para o *Juramento de Straßburg* de 842 d.C.) e afirmam-se na Idade Média Central, denotando o fenômeno da diglossia medieval³³⁸. Daí a existência de expressões como *romanice loqui*, do latim clássico, ou os derivados *fabulare* e *parabolare*

³³⁵ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 30 e 31.

³³⁶ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p.25.

³³⁷ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 30. Entretanto, um célebre autor citado na introdução a *The Arthur of the Germans*, Walter Haug, afirma que os *romans* arturianos introduziram, no seio da cultura escrita em vernáculo, o elemento da ficcionalidade. Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. *Op. Cit.*, p. 09.

³³⁸ A dissociação progressiva do termo *roman* em relação à expressão compósita *mettre en roman* pode ter sido, inicialmente, na opinião de Paul Zumthor, uma deliberação de Chrétien de Troyes. Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 300.

romanice, que confirmam a etimologia do *roman*³³⁹. Se for desejável ensaiar uma tradução para o português, o vocábulo mais correto seria *romanço*, vale afirmar, o conjunto de falares populares derivados do latim tardio, que se praticavam nos antigos territórios da *Romania*. Alguns linguistas já o diferenciavam do *pré-roman*, a variante do baixo latim falada na Gália³⁴⁰.

O advérbio *romanice*, “romanamente”, “à maneira dos romanos”, surgiu no século XI d.C. e significava falar em *língua popular, natural*. Não se pôde ainda comprovar se já existia no latim clássico³⁴¹. Referia-se, ainda por volta do ano de 1135, ao falar neo-românico do norte da atual França, um vernáculo oposto ao latim – língua escrita e norma culta – e também ao idioma germânico e até aos hábitos dos Francos, cuja língua era denominada *thiois* no *moyen français*.

No vernáculo alemão, mais relevante para os propósitos deste trabalho, a palavra *roman* já ingressa como gênero épico em prosa, que possibilita uma expressão *realista* a partir da configuração de indivíduos marcantes em suas múltiplas relações com seu ambiente social (*gesellschaftliche Umwelt*)³⁴². A título comparativo, já que se trata de uma cultura em que floresceram muitos *romans* arturianos ainda remanescentes, o *Middle English* já apresenta o termo *romaunce* antes de 1300 d.C. Torna-se, no mesmo ano, *romance*, já com um significado referente às aventuras cavaleirescas, sobretudo arturianas, já que pode ser identificado em *Arthour and Merlin* (c. 1300 d.C.). É interessante notar que em *Chronicle of England* (1338), atribuída a Mannyng, *romance* significa a língua vernácula dos franceses³⁴³.

³³⁹ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 36.

³⁴⁰ Cf. REY, Alain (org.). “Roman”. In: *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006., p. 3280. Em Filologia, desde 1690, *roman* designava o estado intermediário do falar gálico, entre o baixo latim popular e o *ancien français*. Em 1870, o sentido expandiu-se para englobar todos os falares neorromânicos entre os séculos V e X d.C., emprego hoje abandonado.

³⁴¹ Cf. “Roman”. In: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 1136.

³⁴² Epische Prosagroßform, die durch die Gestaltung ausgeprägter Individuen in ihren vielfältigen Beziehungen zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt eine umfassende realistische Aussage ermöglicht. Tinha por variantes medievais *Romain* e *Romayn* e seu plural era *Romans* até o fim do século XVIII. Cf. “Roman”. In: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 1136.

³⁴³ Cf. “Romance”. In: *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008., p. 935. O sentido original em *Middle English* estendeu-se em 1612 para abranger também os demais idiomas neo-

O inglês centromedieval contava até mesmo com um verbo, *to romance*, registrado em 1390, com o significado de recitar uma narrativa, fazer um relato sobre algo³⁴⁴.

Por volta do ano de 1180 d.C., como ressalta Paul Zumthor, muitos compiladores de enredos romanescos fingem já não se recordar do sentido primário de *roman*. Vale considerar que a expressão *mettre en roman* não se refere simplesmente a uma tradução ou adaptação do latim para os idiomas vernáculos. Inclui também o hábito da glosa, da atividade de um ou diversos comentadores que se detém sobre um *corpus* e o interpretam, de modo a tornar mais prováveis sua recepção e entendimento por parte do auditório. Tal prática exegética é clara nos versos de Gillaume de Dole e, para o que interessa aos estudos arturianos, no prólogo a *Cligès*, em que a *persona* narrativa criada por Chrétien de Troyes afirma ser autêntico seu relato, por estar contido em livro pertencente à biblioteca de *Saint-Pierre*, em Beauvais. O narrador diz ainda que traz ao público uma adaptação explicada, como outrora havia procedido em relação à *Ars Amandi* de Ovídio³⁴⁵.

Com efeito, este novo gênero retórico epidítico que é o *roman* alicia os ouvintes da recitação a uma busca por sentido, a um percurso em meio aos condicionantes culturas de seu tempo. Isso o aproxima, na perspectiva de Zumthor, ao *casus* latino, que enceta perguntas imediatas – como *qual a verdade?* – o que o pensador suíço considera um advento desconexo da tradição retórica do Ocidente³⁴⁶. Vale ressaltar, o contrário do que temos afirmado ao longo do presente capítulo. De qualquer forma, deve-se concordar com a dissecção efetuada por este teórico quanto à abertura de uma vereda, dentro da busca pelo sentido do texto, para que, gradativamente, pudesse se configurar um índice de individualidade, entre 1150 e 1250 d.C. Estaria aí implicada a ideia de constituição de um sujeito da linguagem, seja na figura do narrador ou do receptor do conteúdo narrado, que se tornaria plena ao tempo do Renascimento.

românicos. Na Península Ibérica, termos como *Roman* e *Romanz* faziam referência ao idioma de Castela, já detectado, com este sentido, na década de 1220. Dante Alighieri emprega, na *Commedia*, a palavra *Romanzo* para se reportar a qualquer composição em prosa escrita em provençal.

³⁴⁴ Há, ainda, um significado já documentado em 1671, sinônimo de exagerar uma narrativa, criar um romance como relato não completamente verdadeiro. Em 1942, o verbo adquire também o sentido de cortejar amorosamente, como registrado em *American Thesaurus of Slang*, de Berrey e Van den Bark. *Idem ibidem*.

³⁴⁵ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit*, p. 301.

³⁴⁶ *Idem*, p. 302.

A propósito, apenas a partir do período renascentista se poderá pensar na categoria de *autor* propriamente dita. Os compiladores das tramas romanescas atuam muito mais como provedores de sentido para o enredo e sua simbologia cristológica codificada, um fio condutor para que o auditório, e mesmo o recitador, possam construir a coerência textual no ato da declamação. É por meio do foco narrativo que se reintroduz no *roman*, a todo momento, a oralidade primária da qual se originou e é por meio do mesmo narrador que a escrita gera uma oralidade secundária, quando sua fala adquire corpo na pessoa do declamador. Como leciona Paul Zumthor, vários *romans* do século XII já apresentam menções a essa dialogia entre escrita e oralidade, muitas vezes recorrendo à *auctoritas* de um texto latino³⁴⁷. Em suas palavras:

O escritor de língua vulgar, neste fim do século XII, transita entre a voz e a escrita, entre um fora e um dentro: ele entra, instala-se, mas conserva a memória mitificada de uma palavra oral originária, original, saída de um peito vivo, no sopro de uma garganta singular (tradução nossa)³⁴⁸.

O foco narrativo, efetivamente, condiciona a performance teatralizada da recitação e configura qual o espaço exato de enunciação do conteúdo romanesco para o público. No ato dessa enunciação, quando a voz narrativa se encarna no recitador, o uso ininterrupto do presente do indicativo, além de contribuir para a expressão de um “presente histórico”, promove a evocação de uma presença vocal indireta. No fundo, ao oposto da própria autorrepresentação dos compiladores, os *romans* ainda guardam este traço essencial da oralidade em comum com as canções de gesta e mesmo a pantomima dos *jongleurs*. De acordo com Zumthor, há escritos romanescos que aludem, em seus traços estruturais e de modo direto, a técnicas de teatralização. Neste sentido, mesmo o apelo ao mecenas, ou outro

³⁴⁷ *Idem*, p.p. 303 e 304.

³⁴⁸ L'écrivain de langue vulgaire, en cette fin du XII. siècle, transite entre la voix et l'écriture, entre un dehors et un dedans: il entre, s'installe, mais conserve le souvenir mythifié d'une parole originelle, originale, issue d'une poitrine vivante, dans le souffle d'une gorge singulière. *Idem*, p. 308.

aristocrata a quem seja dedicado o *roman*, aponta para essa oralidade de fundo, mesmo que implique, na longa duração, a individualização de um *autor* com *seu* texto próprio³⁴⁹.

Heitor Megale postula que, nas canções de gesta altomedievais, a ficção é um dos níveis de existência do texto, parcialmente determinado por exigências rítmicas da transmissão oral, mas no *roman*, e sobretudo em *A Demanda do Santo Graal*, para ater-se ao principal do *corpus* arturiano, a ficção se converteria no único nível narrativo, por via da cultura escrita. Para tal estudioso, a narração tende a configurar um real exterior e representá-lo como discurso. Distanciando-se também do gênero historiográfico, o *roman* engendraria novos horizontes de expectativa dentro de uma sociedade em efervescência, assumindo e promovendo seus valores. Se o *roman* produz tais efeitos, implicando um vetor de legitimação de um novo *status quo*, não se pode falar em ficcionalidade quanto à maneira ou convenção a partir da qual o auditório recebe o conteúdo romanesco.

Megale, no fundo, configura o *roman*, nesta chave conceitual, como um gênero retórico (mesmo sem lhe atribuir o epíteto), uma vez que percebe sua íntima vinculação com as transformações sociais centro-medievais, todas concretas e históricas. Ainda mais, o erudito admite, sem a mínima tonalidade de dúvida, que o *roman* cavaleiresco assume papel persuasivo fundamental para produzir sentido de positividade e legitimação, *ex parte populi*, para empregar a expressão do legista trecentista Bártolo de Saxoferrato (1314-1357 d.C.), em seu *Tractatus de Regimine Civitatis* (c. 1355-1357 d.C.), dos avatares sociais ainda temidos.

As canções de gesta revelavam uma verdade do enunciador, proclamada e reverberada de forma circular e sempre idêntica ao próprio canto. Como assinala Megale, o cantor procura “integrar o caos do vivido em uma ordem, e encerrar as dúvidas em uma moldura de justiça”³⁵⁰. Ademais, o diálogo – evidentemente virtual – do cantor com seu público, instituiria uma “duração permanente”, ou uma “atemporalidade”, ao conteúdo narrado. Este fenômeno decomporia, por conseguinte, a narrativa em células relativamente autônomas que se sucedem, por vezes ordenadas em conjuntos justapostos, cuja progressão, absolutamente não linear, seria percebida por paralelismo e repetições, que, entretanto, não elidem as contradições entre os episódios singulares.

³⁴⁹ *Idem*, p. 306.

³⁵⁰ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 32.

A argumentação de Heitor Megale desenvolve-se no sentido de acentuar que, a partir da progressiva extinção das canções de gesta, desenvolve-se uma clivagem entre os escritos “históricos”, consagrados pelo gênero dito historiográfico, e a produção “ficcional” dos *romans*. Se as canções de gesta apresentam uma circularidade do canto, que se perfaz por uma captação do espólio memorial da sociedade, Megale está plenamente correto em inferir que se instaura uma realidade de expressão coletiva de que muitos homens participam, mediados pelo cantor. Assim, não apenas se refletia uma camada de historicidade sentida como tessitura real, mas se verificava uma compensação, ao nível mito-poético, pela ruptura entre o vivido e o imaginado em uma sociedade regida pela oralidade. Enfim, a canção de gesta ratificava a história, mas simultaneamente a convertia em uma espécie de “ficção”, por intermédio da rigidez do discurso e do primado de um estilo formal e seus recortes³⁵¹.

No entanto, para Helmut Birkhan, ocorre justamente um desinteresse gradativo pelo teor “histórico” das antigas sagas celtas e de escritos germânicos anteriores à Matéria da Bretanha, o que teria implicado, em certa medida, a refutação de textos fundamentados na *auctoritas* da Antiguidade Clássica, tais como o *Roman d’Alexandre* (c. 1160-1165 d.C.), o *Roman de Troyes* (c. 1160-1170 d.C.), atribuído a Benoît de Sainte Maure, o *Roman de Thèbes* (1150 d.C.) e o *Roman d’Eneas* (1165 d.C.)³⁵². O que, efetivamente, caracterizaria as narrativas romanescas de matriz bretã, caso do Ciclo Arturiano por excelência, seria um índice de psicologização das personagens (*durchpsychologisiert*)³⁵³.

Acerca da mesma transição entre gêneros, observa Erich Auerbach que a linguagem do *roman* mostra-se mais maleável, plena de movimento no enredo, o que permite a propositura de um suporte escrito mais ágil para narrar os conteúdos que esse erudito considerava “ingênuos”³⁵⁴. Convém destacar que as canções de gesta consagram, ao nível da cultura letrada, o já mencionado fenômeno da diglossia, sobretudo entre os séculos VIII e XIII, assinalando a clivagem entre *litterati*, manuseadores da cultura de alto repertório, expressa em

³⁵¹ *Idem*, p.p. 32 e 33.

³⁵² Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 31.

³⁵³ *Idem*, p. 32.

³⁵⁴ Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Tübingen: Francke Verlag, 2001. , p. 124.

latim, e os *ilitterati*, que cultivavam tradições orais híbridas de um espólio ancestral germânico, céltico e greco-romano, fundido pela mediação da tradição judaico-cristã. Michel Zink observa, a esse respeito, que palavras derivadas da noção de *litterae*, como *litteratus* e *ilitteratus*, bem como suas primeiras versões vernáculas (como *letreüre*, em francês medieval), reportam-se a uma habilidade intelectual de escrever e apropriar-se do conhecimento dos textos, bem como a um estatuto social, algo como *clérigo* oposto a *leigo* e, ao fim da Idade Média, *letrados* a *gente simples*³⁵⁵.

Auerbach refere-se, ainda, à “sofisticação da linguagem” empregada nos *romans*, de forma espontânea e fluente, o que constituiu um primeiro momento de sofisticação gradativa da escrita em idioma vernáculo, que redundaria, por exemplo, nas obras-primas de Dante Alighieri, na primeira metade do século XIV ³⁵⁶.

No entender de Heitor Megale, a transição da canção de gesta para os gêneros da historiografia e do *roman* encetaria uma ruptura dos laços da narrativa com a memória coletiva, podendo-se identificar um desejo emergente por um conhecimento não ficcional, marcado pela História, assumindo o antigo ouvinte uma condição similar àquela de um “aluno consentido”. Megale destaca, ainda, que a Antiguidade legou à Idade Média uma concepção moral do discurso sobre a História, implicando uma moldura do mesmo como exposição estilizada e persuasiva destinada à instrução e conversão dos hábitos sociais³⁵⁷. Está-se aqui, novamente, diante do conteúdo semântico preciso da ideia de gênero retórico, enunciada por Alcir Pécora. Por conseguinte, tanto quanto o *roman*, a historiografia constitui um gênero retórico centromedieval.

Eclipsado durante a primeira época feudal, o gênero historiográfico seria retomado em tempos de desenvolvimento político do Sacro Império Romano-Germânico, em fins do século

³⁵⁵ Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p.p. 07 a 18.

³⁵⁶ Cf. AUERBACH, Erich. *Op. Cit.*, p. 124.

³⁵⁷ Escribas contemporâneos como Thomasin von Zirklare, em *Der Wälsche Gast*, admitem que as narrativas seculares são inferiores aos escritos clericais no que se refere à verdade dos conteúdos, porém constituiriam métodos educacionais muito úteis para a jovem nobreza, masculina e feminina. Já Hugo von Trimberg, docente em Bamberg, lamenta o fato de que os relatos de personagens como Erec, Iwein, Tristão ou Perceval eram mais difundidos que as obras canônicas acerca de Deus e dos santos, significando um perigo iminente para os jovens, que arriscavam suas vidas para emular os feitos cavaleirescos dos integrantes da Távola Redonda. Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia A. *Op. Cit.*, p. 07.

XI (com destaque para a região da Lotaríngia). Mas seu pleno renascimento ocorreu no século XII, sendo que a ele aderiram os anglo-normandos, quando de sua expansão pela Grã-Bretanha e Itália, sendo tal tendência consolidada pelo inegável impacto das Cruzadas. Nestes termos, seria possível, para Megale, pensar as narrativas do Santo Graal e do Rei Artur como “autêntico *corpus* literário medieval”, análise que se questiona ao longo do presente trabalho.

Em seus *Cursos de Estética* (*Vorlesungen über die Ästhetik*), ministrados entre 1817 e 1829, compilados posteriormente por seus alunos, o filósofo idealista alemão Georg W. F. Hegel concebe uma evolução tipológica do gênero épico na longa duração da cultura ocidental. Tal genealogia inicia-se com as epopeias clássicas, passa pelas canções de gesta da Alta Idade Média e, para o que concerne ao período centromedieval, culmina nos *romans* dos séculos XII e XIII. O gênero épico, assim como o dramático e o lírico, compõem o gênero poético, que Hegel distingue de outras narrativas antigas, como as cosmogonias. Essas últimas descrevem o devir dos entes naturais, bem como as forças e conflitos que os impelem. As potências naturais ainda não são representadas sob a forma alegórica de feitos grandiosos ou outros eventos humanos. Também as teogonias diferem dos modos propriamente poemáticos, visto que apresentam genealogias divinas e um conteúdo próprio das verdades intransitórias³⁵⁸.

A dimensão do poético caracteriza-se, além da sucessão necessária de incidentes e acontecimentos também presente aos demais gêneros mencionados, por uma ação individual que procede de um ponto fulcral e nele encontra sua unidade de sentido. Com efeito, o escrito “autenticamente poético” exprime um traço de universalidade, uma intuição de “totalidade em si completa”, que convive – dialeticamente – com a individualidade de uma ação concreta que move o enredo. Portanto, não se pode predicar caráter poético a expressões escritas assinaladas por uma universalidade irreduzível a uma expressão individual, vez que o poético abriga o universal concreto na forma de um particular³⁵⁹.

O lugar histórico em que Hegel situa a emergência da epopeia propriamente dita é a Antiguidade grega, em um período marcado pela dialogia entre escrita e oralidade, vale

³⁵⁸ Cf. HEGEL, Georg W. F. *Curso de Estética: o belo na arte*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1996., p.p. 90 e 91.

³⁵⁹ *Idem ibidem*.

afirmar, os cerca de oito séculos que testemunharam a gesta progressiva das epopeias atribuídas ao aedo Homero, ou de uma possível confraria de aedos auto-intitulada com tal epíteto, como os historiadores contemporâneos, por vezes, sugerem. Hegel considera a *Ilíada* e a *Odisseia* como exemplos originais da forma *epopeia* dentro das manifestações do gênero propriamente épico. Ademais, tais narrativas épicas constituiriam o próprio fundamento para se conceituar, em nível mais generalizante, a forma *epopeia*. Valendo-se de uma expressão muito recorrente na produção filosófica oitocentista na Alemanha, a ideia de “espírito do povo” (*Volksgeist*), Hegel identifica, nas epopeias, a expressão, cristalizada na ação individual heróica, de todo um espírito ou caráter “nacional”, da totalidade de uma *natio* específica, em seus traços fundamentais de singularidade. Afirma:

(...) a epopeia, na medida em que tem por assunto (*Gegenstande*) o que é, alcança como objeto (*Objekt*) o acontecer de uma ação, que deve chegar à intuição em toda a amplitude das circunstâncias e das relações como um acontecimento rico, na conexão com o mundo em si mesmo total de uma nação e de uma época. A visão do mundo (*Weltanschauung*) e a objetividade totais de um espírito do povo, apresentadas em sua forma que se objetiva a si mesma como evento efetivo, constitui, por isso, o conteúdo e a forma do épico propriamente dito. A essa totalidade pertence, por um lado, a consciência religiosa de todas as profundidades do espírito humano, por outro lado, a existência (*Dasein*) concreta, a vida política e doméstica, descendo até os modos, as carências e os meios de satisfação da existência (*Existenz*) exterior; e tudo isso a epopeia anima por meio de um estreito amalgamento com os indivíduos, uma vez que para a poesia o universal e o substancial existem apenas na presença viva do espírito (...) ³⁶⁰.

³⁶⁰ *Idem*, p. 91.

Ora, se a articulação dialética se perfaz entre o universal de um *ethos* da “nação” como totalidade em si mesma e a ação exemplar e heróica de um indivíduo que a sintetiza, sem prescindir de sua peculiaridade humana e de seu poder de decisão, que rompe as injunções e interditos do destino outrora inexorável, deve haver, para tal, um solo fenomenológico. E há: trata-se, para Hegel, da genialidade do poeta épico, cuja função primordial consiste em agregar consistência substancial ao *Volksgeist* que configura a matéria poética, enfrentando a cisão – intolerável para o Espírito – entre o mundo do acontecer poético e aquele de seu representar, desafio que apenas se supera mediante o emprego da forma épica como expressão do representar da consciência, ela mesma.

Sendo evidente que os escritos de Hegel jamais seriam interpretados, de maneira coerente, se desarticulados da tessitura social, ideológica e intelectual do século XIX, impõe-se a constatação de que o conceito hegeliano de poeta épico, sobretudo dos autores das epopeias clássicas – sempre indivíduos, inclusive Homero, que Hegel reputa personagem histórica – é essencialmente tributário da concepção romântica do artista como gênio inspirado, talento unitário, tomado por uma sensação de totalidade capaz de apreender a essência recôndita do mundo em suas permanências, por meio da intuição.

Para Hegel, ademais, a evolução épica deveria culminar, em sua própria época, na ressignificação da matéria e dos motivos medievais pela epopeia romântica por excelência, vale afirmar, o *romance* propriamente dito. Todavia, esta forma narrativa estaria, para o filósofo, condenada ao fracasso, porque incapaz de acompanhar a evolução do Espírito (Razão Universal) na História.

Novamente em relação ao *roman* centromedieval, pondera Erich Auerbach que as aventuras e lugares, cidades ou castelos, apresentados por seus enredos seriam, efetivamente, “ficcionalis”, referindo-se aos mesmos como *Märchenland*, ou terras de fábulas ou contos, “emersas do chão, por não apresentarem fundamento geográfico e suas bases econômicas e sociológicas permancecerem inexplicadas”. Mesmo seus significados morais e simbólicos permaneceriam, para esse autor, em certa medida, incógnitos³⁶¹.

³⁶¹ *All die vielen Schlösser und Burgen, Kämpfe und Abenteuer der höfischen Romane, insbesondere der bretonischen, sind Märchenland, denn sie erscheinen vor uns jedesmal wie aus dem Boden gewachsen; ihr geographisches Verhältnis zur bekannten Erde, ihre soziologischen und wirtschaftlichen Grundlagen bleiben*

Entretanto, faz-se necessário observar que a compilação dos *romans* não se destinava apenas à elaboração de uma narrativa imaginária, mas à consagração de um discurso retórico, persuasivo, vocacionado para a doutrinação cristã. Nestes termos, torna-se possível configurar os *corpora* arturianos como grandes *exempla*, direcionados para a normatização das condutas sociais por parte do *ordo clericalis*, de cujos estratos intermediários advieram, com grande probabilidade, compiladores como Chrétien de Troyes e Robert de Boron. Helmut Birkhan parece concordar com a explicação ora sugerida, visto que considera o *roman* arturiano como lugar da possibilidade de preencher as ações com um sentido mundano (*weltlich*), contexto no qual um novo tipo de cavaleiro seria introduzido, que deveria atuar aventuras idealizadas (*ersonnen*) com maior ou menor grau de originalidade³⁶².

Esse autor reconhece a substituição, nos *corpora* da Matéria da Bretanha, da elocução de uma deusa-mãe celta humanizada pelo “destino” (*Schicksal*) que se manifesta por intermédio de profecias, louvadas no enredo, à maneira dos vaticínios bíblicos³⁶³. Birkhan também assinala uma relação do terreno (*weltlich*) com o transcendente cristão nos *romans* arturianos, que seria articulada pela problemática da culpa (*Schuldproblematik*), ao menos nas narrativas romanescas da tradição alemã³⁶⁴.

Como assinala Auerbach, os *romans* da Idade Média Central encetam uma autorrepresentação do *ordo* guerreiro, seja em suas formas ideais de vida ou nas reais, neste sentido afastando-se da nebulosidade dos contos fabulosos, o que permite vislumbrar, nos primeiros, um inventário dos hábitos sociais e mentais da cavalaria. Neste contexto, preponderam as feições de um *ethos* guerreiro, que propicia um elo de auto-reconhecimento para os cavaleiros³⁶⁵. Tal *ethos* feudal e cavaleiresco não se articularia, para esse autor, a qualquer função prática, tornando-se absolutizado. Determinados episódios dos *romans* explicitariam o essencial das características cavaleirescas, de seus rituais e seu estilo de vida

unaufgeklärt. Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Augsburg: Francke Verlag, 2001., p. 127.

³⁶² Cf. BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit*, p.p. 31 e 32.

³⁶³ *Idem*, p. 39.

³⁶⁴ *Idem*, p. 32.

³⁶⁵ Cf. AUERBACH, Erich. *Op. Cit*, p. 130.

singular. No caso alemão, como pudemos observar no Capítulo 2 deste estudo, os primeiros *Romanen* em verso, ainda ao tempo de Hartmann von Aue, teciam a autorrepresentação da camada dos *ministeriales* (*dienstman*).

Para Auerbach, o gênero romanesco propõe, então, uma moldura mais elegante e elaborada, e mesmo isolante, que aquela apresentada pelas canções de gesta³⁶⁶. O *roman* retrata, ademais, o processo centromedieval de singularização da pequena nobreza guerreira perante a alta aristocracia laica e também os demais estratos coevos, caracterizados, nas narrativas cavaleirescas, como grotescos, cômicos (sobretudo os camponeses).

A título de exemplo, a palavra “vassalagem” (*vassalage*), que ainda desempenha função relevante em obras como a *Chanson de Roland* (c. 1080), que marca o início da poesia épica medieval, parece evadir-se nos *romans*. No lastro da transição entre as canções de gesta e os últimos, encontram-se somente três referências à vassalagem em *Eric et Enide* (c. 1170 d.C.), além de uma em *Cligès* (c. 1176 d.C.) e a derradeira em *Lancelot du Lac*, atribuídas as duas primeiras a Chrétien de Troyes. O vocábulo doravante introduzido seria “cortesia” (*courtoisie*), imprescindível para se compreender a representação ideal elaborada pelos cavaleiros sobre sua própria camada social. Na mencionada *Chanson de Roland*, por exemplo, apenas o adjetivo *courtois* (*cortês*) aparece, mas em momento algum há o substantivo *cortesia*, denotando, em sentido contrário, a adequação dos *romans* às cortes principescas e senhoriais, razão pela qual ostentam um conteúdo idealizado, permeado por um refinamento das pugnas, das relações cortesãs e da própria vassalagem amorosa (*Frauendienst*).

Para maior elucidação, vale destacar o exemplo do cavaleiro Gwalchmei, assinalado nos *Mabinogion* como portador da faculdade mágica de levar a efeito todas as tarefas para a satisfação de seu senhor, sendo transfigurado, na Matéria da Bretanha (em *Perceval*), em um cavaleiro cortês e repleto de tato social. Na poética continental, como ensina Helmut Birkhan, as ações das personagens são motivadas pela conformidade à nobreza de caráter e às normas éticas preconizadas pela doutrina cristã. Com efeito, “faculdades puramente mágicas são inúteis em relação a esse novo preenchimento de sentido”³⁶⁷.

³⁶⁶ *Idem*, p. 127.

³⁶⁷ *Rein magische Fähigkeiten sind bei dieser neuen Sinnerfüllung nicht brauchbar*. In: BIRKHAN, Helmut. *Op. Cit.*, p. 36.

Essa idealidade traduz-se, com efeito, tanto pela ausência de um propósito que atualmente se considerasse prático para a existência cavaleiresca, como pela presença do desejo por uma perfeição categorial. Como ressalta Auerbach, as virtudes cavaleirescas não se cingem aos atributos de nascimento, devendo perfazer-se a partir do cumprimento das obrigações inerentes ao *ordo* nobre, sendo necessária a educação cavaleiresca (*Erziehung*) e sua comprovação social (*Erprobung*). A aventura, estilizada nos *romans* ainda não clericalizados como forma cortesã de existência, aparece, precisamente, como circunstância social propícia para tal verificação.

Evidentemente, há tons maravilhosos e periculosos identificáveis na produção escrita anterior ao *roman*, que assinalavam a imersão do guerreiro-aventureiro em contextos longínquos em relação ao mundo conhecido. A presença do maravilhoso, fosse demoníaco ou divino, dava-se no próprio universo habitual, em que os heróis estavam incumbidos de superar os perigos da aventura, exibindo virtudes como força e astúcia, contando com o amparo divino. Todavia, o fato de uma camada social, especificamente constituída no período da Idade Média Central, avocar como sua tarefa própria o desempenho das aventuras e a superação de seus desafios é algo absolutamente inaugural. O *roman* cavaleiresco, sobretudo as narrativas da Matéria da Bretanha, será o repositório privilegiado para o tema, forjando um mundo do maravilhoso cavaleiresco.

Tratando-se, no entender de Erich Auerbach, de narrativas fantasiosas, desprovidas de fundamentos materiais e impassíveis de avaliar nos moldes de uma doutrina, sistema ou ordem política e jurídica discerníveis, sua análise não se deve permear por um conceito contemporâneo – por conseguinte anacrônico – de aventura, que induziria a vislumbrá-las como casuais ou aleatórias³⁶⁸.

Já concernendo ao gênero historiográfico, florescem obras desejadas e patrocinadas pelas incipientes formações monárquicas da Idade Média Central, com destaque para os casos de Portugal e França, entre os anos de 1140 e 1150, justamente destinadas a estruturar uma mitologia das origens – consideradas antigas – das famílias reinantes, legitimando seu poder a partir da glorificação de suas virtudes régias e guerreiras. Nestas crônicas dos historiógrafos

³⁶⁸ Cf. AUERBACH, Erich. *Op. Cit.*, p. 131.

medievais, a recorrência de personagens do Ciclo Arturiano é incontestada e proporcional à sua aparição nos *romans* cavaleirescos.

Neste aspecto, a historiografia testemunharia e advogaria a positividade das transformações sociais em curso perante uma população mais afeita às glórias pretéritas e que teme um devir ainda incógnito. A função retórica do gênero historiográfico, como acertadamente avalia Heitor Megale, seria justamente suscitar a aspiração pela transformação social, por meio de um artifício tópico de integração simbólica do passado no presente vivido, quando da elaboração dessas narrativas identitárias. Não se poderia evitar que o passado sofresse, de modo até inexorável, uma desintegração, ao ser apropriado pelo *ordo repraesentationis* instaurado pela historiografia³⁶⁹. A mesma teceria, com tal matéria-prima, um novo mosaico memorial, compondo, com as frações desintegradas do passado, uma nova camada de sentido no palimpsesto das narrativas mitológico-identitárias.

Exatamente como ocorria com os *romans*, a historiografia apelava para o transcendente para formular um sentido para a existência terrestre, propondo significados teológicos e escatológicos para os eventos pretéritos narrados. Muito além de uma simples descrição ou elenco de episódios, o gênero em tela consagra um conhecimento que, no entender de Megale, enriquece as experiências efetivamente vividas ao integrar-se às mesmas³⁷⁰.

Heitor Megale reconhece que seria justamente no lastro da historiografia que se gerariam as primeiras formas de *roman*, de que seriam exemplos longas narrativas francesas em verso, como *Floire et Blancheflor* (c. 1160 d.C.), a versão primeva de *Tristan* (c. 1170-1175 d.C.), atribuída a Béroul, o *Parthénopeus de Blois* (c. 1190 d.C.) e o evadido *Apollonius de Tyr* (c. 1150-1160 d.C.). Com relação ao último, houve uma adaptação para o *Mittelhochdeutsch*, atribuída a Heinrich von Neustadt, de nome *Apollonius von Tyrland*, também da segunda metade do século XII d.C. Estas primeiras formas romanescas sintetizaram um esforço dos escribas pertencentes ao estrato de cultura intermediária por traduzir enredos latinos tradicionais para os vernáculos de então. O propósito era de que tais

³⁶⁹ Cf. MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao código português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001., p.p. 32 e 33.

³⁷⁰ *Idem ibidem*.

conteúdos pudessem ser retoricamente veiculados para a emergente pequena nobreza de cavaleiros, com fito de doutrinação e disciplinarização clerical.

Sua influência principal adveio da *auctoritas* de textos clássicos como a *Tebaida* de Estácio ou a *Eneida*, de Virgílio. Para Megale, essas obras introduziriam um elemento de distanciamento ou alteridade espaço-temporal, na medida de suas alusões aos celtas e a localidades exóticas, como Tiro, no Mediterrâneo oriental. Tal ciclo primordial de versificação das narrativas romanescas pode ser datado entre os anos de 1150 e 1175, exibindo já motivos arturianos recorrentes entre as populações celtas. O *roman* foi a síntese de um processo em que duas formas discursivas tenderam a se neutralizar, mas não atingem este ponto: a prática poética oral e o texto que os *litterati* escrevem em latim.

A produção destas formas arcaicas de *roman* ocorreu nos domínios continentais dos Plantagenetas, onde também se havia desenvolvido a historiografia. Um novo estrato senhorial, nessas áreas de maior estruturação política, percebe a nocividade da guerra e da correspondente ética veiculada pelas canções de gesta³⁷¹. As próprias autoridades políticas passam a comunicar-se por textos escritos com seus vassalos³⁷².

Não se trata aqui de sugerir que a Dinastia Angevina, ou os senhores feudais cujos *dominia* fossem jurisdicionados por sua suserania, continental ou insular, fossem cultores ou amantes da paz. É precisamente por se verem imersos em querelas recíprocas, portanto internas ao *ordo* nobiliárquico, que tais senhores se preocupavam em insuflar um *ethos* da trégua entre *potentes* laicos. Tratava-se de um pressuposto indeclinável para a estabilização progressiva das jurisdições senhoriais e régias. E as canções de gesta altomedievais teciam precisamente a laude da beligerância generalizada no mundo feudal, glorificando uma aristocracia guerreira essencialmente insubordinada à vassalagem régia.³⁷³

Passando ao prisma formal e estilístico, Auerbach ainda assevera que a técnica dos versos octassílabos, empregados nas primeiras versificações romanescas, presta-se a qualquer matéria-prima, qualquer que seja seu objeto ou camada de linguagem, bem como a extensão

³⁷¹ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia A. "Introduction". In *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Avon: University of Wales Press, 2000., p. 06.

³⁷² *Idem*, p.p. 34 e 35.

³⁷³ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 34.

dos sentimentos e pensamentos expressos. Nestes termos, destinam-se, com propriedade, tanto para farsas burlescas (*Schwänke*) como hagiografias (*Heiligenlegenden*). Mesmo além dos ciclos de prosificação da Matéria da Bretanha, seus temas e motivos constituíram, também, inspiração para um modo poemático recorrente na Idade Média Central, o *lai*. É notório, por outro lado, como os *romans* abordam os temas mais sérios com uma linguagem que Auerbach reconhece, acertadamente, como “infantil”, “ingênua”, denotando uma separação apenas incipiente com relação aos falares populares, vale afirmar, à oralidade.

Assim como nas primeiras expressões do gênero historiográfico, nos primeiros *romans* cavaleirescos escritos em versos octassílabos, de rimas paralelas e sem estrofes definidas, exclui-se o canto, bem como a fragmentação dos versos ordenados em estrofes. Isto implica uma forma de inflexão do texto sobre si mesmo, ou, no entender de Paul Zumthor, uma “concentração sobre a intenção formalizante” que determina tais escritos³⁷⁴.

Com efeito, considerando o *roman* como primeiro gênero poético, anterior ao século XIII, em que a escrita seria representada como finalidade precípua por si, o intelectual suíço imagina que se tenha operado uma fratura entre o real e o discurso. Nisto estaria a originalidade do gênero romanesco, visto que os demais gêneros medievais estariam funcionalmente articulados com o mesmo real. Dessa forma é que Megale e Zumthor entendem que o discurso estilizado dos *romans* não lida mais com o mundo tal como se apresenta, mas deseja substituí-lo por outro, mais dócil e submisso ao homem. Se é tal o propósito retórico – e estamos de acordo – não haveria forma mais contundente de atuar sobre esse mundo em que se produz o *roman*, senão por meio deste último.

Vislumbra-se, seja como for, um primeiro desenvolvimento da prosa, que se tornará plena no século XIII, tanto nos *romans* como na historiografia. Como resulta evidente, esses textos são multifacetados, recebendo acréscimos e continuações.

Ademais, mostram-se independentes do ritmo poético, que conferia unidade à canção de gesta a partir do ato único e real da voz, que era ato de sua produção. Volker Mertens percebe que, a exemplo das crônicas, nas canções de gesta o efetivamente acontecido legitima e valida o narrado, desenhando-se uma sincronia de núcleos de ação narrativa, por meio de

³⁷⁴ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p.p. 307 a 309.

remissões recíprocas entre os episódios³⁷⁵. Já o novo paradigma de texto romanescos revela uma finalidade, não mais coincidente com a reprodução pura e simples da voz mesma da comunidade que o ouve. Desnuda um propósito de descrever-normatizar o mundo para essa comunidade, para aprofundar um elo fictivo, artificial mesmo, entre o passado da memória e o futuro que ainda se deve desenhar³⁷⁶.

Todavia, a penetração dos conteúdos romanescos, mesmo quando os ciclos de prosificação os libertaram do ritmo poético, só pôde ser tão disseminada e atingir também a camada dos *illiteratti*, por nunca se ter desatado da oralidade e da teatralização sempre implicadas nas declamações, protagonizadas pelos agentes da cultura intermediária. Paul Zumthor ensina que, por meio do desempenho físico-vocal dos menestrelis e mesmos *jongleurs*, o público captava o *roman* – não apenas seu enredo – como um feixe indissociável de múltiplos emissores comunicantes, como o(s) compilador(es), o declamador e a *persona* do foco narrativo. Desta forma, a *performance* que sempre acompanhava a transmissão das narrativas romanescas implicava uma distinção substancial com relação à prática da mera leitura em voz alta, que permite apenas perceber o recitador e o texto³⁷⁷.

Detecta-se, por conseguinte, uma economia interna do discurso romanescos, em que há um narrador que concebe e propõe as ações que se dão no enredo – hoje identificaríamos como “autor” – além de um segundo narrador, subordinado ao primeiro, que registra os fatos a serem encadeados e narrados, a fim de se configurarem em livro. Talvez o associássemos, em nossos dias, a uma espécie de *ghost-writer* interno à própria trama. Surge, por fim, um terceiro narrador, que engloba, atualiza e reproduz toda essa economia interna, sendo ele a tomar corpo com a declamação de um recitador palaciano³⁷⁸.

Este vínculo indefectível entre o texto escrito do *roman* e as práticas poéticas orais não evitou, porém, que o *roman* intensificasse a clivagem entre a cultura popular e a cultura de alto repertório, visto que condenou as antigas formas poemáticas veiculadas pela oralidade a

³⁷⁵ Cf. MERTENS, Volker. *Der deutsche Artusroman*. Stuttgart: Reclam, 2007., p. 151.

³⁷⁶ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 35 e 36.

³⁷⁷ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 299.

³⁷⁸ *Idem*, p. 311.

sobreviver apenas no seio da cultura popular e da intermediária³⁷⁹. Mas o *roman* também se diferencia de outros gêneros escritos, como em parte já o fazia a canção de gesta, em virtude da associação inaugural entre o vernáculo acessível aos não clérigos e a *auctoritas* da palavra escrita em uma sociedade de expressão fundamentalmente oral.

Muito ao inverso do que propôs Heitor Megale, Zumthor enfatiza o fato de que, nas longas ocasiões de recitação e audição, os declamadores projetavam o encadeamento dos eventos da narrativa sobre um plano mítico³⁸⁰, um passado da memória jamais enclausurado em uma narrativa puramente linear, sempre aberto à reapropriação e reatualização – obviamente, também à ressignificação – da memória coletiva. Neste sentido, há um permanente reencontro do *roman* escrito e as palavras (*paroles*) mais comuns e populares. Tal processo não apenas realimenta a dialogia medieval entre escrita e oralidade, como distingue o gênero romanesco dos modos poemáticos e gêneros retóricos do Mundo Clássico.

Como salienta Mertens, a prosa, linguagem de grande parte da Bíblia, é, por excelência, a forma discursiva do verídico. Por certo, alguns livros da Bíblia apresentam textos em verso, caso, por excelência, do Cântico dos Cânticos (*Shir Hashirim*, em hebraico), poema lírico-erótico atribuído ao Rei Salomão, mas também dos Salmos atribuídos a seu pai, o Rei Davi (*Tehilim*, “Louvores”, em hebraico) e mesmo do Prólogo ao Evangelho de São João. Da mesma forma, o período centromedieval conheceu versões vernáculas da Bíblia escritas em verso. Todavia, a argumentação de Volker Mertens não incorre em equívoco, já que a prosa é a linguagem do núcleo da Verdade revelada na Bíblia Cristã, ou seja, dos quatro Evangelhos canônicos.

Distinguindo-se, em certa medida, para o referido germanista alemão, do verso como “linguagem das *res fictae*”, a prosa estaria apta a produzir a impressão de veracidade, como narrativa das *res factae*, o que certamente aproxima os gêneros retóricos do *roman* e da crônica historiográfica³⁸¹. Como apontam Mertens e Zumthor, a linguagem para a formulação das primeiras *Memoriae*, com evidente aspiração à veracidade histórica, foi a mesma prosa,

³⁷⁹ *Idem*, p. 300.

³⁸⁰ *Idem ibidem*.

³⁸¹ Cf. MERTENS, Volker. *Op. Cit.*, p. 145.

como se mostra em *De la Conqueste de Constantinople* (c. 1213), de Villehardouin, e *La Conquête de Constantinople* (c. 1216), de Robert de Clari³⁸².

Convém aqui não ignorar, por outro lado, a ponderação de Michel Zink, para quem o vocábulo *verso*, do latim *uersus*, presente já nas obras de Cícero e Virgílio³⁸³, traz notória similitude morfológica com outra palavra, *uerus*, “verdadeiro”. Para o medievalista francês, a morfologia talvez indique que já tenha havido, em algum momento, um campo semântico unitário³⁸⁴.

A hipótese aventada por Zink é confutada por Paul Zumthor, que afirma uma tendência de o verso escapar a qualquer tentativa de controle racional, bem como a ligar-se à oralidade primária, justamente pelo jogo de sons e rimas de sua métrica e pela mímica que acompanha suas recitações. Com a prosa, os escritos medievais se libertam do “presente quase perpétuo da palavra oral (*parole*)” e iniciam seu trajeto rumo à abstração e à maior racionalidade, o que os constitui como *locus retórico* do verídico³⁸⁵. Quanto ao verso, convém citar a fala de um clérigo alemão, cortesão do imperador Henrique, o Leão, que para ele prosificou o *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis: “os versos não escrevem sobre a verdade” (*vers niht schriben van die warheit*)³⁸⁶.

Mas a hipótese de Zink não parece inconsistente se pensarmos que um modo poemático como o *lai*, de antigo estema celta armórico, recuperado e atualizado, na segunda metade do século XII d.C., por Marie de France, veicula narrativas e motivos – inclusive os arturianos – simultaneamente recorrentes nos *romans* e nas crônicas historiográficas centro-medievais. O termo *lai* designa poemas escritos para o canto, com cerca de 60 a 300 versos, normalmente octassílabos, divididos em tercetos. Não poderia restar qualquer dúvida de que a mais célebre cultora desse gênero poético, que vivia na corte dos Plantagenetas na Inglaterra,

³⁸² Cf. MERTENS, Volker. *Op. Cit.*, p. 145 e ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 305.

³⁸³ Cf. SARAIVA, F.R. dos Santos. “Versus, us”. In: *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000., p. 1268.

³⁸⁴ Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p. 267.

³⁸⁵ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p.p. 304 e 305. O medievalista suíço acredita, ainda, que os *romans* em verso sejam mais alegres, abertos, até otimistas. Ao contrário, o *roman* prosificado tenderia ao hermetismo e à tragédia.

³⁸⁶ Idem, p. 305.

a mesma Marie de France concebia o *lai* como um lugar da memória intencional, portador da veridicidade. Por tal razão a compiladora explica, no prólogo à coletânea de doze *lais* de sua autoria (c. 1161 d.C.), a adaptação que opera nos antigos textos bretões para o francês de então, como expediente para preservar a memória ancestral para seus coetâneos. Tal a razão para que Marie de France mantenha sempre o título dos *lais* em bretão e de determinar, quanto a cada qual, suas raízes toponímicas³⁸⁷.

Para Michel Zink, o *lai* do século XII consagrou-se como gênero escrito – e a seu ver *literário* – em cujo seio se dá a possibilidade de reflorescimento e pleno desenvolvimento dos motivos narrativos do *lai* bretão altomedieval, que se traduzia, a um só tempo, em gênero musical, lírico e narrativo³⁸⁸. Paul Zumthor destaca que os *lais* reivindicam *auctoritas* justamente pelo fato de nutrirem laço tão profundo com as tradições orais. Apesar de afirmar que o verso é o lugar retórico-poético da ficção medieval, o próprio Zumthor reconhece que, em seus efeitos comunicacionais, as composições versificadas adquirem um estatuto verídico:

Por volta de 1200, em diversos meios letrados, toma-se cuidado; o verso, em virtude desta presença mesma [rimas e mímica na recitação], indiscutível, escapa ao controle racional; o que ele enuncia é, por parte do auditório, recebido como verdadeiro, sem outro critério: seu discurso é, então, na realidade e de maneira fundamental, “mentira” (tradução nossa)³⁸⁹.

Tanto os *lais*, cuja declamação cortesã propicia o entretenimento senhorial e principesco, como os *fabliaux*, que Joseph Bédier definia, em *Les fabliaux : études de littérature populaire et d’histoire littéraire du Moyen Âge* (1925), em fórmula hoje clássica, como “pequenos contos em verso para rir”, constituem, ao lado dos *romans*, das *vitae* e das *crônicas*, gêneros retóricos tipicamente medievais. Correspondem, por conseguinte, para

³⁸⁷ Cf. ZINK, Michel. *Op. Cit.*, p. 147.

³⁸⁸ *Idem ibidem*.

³⁸⁹ Vers 1200, en plusieurs milieux lettrés, on s’en avise: le vers, en vertu de cette présence même, indiscutable, échappe au contrôle rationnel; ce qu’il énonce est par l’auditeur reçu pour vrai, sans autre critère: son discours est donc, en réalité et de manière fondamentale, “mensonge”. *Idem*, p. 304.

empregar uma expressão cara a Paul Zumthor em *Essai de Poétique Médiévale* (1972), a típicas *formas da História* no período centromedieval³⁹⁰.

Do ponto de vista de sua gramática interna, o *roman* apresenta três níveis textuais. O primeiro é o estilístico, “menos decisivo e mais trivial” para Zumthor, marcado pelo uso de técnicas frequentes na poesia oral. Esse nível é responsável pela capacidade de alusão global e imitação eficaz dos acontecimentos reais. O segundo é o nível temático, que tece, na lógica da rede narrativa, um motivo recorrente, relacionado à palavra oral, ao som, ao efeito da voz, enfim, à eficácia do verbo pronunciado.

Pensamos que não haveria aqui qualquer descalabro em remeter essa eficácia simbólica do verbo pronunciado a uma matriz mítica evidente: o Deus encarnado na história dos homens, verdadeiro Homem e verdadeiro Deus, é *Logos*, *Verbum*, Palavra. O Deus cristão se faz carne a partir de um dos aspectos de sua natureza trinitária, o Deus Filho, que é *Logos* do Deus Pai. Ele foi a Palavra pronunciada por Deus para criar todas as coisas, como se lê no Prólogo ao *Evangelho de São João*. O terceiro plano ou nível textual pode ser caracterizado como eixo de sua finalidade enquanto gênero retórico primariamente destinado aos aristocratas laicos, principalmente cavaleiros. Em tal nível, desenha-se a íntima relação do *roman* com a performance teatralizada das declamações cortesãs, sendo predominantes, nestes textos, os modelos e valores culturais dessa performance³⁹¹. Na verdade, a *jonglerie* esteve constante nas manifestações poéticas do século VI ao XV d.C.³⁹².

Megale assevera, acertadamente, que o imaginário medieval é caracterizado por uma concepção transcendente e espiritual da realidade, o que possibilita a adequação das idealizações romanescas àquilo que se pretende como “realidade histórica” ou “verdade”, já que tanto as crônicas quanto os escritos romanescos apelam, incessantemente, para o transcendente cristão enquanto instância de legitimação divina dos feitos terrenos, desta maneira tornados infensos à possibilidade de desconstrução discursivo-persuasiva. A já mencionada ausência de diferenciação, na produção escrita centromedieval, entre os planos da

³⁹⁰ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Essai de Poétique Médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 2000., p.p. 410 a 417.

³⁹¹ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p.p. 308 e 309.

³⁹² *Idem*, p. 311.

ficção e da história, pode ser aferida na medida em que termos como *roman* e *estoire* são intercambiáveis.

Na verdade, o elenco de vocábulos, em vernáculo, para aludir ao *roman* é mais amplo no que concerne aos séculos XII e XIII. Se o *roman* transmite certa ideia de glosa, comentário hermenêutico, e a *estoire*, como depois se discute, implica uma reivindicação de veracidade, outros termos também integram este campo lexical: *conto* e *aventura*.

Podem-se encontrar também, no vernáculo francês centromedieval, os termos *queronique* (1213, talvez 1138) e *cronike* (1243), que designariam o gênero historiográfico, sem referência ao *roman*. Os termos provêm do latim *chronica*, por sua vez proveniente do grego *khronika*, referindo-se a “anais, coletâneas de fatos históricos apresentados cronologicamente”, nas palavras do *Dictionnaire historique de la langue française*, coordenado por Alain Rey³⁹³. Nas observações à etimologia de *chronique*, explica-se que a crônica seria, por excelência, a forma da História para a Idade Média, tendo sido primeiramente registrada em latim, depois em vernáculo. Afirma-se que a primeira crônica seria a *Estoire des Angles* (1138-1140), vindo a multiplicar-se tal gênero retórico durante os séculos XII e XIII, declinando no XV.

Da mesma forma, considere-se a palavra *estoire* no caso do vernáculo francês. O termo é uma forma já afrancesada e dominante na Idade Média Central, derivada de *istorie* (grafia datada do século XII d.C.), de óbvio estema grego, vinda aos idiomas vernáculos por meio do latim *historia*. Tratava-se, desde sua adoção vernácula, de um *relato verdadeiro*, ou *relato de acontecimentos históricos*³⁹⁴. Durante o século XII, também se identificando a grafia paralela *storie* (c. 1105), este vocábulo manteve a conotação de *relato do conjunto de acontecimentos da vida de alguém*, passando a referir-se aos acontecimentos relativos a um povo ou à humanidade em geral em c. 1155, quando surge a grafia *hystoire*.

³⁹³ Cf. REY, Alain (org.) “Chronique”. In: *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006., p. 751. O vocábulo adquire sentido mais amplo no século XVII, passando a significar um conjunto de notícias, verdadeiras ou falsas, propagadas, no geral, pela oralidade.

³⁹⁴ Cf. REY, Alain (org.) “Histoire”. In: *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006., p. 1723.

A partir do século XIII, que nos interessa mais de perto, seu horizonte semântico conhece certa ampliação, designando o conjunto de conhecimentos – verazes – “suscetíveis de tomar uma forma narrativa, e relativos à evolução da humanidade” (identifica-se já a alternativa de grafia *istore*, em c. 1265)³⁹⁵. Esse novo campo semântico “recobre, então, aquilo que põe em jogo a memória e se opõe à poesia (criação), à filosofia (sabedoria) e às belas artes”³⁹⁶. Para Zumthor, *estoire* reporta-se a uma “verdade já acontecida” (*vérité déjà accomplie*)³⁹⁷.

A própria *narration* francesa – que compõe o campo semântico de *estoire* – aponta para um uso fundamentalmente retórico. Ao ser recepcionada, em c. 1200 d.C., a partir do latim *narratio*, a palavra francesa significava também um relato (*récit*), mas sobretudo “parte de uma argumentação persuasiva, em que se contam os fatos da causa”³⁹⁸. Nestes termos, ecoa o antigo brocardo romano *Narra mihi factum, dabo tibi ius*, presente às *Pandectas* de Justiniano (D 13,6,5,4) e atribuído ao jurisconsulto Paulus.

Não necessitaríamos aqui de outras divagações senão recordar que dois *romans* do *Ciclo do Pseudo-Gautier Map* (*Ciclo da Vulgata*) apresentam a palavra *estoire* – a mesma que figura na primeira expressão do gênero historiográfico em francês medieval – já em seus títulos: *Estoire dou Graal* (ou *Livre de Joseph d’Arimathie*) e *Estoire de Merlin*. Richard Barber também o percebe, asseverando, justamente, que o vocábulo *estoire*, no médio francês, passa, progressivamente, a referir-se a uma narrativa veraz, “historiográfica”, sendo indiciária sua presença nos títulos dos *romans* arturianos³⁹⁹.

Por fim, quanto ao vernáculo francês, resta investigar um pouco a etimologia de *conte*. A palavra foi registrada, em *moyen français*, no mesmo período em que se detectou a

³⁹⁵ *Idem ibidem*. (...) il désigne l’ensemble de connaissances susceptibles de prendre une forme narrative, et relatives à l’évolution de l’humanité.

³⁹⁶ *Idem ibidem*. (...) il recouvre alors ce qui met en jeu la mémoire et s’oppose à la poésie (création), à la philosophie (sagesse) et aux beaux-arts.

³⁹⁷ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 301.

³⁹⁸ Cf. “Chronique”. In: REY, Alain (org.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006., p. 2342. (...) Il signifie “récit”, spécialement en rhétorique, “partie du plaidoyer ou l’on raconte les faits de la cause”.

³⁹⁹ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 161.

emergência do termo *roman* (c. 1130-1140 d.C.), uma derivação deverbal de *conter*, com o exato significado de “narração de coisas verdadeiras”⁴⁰⁰, uso que se conservou, em escritores arcaizantes, até mesmo no século XX. É apenas na transição entre os séculos XVI e XVII que o substantivo em questão adquire a conotação pejorativa de “relato feito para abusar”, mas mesmo aí é fortemente disputado seu campo semântico com o termo *histoire*. O sentido moderno de “relato inventado” surge apenas no século XVII⁴⁰¹. É com o sentido de verdade narrada que o vocábulo é utilizado em *Perceval ou Le conte dou Graal*, de Chrétien de Troyes.

Tratando-se de um deverbal, algumas palavras sobre o verbo *conter* se fazem necessárias. Documentado em c. 1080 d.C., por ocasião da *Chanson de Roland*, precedido pelo verbo provençal *comptar* (c. 980 d.C.), surge como uma grafia alternativa para o verbo, *cunter* (forma do *moyen français* para *compter*), datado também de c. 1080. Ambos derivam do latim *computo* (infinitivo *computare*), “calcular”, sentido que se manteve e atestou no latim medieval, sinônimo de *narrar, relatar* (906 d.C.). “O vínculo entre essas duas noções, frequentemente confundidas na mentalidade medieval, é a ideia comum de ‘enumerar, construir uma lista’” (tradução nossa)⁴⁰².

Apesar de nascerem, em meados do século XI, como sinônimos, os termos *roman* e *conte* foram antagonizados na dimensão comunicacional da pragmática cortesã centromedieval, pois os autointitulados *romanciers*, os compiladores de *romans*, reivindicavam que seus escritos – verídicos e detentores de *auctoritas* – diferenciavam-se das fábulas vãs transmitidas pelos contistas. Essa disputa pelo estatuto da verdade exemplifica-se, com muita clareza, na corte de Marie de Champagne, nas figuras do *romancier* Chrétien de Troyes e do *conteur* Guillaume d’Arras. Paul Zumthor admite que ambos tenham sido clérigos convivas da condessa e rivais, sendo Guillaume acusado por Chrétien de “despedaçar

⁴⁰⁰ Cf. “Conter”. In: REY, Alain (org.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006, p. 871. (...) déverbal de *conter*, a longtemps désigné la narration de choses vraies (encore au XXe. siècle chez des écrivains archaïsants).

⁴⁰¹ *Idem ibidem*.

⁴⁰² *Idem ibidem*. (...) le lien entre ces deux notions, souvent confondues dans la mentalité médiévale, est l’idée commune “d’énumérer, dresser la liste de”.

e corromper” (*dépecer et corrompre*) seus relatos, que assim seriam falseados⁴⁰³. Se os *romanciers* afirmam que o manuseio dos enredos, por parte dos *conteurs*, redundava em falseamento da narrativa, incorrem no reconhecimento indireto de que a matéria-prima do relato era, originariamente, verdadeira.

Zumthor acredita perceber, realmente, algumas dissonâncias de estrutura narrativa entre *Perceval ou Le Conte dou Graal* (c. 1180-1190 d.C.) e *L'Éracle*, de Guillaume d'Arras, compilados quase simultaneamente. O *roman* de Chrétien de Troyes apresentaria, ao visor do estudioso suíço, certo índice de reflexão semântica – aquilo que Megale caracterizou como “intenção formalizante do texto” ou “autoinflexão do texto”. Já a obra atribuída a Guillaume d'Arras é mais livre, fluente, encontrando seu eixo de sentido e estruturação na *persona* narrativa, o que equivale à unidade global propiciada pela performance teatralizada da declamação cortesã. Zumthor afirma que, no caso de Guillaume d'Arras, sequer se percebe qualquer outro fito que não seja apenas agradar ao auditório. Este propósito, distante da pretensão de veracidade acalentada por Chrétien de Troyes, tornaria o texto parte do jogo maior da performance cortesã, dobrando-se e desdobrando-se sobre si mesmo⁴⁰⁴.

Pensa-se que Chrétien de Troyes possa ser concebido como representante daquilo que Jean-Claude Schmitt define, em seus *Ensaio de Antropologia Medieval*⁴⁰⁵, como cultura intermediária, já que se indica que o prelado francês traduziu Ovídio, denotando conhecimentos de latim, ao mesmo tempo em que redigia suas compilações em vernáculo. Afirmar Barber que “Chrétien não foi membro de qualquer círculo erudito hermético, porém o cronista do mundo dos emergentes cavaleiros, cujos louvores cantou e cujos ideais, em alguma medida, inventou” (tradução nossa)⁴⁰⁶. Nestes termos, ao cantar as proezas cavaleirescas em torneios e justas, portanto não na guerra, rompe com a tradição das canções de gesta da Alta Idade Média.

⁴⁰³ Cf. ZUMTHOR, Paul. *Op. Cit.*, p. 309.

⁴⁰⁴ *Idem ibidem*.

⁴⁰⁵ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001., p. 36.

⁴⁰⁶ Chrétien was not a member of some inward-looking scholarly circle, but the chronicler of the world of the newly emerging class of knights, whose praises he sang and whose ideals he to some extent invented. Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 161.

Para Paul Zumthor, Guillaume d'Arras representaria uma espécie de reminiscência de um poeta ainda não subjugado aos imperativos da “mentalidade escriturária”, que se expandiam rapidamente perante os clérigos convivas de aristocratas laicos no terceiro quartel do século XII. Analisando as divergências entre duas obras do *conteur* detratado por Chrétien de Troyes, *L'Éracle* e *Ille et Galeron*, o pensador suíço considera que Guillaume d'Arras estava tensionado entre o poder fecundante da *parole* e as implicações – diremos *retóricas* – do texto escrito⁴⁰⁷. De qualquer modo, se há uma disputa – evidentemente por poder de persuasão e possibilidade de maior acesso à Condessa da Champanha – e se a mesma se dá em torno do verdadeiro e seu falseamento, parece-nos indubitável que o *roman* centromedieval, sobretudo em prosa, é o *locus* retórico da veracidade.

Por outro lado, faz-se necessário rememorar que também as narrativas historiográficas – *cronike*, *queronique* ou *estoire* – estavam permeadas de elementos inverossímeis aos olhos de nossa época, o que implica que nossos contemporâneos os julgariam “fantasiosos”, “fictos”, não “verídicos”. Por conseguinte, a crônica participa da mesma convenção retórica de veracidade que o *roman*. Neste espectro, o próprio ensinamento de Heitor Megale, que pensa em termos de uma *literatura medieval*, implica a refutação de uma pretensa dicotomia – artificial para a cultura escrita medieval – entre “história” e “literatura”. Retornando à lição de Barber, os *romans* arturianos do primeiro ciclo de prosificação atribuído a Robert de Boron, introduzem o termo *estoire* para apelar a uma *auctoritas*, quando se discorre acerca de elementos fantásticos ou maravilhosos que podem suscitar descrença⁴⁰⁸.

No léxico do *Mittelhochdeutsch*, foco de atenção no presente estudo, também se fazem presentes, além do *roman*, aqui já discutido, os vocábulos *maere* para “conto” ou “notícia”, bem como *historia* e *hystoria*, presentes inclusive na versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*, de Heidelberg. A palavra *maere* perdeu-se no alemão contemporâneo (*Neuhochdeutsch*), substituída por *Erzählung*, “narrativa”, “conto”, mas também “enredo” e “trama” de uma estória. O vocábulo *erzelunge* já figura nos séculos finais de uso do *Mittelhochdeutsch*, possivelmente em substituição a *maere*. Havia, já no *Althochdeutsch*, o verbo *irzellen*, que se transformou em *erzellen*, ou *erzeln*, no Médio Alto Alemão. O campo

⁴⁰⁷ *Idem ibidem*.

⁴⁰⁸ Cf. “Conter”. In: REY, Alain (org.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006, p. 871.

semântico recoberto por tal verbo incluía os sentidos tanto de “narrar” ou “contar fatos” de modo ordenado e cronologicamente encadeado (*erzählen*), como enumerar (*aufzählen*)⁴⁰⁹.

A separação progressiva entre *erzählen* (“narrar”, “contar uma estória”) e *zählen* (“contar numericamente”) deu-se apenas a partir do século XVIII. Interessa salientar que, no campo semântico de *erzellen* e *erzelunge*, havia um sentido de óbvia conotação retórica, que se dava na pragmática jurídica de então: recitar, enunciar, declarar, proclamar oficialmente (*daher, im Rechtswesen, “öffentlich hersagen und verkünden”*)⁴¹⁰. Mais curioso, porém, e muito sintomático da permanência, neste caso talvez residualidade, da Idade Média Central, é o verbo *mären*, reconhecido no alemão contemporâneo, mas de uso essencialmente camponês. O verbo abrange os significados de “palavrear de modo prolixo” (*faseln*), “falar demais, com muitos pormenores” (*umständlich reden*), “demorar-se, ser lento” (*trödeln*), mas também “brigar”, “andar às turras” (*herumwühlen, herumrühren, herumkramen, herumzanken, herumstreiten*)⁴¹¹.

Seu estema, apesar de incerto, provavelmente o vincule a *maere*, e seus sentidos hodiernos traem uma característica importante. Assim, *mären*, embora pejorativo, não se confunde com os campos lexical e semântico de “inventar”, “efabular” ou “imaginar”, compostos por verbos como os reflexivos *sich ausdenken*, *sich vorstellen* ou *sich ausklügeln*. Acredita-se que a origem mais imediata, após o período medieval, possa ser identificada no *Rheinländisch*, o dialeto alemão da região do Reno, cuja conotação recobria “esforçar-se” (*sich bemühen*), “ocupar ou ocupar-se” (*beschäftigen*), mas também “hesitar” (*zaudern*)⁴¹².

Outro possível estema liga o verbo *mären* ao *Obersächsisch*, o Alto Saxão, em que também significava “ser lento” (*langsam sein*), “demorar-se” (*trödeln*), “trabalhar devagar” (*langsam arbeiten*) ou, alternativamente, “dar-se ao trabalho para conseguir algo” (*sich an*

⁴⁰⁹ Cf. “erzählen”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 298.

⁴¹⁰ *Idem ibidem*.

⁴¹¹ Cf. “mären”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 838.

⁴¹² *Idem ibidem*.

etwas zu schaffen machen), que o aproxima do *Rheinländisch*⁴¹³. Nesta última hipótese, poderia trata-se aqui de uma herança do baixo latim, derivando do verbo depoente *moror* (infinitivo *morari*) “demorar-se”, “hesitar”⁴¹⁴.

Atentáramos aqui para o fato de que o verbo *mären*, nos falares campestres do alemão, parece resguardar um sentido dos mais relevantes para este trabalho. Se *mären* significar “falar com excesso de pormenores”, “ser prolixo”, de certa maneira conservou-se a noção de enunciar ou proclamar algo oficialmente, em juízo. Estas declarações precisavam, provavelmente, ser extensas, ainda mais em um contexto histórico marcado por um direito consuetudinário e oral – romano-germânico-canônico – muito mais eficaz, sob o prisma da aplicação sobre o tecido social, que qualquer *jus scriptum*⁴¹⁵. Desta maneira, *maere* parece ter integrado um circuito retórico-semântico em que exercia um claro papel de enunciação veraz, até com valor de prova judiciária.

Neste ponto, *maere* assemelha-se, como também se dá no léxico do *moyen français*, à noção de *histōrje*, depois *historia* ou *historya*, relato de fatos verdadeiros⁴¹⁶. Convém agora

⁴¹³ *Idem ibidem*.

⁴¹⁴ Há outras possíveis etimologias, mais diretamente referidas ao período de vigência do *Mittelhochdeutsch*, que trabalharemos no Capítulo 5, quando nos dedicarmos à exegese de *A Demanda do Santo Graal* de Heidelberg. Tal procedimento nos parece justificado na medida em que as recorrências centromedievais dos outros possíveis étimos referem-se, de modo indiciário, ao Mistério Eucarístico.

⁴¹⁵ Evidência desta necessidade de pormenorizar as declarações das partes no processo medieval, de tipo inquisitorial e não ainda acusatório, como o atual, na tradição continental europeia, reside na questão do *dominium*. Desde a *Escola dos Glosadores*, no século XIII, a prova judiciária exigida para se comprovar o direito de propriedade sobre uma extensão de terra era referida como *diabolica probatio*. Requeria-se da parte não apenas as condições de demonstrar o *justus titulus* sobre a terra, bem como o legítimo direito de todos os proprietários anteriores. Em caso de posse da terra (*possessio utilis*), além de comprovar o uso efetivo do imóvel, era necessário que o possuidor de boa-fé comprovasse os direitos feudais de um senhor sobre o território e a cessão regular da posse, poder de uso imediato e direto sobre a coisa. Essa prova se fazia necessária para que o possuidor de boa-fé não sofresse a *evictio* (ver-se judicialmente desprovido da coisa possuída). No caso de *tenentiae* fundiárias, havia uma indefinição jurídica considerável, vez que incidiam múltiplos direitos sobre um mesmo imóvel, estabelecidos, por um lado, pelos contratos feudovassálicos, e por outro, pelas relações servis de produção. Neste sentido, o direito subjetivo unívoco expresso pela *proprietas* romana (*ius utendi, fruendi et abutendi*) não mais se aplica, e outra palavra do Direito Romano Clássico, *dominium*, passa a exprimir este feixe de direitos múltiplos. Cf. LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. Lições introdutórias. São Paulo: Max Limond, 2002., p.p. 402 e 403. Cf. GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Trad. António Manuel Hespanha. Manuel Macaísta Malheiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003., p.p. 642 e 643.

⁴¹⁶ Cf. “Historie”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 546. O vocábulo correspondente para *historia* ou *historya*, no moderno *Hochdeutsch*, seria

assinalar que, em tal acepção de relato verídico, *historia* tem campo semântico distinto de *sage*, “narração de conteúdo histórico que não está comprovado”, já presente no *Althochdeutsch* como *saga* (século IX) e no *Mittelhochdeutsch* como *sage*. Sendo deverbal de *sagen*, “dizer”, passa a significar “o falar” (*das Sprechen*), “o discurso, a fala” (*die Rede*), “a expressão, a afirmação” (*die Aussage*), até “narrativa” (*die Erzählung*) e “relato”, mas, simultaneamente, “boato, rumor” (*das Gerücht*). No *Mittelhochdeutsch* tardio do século XIV, *sage* consagra sua significação como “conhecimento não comprovado, não acreditado, de acontecimentos do passado” [*Kunde von Ereignissen der Vergangenheit (ohne historische Beglaubigung)*]⁴¹⁷. É necessário registrar que também o *Mittelhochdeutsch* conheceu um termo para “crônica”, por sinal muito similar ao do *moyen français*, *krōnik*, com a variante *krōnike*. Seu significado, como o de *historia*, *hystoria*, é “decurso histórico demarcado em sequência cronológica” (*in zeitlicher Abfolge aufgezeichneter Geschichtsablauf*)⁴¹⁸.

No vernáculo inglês, *tale* (“conto”), surgido por volta de 1150 d.C., exatamente no período de aparecimento de *conte* e *maere*, também significava uma “narrativa” (story), um “relato”, uma “relação” (*account, counting*). O *Old English* já contava com o termo *talū*, registrado, em torno de 950 d.C., em uma primeira adaptação vernácula dos Evangelhos para o inglês, os *Lindisfarne Gospels*⁴¹⁹. Um cognato pode ser encontrado no Antigo Frísio, idioma intermediário entre o *Althochdeutsch* e o Antigo Holandês, *tale*, que significava “número” e “discurso”. O *Altsächsisch* trazia a palavra *tala*, também “número” e o *Mittelniederdeutsch*, Médio Baixo Alemão, apresentava o mesmo vocábulo que o Médio Holandês, *tāle*, “discurso”, “narrativa” (correspondendo, no Moderno Holandês, a *taal*). Importa mais, no entanto, o

Geschichte, não *Historie*, que alude apenas à Historiografia ou à História como disciplina acadêmica. *Geschichte* também pode se referir à ciência, mas seu campo semântico é mais amplo, remetendo-se ao processo histórico também. As conotações dos étimos medioalemães para *Geschichte* serão analisados no Capítulo 5.

⁴¹⁷ Cf. “Sage”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 1156.

⁴¹⁸ Cf. “Chronik”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 195.

⁴¹⁹ Cf. “tale”. In: VVAA. *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008., p. 1112.

parentesco etimológico com o *Althochdeutsch zala* e o *Mittelhochdeutsch zal*, “número”, mas também “narrativa”⁴²⁰.

Em 1303 surge a palavra *kronikel*, que se passa a grafar, em torno de 1330, alternativamente, *cronikel*, *cronicle* e ainda *kronikel*, significando o mesmo que em *moyen français* e *Mittelhochdeutsch*. Sua origem parece relacionada ao anglo-francês *cronicle*, uma variação do *ancien français cronique*⁴²¹.

Sabe-se que o inglês contemporâneo dispõe de dois termos de escrita e pronúncia similares, mas de conotações um tanto distintas: *story* e *history*. O primeiro vocábulo, significando “relato de algum acontecimento” (*account of some happening*), surgiu antes de 1200 d.C., como *storie*, também definível como “narrativa ou escrito histórico” (*historical narrative or writing*) em *Ancrene Riwe*. Sua origem parece ligada à palavra *estorie* do *ancien français*, tendo-se registrado, no latim tardio, o étimo *storia*⁴²². Já *histoire* foi registrada, no *Middle English*, ainda antes de 1393, na *Confessio Amantis*, de Gower, também baseada nos sinônimos franceses *estoire*, *histoire*, *estorie*, com o mesmo significado, na Baixa Idade Média, que *storie*⁴²³.

Saliente-se que este caráter intercambiável dos termos designativos do *roman* cavaleiresco e, em maior medida, como poderemos analisar mais adiante, de todos os gêneros retóricos medievais como relatos cristológicos de reprodução da Economia da Salvação, foi interpretado por Alain Boureau como evidência de que forjam todos um feixe complexo e multifacetados de expressão da Verdade revelada⁴²⁴.

⁴²⁰ *Idem ibidem*.

⁴²¹ Cf. “chronicle”. In: VVAA. *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008., p. 170.

⁴²² Cf. “story”. In: VVAA. *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008., p. 1072.

⁴²³ Cf. “history”. In: VVAA. *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008., p. 483.

⁴²⁴ Cf. BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004., p. 18.

Parece-nos etimologicamente corroborada a tese de que o *roman*, nas três principais tradições culturais em que floresceram e se desdobraram os mitemas arturianos no período centromedieval e depois, era o suporte escrito para um discurso forjado e presidido por uma convenção de veracidade. O *roman*, principalmente arturiano, era um instrumento de persuasão eficaz na disputa por hegemonia entre dois discursos disciplinares que pretendem se impor à cavalaria e, em sentido mais amplo, à toda a ordenação social cristã centromedieval: os *ethoi* da cavalaria cortesã e da *Militia Christi*.

No entanto, em dissonância com o que argumentamos, Heitor Megale afirma que o século XII testemunhou uma progressiva dissociação entre as narrativas romanescas e historiográficas, à proporção da emergência de uma cultura folclórica até então proscribida dos textos em virtude da autoridade dos cânones da Antiguidade Clássica. Essa cultura permearia as formas de sensibilidade e imaginação centro-medievais, realizando uma apologia de forças naturais e um questionamento da razão humana. Megale concebe que o *roman* surge para reintroduzir ordem a tal caos folclórico, assim denotando sua intenção moralizante⁴²⁵.

Neste lastro, também Richard Barber pondera que, ao integrar elementos passados à narrativa, Chrétien de Troyes pretende, com efeito, descrever e configurar sua circunstância contemporânea a partir de uma normativa clerical. Por tal razão, essas narrativas escapam aos lugares-comuns do cotidiano cavaleiresco, muitas vezes, com recurso às intrigas amorosas, que delineiam, junto ao público receptor, seja erudito letrado, ou popular iletrado, uma expectativa quanto ao desenlace da trama⁴²⁶. Desnecessário elucidar o caráter persuasivo desta ação mito-poética do texto sobre o mundo circundante.

Entretanto, o próprio Heitor Megale reconhece e ressalta uma espécie de “racionalismo poético progressivo”, que assinala a tendência do *roman* para um conteúdo histórico, considerando a dimensão temporal, apesar da prevalência de uma lógica não linear na narrativa, referida ao imprevisível e ao maravilhoso. A progressão, entretanto, rumo para algo esperado, ainda que momentaneamente ignorado, o que direciona a sequência de causalidades para uma ambiguidade desejada. Ora, faz-se necessário ponderar que o maravilhoso medieval é reputado parte inseparável da realidade “histórica”, fruindo do

⁴²⁵ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 36 a 38.

⁴²⁶ Cf. BARBER, Richard. *Op. Cit.*, p. 13.

mesmo estatuto ontológico e retórico que os ditos “fatos históricos” para os homens do período⁴²⁷.

Para o que concerne à presente discussão, a primeira versificação dos mitos arturianos, de lavra de Chrétien de Troyes (*Le chevalier de la charrete, Erec et Énide, Cligès e Perceval ou le conte dou Graal*) representou o ponto de inflexão e ruptura, no seio dos gêneros épicos medievais, que definiu o advento do *roman*, associando-o ao tema do *fin'amor* ou amor cortês, acalentado pelas cantigas líricas de amor de origem provençal. Esse modelo de *roman* e a ética amorosa por ele veiculada são reputados por Megale como um “fato de civilização”, na trilha de Paul Zumthor⁴²⁸. Da mesma forma, o *Prosa-Lancelot* determinou, no contexto da tradição arturiana alemã, uma inflexão inegável na produção retórico-poética, visto que abriu à prosa caminhos agora cancelados por seu potencial poetológico inelutável⁴²⁹.

Esse outro *topos* dos *romans* cavaleirescos que é o jogo estilizado do amor cortês consagraria uma certa esfericidade das personagens, envolvidas em aventuras e relações amorosas, inclusive por vezes clandestinas. Não por acaso, as figuras centrais do *roman* não-arturiano serão o herói e sua enamorada, cujas peculiaridades são expostas e mesmo analisadas ao longo da narrativa, o que atinge um clímax quando de um monólogo da heroína em que se finge um debate com o cavaleiro acerca do estatuto da relação amorosa. Como se analisará em outro momento, neste ponto há uma distinção relevante para com os *romans* relativos ao Santo Graal, nos quais o amor cortês vê-se sublimado em amor místico e demanda pela *unio mystica*, figurada na comunhão com o Santo Vaso. A referência ao *fin'amor* permanece, entretanto, subjacente, não se esvaindo por completo⁴³⁰.

Heitor Megale ainda assevera que a configuração desse *ethos* amoroso em Chrétien de Troyes e seus sucessores, mais que uma representação do real ou uma ficção social de natureza literária, instaura um elo discursivo indissolúvel entre o sofrimento cavaleiresco na aventura e o sentido erótico, de modo que, entre dois tempos da narrativa, o amor é diferido e

⁴²⁷ Cf. LE GOFF, Jacques. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Trad. Michele Sampaolo. Roma-Bari: Editori Laterza, 1988., p.p. 06 e 07.

⁴²⁸ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p.p. 39 e 40.

⁴²⁹ Cf. “Einleitung”. In: RIDDER, Klaus. HUBER, Christoph (Hg.). *Lancelot*. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007., p. 04.

⁴³⁰ Cf. MEGALE, Heitor. *Op. Cit.*, p. 40.

o desejo ocupa todo este intervalo. *Amor* e *combate* são estruturas ou virtudes que se projetam e desdobram por dois planos metonimicamente unidos, de episódio a episódio, resultando um conjunto complexo de ações e imagens, projetadas sobre a dimensão denominada *história*.

A maior ou menor interpenetração entre amor e combate parece determinar os dois modos fundamentais de realização do *roman* centromedieval: por um lado, a épica caracteristicamente cortesã, laica, expressando as aventuras caras ao *ethos* cavaleiresco da aristocracia laica e sua “reação folclórica”; por outro, o *roman* de demanda pela sagrado, pela contemplação mística de influência cisterciense, que introduz, em alguma medida, certo índice de psicologização e esfericidade para as personagens.

Interessa ainda destacar, a pretexto da transição entre o ciclo de versificação de Chrétien de Troyes e os dois ciclos de prosificação do século XIII, as palavras de Richard Barber:

(...) As aventuras de Perceval, de *Le Conte dou Graal*... dão vazão à prosa romanesca arturiana, a qual é um gênero derivado, em sua integridade, da matéria do Graal. Portanto, logo após 1200, vai-se tornando visível uma clara diferenciação de propósitos. Os romances [sic] em prosa adotam o caráter de demandas religiosas, cujas sementes foram semeadas em *Le Conte dou Graal*, ao passo que os romances contemporâneos em verso evitam qualquer referência à busca pelo Santo Graal e as demandas estão completamente desprovidas de tonalidades transcendentais. A mudança de direção é simbolizada pelo uso da prosa com sua reputação de maior verdade, o que a torna um meio mais adequado para tratar das questões da salvação; ela deve também ser vista como um eco formal das crônicas históricas a partir das quais evoluíram os romances (...) (tradução nossa)⁴³¹.

⁴³¹ (...) *The Perceval adventures of the Conte dou Graal [the Story of the Grail]... give rise to Arthurian prose romance, which is a genre derived in its entirety from the Grail material. Thus soon after 1200 a clear differentiation of purpose is already becoming visible. The prose romances adopt the character of religious quests for which the seeds were sown in the Conte dou Graal, while the contemporary verse romances avoid any references to the search for the Grail and the quests are completely devoid of transcendental overtones. The change of direction is symbolized by the use of prose with its reputations for greater truth, which renders it a more fitting medium for treating questions of salvation; it should also be seen as a formal echo of the historical chronicles from which the romances evolved. Cf. BARBER, Richard. Op. Cit., p. 86.*

Erich Auerbach observa que a épica cortesã denota não apenas uma idealização absoluta do cavaleiro-amante e suas aventuras, como um cerimonial faustoso e uma ordenação consuetudinária interna ao estrato guerreiro. O referido intelectual considera tratar-se de uma reação aristocrática à perceptível crise funcional do próprio *ordo*, coetânea ao reflorescimento urbano e comercial. Não foi ao acaso que Chrétien de Troyes, que habitou a Champanha das seis feiras mercantes e depois Flandres, tenha testemunhado a ascensão política e econômica desta camada urbana de artesãos, fabricantes, banqueiros e mercadores. Genericamente identificados como burgueses (habitantes dos burgos), paulatinamente desafiariam a hegemonia social dos *potentes* da nobreza laica⁴³².

Como oportunamente observa Dieter Kartschoke, estas transformações essencialmente induzidas pelo universo urbano e a interrelacionada expansão da economia feudal, seja no aspecto agrário ou mercantil-financeiro, implicariam modificações profundas nas formas de ordenação social e política, bem como nas relações econômico-produtivas e nas expressões da sensibilidade coletiva, nas formas de pensar e agir das sociedades europeias da Idade Média Central. Essas transformações estão patentes nas obras escritas de então, vinculadas a uma ressignificação das concepções salvílicas e sacramentais. Trata-se do momento histórico de uma reformulação geral da sociedade feudal, a chamada *Revolução Feudal*, o que implicou a progressiva diferenciação da nobreza ante os demais estratos sociais e, em seu interior, a singularização da pequena nobreza cavaleiresca⁴³³.

Assinale-se que o acesso à pertença eclesial concedido aos leigos, nos institutos de conversos que circundavam os mosteiros e conventos, é contemporâneo a uma reordenação da hegemonia da nobreza laica por meio da construção de um direito feudal, em grande medida consuetudinário (um *jus commune* de matriz romano-germânico-canônica), e da disciplina clerical das querelas feudais, por meio da instituição da *Paz de Deus* e da *Trégua de Deus*. Dieter Kartschoke assevera que, à estabilidade das ordens monásticas, dos centros urbanos e administrativos e mesmo das comunidades religiosas, opõe-se uma fundamental mobilidade social, em sentido geográficol, e também hierárquico, principalmente no universo urbano comercial. A nobreza cessa de se apresentar como camada social hermética, incorporando, no

⁴³² Cf. AUERBACH, Erich. *Op. Cit.* p. 134.

⁴³³ Cf. KARTSCHOKE, Dieter. *Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001., p. 202.

decurso do século XIII, a cavalaria como sua função primordial e, no caso alemão, recebendo também os *ministeriales* em seu seio.

Essa aristocracia leiga realmente tece uma autorrepresentação em certa medida convergente com a representação de seu lugar social por parte do Alto Clero, tal como desenhada pelo bispo Adalbéron de Laon, em meados do século XI, no *Poème au Roi Robert* (c. 1030 d.C.), atribuído ao Bispo Adalbéron de Laon. Nestes termos, a nobreza compreende a si própria como camada social responsável pela guerra e defesa da Cristandade, daí assumir a função de cavalaria como missão e monopólio de seu *ordo*.

A aristocracia originária – nobreza de espada – precisaria, doravante, legitimar-se justamente por intermédio do culto à origem, o que explica os livros nobiliárquicos coevos, portadores de genealogias das toponímias nobres. Cunharam-se ancestrais míticos, bem ao ensejo da *reação folclórica* dessa aristocracia laica, para resistir às invectivas evangelizadoras e pastorais da aristocracia clerical. Para tanto, os senhores feudais e príncipes valeram-se de um vasto espólio ancestral celta, greco-romano e germânico, que nunca cessou de ser cultivado e transmitido pela oralidade, configurando parcela importante do imaginário de *pauperes* e *potentes*, mesmo dos eclesiais. Deste resgate ancestral, surgiram entes como a fada Melusina, identificada à linhagem senhorial borgonhesa de Lusignan. Também Ricardo Coração de Leão julgava sua dinastia Angevina descendente de uma mulher-demônio, efabulação descrita por Gerard de Cambrai (ou de Barri)⁴³⁴.

Sob o prisma da cultura letrada, convém assinalar que, em pleno século XII d.C., em algumas cortes principescas, como a da célebre Leonor da Aquitânia (um nome que os antropólogos Littleton e Malcor supõem de derivação alana), Artur é celebrado como figura histórica. Por exemplo, a crônica em latim de Etienne de Rouen, *Draco Normannicus* (o *Dragão Normando*), de c. 1168 d.C., afirma que Artur, rei dos Antípodas, e Henrique II Plantageneta se correspondiam para discutir a quem competiria a soberania sobre a Bretanha, que Artur desejava avocar. Ao final, assim como ocorre com Lancelot nos *romans* do Graal, ambos monarcas partilham o reino, ocupando Henrique II a posição de vassalo de Artur, tornando-se, portanto, detentor direto de direitos feudais sobre a Bretanha. Como sugerem Malcor e Littleton, tal passagem ilustraria a prática política de os alanos permitiram-se

⁴³⁴ Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 15.

governar por outros povos, como romanos ou mesmo os francos merovíngios, desde que detivessem a posse imediata das terras que ocupavam⁴³⁵.

Ao redigir seu *Roman de Brut* (1155), o normando Wace afirmava que as informações que obtivera acerca da Távola Redonda advieram dos bretões, considerando verdade parcial o que então se narrava sobre Artur e o Graal. Assevera mais: os relatos parecem fabulosos por terem os contadores de estórias desejado adornar demais os feitos verídicos. Tendo dedicado o *Roman de Brut* à rainha Leonor da Aquitânia, Robert Wace logo compôs, para o próprio Henrique II, seu esposo, o *Roman de Rou* (1160-1162), uma crônica acerca da genealogia dos Plantagenetas, o que, novamente, confirma a sinonímia entre *roman*, *estoire* e *cronike*⁴³⁶.

Faz-se necessário registrar, entretanto, que Jackson e Ranawake, em sua introdução a *The Arthur of the Germans*, insistem no fato de que a tradição arturiana alemã se desenvolveu de maneira autônoma com relação à historiografia, sendo sua gesta distinta do caso francês, caracterizado pela intertextualidade entre os gêneros do *roman* e da *historiografia*. Para esses autores, a proposição de uma genealogia arturiana no *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach teria elidido qualquer possibilidade de vincular o Rei Arthur a Roma ou Tróia. Tal ligação seria efetuada, apenas no século XIV, por Ulrich Füttr, em seu *Das buoch der aventüre*⁴³⁷.

Em seu estudo *L'événement sans fin*, o historiador francês Alain Boureau propõe uma expressão que nos parece adequada para caracterizar a convenção retórica que ordena e concede sentido às expressões escritas do período medieval. Trata-se da ideia de *regime de veridicidade*, que conheceu escalas e gradações e caracterizou, em distintos níveis, os relatos medievais, e cujo pressuposto de validade era, precisamente, a filiação à moldura mitológico-doutrinal do Cristianismo.

Iniciando pela discussão de que o Cristianismo é a rede discursiva ou a linguagem comum fora da qual, na Idade Média e para além dela, nenhuma fala poderia ser formulada ou enunciada, Alain Boureau dissecou uma peculiaridade da referida mitologia. Trata-se do fato de que, muito mais que em dogmas ou preceitos morais, o Cristianismo está fundamentado

⁴³⁵ *Idem*, p. 37.

⁴³⁶ Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010., p. 180.

⁴³⁷ Cf. JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. “Introduction”. In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000. p. 05.

em um relato, a Bíblia, cujo epicentro está nos quatro Evangelhos. Por sua interpretação, como um crivo, devem passar todos os dogmas e prédicas morais. Neste sentido, efetivamente o Cristianismo é uma Religião do Livro⁴³⁸.

O evento fundador da nova religião foi o Mistério da Encarnação de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, cujos ensinamentos morais se deram por meio de relatos, as *parábolas*, transmitidas à posteridade por meio de outros grandes relatos, que são os Evangelhos canônicos. No fundo, afirma Boureau, o desenvolvimento, compatibilização e a estruturação coerente dos mitemas cristãos ao longo do período medieval acenaram para um duplo movimento: ampliação e abstração crescente do Relato originário⁴³⁹.

Há algo percebido, de modo agudo, por Boureau, que pode ser a chave de decifração do regime de necessária veracidade que configura as narrativas arturianas medievais. O mito cristão traz em seu cerne uma incompletude fundamental, o que implica, para que se constitua em sistema coerente, que o mito precisa ser reiteradamente complementado⁴⁴⁰. No caso de uma religião do relato, como o Cristianismo, complementado por outros tantos relatos capazes de aceder, em qualquer medida, aos mistérios teológicos. Tal necessidade de interação com outros relatos míticos deve-se ao fato de que o evento fundador cristão, mesmo se dando *illo tempore*, caracterizou-se pela fugacidade de um momento da história dos homens. Com efeito, a redenção escatológica do gênero humano dependia da Paixão, mas a mesma finaliza a presença terrestre e material da Divindade. De algum modo, as lacunas na narrativa mitológica precisam ser preenchidas na lógica mesma em que se consolidou o relato cristológico. Por isso, Boureau afirma:

O relato religioso constitui uma parte capital (mais somente uma parte) do real medieval. Ele é da ordem do fato, da instituição, por vezes do acontecimento. Insistir sobre a potência de um modelo narrativo produtor de

⁴³⁸ Cf. BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004., p.p. 09 e 10.

⁴³⁹ *Idem*, p. 10.

⁴⁴⁰ Cf. LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1984., p.p. 286 a 290.

pensamentos e de estruturas não poderia dispensar o exame do uso de cada relato como um fato histórico cujas circunstâncias, agentes e efeitos devemos procurar (tradução nossa)⁴⁴¹.

A Encarnação de Deus implicou uma narratividade fundamental que repousa, no fundo, sobre um novo regime de veridicidade, já que o Cristo predica a si mesmo a condição de Verdade, no Evangelho de São João, capítulo 14,6: *dicit ei Jesus: ego sum via et veritas et vita* (disse-lhe Jesus: eu sou o caminho, a verdade e a vida). Por conseguinte, o conhecimento dessa Verdade, que é revelada, passa necessária e decisivamente pela decifração dos textos sagrados, nos quais se encontra eclipsada pelas alegorias. Essa Verdade deve, uma vez determinada, ser transmitida por outros textos, adaptados a outras temporalidades. Todavia, assim como a *Imitatio Christi* por parte dos homens nunca acede à perfeição, a reprodução do mito cristão em escritos não bíblicos é portadora de uma imperfeição, o que, no limite, impede a perfeita duplicação do mito apenas pelo texto⁴⁴². Daí a evocação sacramental na liturgia da missa, revivendo ciclicamente a Paixão de Cristo.

Apesar de considerar o gênero retórico da hagiografia como aquele, por excelência, capaz de conciliar a fidelidade ao relato bíblico, sobretudo aos Evangelhos, e a necessidade de adaptar a linguagem do mito às demandas de cada *agora* histórico, Boureau adverte que não se pode proceder a uma redução do escrito cristão aos *legenda*. Não apenas em decorrência da indicação e autorização para leitura contidas neste plural neutro, mas também por seus usos litúrgicos e rituais, as hagiografias ou *Vitae* impõem, com todos os seus elementos maravilhosos, um claro regime de veracidade⁴⁴³.

A hagiografia mobiliza uma tópica que incidirá decisivamente sobre as narrativas romanescas quando a Reforma Pontifical procurar filtrá-las ideologicamente. Aqui se apresentam três *topoi* fundamentais: a eleição do santo por Deus, a santificação pelas obras e,

⁴⁴¹ Le récit religieux constitue une part capitale (mais seulement une part) du réel médiéval. Il est de l'ordre du fait, de l'institution, parfois de l'événement. Insister sur la puissance d'un modèle narratif producteur de pensées et de structures ne saurait dispenser d'examiner l'usage de chaque récit comme un fait historique dont on doit chercher les circonstances, les agents et les effets. Cf. BOUREAU, Alain. *Op. Cit.*, p. 10.

⁴⁴² *Idem*, p. 11.

⁴⁴³ *Idem*, p. 15.

finalmente, a glorificação com o martírio por Cristo. Apesar da oposição de rigoristas como Agobardo de Lyon (813-840 d.C.), as hagiografias passam a integrar o ofício litúrgico ao longo dos séculos XI e XII, tendo sido antes exclusivos os evangeliários⁴⁴⁴.

Havia, ao menos, 8 possibilidades de utilização doutrinalmente ortodoxa do gênero hagiográfico: no ofício litúrgico, nas reuniões monásticas e celebração das horas canônicas, nas reuniões conventuais, para a prédica, integrando o texto mais amplo do *sermão*, na celebração de festas do calendário cristão, para a propaganda dos santuários e locais de peregrinação e, até, como entretenimento edificante. Seu emprego mais comum, na verdade, era ser fragmentado e transformado em *exemplum*⁴⁴⁵.

E um indício de que uma *vita* frui do mesmo estatuto de verdade que uma *historia* ou *chronica* pode ser encontrado no fato de que o mesmo Geoffrey of Monmouth que redigiu a *Historia Regum Britanniae* também redigiu, na corte angevina de Estevão de Blois (1135-1154 d.C.), uma *Vita Merlini* (c. 1150 d.C.), considerando o Mago de Camelot figura histórica, originário das Ilhas Afortunadas, confundidas na tradição céltica com a Ilha das Maçãs, que os normandos projetariam sobre a Sicília em 1170, quando a conquistaram⁴⁴⁶.

Em corroboração às noções por nós defendidas neste capítulo, Alain Boureau também considera a hagiografia um gênero epidítico, para ele universal, afirmando mesmo que a forma genérica nada mais é que uma convenção em que se fingem encontrar traços comuns a determinado *corpus* em cada ocorrência nova. E todo gênero, seja qual for, não representa o estado essencial ou inicial, mas o terminal, de um sistema narrativo mais complexo⁴⁴⁷.

Algo interessante é pensar que as pressões da Reforma Pontifical não obtiveram êxito em impor uma moldura clerical unitária aos escritos exemplares e edificantes nos quadros do Cristianismo medieval⁴⁴⁸. Por tal razão, mesmo envidando esforços, desde o início, para

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 32.

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 17.

⁴⁴⁶ Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010., p. 177.

⁴⁴⁷ Cf. BOUREAU, Alain. *Op. Cit.*, p. 16.

⁴⁴⁸ *Idem ibidem*. Para Boureau, o século XVI conheceria uma alteração desta tendência centrífuga dos escritos demonstrativos cristãos.

recusar e aniquilar a pretensão de veracidade dos escritos arturianos⁴⁴⁹, a Igreja não pôde impedir que os mitemas arturianos se articulassem íntima e coerentemente à moldura mítica maior da História da Salvação.

Mas a coletânea talvez mais célebre de hagiografias, os *Legenda Aurea* (c. 1270 d.C.), compilados pelo dominicano Jacopo de Voragine, e livro mais lido nos períodos centro e baixomedieval, congrega todos os gêneros retóricos medievais sob o signo da *vita*, assim se caracterizando como feixe de narrativas complexas. A tal propósito, convém atentar para a lição de Alain Boureau acerca do adjetivo verbal *legenda*: está implícito, além do sentido imperativo, o da possibilidade e autorização. Trata-se aqui de uma permissão para que o *campo legendário* – não no sentido de “lenda”, mas de *legendum* – seja complementado por todo e qualquer relato cristão que se devote à inspiração da exegese religiosa⁴⁵⁰. Aqui, de pleno direito, insere-se o *roman* arturiano, ainda mais porque produzido, na maioria dos casos, em ambiente religioso, principalmente cisterciense. E todo escrito que integra o campo dos *legenda* medievais parece advir de uma prática pia de interpretação, preparada a partir de uma leitura da Bíblia. Trata-se, pois, de uma *lectio divina*, obedecendo, geralmente, a três modelos monásticos: a meditação, a exegese e a *disputatio* escolástica⁴⁵¹.

Como se entendia que recontar o mito a cada instante era um dever sacro, integrante do conjunto de atribuições clericais constitutivas do *munus apostolicum* da Igreja, os *legenda* operam uma coleta de fragmentos do mito cristão e os reordenam em narrativas ao mesmo tempo novas e não divergentes da base narrativa da Bíblia. O Mistério da Encarnação do *Logos* de Deus atribui à narrativa um fundamento ontológico, transmutada, ela própria, em *res sacra*. As Sagradas Escrituras possuem a virtude de revelar aquilo que, no próprio mundo terreno, aponta para o divino. Como se verá no Capítulo 4, a Bíblia, com seu âmago de significado nos Evangelhos, é o critério necessário para definir a sacramentalidade dos entes deste mundo. Como ressalta Alain Boureau, ao duplicar as crônicas do gênero historiográfico,

⁴⁴⁹ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p. 302

⁴⁵⁰ Cf. BOUREAU, Alain. *Op. Cit.*, p. 18.

⁴⁵¹ *Idem*, p. 19.

os *legenda* efetivam a inserção do sagrado na tessitura do profano, tornando-se relato simultâneo e convergente com o Livro⁴⁵².

Mas não apenas o campo do legendário produz a duplicação da matéria narrativa das crônicas, como ambos os gêneros se implicam mutuamente, mantendo o que Boureau entende por co-presença da História da Salvação e da temporalidade finita dos homens. Os episódios ditos legendários, no sentido em que viemos utilizando a palavra, propiciam um sentido de extensão indefinida ao tempo humano, como se o mesmo participasse da Eternidade do Oitavo Dia a que se refere Santo Agostinho no *Enchiridion ad Lucentium* (ou *Enchiridion ad Laurentium*, de 421 d.C.). Ao mesmo tempo, em complementação, a historicidade do tempo humano atualiza o mito. No caso específico do Cristianismo, trata-se “daquele tempo” em que o evento sobrenatural fundador é determinável e determinado, circunstanciado historicamente pela Encarnação do *Logos*⁴⁵³. A necessidade de interpretação e exposição ininterruptas da doutrina revelada implicam que o mito cristão está, como certa vez percebeu Marc Bloch, absolutamente ancorado na história.

Há, por conseguinte, uma função retórica para a ideia moral e disciplinadora do discurso da História, herdado das *artes* próprias à erudição no Mundo Clássico, qual seja, induzir os homens à sensação de recorrência dos eventos míticos primordiais. Para que a História possa cumprir sua tarefa de *aurea catena* entre o mito e a realidade do século, seus expositores – incluindo, por certo, os *romanciers* – precisam do cultivo da virtude denominada *Reverentia*, o respeito cerimonial pelo sagrado, combinado ao discernimento para não incorrer na *Rusticitas*, prática das crenças vãs que tendem a contemplar o sagrado em todas as coisas⁴⁵⁴.

Daí o imperativo para que os *rhetoires* cristãos reatualizassem a noção de História como *Magistra Vitae*, expressa por Cícero em seu *De oratore* (55 a.C.). Esta dicotomia, concebida por Gregório de Tour, foi muito mais abstratamente idealizada que praticada de fato, pois ver índices do sagrado em todas as coisas é justamente a peculiaridade sinalética do Cristianismo medieval.

⁴⁵² *Idem*, p. 20.

⁴⁵³ *Idem*, p. 21.

⁴⁵⁴ *Idem*, p. 24.

A partir do século XII, como pudemos observar quanto ao Evangelho Apócrifo de Nicodemos (Capítulo 2), com a centralidade teológica, iconográfica e retórica do Cristo Homem e, por extensão, da Virgem Maria, desponta o desejo por completar as lacunas dos Evangelhos Canônicos. Passa-se a construir uma maneira narrativa de inserir o fiel na esfera do sagrado⁴⁵⁵. A gesta dos *legenda* obedecia, doravante, à ideia motriz de reconstituir a vida terrena das personagens evangélicas, o que se fez mediante o apelo ao maravilhoso.

Desenvolve-se, então, um ciclo monástico em que Cristo é representado como uma figura até maternal, a exemplo de Maria, atuando como símbolo do amálgama da própria comunidade monacal. Por outro lado, o mesmo século XII testemunharia a irrupção de textos legendários atribuindo uma espécie de incesto mitológico fundador a personagens evangélicas como Judas Iscariotes, mas por vezes também a Juliano, o Apóstata. Trata-se de uma tentativa de controle eclesial sobre as relações endogâmicas de parentesco no seio da aristocracia laica, propensas a forjar toponímias herméticas e concentradoras de patrimônio feudal⁴⁵⁶.

É neste contexto que se redescobrem os apócrifos neotestamentários, excluídos do Cânon pelo decreto do Pseudo-Gelásio, do século VI d.C. Seu manuseio e acatamento, para-doutrinal, por parte da própria Igreja se podem entrever com o farto uso que fez o pregador dominicano Bartolomeu de Trento, primeiro concebedor de *legenda* da Ordem dos Pregadores, do Evangelho Apócrifo do Pseudo-Mateus. Vejamos as palavras de Alain Boureau:

Esta preocupação em completar a narração evangélica e bíblica se exprime claramente na *História Escolástica* de Pierre le Mangeur (fim do século XII), que conheceu um imenso sucesso. Pierre criou a “História santa” dando uma adaptação bastante narrativa da Bíblia e inserindo a Escritura santa, com ajuda das crônicas universais, na história geral da humanidade; seus comentários eruditos

⁴⁵⁵ *Idem ibidem*.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 31.

dão ao relato sacro uma verossimilhança geral que o historicisa (tradução nossa)⁴⁵⁷.

Mas o *munus apostolicum* da Igreja não está cingido à hermenêutica narrativa dos Evangelhos, da Encarnação ou da Paixão de Cristo. Ao afirmar que não veio ao mundo para revogar a Lei Mosaica, e sim para cumprí-la em plenitude, Cristo estabelece uma exigência interpretativa com relação à Torah, pois é necessário dela extrair um sentido inédito, ainda não percebido pelos judeus, que não puderam conduzi-la à perfeição. O método exegético que permite instituir o liame cristológico entre o Antigo e o Novo Testamento é a alegorese, que propõe a necessidade inescapável de decifrar o Velho Testamento, pois seu sentido literal não condiz com a Economia da Salvação cristã.

As novas técnicas interpretativas, com destaque para a alegorese, acabam por expandir incessantemente o próprio campo do simbólico e, no limite, fundar uma *razão teológica* (expressão do Padre Henri de Lubac, em *Exégèse médiévale*) que se mostra, essencialmente, hermenêutica. Como ensina Boureau, todo relato cristão simboliza algo, representa e significa alguma verdade transcendente. E o modelo simbólico – e mítico, *illo tempore* – para a construção deste tecido narrativo exegético serão as parábolas do próprio Cristo⁴⁵⁸.

A formulação madura do método alegorético, embora já presente na Patrologia grega (Escola de Alexandria), deu-se com a Escola de São Vítor, destacando-se o teólogo Hugo de São Vítor. Defende-se a meditação demorada sobre a letra, não somente dos textos sagrados, mas de qualquer narrativa, que se faz portadora, por natureza, de dois níveis interpretativos: o literal e o alegórico, ambos “opostos a um sentido moral anacrônico”⁴⁵⁹.

Existe, então, uma circularidade de determinações entre qualquer texto medieval – sempre um *legendum* – e o método alegorético, pois este último possibilita localizar, em um

⁴⁵⁷ Ce souci de compléter la narration évangélique et biblique s'exprime clairement dans *l'Histoire scholastique* de Pierre le Mangeur (fin XIIe. siècle), qui connut un immense succès. Pierre créa l' "Histoire sainte" en donnant une adaptation très narrative de la Bible et en insérant l'Écriture sainte, à l'aide des chroniques universelles, dans l'histoire générale de l'humanité; ses commentaires érudits donnent au récit sacré une vraisemblance générale qui l'historicise. *Idem*, p. 22.

⁴⁵⁸ *Idem*, p. 25.

⁴⁵⁹ *Idem ibidem*.

texto cristológico, canônico ou não, traços sagrados. Ao mesmo tempo, como via dupla, a alegorese é legitimada pelo pressuposto de que a narrativa traz, em seu bojo, elementos sagrados⁴⁶⁰. E mesmo as tradições pagãs, como a Sibila de *A Eneida*, podem ser cristianizadas pelo expediente retórico da retrossacralização alegórica. Insista-se neste caráter retórico, até mesmo pela simples constatação de que a alegorese se estuda e aprende nos centros dominicanos de pregação evangélica⁴⁶¹.

Ainda a partir do século XII, ocorre uma expansão do uso retórico do campo legendário, que passa a englobar as genealogias dinásticas e também funcionar à maneira de uma grande crônica sobre a história régia. Dando-se tal fato com nomes como o cisterciense Raul Glaber, o dominicano Orderic de Vital, Dudon de Saint-Quentin e, no Império, com Otto de Freising, a aplicação das técnicas redundava na reinvenção da própria história monárquica, relativamente descurada desde o fim do período carolíngio. Já pudemos discorrer acerca dos usos retóricos da Matéria da Bretanha por parte dos Plantagenetas anglo-normandos, mas também dos Capetos e dos Wittelsbach da Baviera.

Esta mobilização dos *legenda* implicaria, em não muito tempo, a predicação de um caráter cristológico a três monarcas europeus. O primeiro seria Felipe Augusto, o primeiro *Rex Franciae* em 1204, mediante o poema de Pierre Riga, *Versus de gaudio filis Regis quando fuit natus*. O segundo foi Luís VII, também da França, por meio do escrito do Abade Suger, *Historia Ludovici VII*, depois continuada por um monge de Saint-Germain-des-Prés. O último, já no Sacro Império, seria Frederico II, cujo projeto imperial-universal cristão já discutimos no capítulo precedente.

Já ao longo do século XIII, a Igreja procura, nos momentos agônicos da Reforma Pontifical, proceder à canonização e sistematização dos relatos legendários, mas, na perspectiva de Alain Boureau, tal processo implicou a perda do potencial fecundo de modalização dos *legenda*, quando de sua “retorização” eclesial⁴⁶². A nosso ver, no entanto, esta plena chancela clerical a respeito do papel retórico dos textos do campo legendário, dotou os mesmos de uma potência exponencial e inédita como lugares da memória da prática

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 26.

⁴⁶¹ *Idem*, p. 27.

⁴⁶² *Idem*, p. 32.

ortodoxa da *Imitatio Christi*. E foi justamente a sua codificação em coletâneas de *Vitae* como os *Legenda Aurea* o fator de sua compatibilização plena ao sistema – sacramental – sempre em processo de forja e reconfiguração, do mito cristão.

Atingindo o ponto que mais nos importa em sua argumentação, Alain Boureau percebe a existência de uma escala, a um só tempo precisa e flexível, das crenças e do grau de veracidade que se deve predicar às mesmas. Tal sistema mutante atribui, ao longo dos séculos XI e XII, aos *legenda* cristãos, uma pertença à ordem do crível e do provável, o que já é suficiente, no contexto de uma formação social regida pela oralidade, para retroalimentar a convenção de veracidade que os lastreia.

A escala de veridicidade desenhada pelos relatos medievais permite, no fundo, o equilíbrio dinâmico e sempre tenso entre a fidelidade aos mitemas bíblico-evangélicos e a adaptação retórica à pregação presente. Essa escala foi caracterizada por Boureau em termos decrescentes⁴⁶³. No ápice, encontra-se a *Verdade Revelada* – no limite identificada ao próprio *Logos* encarnado – que se expressa nas Sagradas Escrituras. Mesmo representada, na Teologia medieval, como um sistema completo e imune a qualquer relativização, na verdade seus limites são incertos em decorrência da existência e, sobretudo, da aceitação ampla e muitas vezes litúrgica dos Apócrifos⁴⁶⁴.

Abaixo da Revelação, marcada por um regime metarracional de validade, situam-se os escritos ditos *autorizados*, correspondentes aos relatos e reflexões teologais dos Padres da Igreja. No Capítulo 4, trataremos da cristologia medieval dos sacramentos, e é precisamente seu desenvolvimento acentuado pela Patrologia Latina, especialmente por parte de Santo Ambrósio de Milão e Santo Agostinho de Hipona, o que lhes predica um caráter veraz incontestável.

Ao final da hierarquia dos tipos de escritos admitidos a fruir do estatuto de verdade figuram os relatos ditos *autenticados*, em cuja trama narrativa a autenticidade dos episódios deflui de um “contrato de crença” negociado entre os oradores e seu público. O penhor retórico deste pacto é assegurado pelo próprio narrador, que então se vale de sua *auctoritas*,

⁴⁶³ *Idem*, p.p. 35 e 36.

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 35.

ou daquela atribuível a uma terceira testemunha, que pode ser uma pessoa ainda viva ou, preferencialmente, um texto. No limite, o texto produz, na interação comunicacional entre enunciador e receptor da mensagem, uma autocertificação. Atentemos para algumas palavras de Alain Boureau: “desde então, o texto legendário recebe seu estatuto de relato crível em uma interação entre o leitor e o redator, que partilham uma estrutura de significação, qualquer que seja a natureza do texto mesmo” (tradução nossa)⁴⁶⁵.

Nenhuma argumentação nossa poderia ser tão veemente quanto estas outras palavras de Boureau:

O autenticado, por este contrato entre a testemunha e o compilador (ou o redator), ergue-se sobre a massa imensa e instável do alegado (*dicitur, fertur*); encontra-se então a posição de Pierre Calo ou de Jacques de Voragine, que celebram o contrato com o leitor. O alegado, dado sem garantia, mas ainda assim dado, não é excluído do campo legendário como o *fabuloso*; ele determina uma zona obscura e forte de crença, aquela da história verdadeira *no fundo* (vale dizer, para além da verdade formal, para abranger *tudo*, no transfundo) (tradução nossa)⁴⁶⁶.

Está claro que a partilha retórico-contratual deste regime de veridicidade não consegue elidir, por completo, a proximidade entre o rumor, da ordem do apenas alegado (*dicitur*), e aquilo que se procura autenticar. A Igreja viu-se a todo instante obrigada a recorrer a *contra-autentificações* para dissipar rumores. Isso pressupunha que, ao invés de se negar diretamente uma narrativa autenticada pela *auctoritas* de um texto ou testemunho, devia-se procurar tecer um contra-relato, alternativo, fundamentado em outra fonte de certificação⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Dès lors, le texte légendaire reçoit son statut de récit crédible dans une interaction entre le lecteur et le rédacteur, qui partagent une structure de signification, quelle que soit la nature du texte même. *Idem*, p. 34.

⁴⁶⁶ L’authenticé, par ce contrat entre le témoin et le compilateur (ou le rédacteur), se prélève sur la masse immense et instable de *l’allégué* (*dicitur, fertur*): on rencontre alors la position de Pierre Calo ou de Jacques de Voragine, qui, eux, nouent le contrat avec le lecteur. L’allégué, donné sans garantie, mais donné cependant, n’est pas exclu du champ légendaire comme le *fabuleux*; il détermine une zone obscure et forte de croyance, celle de l’histoire vraie dans *le fond* (c’est-à-dire au-delà de la véridiction formelle, à *tout* prendre, dans le tréfonds). *Idem*, p. 36.

⁴⁶⁷ *Idem ibidem*.

Daí se estruturar outra hierarquia para a concessão do reconhecimento da veracidade dos textos cristológicos, em função de seu uso. No apogeu da nova escala, encontram-se os textos utilizados nos ofícios litúrgicos e aqueles de caráter para-litúrgico. A seguir vêm os textos transcritos para as leituras realizadas durante as práticas devocionais, sucedidos pelos sermões, que transitam entre uma forma oral mais livre e a escrita a partir de um relato canônico. A seguir, as crônicas eclesiásticas usadas nas celebrações institucionais, como as horas monásticas. Por fim, os textos que registram controvérsias ou discussões morais, bem como os *exempla* não redigidos por eclesiásticos⁴⁶⁸.

Alain Boureau ainda assinala que o campo legendário abriga elementos essenciais de um domínio ideológico, que consiste em propiciar à fé um novo objeto simbólico, que a torna manipulável ao valorizá-la.

Resta concluir que este uso pragmático-retórico dos textos que desenvolvem e expandem os mitemas cristãos é o motor da fabricação da verdade socialmente partilhada pelos homens da Idade Média. Por conseguinte, a Retórica medieval é o solo comunicacional sobre o qual essa verdade partilhada pode ser erigida e receber a chancela da instituição cujo domínio do latim lhe permite constituir a memória “oficial” das formações sociais de então, a Igreja Cristã.

No próximo capítulo, passamos à análise do elemento estruturador desta sintaxe narrativa que forma o sistema mitológico cristão. Esta variável, que é regra de estrutura do sistema cristológico, também é a instância responsável pela semantização do imaginário centromedieval. Trata-se do sacramento.

⁴⁶⁸ *Idem ibidem.*

Capítulo 4.

Tantum ergo sacramentum veneremur cernui.

Sacramento e Sistema no Imaginário Medieval⁴⁶⁹.

O imaginário medieval suscitava nos homens deste período a vivência de um saber indiciário, constitutivo de um universo mental essencialmente simbólico. De acordo com Santo Agostinho, o mundo é constituído por *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas). As coisas mesmas, as essências em sentido neoplatônico, enquanto formas ideais, intangíveis e presentes ao *Topos Uranos*, permanecem ocultas aos sentidos, apenas acessíveis à conjugação entre fé e razão. O que é dado ao homem divisar, no mundo sensível, são os sinais. Não por outra razão, a própria Escritura Sagrada é composta em um sistema simbólico a ser decifrado com a necessária mediação dos teólogos. O homem medieval é um contínuo decodificador dos signos, que conformam as expressões da cultura material das formações sociais da Idade Média e configuram a própria Igreja como mistério sagrado, como *Mysterium Lunae*, posto que seja o *Corpus Mysticum Christi*, sendo o Filho o *Mysterium Solis*.

A metáfora conjugada Sol/Lua, cara aos pensadores da Patrística, define a Igreja, em sua dupla constituição, *Corpus Mysticum Christi* e *Populus Dei*, como herdeira da densidade sacramental encarnada pelo próprio Cristo, Verbo Coeterno do Pai (*Logos*), que é, nesta medida, Seu sacramento. Não é por outra razão que Santo Ambrósio de Milão (340-397 d.C.), o erudito mestre de Santo Agostinho, afirma em sua *Explanatio Symboli*: “a causa é a mesma: assim como acreditamos em Cristo, também acreditamos no Pai, da mesma forma como acreditamos na Igreja, e na remissão dos pecados e na ressurreição da carne” (*Expl.* 6) (tradução nossa)⁴⁷⁰. A mentalidade simbólica recobre desde a épica e a poética cortesãs até as cerimônias públicas, forjando o Medievo como tempo da alegoria, rota necessária para acessar os *significabilia*, ao menos desde as formulações dos exegetas da Escola de Alexandria, sobretudo Orígenes e Clemente, e seu método de alegorese para leitura e

⁴⁶⁹ A expressão foi retirada de uma antífona composta por São Tomás de Aquino, em meados do século XIII, cujo título é *Pange lingua gloriosi*. Seu significado é uma apologia à centralidade do sacramento (no caso, a Eucaristia), para a experiência de fé cristã: *apenas, portanto, o sacramento, curvados, veneremos*.

⁴⁷⁰ (...) Par causa est: sic credimus in Christum, sic credimus in patrem quemadmodum credimus et in ecclesiam, et in remissionem peccatorum et in carnis resurrectionem.

decifração do sentido arcano da Bíblia. Neste lastro, mostra-se correta a percepção de Hilário Franco Júnior acerca do caráter analógico do pensamento medieval, traço comum entre as formações sociais pré-industriais que o Ocidente conheceu⁴⁷¹.

Desde os primeiros patrísticos, a Teologia erudita, para ser capaz de evangelizar e converter também os membros da *classis senatorialis*, precisou se abrir para a cultura clássica. Neste contexto, iniciou-se um processo plurissecular de apropriação dos mitemas greco-romanos para convertê-los em alegorias, ou seja, expedientes retóricos para a atividade pastoral de catequese⁴⁷².

Enquanto instância simultaneamente racional e emocional que estabelece entre dois ou mais elementos, eventos ou ações, correspondências fundadas em denominadores comuns, sejam concretos ou pretensos, a analogia exhibe uma espontaneidade de pensamento que percebe similitudes e contempla o universo como uma imensa rede de conexões⁴⁷³. Para Hilário Franco Júnior, o efeito etnológico fundamental do pensar analógico seria uma descontinuidade entre natureza e cultura, vez que se projetam características humanas sobre os seres irracionais ou o sentimento de que objetos não são seres inanimados. Nesta base estão os procedimentos analógicos da metáfora e da metonímia, que defluem da experiência corporal e fundamentam nosso próprio sistema conceitual⁴⁷⁴.

A compreensão mais profunda do imaginário medieval e da centralidade ocupada, em sua gramática interna, pela noção unificadora de sacramento, não poderia prescindir de uma definição rigorosa deste conceito teologal. Os primeiros ensaios de conceituação do sacramento iniciaram-se ainda no século II d.C., época por alguns designada como Alto Império Romano, atingindo sua conformação doutrinária definitiva em autores centro-medievais como São Tomás de Aquino e seu opositor agostiniano, São Boaventura, o

⁴⁷¹Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre imaginário e mentalidade”. In: *Signum*, Nº 5, São Paulo: ABREM, 2003., p. 81.

⁴⁷²Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001., p. p. 74 e 75.

⁴⁷³Neste ponto, Hilário Franco Júnior menciona um pertinente comentário de Lévy-Bruhl, para o qual, “nesta mentalidade essencialmente mística e pré-lógica”, “indiferente à contradição”, “sem ligações causais”, “pensamento não conceitual”, que em verdade se traduz como uma tessitura mental analógica, “todos os objetos e todos os seres estão implicados em uma rede de participações e exclusões” Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. Cit.*, p. 81.

⁴⁷⁴*Idem*, p. 89.

ministro-geral da Ordem Franciscana de 1257 a 1274. Procura-se, agora, seguir o trajeto histórico desse conceito fundamental para o imaginário medieval.

Com efeito, a definição mais arcaica de *sacramentum* se dá com o advento do direito pretoriano (*ius praetorum* ou *ius honorarium*⁴⁷⁵) na República Romana, sobretudo a partir do século II a.C., quando a *Lex Aebutia* (c. 130 a.C.) prescreveu um aumento nos poderes processuais do pretor para equacionar as contendas entre cidadãos romanos e também as que envolvessem estrangeiros. Doravante, as decisões do pretor seriam consagradas por escrito (*formulae*) e, ao termo de sua magistratura anual, transmitidas para seu sucessor, que deveria observá-las na condução dos litígios a seu encargo. Nesse processo formular do *ius honorarium*, a parte derrotada deveria arcar com as custas processuais (o denominado ônus da sucumbência), e a quantia então transferida ao pretor, como representante do *Populus Romanus*, era precisamente designada por *sacramentum*.

Todavia, antes mesmo da flexibilização dos ritos processuais introduzida pela *Lex Aebutia*, os *Comitia Centuriata* haviam promulgado uma *lex rogata*, vale afirmar, um diploma normativo reivindicado pelos representantes das *gentes* romanas e pelo *Comitium Plebis*, para responsabilizar penal e pecuniariamente os *procuratores* (administradores provinciais) condenados por concussão, ilícito similar à atual corrupção passiva. Tratava-se da *Lex Calpurnia Repetundarum*, do ano de 605 da República (149 a.C.), que apresenta a frase *legis actio sacramento*, significando que a ação legalmente prevista somente poderia ser impetrada mediante o juramento de que a parte derrotada arcaria com as custas. *Sacramentum* designava, neste texto normativo, tanto o juramento quanto a taxa a ser efetivamente paga. As disposições dessa lei foram ratificadas, no ano de 132 a.C., pela *Lex Actinia Repetundarum*, que também vinculava o desenvolvimento dos ritos processuais ao sacramento.

Ademais, na estrutura hierárquica das legiões romanas, o vocábulo *sacramentum*

⁴⁷⁵ Desenvolvendo-se de forma paralela ao *ius ciuile* ou *ius quirritium*, sobretudo a partir do século III a.C., o direito pretoriano foi responsável pela introdução de alterações profundas na mecânica processual do Direito Romano Clássico, em grande medida elidindo a rigidez das *legis actiones* do direito quirritário. Esse último, herdado das compilações do período monárquico e cultivado sem maiores modificações durante os primórdios da República, previa institutos processuais rígidos, ritualizados e não passíveis de qualquer exceção (as *actiones*). O *ius ciuile*, portanto, abrangia apenas direitos materiais e procedimentos tipificados, o que implicava aporias jurídicas e sociais ao se constituírem situações de fato conflitivas e sem previsão para sua solução no *ius scriptum*. Não por acaso, o jurisconsulto do período clássico Papinianus, no *Digestum* ou *Pandectas*, ensina que *ius praetorium est quod praetores introduxerunt adiuvandi uel supplendi uel corrigendi gratia propter utilitatem publicam; quod et honorarium dicitur ab honore praetorum* [o direito é dos pretores pois os pretores introduziram (alterações), para secundar, complementar ou corrigir (o direito quirritário), em virtude da utilidade pública; diz-se honorário a partir da honra dos pretores. (Pap. D. 1. 1.7) (tradução livre nossa)].

passou a designar o voto ou juramento de lealdade proferido pelos soldados em relação ao general, o *imperator*. Ao longo do Alto Império Romano, no período do *Principatus* (27 a.C a 284 d.C.), quando o *Princeps* passou a ser identificado como *imperator* de todo o exército romano, *sacramentum* passou a significar o vínculo de lealdade dos cidadãos romanos a seu Imperador. Tal extensão do sentido primário do termo é noticiado pelo jurisconsulto clássico Ulpiano, no *Digestum* (Ulp. D. 12. 5. C.), a partir de uma menção a outro jurista, Sabinus, que comentava a *Lex Calpurnia Repetundarum*. Consoante Ulpiano, o sacramento já designava, mesmo nos primórdios de fundação da *ciuitas romana* (*urbe condita*), um vínculo sagrado com os deuses, domésticos (*lares* e *penates*) e os de todo o *Populus Romanus*.

A ideia de sacramento conheceria profunda ressignificação com os escritos do apologista Tertuliano (c. 160 d.C. a c. 212 d.C.), que o assimila à doutrina cristã pela primeira vez e procura, em *De baptismo* e *Apologeticus*, conceder-lhe um sentido cristológico, paulatinamente desvinculado da acepção jurídica anterior. Adotando o vocábulo para referir-se ao batismo cristão e assim procurar disseminar o valor e a sacralidade da nova religião, Tertuliano propôs o sacramento como um momento culminante da experiência de fé e da vivência litúrgica da esperança acerca da Parusia. Ao longo de *De baptismo*, o apologeta emprega as duas variantes lexicais, *baptismus* (como indica o título da obra, flexionado no caso ablativo) e *baptisma*.

Esse último significava ablução ou imersão em água, recorrente em cultos pagãos pré-cristãos e o primeiro seria consagrado, ulteriormente, pelo *Codex Theodosianus* de 438 d.C., já significando exclusivamente o sacramento cristão. Este processo de transfiguração do campo semântico do sacramento desvela implicações semiológicas muito mais profundas que uma simples apropriação lexical por parte da Apologética cristã. A ênfase no batismo e o fato de ter sido esse o sacramento-tipo sobre o qual se constituiriam as primeiras definições mais amplas e abstratas sobre o *mysterium* cristão explica-se pelo propósito de persuasão e conversão que a religião cristã, universalista, desde o início apresentou.

A partir do itinerário da construção homilética a que Tertuliano procede, pode-se identificar a consciente, mesmo deliberada, associação da ideia de *sacramentum* ao *mysterium* das religiões politeístas do Mundo Clássico. O Apóstolo Paulo de Tarso já empregara o termo grego *mysterion*, para referir-se ao desígnio de Deus para sua *Ecclesia* na *Epístola aos Efésios* (Ef. 5, 32). É indiciário que a Vulgata de São Jerônimo, do fins do século IV d.C., apresente,

como tradução para o vocábulo grego, a palavra *sacramentum* (*sacramentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et in Ecclesia*). Já no Livro II de *Apologeticus*, o apologeta reporta que o imperador Trajano travou contato, pela primeira vez, com os sacramentos cristãos quando teria ordenado, de acordo com a escrita de Tertuliano, uma perseguição sumária aos mesmos na África Proconsular, ao tempo em que governava Plinius Secundus. Essa era a província de onde era originário o próprio apologeta, região pródiga na irrupção de heresias nos primeiros séculos de afirmação da ortodoxia cristã. Trajano teria declarado que nada aprendeu dos sacramentos (o termo é textualmente apresentado, *de sacramentis*) cristãos senão a recusa tenaz em oferecer sacrifícios pagãos e o hábito de entoar cantos a Cristo, como forma de louvor a Deus (*Apol.*, II, 6-7)⁴⁷⁶. No lastro de sua argumentação, no momento em que censura as autoridades romanas (*antistites*) e os próprios *patresfamilias* (*patres uestri*) por coibirem o culto ao Deus cristão em toda a Península Itálica, Tertuliano refere-se a esse último com a expressão *Patrem Liberum cum mysteriis suis*, desta vez referindo-se aos sacramentos da fé cristã, até então incompreendidos pelos pagãos, por meio do termo que, nos cultos greco-romanos, referia-se às manifestações sagradas das divindades pagãs, o *mysterium* (*Apol.*, VI, 7). Insinuam-se, em caráter inaugural, as premissas de um novo regime semiológico para o sacramento, de contornos ainda difusos e sem a chancela de um corpo teórico ou doutrinal consolidado, mas que apela, irrefutavelmente, para um sentido transcendente e arcano, que necessita de interpretação e decifração a partir de um conhecimento não franqueado a todos.

Após a tentativa de persuasão de seu auditório acerca de sua convicção falaz de que observa de forma diligente as tradições do *patres* e devota-se à religião cívica tal como transmitida pelos mesmos (Livro VI), Tertuliano parte para a defesa dos cristãos, procurando, já ao princípio da argumentação – toda tecida ao modo epidítico ou demonstrativo, definido por Aristóteles em *A Arte Retórica* – isentar os correligionários de acusações e imputações que considera injuriosas, como a prática do sacramento do infanticídio (*de sacramento infanticidii*) em seus cultos (*Apol.*, VII, 1-2), a exemplo de uma prática ritual supostamente recorrente em Cartago (*Apol.*, IX, 1-5).

⁴⁷⁶ Plinius enim Secundus cum priuinciam regeret, damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsus, ipsa tamen multitudine perturbatus, quid de cetero ageret, consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum conperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo, et ad confoederandam disciplinam, homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentes.

Neste contexto, o sacramento, apesar da conotação claramente negativa e objeto de reprovação no esforço retórico de Tertuliano, também aponta para um rito religioso, vale afirmar, uma forma de comunicação e intercâmbio de dons entre deuses e homens. Entretanto, o caráter sagrado, legítimo e devido dos mistérios é reafirmado e reforçado pelo apologeta no Livro VII, 6: “(...) pois em virtude da forma, deve-se uma fé de silêncio a todos os mistérios (tradução livre nossa)”⁴⁷⁷. É neste ponto que Tertuliano inicia o adensamento retórico daquele que será o cerne de seu esforço homilético ao longo de todo o *Apologeticus*: distinguir o culto cristão dos antigos ritos e sacrifícios pagãos. Tal afastamento é recorrente não apenas no escrito de Tertuliano, mas se apresenta como um *topos* retórico para grande parte dos Padres Apologistas, como se verifica em Clemente de Alexandria e, já nos primórdios da Patrística, também com Santo Agostinho, ao confirmar a existência de sacrifícios humanos a Cronos em Cartago (*De Civ. Dei.*, VII, 19).

A prédica do apologeta enfoca, neste percurso, a distância e mesmo oposição entre os jogos em honra a Júpiter, caracterizados pelo derramamento de sangue (*ludis suis humano sanguine proluunt*), e os cultos cristãos. O anátema de Tertuliano é veiculado por uma interpelação veemente ao auditório pagão: “Quantos de vós quereis, em tais circunstâncias, com a boca farta de sangue dos Cristãos, justíssimos e severíssimos a nos cercear, que eu toque nas consciências, que tenham assassinado aqueles que nasceram livres parasi mesmos?” (*Apol.*, IX, 6.) (tradução livre nossa)⁴⁷⁸.

No parágrafo 9 do mesmo Livro IX, Tertuliano contrapõe-se àquilo que considera ignomínia nos cultos pagãos e seus sacrifícios humanos, evocando a defesa da vida humana desde o sêmen presente à doutrina jurídica de Sabinus e seus discípulos, juriconsultos clássicos da República: “Já é um homem quem o será futuramente; igualmente, todo o fruto já está na semente” (*Apol.*, IX, 9) (tradução livre nossa)⁴⁷⁹. Sua prédica talvez atinja certo paroxismo quando defronta os magistrados romanos com uma contradição em sua prática persecutória quanto aos cristãos: acusam-se os últimos de recusar os rituais pagãos com sangue de animais, porém são suspeitos de empregar sangue humano em seus rituais (*Apol.*, IX, 14-15).

⁴⁷⁷ (...) cum uel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur.

⁴⁷⁸ Quot uultis ex his circumstantibus et in Christianorum sanguinem hiantibus, ex ipsis etiam uobis iustissimis et seuerissimis in nos praesidibus, apud conscientias pulsem, qui natos sibi liberos enecerent.

⁴⁷⁹ Homo est et qui est futurus; etiam fructus omnis iam in semine est.

Interessa observar, para os propósitos desta tese, que Tertuliano percebe a função sígnica do holocausto infantil entre os povos da Cítia, precisamente os cultores das canções *Nart*, parte do repertório de recorrências indoeuropeias presentes na genealogia do mito arturiano. Com efeito, ao referir-se ao culto à divindade denominada Bellona, o pregador cristão assinala: “dizem que, entre alguns gentis dentre os citas, um defunto é comido pelos seus (membros de seu clã). Vou mais longe. Hoje este sangue sagrado de Bellona, retirado do fêmur e tomado em uma pequena palma e dado para ser comido faz-se signo (*signat*)” (*Apol.*, IX, 10) (tradução nossa)⁴⁸⁰.

No livro XXI de *Apologeticus*, Tertuliano explana aos magistrados romanos o sentido iniciático do batismo cristão, ocasião a que o apologeta predica o caráter inaugural de *sacramentum*. Principia sua exposição diferenciando a nova fé cristã da religião judaica, esforço inelutável para um contexto em que muitas comunidades cristãs, urbanas e circundando o Mediterrâneo (as diversas e autônomas *ecclesiae*), eram consideradas seitas judaicas. Na prédica do apologeta, o que distingue as duas crenças, além de normas alimentares específicas para os cristãos, é precisamente o batismo, como signo corpóreo da adesão a Cristo e sua Igreja (*signaculum corporis*) (*Apol.*, XXI, 2). Em seu afã de singularização do nascente Cristianismo, Tertuliano afirma que os cristãos deveriam ser emancipados do deus judeu, já que se faz necessário tratar apenas Cristo como Deus verdadeiro, posto que seja confundido com um simples homem, o que implica vislumbrar os cristãos como adoradores de um homem. Muito ao contrário, os cristãos não se envergonham pelo nome de Cristo, mas aceitam sacrificar-se em seu nome (*Apol.*, XXI, 3).

Após exarar que os judeus perderam a Graça, tanto por seus desvios de fé como pela petulância em fiar-se demasiadamente em seus antepassados (*Apol.*, XXI, 4-5), desprezando os alertas divinos, tendo portanto sido punidos e sentenciados a vagar sem território e sem líder (*Apol.*, XXI, 6), Tertuliano apresenta uma primeira conceituação teologal do Cristo como sacramento frontal de Deus:

Vem, pois, aquele que foi prenunciado por Deus para reformar e iluminar (a capacidade de disciplina na fé), este Cristo, filho de Deus. Árbitro e mestre, pois, daquela

⁴⁸⁰ Aiunt et apud quosdam gentiles Scytharum defunctum quemque a suis comedi. Longe excurro. Hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.

disciplina e daquela Graça, iluminador e, principalmente, condutor do gênero humano, foi anunciado como filho de Deus: em verdade, não gerado daquele modo que fizesse corar em nome do filho ou pela semente do pai (sua origem) (*Apol.*, XXI, 7) (tradução nossa)⁴⁸¹.

Apropriando-se do Prólogo ao *Evangelho de São João*, Tertuliano assevera que Deus criou e fecundou toda a terra com seu Verbo, sua Razão e a Virtude de moldar (*iam ediximus deum uniuersitatem hanc mundi uerbo et ratione et uirtute molitum*). O apologeta afirma que os sábios pagãos conheceram esta Razão seminal de Deus pelo termo *Logos*, vocábulo empregado por Zenão de Eleia e que, de acordo com o filósofo Cleantes, permeia todo o universo (*Apol.*, XXI, 10). Neste ponto, o apologeta propõe o denominador comum a configurar todo o esforço retórico sincrético de assimilar a fé cristã à filosofia clássica, sobretudo ao estoicismo tardio dos séculos I e II d.C., em que despontaram autores como Sêneca e Cícero, elemento comum aos pensadores apologetas, patrísticos e escolásticos durante todo o período tardoantigo e medieval. Nos parágrafos 12 a 14 do mesmo Livro XXI, valendo-se da metáfora do raio emanado pelo sol, que participa da natureza ou substância da fonte, Tertuliano ensaia uma primeira caracterização teologal do Mistério da Trindade. Em sua perspectiva, o raio é, precisamente, uma expressão sacramental do sol, como Cristo é sacramento frontal de Deus. Atente-se para suas palavras:

Também nós nos referimos à palavra, à razão e à mesma virtude, pelas quais postulamos que Deus criou toda a matéria, como espírito, para o qual, pronunciante, está a palavra, está junto à razão que dispõe [todas as coisas] e é a virtude criadora. Aquele que, aprendemos, foi apresentado a partir de Deus e gerado na apresentação e portanto filho de Deus e dito Deus a partir da unidade de substância. Pois Deus é Espírito. E assim como o raio se prolonga a partir do sol, a porção vem do todo; mas o sol estará no raio, pois o sol é o raio, [que] não é substância separada do sol, mas dele estendida. Assim [é] o Espírito do Espírito, e Deus de

⁴⁸¹ Venit igitur qui ad reformandam et inluminandam eam uenturus a Deo praenuntiabatur, Christus, ille filius Dei. Huius igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister, inluminator atque deductor generis humani filius Dei adnuntiabatur: non quidem ita genitus, ut erubescat in filii nomine aut de patris semine.

Deus, e Luz acesa da Luz. Permanece íntegra e imutável a matriz da matéria, mesmo que tomeis de empréstimo diversas versões da qualidade: desta forma, aquilo que partiu de Deus é Deus, filho de Deus e são ambos um só. Assim, Espírito do Espírito e Deus de Deus, faz-se, em modo, um número duplo, em grau, mas não em estado, e não se afasta com relação à matriz, mas dela procede. Portanto, este raio de Deus, como outrora sempre se pregava, adentrou uma certa virgem e, em seu útero, qual carne figurado, nasceu como Homem e Deus mistos. A carne, instruída pelo Espírito, é nutrida, cresce, fala, ensina e age, e é Cristo. (tradução nossa)⁴⁸²

Exortando os cristãos a se questionar sobre a integridade e a verdade de sua fé (*Apol.*, XXI, 28-29), Tertuliano explicita aos magistrados romanos que Deus deseja ser conhecido pelos cristãos, revelar sua vontade, a partir dos sinais (*signa*) com que Ele e os homens se comunicam na liturgia cultual (*Apol.*, XXI, 31). Os próprios filósofos pagãos, insiste o apologeta, estavam conscientes das realidades espirituais, em virtude das travessuras e encantamentos dos *daemones* (*pueritiae*) (*Apol.*, XXII, 1), e a malícia espiritual (*malitia spiritualis*), insuflada por Satã (*Satan*), o príncipe dos anjos decaídos (que Tertuliano designa, textualmente, como *daemones*), acompanha o gênero humano desde a Queda Original no Jardim do Éden (*Apol.*, XXII, 4). No Livro XXII, parágrafos 9 e 10, o escritor cristão destaca o fato de que, em função de sua essência espiritual e por habitarem os céus, os demônios acessam o conhecimento dos eventos futuros, e os anunciam ou vaticinam aos homens. Apenas não ousam proclamar-se deuses por temerem a Majestade Divina e esperarem, também eles, o julgamento final do Cristo Juiz (*Apol.*, XXIII, 15).

Ainda prosseguindo em seu esforço sincrético, Tertuliano afirma que a crença nos testemunhos dos deuses pagãos, na realidade demônios ardilosos, pode, não obstante,

⁴⁸² Et nos autem sermoni atque rationi itemque uirtute, per quae omnia molitum deum edixicum, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponendi et uirtus praesit perficiendi. Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus Spiritus. Et cum radius ex sole prorrigitur, portio ex summa; sed erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. Ita de Spiritu Spiritus et de Deo Deus et Lumen de Lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus est Dei filius et unus ambo. Ita et de Spiritu Spiritus et de Deo Deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in uirginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur Homo Deus mixtus. Caro Spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est.

conduzir a crer no Deus verdadeiro. Tal se dá à medida que, habituados aos sinais atribuídos aos deuses de seu panteão, necessariamente seriam conduzidos a crer nos testemunhos protagonizados pelos cristãos, capazes dos mesmos prodígios (*Apol.*, XXIII, 18 e XXV, 1). Por fim, denegando a acusação de “lesa-religião” contra a religião de Roma (*crimen laesae maxime Romanae religionis*), que pairava sobre os cristãos (*Apol.*, XXIV, 1), Tertuliano renega, igualmente, a crença disseminada de que os romanos tenham sido elevados à sublimidade sobre o Mundo Antigo (*diligentissimae in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint*) por devoção diligente à antiga religião pagã (*pro merito religiositatis*).

Para o que interessa à doutrina do sacramento, convém ainda assinalar que, atribuindo aos encantamentos dos antigos reis romanos a crença na divindade de alguns deles (*indigitamentis suis*), o retórico cristão refere-se ao procedimento mágico – também evocativo do signo transcendente - do rei Numa Pompílio como *simulacrum* (*Apol.*, XXV, 11 e 12). Inicia-se, com isso, uma dicotomia essencial para caracterizar não apenas o sacramento, porém todo e qualquer signo medieval, pictórico, verbal ou mesmo onírico: *imago* para o signo que representa a realidade transcendente e imutável, de que a realidade terrestre é um reflexo corrompido, e *simulacrum* para os signos que não traduzem a exatidão da realidade eterna e dos desígnios divinos.

Apesar de não discorrer exatamente sobre o sacramento ou procurar ensaiar uma doutrina teológica acerca dele, o bispo cortesão Eusébio de Cesaréia (c. 265-339 d.C.) registra o caráter sinalético dos desígnios do Deus cristão no Livro IX de *Historia Ecclesiastica* (315 d.C.). Pensado para figurar como uma verdadeira “Vita Constantini”, antecipando seu panegírico propriamente denominado *Vita Constantini* (337 d.C.), predica-se ao imperador Constantino o estatuto de 13º Apóstolo de Cristo. Esse livro retrata, entre outros muitos aspectos, a batalha da Ponte Mílvia, em 28 de outubro de 312 d.C., entre os césores Constantino e Maxêncio.

Desejando conceder a vitória militar a Constantino, que se havia convertido ao Cristianismo, Deus teria enviado uma mensagem celestial, que o Imperador vislumbrou sobre a ponte ao meio-dia. Apareceu uma cruz envolta em brilho e a inscrição: *In hoc signo uinces*. Estava-se consagrando um precedente inequívoco para o regime semiológico da futura mística sacramental cristã. Uma primeira evidência pode ser detectada no título atribuído à confissão de fé solene exarada no Concílio de Nicéia (325 d.C.), precisamente presidido pelo Imperador

Constantino, assessorado por Eusébio de Cesaréia. Com efeito, o Credo niceno foi denominado *Symbolum fidei*.

Já no esteio das reflexões patrísticas, exatamente no momento já assinalado de transição entre o mundo tardoantigo e a Primeira Idade Média, Santo Ambrósio de Milão desenvolve, ainda que sem atingir uma completa sistematização doutrinal, a relação entre o *sacramentum* cristão e o conceito helênico de mistério (*mysterion*). Aquilo que, em Tertuliano e, de forma mais ampla, na Apologética cristã, eram os momentos mais notáveis da vida de um converso ao Cristianismo, torna-se, sob a pluma do Bispo de Milão, o epicentro da vida cristã e da dinâmica litúrgica da Igreja, propagação da densidade salvífica de Cristo na história e lugar da experiência mistérica da anagogia.

Santo Ambrósio concebe o mistério como experiência essencialmente transcendente perante a razão humana, um acontecimento que a Revelação permite conhecer, mas que a razão humana não consegue abarcar, sequer pelo exercício da contemplação mística. Essa última, aliás, mais uma experiência de interioridade emotiva que uma atividade da especulação filosófica. Por fim, a propósito de sua reflexão sobre a concepção virginal de Maria, este Pai da Igreja afirma explicitamente a sinonímia entre *mysterium* e *sacramentum* (Sacr. IV, IV, 17).

Três são as obras em que Santo Ambrósio procura elucidar sua noção de sacramento. Apesar de pertencentes a gêneros retóricos distintos, os três escritos revelam um claro propósito proselitista. Os mesmos foram reunidos, muito provavelmente, por um copista anônimo presente às reuniões de instrução dos iniciantes nos mistérios cristãos, mas nunca foram destinados à leitura ou divulgação pelo próprio Santo Ambrósio⁴⁸³. A única exceção parece ser *De Mysteriis*, em que o Bispo de Milão teria reunido as reflexões homiléticas anteriores, com auxílio de seus assessores, em um tratado de teologia (sendo tal seu gênero retórico). Da mesma forma que a *Explanatio Symboli, De Sacramentis* corresponde a uma coletânea estenografada por um possível assistente episcopal, a partir de sermões, porém proferidos, no último caso, não para os batizando, porém para os já integrantes do grêmio da Igreja.

Todavia, o único dos três escritos, efetivamente elaborado pelo Bispo de Milão para

⁴⁸³ Cf. BOTTE, Dom Bernard. "Introduction. Le problème critique". In: AMBROSIUS MEDIOLANENSIS. *Explanatio Symboli, De Sacramentis et De Mysteriis ad initiandos*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980, p. 10.

ser lido pelos cristãos letrados advindos da *classis senatorialis*, *De Mysteriis ad initiandos*, é um tratado de teologia⁴⁸⁴. Como a crítica filológica e teológica concluiu, desde os trabalhos do padre austríaco Otto Faller S.J., que trabalhou, em 1955, sobre o *Corpus* de Viena, Dom R. H. Connolly, da Ordem de São Bento, em seu *The De Sacramentis, a work of St Ambrose*, de 1942, o conteúdo do tratado é equivalente, em grande parte, ao das duas coletâneas de homilias, porém aparenta ser mais sucinto. Dom Bernard Botte atribui tal tendência mais sintética ao próprio intuito de divulgação do escrito, o que implicaria a cautela em omitir informações e considerações de caráter arcano, que não deveriam ser, sob qualquer hipótese, revelados aos não membros da *Ecclesia*, ainda que, como ostenta o título, o tratado se destinasse, primordialmente, aos catecúmenos⁴⁸⁵.

De acordo com as ilações do padre Otto Faller S.J., por fim, foram os sermões constituintes de *De Sacramentis* a base sobre a qual Santo Ambrósio teria composto o tratado *De Mysteriis ad initiandos*. De modo reverso, esse último comprova, precisamente por meio da similitude de conteúdo, a autoria dos sermões estenografados de *De Sacramentis* e *Explanatio Symboli*. Por fim, convém observar que *De Mysteriis ad initiandos* e os correspondentes sermões compilados em *De sacramentis* são destinados a explicar os ritos batismais que se processam por ocasião da liturgia pascal, ao passo que a *Explanatio Symboli* agrega homilias portadoras de uma pretensão de *traditio symboli*, vale afirmar, de abertura dos mistérios iniciáticos cristãos por ocasião da liturgia batismal e de sua preparação doutrinal⁴⁸⁶.

Em seu esforço de conversão, fundamentado do duplo simbolismo dos ritos litúrgicos

⁴⁸⁴ Convém assinalar que, a propósito da questão dos gêneros retóricos, Dom Bernard Botte propõe que os sermões de Santo Ambrósio, e mesmo seu tratado, sejam considerados integrantes de outra categoria, a da *catequese batismal*, que o abade reputa um “gênero literário”. A seu ver, trata-se de um dos gêneros escritos mais antigos e difundidos na Igreja Primitiva. Para corroborar sua sugestão, Botte adverte sobre a inadequação em se comparar a catequese batismal aos sermões, vez que a matéria da primeira é sempre definida e cingida aos ritos litúrgicos de iniciação, fornecida pelas leituras bíblicas (ditas *perícopes*) referentes à Quaresma e à Semana da Páscoa. *Idem*, p.p. 37 e 38.

⁴⁸⁵ *Idem*, p.p. 10 a 12. Tal caráter iniciático dos símbolos cristãos pode ser atestado pelo hábito, acalentado por Santo Ambrósio na diocese de Milão, de permitir aos futuros integrantes da Igreja apenas conhecer os ensinamentos morais presentes ao texto bíblico, porém não seu sentido simbólico profundo e elíptico, apenas afixado aos já batizados.

⁴⁸⁶ *Idem*, p.p. 28 e 29. Após o falecimento de Santo Ambrósio, em 397 d.C., estes ritos praticados na diocese de Milão parecem ter sido paulatinamente abandonados. Entretanto, os sacramentários posteriores, sobretudo datados do período de afirmação do batismo de crianças, consagraram as fórmulas rituais aplicadas na diocese de Milão. É o caso, por exemplo, da presença do rito da *Apertio aurium*, que antecedia a unção, a persignação e a tripla repetição do credo niceno, em sacramentários tão distintos como o *Sacramentarium Gregorianum* (coletânea de diversos sacramentários em uso ao tempo do pontificado de Gregório Magno, 590-604) e o *Missale Gothicum* (século VIII d.C.). *Idem*, p.p. 26 a 29.

e da exegese alegórica das Sagradas Escrituras⁴⁸⁷, Santo Ambrósio insiste, desde o início, que a linguagem dos sacramentos, vale conceituar, as palavras e gestos dos ritos místicos da liturgia cristã, são critério único, suficiente e necessário para sua compreensão. Por conseguinte, em tese nada deveria ser acrescentado (*Myst.* 1; *Sacr.* 1). Com efeito, o *Doctor Mellifluus* considera os sacramentos cristãos não apenas mais perfeitamente santos que os judaicos, mas até mais antigos que esses últimos (*Sacr.* I, V, 10)⁴⁸⁸.

O batismo cristão, foco principal da prédica sacramental em Ambrósio, como fora em Tertuliano, estaria prefigurado no Velho Testamento, desde o *Gênesis* (*Bereshit*), quando se narra que o Espírito de Deus pairava sobre as águas informes e nelas fecundou a vida (Gen. 1, 2). Justamente a partir desta implicação do simbolismo não evidente da Bíblia é que Santo Ambrósio define o *symbolum* como prefiguração. Neste ponto, o Bispo de Milão está subsidiado pela doutrina dos Apóstolos São Paulo, que afirma, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, que a travessia do Mar Vermelho pelo Povo Eleito prenuncia e vaticina o batismo (I Co. 10, 1-2), e São Pedro, que vislumbra tal profecia no Dilúvio (I Pe. 3). Se os sacramentos judaicos se davam *in nomine*, os cristológicos já se manifestavam, antes mesmo de sua formalização no tempo do mundo pelo Cristo, *in praedestinatione* (*Sacr.* IV, III, 11). É impossível não recordar aqui o *Prólogo ao Evangelho de São João*, em que o *Logos* foi o aspecto do Deus trinitário a partir do qual todas as coisas foram criadas (Jo. 1,3).

Como não se ignora, essa maneira de contemplar o Antigo Testamento como prenúncio, ou prefiguração a um só tempo profética e alegórica das revelações do Novo Testamento, seria fartamente reverberada e sacramentada pelos pensadores medievais. Neste lastro, vislumbrar as narrativas veterotestamentárias como sinais de uma consumação salvífica e sacrificial, que se daria com a Encarnação, o Ministério Público e a Paixão de Cristo, contribui para a formação deste regime semiológico sacramental que atravessa a Idade Média. Interessa notar que as raízes ainda não plenamente sistematizadas dessa formulação intelectual simbólica já se encontram nas esparsas lições de sacramentologia legadas pelo *Doctor Mellifluus*. O conteúdo alegórico do Antigo Testamento, que também contém sacramentos, ainda que imperfeitos, é, na verdade, um conjunto de significantes motivados, *simbólicos*, que encontram seus significados na plenitude da revelação neotestamentária

⁴⁸⁷ Não por acaso, Dom Bernard Botte reconhece, nos escritos ambrosianos, uma grande influência da doutrina de Filon de Alexandria e do próprio Orígenes. *Idem*, p. 39.

⁴⁸⁸ (...) *Miramur mysteria Iudaeorum quae patribus nostris data sunt, primum uetustate sacramentorum, deinde sanctitate praestantia. Illud promitto quod diuina et priora sacramenta sunt Christianorum quam Iudaeorum.*

(*Sacr.* IV, III, 10).

Ambrósio pensa o batismo, de forma já um pouco mais sistematizada, como *sacramentum crucis*, imediatamente vinculado ao sacrifício pascal de Cristo na Paixão e à Graça Salvífica emanada do Mistério da Ressurreição. Neste sentido, ser batizado significa morrer com Cristo para o pecado e, em Sua Glória, renascer para a existência nova que provém do Espírito Santo, sempre marcado o fiel pelo *signum crucis*. Por tal razão, o Bispo preconiza que se deve batizar com o emprego das palavras mesmas de Cristo, convertidas liturgicamente em *vehiculum Gratiae*, pelo qual é a própria Trindade Eterna, invocada pelo sacerdote que preside ao culto, a agir sobre o catecúmeno. Para fundamentar tal doutrina, recorrendo à autoridade de São Paulo (I Co. 10,4) e à lógica especular de o Velho Testamento prefigurar o Novo, o Pai da Igreja compara o Cristo à pedra que, no deserto, foi tocada pela vara de Moisés. Assim como essa pedra verteu água, da Palavra de Deus nasce o sacramento, estando Moisés figurado no padre oficiante (*Sacr.* V, I, 3). Nos três escritos ambrosianos mencionados, as prédicas batismais são seguidas pelos ensinamentos acerca da Eucaristia, ápice dos ritos iniciáticos.

Ademais, o *Doctor Mellifluus* ensina que o batismo reproduz o ato crístico de curar o surdo-mudo com a expressão aramaica *Effetha*, sendo aquele rito cristão, portanto, antecedido por uma cerimônia de abertura dos ouvidos do batizando. Assim como o surdo-mudo recebeu diretamente os *sacramenta caelestia*, as primícias do batismo devem propiciar ao novo fiel a “flagrância plena da fé e da devoção”, o “bom odor de Cristo” (*Sacr.* I, I, 2-3). À semelhança das unções praticadas como preparação para os jogos cívicos romanos, o batizando precisa ser ungido durante a cerimônia de abertura dos ouvidos para tornar-se um *athleta Christi*, para combater o *bom combate* paulino (2 Ti. 4,6-8) no século. Aqui Ambrósio se vale de um adágio jurídico romano, *Ubi certamen, ibi corona* (*Sacr.* I, II, 4).

Em seu aspecto probatório, o batismo apresenta, para Santo Ambrósio, uma segunda travessia do Mar Vermelho, descrita no *Livro do Êxodo* (Ex. 13,17-14,31), em que os batizados são instados a atravessar a fonte de purificação do espírito que é a pia batismal, a fim de comungar da Graça Salvífica. Todavia, esse “batismo” hebraico é apenas uma *figura* daquilo que, para os cristãos, ocorre *in ueritate*. Ao explicar o caráter figurativo da travessia do Mar Vermelho para o sacramento batismal, Santo Ambrósio procura valer-se do Prólogo ao *Evangelho de São João* como chave para a decifração cristológica da *figura* hebraica. Neste

lastro, associa a Luz Divina que pairava sobre o povo eleito caminhante à Verdade (*Lux est Veritas*). Prosseguindo em sua senda alegórica, faz equivaler a coluna de luz ao próprio Cristo, bem como a coluna de nuvens ao Espírito Santo.

Entretanto, o mais relevante na exegese do *Doctor Mellifluus* é a caracterização do batismo como *typus*. No latim ainda clássico dos estoicos tardios, como Cícero e Plínio, *typus* já significava “figura”, “imagem” ou “estátua”. Tal campo de denotação pode ser suposto igualmente para Ambrósio de Milão, já que seu conhecimento de grego, algumas vezes patente em seus escritos, sugerem que efetivamente se tratava de um erudito da *classis senatorialis*. A palavra latina seria recepcionada por Isidoro de Sevilha, que enfatizou o aspecto da representação de um objeto ausente⁴⁸⁹. Mais indiciário ainda é o emprego do vocábulo *figura* para abranger um campo semântico maior que aquele do *mysterium*, quando Ambrósio vislumbra também o Dilúvio enquanto prefiguração do batismo, assinalando que ainda não havia os *mysteria* judaicos (*Sacr.* I, VI, 23). Há, por conseguinte, uma esfera de manifestação do sagrado para além do sacramento canônico.

Ao longo de *De Mysteriis*, retomando e sintetizando a doutrina dos sermões a que aludimos, Ambrósio corrobora a sinonímia fundamental para a semiologia dos sacramentos, que influencia toda a Patrologia Latina. Trata-se da equiparação entre *similitudo*, *figura* e *antitypus*, subjacente ao regime de veridicidade da *imago* medieval. O sacramento ou mistério cristão é, por excelência, transtemporal e constitui o ponto de imbricação entre a temporalidade da História e a “senectude do mundo” (*topos* tardo-estóico do *senectus*), por um lado, e a Eternidade de Deus e da Jerusalém Celestial, definida no Livro XI das *Confessiones* de Agostinho.

Similitudo, como *imago*, é semelhança que antecipa a plenitude da *res*, do *ens* representado, prefigurado. É interessante perceber que o regime semiológico dos sacramentos impõe certa reconfiguração à relação tradicional entre as formas imperfeitas e corrompidas do mundo material e as essências transcendentais do *Topos Uranos*, herdado do Livro VII de *A República* de Platão. Como o filósofo ateniense ilustrou, por meio do recurso alegórico ao célebre *mito da caverna*, os homens podem aceder ao conhecimento das essências com o auxílio do saber formal (*episteme*). Todavia, já reconhecem que os objetos imperfeitos de suas

⁴⁸⁹ Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000., p. 1236.

visões terrenas são corrupção de formas perfeitas com que travaram contato antes de sua encarnação, quando também habitavam o *Topos Uranos*. Esse reconhecimento lhes propicia uma centelha da *Aletheia*, da verdade eterna e imutável com a qual perderam contato imediato.

O sacramento cristão faz dessa *similitudo* um *antitypus*, não mais, simplesmente, forma corrompida ou inferior em essência, se comparada à Verdade eterna. Justamente porque a Revelação desnuda um conteúdo de verdade metarracional para os homens, as emanações históricas dos *coelestia* cristãos são, em sua brevidade e sacralidade, realidades que fruem da perfeição de Deus. *Antitypus*, portanto, que permite aos homens a vivência e o cumprimento antecipado da promessa de redenção de Cristo, alimento espiritual com que se acalenta a espera mística pela Parusia.

Tal como se dá no Dilúvio com relação a uma humanidade santa e uma nova aliança com Deus, no batismo o pecado é morto e quem ressurge, com Cristo, é um homem renovado pela Graça. (*Sacr.* II, I, 1). Mas esse atributo salvífico é exclusivo do batismo cristão, ideia propugnada pelo Bispo de Milão com o recurso à *auctoritas* de Paulo de Tarso (Ef. 4,5). O Apóstolo distingue a *lauacra*, uma ablução ritual dos pagãos, em que não se vê dirimida a culpa dos pecados. O batismo judaico, porém, seria útil para antecipar a verdade do batismo cristão, esse último definitivo. Convém ler as palavras atribuídas ao Bispo de Milão:

O que, então, significa? Vistes a água, mas a água não sana todas as coisas, mas sana a água que tem a Graça de Cristo. Outro é o símbolo, outra é a consagração, outra é a obra, outra a operação. A obra é da água, mas a ação é do Espírito Santo. A água não sana a não ser que tenha descido o Espírito Santo e consagrado aquela água, conforme lestes, pois quando Nosso Senhor Jesus Cristo deu a forma do batismo, veio até João, e João lhe diz: *Eu devo ser batizado por ti e tu vens até mim*. Respondeu-lhe Cristo: *De qualquer modo, assim nos compete, pois, cumprir toda a justiça*. Vede, pois toda a justiça foi constituída no batismo. (tradução nossa) (*Sacr.* I, V, 15)⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ Qui ergo significat? Vidisti aquam, sed non aqua omnis sanat, sed aqua sanat quae habet Gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio (sic.), aliud opus, aliud operatio. Aquae opus est, operatio Spiritus Sancti est. Non sanat aqua nisi Spiritus Sanctus descenderit et aquam illam consecrauerit, sicut legisti

Mais adiante no discurso, Ambrósio afirma a presença trinitária de Deus no batismo (*Sacr.* I, V, 18-19). Na medida em que é Deus mesmo agindo na administração do sacramento, o que o sacerdote pronuncia são “palavras celestes”, que rememoram o mandamento crístico *ite, baptizate gentes in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti* (Mat. 28,19), constitutivo do *munus apostolicum* da Igreja, e operam através da voz do padre (*Sacr.* II, V, 14).

A sequência em que os três escritos de Santo Ambrósio foram compilados, vale explicar, *Explanatio Symboli*, *De sacramentis* e, por fim, *De mysteriis ad initiandos*, tanto no códice 188 de Sankt-Gall (séculos VII -VIII d.C.) como N° 5760 do Vaticano (séculos IX-X d.C.), arrolados na *Patrologia Latina* 57, revela-se muito didática e pertinente ao esforço exegético do historiador. Com efeito, acessa-se primeiramente o significado do símbolo, o que torna mais clara sua aplicação à ideia de sacramento, bem como a sinonímia constituída entre esse último e o *mysterion* grego.

Após breve referência ao *exorcismus corporis et animae* a que são convocados os catecúmenos logo ao início da liturgia batismal, Santo Ambrósio ensaia uma primeira abordagem da ideia de símbolo: “agora é o tempo e o dia para que transmitamos o símbolo, pois o símbolo é um sinal espiritual (*spiritale signaculum*), pois o símbolo é meditação de nosso coração e quase sempre uma custódia presente, certamente um tesouro de nosso peito” (*Expl.* 1) (tradução nossa)⁴⁹¹. Interessa aqui assinalar que o vocábulo *signaculum* era recorrente na homilética cristã desde os Padres Apologistas, pois ocorre na obra de Tertuliano, também aparecendo na Patrística desde Cipriano de Cartago, que o associava à noção de dom do Espírito Santo.

A seguir, o *Doctor Mellifluus* ensina a origem do termo *symbolum*, afirmando tratar-se de um vocábulo grego, que corresponderia ao latino *conlatio*, cujo sentido remete à noção de ajuntamento ou reunião, agregação. Seu contexto primário de utilização deu-se, consoante a lição de Santo Ambrósio, entre os comerciantes, referindo-se à reunião das cotas de lucros em um todo a ser conservado inviolável (denominado *symbola*), e contra o qual nenhum

quod, cum Dominus Noster Iesus Christus formam baptismatis daret, uenit ad Iohannem, et ait illi Iohannes: *Ego a te debeo baptizari et tu uenis ad me*. Respondit illi Christus: *Sine modo, sic enim decet nos implere omnem iustitiam*. Vide quia omnis iustitia in baptismo constituta est.

⁴⁹¹ Nunc tempus est et dies ut symbolum tradamus, quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis est nostri meditatio et quasi semper praesens custodia, certe thesaurus pectoris nostri.

negociante ousaria atentar, para não atrair a má reputação de fraudador (*Expl.* 2)⁴⁹².

Para Santo Ambrósio, aquilo que se opera nos sacramentos é invisível, porém eterno (*Sacr.* I, III, 10).

Somente tais elucidações do Bispo de Milão já poderiam denotar aquilo que, no lastro do Idealismo alemão do século XIX, Georg W. F. Hegel, em *A Fenomenologia do Espírito* (1807), formularia como dicotomia analítica. Ao caráter arbitrário e convencional do signo, contrapõe-se a natureza motivada do símbolo, que o torna sinal necessariamente determinado pelo ente material do qual procede⁴⁹³. Não por outra razão, o historiador francês Michel Pastoureau remete a etimologia do símbolo ao conceito grego de *symbolon*:

(...) um signo de reconhecimento materializado pelas duas metades de um objeto que duas pessoas repartiram. Para o pensamento medieval, o mais especulativo como o mais comum, cada objeto, cada elemento, cada ser vivo é assim a figuração de uma outra coisa que lhe corresponde em um plano superior ou imutável e do qual ele é o símbolo (...) (tradução nossa)⁴⁹⁴.

Se a ideia de *symbola* traduz uma noção ainda bastante profana, a apropriação semântica do *símbolo* pela Patrística evidencia-se quando Santo Ambrósio, solicitando a persignação aos catecúmenos, explicita que, no símbolo, está contida toda a divindade da Trindade (*Expl.* 3)⁴⁹⁵. Do mesmo modo, todos os sacramentos promanam do mesmo Deus

⁴⁹² Primum itaque rationem nominis ipsius debemus accipere. Symbolum Graece dicitur, Latine autem conlatio. Et maxime symbolam negotiatores dicere consuerunt, quando conferunt pecuniam suam, et quasi ex singulorum conlatione in unum constipata integra et inuiolabilis conseruatur, ut nemo fraudem conlationi facere conetur, nemo negotiationi. Denique inter ipsos negotiatores ista est consuetudo ut, si quis fraudem fecerit, quasi farudulentus reiciatur.

⁴⁹³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2000.. p.p. 11 a 14.

⁴⁹⁴ Cf. PASTOUREAU, Michel. *Une Histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2004., p. 18. (...) un signe de reconnaissance matérialisé par les deux moitiés d'un objet que deux personnes ont partagé. Pour la pensée médiévale, la plus spéculative comme la plus commune, chaque objet, chaque élément, chaque être vivant est ainsi la figuration d'une autre chose qui lui correspond sur un plan supérieur ou immuable et dont il est le symbole (...).

⁴⁹⁵ In hoc symbolo diuinitas trinitatis aeternae euidentissime comprehensa est: unius operationibus patrem et filium et spiritum sanctum, hoc est, uenerabilem trinitatem, et quod fides nostra ita sit ut pari genere

hipostático, o que indica uma equiparação entre as noções teológicas de *symbolum* e *sacramentum* em Ambrósio de Milão (*Expl.* 5). Ademais, faz-se pertinente resgatar a discussão travada pelo Padre da Igreja em relação à heresia ariana, para melhor compreender a formulação simbólica, posteriormente sígnica, da ortodoxia católica. A propósito, a preleção de Ambrósio dirige-se, no momento em que o sermão é proferido, aos adeptos de Ario de Alexandria, mas se cita que, outrora, os corações de outros hereges, os sabelianos, estiveram envenenados quanto à natureza do símbolo cristão.

(...) Daquele remédio, os Arianos encontraram para si um tipo de calúnia para que, uma vez que mantemos o símbolo da Igreja Romana, tivessem considerado o Pai onipotente como invisível e impassível e tivessem dito: vês, porque assim tem o símbolo, para que tivessem designado o Filho por visível e passível. De que se trata, portanto? Onde a fé é íntegra, são suficientes os preceitos dos apóstolos: não são requeridas cautelas, mesmo as dos sacerdotes. Por quê? Pois o trigo e o joio estão mesclados. (*Expl.* 4) (tradução nossa)⁴⁹⁶.

Interessa destacar a repercussão que tal polêmica acerca de a visibilidade do símbolo implicar ou não a visibilidade do Filho encontrará na obra do discípulo do *Doctor Mellifluus*, Santo Agostinho, que pensa, como adiante se observa, justamente a semiologia do sacramento como regime de visibilidade sacrificial daquilo que, por excelência, é invisível. Desta maneira, não apenas se ratifica o estatuto indiviso e coeterno das três Pessoas da Trindade, como se estabelece uma relação entre o sensível e o inteligível transcendente que marcaria as reflexões da Teologia erudita durante todo o período medieval.

Desenvolvendo ainda mais a homilia de instrução aos batizados, Santo Ambrósio ensina qual a razão fundamental para a administração e recepção dos sacramentos:

credamus in patrem et filium et spiritum sanctum.

⁴⁹⁶ Ex illo remedio Arriani inuenerunt sibi genus calumniae, ut, quoniam symbolum Romanae Ecclesiae tenemus, ideo inuisibilem et impassibilem Patrem omnipotentem illi aestimarent et dicerent: Vides quia symbolum sic habet, ut visibilem Filium et passibilem designarent. Quid ergo? Ubi fides integra est, sufficiunt praecepta apostolorum: cautiones, licet sacerdotum, non requirantur. Quare? Quia tritico inmixta zizania sunt.

Crede que também a carne ressuscite. Para que, pois, Cristo assumiria a carne, para que Cristo ascenderia à cruz, para que Cristo experimentaria a morte, suportaria a sepultura e ressurgiria, senão em virtude de tua ressurreição? Todo o sacramento existe para a tua ressurreição. *Se Cristo não ressuscitou, vã é a nossa fé.* Mas porque (Ele) ressuscitou, (por isso) sólida é a nossa fé. (*Expl.* 6) (tradução nossa)⁴⁹⁷.

Com esse ensinamento, já se ensaia o entendimento de que o sacramento perpetua a redenção humana merecida por Cristo em sua Paixão. Com fulcro em sua leitura do batismo cristão, o Bispo de Milão deduz uma lógica para a existência dos sacramentos. Assim como o rito iniciático no grêmio da Igreja desvela um plano de Deus para os homens, a razão mais geral do sacramento é propiciar aos vivos que também participem da morte de Cristo e que ressuscitem na Graça. Portanto, o sacramento é veículo da Graça. Com efeito, é pensando a caracterização do batismo que Ambrósio apresenta uma noção de vida humana em Cristo como a ação de um corpo animado (com *anima*), que decide dirigir-se à pia batismal e nela mergulhar. A imersão ritual desconstitui o anátema adâmico “tu és pó e ao pó retornarás”⁴⁹⁸, sacramentando um homem novo. (*Sacr.* II, VI, 19). É neste lastro que o batismo de cada neófito atualiza o batismo *illo tempore* de Cristo por João Batista. Nesta ocasião, a Trindade manifesta-se em sua diversidade: o Filho está encarnado em Jesus de Nazaré, o Espírito Santo aparece sob a forma de pomba e o Pai se pronuncia, afirmando que Cristo é seu Filho muito amado e que nele se compraz (Mt. 3,17)⁴⁹⁹. As palavras do Deus Pai consumam e tornam plenas as promessas a Davi, no Salmo 2: *O Senhor me disse, és meu filho, eu hoje te gerei* (Sal. 2,7)⁵⁰⁰.

No Livro III de *De Sacramentis*, Ambrósio evoca a expressão *spiritale signaculum*,

⁴⁹⁷ Crede quia resurget et caro. Quid enim opus fuit ut Christus carnem susciperet, quid opus fuit ut Christus crucem ascenderet, quid opus fuit ut Christus mortem gustaret, sepulturam susciperet et resurgeret, nisi propter tuam resurrectionem? Totum hoc sacramentum tuae est resurrectionis. *Si Christus non resurrexit, uana est fides nostra.* Sed quia resurrexit, ideo firma est fides nostra.

⁴⁹⁸ No texto de Santo Ambrósio, a sentença de Javé ao homem primordial é reproduzida com as palavras *terra es et in terram ibis* (*Sacr.* II, VI, 19). Interessa destacar que na Vulgata, outros são os termos utilizados por São Jerônimo: *quia pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen. 3, 19).

⁴⁹⁹ (...) Et ecce vox de caelis dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui (*Vulgata*).

⁵⁰⁰ (...) Dominus dixit ad me filius meus es tu, ego hodie genui te (*Vulgata*).

advinda do *Apologeticus*, para referir-se ao batismo como senda para a perfeição espiritual, em cujo percurso o catecúmeno pode adquirir os dons do Espírito Santo (sabedoria, inteligência, conselho, virtude, temor de Deus, piedade e caridade) (*Sacr.* III, II, 8). Dissertando sobre um tema que seria caro aos teólogos franciscanos no século XIII, o *Doctor Mellifluus* associa a essência mistérica do sacramento à ideia de cura espiritual, de uma medicina para a alma. Acerca do caráter redentor dessa medicina sacramental, o Pai da Igreja afirma, no Livro V de *De Sacramentis*, que, durante a Crucificação, verteram de Cristo água para purificar o mundo e sangue para redimir os pecados (*Sacr.* V, I, 4). Valendo-se da teologia paulina segundo a qual “onde abundou o pecado, superabundou a Graça” (Rom. 5,20), Ambrósio recorda a narrativa do *Gênesis*, na qual teria sido pela lateral que a serpente tentou Eva, insuflando o pecado no mundo através da primeira mulher. Da mesma forma, por conseguinte, a redenção do mundo precisaria vir da lateral do Senhor Crucificado.

Explana que São João detinha uma compreensão sobre os milagres (*aeterna mysteria*) de Cristo superior àquela dos demais Apóstolos, pois sua chave de sentido lhe fora concedida pelo Mestre, interpretando que o Evangelista teria ensinado que Jesus Cristo desejou prefigurar o mistério cristão (*mysterium hoc uoluit in illo praefigurare*) nas curas milagrosas praticadas ao longo de seu ministério público (*Sacr.* III, II, 11)⁵⁰¹. Ambrósio vai ainda mais longe ao aventar que, por ter sido João eleito dentre todos os apóstolos e discípulos para ser o dileto de Cristo, todas as suas palavras devem ser consideradas *mysterium* (*Sacr.* III, II, 11)⁵⁰²

Nesta perspectiva alegórica, assim como curou os olhos físicos do cego na narrativa de São João (Jo. 9, 6-7), Cristo opera a cura dos olhos do coração no batismo, a fim de que o novo homem reconheça seus pecados, que lhe são imediatamente perdoados, mesmo sem que o batizando solicite (*Sacr.* III, II, 12-14). Em sua leitura especular do Velho Testamento como *figura* do Novo, Ambrósio ainda compara o segundo tabernáculo referido no capítulo 40 do *Livro do Êxodo*, que contém a vara de sumo sacerdote Aarão, além do maná que alimentava o Povo Eleito na travessia do Sinai, ao próprio batistério. Tal como verdejou a vara de Aarão, em Cristo o homem novo floresce pela Graça (*Sacr.* IV, I, 2).

⁵⁰¹ (...) secundum Iohannem, qui uere prae caeteris uidit magna mysteria et designauit et declarauit, mysterium hoc in illo uoluit praefigurare.

⁵⁰² Tamen sanctus Iohannes qui ultimus scripsit euangelium quasi necessarius requisitus et electus a Christo, maiore quadam tuba fundit aeterna mysteria. Quidquid locutus est mysterium est.

Expandindo o campo de discussão para além do batismo no Livro V de *De Sacramentis*, Santo Ambrósio identifica, a partir da *Epístola aos Hebreus* (7,3), o que entende por *figura* do Mistério Eucarístico, tema a ser detalhado e explicado no próximo capítulo. Neste lastro, procura discernir no escrito paulino uma *figura* ou *similitudo*, portanto um *antitypus* (três vocábulos recorrentes no Magistério da Igreja) da autoria de Cristo mesmo quanto aos sacramentos.

Neste ponto, a prefiguração de Deus encarnado recai sobre Melquisedeque de Salém, o *rex sacerdos* que oferece pão e vinho ao Patriarca Abraão (Gen. 14, 18-19). São Paulo já o considera *ad similius Filio Dei* (He. 7,3) e o Bispo de Milão o associa a Cristo *per omnia* (Sacr. IV, III, 12), atribuindo-lhe a própria autoria dos antigos sacramentos judaicos (Sacr. V, III, 10). A *similitudo* proposta por Paulo e endossada por Ambrósio encontra um precedente notável no Salmo 109, no qual se vaticina que o Messias pertenceria à Ordem de Melquisedeque (Sal. 109,4). O nome do rei veterotestamentário advém de duas palavras hebraicas significativas, *melech* (“rei”) e *tzdek* (“justiça”), assim como seu reino de Salém é uma refiguração para *Shalom*, Paz. Que se trata de um claro *antitypus* de Jesus Cristo, prova-se com a menção das caracterizações do Messias no *Livro do Profeta Isaías*: “Conselheiro Maravilhoso”, “Deus Forte”, “Príncipe da Paz” (Is. 9,5).

A *Explanatio Symboli* encerra-se com uma advertência de que nada se deve acrescentar, a respeito do símbolo cristão, ao que já pregaram os apóstolos (*Expl.* 7). Do mesmo modo, o símbolo não deve ser escrito – o que evidencia, mais uma vez, seu caráter arcano e iniciático para o Bispo de Milão – mas apenas aceito e memorizado com diligência pelos iniciantes (*Expl.* 9).

De modo mais sistematizado e atingindo a configuração de um sistema neoplatônico de especulação teológica, outro grande Pai Latino, Santo Agostinho (354-430 d.C.), apresenta, agora com formulação mais definitiva, uma definição semiológica de sacramento no Livro X de *De civitate Dei*: “O sacrifício visível é sacramento, ou seja, signo sagrado do sacrifício invisível”. Prosseguindo em seu raciocínio conceitual, esse autor apresenta uma definição para o próprio signo, que seria, na Idade Média Central (séculos XI a XIII), a base para as elaborações doutrinárias da Escolástica. No Livro II de *De Doctrina Christiana* (c. 397 d.C.), Agostinho define que o signo “é aquilo que, além de impressionar nossos sentidos por uma imagem, conduz-nos ao conhecimento de uma coisa distinta”. Faz-se aqui necessário salientar

que a citada obra do Bispo de Hipona, no lastro dos permanentes debates doutrinários a que se dedicou durante sua vida pastoral, foi redigida em um contexto específico, para um propósito não apenas de preleção da ortodoxia católica, mas de combate a uma heresia específica que então grassava na África Proconsular Romana.

Trata-se do movimento conhecido por *Donatismo*, cujos primórdios podem ser referidos à grande perseguição movida pelo imperador Diocleciano (284-305 d.C.) aos cristãos, em 302 d.C. Em meio a tal crise, muitos cristãos, dentre os quais padres e mesmo bispos, renegaram publicamente os votos batismais e fingiram-se de pagãos, para assim, havidos por *boni uiri Romani*, escaparem à sentença capital que lhes estava reservada. Com o término do período de governo de Diocleciano, no ano de 305 d.C., arrefecendo a perseguição religiosa, tais pessoas pretenderam regressar ao grêmio da Igreja e, no caso dos sacerdotes, voltar a administrar os sacramentos de forma habitual, com a mesma pretensão de validade.

No entanto, uma parcela dos cristãos da África Proconsular opôs-se com veemência a esse regresso dos apóstatas, denegando qualquer validade aos sacramentos administrados pelos regressados, que, portanto, seriam estéreis e inaptos a comunicar a Graça e a Divindade de Cristo. Os mesmos passaram a ser identificados, no discurso dos teólogos ortodoxos coetâneos, sobretudo Agostinho, como *donatistas*. A doutrina, conforme a qual a validade dos sacramentos dependeria da fidelidade do celebrante aos votos batismais e sua permanência ininterrupta no *Corpus Mysticum Christi*, passou a ser designada, também nas obras ortodoxas, como *sacramentalismo carismático africano*. Não parece incorreto pensar uma relação de filiação, ainda que indireta, dessa doutrina cismática à preleção tradicional de São Cipriano de Cartago (bispo martirizado em 14 de setembro de 258 d.C.), de que *Ecclesia in episcopo* (a Igreja está no Bispo), o que implica autonomia das sés locais perante as pretensões centralizadoras do Bispado de Roma.

A controvérsia eclodiu, com foros públicos, quando se deu a sucessão episcopal na diocese de Cartago, no ano de 311 d.C., com a morte de Mensúrio. A sagração de Ceciliano como novo bispo é rejeitada por outro bispo africano, Segundo, sob alegação de invalidade, por ter sido a consagração operada pelo Bispo Félix de Aptunga, um dos apóstatas dos tempos da perseguição de Diocleciano. Como reação, Segundo constitui outro bispo para Cartago, Majorino, no decurso de um “concílio” de 70 bispos cismáticos convocado por Donato de Casas Negras, então bispo da Numídia. Deste prelado adveio a denominação do movimento

cismático, vindo ele a suceder o próprio Majorino neste “episcopado donatista paralelo” de Cartago então constituído, sob o epíteto de Donato, o Grande. Aquele “concílio”, ademais, convocou a julgamento o novo bispo Ceciliano, para apená-lo como traidor da Igreja e indigno do episcopado, mas o mesmo não compareceu à reunião. Instaura-se, desta forma, uma dualidade de poder político-ecclesial em Cartago, ao mesmo tempo em que se desenham duas agremiações cristãs que procuram avocar para si o predicado de fidelidade ao Evangelho e ao *Corpus Mysticum Christi*, portanto, a condição de verdadeira – e única – Igreja de Cristo⁵⁰³. Não por outra razão, os donatistas teriam designado a si próprios como “combatentes de Deus” (*pugnatores Dei*), “fiéis” (*fideles*) e “puros” (*casti*) como exarado nas atas do Concílio de Cartago de 410 d.C.

Os donatistas, cuja tese do sacramentalismo carismático já fora enfaticamente rejeitada, desde antes da perseguição de Diocleciano, pelo Papa Estêvão I (c. 254-257 d.C.), procuram reconhecimento junto ao Imperador Constantino (306-337 d.C.), mas também não obtiveram êxito. A contenda seria oficialmente discutida – e supostamente equacionada – no Concílio Ecumênico a ser sediado em Cartago, em julho de 410, sob direção de um alto funcionário da chancelaria imperial de Honório (395-423 d.C.), Marcelino. Seguiram-se demonstrações públicas de força por parte de ambas as agremiações, sobretudo a reunião, em passeata, de cerca de 300 bispos donatistas nas ruas de Cartago. As tensões impeliram Marcelino a averiguar a sagração dos cerca de 500 bispos presentes ao Concílio⁵⁰⁴.

A presença marcante de Santo Agostinho, seus debates vitoriosos com o bispo donatista Petiliano, conduziram o Concílio de Cartago a ratificar a posição ortodoxa da Igreja Católica Romana. Na ata conciliar final, lida pelo bispo Ceciliano, consignou-se a doutrina ortodoxa até hoje vigente na Sacramentologia católica, confirmada pelos Concílios de Trento (1545-1563 d.C.), Vaticano I (1869-1870) e Vaticano II (1962-1965). Trata-se da ideia de que os sacramentos da Igreja Católica obedecem, como manifestação sgnica sensível da Graça, à lógica *ex opere operatur*. Por conseguinte, a validade dos sacramentos independe completamente de qualquer condição, predicado ou precedente de conduta do celebrante, sendo apenas tributária da própria vontade incorruptível da Graça em manifestar-se através

⁵⁰³ O teólogo francês Adalbert Gauthier Hamman, finado professor de Teologia dos Sacramentos na Université Laval, de Québec, estima que, ao final do século IV e início do século V, de 430 bispos africanos, cerca de 270 teriam sido donatistas. Cf. HAMMAN, A.G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p.p. 158 e 159.

⁵⁰⁴ *Idem*, p.p. 242 a 245.

das palavras, gestos e invocações rituais atuadas na liturgia católica, sobretudo na consagração da Eucaristia.

Como não se ignora, o erudito Bispo de Hipona consagrou esforços para debelar não apenas a heresia donatista, mas grande parte das controvérsias teológicas dissidentes que irromperam neste que foi o século de eclosão das heresias e de definição da fé ortodoxa católica (século IV d.C.). Um de seus alvos diletos não poderia ser outro senão o maniqueísmo, ensinamento gnóstico ao qual o próprio Agostinho foi filiado antes de sua conversão em Cassiciaco, em 386 d.C. (*Conf.* III, 8). No Livro XIX de *Contra Faustum Manichaeum*, tradicionalmente datado do ano de sua conversão, Agostinho assinala que os sacramentos são palavras visíveis (*uerba uisibilia*). Funda-se, portanto, um verdadeiro regime semiológico para autorrepresentar o imaginário medieval.

Ainda ao tempo de hegemonia do pensamento patrístico, Isidoro de Sevilha, no sexto dos *Libri Etymologiarum sive Originum* (c. 620 d.C.), enfoca a questão sacramental a partir do segredo, assim retornando, de certa forma, à doutrina de Santo Ambrósio, posição que se fez hegemônica na Teologia cristã até o século XI. Todavia, não se encontra em Isidoro uma sacramentologia sistemática, sequer uma parte específica de suas pesquisas etimológicas consagrada aos sacramentos. Entretanto, o Livro VI de *Etymologiarum sive Originum Libri XX (De libris et officiis ecclesiasticis)* dedica a Parte XIX (*De officiis*) aos ritos litúrgicos, principiando, justamente, pela reafirmação da doutrina canônica do *ex opere operatur*. Em síntese, a Patrística produziu discursos não totalmente sistemáticos sobre cada qual dos sacramentos, sobretudo o batismo, mas apenas com as Sumas de Teologia do século XII a questão sacramental conheceria uma dogmática cristológica sistematizada e específica. A principal obra de sistematização foram os quatro *Libri Sententiarum* (c. 1150), de Pedro Lombardo (c. 1110-1160 d.C.). Mas a compreensão do novo paradigma escolástico para a hermenêutica desta cristologia dos sacramentos necessita de um breve aporte dos princípios do sistema filosófico hegemônico na Idade Média Central. Com o advento da Escolástica, desde *Cur Deus homo* (1098), de Anselmo da Cantuária, a ênfase recaí, novamente, sobre o caráter de signo do sacramento, por exemplo, com Berengário de Tours.

No século XII, Hugo de São Vítor insiste, além do caráter de signo, na eficácia santificadora e redentora da administração litúrgica dos sacramentos, o que repercute na doutrina do frade franciscano São Boaventura, que se refere a uma “medicina dos

sacramentos” em seu *Breviloquium* (1257), ambos portadores de uma concepção essencialmente agostiniana do pecado, da Graça e da salvação mediada ou veiculada pela economia litúrgica dos sacramentos. A Parte IX desta verdadeira suma do abade de São Vítor que é *De sacramentis fidei christianae* (c. 1134) apresenta, de maneira inaugural, o elenco dos sete sacramentos canônicos da Igreja Católica, os *maiora sacramenta*, referendados pelo IV Concílio de Latrão (1215), e posteriormente reafirmados pelo Concílio de Trento (1545-1563): batismo, penitência (antecedida da confissão auricular), confirmação (crisma), matrimônio, ordem, a unção dos enfermos e, por fim, o principal, a Eucaristia.

Seria ingênuo não perceber, nesta tipificação ortodoxa dos sacramentos, um projeto político-ideológico de normatização e domesticação clerical do maravilhoso centromedieval. Não foi mero acaso que se tenham definido, normativamente, tanto os sete sacramentos da fé católica como os sete pecados capitais na mesma ocasião, o IV Concílio de Latrão (1215). Tal esforço se articula ao projeto mais amplo de uma Teocracia Pontifícia, veiculada pela Reforma Pontifical, e ao subjacente combate à “reação folclórica” da aristocracia laica.

Não é necessário insistir muito em que este processo de clericalização do maravilhoso significa uma reafirmação do monopólio exegetico da Igreja sobre o próprio sobrenatural. O mesmo se pode afirmar em relação à tentativa, por parte da aristocracia eclesial, de racionalizar o maravilhoso cristão por meio da definição do milagre e seu respectivo monopólio exegetico, como leciona Jacques Le Goff. A previsibilidade implicada por esse processo de racionalização teológica é correlata à possibilidade de manuseio ritual-litúrgico do miraculoso, que retira o caráter antes imprevisível e incontrolável deste maravilhoso cristão e o substitui por uma ortodoxia do sobrenatural⁵⁰⁵.

Desta forma, parece apropriado afirmar que, à sua maneira, a Igreja procurou forjar, dentro dos quadros da Reforma Pontifícia, um sistema cristológico e eclesiológico para o imaginário sobrenatural, um conjunto dotado de racionalidade, de uma lógica estruturante e de uma senha de decodificação que competiria apenas ao *ordo clericalis*. Não por outra razão, fez-se necessário reunir esforços, no plano doutrinal, para diferenciar a mística dos sacramentos da magia. As práticas mágicas eram consideradas resquícios indesejáveis, mas persistentes, das antigas crenças pagãs (portanto superstições) desde os primeiros Pais da

⁵⁰⁵Cf. LE GOFF, Jacques. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Trad. Michele Sampaolo. Roma: Laterza Editori, 2010., p.p. 10, 17 e 18.

Igreja, destacando-se, em sua condenação, Santo Agostinho, como se evidencia, sobretudo, em *De divinatione daemonum* (406 d.C.). Quando da tipificação dos sacramentos canônicos como *nummerus clausus* (um conjunto estritamente definido e delimitado), os teólogos e pregadores eruditos voltam a enfatizar que as artes mágicas foram insufladas pelos demônios para ludibriar os homens.

A clericalização do sagrado e a preocupação em distingui-lo do mágico revelam, sim, a ação contundente daquilo que Jean-Claude Schmitt denominou “razão teológica”, inspirado nos trabalhos do Padre Marie-Dominique Chenu acerca da teologia centromedieval como “ciência”⁵⁰⁶. Tal razão formulou estratégias retóricas como a tipologia, para tentar articular os diversos níveis discursivos do mito cristão e a variedade de expressões e apropriações simbólicas pelas quais o mesmo era repristinado a cada celebração. Seu esforço voltou-se para uma tentativa de fossilização do dogma cristão, que o tornasse infenso aos perigos da heresia e da superstição, energeticamente condenadas pela teologia ortodoxa e combatidas pela catequese. Procurava-se condicionar a compreensão da Revelação crística à necessidade de uma hermenêutica racionalista que apenas o clero poderia protagonizar.

Neste lastro, o folclórico passa a interagir, nos quadros da circularidade de repertórios culturais referida na Introdução, com as formas de conhecimento e produção de sentido oficialmente chanceladas como legítimas, existentes ao lado de uma “cultura popular” supersticiosa e errônea, quando não herética. Sem dúvida, destaca-se, no bojo da produção erudita, a especulação teológica, por meio da qual esta cultura letrada passa a ser, ela própria, reorganizada, conhecendo este imperativo de racionalização progressiva e constituição de uma autorrepresentação também racionalista, que se compreende ancorada em Aristóteles, cujo estudo se renova no Ocidente medieval a partir do século XIII. Tal racionalidade, engendrada pela Escolástica e marcante nos ambientes universitários a partir do século XIII, efetua uma tentativa vigorosa de filtrar a totalidade do imaginário erigido pela mitologia cristã medieval.

Com efeito, introduz um vetor de clericalização que finda por sacramentar a concepção erudita de que há um nível de cultura produtor dos sentidos verídicos e autorizados pela Lei Natural, expressão mesma do *Logos* de Deus, como se articula na hermenêutica pela qual São Tomás de Aquino e outros pensadores escolásticos se apropriam do *Organon*

⁵⁰⁶ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 40.

aristotélico (*Summa Theol.* II, II, q. 57).

Para Schmitt, ademais, a atuação dessa razão teológica redundou, na longa duração, em um processo de dessacralização progressiva do próprio sagrado cristão, à medida que procurava delimitá-lo e racionalizá-lo, o que, a seu ver, iniciou-se com a definição agostiniana de sacramento⁵⁰⁷. É notório o esforço da razão escolástica para proscrever, do seio da ortodoxia doutrinal católica e sua retórica catequética, todas as formas de superstição, compreendidas como resquícios indesejáveis de mitologias pagãs. Tal diretriz disciplinarizadora é responsável, como se pôde observar mais acima, pela tentativa de circunscrever os sacramentos canônicos como *nummerus clausus*.

Esse desencantamento do mundo atravessa, como percebeu Schmitt, as diversas ressignificações pelas quais passou o conceito de *sacramentum*. Durante o período medieval, tal processo atingiu seu apogeu com o discurso racionalizador da Escolástica, que se dedicou a tentar elidir as contradições e ambivalências que permeavam o mito cristão⁵⁰⁸. Todavia, a racionalização que desencanta o mundo se faz sentir nas sensibilidades coletivas e nas novas formas de sociabilidade que se configuraram na Modernidade, assinalada pela Reforma Protestante de matriz calvinista e pela dúvida metódica cartesiana.

Não por acaso, o próprio Le Goff salienta que algumas tendências, se não peculiares ao Cristianismo, são ao menos mais acentuadas neste monoteísmo: o progressivo racionalismo teológico, a constituição de uma moldura ética de pretensão universalizante e uma tendência à compreensão simbólica da existência⁵⁰⁹.

Seria ingênuo não perceber que a consolidação oficial do elenco dos sacramentos canônicos no século XIII representou mais uma invectiva da aristocracia clerical para normatizar as condutas nas formações sociais centro-medievais. E trata-se de uma tática de normatização e disciplinarização, precisamente, do imaginário, sobretudo no que se refere às

⁵⁰⁷ *Idem*, p. 52. Pensamos que Schmitt está correto e que não há como não perceber, em tal desconstrução do edifício sagrado pelo próprio clero, aquilo que Max Weber entendia por *paradoxo das consequências* e, principalmente, as raízes mais profundas do processo de *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*).

⁵⁰⁸ O desencantamento do mundo então operado caracterizaria a experiência intelectual do Ocidente na longa duração, que se auto-representa como transição nunca finalizada entre o *mythos* e o *logos*, como observa Hans-Georg Gadamer ao longo de seus trabalhos. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Frankfurt, Mohr Siebeck, 2009.

⁵⁰⁹ Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 16.

manifestações do maravilhoso divino, o único reputado legítimo pela cultura de alto repertório. O mesmo, obviamente necessitava da intermediação exegética do clero católico para ser elucidado, vale afirmar, para se decifrar a mensagem sagrada, a vontade de Deus transmitida pela Graça. Neste ponto, propomos que a definição dos *maiora sacramenta* e sua consequente diferenciação quanto aos sacramentais (*sacramentalia*) consiste no apogeu desse processo de racionalização e disciplinarização do maravilhoso, tornado instrumento retórico para a mistagogia cristã. Converteu-se, portanto, em um maravilhoso passível de manipulação teúrgica por parte do clero.

Esse processo de reafirmação do monopólio clerical sobre o manuseio do sagrado oficialmente admitido e chancelado implicava circunscrever o sagrado ao *consagrado*, que se projetava sobre objetos e palavras rituais e mesmo lugares. Tal projeto de controle simbólico – portanto ideológico – do sagrado lícito traduziu-se em ação disciplinar, que se pode perceber nas esferas da teologia do poder, com a tentativa de subordinar o *regnum* ao *sacerdotium* durante o curso da Reforma Pontifical, e no controle da geografia do sagrado. Nesse último âmbito, insere-se a circunscrição dos locais de peregrinação, os santuários (*loci*), e a consagração dos relicários (*loculi*), onde se estabelece uma relação que a Igreja admite privilegiada entre os homens e o sagrado. A clericalização do sagrado parece, efetivamente, acenar para a tessitura de um discurso disciplinar, nos moldes propostos por Michel Foucault⁵¹⁰. Isso se faz evidente no caráter coletivo, visível, ritual que Jean-Claude Schmitt dissecou na conversão cristã na Idade Média Central, e na crença como adesão à normativa

⁵¹⁰ Em sua célebre aula inaugural de 02 de dezembro de 1970 no *Collège de France*, intitulada *L'ordre du discours*. Cf. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Éditions Flammarion, 1971. Neste contexto, ocorre uma renovação da própria homilética cristã no século XIII, como observa Jean-Claude Schmitt. São cultores e propagadores da nova homilética, auto-representada como seguidora dos cânones da “retórica clássica” contida em *Rhetorica ad Herennium*, do Pseudo-Cícero (c. 90 a.C.), teólogos eruditos como o quinto Geral dos dominicanos, Humbert de Romans (*De eruditione praedicatorum: de modo prompte cudendi sermones ad omne genus hominum*, década de 1260), ou o agostiniano Jacques de Vitry (*Sermo ad pueros et adolescentes* e *Sermo ad viduas et continentis*, ambos da primeira metade do século XIII). Todavia, tal revivescência iniciou-se, na verdade, no século anterior, com as obras homiléticas de Honorius Augustodunensis, destacando-se o *Speculum Ecclesiae* (início do século XII), com instruções para os sacerdotes convidarem os fiéis à recitação latina do Símbolo niceno e elucidarem seu sentido em idioma vernáculo, e o célebre *Elucidarium*, sua obra inaugural, escrita na Inglaterra, que sintetizou os dogmas da fé católica ortodoxa. Destacou-se também, na homilética do século XII, o bispo de Paris entre 1160 e 1196, Maurice de Sully (*De Sancta et Individua Trinitate*). Todos esses *sermones huMiles* centromedievais insistem, sobretudo, na necessidade de internalização – disciplinar, como é evidente – do Credo ortodoxo por parte dos leigos, tanto *pauperes* com *potentes*, como condição de salvação e instrumento invocatório para afastar os demônios e as tentações por eles suscitadas (Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. p. 106 e 107).

clerical, muito mais que um percurso espiritual ou de interiorização da fé, salvo para casos peculiares como os grandes Doutores em Mística da Igreja, como São Bernardo de Claraval.

Para o já mencionado ministro geral da Ordem Franciscana, São Boaventura (1257-1274), os sacramentos seriam o penhor espiritual de Deus para que os homens, degredados e pecadores desde o Pecado Original, pudessem santificar-se na liturgia da Igreja e, ainda que de maneira restrita e efêmera, comungassem de Deus, através de signos que presentificassem a visão beatífica do Paraíso escatológico. À evidência, trata-se de uma perspectiva agostiniana, que seria frontalmente contraditada pelos esforços racionais de matriz aristotélica protagonizados por São Tomás de Aquino, no mesmo século XIII. Em São Boaventura, importa o regime medicinal do sacramento, que cura a desvirtuação conatural à condição do Homem após a Queda Primordial.

Neste espectro, não apenas se devem considerar os sacramentos administrados para propiciar aos homens o bem e a doçura da Graça Santificante, mas – principalmente – a medicina da alma degradada que vem por meio da incitação à contrição. Trata-se, na verdade, da prática do sacramento da penitência, que passa a ser precedido, desde o século XII d.C., pela prática da confissão auricular para o sacerdote. A própria confissão recebe, no IV Concílio de Latrão, o estatuto teologal de *maius sacramentum*. De toda forma, como assinala São Boaventura no *Breviloquium*, Deus procura, nos sacramentos, repetir a Paixão e a oferta da Graça e do Perdão aos homens pecadores.

Todavia, uma teologia (especificamente uma cristologia) geral dos sacramentos, que os definisse e assinalasse seus caracteres comuns, apenas se deu com São Tomás de Aquino, nas questões 60 a 65 da Parte III da *Summa Theologiae* (1273). O sacramento é signo no sentido agostiniano, sendo causa formal operativa da causa final que é a Graça do Espírito Santo. O signo é coisa sensível que permite ao homem conhecer as coisas inteligíveis, de acordo com Aristóteles. Convém observar que tal leitura tomista de Aristóteles, pela qual os *significabilia* ou *res intelligibiles* apenas podem ser atingidas, por parte do intelecto humano, através da intelecção sígnica das *res sensibiles*, não apenas continua, mas se fundamenta na perspectiva agostiniana, não se instaurando, ao menos neste aspecto, a tão decantada ruptura filosófica da Escolástica com a teologia que a precedeu, a Patrística.

Para São Tomás de Aquino, por conseguinte, o sacramento possui natureza analógica, adquirindo a natureza da Graça que o mesmo veicula e protraí no tempo e na história.

Todavia, São Tomás de Aquino aproxima-se da teologia de seu rival São Boaventura, ao não ignorar que o sacramento é meio de santificação do homem. É a causa de nossa santificação, referida à Paixão de Cristo, a forma de nossa santificação, pela Graça e virtudes teologais e o fim último de nossa santificação para a vida eterna (*Summa Theol.* III, q. 64). Portanto, o sacramento é necessariamente coisa sensível, disposta para efeito de santificação, sendo signo da causa principal que é a Graça. A finalidade, para São Tomás de Aquino como para Aristóteles, mensura e penetra as essências (*Summa Theol.* I, q. 5). Neste espectro semiológico da Escolástica tomista, as palavras são forma e os elementos sensíveis (inclusive gestos rituais) são matéria dos sacramentos, apelando-se, claramente, para uma referência à metafísica aristotélica (*Summa Theol.* III, q. 61).

Na Questão 60, artigo 08, Tomás de Aquino discute a questão das palavras que atribuem forma concreta aos sacramentos. A tal respeito, reiterando a lição de que os mitos são continuamente forjados pelos ritos, Jean-Claude Schmitt afirma que a crença, seja ortodoxa ou herética, depende de modo inelutável de sua enunciação:

(...) Uma tal concessão feita às necessidades de evangelização supunha, de um lado, que o *Credo*, de afirmação solene da ortodoxia cristã, fosse tornado uma mais oração, dentre outras. E, por outro lado, como confirmação daquilo que foi dito mais acima, que a crença não fosse distinta de seu enunciado, mas que ela dependesse estreitamente das palavras que a proferiam: fosse o reconhecimento da eficácia pedagógica ou da autossugestão da palavra (de tanto dizer que creio, eu creio), ou mesmo da eficácia mágica de uma fórmula latina cujo sentido preciso escapa, mas sobre a qual há concordância em dizer que ela repele os demônios e a morte súbita. (...) (tradução nossa)⁵¹¹.

⁵¹¹ (...) Une telle concession faite aux nécessités de l'évangélisation supposait d'une part que le *Credo*, d'affirmation solennelle de l'orthodoxie chrétienne, devînt une prière parmi les autres. Et, d'autre part, em confirmation de ce qui a été dit plus haut, que la croyance ne fût pas distincte de son énoncé, mais qu'elle dépendît étroitement des paroles qui la disaient: soit la reconnaissance de l'efficacité pédagogique ou de l'autosuggestion de la parole (à force de dire que je crois, je crois), ou même de l'efficacité magique d'une formule latine dont le sens précis échappe, mais dont on s'accorde à dire, par exemple, qu'elle repousse les démons ou la mort subite. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 94.

Na sacramentologia de Tomás de Aquino, desenha-se uma evidente tentativa de filiação doutrinal à Patrologia Latina, em especial a Santo Agostinho, o que está de acordo com a nova doutrina acerca da fé católica, exarada pelo IV Concílio de Latrão. Com efeito, seu Cânone XX dispõe que os *significabilia* da fé cristã, sua Verdade Revelada, possuem duas fontes legítimas, que atuam, na atividade de mediação hermenêutica do clero, como *auctoritates*. Trata-se da Palavra Revelada, o *Legendum Maius* do mito Cristão, e da Tradição dos Pais da Igreja. Na verdade, a implicação disto foi que a Escolástica, principalmente com Santo Alberto Magno (1200-1280) e São Tomás de Aquino, lê e se apropria das traduções latinas de Aristóteles a partir de um enfoque agostiniano.

Tal perspectiva de ater-se sempre, e necessariamente, às sentenças e lições doutrinárias da Patrologia Latina fundou a legitimação, ao nível das formulações conceituais da cultura de alto repertório, para o regime de transtemporalidade dos sacramentos, que o *Doctor Mellifluus* já antecipara, em *De Sacramentiis*, V, IV, 26. E, para a operação historiográfica, emerge a possibilidade de trabalhar com uma estrutura de sentido com gesta multissecular, de longa duração, que fornece um fio condutor para uma teoria sistêmica dos signos medievais.

Mas o que a escolástica do *Doctor Universalis* legou a seu discípulo Tomás de Aquino, além da preocupação em sistematizar mais profundamente os sete sacramentos canônicos definidos por Hugo de São Vítor, foi também a percepção da centralidade do Mistério Eucarístico para a tipologia sacramental. Como Tomás de Aquino discute e esclarece nas Questões 73 a 75 da Parte III da *Summa Theologiae*, se o sacramento é, em geral, sacrifício visível, signo do sacrifício invisível de Cristo, como trabalha Santo Agostinho no Livro X de *De Civitate Dei*, a Hóstia Consagrada é, justamente, o sacrifício visível de Deus, a repristinação material e concreta da Paixão (*Summa Theol.* III, q. 75, a. 1).

São Tomás o percebe a partir de sua exegese aristotelizante do Capítulo 22 do *Evangelho de São Lucas*, quando o Cristo, em vigília pascal antes da Paixão, ordena a celebração do sacramento como sua *memória*. E memória significa, na semiologia dos sacramentos, repristinar o ato mítico *illo tempore*. Convém ler as palavras pronunciadas pelo *Logos* encarnado na Missa Primordial:

(...) e preparam a Páscoa, e quando se fez a hora, pôs-se à mesa, e os doze apóstolos com ele. E diz a eles com desejo: desejava comer convosco esta páscoa antes de sofrer. Digo-vos pois que disto não comerei até que aquilo seja consumado no Reino de Deus. E tomado o cálice, deu graças e disse: tomai e dividi entre vós, digo-vos pois que não beberei do rebento da videira até que venha o Reino de Deus. E tomado o pão, deu graças e partiu, e deu a eles, dizendo: isto é meu corpo, que é dado por vós. Fazei isso em minha comemoração. De modo similar, após ceiar, [tomou] o cálice, dizendo: este é o cálice para o novo testamento em meu sangue, o que é derramado por vós (Lc. 22,13-20) (tradução nossa)⁵¹².

Com a doutrina da transubstanciação, a Presença Real faz da Eucaristia o momento de plenitude e eixo de gravidade dos sete sacramentos, já que se trata, a um só tempo, de significativo e significado. Se assim for, a Eucaristia assinala o lugar ritual, ou litúrgico, de encontro entre as *res sensibiles* e as *res intelligibiles*, o que, no fundo, é uma representificação, a cada missa *in isto tempore*, de Cristo como lugar do encontro entre Deus transcendente e o Homem em busca da transcendência da Graça.

Trata-se da essência mesma ou natureza teologal do principal sacramento da fé cristã, a Eucaristia, mas em seu estado original, primordial, recolhido no objeto ritual desta *primeira missa* que foi a Santa Ceia. Como ensina Mircea Eliade, em *Mito e Realidade*, os rituais sempre reatualizam aquilo que se processou *illo tempore*, tornando os participantes dessas cerimônias presentes ou contemporâneos aos próprios eventos sobrenaturais fundadores da ordem do mundo. A Santa Ceia é o *locus* mítico em que, de modo inaugural, prefigurativo e perene, as espécies pão e vinho se transmutam em Corpo e Sangue de Deus. Porém, sendo essa reatualização mítica entendida e coletivamente apreendida como consequência necessária do manuseio específico, exclusivo, dos ritos por parte dos sacerdotes, esta presentificação

⁵¹² (...) et paraverunt pascha et cum facta esset hora discubuit et duodecim apostoli cum eo. Et ait illis desiderio: desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar. Dico enim vobis quia ex hoc non manducabo illud donec impleatur in regno Dei. Et accepto calice, gratias egit et dixit: accipe et dividite inter vos. Dico enim vobis quod non bibem de generatione vitis donec regnum Dei veniat. Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: hoc est corpus meum quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens: hic est calix novum tetamentum in sanguine meo quod pro vobis funditur.

daquilo que se deu na gênese cosmogônica, ou a condução da comunidade de crentes a uma momentânea coeternidade em relação aos eventos míticos, pode apenas ser experimentada de maneira mediata.

Não é distinto, por certo, o caso da Transsubstanciação na liturgia católica, dependente da ordenação sacerdotal, da *traditio sacramentalis* em que o padre se torna um *Alter Christus*, autorizado a celebrar missas que, no templo cíclico do calendário litúrgico cristão, atualizam a *primeira missa*. A ordenação sacerdotal concede ao padre um poder simbólico especial, que o diferencia em relação aos demais membros da comunidade cristã – *klerós* significa, precisamente, “escolhido”, “eleito” – elevando-o a um patamar hierárquico superior, que corresponde a um acesso privilegiado ao sagrado cristão. Aos demais integrantes das Ceias Pascais que se vivenciam *in isto tempore*, atribui-se um papel ritual coadjuvante. A presença real do Cristo na Hóstia depende, por conseguinte, da consagração sacerdotal.

Neste ponto, sendo que sequer diáconos ou presbíteros poderiam consagrar a Eucaristia desde o Concílio de Nicéia (325 d.C.), o clero plenamente investido da condição de *Alter Christus*, ou seja, o conjunto dos padres, possui um poder simbólico incontestado e incomparável. É neste sentido que, em seu tratado de teologia *De Mysteriis*, Santo Ambrósio de Milão afirma que a Graça se mostra aos membros da Igreja como *uera simplicitas*, ou seja, de forma imediata, transparente, exprimindo-se como diafania de Deus (*Myst.* IV, 25).

Para as almas simples, incompletamente recepcionadas no grêmio da Igreja, a Graça se manifesta por *species*, aparência, figura, aspecto imagético. Daí a necessidade de as palavras do sacerdote, que se fazem guardiãs de toda a ciência e canal de elocução da Lei de Deus, conforme o *Livro do Profeta Malaquias* (2,7), mediar a procura da Graça pelos homens. Está, deste modo, fundamentada a necessidade do gênero retórico do *sermo humilis*, que recebe tal nome em função de expressar a *simplicitas* da fé. Por tal razão, Ambrósio exorta os iniciantes na prática da liturgia dos sacramentos a não cingir sua vista à pessoa do celebrante, mas atentar, muito mais, para a Graça dos Mistérios (*Myst* II, 6).

Há um primeiro ensaio de relação semasiológica entre *res* e *signa* em Ambrósio, quando o mesmo, com fulcro na Epístola aos Romanos (1,20), ensina que as coisas invisíveis e espirituais (os *spiritualia* de Tertuliano) tornam-se visíveis através das coisas criadas. Na verdade, para o Bispo de Milão, as coisas invisíveis – as essências em sentido platônico – estão contidas e eclipsadas em tudo que foi criado (*Myst.* III,8). A consequência é uma

expansão, sem precedentes, do próprio campo semântico do sacramento, desenhando-se um primeiro aporte doutrinal para se afirmar a sacralidade de toda a Criação.

Com efeito, na doutrina cristã, desde Santo Ambrósio de Milão, a mística encerra o ápice da experiência de mistério que atravessa a vida espiritual do cristão, dela partindo e a ela retornando, sob influxo e como prolongamento do mistério celebrado pela liturgia. O ponto essencial determina-se pela experiência pessoal e comunitária do mistério de Cristo, vez que em Cristo, Verbo Coeterno de Deus, o Sagrado não apenas se manifesta, porém procura pelo homem. Paralelamente, o homem envida esforços para atingir a Deus por meio de Cristo, Nele encontrando, por fim, o Mistério Trinitário.

O sacramento significa, neste sentido, a perpetuação do mistério pascal de Jesus Cristo no tempo e na história, convertendo a liturgia em autêntica história da Salvação. Esta densidade sacramental insere-se na perspectiva escatológica de um retorno a Deus, por Cristo e no Espírito Santo, de tudo que fora inicialmente concebido pela Sabedoria de Deus (o Verbo Coeterno a Deus Pai, o *Logos*). A memória atualizada da Páscoa de Cristo (*anamnese*) se realiza na comunidade de fé, por meio da plena inserção do fiel no dinamismo do sacramento pascal (*participação*), mediado pela ação unificadora e transformadora do Espírito Santo (*epiclese*).

O intuito de toda vivência sacramental corresponde à consecução da própria existência terrena enquanto culto espiritual, sintetizando o propósito de tornar-se, com Cristo e sua Igreja, um só corpo e um só espírito. Tem-se aqui um compromisso vital celebrado no mistério dos sacramentos e prolongado na tessitura do cotidiano, todo ele convertido em existência mistérica. A existência terrena, para o homem medieval, permite-se definir, em sua essência mais radical, enquanto oblação sacramental a Cristo.

Se a proposta do presente capítulo é a conceituação do sacramento como eixo de estruturação e sentido para o imaginário medieval, tal intuito implica a predicação, a esse imaginário, da condição de sistema. Jean-Claude Schmitt, percebendo que em um conjunto de formações sociais como as da Idade Média, tanto leigos como clérigos participam ativamente da economia dos ritos cristãos, conclui que a única História possível é uma História da Cultura que se dedique a investigar o campo do “religioso”⁵¹³. Todavia, na medida em que o

⁵¹³Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001., p.p. 08 e 09.

vocábulo *religio* se referia aos votos monásticos dos noviços que ingressavam em determinada ordem eclesial, ao invés de se recorrer à noção de *religião* – que surge, como categoria autônoma, apenas com o Iluminismo, apontando para uma opção individual e puramente subjetiva por uma crença – Schmitt sugere pensar em termos de sistemas simbólicos. Da mesma forma, a *fides* se reportava ao contrato feudovassálico que definia as relações internas ao *ordo* nobiliárquico, o que implica o anacronismo da eventual utilização da ideia de *fé*⁵¹⁴.

Convém assinalar os caracteres fundamentais da ideia de imaginário, distinguindo-a do conceito interpenetrado, porém distinto, de mentalidade. Em capítulo da obra coletiva *A Nova História*, coordenada por Jacques Le Goff, a historiadora francesa Evelyne Patlagean propõe uma definição de imaginário adequada para fundamentar a presente argumentação, sem o risco de tornar-se o tema central, em detrimento da construção da doutrina sacramental na longa duração e da noção de sistema⁵¹⁵.

A autora inicia seu texto com a definição e as fronteiras do imaginário, compreendido como conjunto das representações que ultrapassam os limites das constatações empíricas e dos encadeamentos dedutivos e indutivos autorizados pela experiência. Cada cultura, cada formação social, ou mesmo cada segmento interno a uma sociedade complexa, acalenta um imaginário próprio. Nesta perspectiva, o limite entre o real e o imaginário revela-se volátil, enquanto o território percorrido por tal fronteira permanece idêntico, já que abrange todas as esferas da experiência humana. Se o intuito do historiador for o conhecimento do imaginário de uma sociedade pretérita, afastada no espaço e no tempo, como é o caso desta tese, a divisa entre “real” e “imaginário” será traçada de forma coincidente com a posição deste limite para o cotidiano do próprio historiador, para nossa própria formação social e cultural de ocidentais, herdeiros de matrizes medievais.

Para iniciar a análise pela matéria-prima do imaginário, pode-se definir a *imagem*

⁵¹⁴ *Idem*, p.p. 10, 35 e 36. Dialogando com a produção de André Vauchez, Schmitt salienta que também a noção de *espiritualidade* não encontra base material e fática entre as práticas rituais medievais, uma vez que se aplica melhor às experiências de interiorização e subjetivação da fé que se deram a partir da dupla fratura conceitual, para empregar a expressão de Alain Guerreau, que a razão iluminista produziu no século XVIII. Afinal, como recorda esse autor, faz-se sempre necessário ter em consideração as relações sociais que concedem lugar histórico e função simbólica às ações e representações dos atores sociais.

⁵¹⁵ PATLAGEAN, Evelyne. “A história do imaginário”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

como forma que atua como suporte para as representações. Assume formas variadas, integrando *famílias de imagens*, podendo ser divididas em imagens ópticas, gráficas, perceptivas, mentais e verbais. A partir desta ideia primária, pode-se ensaiar a conceituação do *imaginário* como sistema de imagens articuladas, com estrutura e dinâmica próprias. Por fim, opera-se com a categoria da *imaginação* enquanto capacidade de criar imagens, sempre dentro do circuito de possibilidades dispostas pelo imaginário⁵¹⁶.

A dicotomia real/imaginário perdura até o século XIX, época em que áreas de conhecimento como a Psicanálise (com o estudo de horizontes para além do plano consciente), a Sociologia, a Psicologia, a Filosofia e a Antropologia vêem o imaginário como poderoso fator de criação⁵¹⁷.

Ainda no mesmo sentido, Hilário Franco Júnior define a imagem como construção mental engendrada a partir de estímulos dos sentidos ou do aparelho psíquico (visões, sonhos, memória), instaurando uma relação com o mundo circunstante e uma sua leitura, materializadas ambas na palavra ou na figura plástica.

Por pouco comunicarem isoladas, as imagens congregam-se em sistemas coerentes e articulados, que em muito superam o simples acúmulo. Trata-se, precisamente, da ideia de imaginário, um sistema coerente de mensagens veiculadas pelas imagens, significados sociais suscitados pelas coisas, que são seus suportes significantes. Hilário Franco Júnior considera que, isoladas, as imagens tendem a enfatizar mais o significante que o significado. As imagens apenas adquirem sentido e passam a comunicar, de modo consciente ou não, determinada cosmovisão, quando conexas em um sistema semiológico instituidor de um discurso, exprimindo-se sob forma plástica, sonora ou verbal.

Por certo a elaboração psicológica e social de uma imagem é necessariamente tributária da preexistência de outras imagens e seu sentido está irrefragavelmente condicionado a um ambiente cultural específico. O imaginário será, nestes termos, um sistema comunicante se suas variáveis imagéticas obedecerem às normas de sua gramática e retórica internas. Destarte, toda imagem procede de um imaginário e o retroalimenta, em um processo caracterizado pelo fato de que sentimentos ultrapassam a consciência de seus formuladores,

⁵¹⁶MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. “A problemática do imaginário urbano: reflexões para um tempo de globalização”. In: *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, V. 55, janeiro/dezembro de 1997.

⁵¹⁷*Idem*, p. 12.

escapando a seu controle. Com propriedade, argumenta Hilário Franco Júnior que “se amor, desejo, esperança, angústia, medo, qualquer estado afetivo, enfim, são transtemporais, suas modalidades de exteriorização são datadas, contextuais, coletivas (ainda que formalizadas por uma pessoa)”⁵¹⁸.

Ademais, como discorre Jacques Le Goff, não se delineava, para o imaginário medieval, uma fronteira nítida entre as realidades sensíveis e invisíveis, mesmo porque o visível seria apenas um vestígio do invisível, nos termos de uma lógica em que o sobrenatural irrompe a cada instante no cotidiano⁵¹⁹.

A História da Cultura procura compreender o imaginário como dimensão produtora de realidade, sem, entretanto, mitificá-lo como epifenômeno. Imagem, imaginário e imaginação reportam-se, em comum, ao problema do sentido e da significação, portanto, a um mesmo campo semântico. Neste circuito envolvem-se fenômenos de produção, armazenamento, circulação, consumo, reciclagem e descarte de sentido: são operações fundamentais de formulação e hierarquização de valores gerados por uma sociedade e imprescindíveis à sua organização. Significados e valores são construídos pela sociedade, portanto sendo mutáveis, contingentes, históricos. Não são imanentes aos vetores que conferem suporte às imagens. Seus atributos intrínsecos são apenas as propriedades físico-químicas dos materiais de que se compõem, também essas mobilizadas de modos distintos por cada sociedade, no processo de operação de sentido.

Já o nível mais profundo da psicologia coletiva, designado por mentalidade, pode ser conceituado, no lastro de Jacques Le Goff, como aquele que abrange os sentimentos de medo, angústia, esperança, desejo, horror, que se transformam na longa duração e são transmitidos de forma inconsciente através das gerações. A mentalidade conhece expressões históricas, justamente, por meio do imaginário que atualiza, na linguagem específica a uma determinada formação social, em determinado período histórico, as irrupções automáticas e inconscientes do plano da mentalidade⁵²⁰.

Entretanto, é notória a ausência de uma definição universalmente referendada pelos

⁵¹⁸Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. Cit.*, p. 100.

⁵¹⁹Cf. LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*, Lisboa: Editorial Presença, 1989., p. 26.

⁵²⁰Cf. ARIÈS, Philippe. “A história das mentalidades”. In: LE GOFF, Jacques (org.) *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

historiadores acerca da mentalidade, por vezes em virtude de não vislumbrarem os processos inconscientes como objeto pertinente para suas investigações. De toda forma, como acentua Hilário Franco Júnior, o conceito mais esposado é aquele proposto por Georges Duby e Rolf Sprandel. Reitera-o o historiador Jacques Le Goff, para quem a mentalidade refere-se ao que “há de comum a César e seus soldados, São Luís e seus camponeses, Colombo e seus marinheiros”, como ilustra o autor. Michel Vovelle refere-se a uma herança inconsciente que deve ser examinada em seus diversos níveis socioculturais, ideia que Philippe Ariès aprofunda com a menção a um inconsciente coletivo, “uma totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles o saibam”. De modo complementar, Hilário Franco Júnior esclarece que a expressão *psicologia coletiva* adentrou o instrumental teórico dos historiadores a partir do precedente consignado por Marc Bloch em 1924, no livro *Os reis taumaturgos*. Designa, propriamente, o complexo de sentimentos, motivações e valores do conjunto de uma determinada formação societária. Revela-se mais abrangente que a noção sociológica de consciência coletiva, concebida por Émile Durkheim, haja vista que opera igualmente com elementos inconscientes da cultura.

De acordo com a análise de Evelyne Patlagean⁵²¹, as representações de uma sociedade e de uma época forjam um sistema, articulado com todos os demais sistemas sociais e com todos os modos socialmente vigentes de comunicação. Deve-se reconhecer, por conseguinte, a relevância do imaginário para a interface contínua entre os sistemas sociais, o que pode suscitar uma definição estrutural da História. Não parece ser por outra razão que Jean-Claude Schmitt insiste em pensar a totalidade das representações como sistema, a fim de discernir um sentido e uma ordem ou padrão de racionalidade nas mesmas. Para o historiador alsaciano, o imaginário medieval se constituiu em sistema – concedendo ordem à natureza, à sociedade e ao homem – apelando para o divino. Como adverte esse historiador, a operação analítica a partir do conceito de sistema pressupõe que se conceba uma unidade profunda entre os níveis de cultura de determinada formação social. Unidade não significa ausência de tensões e conflitos entre os distintos estratos sociais em suas manifestações simbólicas, porém a existência de um trânsito ou circularidade entre os elementos do repertório de cada nível de cultura, certamente assinalada por dissonâncias e disputas, entre os grupos sociais envolvidos,

⁵²¹PATLAGEAN, Evelyne. “A história do imaginário”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

pela hegemonia sobre o campo do simbólico⁵²².

Por outro lado, se os mitos são historicamente construídos e vivificados a partir dos rituais, não é possível pensar o edifício doutrinal ortodoxo sem concebê-lo como moldado e reconfigurado continuamente pelo drama litúrgico⁵²³ dos *maiora sacramenta*. Assumindo-se que a mitologia cristã também é composta pelos relatos, práticas mágicas, crenças (inclusive as ditas *superstições*) e práticas devocionais não canônicas, mas efetivamente existentes na cultura popular, na dimensão do *folclórico*, pensamos que sua concreção ritual, e por conseguinte a forma de presentificação do sagrado cristão que veiculam, dá-se por meio da interpretação sígnica dos entes do mundo terreno como *minima sacramentalia*.

O conceito de sistema, inicialmente elaborado no campo das Ciências Naturais, conheceu sua forma mais aperfeiçoada com o físico e químico russo Ilya Prigogine e adentrou o campo das Ciências Humanas, sobretudo da Sociologia, a partir da obra do sociólogo alemão Niklas Luhmann, já na década de 1980, em sua obra *Soziale Systeme* (*Sistemas Sociais*, 1984)⁵²⁴. O sistema traduz um arranjo, um conjunto, uma ordenação ou razão material que preside a relação entre diversos elementos, a partir de uma conexão de sentido ou matriz de inteligibilidade. Esses elementos constituem seu repertório, cujas interpenetrações concedem concretude à lógica matricial do sistema. Simultaneamente ao repertório, o sistema se perfaz por meio da estrutura, cujas regras determinam o grau de variabilidade dos elementos desse repertório, vale afirmar, selecionam quais elementos ingressam no sistema ou dele se excluem.

O sistema é capaz de aumentar o grau de previsibilidade de suas variáveis à medida que reduz o grau de complexidade da realidade social que pretende ordenar, mas não a torna infensa aos influxos dos demais sistemas sociais. Nas próprias palavras de Luhmann:

⁵²²Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op.Cit.*, p.p. 36 e 134.

⁵²³Jean-Claude Schmitt sugere não empregar o termo *liturgia*, extemporâneo, mas *ordo*, presente às fontes primárias medievais, para referir-se à ordenação do espetáculo dos corpos, do manuseio ritual do sagrado e das relações entre o terrestre e o celeste. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 37. Entretanto, neste trabalho, entende-se admissível manter o vocábulo *liturgia* enquanto conceito, que encontra um âmbito material de práticas sociais sobre o qual pode ser aplicado, assim funcionando como uma estratégia de decodificação documental adequada.

⁵²⁴Cf. LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991., p.p. 15 a 28.

A apresentação da teoria [como um sistema, ela própria] prática, portanto, aquilo mesmo que ela sugere, em si própria: redução de complexidade. Mas uma complexidade reduzida não é, para ela [teoria sistêmica] uma complexidade excluída, senão uma complexidade suspensa (*aufgehobene Komplexität*). Ela conserva aberto o acesso a outras combinações – desde que suas determinações conceituais sejam respeitadas ou alternadas de modo adequado à posição que ocupam na formulação teórica. Se o nível de determinação do conceito fosse livremente abandonado, também desapareceria, no nevoeiro, o acesso a outras possibilidades de movimento linear [movimento lógico linear], e se precisaria lidar, novamente, com uma complexidade indeterminada e inoperacionalizável. (tradução nossa)⁵²⁵

Para Luhmann, os conceitos devem ser articulados em redes de significado e contrapostos de maneira crítica a teias conceituais antagônicas, o que implica que uma teoria adequada no campo das Ciências Humanas precisa procurar elevar o grau de coerência entre os conceitos e pressupostos formulados em seu bojo, de modo a, efetivamente, compor uma teoria sistêmica, que reduza a complexidade da realidade a ser investigada. O pensador alemão assevera que toda a determinação conceitual no espectro de um sistema deverá ser lida como uma delimitação da possibilidade de determinações outras para o campo de projeção analítica dos mesmos conceitos⁵²⁶. Para o que concerne à ideia mesma de conceito, deve-se ponderar, no lastro de Luhmann, que os conceitos fundamentais a uma determinada ciência atuam como *sondas* com que um sistema teoricamente controlado ajusta-se à realidade que pretende estudar. Por meio da ação das sondas, enfim, uma complexidade indeterminada torna-se determinável, o que redundaria na superação científica da mesma⁵²⁷.

A partir dos trabalhos desenvolvidos no campo das Ciências da Natureza

⁵²⁵ *Idem*, p. 12. Die Darstellung der Theorie praktiziert mithin, was sie empfiehlt, an sich selbst: Reduktion von Komplexität. Aber reduzierte Komplexität ist für sie nicht ausgeschlossene Komplexität, sondern aufgehobene Komplexität. Sie hält den Zugang zu anderen Kombinationen offen – vorausgesetzt, daß ihre Begriffsbestimmungen beachtet oder theoriestellenadäquat ausgewechselt werden. Wenn freilich das Begriffsbestimmungsniveau aufgegeben werden würde, würde auch der Zugang zu anderen Möglichkeiten der Linienziehung in Nebel verschwinden, und man hätte es wieder mit unbestimmter, unbearbeitbarer Komplexität zu tun.

⁵²⁶ *Idem ibidem*.

⁵²⁷ *Idem*, p. 13.

(*Naturwissenschaften*), sobretudo a Biologia Molecular, das Ciências Exatas, principalmente a Matemática da Teoria dos Conjuntos, a noção de sistema adquiriu maior rigor conceitual e foi dotada de grande potencial operatório. Na Lógica Formal, notoriamente com o Teorema de Gödel, de 1931, demonstrou-se a necessária incompletude de todo e qualquer sistema, o que será relevante para nossas conclusões ao final deste estudo.

Com a Filosofia Analítica e sua teoria positiva da linguagem, principalmente a partir do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1918) e sua formulação da ideia de jogos de linguagem (*Sprachspiele*), a noção de sistema deixou de funcionar sob o signo da dicotomia analítica todo/parte, para centrar-se no binômio sistema/circunstância. A quantos possam se surpreender ou indignar com o recurso do medievalista a um teorema da Lógica Formal como o de Kurt Gödel, deve-se recordar a precisa observação de Jean-Claude Schmitt:

Estou, de minha parte, convencido de que muitos outros caminhos ainda estão por se descobrir sob a influência das solicitações do presente: está fora de dúvida o fato de que as ciências da informação e as ciências da natureza, que impulsionam o conjunto dos progressos científicos de nossa época, não tardarão a ter fortes repercussões sobre a orientação das pesquisas históricas e, mais particularmente, **da história medieval**. (grifo e tradução nossos)⁵²⁸.

Para as Ciências Sociais, já se instaurou a necessária percepção de que os diversos sistemas concomitantes em determinada formação social relacionam-se entre si e com o meio circundante, por mais que a hodierna Sociologia dos Sistemas teorize os ditos sistemas autorreferentes (*selbstreferentielle Systeme*). Neste espectro, a relação circunstancial passou a ser concebida como um esquema de *Input e Output*, sendo as estruturas do sistema as regras de sua transformação. As funções são a superfície em que se processam as transformações,

⁵²⁸Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 15. Je suis de ma part persuadé que bien d'autres voies sont encore à découvrir sous l'emprise des sollicitations du présent: il est hors de doute que les sciences de l'information et le sciences de la nature, qui tirent l'emsemble des progrès scientifiques de notre époque, ne tarderont pas à avoir de fortes répercussions sur l'orientation des recherches historiques et, plus particulièrement, de histoire médiévale.

que se espera poder controlar por meio do grau de variabilidade das estruturas⁵²⁹.

Enfim, para facultar a redução da complexidade do real investigado a um nível operativo conveniente, dotando-o de um grau de inteligibilidade, “os sistemas devem engendrar e utilizar uma descrição de si próprios; devem, no mínimo, conseguir empregar a diferença entre sistema e circunstância, no interior do próprio sistema, como orientação e princípio da criação de informações” (tradução nossa)⁵³⁰.

A noção de sacramento representa, por sua centralidade no imaginário medieval, a variável estruturadora do sistema deste complexo de representações. Por conseguinte, decifrar a sacramentalidade medieval significa compreender o grau de variabilidade do repertório constituído pelas representações mentais produzidas ao longo de todo o período medieval, haja vista a presença não apenas do conceito de sacramento, formulado paulatinamente durante toda a Idade Média, como seu potencial explicativo para a compreensão da existência humana no mundo sensível, tal como representada pelos medievais.

Convém salientar que a tessitura do cotidiano e todos os acontecimentos que o configuram são vivenciados como signos do transcendente pelos medievais. Neste sentido, para além dos *maiora sacramenta* canônicos, vivenciam-se as irrupções do maravilhoso – que Jacques Le Goff já caracterizou, suficientemente bem, como parte inseparável do cotidiano – e demais eventos como *símbolos*⁵³¹.

Confirma-se, desta forma, o homem medieval como um permanente decifrador de signos do sagrado no tecido da vida diária, toda ela sentida e experimentada como existência misteriosa. Como enunciado na Introdução, o teólogo católico Leonardo Boff propõe uma categoria explicativa para apreender essas emanções da Graça salvífica na trajetória terrena dos homens, os *minima sacramentalia*⁵³². Entretanto, aplicar a noção dos *minima*

⁵²⁹ Cf. LUHMANN, Niklas. *Op. Cit.*, p. 24.

⁵³⁰ *Idem*, p. 25. Systeme müssen, um dies zu ermöglichen, eine Beschreibung ihres Selbsts erzeugen und benutzen; sie müssen mindestens die Differenz von System und Umwelt systemintern als Orientierung und als Prinzip der Erzeugung von Informationen verwenden können.

⁵³¹ Cf. LE GOFF, Jacques. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Trad. Michele Sampaolo. Roma: Laterza Editori, 2010.

⁵³² Tal categoria se construiu a partir da inspiração da crítica de Theodor W. Adorno à crise sistêmica da razão iluminista após Auschwitz, que impeliu o filósofo frankfurtiano a refletir sobre um conjunto mínimo de preceitos para orientar e balizar as ações sociais em uma era de incertezas (*Minima moralia*, 1951).

sacramentalia à Idade Média não redundam em qualquer anacronismo, mesmo que em *Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos* (1975), seu erudito ensaio de Teologia Narrativa acerca dos *minima sacramentalia*, Boff reflita sobre a diafania essencial de todo o ente criado ao mistério de Deus a partir de nosso presente. Recorde-se que já em Santo Ambrósio o termo *figura* implica uma dimensão de sentido maior que o *mysterium* (*Sacr.* I, VI, 23). Não há anacronismo, ainda, na medida em que a sacramentalidade e a condição de signo do sagrado que caracterizam todas as coisas foram consideradas por São Tomás de Aquino, no artigo 2 da Questão 60 da Parte III da *Summa Theologiae* (*utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum*).

Ao longo de sua argumentação, o *Doctor Angelicus* denega que se trate de sacramentos propriamente ditos, vez que restringe o conceito aos sete sacramentos do IV Concílio de Latrão (1215), mas apela para outra noção coetânea, posteriormente abandonada na reflexão teológica, os *sacramentais*. Na perspectiva da teologia erudita, não se trata propriamente de sacramentos, portanto não obedecem ao princípio dogmático do *ex opere operatur*, nem comunicariam a redenção escatológica da Graça, mas ainda se comportam como manifestações analógicas da realidade transcendente e não cessam de veicular os desígnios de Deus para os homens. O próprio discurso ortodoxo os denomina, por vezes, *sacramentalia*, para referir-se, inclusive, a práticas rituais atuadas pelo clero, como as bênçãos e os exorcismos⁵³³.

Tal tipologia, que procura, no plano da cultura de alto repertório, compatibilizar todas as práticas cristãs e representá-las como conjunto coerente e sujeito ao controle disciplinar do clero, no fundo abre o caminho para a expansão do campo semântico do próprio *sacramentum* para além desse mesmo controle disciplinar. Assim se permite, *a contrario sensu*, sua recepção e reconversão simbólica na esfera das culturas intermediária e popular. É evidente, todavia, que o clero vislumbra tais apropriações como profanações do sagrado e ocasião para a emergência de superstições, quando não heresias, tendendo, não raras vezes, a diabolizar este sagrado *folclórico*⁵³⁴.

⁵³³Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 48.

⁵³⁴*Idem*, p. 50. Jean-Claude Schmitt percebe a possibilidade de uma expansão do campo das crenças em outra dimensão, a atitude exegetica abrangente e construidora de novos sentidos para a Palavra revelada (*Idem*, p.p. 80 e 81).

No capítulo final, analisa-se como, ao nível da cultura intermediária e, em certa medida, da cultura popular de matriz oral, a vivência dos homens medievais como decifradores dos signos do sagrado, neste regime semiológico estruturado pelos *minima sacramentalia*, implica a compreensão de todos os signos sensíveis como sacramentos. Com efeito, o que se percebe nos registros vernáculos da cultura intermediária, denotando fenômenos culturais também processados no esteio da cultura popular, é uma expansão do campo semântico do *sacramentum* canônico. O mesmo passa a abranger toda e qualquer manifestação sensível e induz a uma maneira de compreender os signos, para empregar um neologismo caro a Leonardo Boff, enquanto *transcendência* de um sagrado cristológico que atravessa a integralidade da criação.

Pensando-se dentro de uma lógica sistêmica, como aqui se propõe, pode-se perceber que, já em Santo Ambrósio, apelando-se aos escritos paulinos, os sinais sagrados não arrolados como sacramentos pela Ortodoxia Católica, como os mistérios judaicos, imperfeitos diante dos cristãos, mas que exercem uma função sónica relevante para a economia da salvação cristã. Como já referido no presente capítulo, tais símbolos são *figura utilis* para anunciar a plenitude da Verdade ínsita aos sacramentos canônicos (*Sacr.* II, I, 2). Nestes termos, os *minima sacramentalia* desempenham função análoga aos sacramentos judaicos identificados pelo Bispo de Milão. Ademais, como esse autor sugere no Livro IV de *De Sacramentis*, a *figura* relaciona-se ao sacramento como anterioridade, que permitia àqueles que não comungavam dos sacramentos verdadeiros uma rememoração/comemoração, ainda que imperfeita, da Páscoa de Cristo (*Sacr.* IV, V, 25 e IV, VI, 26).

Um evento mítico fundador deste papel cristológico dos signos não pertencentes ao elenco dos sacramentos canônicos é, na leitura do próprio Santo Ambrósio, a manifestação do Espírito Santo (dito *Paráclito*) em Pentecostes, outro momento constitutivo, *illo tempore*, do *munus apostolicum* da Igreja. O Espírito Santo aparece aos Apóstolos e demais discípulos, já incluído dentre os primeiros Matias, substituto de Judas Iscariotes, invadidos pela dúvida, até certa descrença, acerca da Ressurreição e da consumação das profecias crísticas, e temerosos da perseguição dos judeus. O Espírito os consola e inflama, sob a *figuração* de sopro e línguas de fogo. Para o Bispo de Milão, precisou ocorrer uma irrupção sónica corpórea, sensível, precisamente em função do lapso de fé daqueles homens. Afirma, com suas palavras:

Recebe outra coisa. Após a morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, os apóstolos estavam em um lugar e oravam no dia de Pentecostes e, de súbito, fez-se um grande ruído, e o sopro foi trazido e foram vistas línguas dispersas, à maneira do fogo. O que significa isto senão o descenso do Espírito Santo? Quis aparecer corporalmente aos incrédulos, ou seja, corporalmente por meio do signo, espiritualmente por intermédio do sacramento. Portanto, é um testemunho manifesto de seu advento, já para nós [o Espírito] é apresentado por meio da prerrogativa da fé, pois no princípio os signos eram produzidos para os incrédulos, já para nós, na plenitude da Igreja, a verdade nos é legada não por intermédio de um signo, mas da fé (*Sacr. II, V, 15*) (tradução nossa)⁵³⁵.

Da mesma forma, convém observar outro ensinamento do *Doctor Mellifluus*, a propósito da instrução dos catecúmenos para o sacramento batismal. O bispo indaga aos batizando, retoricamente, a razão de a água consagrada para a cerimônia não se mover quando sobre ela vem o anjo, indicador da presença trinitária. Explicita, logo a seguir, que os sinais se destinam aos incréus, pois àqueles que creem basta a fé (*Sacr. II, II, 4*). De modo análogo, pode-se considerar que os signos maravilhosos não intitulados “sacramentos”, que São Tomás de Aquino já consignou como sagrados, desempenham a função salvífica de despertar a devoção da fé, preparar para a vivência dos *maiora sacramenta*. E a Graça, que Deus reserva aos seus diligentes, é consequência da comunhão com os sacramentos canônicos, Graça constante e perpétua a que sequer os anjos podem aspirar, doadora dos *sacramenta caelestia* (*Sacr. IV, II, 7*).

Comentando a liturgia grega, em que supostamente se comungava da Eucaristia apenas uma vez ao ano, Ambrósio de Milão professa sua concepção a respeito da necessidade de se comungar diariamente, afirmando que a alma decadente desde o Pecado Original não pode prescindir da Graça diuturnamente. Desta forma, na comunhão cotidiana, Cristo renasce

⁵³⁵ Accipe aliud. Post mortem Domini Nostri Iesu Christi apostoli erant in uno loco et orabant in die Pentecostes et subito factus est magnus sonus quasi cum ui magna spiritus ferretur et uisae sunt linguae dirpersae sicut ignis. Quid hoc significat nisi descensum Spiritus Sancti? Qui se uoluit incredulis etiam corporaliter demonstrare, hoc est, corporaliter per signum, spiritualiter per sacramentum. Ergo manifestum testimonium eius aduentus, nobis autem iam fidei praerogativa defertur, quia in principio signa incredulis fiebant, nobis iam in plenitudine Ecclesiae non signo sed fide ueritas coligenda est.

a cada dia para o fiel, o que reatualiza as palavras do segundo Salmo⁵³⁶, além de concretizar a sinonímia estabelecida por São Paulo entre *hodie* (hoje), *heri* (ontem) e *in saecula* (pelos séculos) (Heb. 13,8). A Graça, na interpretação do Magistério da Igreja, faz-se presente a cada dia nos sacramentos, com especial ênfase na Eucaristia.

Ao explicitar aos catecúmenos que o altar da igreja significa o próprio corpo de Cristo, Ambrósio refere-se aos mistérios da fé cristã como *sacramenta mirabilia* (Sacr. V, II, 7). Como ensina Jacques Le Goff, o adjetivo baixo-latino biforme *mirabilis/mirabile* (produto da cultura de alto repertório) apenas se tornaria um substantivo neutro plural, os *mirabilia*, na Idade Média, com registro na *Chanson d'Alexis* (século XI)⁵³⁷. De qualquer forma, é indiciário que Santo Ambrósio empregue tal adjetivo, remetendo o mistério cristão à ordem do maravilhoso, sobretudo se atentarmos para a lição de Le Goff, segundo a qual os homens do Ocidente medieval atribuíam ao adjetivo *mirabilis/mirabile* uma denotação similar à de hoje⁵³⁸.

Tratava-se, para os medievais, não de uma categoria mental, mas de um conjunto de objetos a admirar e que impressionavam a visão, por serem sobrenaturais, daí a presença da raiz *mir*, que ocorre no verbo depoente *miror* (ver)⁵³⁹. E convém assinalar que o Deus cristão, ao mesmo tempo em que permanece oculto em todos os entes da criação, faz-se visível e palpável por meio da encarnação, em Jesus de Nazaré, de um de seus aspectos, a segunda Pessoa da Trindade, o Deus Filho ou o *Logos* pelo qual todo o universo foi criado. Como percebeu Carlo Ginzburg, trata-se de um *Logos* muito peculiar: “Cristo, o Verbo, é a verdade (“Eu sou a verdade e a vida!”, João, 14,6): mas é uma verdade que se encarna em sons, em letras – e em tropos”⁵⁴⁰. Com efeito, em São Paulo, Cristo é a *imago visibilis* de Deus invisível e eterno (Col. 1,15)

Não por acaso, os clérigos denotavam interesse pelo potencial explicativo e exemplar

⁵³⁶Sal. 2,7: Dominus dixit ad me filius meus es tu, ego hodie genui te (cf. *Vulgata*).

⁵³⁷Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 16.

⁵³⁸*Idem*, p. 05.

⁵³⁹*Idem ibidem*.

⁵⁴⁰ Cf. GINZBURG, Carlo. *Relações de Força*. História, Retórica, Prova. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2008., p. 30.

dos *mirabilia* para inculcar nos letrados as verdades da fé ortodoxa sobre o homem e o mundo⁵⁴¹. Neste sentido, não parece despropositado inferir que, em alguma medida, o próprio clero considera esses acontecimentos inusitados como portadores da mensagem da Graça para efetuar, entre os homens, a História da Salvação. Portanto, os *mirabilia*, também veículos da causa primeira que é a Graça, não escapam à definição do próprio São Tomás de Aquino, por muito que o *Doctor Angelicus* se esforçasse para isolar os sacramentos canônicos de todas as demais emanções hierofânicas.

Na perspectiva do *munus apostolicum* da Igreja, os *mirabilia* cumprem a função retórica de provas materiais ou sensíveis para fundamentar as verdades da fé revelada, atuando ao lado das provas imateriais continuamente evocadas pela Teologia erudita, caso das profecias de inspiração bíblico-escatológica, lastreadas, sobretudo no *Apocalipse* de São João⁵⁴².

Para além da cultura letrada de expressão latina, também a cultura intermediária, de expressão vernácula, consagra a palavra *mirabilia*, como substantivo, nos idiomas neorromânicos e em inglês⁵⁴³, o que permite operar com a hipótese de que, em virtude da circularidade cultural promovida por tal cultura intermediária, essa categoria estaria difusa, sem contornos abstratos rigorosos, na cultura popular dos *illiterati*. Tal premissa parece ser endossada também pelo próprio Le Goff, ao asseverar que o maravilhoso, como herança de longa duração, relaciona-se à dimensão da mentalidade, sendo pertinente recordar que esse historiador a considera como o lugar de representação daquilo que é comum a todos os homens em determinada formação social⁵⁴⁴.

A este ensejo, Ambrósio registra uma interpretação de que o Espírito Santo manifestou-se sob a forma de pomba no batismo de Jesus Cristo justamente para incitar a atenção e conversão dos judeus (*Sacr.* II, V, 14), impelindo ao *mysterium* da futura Paixão de

⁵⁴¹Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 89.

⁵⁴²*Idem*, p. 90.

⁵⁴³Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 06. A *Chanson de Roland* (c. 1080 d.C.) apresentava o vocábulo *merveillos*. *Idem*, p. 20.

⁵⁴⁴*Idem*, p. 07. A tal propósito, faz-se necessário registrar que a visão aqui proposta diverge daquela apresentada por Le Goff, já que o mesmo concebe certa distinção entre a função simbólica do miraculoso e a do maravilhoso, apenas ressaltando que esse último se nutre do primeiro. Tal afirmação nos parece contraditória com a inclusão, pelo próprio Le Goff, do *miraculosus* na ordem dos *mirabilia*.

Cristo (*Sacr.* II, II, 6), evento que concede a densidade sacramental e repristinatória⁵⁴⁵ à Eucaristia. Como o Bispo de Milão mesmo assevera, o símbolo deve preceder, na economia crística da salvação, a perfeição revelada aos que têm fé (*Sacr.* II, V, 14). A antecipação da compreensão da Eucaristia já se observa em outro trecho do *De Sacramentis* de Ambrósio, em que o mesmo se reporta à Cruz de Cristo como sacramento celestial, que transfigura, em virtude da Paixão, toda a amargura em doce suavidade, primícia da Eucaristia, razão pela qual o *Doctor Mellifluus* atribui à Cruz o predicado de *figura* (*Sacr.* II, IV, 13).

Importa destacar que, mesmo com a delimitação dos *maiora sacramenta* pela ortodoxia eclesial, o campo semântico implicado por esta palavra sempre ultrapassou, desde a Apologética cristã primitiva, qualquer tentativa de sistematização redutora do maravilhoso cristológico a categorias teológicas estritas ou de natureza tipológica. É exatamente esta indômita abrangência da sacramentalidade, que adquire diversificada tonalidade no imaginário medieval, mais ou menos difusa, mais ou menos precisa, por vezes inominada como tal, na longa duração *braudeliana*. Isto permite pensar uma lógica sistêmica para esse imaginário, também na longa duração, mas com especial ênfase para a Idade Média Central. E esta permanente resistência do caráter sacramental do maravilhoso cristão a tipologias estritas ou molduras controladoras inexoráveis encontra, no fundo, uma justificativa no próprio Paulo de Tarso, quando o Apóstolo dos Gentios ensina que o Espírito Santo se dá a cada homem da maneira que lhe apraz (I Cor. 12,11).

Se – efetivamente – é truísmo assinalar que o pensamento medieval, nos distintos estratos de cultura considerados, é hierofânico, não o é particularizar, individualizar e singularizar a diafania de todos os entes ao sagrado, como se dá no regime semiológico próprio do sacramento, perante outras formas históricas de compreensão do sagrado⁵⁴⁶. O

⁵⁴⁵O termo *repristinação*, muito presente aos discursos teológicos, refere-se ao fato de que os ritos litúrgicos reatualizam a memória dos episódios da vida terrena de Cristo, sobretudo a culminância da Paixão e Ressurreição do Senhor, que é presentificada pelo Mistério da Transubstanciação.

⁵⁴⁶Assinalar o regime semiológico que o sacramento estabelece para configurar o imaginário medieval parece trair a mesma aparente obviedade que se poderia pensar detectar, por exemplo, em uma tentativa – de muito maior envergadura que a nossa – de interpretar conceitual e sistemicamente a lógica das relações sociais ao longo da Idade Média. Trata-se do estudo de Eliana Magnani acerca do dom e do contra-dom como matriz de sentido do funcionamento das relações dos homens e desses com o sagrado na longa duração medieval, com fulcro no pensamento de Marcel Mauss. Se, à primeira vista, parece até óbvio que os homens procurem relacionar-se com o sagrado para obter préstimos, assim forjando ritos de permuta de dons e contra-dons com o mesmo, perceber como essa economia das trocas simbólicas estrutura a lógica mais profunda das próprias relações sociais nada tem de óbvio. Ao contrário, pressupõe não apenas argúcia intelectual para perceber a

sacramento possibilita, em nosso entender, concretizar um ensinamento sempre valioso, mesmo que secundarizado com frequência, repetido por Jean-Claude Schmitt: é somente na alteridade com o radicalmente outro que se revelam as especificidades de determinada cultura⁵⁴⁷.

Em primeiro lugar, convém destacar como o sagrado era circunscrito em outras formações sociais marcadas por concepções hierofânicas da existência, referindo-se apenas à vontade dos deuses, interpretada pelos sacerdotes, e sem uma moldura singularizadora e, à maneira de Luhmann, sistematizadora, como a economia da salvação cristã. Pode-se pensar, por exemplo, nas sociedades que se desenvolveram no Crescente Fértil ao longo da Antiga Idade do Bronze oriental, incluindo-se os hebreus em seu peculiar monoteísmo. No caso medieval, sobretudo no período central, a economia da salvação cristã abrange, em nossa visão, todo o maravilhoso, todo o sobrenatural. Neste sentido, o próprio Le Goff reconhece, ao tratar do maravilhoso na Idade Média Central, que a categoria do *miraculosus*, daquilo que é entendido como ação sobrenatural diretamente relacionada a Deus, não consegue abranger todo o maravilhoso medieval. Para tal autor, sequer a categoria mental mais ampla dos *mirabilia* estaria em condições para tanto⁵⁴⁸.

Em segundo lugar, se é correto reconhecer que, em outras formações sociais, cultuavam-se divindades que encarnavam, como o faraó egípcio, ou semideuses que viviam entre os mortais, como ocorria nas mitologias grega e romana, além de um messias-profeta libertador do jugo estrangeiro, enviado por Javé, como esperavam os judeus, apenas o Cristianismo constituiu uma hierofania da transdescendência, em que Deus se faz homem e se oferece em holocausto pela redenção do gênero humano decadente. Esta expressão do teândrico (divino e humano a um só, tempo, fundando a doutrina de uma Pessoa e Duas Naturezas) que é Jesus Cristo implica o homem como o lugar teológico de expressão do sagrado sacramental, por excelência. Jean-Claude Schmitt também salienta uma distinção

necessidade de compreensão sistêmica do Medievo, mas a sensibilidade de construir a hipótese hermenêutica precisamente a partir daquilo que parece evidente até mesmo em nossos dias. Cf. MAGNANI, Eliana. “Les médiévistes et le don, avant e après la théorie maussienne”. In: *Le don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*. Dijon: EUD, 2007., p.p. 15-28.

⁵⁴⁷ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Éditions Gallimard, 2001., p. 11.

⁵⁴⁸ Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 10.

fundamental do Cristianismo perante as demais *Religiões do Livro*, pois o dogma de Deus encarnado redonda na indissociabilidade entre o divino e o humano, o sagrado e o profano, o celeste e o terrestre, no seio do Cristianismo. Em suas palavras:

Na figura de Cristo, o homem e Deus são indissociáveis. Historicamente, este traço próprio ao cristianismo lhe evitou toda a tentação da transcendência absoluta, ao contrário das outras religiões do Livro, o judaísmo e o islã. Ele lhe interditou toda a adesão ao dualismo, defendido, ao contrário, por aqueles que a Igreja precipitará na heresia. Permitiu, enfim, evitar a separação radical das “duas cidades”, impor, pelo contrário, a ideia da unidade profunda da “Cidade de Deus”: ela é descrita por Santo Agostinho como aquela que comporta *simultaneamente* dois componentes solidários e fortemente ancorados na história. De fato, a crença na Encarnação, seu dogma, perturbam as condições da mediação entre o homem e o divino, problema crucial em toda a cultura, mas que jamais é colocado e resolvido nos mesmos termos (tradução nossa)⁵⁴⁹.

Neste esteio, pensamos, inclusive aquilo que emana do Diabo ou das relações que alguns homens procuram manter com Satã (magia negra), que Le Goff designa por *magicus*, insere-se na economia da salvação cristológica. O *magicus*⁵⁵⁰, sem dúvida, pertence à esfera do Inimigo, mas, indiretamente, também àquela do sagrado. Le Goff o reconhece, tacitamente, ao incluir os demônios entre as “milícias cristãs do maravilhoso”, junto a anjos e

⁵⁴⁹Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p.p. 22 e 23. Dans la figure du Christ, l'homme et Dieu sont indissociables. Historiquement, ce caractère propre au christianisme l'a prémuni contre toute tentation de la transcendance absolue, à l'inverse des autres religions du Livre: le judaïsme et l'islam. Il lui a interdit toute adhésion au dualisme, défendue au contraire par ceux que l'Église refoulera dans l'hérésie. Il a permis enfin d'éviter la séparation radicale des “deux cités”, d'imposer au contraire l'idée de l'unité profonde de la “Cité de Dieu”: celle-ci est décrite par Saint Augustin comme comportant *simultanément* deux volets solidaires et fortement ancrés dans l'histoire. De fait, la croyance en l'Incarnation, son dogme, bouleversent les conditions de la médiation entre l'homme et le divin, problème crucial dans toute culture, mais qui n'est jamais posé et résolu dans les mêmes termes.

⁵⁵⁰ Jean-Claude Schmitt refere-se ao conjunto de crenças ilusórias e falsas, insufladas pelo Diabo para seduzir e enganar os homens, com o adjetivo *fantasticus*. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 87.

santos⁵⁵¹. Por conseguinte, o *magicus* integra o *telos* salvífico da História Cristã, e não apenas pela razão evidente de que o Diabo apenas existe por ser autorizado por Deus a viver espiritualmente, pois, de outro modo, poderia tê-lo destruído quando da rebelião angélica narrada no apócrifo *Livro de Enoque*. Mais que isso, faz-se premente compreender que as tentações, armadilhas e engodos do Inimigo são instâncias de um juízo de Deus para que o cristão comprove sua fé, a fidelidade aos valores evangélicos. Nesta perspectiva, por paradoxal que possa, à primeira vista, parecer, O Diabo e seus agentes desempenham, na economia da salvação cristã, o papel de veículo da Graça para reatualizar ou repristinar o Pecado Original. Resgatando a Queda *illo tempore*, o Diabo torna presentes a decadência e a instabilidade de uma vontade que não é mais *libertas*, mas apenas *liberum arbitrium*.

O binômio deve-se a Santo Agostinho, que dele se vale em sua disquisição (termo muito usado no discurso teologal, como equivalente a uma investigação teórica indagativa), para elucidar a questão do estatuto ontológico do Mal e sua procedência. O tema da queda dos primeiros pais também está presente na reflexão de seu mestre, Ambrósio, que define o pecado como privação da liberdade em consequência da arrogância, da perda de humildade de Adão (*Sacr.* V, IV, 27). Convém desvendar um pouco melhor a dicotomia agostiniana, tal como ocorre nos Livros XV a XIX de *De Civitate Dei*, e ao longo de *De libero arbitrio* (c. 388-391, escrito em três tomos um pouco afastados no tempo).

A ideia de *libertas* corresponderia à plena liberdade de autodeterminar-se e querer orientar-se na exata direção do impulso natural de todo o dinamismo imanente ao ser humano, ou seja, desejar a Deus e optar por ele, assim escolhendo livremente o destino maior para o qual foi criado: Deus, Bem Eterno, Suprema Medida de todas as coisas. O homem inclina-se naturalmente, e de modo necessário, a Deus e ao Bem que o caracteriza, e a *libertas* lhe faculta querer livremente aquilo que naturalmente já quer, elegendo em plena liberdade, jamais constrangido ou cerceado em sua condição de autonomia, esse trajeto necessário rumo a Deus, objeto de seu inefável e incessante desejo.

Semelhante caracterização da liberdade, no sistema teologal de Agostinho, pode aparentar uma contradição em termos, que se equaciona de imediato para o filósofo cristão. A liberdade não encarna um termo oposto à necessidade, porém se concretiza como antônimo daquilo que é forçado, compulsório, heterônomo. Por conseguinte, a *libertas* agostiniana

⁵⁵¹ *Idem*, p. 18.

consagra não uma *immunitas a necessitate* (imunidade ao que deve necessariamente ocorrer), sim uma *immunitas a servitute* (liberdade quanto a ser servo de outrem)⁵⁵². Para Agostinho, não reside nesta díade qualquer antinomia, haja vista que a Graça divina torna a fruição de Deus agradável, desejável ao homem, que assim opta por seu destino natural e sua inclinação imanente ao Bem. A *libertas*, predicado dos primeiros pais antes da Expulsão do Jardim do Éden, e daqueles eleitos para a salvação, corresponde à liberdade em sua plenitude ontológica. Os membros da Cidade de Deus, caracterizada pela *caritas*, amor por Deus, ou *Amor Dei ad contemptum suum*, são peregrinos na Terra sempre em trajeto de retorno à pátria celeste, sendo que estarão presentes e fruindo da Trindade no Oitavo Dia, partilhando Seus Dons de forma inexaurível.

Entretanto, após a Queda representada pelo Pecado Original, o homem tornou-se corrompido, enfraquecido, debilitado, não sendo mais capaz de escolher o Bem por si só. Resta a este homem peregrino *in lacrimarum vale* uma espécie inferior, diminuta de liberdade, designada como *liberum arbitrium*. Se a *libertas* implicava illo tempore a não possibilidade de pecar (um *não poder pecar*), o *liberum arbitrium* exprime apenas uma possibilidade de não pecar (ou *poder não pecar*). Atinge-se, como ponto máximo, a situação de se evitar o mal, mas não de praticar o bem. Enfim, o livre arbítrio encarna a autodeterminação, centelha da liberdade integral do Paraíso terreno, porém desprovida da *immunitas a servitute*, na medida da submissão ao pecado. A base teologal, a partir da qual o *Doctor Gratiae* concebe o *liberum arbitrium* em meio ao domínio inescapável da lei do pecado sobre o Homem decaído é a *Epístola aos Romanos* (7,14-24), de São Paulo.

O homem, decaído em virtude da soberba que o afastou do Bem Eterno (o que também Santo Ambrósio observa em *De sacramentis*, V, IV, 27), apenas pode empregar sua cingida liberdade para o mal ou sua abstenção. Constrói-se a ideia de um homem próprio da Cidade da Terra, corrompida pelo *amor sui ad contemptum Dei*, o amor por si e a assunção do humano como fim em si mesmo e medida de todas as coisas (*cupiditas*). A deliberação humana pelo bem, e em última instância para a Salvação, depende de um concurso de vontade humana, portanto do exercício consciente do livre arbítrio, e da Graça divina. O homem depende do pressuposto da doação gratuita de Deus, da aproximação do Ser Eterno para que possa retornar à dignidade originária de querer possuí-lo.

⁵⁵²Cf. PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972, p. 128.

Não é difícil perceber, nesta chave agostiniana da teologia tardo-antiga e medieval, que o Diabo exerce, reversamente, o papel salvífico de testar, a cada passo, o livre arbítrio humano, que pode aceder à Graça por meio da sintonia, com a mesma, de sua vontade livre em renunciar ao pecado. No que concerne ao imaginário alemão da Idade Média Central, Le Goff percebeu um sintoma claríssimo da clericalização de todo o maravilhoso, a ser vislumbrado na palavra *Wunder*, que abrange em seu campo semântico, sem dispor de equivalentes ou derivações diferenciadoras, tanto os *miracula*, a magia branca, o maravilhoso dos seres imaginários, quanto o maravilhoso demoníaco⁵⁵³.

Finalmente, a pertença de todo o maravilhoso, por surpreendente que se revele em casos particulares, ao cotidiano dos homens da Idade Média, sobretudo no período entre os séculos XI e XIII, pode ser detectada na definição de Gervásio de Tilbury nos *Otia Imperialia* (c. 1210), obra dedicada a Otto IV de Brunswick: “dizemos, em verdade, [serem] maravilhas as coisas não subjacentes ao nosso entendimento, mas que também são naturais”(tradução nossa)⁵⁵⁴. Para Le Goff, Gervásio de Tilbury inclui-se na tendência de racionalização progressiva dos *mirabilia*, tentativa de retirá-los do campo do sobrenatural ou sagrado, integrando-os à ordem natural. Ao realizar tal resgate “científico” do maravilhoso, como enuncia o mencionado historiador francês, a elite intelectual de *litterati* transforma os *mirabilia* em casos-limite do natural, ainda não elucidados, mas explicáveis pela razão humana⁵⁵⁵. Indiretamente, portanto, legitima os prodígios como parte da ordenação cósmica de Deus e os converte em “signos da coisa sagrada”, para retomar a expressão tomista. Em uma tessitura mental analógica como a medieval, a condição sígnica em relação ao sagrado implica sua natureza de *minima sacramentalia*.

Talvez seja relevante assinalar que, ao compreender o maravilhoso como herança cultural, a preleção de Le Goff nos permite entrever uma atitude marcadamente ativa em relação ao mesmo, seja para aceitar seus sinais, recusá-los ou modificá-los⁵⁵⁶. Desta forma, pode-se vislumbrar a condição, várias vezes evocada por esse medievalista em seus escritos,

⁵⁵³Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 16.

⁵⁵⁴Cf. “mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non subjacent etiam cum sint naturalia”. *Apud Idem*, p. 15.

⁵⁵⁵*Idem*, p.p. 21 e 22.

⁵⁵⁶*Idem*, p. 07.

deste *homo viator* que é o homem medieval, como permanente interprete de signos transcendentos, projetados em todos os entes materiais.

Capítulo 5.

***Sis, Jesu, nostrum gaudium, qui es futurus praemium*⁵⁵⁷.**

A sacramentalização de Galaath e a Escatologia da Graça na *Demanda do Santo Gral de Heidelberg*.

Este capítulo corresponde ao momento culminante de nosso estudo, vez que expressa, com maior clareza, a operação historiográfica que presidiu a pesquisa e fez despontar nossa proposta de leitura sistêmica da versão alemã de *A Demanda do Santo Graal* (a *Gral-Queste* de Heidelberg). Aqui se expressa o essencial do método historiográfico em ação, posto que se trate de nosso ensaio de hermenêutica documental, atividade – não apenas técnica, mas essencialmente epistêmica – em que reside, no fundo, a especificidade metodológica da História. As ciências não se definem pelos objetos, sim pelos métodos, e o traço específico da História é inferir os conhecimentos que se propõe sintetizar a partir da exegese do documento.

O documento, como lugar da memória de determinada formação social, é sempre o suporte significativo para as representações que se tecem, em um contexto social específico, acerca das relações sociais que lá se fazem concretas. Neste sentido, o documento é uma cristalização estilizada das próprias relações sociais. É nesta perspectiva que iniciamos, agora, a interpretação de *A Demanda do Santo Gral* de Heidelberg. Isso se faz à luz dos conceitos de *roman* e *sacramento* – com destaque para as considerações acerca dos *minima sacramentalia* no imaginário centromedieval – procurando-se aqui sintetizar e sistematizar a concepção existencial expressa no *corpus* em análise.

Evidentemente, este Capítulo 5 sacramenta não apenas uma, porém diversas leituras sucessivas do documento, o que justifica a aparente – apenas aparente – inversão da operação historiográfica na ordem de exposição do presente trabalho. Apesar de aqui figurarem em

⁵⁵⁷ A expressão advém de um hino litúrgico composto por São Bernardo de Claraval (1090-1153 d.C.), *Jesu dulcis memoria*, “Jesus, oh doce memória”, entoado, na Idade Média Central, na Festa do Santo Nome do Senhor, no domingo entre a Festa da Circuncisão e a da Epifania. Em alguns momentos, partes do hino foram utilizadas na missa de 02 de janeiro. Seu significado é “Seja, Jesus, nosso júbilo, tu que es nossa recompensa do futuro”.

capítulos precedentes, as ideias-mestras de *roman* e *sacramento*, como concebidas e tensionadas na Idade Média Central, não antecederam a primeira tentativa de análise e interpretação da *Gral-Queste*. Ao inverso, a cadência da narrativa, matizada e ritmada pela alternância permanente entre episódios aventurecos protagonizados pelos cavaleiros e momentos da trama em que aparecem clérigos e, no caso do *corpus* alemão, também leigos, incumbidos de interpretar a aventura, suscitaram a necessidade de pensar o sacramento.

Como se poderá aferir ao longo da presente exegese, as personagens chamadas a interpretar são fator essencial de dinamização do enredo, na medida em que os cavaleiros não podem prosseguir em sua Demanda pelo Cálice Crístico sem a chancela simbólica daqueles. Sequer a suas demandas por novas ocasiões para provar sua proeza e coragem cavaleirescas podem se entregar, sem compreender a razão das irrupções do maravilhoso que se dão nas aventuras⁵⁵⁸.

Em outras palavras, a economia interna do discurso romanesco que agora se analisa apresenta uma sintaxe textual bastante peculiar, que, à primeira vista, parece estruturar-se precisamente ao redor da díade instância de ação cavaleiresca/instância de interpretação da ação. A tão-só evidência de que se está aqui diante de uma indissociabilidade entre dois narremas estruturadores da trama já aponta para o imperativo de dissecar sua lógica de sucessões e recorrências. Como observou Tzvetan Todorov quanto à *Queste del Saint-Graal* francesa – e o mesmo vale para os textos português e alemão – as aventuras e sonhos dos cavaleiros, à procura pelo Graal, são portadores de uma dimensão *significante*, no sentido em que tal termo figura no triângulo linguístico de Ferdinand de Saussure.

Os episódios aventurecos, em que, já afirmava Heitor Megale, parece acontecer uma sublimação do *ethos* cavaleiresco cortesão em prol daquele constitutivo da *Militia Christi* de São Bernardo de Claraval⁵⁵⁹, são encadeamentos necessários à compreensão do texto. Ao

⁵⁵⁸Cf. TODOROV, Tzvetan. “A Demanda da Narrativa”. In: *As estruturas narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970., p.p. 170 a 173.

⁵⁵⁹Em seu tratado *De laude novae militiae* (c. 1130 d.C.), o Abade de Claraval arquiteta a formação de um *ethos* novo para a pequena nobreza de cavaleiros, consistindo, em síntese, na renúncia radical ao *ethos* cortesão enquanto renúncia ao século. O cavaleiro cristão (*Miles Christi*) não mais deve partir em demanda por aventuras que redundassem em fama, prestígio ou reconhecimento de suas habilidades e façanhas de armas (*prouesse*) e cultivar o jogo palaciano do amor cortês, atentatório da disciplina clerical para o sacramento do Matrimônio e intensificador dos laços feudovassálicos. Ao contrário, a aventura deveria converter-se, à imagem de uma *conversio morum* beneditina, em peregrinação por Cristo e exaltação de sua glória, em direto detrimento da fama

final de cada feito em armas, ou após despertar de um sonho permeado por elementos maravilhosos e de significação incógnita, a perplexidade invade o coração dos cavaleiros, que atingem alguma consciência de que há algo a ser compreendido, um sentido a que não conseguem, por si mesmos, aceder.

No episódio seguinte, os cavaleiros sempre se deparam com um eremita, um clérigo errante, uma reclusa ou, especificamente no caso de Galaath⁵⁶⁰ e sua linhagem, com monges brancos (Ordem de Cister). Esta segunda categoria de integrantes do enredo raras vezes é indagada, como se verá, pelos próprios cavaleiros ao início do diálogo, sendo esses últimos, antes, interpelados pelos clérigos. Ao relato das circunstâncias misteriosas, ou mesmo das aparentemente triviais, de cada batalha ou de cada imagem onírica, segue-se uma interpretação por parte dos homens de fé, que inserem o episódio singular da aventura na moldura maior do mito cristão e sua História da Salvação.

Neste lastro, se os cavaleiros são os portadores da memória do significante, os clérigos ou – em alguns momentos, mesmo homens e mulheres não integrados à hierarquia eclesial – afiguram-se aqui como portadores do significado, da única interpretação legítima e vinculante para as ações consecutivas dos guerreiros cristãos. Em breve síntese, as personagens-hermeneutas são instância da elocução ortodoxa cristológica – veremos que não apenas ou necessariamente eclesial – do discurso coerente com a gramática maior da mitologia cristã.

Nesta perspectiva, em que dimensão se situa o terceiro vértice do triângulo linguístico aqui desenhado, o signo mesmo? A perfeição do elo semasiológico não pode residir, pura e simplesmente, na dimensão imanente, em que se trava o contato comunicacional entre o significante e seu significado. Em primeira visada, isso já se entrevê por meio do apelo à Verdade transcendente como moldura lídima e fonte de validação para a camada de verdade

do cavaleiro. O êxito na demanda não mais seria marcado pelas riquezas e fama, mas pela vitória do próprio Cristo – e da *Esposa do Cordeiro*, seu *Corpus Mysticum* que é a Igreja – sobre os infiéis, os hereges no seio do Cristianismo e, por certo, também sobre o outro Universalismo Cristológico oponente da Reforma Pontifical, vale asseverar, o Sacro Império Romano-Germânico.

⁵⁶⁰ Ao longo deste capítulo, os nomes das personagens de *A Demanda do Santo Gral* de Heidelberg serão grafados de acordo com o original alemão medieval. Não apenas por fidelidade ao *corpus* analisado, como, em decorrência desta ancoragem no documento, para distinguir o enredo e a caracterização das personagens perante as duas outras *Demandas* ducentistas, a francesa e a portuguesa. Observe-se apenas que, denotando um estágio de gesta e veloz mutação do *Mittelhochdeutsch*, como trânsito de não mais que alguns anos de duração, a grafia dos nomes próprios e dos substantivos comuns é cambiante ao longo do imenso texto.

imediatamente que as personagens-hermeneutas decifram e expressam para os cavaleiros, a cada manifestação do par ordenado de narremas ação/interpretação. A senha para a decodificação da autorrepresentação que os três níveis de cultura das formações medievais elaboram no caso centromedieval alemão parece-nos passar, de maneira indeclinável, pela determinação do *locus* sógnico neste *roman* ora investigado.

As considerações até agora externadas, provenientes da primeira leitura com preocupações analíticas efetuada sobre tal *corpus* alemão, requeriam um instrumento para se transitar para um nível mais profundo de compreensão desta narrativa romanesca. De tal modo se poderá ensaiar uma resposta mais rigorosa e fundamentada para a questão-problema por meio da qual aqui se documentalizou a *Gral-Queste*. Esse instrumento analítico deve ser, inelutavelmente, um conceito⁵⁶¹.

O conceito é uma estratégia de decodificação da semiologia do documento, enquanto palimpsesto de linguagens autorreferentes, daí ter sido exposto, neste estudo, como pressuposto analítico-metodológico para a operação historiográfica que se pretende agora esboçar.

A partir da exposição do Capítulo 4, pode-se logo perceber a razão pela qual o *sacramento*, em sua gama variada de definições e ressignificações, desde o Mundo Clássico tardoantigo até a Idade Média Central, parece apropriado para esboçar a completude da topografia sógnica aqui problematizada. Que não se trata, em nosso estudo, de uma projeção anacrônica, mas de uma indução indiciária a partir da hermenêutica documental, prova-se com o fato de que o termo *sacramento* é invocado na elocução misteriosa das próprias palavras que Parczifal, Bohort e Galaath observam na testa de um ancião vestido de bispo.

É o instante de apresentação de José de Arimateia aos três cavaleiros virtuosos e vocacionados a completar a demanda sagrada, já no Castelo de Corbenit. As letras escritas em

⁵⁶¹ À maneira de Max Weber, pensa-se o conceito, neste trabalho, enquanto tipo ideal (*Idealtypus*), ou seja, uma estrutura lógica de sentido como formulação abstrata. A condição ideal do conceito significa, em síntese, que o mesmo não possui qualquer densidade ou consistência ontológica própria, não existe na *praxis* social como manifestação ôntica concreta⁵⁶¹. O conceito é, ao oposto, uma escala métrica entre o ideal das concepções e representações estilizadas e o real coletivo, efetivamente vivido. Trata-se de uma escala para se precisar até que ponto, em qual grau ou proporção, um fenômeno social corresponde a sua moldura definidora, que é, ela própria, produto da racionalização intelectual máxima das ações sociais históricas, concretas. Cf. WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia, 2001, p.p. 11 a 15.

José de Arimateia dizem tratar-se do primeiro bispo da Cristandade, assim *sacramentado* por Nosso Senhor Jesus Cristo (*DSG*, p. 520). Tal se deu na cidade denominada Sarras, razão pela qual se apreende que este nome é uma referência ao *axis mundi*, Jerusalém.

Ademais, ainda na primeira leitura do *corpus* em análise, evidenciou-se que a narrativa referente a cada cavaleiro nominado na trama romanesca vincula-se a um fio condutor central. É a demanda bem-sucedida de Galaath, certamente a sequência de episódios a ocupar o cerne de atenção e maior dedicação deste foco narrativo impessoalizado que é o conto (*maere*) ou história (*hystoria*).

Além da estruturação sacramental que gramaticaliza todo o enredo da *Gral-Queste* de Heidelberg, há uma residualidade discursiva implicada pela moldura peregrina do sacramento. É a circularidade do conto, que convive com a linearidade da demanda dos 150 cavaleiros da Távola Redonda pelo Santo Gral, que pode ser considerada residual em relação à circularidade do canto nas canções de gesta altomedievais (v. Capítulo 1).

Tal se dá em função daquilo que Jacques Le Goff formulou em *O céu aceso na terra*, artigo componente de seu livro *As Raízes Medievais da Europa* (2006): este *homo viator* que caracteriza a antropologia medieval distingue-se por caminhar sempre à frente, para cumprir o *telos* escatológico da história, mas com os olhos voltados para o passado, para o Paraíso Terrestre de que foi expulso quando do Pecado Original.

O êxodo humano do Jardim do Éden, que funda, em Santo Agostinho, a História como *regnum necessitatis*, e a tentativa de retornar ao Paraíso, ainda que transfigurado na Jerusalém Celeste do Oitavo Dia, instauram, no fundo, uma transtemporalidade sacramental para as manifestações da Providência. Santo Ambrósio aponta para tal possibilidade de leitura da economia da salvação que aqui propomos, ao enunciar por que o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba branca, quando do batismo de Jesus Cristo (no Capítulo 3 do *Evangelho de São Mateus*). O desígnio de Deus era que os homens pudessem reconhecer, de imediato, que o Espírito do Senhor, Deus Vivificador do mundo, já se tinha manifestado, desde o Dilúvio, sob o *typus, imago, figura* da pomba que retorna à Arca de Noé com o ramo de oliveira (*Myst.* IV, 24). E, nas duas ocasiões míticas, o Paráclito se manifestou pela mesma razão simbólica: significar – pensando-se no verbo latino *signo* (infinitivo *signare*) – uma nova aliança proposta por Deus ao Homem.

Não é por outra razão, a nosso ver, que o foco narrativo precisa utilizar, como marco para matizar e ritmar o enredo, uma figura retórica (tropo) denominada *prolepse*. Trata-se de um expediente de antecipação ou anúncio de algo que vai se consumir posteriormente na trama. Como poderemos analisar mais à frente neste capítulo, desde o início da trama, faz-se claro e indubitável – posto que desígnio da Providência – que Galaath é o cavaleiro chamado a ultimar as aventuras da Grã-Bretanha e todas as outras terras. A circularidade ou transtemporalidade da própria trama da *Gral-Queste* autoriza – talvez até sugira – uma análise não linear da economia textual, mas uma leitura que evidencie a maneira como a sintaxe da tessitura narrativa é estruturada, a cada momento, por esta grande hipotaxe que é o sacramento.

Por outro lado, a trajetória que conduz Galaath de Kamlot até Corbenit à plena contemplação do Santo Gral, já é, desde o princípio do conto – na verdade um feixe de narrativas paralelas, complementares e tributárias dos caminhos e da sina de *der gûnt ritter* (“o bom cavaleiro”) – matizada por intermitentes aparições do Gral. O que se fazia patente, já ao primeiro olhar sobre a narrativa, era a ligação ontológica entre Galaath e o Cálice Crístico, desde a data em que o cavaleiro santo foi apresentado à corte do Rei Artus. Seu advento em Kamlot foi precedido, à maneira de anúncio profético, por uma aparição do próprio Santo Gral no momento em que a Távola Redonda estava ocupada por todos os cavaleiros, o recém-chegado ocupante do *sorglich seß*, o Assento Perigoso.

Parece-nos impassível de dúvida que o a noção de sacramento, como *figura* ambrosiana e como realização da presença de Deus, da Graça, no mundo dos homens (*signum plenum*), em Tomás de Aquino, consegue propiciar um invólucro conceitual adequado para acompanharmos, hermeneuticamente, esta aventura e peregrinação do herói cristão. Neste espectro, se o sacramento ilumina, no caso específico e centrípeto de Galaath, um plano mais profundo e avançado de sentido, e se, como irrompe, mesmo na mais ingênua visada, a trajetória percorrida por *der gûnt ritter* é o cerne de articulação da sintaxe narrativa, uma hipótese de trabalho pode ser frutífera. Trata-se de conceber a dimensão sacramental da semiologia de *A Demanda do Santo Gral* de Heidelberg como moldura tópico-semântica para compreender todo o enredo. Iniciemos, por conseguinte, a presente exegese a partir da dissecção deste eixo de significado. A sacramentalidade da narrativa se consiga – faz-se signo

– como uma moldura andante para todo o conto, uma moldura-peregrinação a partir da senda místico-aventuresca do cavaleiro Galaath⁵⁶².

É notório como a sacramentalidade que envolve todo o enredo já se mostra na primeira frase do documento: “na noite sacra de Pentecostes, tendo os convivas da Távola Redonda vindo a Kamlot e assistido missa, e devendo-se pôr a mesa pois era tempo da refeição do meio-dia, veio, a cavalo, uma donzela ao salão e muito se aprestou, pois seu cavalo por toda parte suava” (*DSG*, p. 02)⁵⁶³. Se o sacramento é signo, na acepção agostiniana, sacrifício visível que presentifica o sacrifício invisível de Deus em sua transcendência, nada mais sacramental para inaugurar a narrativa que a manifestação do próprio Santo Gral a Artus e aos convivas da Távola Redonda. Não se precisa insistir na evidente constatação, já muito bem enunciada e comprovada por Tzvetan Todorov, a respeito da sinonímia entre o Santo Vaso e o próprio Cristo, portanto ao próprio Deus encarnado⁵⁶⁴.

Por consequência, se o Gral aparece, em meio a um grande brilho, misteriosamente – e aqui se trata mesmo de apontar indiciariamente para o *Mysterium* – atravessando portas e janelas cerradas, sem que qualquer cavaleiro pudesse compreender de onde viera, é Deus mesmo que vem à procura desta comunidade de cavaleiros, unidos por um parentesco espiritual cristológico. E Deus vem, neste lastro, buscar aquilo que, na tradição arturiana alemã, ao menos desde o *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, consagrou-se como uma Sociedade do Santo Gral, encarregada de conduzir justiça e paz às terras inóspitas e desgovernadas: a Távola Redonda.

⁵⁶²A ideia de trabalhar com uma estrutura sintática que pudesse ser uma moldura de significação, um âmagô lógico-retórico de doação de sentido para o enredo foi-nos inspirada pela leitura de um texto de Adélia Bezerra de Menezes. A teórica literária examina a sintaxe narrativa da série de contos árabes interpenetrados *As mil e uma noites*, em que há um conto-moldura ao qual se remetem, como epicentro, todos os demais contos para se ler à hora de dormir (*asmār*), narrados por Sherazade ao Sultão Shariar. A percepção de que, no caso das diversas versões de *A Demanda do Santo Graal*, tratava-se de uma moldura que se move, a exemplo da peregrinação, acompanhando as personagens, veio-nos de nosso orientador de Doutorado, Prof. Dr. Flavio de Campos. Cf. MENESES, Adélia Bezerra de. “Do poder da palavra”. In: *Folha de S. Paulo*, São Paulo: 29 de janeiro de 1988.

⁵⁶³As alusões às páginas do documento são referências à tradução portuguesa por nós apresentada no Volume 01.

⁵⁶⁴Cf. TODOROV, Tzvetan. “A Demanda da Narrativa”. In: *As estruturas narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970., p. 187.

Não parece ser acaso que esta irrupção primordial do Cálice Crístico – de Cristo mesmo em *figura* – dê-se de modo tão prontamente referido a um dos dois eventos fundadores, *illo tempore*, do *munus apostolicum* da Igreja, sua missão terrena enquanto sacramento frontal de Cristo (que, por sua vez, apresenta natureza teândrica justamente porque é Sacramento Vivo frontal de Deus Trinitário): o Mistério de Pentecostes. Nesta expressão tão eloquente da feição transcendente de Deus na gramática mitológica do Cristianismo, o Espírito Santo manifesta seu predicado de *Paráclito*, vale dizer, de auxílio divino – a Graça, causa primeira e final do sacramento em São Tomás de Aquino – para animar a missão predicatória dos Apóstolos. Vejamos as palavras dos *Atos dos Apóstolos*:

E quando se completaram os dias de Pentecostes, estavam todos [os Apóstolos], do mesmo modo, no mesmo lugar, e de repente se fez, a partir do céu, um som como de um vento que irrompesse, [e fosse] veemente, e preencheu toda a casa onde estavam sentados, e apareceram para eles línguas dispersas, como se [fossem] de fogo, e assentou-se sobre cada qual deles e se tornaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas conforme o Espírito Santo lhes concedia falar; também estavam em Jerusalém habitantes judeus, homens religiosos, de toda a nação [das] que foram criadas sob o céu, e àquela voz reúne-se a multidão e, com a mente confusa, porquanto ouvia-os cada um deles falando em sua língua, e ficavam estupefatos e admiravam-se por não serem nenhum deles que falam outra coisa que não galileus e de que modo ouvíamos, cada um, em nossa língua, na qual nascemos (...) (tradução nossa)⁵⁶⁵

⁵⁶⁵Et cum complerentur dies pentecostes, erant omnes pariter in eodem loco et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum ubi erant sedentes et apparuerunt illis dispersitae linguae tamquam ignis seditque supra singulos eorum et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt aliis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui ellis; erant autem in Hierusalem habitantes Iudaei viri religiosi ex omni natione quae sub caelo sunt facta; autem hac voce convenit multitudo et mente confusa est quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes stupebant autem omnes et mirabantur dicentes nonne ecce isti qui loquuntur Galilei sunt et quomodo nos audivimus unusquisque lingua nostra in qua nati sumus (*Actus Apostolorum* 2, 1-8).

Assim que o mistério da donzela que aborda Lanczelot for elucidado, assim como ocorre com os 12 Apóstolos no Pentecostes *illo tempore*, neste *symbolum* repristinador do mesmo, que é a primeira manifestação do Santo Gral, os guerreiros de Artus serão alimentados, materialmente por iguarias que correspondiam a seus desejos recônditos e espiritualmente pelo mesmo ardor profético que iluminou os primeiros 12 membros do Corpo Místico de Cristo. Impelidos pelo Gral-Deus, deverão partir em demanda pelo Cálice Sagrado. Basta recordar que, em latim, o substantivo *actus*, da quarta declinação, pode também ser traduzido como “impulso”, “ímpeto”, “avanço”⁵⁶⁶.

No Pentecostes do Espírito Santo, o *munus apostolicum* da Igreja Cristã se faz pleno pelo ardor inspirado por Deus, por meio de seu aspecto Paráclito, mas foi antes anunciado e instituído pela Hipóstase de Deus, em Jesus de Nazaré, quando, no *Evangelho de São Marcos*, ordena que os Apóstolos preguem a Boa Nova a toda a criatura (Mc 16,15)⁵⁶⁷. Neste novo Pentecostes de Deus, agora manifesto sob a forma de Gral, o *mysterium* é anunciado figurativamente – portanto sacramentalmente – pelo advento da donzela em Logres, obedecendo ao Rei Pescador. O novo significante de Deus aqui também pode ser referido ao mesmo Espírito Santo, já que, na doutrina de São Paulo, aquele se manifesta a cada um da forma que lhe aprouver: *haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult* (I Co. 12,11).

Acompanhemos, para tecer a moldura tópico-retórica da *Gral-Queste* de Heidelberg, o itinerário de manifestações sacramentais, que se dão, na primeira parte da narrativa, majoritariamente como *minima sacramentalia* e, à medida que se aproxima o desfecho escatológico em que Galaath comungará com o Gral, passam a ser, principalmente, emanação salvífica do próprio Cálice Crístico, quando da entrada do bom cavaleiro no seio da Sociedade do Gral.

⁵⁶⁶Cf. “actus”. In: SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico. Rio de Janeiro: Livraria Granier, 2000.

⁵⁶⁷et dixit eis euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae (Mc 16, 15).

A primeira manifestação do sacramento se dará já no percurso de Lanczelot ao mosteiro, conduzido pela donzela que irrompe em Kamlot e o aborda, onde se reencontrará com os primos Bohort e Leonel e será apresentado a Galaath. Ao perceber a semelhança física entre *der gûit ritter* e Lanczelot, e já de volta a Kamlot, os primos do condestável logo pensam tratar-se justamente do filho bastardo do mesmo com a filha do Rei Pescador (*Vißcher Kónig*), este último, reminiscência, na tradição intertextual alemã, do enredo de *Parzival*, de Wolfram.

Durante um bom tempo conversaram sobre aquilo, para tentar que Lanczelot retirasse qualquer palavra de sua boca. Mas nenhuma palavra disse por conta daquilo que se falou. Então deixaram de falar sobre isso e observaram os assentos à Távola Redonda e encontraram em cada um escrito: “Aqui deve este se sentar, aqui deve aquele se sentar”. E assim foram a observar até que chegaram ao grande assento, que era chamado o Assento Perigoso. E lá encontraram letras, e eram recentemente escritas. Observaram o que falam, e elas falavam pois: “Quatrocentos e cinquenta e quatro anos após o martírio de Deus, ao dia de Pentecostes, então este assento deve encontrar seu mestre”. Quando eles o viram, um disse ao outro: “Em verdade, há aqui maravilhosa aventura!”. “Certamente”, disse Lanczelot, “aquele que contar corretamente nesta missiva os termos da ressurreição de Nosso Senhor, encontrará que é hoje, e neste dia deverá ocorrer, pois que hoje é o dia de Pentecostes que deverá ser após quatrocentos e cinquenta e quatro anos. Eu gostaria que ninguém visse este letra até que o rei, que deve ultimar essa aventura, venha” (*DSG*, p.p. 14 e 16)⁵⁶⁸.

À primeira vista, percebe-se que os cavaleiros, em especial Lanczelot, percebem o caráter da aventura que aí se prenuncia como *res mirabilis*, maravilha, pois estão diante de uma profecia, um vaticínio. Interessa ainda notar que o *locus* terrestre em que a maravilha se deve desdobrar é exatamente a aventura, o que revela um primeiro índice de santificação – e, obviamente, clericalização – da cavalaria. Outro fator relevante é a atribuição, por parte de

⁵⁶⁸Indicaremos as referências ao corpus documental por meio da sigla DSG – *Demanda do Santo Gral* – aqui referida ao códice alemão CPG 147 de Heidelberg. As páginas serão citadas no corpo do texto.

Lancelot, do caráter de *mirabilia* a um evento futuro relativo a Cristo, o que nos parece, sem dúvida, apontar para um caráter sacramental do maravilhoso medieval, um caráter de *minimum sacramentale* (v. Capítulo 4).

Ademais, não é outro senão o condestável praticante da traição a seu rei, o vassalo que comete felonía contra seu senhor, aquele que melhor percebe, a um só tempo, as dimensões semântica e pragmática – relação entre o signo e o usuário comunicativo – do texto sagrado (do *legendum*) que se manifesta no Assento Perigoso.

Trata-se, ao nível semântico, do presságio de uma aventura, que então adquire caráter cristológico e se integra à Economia da Salvação, tônica de todo o enredo do *roman* em análise. No plano da pragmática do auspício, Lancelot percebe que deve ser o Rei Artus a ultimar a aventura, ordenando aos demais cavaleiros presentes que aguardassem a chegada do rei para, apenas depois, ler a profecia no Assento Perigoso. Parece estar presente nesta atitude do condestável uma demonstração de lealdade feudovassálica por Artus, o que já corrobora a análise do Capítulo 2, pois a *Matéria Arturiana Alemã*, ainda no lastro da francesa, engendra personagens progressivamente mais esféricas, cindidas entre lealdades distintas.

Há uma datação precisa no Assento Perigoso, 454 anos decorridos desde a Paixão de Cristo, funcionando como momento de realização do bom agouro, o advento do cavaleiro que deverá ocupar o Assento Perigoso. Não se trata aqui de nenhuma data aleatória, pois 450 foram os anos de duração do cativeiro egípcio e peregrinação do Povo Eleito no deserto do Sinai – apenas a travessia durou 40 anos – e tal foi o transcurso de exílio dos hebreus no Egito, longe da Terra Prometida⁵⁶⁹.

Ao final deste tempo de provações para o povo de Israel, Deus exaltou o povo (*plebem exaltavit*) e o conduziu à vitória sobre os sete povos estrangeiros que ocupavam Canaã, restituindo-lhes a terra outrora afiançada ao Patriarca Abraão. Na consumação deste tempo, por conseguinte, assim como o Povo de Israel foi libertado do exílio, também outra libertação está predestinada a acontecer através da ação do novo cavaleiro. No *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, como se analisou no Capítulo 2, tratava-se da emancipação do Rei Pescador em

⁵⁶⁹Deus plebis Israhel elegit patres nostros et plebem exaltavit cum essent incolae in terra Aegypti et in brachio excelso eduxit eos ex ea et per quadraginta annorum tempus mores eorum sustinit in deserto et destruens gentes septem in terra Chanaan sorte distribuit eis terram eorum quasi post quadrigentos et quinquaginta annos et post haec dedit iudices usque ad Samuel prophetam (Act. 13, 17-20).

relação a seu ferimento mortal – e moral – que se daria com a pergunta correta formulada por seu neto, o protagonista da trama, por ocasião do cortejo litúrgico do Santo Gral no palácio do rei-guardião enfermo. No caso da *Gral-Queste*, configura-se outra dimensão para o ato libertador, que acreditamos, ao mesmo tempo, mais densa e indiciária: a emancipação de todo o pecado, de todo o vício e de toda ofensa ao *Ordo Amoris* agostiniana. O Santo Gral será instrumento escatológico pleno para a restauração moral do Reino de Kamlot em outra parte do intertexto arturiano alemão, também compilada no Códice de Heidelberg (o *Prosa-Lancelot*), *A Morte do Rei Artur* (*Der Tod des Königs Artus*). Quando o reino de Artus se tornar, ao fim de toda a saga, Reino do Gral, então cessará para sempre a condição decrepita de *wüst lant*, a terra desolada.

Faz-se aqui imprescindível analisar o significado alegórico dos números presentes neste excerto dos *Atos dos Apóstolos*. A investigação deve ser direcionada para a tradição javista do Pentateuco (*Torah*) atribuído a Moisés (*Moshe*) e demais escribas da Tribo de Levi, bem como para a tradição de comentários hermenêuticos à *Torah* no seio do judaísmo letrado, denominados *midrash*. Em se tratando do *Novo Testamento*, escrito em grego e em ambiente de cultura helenística, por parte de fariseus helenizados e em diáspora pelo Império Romano, devem associar-se também elementos da simbologia greco-romana.

Neste esteio, o número 40, decurso temporal da travessia do Sinai e do retiro de Cristo para o deserto, representa a completude, por se constituir na combinação de 10, o número perfeito, a integralidade do universo (*haolam*), e 4, quantidade dos elementos naturais na tradição helênica, desde o filósofo pré-socrático Empédocles (c. 494-434 a.C.), vale enumerar, ar, água, fogo e terra, que indica a completude prenunciada⁵⁷⁰.

O geômetra Pitágoras de Samos concebia também o número 10 como alusão ao perfeito, pois era o resultado da soma dos quatro primeiros números (1+2+3+4)⁵⁷¹. Interessa registrar que, na Baixa Idade Média, a Cabalá judaica considerava o número 10 perfeito na medida em que, no alfabeto pelo qual Javé pronunciou a criação do universo, há 10 *sephiroth* (*sephirah* representa cada sinal gráfico do alfabeto hebraico). O resgate da simbologia do número 10, no bojo da redescoberta, pelos judeus da Europa, do livro *Sefer Yietsirah*

⁵⁷⁰ Cf. LURKER, Manfred. *Dicionário de Figuras e Símbolos Bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993., p.p. 79 e 197.

⁵⁷¹ *Idem ibidem*.

(“Formação”, do século II a.C.), baseou-se em alguns dados números do *Antigo Testamento*. Neste espectro, as medidas da tenda em que foi conservada, durante a Travessia do Sinai, a Arca da Aliança, eram compostas por grandezas múltiplas de dez. As mesmas permeiam a edificação do Templo de Salomão. Foram dez as pragas no Egito (Ex. 7-12), como também os Mandamentos de Javé sobre o Monte Sinai (Ex. 20, 1-17). O dia ritual de expiação e purificação dos judeus, o *Yom Kippur*, recai no décimo dia do sétimo mês de cada ano (*Shanah*)⁵⁷².

Da mesma forma, no *Livro de Gênesis*, Abraão concede ao Rei Melquisedeque o dízimo de todas as coisas (Gen. 14, 20), que mais tarde será consagrado ao próprio Javé (Lv. 27, 30). Jacó, ao fundar Betel, na antiga localidade bíblica de Luza, também promete a Javé a décima parte de tudo quanto seu Deus lhe conceder, ao assumi-lo como seu Senhor (Gen. 28,22). Também no *Novo Testamento*, o número 10 está repleto de sentidos simbólicos, como os dez talentos nas parábolas de Cristo, ou os dez leprosos curados por ele. Para a Patrologia tardoantiga, o 10 passa a significar a perfeição cristã, considerado pelo Padre grego Orígenes como origem e *telos* de todos os demais números⁵⁷³. Compete-nos destacar também o aspecto maligno do número 10, que pode aludir ao Inimigo, pois a besta do Apocalipse possui dez chifres em suas sete cabeças (Ap. 12,3).

Na tradição cristã, desde o período tardoantigo, o número 4, por igual, também alude à totalidade cósmica, relacionando-se aos quatro ventos, às quatro direções do céu, às quatro estações do ano

Neste ponto convém assinalar que o número 4, também na Escola Pitagórica, adquire um significado especial enquanto quadrado perfeito (2^2), por ser o cateto maior do triângulo retângulo – chamado Triângulo Perfeito – a partir do qual o filósofo-matemático teria deduzido o Teorema de Pitágoras⁵⁷⁴. De toda forma, trata-se de uma completude em potência porquanto estão reunidas as quatro *raízes* (termo de Empédocles) constitutivas de todos os entes do mundo, assim se comportando – apenas em conjunto – como origem de todas as

⁵⁷² Cf. GOETSCHEL, Roland. *Cabala*. Trad. Myriam Campello. Porto Alegre: L&PM, 2009., p.p. 75 a 77.

⁵⁷³ Cf. LURKER, Manfred. *Op. Cit.*, p. 80.

⁵⁷⁴ Cf. CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997., p.p. 13 a 18.

coisas (*arché*)⁵⁷⁵. Ademais, em *Os trabalhos e os dias* (c. 750 a.C.), o mitógrafo Hesíodo concebe que o mundo passou por quatro idades. Representando, igualmente, o domínio do divino sobre o humano para os gregos, o número 4 sempre estava presente nas estátuas que Fídias dedicava a Zeus, pois quatro divindades da vitória se apresentavam aos pés desse deus⁵⁷⁶. Ainda na cultura do Mundo Clássico, eram quatro as virtudes cardeais: prudência, temperança, justiça e mansidão.

A partir da constatação de que o rio que nasce no Jardim do Éden se divide em quatro braços (Fison, Hévilá, Geon e Cuch), consoante a narrativa de Gen. 2,20, pode-se pensar no número 4 como referência simbólica à própria Criação, bem como a atividade de Javé pode ser interpretada na visão dos quatro querubins, capazes de se voltar para os quatro lados do céu, que teve o profeta Ezequiel (Ez. 1, 4-14). Ainda com relação à divindade hebraica, o seu primeiro nome, revelado como significante para a significação proferida a Moisés no episódio da sarça ardente (*Ego sum Qui sum*), no *Livro do Êxodo* (3,14), era composto por quatro consoantes, YHWH, “Javé”. Também na tradição levítica e no *midrash*, há referências aos “quatro cantos da terra” (Ez. 7,2) e aos “quatro ventos do céu” (Dan. 11,4), como manifestações da ordenação divina do universo (*haolam*)⁵⁷⁷.

Já no *Livro do Profeta Jeremias*, Javé envia quatro punições a seu povo infiel, “a espada para matar”, “os cães para dilacerar”, “as aves do céu” e os “animais selvagens” para devorar e destruir (Jr. 15,3). Na tradição hebraica, ademais, 40 é a quantidade de anos que representam uma geração completa.

No que concerne à tradição neotestamentária, Cristo enviará, por ocasião da Parusia, anjos para recolher seus eleitos “dos quatro cantos” (Mt. 24,31 e Mc 13,27), bem como Satanás tentará seduzir as nações dos mesmos “quatro cantos” quando evadido da prisão infernal (Ap. 20,8). Ainda (supostamente) São João vislumbra, no relato do *Apocalipse*, ao redor do Trono de Deus, quatro Seres Videntes (Ap. 4,6), simbolizando, novamente, a Criação. Também neste livro escatológico, há quatro livros a serem abertos e, por ocasião da ruptura do selo do primeiro deles, os Quatro Cavaleiros do Apocalipse virão à Terra causar os

⁵⁷⁵ *Idem*, p.p. 21 a 31.

⁵⁷⁶ *Idem*, p. 197.

⁵⁷⁷ *Idem ibidem*.

flagelos vaticinados⁵⁷⁸. Também são quatro os *Evangelhos Canônicos*, como são quatro as extremidades da Cruz de que pendeu a Salvação do mundo e quatro os grandes profetas do Antigo Testamento, Jeremias, Isaías, Ezequiel e Daniel.

No número 40, pode-se perceber de imediato, aquilo que é potência se converte em ato, pois se faz perfeito.

Quatrocentos e cinquenta anos corresponderam ao exílio dos hebreus em relação à Palestina de sua promessa. Ao término deste período Deus os restitui a Canaã e os exalta. Se o cavaleiro eleito para ocupar o Assento Perigoso deve vir a Kamlot em data quase exatamente igual, a contar do Mistério da Paixão e Ressurreição do Senhor, este advento é materialização e plenitude daquilo que o retorno do Povo Eleito à Palestina é em *figura*, em *symbolum*.

Daí a adição, pensamos, por mais uma vez, do algarismo quatro para forjar o número 454, como a vaticinar que agora, ao contrário do episódio veterotestamentário, a exaltação do novo cavaleiro há de ser plena e ocorrer sob o signo da Graça revelada pela Encarnação de Deus. A inclusão do algarismo 4 parece-nos acenar para o inaudito, para a transformação, em ato puro, de toda a potência sacramental do evento anterior, narrado nos *Atos dos Apóstolos*. O Gral-Deus deve então consumir a Economia da Salvação por intermédio deste seu preposto terreno que é o Cavaleiro do Assento Perigoso.

Mais adiante, um novo elo na *aurea catena* sacramental se desenha através da fala do cavaleiro negativizado nos *romans* franceses como o antiexemplo de cavaleiro, Key. O mesmo é reabilitado ao longo de alguns episódios da *Demanda do Santo Gral* de Heidelberg, em conformidade com o caráter heteróclito assumido pelo intertexto arturiano alemão. Key convida a todos os presentes para que se assentem à Távola Redonda, pois é horário de ceia, e um prodígio deve em pouco se concretizar, a que o Rei Artus assente celebrando a chegada de Lanczelot, Bohort e Leonel (*DSG*, p. 15). Neste momento, um rapaz ou servo (*knecht*) dirige-se ao rei:

⁵⁷⁸ *Idem ibidem*.

“Senhor, lá abaixo, próximo a vosso palácio, encontra-se uma coluna, que singra as águas, vinde e vede, pois que sei que é uma maravilhosa aventura”. E o rei foi lá pra observar a aventura, e assim fizeram todos os outros. Ao virem até a água, então viram que a coluna estava fora da água e era de mármore vermelho. E na coluna viram que uma espada estava fixa e belamente embainhada. E a bainha da espada era um rubi e eram douradas as letras preciosamente encravadas. E os heróis observavam as letras, que diziam: “Ninguém deve retirar-me daqui senão aquele que me deve ter por direito e que deve ser o melhor cavaleiro do mundo”. Quando o rei viu as letras, então falou a Lanczelot: “Senhor, tomai a espada, pois é vossa por direito, sabendo bem eu que sois o melhor cavaleiro que há no mundo”. E ele respondeu asperamente: “Senhor, não pertence isso a mim e nem poderia dela querer lançar mão, pois não sou digno de tomá-la e por isso devo conter-me, e seria tolice eu querer tocá-la” (DSG, p. 18).

Este trecho do documento é especialmente rico e merece algumas reflexões, que se concatenem com a leitura geral que aqui propomos. Mais uma vez, um não clérigo percebe que se trata de maravilhosa aventura (*wúnderlich abentúre*), mas aí já está posto o limite interpretativo a que pode chegar, devendo-se notar que é bastante reduzido em relação àquele demonstrado por Lanczelot no episódio do Assento Perigoso. Não se poderia aqui ignorar um elemento de clivagem social, com o estrato dos cavaleiros colocado acima dos servos, e, de forma *sintomática* (no sentido semiótico) equiparados à nobreza senhorial, da qual o rei – aqui Artus – é o *primus inter pares*. Tal se dá na medida em que também Artus consegue aceder à compreensão da dimensão pragmática da profecia imperativa que se apresenta, em letras douradas, cravada na coluna de mármore vermelho. Ignorando o advento de Galaath em futuro breve, Artus ainda predica a seu vassalo condestável o título de “melhor cavaleiro do mundo” (*der beßt ritter von welt*).

Ainda mais relevante é notar, desde já, que a condição de Pentecostes repristinado se dá a conhecer mais uma vez, em virtude da cor púrpura da coluna de mármore e do rubi do cabo da espada. O vermelho é a cor litúrgica que faz alusão a Pentecostes, sendo a cor da estola trajada pelos celebrantes na missa dominical que se segue ao intervalo de 50 dias da Páscoa, rememorada após os 40 dias da Quaresma. Observe-se que, nesta cena, há uma

flexibilização circunstancial do contrato feudovassálico entre o rei e seu condestável, haja vista que Lanczelot se recusa a tomar a espada, sabendo, por humildade, que a mesma não lhe está destinada. E Artus mesmo não o ordena de modo inescapável e não interpreta tal recusa como felonía, pois há uma injunção divina que deve merecer a primazia sobre as ordens do Rei de Logres.

Não poderíamos nos abster de uma observação não peculiar ao *corpus* alemão, mas atinente a todas as versões da *Demanda do Santo Graal*, que é a alteração da personagem chamada a apossar-se da espada encravada. Como pudemos ver no Capítulo 1, até a *Estoire de Merlin* de Robert de Boron, quem deveria retirar a espada da pedra em que se encontrava incrustada era o Rei Artus, sendo a mesma identificada com a *Excalibur* forjada pela Dama do Lago. Já no segundo ciclo de prosificação da Matéria da Bretanha, quando se constitui a *Queste del Saint Graal* francesa, tal aventura é transferida para Galaad.

Pensamos possível vislumbrar, em tal mutação, não um mero detalhe do enredo, mas uma incidência muito contundente da Reforma Pontifical sobre a ordenação interna e as representações relativas ao *ordo* nobiliárquico. A normativa clerical, com especial inspiração ideológica da Ordem de Cister, retira o protagonismo da realeza cristã, potencializando a tendência de que o Rei Artur se tornasse alheio, distante, em relação às batalhas e, no caso em questão, a qualquer participação mais íntima nas profecias emitidas pela Graça. Essa participação é concedida, com o beneplácito da hierarquia eclesial, aos cavaleiros, à pequena nobreza guerreira recentemente nobilitada.

Não parece absurdo pensar aqui na desconstrução ou denegação simbólico-retórica da pretensão de suserania externada pela realeza cristã, o que, no âmbito do Império Alemão, significava desautorizar o próprio Imperador e o projeto de universalismo cristão laico de que era portador. Ao mesmo tempo, a cavalaria é chancelada como parte da nobreza, a exemplo do próprio *ordo clericalis*, chamada ao sacerdócio de Cristo e ao serviço de seu Corpo Místico, a Igreja. Portanto, se há um conflito evidente, como temos visto ao longo deste texto, entre as aristocracias temporal e espiritual, pode ser oportuno pensar que a elevação do estatuto cristológico da cavalaria não esteja cingida a um significado tão claro como uma aprovação clerical que sacramente seu ingresso na nobreza. Trata-se também, por parte dos ideólogos, ou intelectuais orgânicos, de Cister, de promover a desagregação da coesão interna no *ordo* nobiliárquico, romper os vínculos jurídicos feudais.

Após a tentativa fracassada do cavaleiro Gawin, involuntária e realizada por imposição de Artus a seu sobrinho, os cavaleiros convencem-se de que a aventura da espada não pertence a qualquer deles, e, por sugestão de Key, retornam à ceia palaciana. É neste momento que a irrupção sacramental descortina, pela primeira vez, o binômio sagrado e providencial encarnado no semantema *Galaath-Gral*. Vejamos a narração do conto:

Então lhes aconteceu uma maravilha, pois todas as portas e janelas do palácio se fecharam, sem que ninguém pusesse a mão, e por isso o salão escureceu. E todos se espantaram com estas coisas, fosse o sábio ou o parvo. E o Rei Artus, com a primeira fala, disse: “De fato vimos hoje um milagre e cremos que deveremos amanhã ver o que é isso”. Enquanto o rei assim falava, adentrou um nobre com trajes alvos, velho e sisudo, e nenhum cavaleiro presente soube informar de onde ele tinha vindo. E o fidalgo vinha a pé e conduzia com a mão um cavaleiro, com armadura escarlate, sem espada ou escudo.

E falou tão logo adentrou o palácio: “A paz esteja aqui!”. E disse ao rei, quando o viu: “Rei Artus, eu te trago o cavaleiro, por quem há tanto tempo se aspira, e ele procede da alta linhagem do Rei Davi e de José de Arimateia. É aquele com quem os prodígios desta e de outras terras devem ocorrer, vede-o aqui!” E o rei ficou muito feliz e disse ao fidalgo: “Sede bem-vindo, e sendo isso mais verdadeiro, então bem-vindo seja vosso cavaleiro! Se é aquele há tanto reclamado, que deverá nos realizar as aventuras do Santo Gral, e nunca maior alegria nos foi dada por nenhum homem, que aquela que dele devemos ter (*DSG*, p.p. 20 e 22.).

Nota-se que a presença do ancião, com as óbvias vestes brancas de Cister, representa aqui o penhor da profecia, ou seja, a palavra do monge idoso garante, para Artus, não apenas a verdade de que o jovem cavaleiro procede de uma linhagem santa, mas que é mesmo aquele predestinado a completar a demanda pelo Santo Gral. O papel simbólico-retórico exercido pelo decurião José de Arimateia nos parece suficientemente caracterizado, quanto à *Matéria Arturiana Alemã*, no Capítulo 2 deste estudo, mas convém recordar como foi intenso e

profundo no caso alemão, muito mais que em outros intertextos arturianos, em virtude da recepção do *Evangelho Apócrifo de Nicodemos* como *auctoritas* para os *romans* alemães. No caso do Rei Davi, trata-se do monarca eleito por Deus para destronar o rei hebreu que havia se afastado de seus desígnios, Saul. Assim, aos olhos da ortodoxia doutrinal da Igreja, Galaath é herdeiro de um rei legitimado por Deus, como fora seu ancestral Davi, mesmo após uma insurreição, um ato de lesa-majestade.

Já se pode aqui autorizar uma primeira ilação. Da mesma forma que, nos *Livros do Profeta Samuel* e nas duas *Crônicas*, Davi não possuía direito lídimo ao trono de Israel perante a ordenação jurídico-moral da *Torah*, seu filho Salomão não seria, ele próprio, herdeiro direto do pai, porque décimo filho (último) de Davi e bastardo, filho de sua concubina Betsabá (I Cron. 3). E para acessar os préstimos eróticos da amante, o rei precisou descumprir o 5º mandamento do Decálogo de Moisés, vez que ordenou a execução de seu primeiro esposo, o heteu Urias. Betsabá deu à luz seus quatro últimos filhos, os gêmeos Simeia e Sobabe, e os também gêmeos Natã e Salomão. A ascensão de Salomão, concebido em flagrante pecado, ao trono seria ilícita perante o direito exarado no *Deuteronômio*, que previa a sucessão pelo filho primogênito (Dt. 21,15-17). No entanto, o próprio Senhor o convalidará no trono de Davi.

Falecidos os três filhos mais velhos de Davi, Amnon, Daniel e Absalão – este último por ter movido uma revolta armada contra o pai, procurando destroná-lo – pelo direito de primogenitura, a sucessão ao trono deveria caber a Adonias, o quarto filho (I Rs. 1, 1-11). Na senilidade de Davi, Adonias de fato governa, como reporta o *Primeiro Livro de Reis*. Contudo, auxiliada e incentivada por seu filho Natã, a concubina Betsabá exige do rei, já em estado bem frágil, que cumpra a promessa de nomear Salomão herdeiro do trono. Temendo faltar a um juramento empenhado em nome de Javé, Davi atende à solicitação da amante. Salomão é, então, entronizado e ordena o assassinato de Adonias (II Rs. 2, 24-25).

Ressalte-se que, qual Galaath no enredo de *A Demanda do Santo Graal*, a vinda de Salomão é prenunciada em augúrio de Deus, quando Javé profere a revelação de que Salomão ergueria o Templo de Jerusalém (*Beit HaMiqdash*) e seria consignado (no sentido de *signum* mesmo) rei para sempre, como se pode confirmar no *Segundo Livro do Profeta Samuel* (II Sm. 7,12-13). A predição acerca da construção do santuário de Javé também se confirma no *Primeiro Livro de Crônicas* (I Cr. 28,6), em que também é chamado filho de Deus, ratificando

passagem anterior do mesmo texto, em que Javé proclama que será como um pai para Salomão (I Cr. 17, 13)

Ademais, Javé anunciou, ainda nesta primeira *Crônica*, que o nome do filho herdeiro de Davi seria Salomão (*Shlomo* significa “pacífico”, cultor da paz, *Shalom*, em hebraico), pois seria um soberano do repouso, salvo de qualquer atentado que pudesse advir dos inimigos circundantes. Seria, igualmente, o propiciador da paz para o Povo de Israel. Se constatado e levado em consideração que, ao final da vida, Salomão se corrompe e torna-se um tirano, oprimindo os súditos com pesados tributos, então Galaath será um rei mais perfeito, pois, até o final da demanda pelo Santo Gral, nenhum pecado ou traição aos desígnios do Senhor procedem se suas ações ou pensamentos. No primeiro *Livro de Reis*, o povo hebreu roga a Roboão, filho e herdeiro de Salomão, que alivie o jugo antes imposto pelo pai (I Rs. 12, 4). O novo rei, não se limitando a negar as súplicas, promete aumentar os tributos e castigar os opositores com escorpiões vivos sobre o corpo (I Rs. 12, 11 e 14, 20-24).

A bastardia de Galaath, neste espectro, parece-nos retoricamente explicada. Além de, no caso alemão, tratar-se de uma contraposição às pretensões imperiais dos Habsburgos (Rodolfo I assume o a Coroa em 1273), a tônica sobre a santidade *ab initio* do novo “melhor cavaleiro do mundo”, filho ilegítimo de Lanczelot, significa uma clara desconfirmação – pensando o termo à maneira de Michel Foucault – das regras de parentesco e sucessão feudal praticadas pelas topolinhagens nobres. A principiar pelo fato de um bastardo não pertencer de pleno direito a uma linhagem aristocrática, muito menos poder herdar direitos ou prerrogativas feudais, elevar Galaath à condição de rei cristão – que é um *rex sacerdos* – chancelando uma exceção flagrante ao direito feudal, não pode significar algo distinto de um ataque ao âmago das representações e práticas de legitimação linhageira e dinástica da aristocracia temporal. Faz-se evidente, ainda, que tal invectiva desarticuladora volta-se para o intuito de submeter a nobreza de espada ao projeto de poder hegemônico da aristocracia espiritual.

Por conseguinte, ao emular a virtude do Rei Salomão, prefiguração do *Massiach* (o Messias judaico), associada a Cristo desde os escritos da Patrologia tardo-antiga (v. Capítulo 4), já que em nenhum momento *der gûr ritter* perde a virtude, por óbvio o mesmo Galaath deve superar Artus como rei cristológico. Por tal razão, o filho ilegítimo de Lanczelot e da filha do Rei Pescador tem um destino mais abençoado que o de Artus. Este último é traído, na Batalha de Camlann, pelo sobrinho (ou filho, em algumas versões) Mordred, que deseja

usurpar-lhe o trono. Da mesma forma, Galaath supera o próprio Salomão, pois, em sanção a seus pecados ao fim do reinado, Javé suscita três poderosos inimigos – Hadade, o edomeu, Rezom e Jereboão – que lhe retiram a paz antes prometida por Deus, como se constata no *Livro das Lamentações* (Lam. 2,17). Não é mero acaso que também Lancelot, no *Prólogo da Elucidação* francês que complementa e introduz o inacabado *Perceval ou Le Conte dou Graal*, de Chrétien de Troyes, o cavaleiro tutorado pela Dama do Lago receba uma narrativa de lamento pela perda de sua virtude.

Neste aspecto, a *Demanda do Santo Graal* alemã inverte a tendência, analisada no Capítulo 2, de reabilitar Lancelot, como contra-ofensiva da *reação folclórica* da nobreza do Sacro Império, pois no *roman* de Heidelberg o mesmo é sancionado com a vedação a comungar do Santo Gral em Corbenit, a exemplo das versões francesa e portuguesa. A emulação de Galaath com referência ao pai já estava predita tanto na tradição arturiana francesa como na alemã, como se atesta nos textos *Le chevalier de la charrette*, de Chrétien de Troyes, e *Lanzelet* de Ulrich von Zatzikhoven. Nos dois enredos, tendo sido batizado com o nome de Galahad, os pais renomeiam a criança *Lancelot* por conta de uma profecia do Mago Merlin, ainda não proscrito das tramas arturianas como o seria a partir do *Ciclo da Post-Vulgata*, e ainda considerado um profeta cristão. Merlin afirmou que Lancelot o ultrapassaria em virtude e bravura, merecendo o nome do monte bíblico em que Jacó e seu tio materno Labão celebraram um tratado de paz e ofereceram libações e holocaustos a Deus, no *Livro de Gênesis* (Gen. 31,22-25 e 31,45-50).

Por outro lado, há uma homologia entre Galahad e Artur no intertexto francês, herdada pela tradição alemã, que se deve salientar. Assim como Artur foi concebido mediante um sortilégio de Merlin, que atuou para que Uther Pendragon mantivesse uma cópula com Ygraine, sob a aparência de seu legítimo esposo (*Historia Regum Britanniae*), também a filha do Rei Pescador se vale de um feitiço para assumir a aparência de Guinevere, consumando uma relação com Lancelot, como narrado de modo explícito nas versões portuguesa e francesa de *A Demanda do Santo Graal*, e apenas indiciário na versão de Heidelberg. Entretanto, cumpre-nos destacar que, a partir da *Estoire dou Graal* de Robert de Boron, o nascimento do Rei de Logres atravessa o filtro clericalizante da Reforma Pontifícia e passa a ser considerado pecaminoso, ilegítimo. O mesmo anátema nunca ocorre com relação a Galahad.

Ao inverso, no caso do bom cavaleiro que acede à plenitude do Gral-Deus ao final de sua peregrinação, o expediente mágico da filha do Rei Pescador exerce importante função

para a necessária vinculação entre Galahad e a linhagem sagrada dos Guardiões do Santo Vaso, vale recordar, a Casa do Rei Pescador, assim legitimando a ascese mística do cavaleiro imaculado. Paralelamente, era necessário estabelecer a ligação entre Galahad e o Castelo do Graal nas três versões de *A Demanda do Santo Graal*, Corbenic (nos casos francês e português) ou Corbenit (caso alemão). A mãe de Lancelot do Lago, como atestado nos escritos de Chrétien de Troyes, Ulrich von Zatzikhoven e dos compiladores anônimos sob a alcunha de Pseudo-Walter Map, bem como do *Agravain*, é Elaine de Corbenic, que se casa com o Rei Ban. Além do evidente liame com o Castelo do Graal, a filiação, ainda que espúria, de Galahad o faz descender de uma linhagem santa (Rei Pescador) e de uma linhagem régia vassala de Artur. Por conseguinte, ainda uma vez, a aristocracia clerical investe contra as normas consuetudinárias definidoras, aqui, não apenas do contrato feudal genérico, mas do *pactum subjectionis* entre a realeza cristã medieval e seus vassalos. Sim, pois a emulação sofrida por Artur se dá não somente por parte de um bastardo, mas de um vassalo seu, herdeiro da sujeição de seu pai ao suserano.

Ambas as concepções se dão por um mecanismo demoníaco, ou seja, a perversão da *imago* das mães em *simulacrum*. Há uma cena, quando Parczifal caminha em direção à Nave de Salomão – metáfora para a Igreja que “peregrina nas estradas deste mundo rumo ao Céu” (*De Civ. Dei*, I, 1) – em que o *simulacrum* ostenta toda sua natureza diabólica, encarnado na vítima e agente preferencial do Inimigo, a mulher:

Nesse lamento e padecimento permaneceu Parczifal o dia inteiro, que ninguém lhe veio que o consolasse. Quando veio a noite, estava tão desmaiado e tão debilitado que lhe pareceu que lhe faltavam todos os seus membros. E então começou a dormir e adormeceu e não despertou até a meia-noite. E pois que acordou, então viu à sua frente uma mulher, que lhe perguntou muito de repente: “Parczifal, o que fazes aqui?”. E ele responde que não fazia bem nem mal, e se tivesse como cavalgar, não permaneceria aí mais tempo. “Se me prometeres”, falou ela, “que me farás a minha vontade, quando eu te exortar, eu vou de pronto te dar um bom corcel, que te leve aonde quiseses”. E pois que o ouviu, ficou tão contente, que ninguém poderia estar

mais contente, como aquele que não testava com quem falava e considerava que fosse uma mulher; era o Inimigo, que de bom grado o teria ali trazido para que perdesse sua alma. E pois que ele ouviu que ela lhe prometia o que ele acima de tudo desejava, respondeu a ela que lhe estaria seguramente pronto para fazer o pudesse, e se ela lhe desse o corcel, ele queria fazer tudo que ela chamasse. “Assim jura como um leal cavaleiro”, falou ela. “Sim, seguramente”, falou ele. “Então me espera aqui”, falou ela, “devo de pronto retornar”. E então foi ela à floresta e voltou de pronto para lá, e trouxe um corcel tão grande, que era preto e que era maravilhoso de se ver (*DSG*, p.p. 182 e 184).

O Diabo cumpre aqui exatamente o mesmo papel de provação descrito no *Evangelho de São Marcos* (1,12-14), quando Jesus se retira para o deserto, no momento seguinte à manifestação da voz do Deus Pai em seu batismo por João Batista: “E imediatamente o Espírito o expela para o deserto e estava no deserto por quarenta dias e quarenta noites e era tentado por Satanás” (Mc. 1,12-14) (tradução nossa)⁵⁷⁹. Assim como neste relato de complementação do mito que é a *Gral-Queste* (um *legendum*), Satanás tenta Parczifal apelando para aquilo que, no instante, seu coração mais deseja, um bom corcel (*gūt roß*), no Evangelho de São Mateus (4, 1-11), ele o faz em relação ao próprio Cristo, tentando sua realeza como Deus:

Então Jesus foi conduzido ao deserto a partir do Espírito para que fosse tentado pelo diabo e posto que jejuasse por quarenta dias e quarenta noites, depois disso tinha fome e aproximou-se o tentador e lhe disse, se es Filho de Deus diga para que estas pedras se façam pães, e [Jesus] respondendo, disse: está escrito que não só no pão vive o homem, mas em toda a palavra que procede da boca de Deus. Então o diabo o ergueu até a cidade santa e o situou sobre o cume do templo e lhe disse: se es Filho de Deus, coloca-te abaixo, pois está escrito que [Deus] mandará a seus anjos que te levem pelas mãos para que não

⁵⁷⁹ Et statim Spiritus expellit eum in desertum et erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus et temptabatur a Satana.

machuques intensamente teu pé contra a pedra. E Jesus lhe diz: está novamente escrito “não tentarás o Senhor, teu Deus”, e de novo o diabo o ergue a um monte muito elevado e lhe mostra todos os reinos do mundo e a glória deles, e lhe disse: dar-te-ei tudo isso se, prostrado, adorares-me. Então Jesus disse, vai-te Satanás, está escrito que adorarás o Senhor, teu Deus, e só a ele servirás. Então o diabo o deixou (...) (tradução nossa)⁵⁸⁰.

Ratificando a noção de que o Diabo participa da economia da salvação cristã, já que o próprio Espírito Santo impele Cristo ao deserto com o propósito expresso de ser tentado por Satanás (Mt. 4,1), algumas ideias sobre a tentação intermitente do Inimigo (*fínt*) podem ser propostas. O Diabo é agente reverso de Deus para comprovar a fé dos homens e reatualiza o pecado na história, fazendo necessária a repristinação da Paixão que se dá ciclicamente no mito cristão, no ofício da missa e na administração dos sacramentos. No caso do Antigo Testamento, compete-nos aqui tecer algumas breves considerações sobre o papel de Satanás quando do diálogo entre Javé e Jó, que o desafia.

No *Livro de Jó*, um dos mais intrigantes e potencialmente desafiadores de qualquer maniqueísmo doutrinal para os leitores e hermeneutas que se seguiram a Santo Agostinho (que fora maniqueu), Satanás desempenha uma função mediadora entre Jó e Deus. Na verdade, ainda pertencendo à corte angélica de Javé, Satã – o Acusador – testa não apenas o amor e a fidelidade de Jó por Deus como, igualmente, a certeza de Javé quanto às limitações humanas e a capacidade de seu servo predileto dentre todos, Jó do país de Hus⁵⁸¹. Prossigamos na leitura da tentação de Parczifal:

⁵⁸⁰ Tunc Iesus ductus est in desertum ab Spiritu ut temptaretur a diabolo. Et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit et accedens temptator dixit ei si Filius Dei es dic ut lapides isti panes fiant qui respondens dixit: scriptum est non in pane solo vivet homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Tunc adsumit eum diabolus in sanctam civitatem et statuit eum supra pinnaculum templi et dixit ei: si Filius Dei es mitte te deorsum, scriptum est enim quia Angelis suis mandabit de te et in manibus tollent te ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. Ait illi Iesus rursum scriptum est non temptabis Dominum Deus tuum. Iterum adsumit eum diabolus in montem excelsum valde et ostendit ei omnia regna mundi et gloria eorum et dixit illi: haec tibi omnia dabo si cadens adoraveris me. Tunc dicit ei Iesus, vade Satanas, scriptum est, Dominum tuum adorabis et illi soli servies. Tunc reliquit eum diabolus (...).

⁵⁸¹ Talvez importe registrar que, nas reflexões teológicas contemporâneas, desponta a interpretação de que Satanás, *STN*, corresponde a um tropo alegórico que personifica, sob a influência do *midrash*, a face punitiva, sancionadora, do Deus judaico. Neste sentido, Satã seria uma emanção de Javé, compreendida, no seio da

E pois que Parczifal viu o corcel, então começou a muito aferrá-lo, e ainda então foi tão ousado que o montou como aquele que não percebeu o engodo do Inimigo, e tomou seu escudo e sua lança. E aquela que à sua frente estava falou: “Quereis seguir caminho? Então vos deixai considerar que me deveis a paga”. “E ele lhe responde que deveria fazê-lo e apressou-se à floresta quanto sempre pôde. E a luz brilha muito clara. E o corcel o conduziu tão logo e em curto tempo o trouxe à frente da floresta e o tinha afastado mais que quatro grandes dias de lonjura, e ele cavalgou por tanto tempo até que viu, à sua frente, um precipício e uma grande água, que era forte e vigorosa, e o corcel virou-se para lá e queria lá se lançar. E pois que Parczifal o viu tão forte, então temeu muito por que era noite. E não viu nem ponte para seguir por cima, e suspendeu sua mão e fez um sinal com a santa cruz à frente de sua testa.

E pois que o Inimigo sentiu-se carregado com a santa cruz, que lhe era por demais pesada par levar, então se agitou e se apartou de Parczifal e seguiu para a água gritando e berrando, e de pronto aconteceu que a água ficou acesa como muitos fins com claras chamas, que considerou que estivesse queimando. Pois que Parczifal viu esta aventura, então percebeu de pronto que era o Inimigo que lá o tinha levado para o enganar e fazer perder corpo e alma. Então se abençoou e encomendou-se a Deus e pediu a Nosso Senhor que não o deixasse cair em nenhuma tentação, para que com isto não perdesse a companhia dos cavaleiros escolhidos. E ofertou as mãos contra o céu e agradeceu ao Nosso Senhor de bom coração que o tivesse assim ajudado nesta necessidade. Quando então o Inimigo queria levá-lo para a água e deixá-lo cair lá dentro, assim pode ele bem se ter afogado e teria perdido seu corpo e sua alma. E ele se foi para fora da água, quando, porém, tinha medo do Inimigo (*DSG*, p.p. 184 e 186).

O Inimigo é fator de consciência para Parczifal, que teme “perder seu corpo e sua alma” por isso implicar a exclusão da companhia dos cavaleiros escolhidos para a *visão beatífica* do Gral-Deus, na expressão da mística de Bernardo de Claraval, cisterciense. Não só se apresenta a convicção e o reconhecimento do caráter sagrado e providencial desta *Sociedade Peregrina do Graal* constituída por Galaath, Parczifal e Bohort, como novamente o foco narrativo faz alusão à aventura como lugar do maravilhoso. Neste caso, o maravilhoso é diabólico, mas, como pudemos desenvolver no Capítulo 4, ainda aqui se está sob a égide do sacramento. Pensamos na *Sociedade Peregrina do Gral* para referir-nos à companhia de monges-guerreiros formada pelos três Cavaleiros do Gral em virtude da ordem que o próprio Gral-Cristo lhes transmite em Corbenit.

O Senhor os incita a formar uma Sociedade, para que não mais cavalgassem solitários, enfrentado como companheiros os perigos aventurecos (DSG, p. 524). José de Arimateia chancela – e, por meio dele, a Igreja como *Corpus Mysticum Christi* – tal sociedade, denominando os companheiros “cavaleiros de Deus” (DSG, p. 522), o que a torna expressão guerreira da própria Igreja. Como já dito, três são os eleitos pelo Senhor, e o número é proposital, nos quadros da simbologia do mito cristão. Três é um número de excelência, de superação dos contrários e das divisões, de síntese e perfeição. Com o número três, supera-se o começo e o fim, podendo-se pensar na metade, na *ratio*, no *metron*. Alude-se também à unidade familiar, formada por pai, mãe e filho. A abrangência universal do número pode também ser detectada, por exemplo, na tripartição do mundo: céu, terra e inframundo.

A recorrência mito-simbólica do número 3 é visível tanto na tradição das religiões do Crescente Fértil como entre as formações sociais de matriz indoeuropeia. Há, no Egito, a tríade divina formada por Osíris, Ísis e Horus, com o paralelo babilônico de Sin, Shamash e Ishtar⁵⁸². No caso da mitologia védica, o *Rig Veda* e o *Pancha Tantra* referem-se aos três passos de Vishnu, quando tal divindade mede as dimensões do mundo. Entre os celtas, era usual invocar por três vezes as palavras mágicas (*aered*) para lançar seus encantamentos.

No caso da tradição judaica, uma primeira referência fundamental ao número três se dá no *Livro do Profeta Isaías* (6,3), em que o narrador louva ao Senhor com a frase: “Santo, santo, santo seja o Senhor dos Exércitos” (*kadosh, kadosh, kadosh ata Adonai Shabbaoth*). No *Livro de Gênesis*, três anjos vêm até o Patriarca Abraão, para lhe apontar a direção do Deus

⁵⁸² Cf. LURKER, Manfred. *Dicionário de Figuras e Símbolos Bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993., p. 243.

Uno (*Adonai Echad*), assim se estabelecendo uma primeira ligação simbólica entre Deus e a Tríade (Gen. 18,1-8). Ademais, assim como o Profeta Menor Daniel ora três vezes ao dia para Javé, todos os varões israelitas deveriam aparecer diante da Tenda com a Arca da Aliança três vezes ao ano, como se lê no *Livro do Êxodo* (Ex. 23,17). A partir das três bênçãos proferidas pelo Sumo Sacerdote Aarão, durante a travessia do Sinai, o Povo Eleito cultivou três celebrações fundamentais: a festa dos pães ázimos, a festa das semanas e a festa das tendas.

Apontando para a perfeição e totalidade tanto na *Torah* como na tradição hermenêutica do *midrash*, a simbologia do número três determinou que os animais sacrificados a Javé contassem com a idade de três anos (Gen. 15,9). Da mesma forma, três são as partes do Templo de Salomão, de que a tenda da Arca da Aliança foi *typus*: o pátio, o santo, e o santo dos santos. No relato do *Livro de Gênesis*, há três Patriarcas, filhos de Noé, como raízes da família humana: Sem, Jafé e Cam (Gen. 9-10). Todavia, a simbologia sagrada do número três também desvela um caráter punitivo, que pode ser detectado, por exemplo, nas trevas de três dias que Javé inflige aos egípcios no *Livro do Êxodo* (10,22).

No Novo Testamento, desde o episódio do Batismo de Cristo no *Evangelho de São Mateus* (3,16), Deus se revela trinitário, devendo os homens, para renascer com o Espírito Santo, ser batizados com a fórmula trina “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt. 28,19). É relevante ainda destacar, sob o prisma da teologia de São Paulo, que são três também – e não se trata de acaso – as virtudes teologais: *fides*, *spes* et *caritas* (fé, esperança e amor incondicional), como se refere o texto da *Primeira Epístola aos Coríntios* (13,13). Não é difícil perceber que tal escrito de Paulo de Tarso constituiu um diálogo filosófico, cunhado sob o gênero retórico tipicamente greco-romano da *epístola*, com toda a tradição da filosofia estóica e suas quatro virtudes cardeais, herdadas da *Ética a Nicômaco* (Livro III).

Quando, no trajeto para Damasco, Cristo se manifesta a Saulo de Tarso, ainda fariseu perseguidor de cristãos, provoca-lhe uma cegueira de três dias, depois curada por Ananias, que o batiza. A propósito das trevas, figuradas não apenas como cegueira do futuro Apóstolo, há, por outro lado, três dias e três noites de desolação e medo, quando Deus parece esvaído do mundo, na morte de Cristo. Entre a Paixão e a Ressurreição do Deus-Homem, passam-se três dias, que originaram, na liturgia da transição entre o Mundo Clássico tardoantigo e a Primeira Idade Média, o Tríduo Pascal, definido pela Patrologia grega, em especial por São Cirilo de Alexandria (c. 375-444 d.C.), em *Diálogos sobre a Trindade*.

Ainda com relação à liturgia, consagrou-se a tripla invocação ao *Agnus Dei*, a confissão trina do *Mea Culpa* e a bênção episcopal por meio dos três Sinais da Cruz. Na liturgia grega de Constantinopla, esboçada por São João Crisóstomo (349-407 d.C.), o celebrante bebe três vezes do cálice eucarístico com o Sangue de Deus.

Como trataremos, a seguir, com destaque, do papel retórico do Diabo na administração da Graça por meio da economia sacramental, cabe assinalar que são três as tentações colocadas diante de Cristo pelo Inimigo.

Aquele trecho do grande *exemplum legendum* que é a *Gral-Queste*, pensamos, demonstra com eloquência o caráter de complementação e expansão autopoietica (Niklas Luhmann) do mito cristão maior a partir desta retroalimentação propiciada pelo mito arturiano. Tal constatação advém da congruência do presente relato – e “relato”, em grego, é exatamente *mythos* – e da narrativa apresentada no capítulo 5 do *Evangelho de São Marcos*:

(...) E vieram para além de um leito de mar à região dos gerasenos e, quando saíam da barca, acoore-lhe [a Jesus] de pronto, [vindo] dos sepulcros, um homem que estava no espírito imundo e tinha domicílio em meio aos túmulos, e seque com correntes se conseguia prendê-lo porque, com frequência, [apesar de] preso com grilhões e correntes, rompia as correntes e despedaçava os grilhões e ninguém podia dominá-lo. E sempre, à noite e durante o dia, estava entre os sepulcros e nos montes, clamando e se jogando nas pedras; vendo Jesus ao longe, acooreu a ele e o adorou, e clamando, em voz alta, disse: o que há para mim e para ti, Jesus, Filho de Deus Altíssimo? Adjuro-te que não me contorças. [Jesus] dizia então a ele: sai do homem, espírito [que está nele] de modo impuro! E o interrogava: qual o teu nome? E disse a ele: meu nome é Legião, pois somos muitos. E rogava muito a ele que não o repelisse para fora da região. Porém estava lá, perto do monte, um grande rebanho de porcos pastando, e os espíritos lhe rogavam, dizendo: coloca-nos nos porcos, para que os adentremos e Jesus, imediatamente, lhes concedeu. E os espíritos imundos, saindo, entraram nos porcos e, com grande ímpeto, o rebanho foi precipitado no mar até [atingir] duas milhas e foram asfixiados no mar. Aqueles, porém, que os apascentavam fugiram e anunciaram, na cidade e nos campos, e saíram para ver o que tinha sido feito e vieram a Jesus e vêem que aquele que era oprimido pelo demônio

estava sentado, vestido e com a mente sã, temeram. E os que viram narraram para eles o que havia acontecido àquele que teve o demônio e sobre os porcos e começaram a rogar a ele que se apartasse de seus territórios. (Mc. 5,1-17) (tradução nossa)⁵⁸³

Os demônios da *Legião* sujeitam-se à autoridade de Cristo, por eles reconhecido como Filho de Deus Altíssimo, e rogam a ele que lhes permita adentrar os porcos. Deste modo, participam de forma ativa do Ministério Público do Messias, propiciando a ocasião para que Cristo revele sua condição de Homem-Deus. Se pensarmos, recorrendo ao que São Tomás de Aquino discutia na Questão 61 da Parte III da *Summa Theologiae* (v. Capítulo 4), vale rememorar, que o sacramento é veículo da causa eficiente que é a Graça, para consumir a causa final, que é a santificação do Homem, então não é absurdo pensar um *sacramentum daemonicum*.

Veículo da Graça também no enredo das três versões ducentistas de *A Demanda do Santo Graal*, o Inimigo, no fundo, exerce um papel retórico, como Acusador que é, similar à interlocução que se dá em uma *disputatio* escolástica, em que ao final, prevalece a *auctoritas* de Deus. Ao invés de palavras, a *lectio* promovida pelo Diabo consiste em provações aventurescas que contestam o âmago dos valores caros à Reforma Pontifical e seu ideal de *Imitatio Christi*, ou seja, ao conteúdo da fé dos cavaleiros chamados à *unio mystica* com o Gral-Deus. Na economia textual da *Gral-Queste*, o diabólico é a instância retórica em que a provação dos cavaleiros daquela que aqui denominamos *Sociedade Peregrina do Santo Gral*

⁵⁸³ (...) Et venerunt trans fretum maris in regionem Gerasenorum et exeunti ei de navi statim occurrit ei de monumentis homo in spiritu inundo qui domicilium habebat in monumentis et neque catenis iam quisquam eum poterat ligare quoniam saepe conpedibus et catenis vinctus disruptisset catenas et conpedes comminuisset et nemo poterat eum domare et semper nocte ac die in monumentis et in montibus erat clamans et concidens in lapidibus videns autem Iesum a longe cucurrit et adoravit eum et clamans voce magna dicit quid mihi et tibi Iesu Fili Dei summi adiuro te per Deum ne me torqueas; dicebat enim illi exi spiritus inmunde ab homine et interrogabat eum quod tibi nomen est et dicit ei Legio nomen mihi est quia multi sumus et deprecabatur eum multum ne se expelleret extra regionem erat autem ibi circa montem grex porcorum magnus pascens et deprecabantur eum spiritus dicentes mitte nos in porcos ut in eos introeamus et concessit eis statim Iesus. Et exeuntes spiritus inmundi introierunt in porcos et magno impetu grex praecipitatus est in mare ad duo milia et suffocati sunt in mare. Qui autem pascebant eos fugerunt et nuntiaverunt in civitatem et in agros et egressi sunt videre quid esset facti et veniunt ad Iesum et vident illum qui a daemonio vexabatur sedentem vestitum et sanae mentis et timuerunt et narraverunt illis qui viderant qualiter factum esset ei qui daemonium habuerat et de porcis et rogare eum coeperunt ut discederet de finibus eorum.

se transfigura em uma espécie estilizada de ordálio. À maneira de um inquisidor – portanto *Satã* – o Inimigo é demiurgo deste *judicium Dei*.

Se não for incorreto insistir nesta hipótese do *sacramentum daemoniacum*, o Diabo pode ser interpretado, no enredo da *Gral-Queste*, como a face mais radical e perturbadora do sacramento da penitência, vindo do Gral-Deus. O Diabo atormenta e confunde os demandantes do Gral e provoca, na lógica desta *disputatio* estilizada, a própria Igreja, quando se disfarça de eremita para induzir Parzifal ao erro, e talvez seja este o *simulacrum* mais radical que ele produz. E trata-se aqui, no lastro do intertexto arturiano alemão, de uma reatualização de uma personagem introduzida em *Perlesvaus*, “o mais alânico dos *romans* sobre o Graal”, sem paralelo no *Perceval ou Le Conte dou Graal* de Chrétien de Troyes. É o Eremita Negro, ou eremita satânico, que habita o Castelo Mortal, próximo ao Castelo do Graal, e procura impedir que o bom cavaleiro formule a pergunta redentora ao Rei Pescador.

E o Eremita Negro procura dissuadir Perleवास dentro do santuário do Santo Graal, a Capela do Graal, estando, portanto, dentro desta metonímia da Igreja. Esta é uma função retórica de fator de dissuasão e, à primeira vista, obstáculo para a economia da salvação – sendo na verdade a corporificação da provação cavaleiresca cristã – adaptada pelos enredos do intertexto arturiano alemão e, no caso do escopo europeu do mito arturiano, também pela *Queste del Saint Graal* francesa.

Mas em sua forma mais recorrente e na qual externa toda sua eloquência de sedução, ou seja, como mulher ou nova Eva, o Diabo volta a tentar Parzifal e parece útil voltarmos a analisar este outro narrema-semantema da *Gral-Queste* que é a tentação diabólica. Por mais uma vez, *Satã* procura impedir que Parzifal atinja a Barca de Salomão e lá permaneça. Isto significa que o Inimigo procura, a um só tempo, desvirtuar o cavaleiro virgem e, metaforicamente, privar a Igreja de estar constituída por seu ideal de cristão, o homem sem máculas, o bom cavaleiro cuja glória reside na guerra santa por Cristo. A nova *disputatio* com o Diabo, em que se desnuda com maior intensidade sua condição de *Venerabilis Inceptor* tanto quanto o detentor original deste título, Guilherme de Occkam, acontece após a travessia de uma montanha encantada. E o Diabo é *Inceptor* da própria escatologia cristológica, ao ser fiador do sacramento da penitência, da contrição e da confissão.

E ele desce a montanha e vem para o navio o mais depressa que pôde. E pois que entrou, então viu uma donzela sentada lá dentro, que era sem medida bela e estava à vez muito ricamente, como podia ser um mulher. E tão logo ela o viu vir, então se levantou perante ele e falou sem saudar: “Parczifal, o que fazeis aqui, e o que vos trouxe a esta montanha, que lá é tão estranho que nunca sairás, se não for por aventura, nem ganharás o que comer, e deveis morrer de fome e de sede, pelo que não acharás ninguém que vos reclame”. “Donzela”, falou ele, “se aqui eu morresse de fome, então não seria um verdadeiro servo, quando ninguém serve tão grande senhor quanto eu faço, assim o sirvo lealmente e de bom coração, que não faço coisa nenhuma, que não me seja de valia. E ele mesmo fala que sua porta não está fechada para ninguém, que lá venha e deseje ser lá dentro recebido, e quem deseja algo, o tem. E se alguém deseja, ele não responde e se deixa simplesmente achar” (*DSG*, p. 208).

Acreditamos desnecessário deter-nos mais tempo na evidência de que o cavaleiro reafirma sua lealdade ao Senhor e a confiança plena na Providência que o conduz ao Gral. Há algo na última frase deste excerto que interessa mais à tese sustentada nesta argumentação. O cavaleiro virgem proclama, com certeza dogmática e limpidez, aquilo que, no Capítulo 4, chamamos regime de transcendência do sagrado cristão. A procura ativa de Deus pelo ser humano, que se fez nítida no Mistério da Encarnação, repristinada nos ciclos sacramentais que alimentam o mito cristão, é sintetizada por Parczifal. O Diabo se mostra aqui, por paradoxal que possa parecer à primeira vista, uma forma de concretização alegórica dessa transcendência que singulariza o regime de hierofania do Cristianismo medieval. Prossigamos:

E pois que ela ouviu que ele falava parábola do Evangelho, então não respondeu à fala e principiou outra e falou: “Parczifal, sabes de onde eu venho?”. “Como, donzela”, falou ele, “quem vos deu a reconhecer meu

nome?”. “Eu bem o sei”, falou ela, “e posso conhecer melhor do que considerais”. “De onde vindes?”, falou ele. “Em verdade”, falou ela, “eu venho da floresta deserta, onde vi as maravilhosas aventuras do mundo do bom cavaleiro”. “Hei, donzela, dizei-me sobre a verdade a que estais obrigada por aquele que mais amais sobre o reino da terra, o que seja”. “Não vos digo de nenhuma forma o que disto sei, se não me prometeres pela ordem da cavalaria que quereis fazer minha vontade a qualquer tempo em que eu te exortar”. E ele lhe respondeu que o queria fazer, se alguma vez pudesse. “Basta que me disseses isto, então vou vos dizer”, falou ela (*DSG*, p. 208)

Pensamos que, neste trecho, devem ser ressaltados três aspectos fundamentais da atuação sacramental do Inimigo. Em primeiro lugar, apesar de sua verve de *Venerabilis Inceptor* na trama desta *Demanda* alemã, o Diabo não consegue reagir às palavras do Evangelho, reproduzidas por Parczifal. Em primeira leitura, pode-se remeter este poder do maior *legendum* do mito cristão à antiga concepção mágica celta, de que tratamos no Capítulo 2, a propósito do enredo de *Wigalois*, acerca da virtude defensiva da escrita. Mas acreditamos que, apesar desta possibilidade de herança pagã em um escrito vindo da cultura intermediária, o fator mais incidente tem outra proveniência. O tempo da tentativa tensa de implementação da Reforma Pontifical e sua pretensão de *plenitudo potestatis* é, obviamente, também o tempo da centralização disciplinar do poder papal sobre o conjunto da hierarquia eclesiástica.

Isto não poderia implicar outra consequência que não a uniformização do rito das missas por todo o Ocidente medieval. Estamos exatamente na época do combate tenaz à sobrevivência do rito hispano-visigótico, também dito moçárabe, ao rito gálico ainda sobrevivente na Septimânia, bem como ao rito rigorista irlandês. Tal projeto de uniformização foi veiculado pela constituição, sob o pontificado de Gregório VII (1073-1085), da primeira forma do *Missale Romanum*, o livro de instruções aos padres e diáconos acerca da liturgia romana.

Neste contexto, é impossível não pensar nos dizeres rituais que finalizam a liturgia da Leitura da Palavra desde o missal gregoriano: “que pelas palavras do Santo Evangelho, nossos Pecados nos sejam perdoados”. Parece fundar-se, agora com a chancela oficial da doutrina ortodoxa e sua receita litúrgica, um regime de taumaturgia para a palavra escrita do Evangelho. O silêncio do Inimigo é uma forma de reconhecimento e legitimação reversa desta centralidade do Evangelho no regime de veridicidade retórica que preside a atividade autopoiética do mito cristão.

Por outro lado, o Diabo mobiliza, em seu jogo de anteparos retóricos à ortodoxia doutrinal e à sacralidade da cavalaria cristã, o binômio dom/contra-dom, pois neste trecho e na outra aparição a Parczifal, sob a mesma forma de donzela, exige o empenho do voto do cavaleiro e de sua palavra para lhe satisfazer as indagações. No fundo, o que o Diabo exige – e não por acaso o faz invocando o nome da ordem da cavalaria – é um *pactum subjectionis* feudovassálico.

Se a cavalaria é ordem, sua equiparação com as ordens religiosas de monges-guerreiros é um corolário evidente, como sua impregnação pelo espírito cruzadista cisterciense – Bernardo de Claraval foi o incentivador da adoção da Regra de São Bento pelos Templários em 1128 – tornando-se atividade integrada ao *munus apostolicum* da Igreja. Se isto não for equivocado, o ataque do Diabo é certo. O Inimigo testa Parczifal no cerne de sua *religio*, seu voto eclesial com a Ordem da Cavalaria, que a ideologia da *plenitudo potestatis* da Reforma Pontifícia considera parte da estrutura do *Corpus Mysticum Christi*.

“É verdade, não faz muito que estive na floresta deserta bem no meio do mesmo fim onde corre a grande água que se chama Marthoße. Lá vi que o bom cavaleiro vinha e caçava dois cavaleiros e queria matá-los; eles caíram na água por meio do medo da morte, e lhe aconteceu tão bem que vieram por cima. E neste tempo infeliz, e seu cavalo afogou-se, e ele mesmo estaria morto, se não tivesse de pronto saído. E por meio disto, que ele retornou, então convalesceu. Então te contei a verdade do cavaleiro depois que me perguntastes. Então quero que me digas como

viveste desde que vieste a esta ilha, pois que deverias estar como perdido, se daí não saíesses. Quando bem vês que aqui ninguém conta de quem tenhas auxílio, quando precisas sair, ou deves morrer aqui, assim faz minha vontade para que saias daqui, quando de outra forma não podes sair, senão por mim. Por esta causa deves fazer tanto pela minha vontade, que eu te ajude a sair, se és sábio. Quando não conheço maldade maior que a que faz aquele que bem pode ajudar e não o faz” (DSG, p. 210).

Concedendo ao cavaleiro seu contra-dom no pacto feudal, narrando o que afirmava saber acerca da travessia de Galaath na floresta deserta, o Inimigo aprofunda a tentação ao virginal demandante do Gral, agora apelando para os perigos maravilhosos da montanha encantada. O Diabo sugere ser o único caminho para a saída daquela região e aqui exige não apenas um dom proporcional ao que prometia dar, ele próprio, ao cavaleiro. A solicitação é mais radical – fazer tudo para satisfazer sua vontade – sob pena de não poder se evadir.

Em outras palavras, Satã requer a vassalagem absoluta de Parczifal, sorrateiramente inoculando uma frase que distorce a do Cristo no *Evangelho de São João*: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo. 14,6)⁵⁸⁴, mas sem, obviamente, qualquer referência ao Livro cujo poder, já vimos, o Inimigo não consegue subjugar. E se a montanha encantada é o obstáculo para que Parczifal prossiga em sua demanda pelo Santo Vaso, encontre sua irmã e atinja, em companhia de Bohort, a Nave de Salomão – metáfora da Igreja peregrina – o Diabo acena para dois fins de danação.

Tal metáfora já se mostrava recorrente desde os textos cristãos primitivos, sobretudo nas hagiografias e missivas papais, em que a Igreja é sempre uma barca que atravessa um mar agitado, alusão às agruras e dificuldades do Papado. A recorrência dessa metáfora a tornou verdadeiro *topos* dos primeiros escritos cristãos, sobretudo doutrinários e disciplinares. Convém resgatar, em breve menção, a comparação de Santo Agostinho, no Livro XIX de *De Civitate*

⁵⁸⁴ (...) Dicit ei Iesus: ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me.

Dei, entre o reino iníquo de Alexandre Magno, desprovido da justiça de Deus que deve fundamentar a *civitas*, e um navio de piratas.

Assim, a grande cidade injusta exemplificada com Alexandre Magno é um barco perverso, só distinto de um bando de ladrões por seu poder imenso. A Igreja Cristã – *civitas perfecta*, posto que Reino de Deus – é uma Barca de Justiça que singra os mares de um mundo decrépito, condenado pelo Mistério da Iniquidade, inoculado desde o Pecado Original (II Tes. 2,7). No enredo da *Gral-Queste* de Heidelberg, na fala de um abade em vestes brancas – metonímia da Ordem de Cister – dirigida a Bohort, consagra-se a definição de que a Igreja é o Reino Terrestre e o Abrigo de Cristo (*DSG*, p. 364).

O cisterciense, após administrar a Eucaristia a Bohort e, interpretando para o cavaleiro a última maravilha que o visitou, faz alusão à imagem da sinagoga derrotada, comparando-a à Igreja vitoriosa. A retomada deste *topos* retórico, inaugurado por Orígenes em sua *Philocalia* (“Amor à Beleza”, c. 220, 230), escrita em Tiro, em que a sinagoga está com os olhos vendados, exerce na *Gral-Queste* uma função de cooptação ideológica da cavalaria. A sinagoga é metonímia da Antiga Aliança – do Tempo do Pai e do Velho Testamento, na teologia de Joaquim de Fiore – cujo propósito de preparação para a vinda de Cristo consumou-se na contradição expressa em sua incapacidade de reconhecer, em Jesus de Nazaré, o *Massiach* prometido. A Igreja é depositária – como uma nova Arca da Aliança, agora plenificada como sacramento de Deus – da Nova e Eterna Aliança. Não pode haver, por conseguinte, uma *Militia* destinada a encontrar o Santo Gral sem percorrer as veredas da Igreja, ela própria funcionando, na teia narrativa da *Gral-Queste*, como moldura peregrina de legitimação da aventura, depositária da hermenêutica do sacramento.

E a sedução do Acusador faz apelo ao dever primordial do monge-guerreiro cristão, ajudar, socorrer, amparar os desfavorecidos, os pobres e desarmados, tal como consagrado no já citado tratado *De laude novae militiae* de Bernardo de Claraval (ordenação clerical do *ethos* cavaleiresco) e em *O Llibre de l'orde de cavalleria* (c. 1279-1283), de Ramon Llull, nos títulos II e VI (normatização da nobreza laica acerca do *ethos* cavaleiresco). Trata-se do dever moral que retoma o imperativo do *Livro do Êxodo* (22, 22-24), bem como do Salmo 27.

“Donzela”, falou Parczifal, “se eu pensasse que fosse vontade de Nosso Senhor Deus que eu saísse, então de bom grado quereria sair, se pudesse. E de outro modo não quero estar fora daqui. Quando não há nenhuma coisa no mundo que eu bem queira fazer, se pensar que seria contra Sua vontade, quando então teria enterrado vilmente a cavalaria, se estivesse contra Ele” (DSG, p. 210).

No presente excerto, talvez esteja o diálogo mais expressivo entre o Inimigo de Deus e o cavaleiro modelar para a prática da *Imitatio Christi* preconizada pela chancelaria papal na Reforma Pontifícia. Vinculando os deveres e o *ethos* cavaleiresco ao serviço de Deus, Parczifal refuta a pretensão do Diabo de, no fundo, apropriar-se da cavalaria e desvirtuá-la do *munus apostolicum* por suas artes de sedução. Acreditamos que, para promover, à altura do ordálio, sua *disputatio* estilizada com os cavaleiros, o Diabo insiste em capturar o contrato feudovassílico para, na verdade, ser contestado pelo apelo a Deus. O Acusador procura fazer as vezes de senhor no *pactum subjectionis* em que manipula a lógica mesma das relações simbólicas entre as aristocracias laica e clerical – dom e contra-dom, como trabalhados pela historiadora Eliana Magnani (CNRS-Auxerre) – para dar vazão ao extremo oposto.

A função retórica do Diabo pode ser descrita, sendo demiurgo do *sacramentum daemoniacum*, como a profunda e dogmática reafirmação da primazia de Deus. Claro, e de seu Corpo Místico terreno, a Igreja – cada vez mais procurando se centralizar em torno do lugar-tenente de Cristo na Terra, o Papa. Portanto, o Diabo procura compelir os cavaleiros a sujeitar-se a sua suserania para que os cavaleiros, vencendo a argumentação e assim aprendendo a *lectio* do Diabo, reconheçam Deus como seu suserano.

Por outro lado, do ponto de vista mais estrito do ardor cisterciense em prol da Teocracia Pontifícia, há outro ponto a ponderar. O fato de o Antagonista de Deus procurar capturar a forma jurídico-ritual em torno da qual gravitam as próprias relações feudovassílicas, que singularizam a estruturação consuetudinária do *ordo* nobiliárquico, pode também significar sua detração e deslegitimação retórica por parte da Igreja. Mas, por paradoxo das consequências (Max Weber), quando reafirmam a suserania incontestada do Senhor, os guerreiros de Cristo legitimam de forma inescapável, o modo peculiarmente

cavaleiresco e feudovassálico de exercer o *munus apostolicum*, ainda que dentro da moldura disciplinar clerical.

Por fim, acreditamos ser procedente a observação de que há uma inversão retórica muito sofisticada, ao nível da cultura intermediária em que se gestou o intertexto arturiano. O *simulacrum* é a tática retórico-imagética, por excelência, com a qual o Adversário de Deus procura seduzir os homens. Seu perigo para a ordenação sagrada do mundo reside na negação da lógica de *similitudo* ou *imago* dos sacramentos (v. Capítulo 4). Impressiona, neste aspecto, perceber que os mitemas arturianos, como trabalhados pelo clero intermediário e a aristocracia guerreira letrada, inverteram a lógica do *simulacrum* e o santificaram, tornando-o instrumento ou causa eficiente da própria Graça.

Isto na medida em que a concepção de Galaath se deu por meio de um *simulacrum*, já que Lanczelot imaginou que a filha do Rei Pescador era a Rainha Ginover, sua amante. A aparência metamórfica da filha de Pellis foi resultado da manipulação de artes mágicas, para iludir o condestável de Logres, assim engravidando. Vinda da Linhagem Santa do Gral, também *similitudo* da Igreja de Cristo, a princesa legitima o *simulacrum* e, por meio dele, dará vazão à *imago* perfeita de Cristo, o Bom Cavaleiro convocado à comunhão com o Santo Gral. Não há como não se pensar, aqui, em uma repristinação do *topos* paulino de Cristo como o Novo Adão, que vem ao mundo para tolher todo o pecado (I Co. 15,45), se pensarmos na homologia com a concepção fraudulenta do Rei Artus. Ele também foi concebido a partir da união ilegítima entre Igraine e Uther Pendragon sob o *simulacrum* de esposo da mesma. Sua aparência enganadora deveu-se a um sortilégio do Mago Merlin.

O jogo de anteparos na cena retórica proposta pelo Diabo ainda permite observar outro semantema fundamental da narrativa. A montanha encantada constitui um desafio, uma provação para que Parczifal atinja a Barca de Salomão. Não é difícil vislumbrar uma primeira camada de sentido, mais óbvia, e já aludida neste capítulo, ou seja, a comunhão do cavaleiro membro do *Corpo Místico* com o próprio sacramento de Cristo, a Igreja.

Vale recordar que, desde o Livro I de *De Civitate Dei*, Santo Agostinho insiste no caráter escatológico do próprio presente da Igreja, o que implica que esta Cidade de Deus, em sua condição peregrina contra os ímpios, já é o Reino de Justiça vaticinado no *Apocalipse de São João*. E Cristo é Rei desta Igreja, Reino Universal Cristão. É a ortodoxia desta doutrina

agostiniana, certamente cultivada pelos círculos cistercienses, o fator de revelação do outro significado do obstáculo da díade Diabo/montanha encantada no caminho de Parczifal.

Ao longo da enunciação da aventura cristológica por parte do conto/história (*maere*), vem-se saber que Parczifal, Bohort e, antes de sua autoimolação, também a irmã de Parczifal, apenas poderão seguir para o Castelo de Corbenit a bordo da Barca de Salomão. Parece, portanto, claro que, mesmo no caso de um cavaleiro perfeito – e Parczifal também o é, o predicado não se aplica apenas a Galaath – a comunhão com a Igreja é condição irrefutável para atingir a comunhão com Deus. Fez-se referência, mais acima, à revelação de Cristo sobre ser ele, Messias, “o caminho, a verdade e a vida”. Se a Igreja é seu *Mysterium Lunae*, herdeira única e universal de sua densidade como sacramento frontal de Deus-Trindade (v. Capítulo 4), ela também se faz “caminho, verdade e vida”.

Mostra-se, então, pertinente aprofundarmos um pouco a análise a respeito da simbologia da barca nos quadros da mitologia cristã medieval. Mais uma vez, isto se faz apontando para o amálgama judaico-helenístico em que se iniciou a constituição deste edifício mítico. Platão, talvez de modo inaugural, compara, no Livro X de *A República*, a *polis* grega a um navio que atravessa o mar agitado. Para bem conduzir a cidade, faz-se necessário o governo de um bom timoneiro, capaz de sobrepor os negócios e interesses coletivos dos cidadãos (os *ta politika*) às ambições pessoais ou interesses efêmeros.

Por certo, retomando a discussão dos Livros I e V – neste último, mediante a fala de Sócrates – Platão refere-se ao bom governante (o bom *polites*) como o rei-filósofo (*philosophos basileus*). Trata-se, na verdade, daquele governante educado – sem os engodos da arte, que deve ser banida da *polis* – para ultrapassar a *doxa* (opinião), conhecimento das aparências ou falsas impressões sensíveis das coisas. Transcendendo a *doxa*, o rei-filósofo perfaz o caminho alegoricamente descrito pelo *mito da caverna*, acedendo ao conhecimento das essências e formas verdadeiras do *Topos Uranos* (*episteme*).

Mesmo que a tradição veterotestamentária revista a barca de sentidos alegoréticos próprios, pensamos que se poderia concluir, para o enredo desta *Gral-Queste*, que a Igreja seja, como Reino de Cristo, uma barca que também necessita de um governante em exercício – já que o poder mesmo pertence a Cristo – com as qualidades de um bom governante. Mas este lugar-tenente de Deus na Terra, que pode ser identificado ao Papa, mas na trama das

diversas versões de *A Demanda do Santo Graal* são os cavaleiros santos vocacionados para encontrar o Cálice, deve ter outro espectro de atributos.

Se, em Platão, é o rei-filósofo e sua *episteme* em exercício que constituem a *callipolis*, a cidade bela, cidade perfeita, no regime de sentido do mito cristão, é a Barca da Igreja que forja o bom cavaleiro, o praticante profeticamente justificado para a *Imitatio Christi*. Tal inversão da concepção platônica parece refigurada, na *Gral-Queste*, na condição imprescindível de que se reveste a passagem/transporte de Bohort e Parczifal pela Barca de Salomão, antes de atingirem Corbenit. De certa maneira, a Igreja pode ser vista como portadora do dever-poder de expansão, na economia sacramental, da Graça Santificante, que o Corpo Místico encarna. Desta forma, é também o fator para que os cavaleiros atinjam esta outra forma de conhecimento do sagrado – metaforizada na *unio mystica* com o Santo Gral – que é a decifração sígnica para acessar, pela mediação clerical, os *significabilia* da Verdade revelada.

A chave simbólica para as *res intelligibiles*, monopólio do *ordo clericalis*, aqui representado na *figura* da Barca de Salomão, também é uma forma de *episteme*, que pressupõe uma educação também formal, como a do rei-filósofo platônico. Há em Platão um ideal grego de *areté*, a virtude guerreira já enunciada no Livro I de *A República*, que depende da imersão na filosofia, na *Paideia*, para que o bom governante possa chegar à *kaloskagathia*. De forma equiparável, a Reforma Pontifical engendrou um *ethos* ideal para o cavaleiro, mas, no fundo, para toda a Cristandade, que é o *Mile Christi*. Na verdade, a *kaloskagathia* na cultura cristã centromedieval não é outra senão a *Imitatio Christi*. E será o mais perfeito dentre os integrantes da *Militia Christi* congregada em torno da Távola Redonda, Galaath, a ser o bom governante – o *kubernetes* platônico-agostiniano – da configuração mais aperfeiçoada do Reino de Cristo que é a Igreja, Jerusalém Terrestre (Sarras).

Convém agora coligir alguns elementos da simbologia da barca na *Torah* e no *midrash*. O caráter salvífico deste *symbolum* bíblico já se encontra expresso no Capítulo 6 *Livro de Gênesis*, na Arca de Noé, que conserva a humanidade eleita para a redenção, junto a outras espécies que deverão repovoar – e refundar – o mundo. Prefiguração da Igreja de Cristo, a Arca de Noé suscita já a concepção clerical, sobretudo no momento de veiculação do projeto de Teocracia Pontifícia, de que a Igreja é a via única para a salvação. Tal ideia advinha de um escrito ortodoxo de São Cipriano de Cartago, que, no Capítulo 4 de *De*

catholicae ecclesiae unitate (c. 255 d.C.), professa o cânon: *nulla salus extra Ecclesiam*, não há salvação fora da Igreja.

Neste sentido, assim como a Arca de Noé simbolizou uma Nova Aliança entre Deus e uma humanidade redimida pelo Dilúvio (Gen. 8-9), a Barca de Salomão (a Igreja peregrina) significa, na estrutura narrativa da *Gral-Queste*, o lugar da Nova e Eterna Aliança entre Deus e o Homem, proclamada quando da primeira consagração eucarística illo tempore (Lc. 22,19). Não há, mesmo para o cavaleiro perfeito Parczifal, outrora único herói do Gral no intertexto arturiano alemão, como na tessitura narrativa francesa do mito, outra forma de comungar com o Cálice que é Corpo e Sangue de Cristo, senão atravessar os perigos da aventura na Barca de Salomão, Barca da Salvação.

Se, novamente, apelarmos para a concepção de que os *legenda* cristãos suplementam seu relato veraz, participando da mesma convenção retórica, faz-se necessário perceber que a Barca de Salomão é o significante perfeito – mas não ainda o *locus* de realização do signo – de outra barca, neotestamentária, também *figura* da Igreja. Trata-se da barca de São Pedro, em que o Cristo mesmo prega às multidões no lago de Genesaré (Lc. 5,3), assim prenunciando o poder-dever profético do Magistério da Igreja. Da mesma forma, Pedro conduzirá uma barca em meio à tormenta, com a presença de Cristo, que tranquiliza os Apóstolos e ordena ao mar bravio que se acalme (Mt. 8,23-27). Da mesma forma, Cristo caminha sobre o mar revolto e tempestuoso para encontrar os discípulos em uma barca, que já atravessava o mar, como à deriva (Mt. 14,24-34).

Na *Primeira Epístola a Timóteo* (1,19), São Paulo faz alusão à vida sem fé como uma nau que sofrerá, ao fim, certo naufrágio. Da mesma forma, *a contrario sensu*, para reafirmar a esperança como virtude central da vivência cristã, o Apóstolo dos Gentios a compara a uma âncora, que mantém a alma humana segura e a prumo no mar atormentado da existência (Hb. 6,19).

Já no período da primeira Apologética Grega, Santo Honório de Roma, primeiro Antipapa da Igreja entre 217 e 235 d.C. – que escreve *Philosophumena* em grego, em meados do século III d.C. – compara o bom timoneiro ao próprio Cristo, comandando e dirigindo a nau da Igreja. Seu mastro de cedro do Líbano é a própria Cruz, madeiro do qual pendeu a salvação do mundo. Assim como os dois remos são os dois *Testamentos* da Bíblia, a vela

branca, elemento propulsor da barca, é o Espírito Santo – e *spiritus* significa também, em latim, “sopro” ou “vento” – cujos carismas movem o sacramento frontal de Cristo no mundo.

Aqui se percebe, claramente, a influência alegórica de seu possível mestre, Irineu de Lyon, um dos principais apologetas da transição entre os séculos II e III d.C. Do Antipapa Honório de Roma, que faleceu reconciliado com a Igreja de Roma, de que se afastara quando Papa Calixto I (217-222 d.C.) era o Papa, por motivos de leniência do último para com os apóstatas, Orígenes de Alexandria herdou a tópica alegórica, que elevou à condição de método exegético. Em Santo Agostinho, na obra *De Trinitate*, a Cruz da Paixão vê-se comparada, novamente, a uma barca em meio às tormentas marítimas. Trata-se da Igreja como único caminho de salvação, retomando-se a fórmula de Cipriano de Cartago. Agostinho afirma que, sem agarrar-se ao *Lignum Crucis*, o Homem não pode alcançar a Graça e a Salvação, corrompido que está, em seu *liberum arbitrium* – não mais *libertas* – pela Queda Original. A Igreja é, por conseguinte, como *Corpus Mysticum Christi*, “caminho, verdade e vida”⁵⁸⁵.

“Deixai tudo estar”, falou ela, “eizei-me se hoje comestes”. “Seguramente”, falou ele, “não mordi nenhuma comida terrena hoje, quando agora me veio um bom homem consolar, que me falou muito boa fala, que me saciou, assim que não me apraz comer nem beber tanto quanto pense nele”. “Sabei”, falou ela, quem ele é? É um feiticeiro e um mentiroso e faz por toda via de uma fala cem, e nunca fala verdade, se pode. E se bem o credes, então estais enganado, quando nunca sairás deste

⁵⁸⁵ É interessante pensar que, até o século IV d.C., a âncora figura, na iconografia do Baixo Império Romano, como sinal da fé, tal como o farol era, na simbologia mortuária, o símbolo de que se fez a feliz travessia até as veredas celestiais. E a pomba, óbvia manifestação do Espírito Santo, figura, com um ramo de oliveira (alusão ao episódio do final do Grande Dilúvio, em que uma pomba retorna à Arca de Noé com um ramo de oliveira), também representa, sobre o mastro de uma barca, a alma em comunhão com Deus no Paraíso. Há uma pintura, na Basílica de São Pedro em Roma, atribuída a Giotto da Bondone (1266-1336), denominado *Navicella*, com a mesma figuração da Igreja como barca em meio às procélas do mar. Cf. LURKER, Manfred. *Dicionário de Figuras e Símbolos Bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993., p.p. 154 e 155.

penhasco, e deveis aqui morrer de fome, e os animais selvagens vos devem arruinar, e podeis ver uma parábola disto: Estivestes aqui dois dias e duas noites, e tanto quanto o dia de hoje passou, que aquele, de quem falais, nunca vos trouxe de comer e vos deixou e deixa assim que dele não ganheis nenhum auxílio. É vossa grande pena e descortesia se aqui morrerdes, pois sois um jovem e um bom cavaleiro, que ainda podeis ajudar a mim e a outros, se daqui vos retirares” (*DSG*, p. 212).

Além de se esforçar para desconstituir, novamente, a comunhão entre Igreja e Cavalaria Cristã – o que significa, reversamente, que nos quadros da Reforma Pontifícia o exercício lídimo da bravura e proeza da aristocracia guerreira se dá exclusivamente como *munus apostolicum* da Igreja – o Diabo aqui desvela sua função maior. Observe-se, no entanto, que o Demônio silencia e desvia o foco argumentativo quando confrontado com a reafirmação da vontade e da soberania de Deus. A chave para sua compreensão depende, no entanto, da intertextualidade entre o *exemplum* desta *Gral-Queste* e o Livro central, doador de toda a veridicidade aos demais *legenda* cristãos. Leiamos, pois, o Capítulo 2 da *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*, de São Paulo:

Rogamos, porém, a vós, irmãos, pelo advento de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de nossa congregação no mesmo, para que não sejamos tirados de vosso juízo depressa, nem sejamos aterrorizados, nem por um espírito, nem por uma pregação, bem como por carta de nossa parte [atribuída ao Apóstolo], como se estivesse iminente o dia do Senhor. Que ninguém vos seduza de nenhuma maneira, pois, a não ser que tenha vindo, antes, a separação e tenha sido revelado o homem, filho do pecado da perdição, que se opõe e é louvado, sobretudo é dito Deus ou aquilo que é cultuado, tal que se assente no templo de Deus, e se mostra como se fosse Deus. Não conservais até agora o

que eu vos dizia, enquanto estava junto de vós? Sabeis agora aquilo que o detém, para que seja revelado a seu tempo, pois o tão-só mistério da iniquidade já está em ação, apenas aquilo que o retém agora se faz de anteparo; e então será revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus eliminará com o sopro de sua boca e destruirá com o brilho de seu advento, a ele cuja vinda se dá de acordo com a obra de Satanás, em toda a força, em todos os sinais e prodígios falsos, e em toda a sedução de iniquidade para aqueles que perecem, para que não aceitem o amor da verdade e assim fossem salvos. Deus lhes envia a ação do erro para que creiam na mentira, para que sejam julgados todos não acreditaram na verdade, mas consentiram na iniquidade (2 Tes. 2, 1-12)⁵⁸⁶ (tradução nossa).

A análise integrada do diálogo entre Parczifal e o Inimigo no presente *legendum* e do texto bíblico, visto que o primeiro complementa o último na reatualização do mito cristão, pode conduzir a algumas elucidações válidas. Que a suposta donzela procura ocupar a posição de Deus como senhor do juramento feudovassálico da *Militia Christi*, já parece bem assentado. Ao fazê-lo, já que a cavalaria e o sacerdócio aqui se apresentam em simbiose, o Diabo pretende assentar-se no Templo de Deus, a Igreja, exatamente como adverte o Apóstolo dos Gentios. Se Parczifal ceder e empenhar seu dom, será ele próprio, como cavaleiro-vassalo, a tornar-se o homem iníquo, filho do pecado da perdição, que atua por obra de Satanás.

⁵⁸⁶ Rogamus autem vos fratres per adventum Domini nostri Iesu Christi et nostrae congregationis in ipsum, ut non cito moveamini a sensu, neque terreamini, neque per spiritum, neque per sermonem, neque per epistulam tamquam per nos; quae instet dies Domini ne quis vos seducat ullo modo quoniam nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati filius perditionis; qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se quia sit Deus. Non retinetis quod cum adhuc essem apud vos haec dicebam vobis et nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore nam mysterium iam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc donec de medio fiat et tunc revelabitur ille iniquus quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et destruet inlustratione adventus sui, eum cuius est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis his qui pereunt eo quod caritatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittit illis Deus operationem erroris ut credant mendacio, ut iudicentur omnes qui non crediderunt veritati sed consenserunt iniquitati.

Se tal ilação não estiver despropositada, surgem duas outras possibilidades de leitura do intertexto mítico cristão. De fato, por operação do Demônio, atua o próprio Deus, em seu desígnio eterno, com o fito de não permitir a salvação – nos quadros da teologia da predestinação eterna de São Paulo, melhor exposta na *Epístola aos Romanos* – daqueles que consentem com o Mistério da Iniquidade. Desta forma, ainda que punitiva e camuflada pela atuação imediata de Satanás, Deus acessa os justos, “separa o joio e o trigo” (Mt. 13, 24-30) para salvá-los e, desta forma, consoma sua Economia da Salvação. Corrobora-se, a nosso ver, e se torna plena a ideia de *sacramentum daemoniacum*. Ademais, nota-se como controlar a *Militia Christi* é uma conquista relevante para o projeto de poder da Igreja. Se desviada dos cânones da Reforma Papal – se as relações feudovassálicas se voltarem para o iníquo – a Cavalaria Cristã pode ser agente do Mal; no limite, tornar-se prefiguração do Anticristo. Basta, para tanto, que se afaste da normativa clerical.

E pois que Parczifal ouviu que ela se lhe encomendava, então falou: “Donzela, quem sois que me ajudais daqui, se quiserdes?”. “Eu sou”, falou ela, “uma donzela que lá está deserdada, que lá seria a mais rica mulher do mundo, se não estivesse expulsa de minha herança”. “Donzela”, falou ele, “quem vos deserdou, quando muito mais me inspirais piedade que antes?”. “Eu devo vos dizer”, falou ela. “É verdade que havia um homem rico, que me tomou em sua casa para o servir, e o homem era o rei mais rico que se sabia. E eu era tão bela e tão clara como ninguém era, ele queria ter maravilha de minha beleza, quando eu era bela sobre todas as coisas. E na beleza me alcei e falei uma fala que não lhe caiu bem. E tão logo ele ouviu, ficou à vez irado comigo, que não me quis padecer em sua companhia, e me lançou fora, pobre, e me deserdou. E desde então não quis ter nunca piedade de mim, nem de ninguém que estivesse a meu lado. Assim me expulsa o rico homem e aos meus e me lançou em estrago. E então principiei uma guerra contra ele, e bem me aconteceu desde então, quando bem a ganhei. E lhe tomei a maior parte de seus homens, que o deixaram e vieram a mim, por meio da grande companhia que lhes conservo. Quanto de

mim não desejam, eu lhes dou e muito mais (DSG, p. 212.)

À primeira vista assumindo a condição de uma das vítimas preferenciais dos homens, uma donzela virgem, e bela, que deve ser, por conseguinte, uma das destinatárias primeiras do bom cavaleiro, seja em São Bernardo de Claraval ou Ramon Llull, o Diabo procura redimir a própria narrativa da revolta dos anjos corrompidos contra o Criador, *illo tempore*. A expulsão da donzela do castelo do rico rei representa a proscrição de Lúcifer da corte celestial, como enunciada no *Livro Apócrifo de Enoque*. É interessante ainda perceber que no confronto entre as hostes de Deus e as de Satã, como o próprio Acusador narra a Parczifal, o Homem primordial foi seduzido por ele, abandona a Deus (expulsão do Paraíso terrestre) e, cobiçando os contra-dons oferecidos por Satanás, vêm à “grande companhia que lhes conservo; quanto de mim não desejem, eu lhes dou e muito mais”.

Aqui o Tentador insinua, novamente, a proposta antes formulada ao Cristo, de oferecer todos os reinos da Terra se o Filho de Deus se prostrasse diante dele. Agora a proposta deve ser reatualizada, na mesma lógica circular do tempo do mito, e posta diante daquele que se devota, com todo o coração, ao ideal da *Imitatio Christi*. Como já pudemos concluir, desvirtuar o bom cavaleiro significa erodir a Igreja e, com ela – que é Reino de Cristo neste mundo – toda a escatologia salvífica do Cristianismo. Vejamos como prossegue o engodo do Inimigo e a tópica que o mesmo mobiliza.

Assim estou em guerra dia e noite contra aquele que me arruinou. Assim reuni cavaleiros e escudeiros e servos e toda sorte de gente, e vos digo que não sei nenhum cavaleiro no mundo, nem nenhum nobre, que eu não peça para os meus, para que fique ao meu lado. E por meio disto, de que te soube um valente cavaleiro, por causa disto vim para cá para que me ajudeis; e bem sois obrigado a o fazer, quando sois um companheiro da Távola Redonda, quando ninguém de lá é companheiro,

que seja obrigado a sair-se de uma donzela arruinada, quando ela lhe pede por auxílio. E sabeis que isto é verdade. Quando lá estivestes sentado, e o rei lá vos fez, então jurastes o primeiro juramento, que fizestes, que nunca negaríeis a nenhuma donzela auxílio, que vos pedisse”. E ele respondeu que tinha feito o juramento sem falha, por causa disso queria de bom grado ajudá-la, porque ela lhe pedia. E ela lhe agradece muito (DSG, p. 214).

Além da clara ratificação do projeto satânico de perdição para a humanidade e, por consequência, para a obra inteira do Criador, da qual o Homem é ápice, cumpre-nos salientar dois importantes aspectos deste trecho. Pela primeira vez ao longo de todo o enredo, o Inimigo se refere de modo expresse à Távola Redonda. Para compreender a centralidade desta mesa, aqui elevada à condição de exemplo perfeito de *locus* para a realização do *ethos* cavaleiresco clericalizado, faz-se necessário remeter nossa análise à esfera mais ampla do grande intertexto arturiano europeu, não apenas alemão.

A *Gral-Queste* traz breve passagem em que rememora a profecia do Mago Merlin ao Rei Artur, em *Estoire dou Graal* (DSG, p. 149), mas convém novamente atentar. Antes da manifestação plena – e conhecida desde que o Gral-Espírito Santo desnudou sua condição quase hipostática com Galaath – do Gral-Cristo no altar cerimonial do Castelo de Corbenit, haverá três altares sacramentais, três mesas santas do Gral. A primeira delas é a Távola da Santa Ceia, em que o Santo Gral é o receptáculo pelo qual Cristo atualiza e consuma a Eucaristia e, assim, concede expressão à Primeira Missa. Antecipada pela transmutação da água em vinho, por milagre de Cristo, a pedido da Virgem, nas Bodas de Caná (Jo. 2, 1-11), a primeira transubstanciação, operada *illo tempore* por Deus encarnado, consagra o aparecimento do Santo Gral na economia mitológica arturiana.

A metamorfose da água para o vinho precioso das Bodas de Caná é *figura* ou *symbolum* para a plenitude do amálgama sacramental em que o sagrado cristão procura acessar o Homem, a Eucaristia e a presença real de Cristo nas espécies consagradas. Sobre a

primeira Távola do Gral, é como se o próprio Cálice Crístico ainda ocultasse, em parte, sua natureza divina, posto que ainda se manifestasse como um cibório primordial.

A segunda mesa sagrada do Santo Gral, como se mencionou no Capítulo 1 de nosso estudo, é a pequena tábua em torno da qual se reúnem os seguidores daquele que, antes mesmo de Alanus no enredo de *Estoire dou Graal*, ocupou o posto de “Rei Pescador” *illo tempore*, São Pedro, Pescador de Homens e primeiro Papa da Igreja. Vale recordar, a este propósito, a simbologia crística e eucarística do peixe até o século IV d.C., em associação, no caso do título do Rei Pescador, à barca da Igreja, magistério salvífico de Cristo (Jesus prega às multidões, no lago de Genesaré, a bordo de uma barca de pescador). No mesmo *roman*, cumpre-nos salientar, José de Arimateia também manuseou o Graal, antes mesmo de Pedro, tendo-se servido da mesma mesa sacramental.

Ali aparece, como resposta de Pedro à indagação de um discípulo, o nome *Graal* como palavra adequada para que se aludisse ao Vaso taumatúrgico. A *Gral-Queste* também apresenta uma recuperação de tal narrativa, quando o próprio Deus Pai, oficiando a missa perfeita e escatológica, na Capela do Gral em Corbenit, explica a razão do nome do Cálice Crístico:

Então tomou ele mesmo o Santo Vaso, e veio a Galaat, e ele se ajoelhou. Então lhe deu seu Criador, e ele O recebeu com as mãos dobradas juntas. E assim fizeram todos os três, e deles não houve nenhum ao qual não parecesse que se lhe dava o pedaço na boca em igualdade ao pão. Pois que eles todos tinham recebido a Alta Refeição, que lhes pareceu tão doce e tão maravilhosa, que lhes pareceu que seria a melhor coisa que se poderia imaginar, Aquele que os tinha preenchido, que falou para Galaat: “Filho, tão puro e tão bom como uma verdadeira pessoa pode ser, sabes o que tenho sob minhas mãos?”. “Não”, falou ele, “dizei-me pois”. “É a tigela de que Jesus comeu o cordeiro na Quinta-feira da Paixão com seus jovens. É a tigela que lá serviu todos que, para agradecimento, lá estavam em Meu serviço. É a tigela que nunca nenhum crente viu, sem que lhe servisse até agradecer. E por causa de que ela tinha

servido a todas as pessoas, então ela deve simplesmente ser chamada de Santo Graal (*DSG*, p. 524).

Se recordarmos o *Evangelho de São Mateus*, perceberemos a implicação dessa resposta do Primeiro Papa aos discípulos, reproduzida, depois, na versão alemã aqui analisada, como fala do bispo primordial a Galaath:

Respondendo, disse-lhe, porém, Jesus: feliz és, Simão, Filho de Jonas, pois a carne e o sangue não te revelaram, mas o meu Pai que está nos céus. E eu te digo pois tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela e te darei as chaves do Reino dos Céus. E o que quer que ligares sobre a terra, será ligado nos céus. E o que quer que soltares na terra, será solto nos céus (Mt. 16, 17-20) (tradução nossa)⁵⁸⁷.

Cabe salientar que a substituição de São Pedro por José de Arimateia não é inocente, nem desprovida de uma finalidade retórica específica. Se for recordada a discussão do Capítulo 2 do presente texto, percebe-se, de imediato, o significado da mobilização retórica de José de Arimateia. Em lugar do Papa ortodoxamente reconhecido pela Tradição da Igreja – valendo assinalar que a mesma é dotada, sob o ponto de vista doutrinal, de força dogmática desde o IV Concílio de Latrão (1215), ao lado da Revelação – trata-se de uma espécie de *auctoritas* desafiadora. Com fulcro em um *legendum* apócrifo, José de Arimateia parece-nos apontar, no texto implícito da *Gral-Queste*, para a possibilidade de fundar e legitimar uma

⁵⁸⁷ Respondens autem Iesus dixit ei, beatus es Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Et portae inferi non praevalerunt adversum eam. Et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis.

contra-hierarquia, não vinculada à arquitetura canônica forjada pela Reforma Pontifical, mas, ainda assim, profundamente cristológica.

Nada menos, na verdade, que uma linhagem sagrada do Gral-Deus, uma Igreja instituinte paralela à Igreja instituída. Portanto, outro *Corpus Mysticum* que acessa direta e permanentemente a fonte sacramental da Graça, a causa eficiente da Visão Beatífica, haja vista que o Santo Gral é caracterizado, no discurso exegético de um eremita, Nasiens, como “coisa santa de Nosso Senhor”, “fonte maravilhosa” e “Graça do Espírito Santo”, infinita no tempo como toda a expressão do sacramento (DSG, p. 312). Desta maneira, a Linhagem Sagrada do Graal, originada em José de Arimateia e trazida à perfeição escatológica em Galaath, é a verdadeira Igreja renovada, a verdadeira praticante da *Imitatio Christi*.

Compete-nos destacar, a tal propósito, que tal ideologia de uma Igreja instituinte e paralela, como uma contra-poder estilizado na *Gral-Queste*, por paradoxal que pareça, advém de uma construção doutrinal perfeitamente canônica e ortodoxa. Galaath pertence, como cavaleiro-clérigo perfeito, à Ordem de Melquisedeque.

Como se sabe, a terceira mesa sacramental do Santo Gral, de acordo com a profecia de Merlin, é a própria Távola Redonda. Aqui se retoma, na perspectiva de que o intertexto arturiano alemão incide em um discurso mitológico heteróclito, como discorreremos ao longo do Capítulo 2, a figura do Mago de Uther Pendragon e Artus como autêntico profeta cristão. A condição de mago-profeta torna sua fala um discurso autorizado, santo, instância de elocução sacramental do próprio Espírito Santo, ou, como temos por ora insistido, do Gral-Espírito Santo. Basta, para tanto, atentar para a fórmula ortodoxa do Credo de Nicéia, segundo a qual o Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai e do Filho, falou por meio dos profetas⁵⁸⁸.

A este respeito, cabe destacar que, quando Bohort e Parczifal navegam em direção a Corbenit a bordo da Barca de Salomão, já após o fenecimento da virgem, irmã de Parczifal, acometida por lepra, aparecem de repente três mesas de prata (DSG, p. 532). Convém aqui resgatar o ensinamento doutrinal de Santo Ambrósio de Milão, em *De mysteriis*: o sacramento se manifesta em *figura uisibilis* para os incrédulos, para neles suscitar a fé, a confiança na

⁵⁸⁸ (...) Et in Spiritum Sanctum, Dominum, et Vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, Qui cum Patre et Filio simul adoratur, et conglorificatur, Qui locutus est per prophetas (...).

Providência e a consequente prática devocional. Trata-se de almas simples, que precisam da mediação clerical para interpretar tais manifestações sensíveis do sacrifício crístico transcendental (*Myst.* V, 27).

Nesta cena na Barca-Igreja, as mesas de prata são *imago* pálida para as três Távolas do Santo Gral, bem como prenúncio profético e antecipação – como é próprio à semiologia medieval e seu regime sacramental – para a quarta e definitiva Mesa-Altar do Gral, aquela em que o próprio José de Arimateia oficiará a Eucaristia Plena, a Visão Beatífica, para Galaath. Ao contrário do que ocorre com as almas simples de Bohort e Parczifal, a Galaath o sacramento sempre se manifesta sob a forma de Santo Gral, o significante mais perfeito antes da Visão Beatífica definitiva de Corbenit. A chave para a elucidação desta distinção entre os próprios integrantes da Sociedade Peregrina do Gral reside nos sonhos que tiveram, quando adormecidos juntos, os cavaleiros indignos Gawin e Hector de Mares, que serão proibidos de contemplar o Gral pelo Rei Pellis, o Rei Pescador.

Pois que estavam adormecidos, então lhes sucedeu, a cada um, um sonho maravilhoso, que não se deve esquecer, quando se deve contá-los, quando têm significado suficientemente grande. O que sucedeu ao senhor Gawin era um grande gramado cheio de ervas e flores. No gramado havia uma manjedoura, onde comiam de outra parte cem touros. E os touros eram todos cortesões, sem três, dos quais três um não era nem malhado nem sem manchas, quando ele tinha um sinal de uma mancha. E os outros dois eram a valer tão brancos que não poderiam parecer mais belos. Os três touros estavam atados com os pescoços com uma forte corda. Então falaram todos os touros: “Vamo-nos daqui procurar melhor pastagem do que esta”. E os touros foram de lá e foram sobre o caminho e não sobre o gramado, e permaneceram muito longamente lá. E pois que retornaram, então muitos lhes faltavam, e os que retornaram estavam tão magros e tão cansados que quase não conseguiam se manter. Dos três sem manchas, lá voltou um e os outros dois permaneceram. E pois que voltaram para a manjedoura,

então principiou uma maravilhosa rasgação, tal que toda a comida se foi, e uns e outros precisaram sair dali (*DSG*, p.p. 294 e 296).

São necessárias, agora, algumas considerações sobre a simbologia dos touros, equiparados aos bois nos escritos judaico-cristãos. Herdeiro das concepções comuns ao Crescente Fértil, que viam no touro um símbolo de fertilidade e ligação cosmogônica entre o céu e a terra, o Judaísmo elegeu tais animais como oferenda sacrificial para as ocasiões em que se solicitava a Javé o bem-estar de Israel. Por tal razão, são sacrificados no *Yom Kippur* narrado no *Livro dos Números* (29,8), na consagração do Templo de Salomão (I Rs. 8,63), e depois da libertação do Cativo da Babilônia, como relatado no *Livro de Esdras* (8,35)⁵⁸⁹.

Dentro do sistema mitológico veterotestamentário, a *figura* – já prefiguração da Cruz da qual pendeu a Redenção do mundo – com que se simboliza a vitória de Javé sobre o caos primordial (representado pelo oceano) inclui touros em desenho cruciforme. No *Primeiro Livro de Reis* (7,25), doze bois – óbvia *similitudo* ambrosiana dos Doze Apóstolos de Cristo, textualmente assinalada pelo Venerável Beda – pairam, como cruz, sobre o mar de bronze. Três olham para o norte, três para o sul, outros três para o leste e, ao fim, mais três para o oeste. Há aqui, por igual, um símbolo cósmico referido às quatro estações do ano, que ratifica o êxito de Javé contra as potências naturais, antes indômitas.

Interessa ainda recordar que, conquanto desobedientes ao interdito bíblico de construir imagens para Javé, quando os israelitas peregrinos levam Aarão a forjar um bezerro de ouro (Ex. 32,20), tratava-se de uma associação entre o gênero taurino e a força de Deus. Pela mesma razão, o Rei Jereboão, para consagrar a proteção do Reino de Israel por parte de Javé, ordena a colocação de um bezerro de ouro ao norte e outro ao sul, nas fronteiras do país (I Rs. 12,28 e ss.) Os profetas o censuraram por idolatria e pela confusão em que o povo era induzido, confundindo os bezerros com Baal.

⁵⁸⁹ Há alguns casos excepcionais, no *Antigo Testamento*, em que novilhas também eram imoladas, no lugar de animais machos. No *Livro dos Números* (19,1-12), descreve-se o ritual em que, com as cinzas de novilhas não maculadas, sacrificadas com a queima de madeira de cedro e hissopo, produzia-se a água lustral para a purificação depois do toque dos mortos. Cf. LURKER, Manfred. “Touro e Vaca”. In: *Op. Cit.*, p. 241.

Para o Padre grego Metódio de Olimpo, bispo e opositor retórico de Orígenes de Alexandria, martirizado em 311 d.C., sob a perseguição do *Augustus* Maximiano Daia, a novilha vermelha – atentar para a cor que antecipa o Espírito Santo em Pentecostes – possui uma conotação crística. Imolada para o preparo da água lustral, a novilha rubra simboliza a carne humana assumida pelo *Logos* de Deus em Jesus de Nazaré (no diálogo *Sobre a Ressurreição*). O vermelho, então, significa a Paixão e a Redenção do mundo que a mesma implica. Como a novilha, o Messias é imaculado, livre de todo o pecado, que Ele retira do mundo. Por isso, como prenúncio profético, o laço entre o boi (touro) e a manjedoura é afirmado pelo Profeta Isaías (Is. 1,3), e tal animal é uma das testemunhas do nascimento de Cristo no estábulo, em Belém.

O sonho de Gawin, também expressão da procura e vinda ativa do sagrado cristão até os homens, apresenta-se misterioso, e o cavaleiro só consegue reconhecer que se trata de maravilha, que há uma simbologia profunda no sonho, pois o mesmo é instância de elocução de Deus. Gawin sabe também que os sonhos podem ser imagens referidas aos desígnios de Deus, mas, se insuflados pelo Inimigo, podem ser portadores da tentação que desvia os homens da Salvação. A sentença que pode decidir de qual espécie onírica se trata cabe, é evidente, aos que manuseiam o sagrado como seu monopólio⁵⁹⁰. Vejamos o sonho de Hector de Mares.

Assim sucedeu ao senhor Gawin. Mas ao Hector sucedeu um outro [sonho], muito desigual, quando lhe pareceu que ele e Lanczelot saíram de um assento e montaram sobre dois grandes corcéis e falaram: “Procuramos aquilo que nunca encontramos”. E de pronto apartaram-se dali e cavalgaram alguns dias e por tanto tempo até que Lanczelot caiu de seu cavalo, e um homem o lançou para fora e o desmontou à vez. E pois que o tinha empurrado fora, então ele fez vestir-lhe uma saia cheia de espinhos e o assentou em um burro. Pois que ali o tinha assentado, então cavalga longo tempo até que veio a uma fonte, a mais bela que jamais viu. E pois que se tinha afundado

⁵⁹⁰ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p.p. 269 a 273.

para beber, então desapareceu a fonte, assim que não mais a viu. Pois que viu que não a conseguia ter, então voltou para o lugar de onde veio. E Hector, que com isso não se tinha preocupado, seguiu por tanto tempo para lá, que veio à casa de um homem rico, que lá tinha cepa e grandes bodas. Hector chamou à porta e falou: “Abri!”. E o senhor veio à frente e falou para ele: “Senhor cavaleiro, outro albergue deveis procurar que não este, quando aqui não deve entrar ninguém que seja tão alto a cavalgar como sois”. E seguiu de lá de pronto, e tão triste como nenhum homem e voltou ao seu assento que tinha deixado, e estava tão irado que acordou da ira (*DSG*, p. 296).

Logo a seguir observaremos a interpretação do eremita para o sonho dos dois cavaleiros, mas já se podem adiantar algumas leituras indiciárias. O sonho de Hector traz uma clara mensagem sancionadora do Gral-Deus, sem que o mesmo se utilize de sua imagem de taça crística. Assim como ocorre a Lanczelot, cuja perda de virtude o leva, de melhor cavaleiro do mundo antes de Galaath, a *anti-exemplum* de cavaleiro mundano e amante cortês, Hector é interditado para a *unio mystica*. Não chega a ser humilhado como o condestável de Artus, pois não é obrigado a vestir o saiote de espinhos – nada mais que uma refiguração da Coroa de Espinhos do Cordeiro de Deus, mas incidente sobre a genitália de Lanczelot, lugar de seu renitente pecado – nem a cavalgar montaria inferior, um burro, signo da infâmia.

Entretanto, mesmo que o sonho lhe acene que poderá estar menos distante de Corbenit, sua comunhão não poderá ser efetivada. Quando o celebrante das bodas não aceita abrigar Hector, seria difícil não pensar, precisamente, na ocasião em que Cristo, a pedido da Virgem, manifesta seu poder divino: as Bodas de Caná, relatadas no *Evangelho de São João* (2,1-12). Nesta grande ceia matrimonial, em que a água se transmuta em vinho – *typus* do vinho que se fará Sangue da Nova e Eterna Aliança – Cristo exerce o primeiro gesto aberto de seu Ministério Público como Messias.

Não parece despropositada a ilação de que a *unio mystica* com o Gral-Trindade no Castelo de Corbenit é comparada, não por acaso, a uma refeição celestial (*DSG*, p. 522) por ser a consumação plena não apenas da Primeira Missa *illo tempore*, a Santa Ceia, mas

também destas Núpcias de Caná. Apenas estas alusões ao *legendum maximum* que é o Evangelho, sobretudo o de São João para a ortodoxia doutrinal, podem decodificar o significado mais arcano da missa escatológica de Corbenit. Sob o signo – e a expressão aqui adquire um tom ainda mais rigoroso – da transtemporalidade do sacramento, as Bodas de Caná, a Santa Ceia e a Missa do Santo Gral forjam a circularidade onipresente do mesmo e único mitema da Encarnação e Paixão do *Logos* e da revelação da natureza trinitária de Deus.

Em complemento à matéria onírica acima explicada, Hector de Mares ainda vislumbra Lanczelot indo até a fonte magnífica para beber de sua água, sendo que a mesma desaparece quando o cavaleiro desvirtuado se aproxima. Observamos que o Santo Gral é descrito como fonte maravilhosa (*DSG*, p. 312), o que resgata referências bíblicas a Jesus Cristo. Quando dialoga com a samaritana à beira de um poço em que a mesma busca água, no capítulo 4 do *Evangelho de São João*, Cristo afirma que a Salvação virá dos judeus e que Ele mesmo é a fonte de água viva, que jorra para a Vida Eterna (Jo. 4,14). Mais adiante, Cristo retoma a metáfora e proclama que aqueles que nele crerem, terão em seu seio uma fonte de que jorrarão rios de água viva (Jo 7,38-39). Por fim, São Paulo assevera, na *Primeira Epístola aos Coríntios* (10,4), que Cristo é como o rochedo de Moisés no Deserto do Sinai, mas dele, como Deus vivo, jorram as fontes da vida eterna. No sonho de Hector de Mares, a fonte que se recusar a dar de beber ao condestável de Logres é *figura* do Gral-Cristo.

Compete-nos agora conceder voz ao eremita, já que se entende, no contexto do ideal da Reforma Pontifical, a razão pela qual os ascetas possuem o mesmo estatuto de hermeneutas das emanações sagradas do Gral ostentado, por exemplo, pelos monges brancos (cistercienses). Gawin e Hector de Mares encontram *o bom homem* (*der gût man*) após um embate – resquício de aventura cavaleiresca ainda cortesã, entre o primeiro e outro cavaleiro com que os companheiros se depararam na floresta (*DSG*, p. 300).

Pois que o bom homem ouviu tudo por que eles vieram até ele, então respondeu: “Senhor Gawin, caro senhor, no gramado, onde vistes que a manjedoura estava, por isto devemos entender a Távola Redonda. Quando, como na manjedoura estão as árvores para estábulo, que lá separam os lugares, assim é na Távola Redonda distinto, que se separam as cadeiras umas das outras. Pelo gramado devemos entender

humildade e paciência, que por toda a via são fortes em vós. E por causa de que a humildade não pode ser vencida nem a paciência, então a Távola Redonda ficou confirmada, pois a cavalaria é desde então instruída por causa da doçura e por causa da irmandade que lá havia entre eles, não pode ser vencida. E por causa disto se diz que foi confirmada na humildade e na paciência. Na manjedoura comiam, de outra parte, cem touros. Eles comiam, porém não estavam no gramado: quando se tivessem lá estado, seus corações teriam ficado na humildade e na paciência. Os touros eram cortesês e vaidosos à vez, sem três. Pelos touros deveis entender os companheiros da Távola Redonda, que lá por causa da falta de castidade e através da cortesias caíram em pecado mortal tão duramente que seus pecados não podem permanecer em alguém. Quando parecem externa e internamente assim que são maculados, horrendos e maus como os touros eram, exceto os dois que lá eram brancos e belos e o terceiro, que lá tinha tido um sinal de uma mancha. (DSG, p. 306).

Importa aqui observar como, justamente dentro da moldura sacramental e deste narrema-semantema que é a encarnação do significado do sacramento no *ordo clericalis*, a Igreja – ora representada pelo tipo anacorético mais próximo à perfeição esperada de um praticante ortodoxo da *Imitatio Christi* – deduz e aplica, retoricamente, sua normativa sobre a cavalaria. No excerto acima, percebemos que a Távola Redonda deve representar – convertida a um *locus* eclesial de realização e sagração da cavalaria cristã – uma referência de perfeição categorial para o estrato guerreiro, uma vez que nele se distinguem, claramente, os monges-guerreiros vocacionados à santificação e os maus cavaleiros, mundanos e aventureiros. Tal segregação se faz clara quando o eremita explica a Gawin que os cem touros pastam, mas não no gramado, por serem cortesês e vaidosos, o que remete, de pronto, ao *ethos* cavaleiresco incentivado pela *reação folclórica* e o cultivo correlato do amor cortês. A incompatibilidade do amor palaciano da nobreza feudal e do amor por Deus está patente na admoestação do clérigo itinerante, pois o pecado contra a castidade adveio da cortesias.

Todavia, não pode passar despercebido que, mesmo eivados de pecado e vã cortesia, Gawin e Hector de Mares ainda merecem a visita onírica do Gral-Deus e a mediação interpretativa da Igreja purificada dos tempos da Reforma Pontifical, pois ainda lhes restam as virtudes da humildade e paciência. É por tais atributos, a nosso ver, que o Gral produz para eles, como faz para o desvirtuado Lanczelot, sacramentalidade penitencial. Prossigamos com a exegese do padre do deserto-floresta:

Os dois que lá eram brancos e belos significam Galaat e Parczifal, que lá são muito mais belos e mais brancos que qualquer outro, quando são repletos de poder em todas as virtudes e cheios de pureza; depois não se pode encontrar nenhum que não tenha uma mancha. O terceiro que lá tem um sinal de uma mancha era Bohort, que em algum momento errou em sua castidade. Quando desde então tão bem fez em sua pureza que todo o mau ato está em tudo perdoado. Os três touros, que lá estavam atados com os pescoços, são os três cavaleiros nos quais a pureza é tão fortemente enraizada, que não têm poder para erguer suas cabeças, isto é tanto dito que eles não podem pecar nem nenhum pecado pode adentrá-los. Os touros falaram: ‘Vamos procurar melhor pastagem do que seja esta’. Isto é o que os cavaleiros falaram do dia de Pentecostes: ‘Nós queremos ir à demanda do Santo Graal, assim seremos satisfeitos da honra do mundo e das iguarias que o Santo Graal nos envia àqueles que sentam à Távola Redonda do Santo Graal, que é a boa pastagem. Queremos deixar esta e rumar para lá’ (DSG, p. 306).

Após a apologia da castidade conservada, ferreamente, por esta outra *imago* da Igreja purificada da Reforma Pontifícia que é nossa *Sociedade Peregrina do Santo Gral*, o eremita condena a maneira como os cavaleiros cortesões desnaturaram a emanação sacramental do Gral-Deus quando do anúncio profético do advento de Galaath a Kamlot. Comparemos, a tal

propósito, a descrição, ao início da demanda pelo Santo Vaso, da ceia de Logres, prenunciadora da Missa Escatológica de Corbenit:

Com isto seguiram as damas e queriam ouvir as vésperas, pois era uma grande celebração. E por que o rei tinha vindo da igreja e estava no alto palácio, pediu que se cobrisse a tábua. E foram sentar-se os cavaleiros, cada qual em seu lugar, como se haviam sentado pela manhã. Tão logo estavam sentados e permaneciam em calmo silêncio, ouviram uma trovada tão maravilhosamente grande que acharam que o palácio cairia. Com isso veio um belo sol, que brilhou tão claro que brilhou de modo sete vezes mais belo do que havia brilhado e ficaram todos os que dentro estavam como se estivessem agora cheios do Espírito Santo, e começou um a olhar o outro, e não sabiam como aquilo lhes havia acontecido, e não havia homem na corte que soubesse falar qualquer palavra para fora de sua boca, estavam todos emudecidos, pequenos e grandes. E permaneceram sentados por um bom momento, e não puderam senão se olhar uns aos outros. Enquanto permaneciam sentados, adentrou o Santo Graal e estava coberto com um samítico branco, e ninguém pôde ver quem o trazia, e veio através das grandes portas ao palácio. E tão logo estava dentro, todo o palácio estava pleno de bom odor, como se todas as ervas do mundo se tivessem lá espalhado, e foi pelo palácio de confim a confim. E assim que isso aconteceu, foram todas as mesas preenchidas das melhores iguarias que alguém poderia imaginar. Pois que tinha servido de um ao outro, despediu-se deles o Santo Graal, de modo que ninguém soube de onde viera e por onde retornara. Então ganharam poder para falar como antes e agradeceram ao Nosso Senhor pela grande Graça e honra que Ele lhes havia feito, por que Ele os havia saciado da santa graça do Santo Graal. E sobre todos eles o Rei Artus era o mais feliz, pela misericórdia que Nosso Senhor lhe fizera perante todos os reis que à sua frente estavam (*DSG*, p. 36).

É relevante destacar, neste trecho tão significativo para compreender a Economia da Graça veiculada pelo Santo Gral, além da evidente associação do mesmo com Deus, sob seu aspecto de Espírito Santo, a confluência de duas heranças culturais. Como analisamos no Capítulo 1 deste trabalho, o Santo Gral resulta de uma cristianização dos caldeirões celtas usados em antigas libações rituais, que desembocariam na cornucópia celta da fartura. Todavia, também está presente o mitema alano da *Nartamongae*, e nesta cena ele se revela em alguns indícios discretos, mas que nos parecem importantes para explicar algumas implicações para os caminhos da *Matéria Arturiana Alemã*, expressos aqui na *Gral-Queste*.

Nas canções *Nart*, a *Nartamongae* aparece e concede delícias e a satisfação dos desejos dos guerreiros que dela se mostram dignos. Todavia, todos os cavaleiros para os quais a Copa se manifesta pertencem, exclusiva e necessariamente, ao clã *Nart* escolhido para ser o guardião ritual, servidor e beneficiário de suas maravilhas. O clã originariamente responsável pela tutela da Copa *Nart* eram os *Alaegatae*, mas o herói Batraz, que como seu equivalente, o virtuoso Sosryko, foi treinado em artes bélicas por Satana, divindade lacustre do inframundo, lançou sua reivindicação à *Nartamongae*. Julgando o guerreiro digno de si, a Copa Sagrada destitui seus sacerdotes tutelares originais e escolhe o clã de Batraz, os *Boratae*, como novos guardiões.

Neste episódio das sagas *Nart* parece residir a senha de explicação para a recorrência de aparições do Santo Gral e a eleição, desde as origens míticas de suas aventuras no intertexto arturiano em nível europeu, de uma Linhagem Sagrada do Gral. A mesma é identificada ao Rei Pescador, tendo sido necessário associar o novo cavaleiro chamado à *unio mystica*, Galaath, a tal linhagem, que resgata a lógica clânica dos mitos alanos. E se atentarmos para o fato de que a cavalaria se auto-representa como uma forma de parentesco espiritual⁵⁹¹, pode-se ver nos Cavaleiros da Távola Redonda um novo e ampliado clã guerreiro para o qual se manifesta uma Copa Sagrada cristianizada e disputada, dentro da moldura deste mito cristão, pela Reforma Pontifical e pela *reação folclórica*.

O vício pagão, pelo qual se condena a insurreição simbólica da aristocracia laica contra a imposição da normativa clerical reformada, consistiu em apenas ver nessa emanção

⁵⁹¹ Cf. FLORI, Jean. *Chevaliers e Chevalerie au Moyen Âge*. Paris: Hachette Littératures, 2008., p.p. 174 a 176.

do Gral-Espírito Santo em Kamlot a cornucópia celta da fartura e a *Nartamongae*, não Cristo como o Cálice da Nova e Eterna Aliança (Lc. 22,19). Ao invés do signo antecipador – *sacramentum* – da Visão Beatífica de Corbenit, os cavaleiros cingiram sua experiência à “mística desvirtuada” dos *signa* pagãos.

Não se poderia deixar de atentar, por outro lado, para o fato de que os bons cavaleiros, os touros imaculados – incluindo o semi-imaculado Bohort – são eleitos como *typus* para a Igreja Reformada preconizada pelos cistercienses por uma razão expressa. Como interpreta o ermitão, são incapazes de levantar o pescoço, atado por um laço, pois a pureza os permeia, impedindo que qualquer pecado adentre seus corpos. Se já sabemos, por meio do conteúdo inicial da locução interpretativa do padre do deserto-floresta, que a marca sinalética fundamental da *Sociedade Peregrina do Santo Gral* é a ausência de vaidade e cortesia, parece impor-se uma conclusão.

Não ser capaz de alçar o pescoço pode significar a obediência integral à Igreja como *Corpus Mysticum*, a renúncia a ser cavaleiro fora da Barca de Salomão, a conversão plena e irrevogável à condição de *Miles Christi*. Se nossa conclusão não for desprovida de sentido, será interessante perceber aqui a mobilização da simbologia de duas das três cores fundamentais recorrentes entre as formações sociais indoeuropeias, de acordo com a clássica preleção de Georges Dumézil⁵⁹². O branco, cor alusiva à soberania, é a marca da Ordem de Cister – por conseguinte, dos teólogos-ideólogos orgânicos da Reforma Pontifícia, ou seja, da Igreja Reformada – é a cor, também, dos touros figurativos dos três monges-guerreiros. Resta clara, portanto, a fusão Igreja-Cavalaria Cristã, a última podendo apenas se santificar como atividade integrante do *munus apostolicum* da primeira.

Por outro lado, o amálgama entre o clero autorrepresentado como Igreja Purificada de imitadores de Cristo e a Cavalaria Santa também se dá em outra instância mais discreta. Já observamos, de modo suficiente, que o vermelho simboliza a manifestação sacramental do Espírito Paráclito em Pentecostes. Todavia, nas mitologias indoeuropeias comparadas, o vermelho aponta para a proeza guerreira, o que pode assinalar outra camada de interpretação para a coluna com a espada destinada a Galaath, bem como sua armadura. A díade sacramental Galaath-Gral é um ente de combate santo, de guerra justa aos inimigos da Igreja.

⁵⁹² Cf. DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Collection Latomus, 1958.

Se pudermos argumentar em prol de nossa hipótese de que o Espírito Santo torna o Bom Cavaleiro da *Gral-Queste* partícipe do *sacrossanctum convivium* das Pessoas da Trindade, sem ser transmutado, por isso, em encarnação de Jesus Cristo – veremos ao final deste capítulo – então pode ser adequado concluir que Galaath é a feição guerreira do Gral-Deus.

Temos insistido, ao longo do presente capítulo, na constituição híbrida da mitologia cristã, macro-moldura para os mitemas arturianos, o que nos tem levado a considerar as raízes indoeuropeias sempre em perspectiva comparada com recorrências míticas do Crescente Fértil. Quanto à cor vermelha, especialmente no caso alemão, vale tecer uma análise um pouco mais apurada. Se o vermelho pode representar a face ou aspecto teologal da Divindade cristã talvez mais favorável ou misericordioso para com o ser humano – o Paráclito – também apontava, desde a mitologia egípcia, para o mal.

O vermelho foi a cor pela qual se identificava o deus antípoda de Osíris no Egito Antigo, Seth, espécie de figuração das trevas e do desequilíbrio cósmico. Na Grécia Antiga, no entanto, o vermelho, cor do sangue e da vida, estava presente nos amuletos de proteção espiritual e em pinturas funerárias, como forma de evocação de uma nova vida para além da morte⁵⁹³. No caso da tradição hebraica, conforme descrito no *Livro do Profeta Jeremias* (4,30), o vermelho era associado às paixões e impulsos indômitos, sobretudo femininos, como ódio, crueldade e, em especial, a luxúria. Por tal razão, as mulheres entregues ao vício – que a mitologia cristã medieval faria encarnar em Maria Madalena – vestiam-se de vermelho para atrair amantes.

Talvez exercendo alguma influência sobre a futura sinuosidade do vermelho na mitologia cristã, o Antigo Testamento também se mostra portador de uma oscilação simbólica desta cor. No *Livro dos Números* (19,1-10), alude-se a uma prática ritual expiatória em que se fazia uso das cinzas de uma “vaca vermelha”, novilha imaculada cuja carne era incinerada, pelo sacerdote levita, com madeiras nobres, como hissopo, cedro e o lenho escarlate de cochonila. Ademais, no *Livro do Profeta Jeremias*, há uma descrição das vestes rubras do *Massiach* judeu, quando o mesmo pisa sobre um lagar (Jr. 63,1-3), como *similitudo* da túnica sacrificial vermelha vestida por Cristo na *Via Crucis*, no *Evangelho de São João* (19, 28-37). De cor sacra da Paixão, o vermelho transita, no *Livro da Revelação de São João*, para a cor da

⁵⁹³ Cf. LURKER, Manfred. “Vermelho”. In. *Op. Cit.*, p. 257.

Prostituta da Babilônia (Ap. 17,4) e da Besta Escarlate repleta de títulos blasfemos contra a Igreja (Ap. 17,3).

Como se manteve na longa duração da cultura ocidental, o vermelho acabou se revestindo da conotação de cor do Inferno e de Satanás, bem como dos animais que representavam, iconograficamente, o anjo decaído, como raposas e esquilos. Michel Pastoureau ensina que Judas, o Apóstolo Traidor, aparece nas pinturas centro e baixomedievais com os cabelos vermelhos e, especificamente na tradição alemã, seu patronímico, Iscariotes, deu vazão a este amálgama simbólico com a cor satânica. O nome *Iscariotes*, em alemão *Ischariot*, confundia-se, na pronúncia do *Mittelhochdeutsch* – e também se conserva próxima no alemão contemporâneo – da locução *Es ist gar rot*, ou seja, “é bem vermelho”⁵⁹⁴. Note-se, ademais, que o vocábulo alemão para “corja” ou “bando”, agremiações criminosas ou sacrílegas, é *Rotte*, cuja etimologia a vincula ao adjetivo *rot*, “vermelho”⁵⁹⁵.

No contexto da *Gral-Queste*, em que o conto-narrador faz uso da *auctoritas* profética do Mago Merlin tanto para reinventar a narrativa da Queda Primordial como para explicar a sacramentologia das três Mesas-Altars do Santo Gral, o vermelho reveste-se de sua condição de cor maligna quando o foco narrativo interpreta – ele mesmo – a trajetória do Pecado Original. Ao referir-se ao fato de que, em nosso *legendum* arturiano alemão, a Árvore da Vida do *Livro de Gênesis* é plantada por Adão e Eva após a expulsão do Jardim do Éden, o conto-narrador explica ao auditório amplo de leitores ou ouvintes deste enredo que a mesma Árvore tornou-se vermelha quando do assassinato de Abel por seu irmão Caim. Esse último se vê, então, comparado a Judas Iscariotes, ao passo que o sacrifício de Abel recebe a conotação de *similitudo* ambrosiana da Paixão. O vermelho então adquire sua plena conotação demoníaca (*DSG*, p.p. 426 e 428).

⁵⁹⁴ Cf. PASTOUREAU, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2004., p.p. 197 a 202.

⁵⁹⁵ No *Mittelhochdeutsch*, havia, inclusive, três grafias correntes para tal vocábulo: *Rotte*, *rote*, *rotte* e, a mais usual, *rot*, o mesmo e exato termo empregado para “vermelho”. Cf. “Rotte”. In: VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005., p. 1140.

De todas estas considerações, importa perceber que, na verdade, como prosopopeia da dimensão de significado do signo medieval, é o clero que atua como crivo para decidir qual a simbologia das cores a vigorar para os cavaleiros. Ao longo da *Gral-Queste*, o conto-narrador, fazendo as vezes de voz cisterciense, decide que o vermelho é a cor símbolo para o semantema *Galaath-Gral*. É interessante notarmos, ainda, o que se processa com a cor negra, que pode representar a escuridão, a ausência da luz, principalmente se referida ao relato das trevas que recobriram o mundo durante os três dias simbólicos da morte de Cristo.

Na *Gral-Queste*, na fala do eremita que administra a Eucaristia para Bohort, ao interpretar um sonho do cavaleiro, explica-se uma curiosa inversão da simbologia das cores branca e negra. Na visão maravilhosa com que se deparou o cavaleiro semi-imaculado no sono, apresentava-se uma senhora vestida de preto, como em luto, com semblante soturno, acompanhada de dois pássaros, um branco e outro, negro. O eremita afirma que tal *res mirabilis* foi uma emanção – portanto, um sacramento – de Jesus Cristo, com a intenção de que o cavaleiro tivesse certeza de que sua demanda era, efetivamente, pelo Santo Gral. A senhora de triste figura era a Igreja, decepcionada pela vilania de tantos cavaleiros, seus filhos adotivos (*stieffkinde*), que a traem diuturnamente. Com efeito, diz o clérigo andante, a grande parcela dos cavaleiros opta pelas aventuras erráticas e busca de glórias e fama por seus feitos em armas, servindo ao Inimigo por caminhos tortuosos, afastados da Igreja de Deus.

No caso da mulher em luto, estamos diante de uma refiguração da Mulher Vestida de Sol do Capítulo 12 do *Livro do Apocalipse*, também *typus* da Igreja de Deus, quando de seu triunfo escatológico no *legendum* bíblico, matriz da *Gral-Queste*. Reveste-se aqui da imagem da viúva desamparada e desprotegida, *topos* bíblico desde o Deuteronômio, em cujo Capítulo 26 Javé expressa sua preferência pelo sacerdote, pelo órfão e pela viúva (Dt. 26, 12-15). Com tal aparição alegórica a Bohort, a Igreja Reformada e Purificada dos cistercienses, no fundo, ressentia-se de uma felonía praticada pelo estrato dos cavaleiros contra o próprio Deus, que deveria ser seu verdadeiro Senhor.

Além da Igreja-Viúva, mostra-se mais rico em *minima sacramentalia* o conjunto de *mirabilia* por meio dos quais Cristo vem, na verdade, sacramentar a demanda de Sua *Sociedade Peregrina do Gral* na pessoa de Bohort, já que, no passado, atentara contra a castidade, contra o *pactum subjectionis* a Cristo, devido pelo monge-guerreiro. O cavaleiro da Távola Redonda vira dois pássaros, um negro e um branco. Quando o eremita explica que as

aves simbolizavam Cristo e o Diabo, seria esperável que o pássaro preto fosse a emanção do Inimigo, e o cisne branco, talvez, uma manifestação da candura de Cristo, da doçura da Graça. Mas era o oposto. Vale a leitura da visão onírica de Bohort:

E tão logo estava adormecido, então lhe pareceu que vinham à sua frente dois pássaros, e um era branco como um cisne e na grandeza de um cisne, e o outro era maravilhosamente preto e não era de grande idade. E ele o contemplou, quando lhe pareceu ser um corvo, e ele era muito belo da negrura que tinha. O pássaro branco veio a ele e falou: queres me servir, eu te dou toda a altura do mundo e te faço tão belo e tão branco quanto eu”. E ele lhe pergunta quem ele era. “Não vês quem eu sou, assim branco e assim belo e ainda suficientemente mais do que consideras?”. E com isto, foi-se embora. E de pronto veio o pássaro preto e lhe diz: “deve ser que me sirvas amanhã cedo e não me debes odiar por causa disto, que sou preto. Sabe que melhor é minha negrura que outra branquidão”. E foram-se pelo caminho, assim que ele não viu nem um nem o outro. Depois deste sonho, veio-lhe outro à frente, muito maravilhoso, quando lhe pareceu que ele encontrou uma casa, que era bela e grande e se igualava bem a uma capela. E quando para lá foi, lá encontrou um homem velho sentado sobre uma poltrona, e tinha à mão esquerda, estando longe, uma madeira, que estava podre e cheia de vermes, tão doente que mal podia manter-se reta. E do lado direito tinha duas flores de lis; uma flor se fazia próxima da outra e queria tomar-lhe sua branquidão. E o bom homem as separou, tal que uma não movesse a outra. E não ficou muito tempo que de cada uma saíssem flores, trazendo à vez muitos frutos.

Pois que isto aconteceu, o bom homem falou para Bohort: “Bohort, não seria um tolo aquele que deixasse essas flores perecerem e viesse em auxílio da madeira podre, para que não caísse por terra?”. “Senhor”, falou ele, “seguramente sim, quando me parece que a madeira para nada é útil. E essas flores são muito mais belas do que eu

considerava”. “Então te protege, é que vês a aventura vir, que não deixes essas flores perecerem e venhas em socorro dessa madeira, quando é que ela significa um fogo grande por demais, elas podem na hora se perder”. E ele falou que deveria pensar nisso, se isso lhe sucedesse (DSG, p.p. 336 e 338).

A evidência de que o belo cisne alvo – a princípio, um atributo simbólico da maior pureza e castidade pensáveis no enredo da *Gral-Queste*, já que predicável à Ordem de Cister – é, na verdade, o Diabo (*tufel*). Tal só é perceptível na interseção entre o *legendum* cristão maior e este menor com que temos trabalhado. Satanás oferece, como fez ao Filho de Deus no Capítulo 4 do *Evangelho de São Mateus*, os “reinos deste mundo”. Agora procura seduzir Bohort, para perverter a Cavalaria Santa, parcela militar da Igreja. Interessa notar como Cristo se faz figurar como ave negra talvez em alusão ao Prólogo ao *Evangelho de São João*, quando se afirma que o *Logos* de Deus veio até os seus, e os seus não o reconheceram (Jo. 1,11-12)⁵⁹⁶.

Mais à frente em seu sonho, Bohort verá o pássaro negro pousar sobre uma árvore desfolhada e, em seu ninho, encontrar os filhotes mortos. A ave então sangra e dela nascem rebentos novos, o que, na exegese do eremita, aponta para o sacrifício crístico na Paixão e a Graça para a vida nova e plena que adveio do Mistério da Ressurreição. Os pássaros egressos da ave escura flagelada representam a humanidade da Nova e Eterna Aliança, que o ermitão logo associa aos filhos leais da Igreja, os monges-guerreiros do Santo Gral.

Portanto, assim como se dera com o vermelho, a significação concreta, em cada episódio, das demais cores – não por acaso, estamos diante da tríade indoeuropeia ao longo de todo o enredo – depende da interpretação clerical, da chancela normativa da Igreja para a rede de sentidos que se tece em cada cena. Cabe agora retornar à leitura do eremita quanto aos sonhos dos cavaleiros proscritos da *unio mystica* Gawin e Hector de Mares:

⁵⁹⁶ Na versão da *Vulgata*: (...) In propria venit et sui eum non receperunt.

Então se apartaram da corte, então seguiram sem confissão como deveriam e não se colocaram no serviço de Nosso Senhor nem em paciência, que lá são provados com o gramado, quando seguiram sobre o campo, que está sobre o caminho onde não cresce flor ou fruto, é para saber, no caminho do inferno. É no caminho onde todas as coisas estão perdidas que lá não são reconfortantes. Pois que voltaram para cá, então muitos lhes faltavam, que é falado que eles não retornaram, quando de vós morreu uma boa parte. E os que lá voltaram estavam tão magros e tão cansados que bem não conseguiam ficar de pé. É para entender: aqueles, que para lá voltaram, devem assim estar preocupados com pecados mortais, e um deve ter matado o outro, que não devem ter nenhum membro que consigam mover. É para entender: não devem ter em si nenhuma virtude que possa conservar o homem, isto é à frente da queda no inferno, e devem ser mantidos com toda a mácula e todo o pecado mortal. Os outros três sem manchas, um deve voltar e os outros dois devem permanecer. É para entender que desses três cavaleiros um deve voltar à corte, e não por causa da refeição, mas para dar mostra da boa pastagem, que aqueles perderam, que lá estão com pecados mortais. E os outros dois permaneceram, quando encontram tanta doçura na refeição do Santo Graal, que não nos conhecem. A última fala”, falou ele, “de Nosso Senhor , eu não vos digo, quando seria uma coisa de que nenhum bem vos aconteceria, quando se pudesse vos inverter”. Então falou o senhor Gawin: Assim quero bem carecer disso, pois que é vossa vontade, e deve assim se fazer simplesmente. Quando bem me informastes do que eu estava em dúvida, quando vedes claramente a verdade de meu sono” (DSG, p. p. 306 e 308).

Este excerto nos parece relevante por permitir encadear, na economia sacramental da *Gral-Queste*, outro narrema-semantema fundamental para o imaginário medieval, o *ethos*

cavaleiresco mundano. Já havíamos analisado que, apesar de sua imperfeição e indignidade para aceder à comunhão com o Gral-Trindade em Corbenit, Gawin, Hector de Mares e mesmo o condestável traidor Lanczelot ainda manifestam uma virtude mínima. Vimos também que se trata da obediência e da sujeição às palavras, conselhos e admoestações do clero errante, dos ascetas tendentes à perfeição categorial da *Imitatio Christi*. Pensamos que são precisamente tais guerreiros, não completamente convertidos ao estatuto de *Milites Christi*, mas que também não são os vários “touros” mortos que nunca retornam à Távola Redonda – maioria dos companheiros que partiram para a demanda – o foco de disputa por hegemonia entre a Reforma Pontifical e a *reação folclórica*.

Os três cavaleiros componentes daquela que podemos chamar *Igreja Peregrina do Gral* são *exempla* encarnados para que os cavaleiros ainda não clericalizados, mas não totalmente pervertidos pela *reação folclórica*, possam vir ao seio da Igreja, possam merecer, ao fim, navegar na Barca de Salomão. Daí a sacramentalização reversa do *ethos* cavaleiresco cortês, como espelho invertido da virtude da *Militia Christi*. Neste sentido, exatamente como o *sacramentum daemoniacum* que definimos ao longo deste capítulo, trata-se de uma manifestação de Deus e sua transdescendência, procurando pela redenção dos homens, “degredados filhos de Eva”.

Mesmo o *anti-exemplum* Lanczelot consegue ser destinatário desta emanção invertida da Graça, se pensarmos que, entre outros prodígios que lhe acorrem no caminho de Corbenit, os sacramentos de Deus visitam os sonhos do condestável de Logres, procurando exortá-lo à penitência. Após passar três dias junto à ermida de um bom homem (*der gût man*), clérigo andante que lhe explica as razões de sua penitência – três dias como *similitudo* da *communitas perfecta* da Santíssima Trindade – Lanczelot adormece:

Pois que estava adormecido, então lhe pareceu que perante ele veio um homem, ocupado de estrelas em todo redor, e tinha em sua companhia sete reis e dois cavaleiros, e ele tinha uma coroa dourada sobre sua cabeça. E então vieram perante Lanczelot e ficaram quietos e inclinaram-se para a cruz e lá à frente fizeram sua oração. E pois que tinham longamente rezado, então se sentaram todos e seguraram suas mãos contra o céu e clamaram com voz alta: “Senhor

do Céu, vem nos ver e dá a cada homem o que ele merece e nos coloca em tua casa, pois muito desejamos entrar”. E pois que o tinham dito, então se calaram todos calmos. E então viu Lanczelot que as nuvens se abriam e de lá saiu um homem com grande companhia de anjos e desceu e deu para aqueles sua bênção, e os chamou servos bons e verdadeiros e falou: Minha corte está pronta perante todos vós, vinde à alegria que nunca toma fim!”. E pois que o tinha feito, então veio ele a um dos dois cavaleiros e falou: Não foste meu amigo e por toda a via guerreaste contra mim. Foge daqui, quando perdi tudo aquilo que te encomendei, e eu devo te afundar, tu me ganhas então de novo meu tesouro”. E pois que ouviu esta fala, então fugiu dos outros e pediu graça tão triste como podia. E o homem falou: “Se queres, eu te tenho amor, se quiseres, assim te odeio”, e aquele se apartou dos outros e da companhia. E o homem que desceu do céu veio ao mais jovem dos cavaleiros dentre eles todos e lhe deu asas e falou: “Querido filho, podeis voar sobre toda a cavalaria”. E então ele começou a voar. Então se tornaram suas asas tão grandes e tão maravilhosas que todo o mundo foi coberto por elas. E ele se elevou contra as nuvens, e de pronto se fechou o céu, para acolhê-lo e ele seguiu dentro sem obstáculo (*DSG*, p.p. 258 e 260).

Neste sonho, Lanczelot testemunha a redenção da boa cavalaria, que se apresenta, com mais sete reis, em séquito a um monarca poderoso, com estrelas ao redor. A fala do Senhor dos Céus e a elevação do bom cavaleiro – *figura* de Galaath, como parece evidente – com asas para voar por sobre toda a cavalaria são aqui signos eloquentes. Em complementação ao sonho de Gawin, esta visão noturna de Lanczelot descortina o fato de que um dos dois touros imaculados que não regressam à Távola Redonda, extasiados com a Ceia Escatológica de Corbenit, será elevado à condição de um anjo do cortejo celestial. Trata-se do filho puro de Lanczelot, e aqui já temos um primeiro indício de que, mesmo elevado por Deus à condição angélica, Galaath não será reencarnação de Jesus Cristo.

Deus, punitivo, manifesta-se a Lanczelot sob a forma de Santo Gral, conduzido por uma mão envolta em luz, em meio ao gramado que circunda a ermida de uma reclusa – uma provável recriação estilizada das beguinhas, condenadas por heresia com a Bula *Cum de quibusdam*, de Clemente V (Concílio de Viena, 1311-1312). Revela-se o caráter de medicina do sacramento, formulado por São Boaventura no *Breviloquium* (v. Capítulo 4). Antecipando a repulsa de Lanczelot em Corbenit, por reincidência na felonía adúltera com a Rainha Ginover, O Gral admoesta o cavaleiro pecador. Antes mesmo de falar com a reclusa, que faz coro, sendo figura semi-clerical, com as donzelas mensageiras que, por vezes, profetizam e arriscam exegeses do sacramento, Lanczelot acede parcialmente a seu sentido penitencial (DSG, p. 500).

Deste modo, outro aspecto deve ser salientado, por ser relevante para a percepção de que o enredo da *Gral-Queste* de Heidelberg é um palco privilegiado para uma oscilação – somente passível de registro multifacetado ao nível da cultura intermediária – entre disputa e compromisso ou formação de um bloco hegemônico entre as duas aristocracias medievais. Em vista do Capítulo 2 deste trabalho, não precisamos insistir por qual razão o contexto alemão é particularmente propício para este movimento dialético dos discursos hermenêuticos em torno do sacramento.

O monarca estrelado, suserano de outros sete, pode perfeitamente representar uma recriação mito-poética de Henrique IV, o Imperador Romano-Germânico que desafiou tanto as suseranias locais dos príncipes como a pretensão de *plenitudo potestatis* de Gregório VII, que redundaria na subjugação do Império Alemão (v. Capítulo 2). Tal ilação nos parece acertada na medida em que Henrique IV portava sempre, como insígnia imperial por ele concebida como seu traje de ostentação pública, um manto decorado com sóis e estrelas. O traje era, certamente, uma alusão a um poder cósmico, uma ligação direta, imediata e não filtrada pelo Papa, entre a pessoa ungida – sacramentada – do Imperador e Deus mesmo, que lhe transmite a *potestas*. O monarca romano-germânico, titular de um projeto de universalismo cristológico, constitui-se, nesta visão de Lanczelot, em lugar-tenente de Cristo na Terra, bastando, para tanto, lembrar como Deus se manifesta a pedido do Rei Estrelado.

Nesta visão noturna do mau cavaleiro, mais dois aspectos merecem análise um pouco mais detida. O primeiro deles é o séquito que acompanha esta possível recriação mito-poética de Henrique IV. O conto-narrador refere-se a sete reis coroados, além dos dois cavaleiros,

cuja identidade dispensa maior esforço de decifração. São Galaath e o próprio Lanczelot, a quem Deus oferece a danação eterna ou a alternativa da penitência, de acordo com a prédica de Deus ao Povo Eleito presente ao *Livro do Deuterônomo* (30,19): “invoco hoje por testemunhas o céu e a terra, de que vos propus a vida e a morte, o bem e o mal, a bênção e a maldição; elege, pois, a vida, para que tu vivas, tu e a tua semente” (tradução nossa)⁵⁹⁷.

O mais relevante para o que concerne à especificidade da *Gral-Queste* de Heidelberg, entretanto, parece residir nos sete reis coroados, que aparecem a Lanczelot à maneira de vassalos do Rei Estrelado. O número 7 poderia nos impelir, imediatamente, a pensar na perfeição cósmica e cristológica a que já aludimos no presente capítulo. Isto não estaria errado, mas poderia induzir a não ver algo menos arcano, porém muito mais impactante para decodificar os usos políticos dos mitemas arturianos no contexto das tensões de força do Sacro Império Romano-Germânico. Em uma lista definitiva que se firmaria apenas em 1365, sete são os Príncipes Eleitores do Império Alemão: três eclesiásticos que não deixavam de ser grandes senhores banais, os Arcebispos de Trier, Mainz e Köln, o Rei da Boêmia, o Margrave de Brandenburgo, o Duque da Saxônia e o Conde do Reno⁵⁹⁸.

Neste lastro, uma retomada mito-poética de Henrique IV já suscita, à primeira vista, a impressão de que, no enredo do *roman* que ora analisamos, a voz discordante ou insurgente em relação à invectiva clericalizante estaria ideologicamente comprometida com a chancelaria imperial. Se tal é verdadeiro, precisamos pensar qual seria, neste caso, o papel do Rei Artus como *primus inter pares*. Ao tempo em que foi compilada *A Demanda do Santo Gral* alemã, fins do século XIII, início de um declínio dos dois grandes projetos universais cristãos tradicionais, vimos que a figura do Rei Artur transitava por um momento de descrédito no Sacro Império.

A figura de Artus foi retoricamente mobilizada como símbolo de legitimação dos Hohenstaufen, que mantinham ligações dinásticas diretas com os Plantagenetas ingleses – o Sacro Imperador alemão Otto IV de Brunswick era neto de Henrique II da Inglaterra. Todavia, o Rei de Kamlot passa a ser negativizado no Império Alemão após a derrota anglo-

⁵⁹⁷ (...) testes invoco hodie caelum et terram quod proposuerim vobis vitam et mortem, bonum et malum, benedictionem et maledictionem; elige ergo vitam ut et tu vivas et semen tuum (...).

⁵⁹⁸ Cf. BOGDAN, Henry. *Histoire des Habsbourg*. Paris: Éditions Perrin, 2005., p.p. 35 a 41.

alemã na Batalha de Bouvines, para o rei francês Filipe Augusto (27 de julho de 1214), bem como a morte do Imperador em 1218⁵⁹⁹. Tal combate assinalou o fim das condições de realização do projeto de *plenitudo potestatis* dos Hohenstaufen e, por óbvio, o início da ascensão francesa no concerto da Cristandade Latina. Como discorreremos no Capítulo 3, apenas com Maximiliano de Habsburgo haverá uma nova apropriação imperial do Rei Artus como ancestral mítico do Imperador Alemão.

Neste ponto, a evocação mito-poética de Henrique IV tem duplo sentido. Opor, sim, à Reforma Pontifical e seu projeto normativo universal uma outra narrativa teocrática cristã, não clerical. Forjar, para tanto, um universalismo centrado na figura de um Imperador digno de receber o poder descendente de Deus, sem mediações de qualquer outra instituição. Mas não se trata, na ideologia híbrida sobre o poder que permeia o enredo da *Gral-Queste*, de uma legitimação do atual Imperador, Rodolfo de Habsburgo (1273-1291), pois se resgata um Rei Estrelado espiritual, inominado na trama, e não o Rei Artus. Há aqui, na verdade, uma crítica, um discurso de deslegitimação de Rodolfo de Habsburgo, mas não pela via clerical, o que fortaleceria a Reforma Pontifical já periclitante.

Como o discurso de insubordinação parte da corte senhorial em cujo convívio os cistercienses compilaram esta *Demanda* alemã, a Heidelberg dos Condes do Reno, aqui houve um concerto e a formação de um bloco hegemônico da nobreza feudal e dos clérigos intermediários. O alvo parece ter sido a sucessão do Imperador Rodolfo, cuja suserania foi marcada por diversos e permanentes conflitos com os Príncipes Eleitores, iniciados com Ottokar III da Boêmia, quando de sua eleição em 1273. Os desafios e vicissitudes enfrentados pelo primeiro monarca da linhagem suábio-alsaciana de Habsburgo podem ser sintetizados pela ruptura dos laços de feudovassalagem das comunidades alemãs alpinas de Uri, Schwyz e Unterwald, que constituíram a Confederação Helvética em 1291. Com esta primeira federação de cantões, a incipiente Suíça – cuja soberania seria reconhecida e ratificada pela Paz de Westphália em 1648 – proclamava sua emancipação quanto ao Sacro Império.

No fundo, o resgate mito-poético do Rei Estrelado combina-se com os indícios, ao longo da *Gral-Queste*, da indignidade e da felonía de Artus e seus cortesãos em relação à

⁵⁹⁹ Cf. FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário”. In: *Os três dedos de Adão. Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010., p.p. 190 e 191.

suserania da Igreja. Importa perceber que, à relação direta entre a refiguração de Henrique IV e Deus, opõe-se a flagrante incapacidade de Artus de aceder, só, à significação sacramental do novo Pentecostes do Galaath-Gral. Recordemos que se deveu a uma solicitação direta do monarca cercado de estrelas ao Senhor dos Céus o fato de Galaath ser elevado à condição angelical e a redenção escatológica ser oferecida a Lanczelot.

Neste lastro, pensamos que a voz anti-reformadora, vinculada à *reação folclórica* germânica, que se manifesta nesta cena veicula um desejo de que Artus, enquanto *similitudo* de Rodolfo de Habsburgo, efetivamente saia de foco, cesse de se apresentar como *primus inter pares*. A consequência evidente é que possa vir ao proscênio um monarca capaz de reaver a *potestas* direta que possuía o Rei Estrelado, aqui simbolizada pela habilidade de comunhão direta com a tessitura sacramental do divino cristão. Nas três versões ducentistas de *A Demanda do Santo Graal*, mas com sentido mais profundo e incidente no texto de Heidelberg, a *traslatio regni* de Artus para Galaath – ou, se for preferível, de Kamlot para Sarras como Reino Virtuoso do Gral – representa a consumação, chancelada pela Graça, deste destronamento simbólico de Rodolfo de Habsburgo.

Não parece despropositado articular a conclusão de que, se o *Collegium* dos Príncipes Eleitores tivesse cedido às pressões da chancelaria imperial e eleito, para a sucessão de Rodolfo de Habsburgo, seu filho primogênito e herdeiro dos senhorios de sua linhagem, Alberto de Habsburgo, o Sacro Império estaria condenado a tornar-se a *wúst lant*, renunciada pelo intertexto arturiano alemão. De fato, elegeu-se o Conde do Reno, Adolfo de Nassau (1292-1298), como novo Imperador⁶⁰⁰. Pode parecer irônico, mas houve um episódio determinante para o fracasso do novo Imperador, e o mesmo se enlaça à aparente assunção de um ideário similar ao de Henrique IV.

Sua tentativa de centralização política no Sacro Império redundou em um embate direto com um poderoso senhor eclesial, também Príncipe Eleitor, o Arcebispo de Mainz. Ao final, o antigo Conde do Reno – a óbvia vinculação à corte de Heidelberg e à *Gral-Queste* dispensam comentários – indispôs-se também com os demais Eleitores e findou por ser destronado. O *Collegium* elegeu justamente Alberto de Habsburgo para sua substituição

⁶⁰⁰ Cf. BOGDAN, Henry. *Op. Cit.*, p.p. 30 e 31.

(1298-1308), tendo o novo Imperador Romano-Germânico procurado concertar-se com o Alto Clero alemão e mesmo com o Papado⁶⁰¹.

Renunciando às pretensões imperiais sobre as comunas do Norte italiano e sobre os cantões helvéticos, foi finalmente reconhecido por Bonifácio VIII em 1303, antes do *Cativeiro de Avignon*. Seu compromisso com o Papado, quando o mesmo foi assumido por Clemente V em 1305, não poderia implicar outro resultado que não o reconhecimento político do término de qualquer pretensão do Sacro Império Romano-Germânico ao antigo ideal de *plenitudo potestatis*. Por conseguinte, não se pôde evitar que o vaticínio sancionador da *wüst lant* se abatesse sobre o Império Alemão.

Como já insistimos, os séculos XIV e XV são um tempo de declínio dos dois tradicionais projetos hegemônicos que aspiravam à posição de *dominus mundi* com lastro em uma pretensão de universalidade cristã: a Igreja da Pós-Reforma Pontifical e o Sacro Império Romano-Germânico. Neste contexto, os *Regna* cristãos, vassalos do Imperador Germânico, iniciam um processo de efetivação e concreção de suas pretensões de soberania territorial, procurando traduzir em poder de fato o adágio de Isidoro de Sevilha, *rex in regno suo imperator* (*Sententiae*, III, 47). O mesmo foi formulado no bojo do processo de legitimação clerical da nova monarquia católica no território hispano-visigótico, assim definida no III Concílio de Toledo (589 d.C.), durante o reinado de Recaredo (586-601 d.C.).

Elaboradas por legistas e teólogos assíduos às cortes principescas e enviesadas contra as teologias curialistas do poder formuladas em torno do Papado, surgem paulatinamente doutrinas laicas sobre o fundamento do poder temporal, ainda teológicas, mas não curialistas. Forjando-se doutrinas de afirmação e consolidação das jurisdições monárquicas sobre os territórios reivindicados pelas casas régias, não se combatia apenas a secular pretensão gelasiana de supremacia do poder pontifical e seu projeto de *Republica Christiana* eclesial, do gládio espiritual sobre o gládio temporal. Na verdade, afirmavam-se espaços institucionais de soberania cada vez menos adstritos, quanto ao exercício efetivo da jurisdição temporal, às tradicionais relações de feudovassalagem para com o Imperador Romano-Germânico. A capacidade do efetivo exercício de um direito positivo assinalado por uma pretensão de jurisdição territorial delimitada foi gradualmente fortalecida por meio da reavocação

⁶⁰¹ *Idem*, p.p. 32 a 34.

progressiva das *regalias*, antigos direitos banais pertencentes ao poder centralizado carolíngio, que se dissiparam e foram apropriados pelas aristocracias laica e clerical durante a Primeira Época Feudal (séculos IX a XI).

As chancelarias reais estavam lastreadas justamente nessas doutrinas anticurialistas do poder, elaboradas por legistas cortesãos com fulcro nos estudos teológico-jurídicos efetuados nas universidades, desde a identificação da *Littera Boloniensis* em cerca de 1096 d.C. (possível fundação da Universidade de Bolonha). Constituiu-se, no universo urbano revivescido e expandido com a *Revolução Feudal* a partir do ano 1000, um processo de apropriação e adaptação do direito romano pós-clássico, o justinianeu, às pretensões de jurisdição soberana dos *Regna*. Sua demanda por soberania política viu-se então potencializada pela recepção do direito romano de um Império Bizantino centralizado e marcado pela superioridade do *Basileus* sobre o Patriarca de Constantinopla, identificado o imperador, no próprio discurso teologal da Igreja grega, como *Isapóstolo*, portanto um par dos Apóstolos (“Cesaropapismo”).

Os trabalhos desenvolvidos pelos intérpretes versados no estudo do *Corpus Iuris Civilis* do período do Imperador Justiniano (517-565 d.C.), bem como na análise dos cânones da Igreja, que seriam compilados e sistematizados no Decreto de Graciano (*Concordia discordantium canonum*, 1140 d.C.), notabilizado sob o nome de *Corpus Iuris Canonici*, iniciaram-se com a Escola dos Glosadores (séculos XII e XIII). As reapropriações do direito justinianeu e sua combinação com as regras canônicas e mesmo as normas consuetudinárias romano-germânicas engendrou o *jus commune* das universidades medievais. Empregando o método das anotações marginais ou interlineares às fontes bizantinas, na maior parte dos casos paráfrases dos textos normativos ou no máximo notas explicativas sobre o texto, a partir do método gramatical e filológico, destacaram-se nessa escola os nomes de Irnério, Aso e Acúrsio, esse último sendo autor de *Magna Glosa* (escrita entre 1220 e 1234 d.C., contendo cerca de 96 mil glosas). No seio desta forma inicial do *mos italicus jura docendi*, formaram-se teólogos-legistas como o monge Graciano, e mesmo Papas com formação canonista e destaque intelectual nas universidades, como Alexandre III (1159-1181 d.C.) e Inocêncio III (1198-1216).

Um segundo e mais fecundo momento de desenvolvimento desse *mos italicus jura docendi* seria a Escola dos Comentadores (ou Pós-Glosadores), que perdurou entre os séculos

XIII e XV. Em que pesem as críticas de que seriam homens de menor nível cultural, não conhecedores do grego e da filologia, irrogadas por seus contemporâneos, foram os comentadores a adaptar o legado normativo e doutrinário do *Corpus Iuris Civilis* às injunções de seu tempo, principalmente fornecendo subsídios normativos e teológico-jurídicos para as pretensões de soberania dos *Regna*. Neste contexto despontam os legistas anticurialistas, como Marsílio de Pádua (*Defensor Pacis*, 1324 d.C.), o franciscano inglês Guilherme de Ockham (*Dialogus de potestate imperiali et papali*, c. 1340 d.C.) e Bártolo de Saxoferrato (*De Regimine Civitatis*, c. 1330 d.C.).

Por certo esses tratados de teologia do poder referem-se não diretamente a monarquias como a portuguesa, inglesa ou francesa, que se consolidam justamente quando do vazio de poder universal em que foi lançada a Cristandade Latina em meio ao declínio do Papado e do Império. Relacionam-se, muito mais, ao esforço do poder secular encarnado no Sacro Império para constituir a legitimação de sua pretensão de hegemonia sobre o gládio espiritual da Igreja. Basta recordar que Marsílio de Pádua e o *Venerabilis Inceptor* foram convivas do Imperador Luís IV de Wittelsbach (1328-1347) na corte de Munique, acompanhados do Ministro Geral da Ordem Franciscana Miguel de Cesena, que havia fugido de Oxford com Guilherme de Ockham.

Consagrando em seus trabalhos a concepção teológico-política de que o Príncipe encarna a *Lex*, esses pensadores propuseram uma doutrina cristológica do poder em que a *potestas* secular emanava do próprio Deus, que outorgava seu título e exercício ao Imperador, sem a mediação da Igreja. Não sujeita ao direito canônico, a *Lex posita* corporificada no Imperador precisaria apenas observar as prescrições da *Lex Naturalis*, revelada pelo *Logos* de Deus ao *logos* dos homens por meio do *logos* do mundo, esse último maior que o precedente, pressupondo a natureza como conjunto ordenado e racional de leis e mecanismos de funcionamento regular. Tal concepção, essencialmente escolástica e já latente desde o *Monologium* de Santo Anselmo da Cantuária (c. 1077 d.C.), conheceria maior aprofundamento e sistematização na *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino (*Summa Theol.* I, Q.12, art. 12c; I-II, Q. 71, art. 6).

Para o que concerne às pretensões de elevação do Sacro Império ao *dominium mundi*, cabe investigar a sacramentalidade que permeia as teologias medievais do poder. No espectro da Escolástica, Tomás de Aquino elabora sua doutrina jusnaturalista racional-teológica entre

as Questões 90 e 108 da Parte II da Parte I da *Summa Theologiae*, mas a questão central se encontra, efetivamente, na Questão 71 da Parte II da Parte I, em que o *Doctor Angelicus* pensa a *Lex Naturalis* como uma tradução, operada pelo *logos* humano (*intellectus*), a partir da *Lex Aeterna* que reside, desde “antes” do tempo, no *Logos* de Deus. O Direito Natural constitui, no sistema escolástico, o pressuposto lógico-transcendental de validade do Direito Positivo emanado do Príncipe. O que, na verdade, coube à Escola dos Comentadores e aos teólogos franciscanos anticurialistas, como Miguel de Cesena, Guilherme de Occkham (que inclusive teria sido excomungado após um processo inquisitorial, em 1328, pelo Papa João XXII, em Avignon), bem com aos teólogos-legistas como Marsílio de Pádua, foi elidir a presença da Igreja como mediadora do sagrado no que concerne à legitimação teológica do poder, instituindo o conceito doutrinal de um poder descendente direto de Deus ao Imperador.

Pode-se claramente concluir que a concepção de poder expressa pela Escolástica é fundamentalmente tributária das formulações sobre o caráter sacramental das relações entre o *Logos* de Deus e a realidade das coisas visíveis e invisíveis que por meio dele foram criadas (o *Credo* niceno refere-se a *visibilium omnium et invisibilium*).

Devemos prosseguir, doravante, com a exegese do eremita para os sonhos de Gawin e Hector de Mares, para que, deste narrema – por nós escolhido como moldura setorial nesta parte do presente capítulo – possamos extrair mais algumas conclusões:

Então falou o bom homem para Hector e lhe disse: “Hector, parece-vos que vós e Lanczelot vos levantastes de uma poltrona, que lá significava maestria ou suserania. A poltrona, sobre a qual vos sentáveis, caracteriza o grande amor e a grande honra que se vos fez na Távola Redonda, que deixastes pois que vos apartastes da corte do rei Artus. Sentáveis-vos sobre dois grandes corcéis, isto é, em grande coragem e cortesia, que são dois cavalos do Inimigo. E depois bem falais: ‘nós procuramos o que nunca encontramos’, isto é o Santo Graal, a coisa secreta de Nosso Senhor, que nunca vos é provada, quando não sois dignos de contemplá-la. Pois que estavam separados um do outro, Lanczelot cavalgou por tanto tempo que caiu

de seu cavalo, é para entender que ele se afastou da cortesia e caiu em humildade, para a qual o trouxe Nosso Senhor Jesus Cristo. Também o moveu de pecado, assim que ele se viu nu de boas virtudes, que um cristão deve ter, e ele pediu graça (p. 312). Então Nosso Senhor Deus o vestiu de novo. Com o que? Com paciência e humildade. Essa foi a saia que Ele lhe deu, que estava cheia de espinhos. Depois o assentou sobre um burro, que é a humildade. Foi claramente uma coisa que Nosso Senhor o dirigiu, pois que veio à cidade de Jerusalém, que lá era um rei e o rei tinha toda a riqueza em sua mão. Porém não queria vir sobre nenhum corcel nem sobre nenhum palafrém, quando veio sobre o animal mais simplório e sobre o mais grosseiro, que é sobre o burro, pela vontade de que o pobre e o rico tomem um exemplo disto. Assim vistes Lanczelot cavalgar em vosso sonho sobre um burro. Pois que ele tinha cavalgado por um bom tempo, então veio a uma fonte, a mais bela que jamais viu, e se sentou e quis beber. E pois que se tinha curvado, então desapareceu a fonte, que não a viu e a conseguiu ter. Então voltou a sentar-se em sua poltrona, da qual tinha vindo. A fonte está no gramado que não se pode esgotá-la, quantas pessoas vierem a ela, quando é o Santo Graal, que é a graça do Espírito Santo. A fonte é a doce chuva, a doce fala do Evangelho, onde o coração do verdadeiro penitente encontra a grande doçura, quando quem deseja seu sabor, deseja sempre mais no futuro: é a graça do Santo Graal. Quando, tanto quanto é mais largo e fundo, assim mais permanece lá. E por causa disso por direito deve ser chamado como fonte (DSG, p.p. 312 e 314).

Faz-se patente aqui o protagonismo salvífico do Gral-Espírito Santo, que confirma a outorga imediata do perdão ao cavaleiro que se presta à contrição, devendo a mesma implicar não o drama moral e subjetivo da *devotio moderna* – o que seria incompatível com as formações sociais da Idade Média – mas a sujeição ao discurso disciplinar da Igreja. Neste momento da narrativa, a Graça redentora é um atributo do Gral-Paráclito, mas quando a

demanda pelo Cálice de Cristo atingir sua consumação, na Ceia Escatológica de Corbenit, o perdão de todos os pecados será uma emanção da díade Galaath-Gral.

Há no presente trecho, ademais, outro elemento explicativo do – muitas vezes – aludido predicado singular de transcendência do sagrado cristão. Trata-se da renúncia efetuada pelo *Logos* de Deus à condição originária de Divindade de que se revestia. Ao encarnar em Jesus de Nazaré, a Segunda Pessoa da Trindade assume a natureza humana mortal, adquirindo uma condição denominada *teândrica*, vale explicar, é Deus e Homem, uma Pessoa e duas Naturezas. Talvez seja pertinente resgatar a doutrina de Santo Atanásio de Alexandria, em sua *Vita Antonii* (c. 360 d.C.), reafirmação da ortodoxia nicena contra os arianos (Ário de Alexandria fora um padre subordinado a seu episcopado). Para Atanásio, se Jesus Cristo não fosse Deus Verdadeiro, não poderia ser instância ou sacramento frontal da Graça, nem transmiti-la depois à Igreja, o que impediria a Redenção do mundo. De outra parte, se Jesus de Nazaré não fosse Homem Verdadeiro, a Economia da Salvação não teria conseguido atingir todos os homens pecadores, exortando-os à prática da caridade e da devoção.

Tal renúncia do *Logos* à onipotência de sua condição de Deus Filho é descrita e caracterizada na *Epístola aos Filipenses* de São Paulo e Timóteo:

Qual, pois, a consolação em Cristo? Se este consolo do amor; qual a sociedade do espírito? Com isto levai às entranhas as compaixões e minha alegria, para que saibais a mesma coisa, para que, tendo todos vós o rumo do amor, sentindo o mesmo, nada [fazeis] em virtude de disputa ou por vã glória, mas vos julgando superiores a si mesmos, reciprocamente, em humildade. Não considerando, para cada um as coisas que são suas, mas aquelas que são dos outros; e senti, pois, em vós aquilo que está em Cristo Jesus, que tendo estado na forma de Deus, não julgou ser um roubo que, sendo igual a Deus, esvaziasse-se a si mesmo e assumisse a forma de servo, transformado na imagem dos homens; e descoberto em seus trajes, como homem, humilhou a si próprio, tendo-se feito obediente até a morte, mas morte de cruz, razão pela qual Deus o exaltou e lhe deu nome acima de todo nome, para que em

nome de Jesus se flexione todo joelho celeste, terrestre e dos infernos, e toda língua confesse que o Senhor Jesus Cristo está na Glória de Deus Pai (...) (Fil. 2, 1-11) (tradução nossa)⁶⁰².

A tal renúncia amorosa do *Logos*, para fazer-se, em Jesus de Nazaré, servo de toda a humana criatura, foi chamada, pela Patrologia grega, de *kenosis*, palavra constituída por derivação imprópria a partir do verbo *enkenosen*, encontrado no texto grego de São Paulo e Timóteo. O neologismo *kenosis* consta dos escritos dos Padres Gregos Orígenes (no tratado *Philocalia*), João Crisóstomo (na homilia *Sobre a natureza incompreensível de Deus*), Gregório de Nazianzo (na *Oratio* 28) e Gregório de Nissa (*Sobre a Divindade do Filho e do Espírito Santo*). Avancemos mais:

Pois que ele veio à fonte, então se assentou. É para entender: quando ele veio do Santo Graal, então deve se sentar e não deve se considerar um homem, por causa de ter caído em pecado. Como se curvou, é falado: como ele se sentou sobre seu joelho para beber e que ele foi recebido e preenchido com grande graça, então se perdeu a fonte, que é o Santo Graal. Quando ele perdeu a visão dos olhos perante o Santo Graal por causa de ser permitido ver a primeira impureza, e perdeu o poder do corpo. É para entender que ele assim serviu ao Inimigo, e a vingança dura quatorze dias, que ele não deve comer nem beber

⁶⁰² Si qua ergo consolatio in Christo, si quod solacium caritatis, si qua societas spiritus, si quid viscera et miserationes implete gaudium meum ut idem sapiatis eandem caritatem habentes unanimes id ipsum sentientes nihil per contentionem neque per inanem gloriam sed in humilitate superiores sibi invicem arbitantes, non quae sua sunt singuli considerantes, sed et ea quae aliorum. Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem; mortem autem crucis, propter quod et Deus illum exaltavit et donavit illi nomen super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris (...).

nem falar nem mover pé nem mão nem nenhum membro que ele tem. Quando bem deve parecer-lhe que por toda via estivesse em tão boa coisa quanto a que estava quando perdeu a visão dos olhos. Depois deve bem dizer uma parte daquilo que viu. Então se separa das terras e ruma para Kamlot, e vós, e deve por toda a via cavalgar os grandes corcéis, que é tão falado que deveis por toda a via viver em pecado mortal e em cortesia e inveja. E deveis de muitas maneiras rumar errantes, aqui e ali, por tanto tempo até que vindes à casa do rico Rei Pescador, que os verdadeiros cavaleiros devem ter suas bodas do alto achado, que devem ter encontrado. E quando para lá fordes e lá considerardes entrar, o rei vos deve dizer que não quer se acercar mais de nenhum homem que seja tomado tão alto como vós sois, isto é assim para entender: aquele que lá estiver em pecado mortal e em cortesia. E quando o ouvires, então volveis para Kamelot (sic), e pouco deveis ter criado de útil nesta demanda. (DSG, p.p. 314 e 316).

Este excerto é, essencialmente, penitencial e parece desnudar a integridade da sanção divina à cavalaria errante cortesã. Aqui, na leitura do ermitão, o proprietário da casa onde se celebram as bodas do Gral-Pai, como Deus sancionador do Velho Testamento, é o Rei Pescador, guardião do Santo Vaso e sucessor de São Pedro. Atentemos para o fato de que não se trata de uma contradição com a interpretação que mais acima propusemos, de que estaríamos diante de uma reprimenda das Bodas de Caná e, por conseguinte, da Pessoa de Jesus Cristo. Na verdade, se nos ativermos à lógica gramaticalizante que a sacramentalidade do mundo impõe ao enredo desta *Gral-Queste*, perceberemos que O Rei Pescador, pós-figuração mito-poética do Sumo Pontífice – sucessor do Apóstolo Pedro na guarda do Gral – celebra as Bodas do Cordeiro Pascal, o Esposo, e da Igreja, Esposa. Em seu *locus* sacro, uma forma alternativa de figurar a Barca de Salomão, os orgulhosos cavaleiros, que partem em erráticos caminhos, não serão admitidos, quando para lá rumarem – no fundo, para Corbenit – ao fim da busca por vãs recompensas mundanas.

O “Rei Pescador” primordial, tão guardião do Cálice Sagrado como Alanus e seus sucessores, ligou, a terra, o significante Graal ao significado eucarístico da Santa Ceia, a missa illo tempore. Cristo tornou-se fiador, como vimos, da promessa de que será ligado no Céu o que Pedro o fizesse no mundo. Por conseguinte, o que até então era apenas aquilo que, textualmente, Cristo descreve como “cálice, no novo testamento, com meu sangue, que será derramado por vós” (Lc. 22,19-20), torna-se essência do sacramento eucarístico. Por consequência, faz-se essência de Deus, manifestação da Trindade, para além do *symbolum*, da *figura*, fazendo-se significante e significado a um só tempo. É tempo de retornarmos à *lectio daemoniaca*:

Assim longamente falaram um com o outro que eram as sextas horas e caiu-se perto das nonas horas. E o sol brilha quente e aquecido. Então falou a donzela a Parczifal: “Há a mais bela tenda neste navio, que jamais vistes. Se vos agrada, devo retirá-la de lá e fazê-la abrir para que o sol não vos cause dor”. E ele diz eu gostaria muito. E ela foi ao navio e fez dois servos abrirem a tenda. E pois que tinham aberto o melhor que podiam, então falou a donzela para Parczifal: “Vinde dentro descansar e sentai-vos por tanto tempo até que venha a noite, quando o sol muito vos aquece”. E Parczifal foi à tenda e dormiu de pronto, e fez-se desarmar de seu elmo e de sua coifa e de sua espada. E pois que estava desarmado, então ela o deixou dormir. E pois que tinha dormido um bom bocado, então acordou e desejou comer, e ela chamou que se pusesse a mesa e se o fez. E ele viu que se o servia de tantos pratos que muito o admirou. E ele e a donzela comiam um com o outro. E pois que ele desejou beber, então se lhe deu de pronto. E pois que tinha bebido, então julgou que era o vinho mais forte que jamais bebeu e o melhor, como lhe pareceu, e o maravilhou de onde pudesse vir. Quando ao tempo não havia na Grã-Bretanha nenhum vinho, a não ser em sítios muito ricos, e bebiam comumente cerveja e outras bebidas, que eles faziam. E ele bebeu tanto que foi por isto aquecido mais do que deveria. E ele contemplou a donzela, que lá era bela fora de medida, como lhe pareceu, que nunca tinha visto igual a ela de beleza. E ela tanto o agradou e o deleitou tanto pela indulgência que nela via, e

pela doce fala que ela lhe tinha dito, que estava mais aceso do que deveria (DSG, p. 216).

Evidencia-se, na cadência da narrativa da sedução de Parczifal, além da misoginia do discurso masculino medieval, que concebe a mulher, filha degredada de Eva e porta do pecado desde a Queda Original, mais um antissinal do Demônio. Na Eucaristia, ou seja, na antecipação sacramental da visão beatífica do Dia Eterno, o vinho se converte em sangue de Deus, derramado para a redenção do mundo. Na armadilha arquitetada pelo Inimigo, o vinho mais se aproxima da função que exercia no *entusiasmo* do culto a Dioniso, o deus-bode três vezes ressurreto dos gregos. O vinho produzia nos homens a negação da *hybris*, do *metron* – refutação das virtudes cardeais – para que, tomados por Dioniso, experimentassem o *dithrambos*.

Desde Santo Agostinho e a Patrologia que se lhe seguiu, como discurremos no Capítulo 4, tal manifestação de entusiasmo – “estar possuído pelos deuses” – foi associada à possessão demoníaca ou vassalagem a Lúcifer. O Diabo procura, para protagonizar seu papel retórico na trama, operar uma sutil inversão do maior dos sacramentos da fé. A libação primordial do sangue da salvação é invertida em libação que reprimatiza, na circularidade do tempo do mito, o Pecado Original. O Inimigo arquiteta, sinuosamente, um retorno que nega radicalmente a escatologia cristã. A nosso ver, a cena da ebriedade de Parczifal desvela um sentido mítico mais profundo. Com seu engodo, o Acusador dos homens procura incitar um regresso contrário ao Mistério da Encarnação do *Logos* de Deus, que desconstitui a vinda do Novo Adão, ou Último Adão, Espírito que dá vida (I Co. 15,45-50):

(...) Foi criado o primeiro homem, Adão, tornado alma vivente. O último Adão em espírito vivificante. Mas não [foi feito], primeiramente, o que é espiritual, mas o que é animado. Depois o que é espiritual. O primeiro homem terreno, [feito] da terra. O segundo homem, celeste, é do céu. Como o homem terreno, assim são os terrenos. E como o celeste, assim são os celestes. Portanto, assim

como portávamos a imagem do terreno, portemos também a imagem do celeste (...) (tradução nossa)⁶⁰³.

O Diabo engenha, pela libação ditirâmbica, um regresso ao Pecado, ao Primeiro Adão, já que nesta cena, funcionando exatamente como a Primeira Eva, induz o cavaleiro virtuoso a experimentar o fruto da videira, que aqui parece reatualizar a Árvore do Bem e do Mal do Jardim do Éden. Prossigamos:

Pois conversaram os dois de muitas coisas, e falou a ela por causa de seu amor, que ela era sua e ele, dela. E ela o recusou como pôde, pelo que ele cada vez mais se inflamava por ela e se agradava dela. E não fez mais que pedir. E pois que ela viu que ele estava aquecido, então responde e falou: “Parczifal, sabeí que de nenhuma maneira faço o que vos apraz, a não ser que me prometais que devereis ser meu no futuro e no meu auxílio contra todos, e devereis então fazer o que eu te chamar”. E ele responde a ela que de bom grado o queria fazer. “Então prometeis a mim como um verdadeiro cavaleiro?”. “Sim”, falou ele. “Bem me basta com isto, e devo fazer tudo que vos apraz. E sabeí seguramente que nunca me desejastes tanto quanto eu vos desejei, quando sois um cavaleiro do mundo, por quem mais intimei”. Então pediu a um de seus servos que fizesse uma cama, a mais rica e mais bela que ele pudesse, no meio da tenda. E ele respondeu que queria fazer seu pedido. E fizeram de pronto uma cama. E pois que estava feita, a donzela tirou os sapatos e se deitou e Parczifal junto dela. E pois que ele jazia, então devia cobrir-se (*DSG*, p.p. 216 e 218).

⁶⁰³ (...) factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale est. Deinde quod spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis. Qualis terrenus tales et terreni et qualis caelestis, tales et caelestes. Igitur sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelesti (...).

Não parece mera coincidência o encadeamento narrativo deste trecho, em que há uma admoestação estilizada evidente, a de que a mulher, por si mesma, é indutora dos vícios cavaleirescos – por isso é agente e vítima preferencial do Diabo – e uma cena específica, presente na versão portuguesa de *A Demanda do Santo Graal*. Em sua trama, o virtuoso Galaaz vai ao castelo do Rei Brutus – reminiscência do herói homônimo da crônica *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey of Monmouth – onde a filha do monarca tenta seduzi-lo. Deita-se em seu leito, não tendo conseguido, antes, evitar que se enamorasse pelo cavaleiro santo, apesar das advertências de sua ama, recordando-lhe sua condição de princesa destinada a outro matrimônio e integrante de alta linhagem.

Ao percebê-la no leito, a seu lado, o Bom Cavaleiro afasta-se imediatamente e persigna-se – como o foco narrativo da *Gral-Queste* descreve quanto ao primeiro excerto da tentação do Inimigo a Parczifal – e a repreende. Galaaz declara que havia até pensado que se tratasse do Demônio. Nesta cena da *Demanda* portuguesa, o cavaleiro vocacionado ao Graal admoesta novamente a princesa, mobilizando a mesma tópica que a ama, mas ainda insistindo, à maneira clericalizante da Ordem de Cister, que mais temia a perdição de sua alma que a recusa a desempenhar, de fato, a vassalagem amorosa.

No entanto, exorta a dama a retirar-se por cortesia, o que aponta para uma convergência interessante entre a moralidade cisterciense que disciplina a *Militia Christi* e o *ethos* cavaleiresco cultivado nas cortes principescas e senhoriais, também destinatárias da investida disciplinarizadora da aristocracia espiritual. O ponto de compromisso, presente à fala de Galaaz, é a desonra, que se pode abater sobre a princesa e a alta linhagem do Rei Brutus, fato considerando infamante para a perspectiva dos dois *ethoi* cavaleirescos.

A dama perdida por amor, afirmando que Galaaz lhe destinou o maior desprezo possível, ameaça suicidar-se, assegurando que tal morte acarretará maior pecado ao cavaleiro que a consumação do *guerredon* procurado pela princesa. Diz, ainda, que seu falecimento será culpa de Galaaz, mas que o mesmo poderia evitar tal situação. O Bom Cavaleiro insiste, de forma incisiva, na recusa, afirmando que, ainda que se tratasse da mais formosa mulher já criada por Deus, ele não a olharia e faria todo o esforço para resguardar sua condição virginal.

A donzela lança-lhe a ofensa da vilania, cabendo aqui lembrar que o vilão é o habitante do burgo, o *burguês* que não pertence às topolinhagens feudais e, portanto, não pode ser admitido a acalentar o *fin'amor* palaciano. E se lembrarmos que os cavaleiros ascendem ao *ordo* nobiliárquico durante a Idade Média Central, com destaque para o século XIII, tal

irrogação fere o âmago da autorrepresentação desta pequena nobreza. E, uma vez adotada a heterorrepresentação elaborada pelo *ordo clericalis*, desde o *Poème au Roi Robert* (c. 1030), por parte de toda nobreza – monopólio sobre o exercício da guerra – a princesa, na verdade, desfere um ataque simbólico à própria legitimidade evocava pela aristocracia laica para fundamental sua hegemonia social.

Vendo-se sem condições de persuadir Galaaz, a donzela lhe recorda que morrerá em seguida a seu óbito, por sanção do Rei Brutus, a que o Bom Cavaleiro responde que prefere, efetivamente, a morte honrosa a escapar por meio do pecado. Todavia, vendo que a dama sacava a espada que havia colocado junto à porta da câmara onde repousava, Galahad assente em satisfazer seu desejo. Mas é tarde, a dama comete suicídio. Boorz, que então dormia, espanta-se e, ao ser informado de que a donzela ceifou a própria vida e de que tal era a maior maravilha que jamais veria, conclui que foi obra do Diabo. Preocupado com a reação do Rei Brutus, que não acreditaria na versão dos hóspedes, Boorz é acalmado pela confiança de Galaaz na Providência.

Todavia, ao ouvir o lamento ruidoso de duas damas enfermas que descansavam na câmara ao lado, o Rei Brutus, como se previra, acorre à câmara de Galaaz e encontra o cadáver da filha. Indagando sobre o responsável pelo dano, os cortesãos apontam para os cavaleiros e a contenda se inicia, pois o monarca ordena sua prisão. Brutus afirma que jamais poderia novamente se alegrar antes de vingar-se dos hóspedes, conforme ditasse sua corte.

Aqui se desenha um quadro de forças, ideologicamente projetado pela normativa clerical, no qual se pode reconhecer o ideal de acordo político entre a nobreza feudal e seu *primus inter pares*. Como expõe, especificamente para o caso português, o historiador do direito António Manuel Hespanha, mas com paralelos notáveis com o processo francês, as centralizações monárquicas europeias nunca se ultimaram ao máximo. Os reinos que, no século XIV – devido às crises de mortalidade servil advindas da Peste Negra (1348), das secas frequentes e más colheitas, bem como às reestruturações no concerto de poder feudal decorrentes da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e, no século seguinte, da Guerra das Duas Rosas (1455-1485) – conheceriam a gesta do Estado Moderno sempre estiveram “às vésperas do Leviatã”⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ Cf. HESPANHA, António Manuel. “As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna”. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc, 2001., p.p. 121 a 123.

Com tal expressão, Hespanha refere-se ao fato de que os reis, neste “aparelho ampliado de dominação feudal” (Perry Anderson), nunca puderam, efetivamente, reunir na Coroa todo o poder político. O rei centro e baixomedieval precisa negociar, com a nobreza feudal, pactos de vassalagem que lhe assegurem o reconhecimento e respeito da suserania sobre todo o espaço de um território identificado à Coroa. Se há contratos feudovassálicos, há, por evidente, contraprestações por parte do senhor. Ao mesmo tempo, a monarquia precisa pactuar concordatas com a Igreja, igualmente detentora de privilégios feudais, progressivamente desligados dos direitos feudais da aristocracia temporal, desde a proibição do nicolaísmo, com o I Concílio de Latrão (1123)⁶⁰⁵. A *Demanda do Santo Graal* portuguesa permite discernir o concerto das duas aristocracias entre si e para com o rei, caso oposto ao que ocorre, no mesmo período, no Sacro Império Romano-Germânico, conflagrado por querelas feudais e contínuas “Querelas das Investiduras” durante toda a Idade Média Central (v. Capítulo 2).

Os soldados do Rei Brutus tentam, então, prender Boorz, cuja reação é veloz, redundando na degola quase imediata dos adversários, logo retirando os cadáveres da câmara. Armando-se ambos e encomendando-se à Providência pela fala de Galaaz, aproximaram-se da porta e puseram-se a postos para enfrentar os mais de cinquenta guerreiros de Brutus, além do próprio Rei, já armado. Esse último se maravilhou pela coragem dos dois e pensou que seriam, com efeito, os dois melhores cavaleiros do mundo, ou os mais loucos. O rei, descrito a seguir, pelo conto-narrador, como “bom cavaleiro” – exatamente a alcunha de Galaaz – ordena a seus cavaleiros que se afastem da cena e passa a conversar com os dois hóspedes.

⁶⁰⁵ Neste caso, destaque-se que o beneplácito régio – jurisdição do rei português para ratificar as decisões da Santa Sé, sob pena de não se tornarem vinculantes sobre seus vassalos – foi estabelecido, em Portugal, por meio da Concórdia de Elvas (1361), entre D. Pedro I (1357-1367), as Cortes do Reino e o clero. A *Queste del Saint Graal* não apresenta semelhante enredo, apesar de o processo de centralização do Reino da França ter-se também iniciado na transição para o século XIII. No caso francês, entre 1305, com a eleição pontifícia de Clemente V (Raymond Bertrand de Goth) e 1377, houve a sujeição da Igreja à monarquia capetíngia, sob a figura de Filipe IV, o Belo (1285-1314). Todavia, com relação à nobreza feudal francesa, o processo de fortalecimento régio em seu detrimento iniciou-se sob Filipe Augusto (1180-1223). A Coroa instaura, em 1190, a jurisdição de *baillios* (sobre uma circunscrição denominada *bailiado*, no Norte francês), legistas ou funcionários incumbidos de administrar e impor o direito régio (os *regalia*), bem como arrecadar tributos. Nas regiões meridionais sob suserania capetíngia, tais representantes do Rei eram chamados *senescais*. Esse processo de centralização foi coroado, em 1204, pela prerrogativa de Filipe Augusto em proclamar-se *Rex Franciae* (“Rei da França”), referência territorial que ultrapassava o título de *Rex Francorum* (“Rei dos Francos”/“Rei dos Franceses”), muito vinculado ao contrato feudal. Cf. GILISSEN, John. *Op. Cit.*, p.p. 150, 156, 267, 276 e 386.

O Rei Brutus expressa, então, o dever de hospitalidade próprio à “honra da cavalaria”, ressentindo-se da ingratidão – de certa forma, felonía – dos cavaleiros. Boorz então o repreende, salientando que um Rei deve ser sempre voz da verdade, sob pena de indignidade à coroa. O monarca responde que conhece o fato incontestável de que um dos dois assassinou a filha. O cavaleiro do Graal prossegue, afirmando que, sim, o Rei Brutus lhes propiciara grande honra, conforme o alto código cavaleiresco, e a bravura se converteria em maldade se os cavaleiros matassem o castelão. Irritado, o Rei os desafia e promete tratá-los como cavaleiros traidores se não lutarem com bravura, assegurando que, se vencessem, poderiam abandonar o castelo, incólumes.

Inicia-se feroz embate, em que o foco narrativo avalia o excesso de autoconfiança de Brutus, que acorre a Boorz, golpeando-o sobre o elmo. Resistindo, sem ferimentos, o cavaleiro do Graal lhe devolve a mesma investida e o Rei, aturdido, é precipitado sobre o chão. Boorz então o golpeia novamente, retirando-lhe com força o elmo, o que deixa o rei com a cabeça desprotegida, à exceção da coifa de ferro. Ao vê-lo levantar-se, Boorz diz que poderia tê-lo assassinado; a tal ensejo, o Rei percebe que os guerreiros professam a verdade e que o oponente não o matou por cortesia. Afirma que seria enorme infâmia se, além da perda da filha, fizesse executar um homem de tão boa cavalaria. Brutus solicita, então, que lhe narrem a causa do óbito da filha e, jurando pela honra da cavalaria e por sua lealdade a Lançarote, Boorz denega que a tenha matado. Ao saber dos eventos soturnos que se passaram com a filha, o rei atribui a desonra que se abateu sobre sua linhagem ao grande pecado de sua grei.

Prossigamos na *lectio daemoniaca*, antes de aventar algumas conclusões com a comparação, neste trecho, entre a *Demanda do Santo Graal* portuguesa e a *Gral-Queste* de Heidelberg.

Então lhe aconteceu uma aventura, que ele viu sua espada jazer sobre a terra. E moveu sua mão para lá, para erguê-la, pelo que queria alinhá-la em sua cama. E viu no cabo uma cruz vermelha, que ali estava gravada. E tão logo quanto o viu, então pensou em si mesmo e fez o sinal da Santa Cruz em sua testa. E de pronto viu a tenda cair, e uma neblina, uma fumaça estava em todo o seu redor, tão grande que ele nada via, e ele cheirou tão grande mau

cheiro em todos os fins que lhe pareceu que estava no inferno. Então chamou com voz alta e falou: “Querido, doce Pai, Senhor Jesus Cristo, não me deixa aqui perecer, vem por tua misericórdia em meu auxílio, quando de outro modo estou perdido!”. E quando abriu seus olhos, então não viu a tenda, sob a qual estava antes deitado. E viu na água e viu o navio em tal medida como antes tinha visto. E a donzela falou: “Parczifal, vós me traístes”, e de pronto, ela se alçou ao mar. E Parczifal viu um temporal tão grande, que a seguia, que lhe pareceu que toda a madeira no mundo estivesse pega. E o navio de fogo seguiu tão flamejante que nenhum sibilar do vento pôde tão logo navegar como lhe pareceu (DSG, p.p. 214 e 218).

A donzela revela, afinal, sua condição satânica e salta ao mar, repristinando o que aconteceu ao tempo em que Cristo mesmo expulsou a Legião de demônios para o rebanho de porcos e os mesmos afundaram. Note-se que aqui a cruz no cabo da espada de Parczifal é vermelha, o que aponta para uma emanção sacramental do Gral-Paráclito, guardião desta demanda pelo Gral-Trindade. E tal demanda é literalmente referida como uma ascensão celestial, ou viagem ao Céu, por parte do foco narrativo da Gral-Queste (DSG, p. 252).

A tenda, cuja simbologia poderia vincular-se também à Igreja, como outrora foi *typus* do Templo de Salomão durante a travessia do Sinai, revela aqui uma função retórico-simbólica mais específica. Encontrando-se sobre a Barca-Igreja, pensamos tratar-se do sacrário onde se depositam as espécies consagradas – o Santíssimo – correspondendo ao Santo dos Santos no *Beit HaMiqdash*. Mais uma vez, o Diabo revela sua íntima ligação com o mistério retórico-sacerdotal do teste aventureiro cristão da *Militia Christi*.

Ao final do debate escolástico com o Diabo, percebemos que Parczifal reafirma as verdades dogmáticas, o que nos induz a pensar em uma *quaestio*, à imagem daquelas presentes nas Sumas de Teologia dos séculos XII e XIII. Nas mesmas, principia-se com uma afirmação ou axioma, aqui refigurados como os dogmas da Igreja Purificada de Cister. Logo após, sob o influxo do Diabo, aparecem as tentativas de negação, ou razões pelas quais parece que se devem negar as verdades da fé aduzidas de início, justamente para manter o discurso coerente com a moldura teológica maior. Depois, as respostas dialéticas para as negações

colocadas como antíteses doutrinárias. Por fim, refutadas racional e axiomáticamente, tais negações dão vazão à consagração das verdades da fé.

Além do *sacramentum daemoniacum* já analisado, convém agora verificar a sacramentalização dos *mirabilia* de matriz pagã, retoricamente mobilizados pela *reação folclórica*. Leiamos um excerto novo, anterior à *disputatio* entre Parczifal e o Diabo na Barca de Salomão:

Assim estava Parczifal em sua prece e devoção e reza por tanto tempo até que o sol tivesse feito seu retorno ao céu e que brilhasse sobre todo o mundo e tivesse derretido o orvalho. E então ele viu à sua volta e viu que estava em uma montanha e grande e maravilhosamente erma, e estava às voltas e por isso e tão fechado com as notícias que não viu nenhuma terra que fosse fora daquela distância. Então ele percebeu que tinha sido conduzido a uma ilha, que não sabia onde e de bom grado o teria sabido, pois não conseguiu saber como poderia ficar sabendo, quando não via nem fortaleza nem castelo, onde pudesse estar alguém como lhe pareceu, e ainda então, assim não estava ele sozinho, ele via ao seu redor animais selvagens, ursos, leopardos e dragões.

E pois que se viu em tal sítio, então não estava bem confortável, quando temia os animais maravilhosos, que não o deixavam em comodidade, como lhe pareceu, e o matariam, se não conseguisse se defender. E ainda então Aquele que protegeu Jonas no ventre do peixe e protegeu Daniel na cova dos leões, vai ajudá-lo e vai ser seu escudo da paz, assim não tenha ele medo, e ele mais se abandonou ao Seu auxílio e à Sua consolação que à sua espada. Então ele bem viu que por causa de valentia ou nenhuma cavalaria terrestre ele conseguiria vir a um fim ou escapar, se então Nosso Senhor não o ajudasse (*DSG*, p.p. 184-186).

Nesta parte do trecho selecionado, já se podem perceber dois traços importantes do imaginário cristão medieval. Em primeiro lugar, a inserção nunca problemática dos *mirabilia* pagãos na camada de experiência tida como real, ou seja, no cotidiano concreto dos homens

(v. Capítulo 4). Por tal razão, os dragões da ilha montanhosa são, naturalmente, descritos ao lado de animais usuais – e também para nós *reais* – como ursos e leopardos. Ademais, há o reconhecimento, por parte do bom cavaleiro, de que os feitos de bravura e de armas da “cavalaria terrestre” de nada adiantariam para salvá-lo dos perigos desta aventura encantada. Neste ponto, o foco narrativo caracteriza a insuficiência ou mesmo inutilidade da cavalaria, se exercida fora dos limites e objetivos do *munus apostolicum* da Igreja. Prossigamos:

Então ele viu no meio da ilha um muito grande penedo, e lhe pareceu que se estivesse lá em cima, que não teria nenhum medo de quaisquer animais selvagens, e por isto se voltou para lá. Então ele viu um dragão, que mantinha com os dentes um leão junto ao pescoço e se sentava no mais alto da montanha. E atrás do dragão corria um leão gritando e desempenhava tão grande lamúria, que Parczifal pensou que ele fazia o lamento pelo pequeno leão que o dragão levava embora. E pois que Parczifal o viu, então correu tão logo quanto pôde montanha acima. Então o leão, que era bem mais leve que ele, o tinha logo ultrapassado e tinha começado luta contra o dragão, antes que ele ali pudesse vir. E quando veio ao topo da montanha, então viu os dois animais lutarem, e pensou que queria ajudar o leão, quando seria um animal mais nobre que o dragão. E sacou sua espada e colocou seu escudo à frente de seu rosto, para que as chamas não o ferissem. E foi ao dragão e lhe deu um grande golpe entre suas duas orelhas. E soltou fogo e chamas, tanto que lhe queimou o escudo e sua coifa. E ainda então lhe teria feito muito mais, quando ele era leve e ágil, assim que as chamas não o encontraram de certo, e assim por esta causa muito menos. Pois que o viu, então temeu que o fogo fosse crescer com veneno, e ainda então assim correu contra o dragão e lhe deu um grande golpe, que pôde encontrá-lo, e o encontrou no mesmo sítio em que antes o tinha encontrado. E a espada estava tão leve e boa e o impeliu de pronto através da cabeça levemente, e tão logo ele o tinha golpeado através da pele, então não estavam os ossos duros e o matou logo no sítio (*DSG*, p. p. 184 e 186).

Não poderia ser mais clara a associação dos *mirabilia* pagãos à ideia de *minima sacramentalia*, demonstrativos de um desígnio cifrado de Deus. Faz-se então necessário, para compreender por qual razão Parzifal toma partido do leão – “animal mais nobre que o dragão” – pensar a simbologia cristológica do leão e da montanha. Tais alegorias devem ser conjugadas àquela do dragão, já esboçada quando de nossa análise acerca de seu papel no enredo de *Wigalois* (v. Capítulo 2). Nas tradições mitológicas do Crescente Fértil, a montanha representa, por sua proximidade com os céus, com relação à morada dos deuses, seu lugar visível e sensível. Nesta condição, como eixos cósmicos, os montes seriam o *locus* do enlace entre o céu e a terra.

Por tal razão, muitos templos do Oriente, desde a Antiga Idade do Bronze, foram construídos com formas que recordavam montanhas, caso dos zigurates da antiga Babel. Pela mesma razão, o deus criador egípcio, Aton, é designado, em alguns hieróglifos, como *Colina*, assim como o deus sumério Enlil, criador do mundo a partir dos vestígios da deusa primordial Tiamat, morta por Marduk, é auxiliado por um *Grande Monte*⁶⁰⁶.

No caso da mitologia hebraica, herdeira de tais concepções, Javé é descrito como um “deus das montanhas”, na fala dos arameus, no *Primeiro Livro de Reis* (20,23), o que se confirma quando da ordem a Abraão para que sacrifique seu filho único, Isaac, sobre um monte. No *Gênesis*, tal lugar é denominado “Sobre a montanha, Javé proverá” (Gen. 22,2-14).

No *Livro do Êxodo*, quando Moisés procura reviver o episódio salvífico da sarsa ardente, pensa em subir ao Monte Horeb, quando Javé ordena que retire as sandálias, por estar adentrando uma terra santa (Ex. 3,1-5). Mais adiante, há o célebre episódio do Monte Sinai e das Tábuas da Lei e o relato bíblico diz que Moisés sobre até Deus (Ex. 19,2). Três dias após o segundo contato com a sarsa ardente, dá-se a revelação do Decálogo, quando profeta-general dos israelitas conduz todo o povo ao encontro com Deus na mesma montanha (Ex. 19,16-20).

Quando Josué, ao final do Exôdo no Sinai, conquista a cidade de Jerusalém, o Monte Sião é consagrado à honra de Javé (II Sm. 5,7). No *Livro do Profeta Isaías*, há um trecho muito significativo sobre a sacralidade do monte para a cultura hebraica antiga. No final dos tempos – que a tradição do *midrash* por vezes designa como *Gehenna* – Javé estabelecerá sua casa (*Beit*) na mais alta de todas as montanhas, elevando-se sobre os outeiros, lá devendo acorrer a Deus todas as nações do mundo (Is. 2,2). O Profeta Zacarias, por exemplo, também

⁶⁰⁶ Cf. “Monte”. In: LURKER, Manfred. *Op. Cit.*, p. 150.

afirma que, futuramente, Deus habitará o Monte Sião (8,3). Aparece aqui, portanto, uma primeira caracterização escatológica da montanha, que será muito relevante para a narrativa cristã do *Novo Testamento*.

Com efeito, assim como a revelação dos Dez Mandamentos se deu sobre um monte, Cristo sobe, acompanhado por seus discípulos e sua multidão de seguidores, a uma colina para apresentar os pontos fundamentais de sua nova Lei do Amor, que consuma e plenifica a *Torah* (Mt. 5,1-12), bem como escolheu seus doze Apóstolos em uma montanha (Mc. 3,13). Da mesma forma, para meditar e orar só, após o milagre da multiplicação dos pães, Cristo sobe a um monte (Mt. 14,23). Não se poderia ignorar, ademais, que a montanha foi local em que muitos prenúncios do Mistério da Paixão se deram, como *antitypus* da Ressurreição: tal o caso da Transfiguração momentânea em *Logos* no Monte Tabor (Mt. 17,1-8) ou a cena da angústia pré-pascal no Monte das Oliveiras (Lc. 22, 39-46). Trata-se também, por outro lado, de antecipações sacramentais do Monte do Calvário (Gólgota), onde Cristo seria crucificado.

No *Livro da Revelação* de São João, o Monte Sião será convertido em fortaleza inexpugnável da santidade, sede gloriosa da Jerusalém Celestial (Ap. 21,10).

No rito tardoantigo dos primeiros cristãos, o celebrante entoava, ajoelhado diante do altar, os versos do Salmo 43, recorrendo a Deus para que enviasse luz e virtude, que deveriam conduzir à montanha sagrada onde Deus residia. A ideia de um monte cósmico como *axis mundi* está também em escritos semi-heréticos do período centromedieval, como em *A luz que flui da divindade*, da beguina alemã Mathilde von Magdeburg (c. 1207-1280).

De todas as referências acima listadas, as mais relevantes, por sua clara conotação escatológica, são aqueles presentes ao *Livro do Apocalipse* e ao *Livro do Profeta Isaías*, em que a montanha é o lugar do sagrado e residência privilegiada de Deus. Se assim for, não é absurdo ver na montanha – em especial a ilha montanhosa em que se encontra Parczifal – uma *figura* da Igreja, da Cidade de Deus entre as cidades dos homens, que é, já na História, Reino de Deus e anúncio profético da Jerusalém Celeste do Oitavo Dia. Interessa ainda observar, a tal respeito, que, no *Parzifal* de Wolfram von Eschebach, Munsalvatsch é uma montanha com o Castelo do Santo Gral em seu cume, o que já remetia o Cálice ao Mistério de Deus.

O caráter sacramental do leão complementa a topografia sagrada desenhada pela ilha encantada. Se o dragão é a clara representação alegórica do Inimigo de Deus, que proporá a *quaestio fidei* a Parczifal logo após a travessia da montanha, o leão é significante crístico. Vale a pena investigar, em breves linhas, a simbologia do leão nas tradições que contribuíram

para a gesta híbrida da mitologia cristã. No Egito Antigo, o leão é símbolo do deus solar e criador Aton, tendo figurado como insígnia dos faraós. Entre os sumérios uma águia com cabeça de leão é o atributo imagético fundamental do deus Ningirsu, “louvado como rei brilhante como o sol” – era usual, no Crescente Fértil, a visão do leão como animal portador dos raios do sol – tendo vencido outro leão, de sete cabeças. Da mesma forma, entre os gregos, Hércules teve, como um de seus doze trabalhos maravilhoso, de derrotar o leão de Nemeia.

Assim como o urso no mito arturiano, ao leão são atribuídas faculdades apotropaicas em outras tradições, razão pela qual figura, por exemplo, nos pórticos de templos egípcios como ente tutelar. Todavia, no caso babilônico, o leão também representava a peste e a deusa Irra. Na tradição veterotestamentária, o leão podia significar os adversários de Israel, como os reis da Assíria e da Babilônia, que atacavam Israel, qual ovelha desgarrada (Jr. 50,17), ou tiranos que oprimem o Povo Eleito, como Joacaz e Joaquim (Ez. 19,3-7).

O Salmo 21 compara a angústia do Homem diante da morte a um leão que cerca um homem à margem de um abismo, abrindo suas fauces contra ele (Sl. 21,14), o que leva o salmista a rogar a Deus para que o salve da goela leonina (Sl. 21,22). Outro relato bíblico acerca da negatividade simbólica do leão se apresenta no Capítulo 6 do *Livro do Profeta Daniel*, quando se narra sua prisão na cova dos leões, sendo salvo de sua fúria por um anjo de Deus. Uma *figura* antecipadora do *Massiach*, Sansão, também é salvo dos leões, superando o abismo do inframundo, o Sheol (Jz. 14,5). Sem sair do mesmo campo semântico, Javé é descrito, no *Eclesiástico*, como leão que se vinga dos soberbos (27,28). De acordo com o *Primeiro Livro de Reis*, doze leões, simbolizando as doze tribos de Israel, circundavam o trono do Rei Salomão. A conotação régia do animal já está presente no *Livro de Gênesis*, quando da bênção do Patriarca Jacó a seu filho Judá, comparado a um leão (Gen. 49,9).

No Novo Testamento, há menções ao leão como ícone do poder das trevas, sendo o termo de comparação para o Inimigo (I Pe. 5,8). Assim como Daniel, Paulo afirma que o Senhor o salvou das fauces do leão (II Tm. 17). Todavia, no *Apocalipse*, Cristo é designado como “Leão Vitorioso de Judá” (5,5).

Quanto à simbologia medieval do leão, Michel Pastoureau ensina que, no *Physiologus Latinus* (anônimo do século XII), o leão consegue vigiar e dormir a um só tempo. Ademais, simbolizando o sacrifício pascal do Cristo, o leão faz ressuscitarem seus filhotes

natimortos⁶⁰⁷. Na arquitetura românica, é usual encontrar dois leões guarneecendo os postigos de catedrais, sendo que um deles devora um homem e o outro o vomita, simbolizando o ciclo – também cristológico – de morte, vida e ressurreição. O leão, por conseguinte, é o significativo crístico entre os animais, daí sua posição no imaginário do Ocidente, na longa duração, como “rei dos animais”.

Desta maneira, ao derrotar o dragão para proteger o leão sobre a montanha mágica, Parczifal escolhe servir a Deus como integrante de Sua *Militia Christi*, recusando prontamente o serviço ao Diabo, que, como já analisamos, os clérigos errantes equiparam às práticas do *ethos* cavaleiresco cortesão. É ainda relevante registrar que é na aventura encantada da montanha que o bom cavaleiro percebe que, contra o dragão, não lhe serviriam as habilidades da “cavalaria terrestre”, o que significa que as verdadeiras proezas e feitos valorosos em armas passam a depender da Igreja. Não é por outra razão que apenas neste Reino de Deus estilizado que Parczifal compreende qual a verdadeira cavalaria e a elege como meta existencial.

Se o Homem é criado à imagem e semelhança de Deus (*et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum*), como se narra no *Livro de Gênesis* (1,27), o pequeno leão sequestrado pelo feroz dragão é metáfora deste mesmo *Homo imago Dei*. Deus, por meio de Seu *Corpus Mysticum*, a Igreja, luta para resgatá-lo de sua prisão, sob domínio da lei do pecado paulina, do Mistério da Iniquidade. Ao optar pelo Leão-Cristo-Igreja, Parczifal insere a cavalaria, de pleno direito, nos quadros do *munus apostolicum* da mesma Igreja.

Por fim, com relação ao episódio da espada fincada na coluna de mármore rubro, no início da jornada do Santo Gral, convém assinalar outra interpretação. Tendo sido o *corpus* alemão, com enorme probabilidade, compilado pelos monges cistercienses de Gottesthal, no Ducado de Lembrogo, talvez ainda Heisterbach ou Himmerod, não é desprovida de sentido a ilação de que se processa, na narrativa da *Gral-Queste*, como nas demais *Demandas*, outro fenômeno ideológico. Junto àquela espécie já mencionada de *traslatio*, se não explicitamente *imperii*, também não muito distante – diga-se, a *traslatio regni* – de Artus para Galaath, o futuro rei de Sarras (Jerusalém, como *axis mundi*), há uma doutrina camuflada inserida no episódio da coluna de mármore escarlate.

⁶⁰⁷ Cf. PASTOUREAU, Michel. *Op. Cit.*, p.p. 49 a 64.

Trata-se da teologia, na verdade semi-heresia, esboçada pelo cisterciense calabrês Joaquim de Fiore (c. 1135-1202), quando abade no monastério, por ele fundado, de San Giovanni, na cidade de Fiore, próximo às montanhas de Sila, entre 1190 e 1195. Tal exegese nova acerca das três Idades do Mundo muito influenciaria os chamados espirituais franciscanos durante os séculos XIII e XIV. Se o vermelho é a cor sinalética, na simbologia eclesial, para o Espírito Santo, e se tomada em consideração a recorrência bíblica da pedra como *figura* sacramental de Cristo (Mc. 12,10; I Pe. 2,4-8 e 2,20; Lc. 20,18; Rm. 9,32; Jo. 7,38; I Co. 10,4), há um sentido espiritual, por vezes insuspeito, na mudança da pedra para a coluna vermelha como suporte ou base para a espada.

Na verdade, ocorre aqui uma distinção de foco no que concerne à devoção quanto à *communio perfecta* que é a Santíssima Trindade. Passa-se de um regime de prevalência do Filho para o do Espírito Santo nesta primeira fase da narrativa da busca pelo Santo Graal. Para além do sentido evidente de que a coluna de mármore vem ter ao castelo de Artus na data de Pentecostes, emanção do Paráclito, há aqui outra passagem. Da Idade do Filho, que corresponderia ao tempo entre a Encarnação do *Logos* de Deus até o presente, caminhava-se para a Idade do Espírito Santo, uma espécie de perfeição escatológica na própria Terra, em que Deus seria tudo em todos.

Se a Idade do Pai fora regida pelo *Antigo Testamento* e a implacável aplicação da Lei Mosaica, a Idade do Filho o foi pelo *Novo Testamento*, centrado nos *Evangelhos*. O Tempo do Filho se constituiu como uma Nova Aliança, em que a natureza teândrica de Cristo implicava um compromisso novo entre o Céu e a Terra, entre Deus e os homens. Por fim, viria o tempo da plenitude milenarista e da felicidade terrena, em que o Espírito Santo inspiraria, diretamente ao coração de cada homem, o *Evangelium Aeternum*, concebido para superar todos os óbices de pecado que apartam os homens do Criador.

É possível detectar, nesta teologia inédita de Joaquim de Fiore, forjada em torno da perfeição cristológica atribuída ao número 3, uma contraposição à tendência coeva de conceder centralidade à feição humana de Cristo, e por consequência valorizar as práticas devocionais em relação à Virgem. Trata-se de uma inovação advinda, a princípio, da cultura de alto repertório, posto que o monge calabrês estivesse autorizado, desde 1188, pelo Papa Clemente III (1187-1191 d.C.), a realizar estudos exegéticos e pregações acerca da Revelação. Contudo, se a Idade do Espírito Santo apresenta a marca sinalética da comunicação direta dos

homens com outro aspecto de Deus-Trindade, aquele que consola e impulsiona à ação predicatória, a mediação do clero seria desnecessária. O potencial de insurgência está lançado.

Todavia, no caso das três versões ducentistas de *A Demanda do Santo Graal*, o aspecto de Deus que se manifesta ao *sergente* Galahad, qual hóstia consagrada no cibório, é o Deus Filho, ou seja, neste ponto prevaleceu a ortodoxia doutrinal romana, mesmo no bojo destes textos produzidos sob a égide da Ordem de Cister. Faz-se necessário pensar na economia interna da Santíssima Trindade para avançarmos na exegese deste excerto do documento. Em *De Trinitate* (c. 399-422 d.C.), Santo Agostinho alinhavou algumas considerações acerca do Mistério da Trindade, nas quais demonstra a clara influência de um filósofo neoplatônico do período helenístico, Plotino (c. 205-270 d.C.). Discípulo do também neoplatônico Amônio Saccas, Plotino compôs suas *Seis Enéadas*, publicadas por seu discípulo Porfírio em 270 d.C.

Na *Terceira Enéada*, o filósofo discorre a respeito da criação do universo e do tempo. Distanciando-se da ideia platônica de um Demiurgo que transforma o caos primordial em cosmo, em ordenação racional da natureza, Plotino concebe que, antes do tempo, já havia o Uno. Em sua condição eterna incriada, o Uno percebe sua perfeição e autossuficiência e deste ato de autocontemplação gera-se um *Segundo* que lhe é coeterno, nascido do Uno, mas não criado por ele. Contemplando sua própria perfeição no Segundo, por meio dele o Uno cria *ex nihilo* o tempo e todos os entes materiais e viventes.

Está evidente aqui a influência do *Prólogo ao Evangelho de São João*, escrito em grego e difundido pelo Mediterrâneo ainda ao final do século I da Era Cristã. Por sua vez, o(s) compilador(es) desse *Evangelho* seguiam o caminho gnóstico de Fílon de Alexandria (c. 25 a.C.-50 d.C.), judeu de língua grega, nascido em Alexandria em virtude da diáspora judaica pelo Império Romano. Para tal pensador, que propôs uma leitura alegórica do Antigo Testamento à luz da metempsicose platônica, foi exatamente um atributo específico de *Elohim*, que em seus escritos também figura como *Theos*, a constituir o universo e o tempo. Trata-se, precisamente, do *Logos*. Não é mera coincidência a homologia com o *Logos* na economia da Criação expressa no *Prólogo de São João*: “no princípio havia o Verbo e o Verbo existia junto de Deus, e Deus era o Verbo. Esse estava, no princípio, junto de Deus, tudo foi feito pelo mesmo, e sem ele nada foi feito (...)” (tradução nossa)⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum, omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil (...).

Verbum é o termo latino correspondente ao *Logos* grego, denotando razão, palavra, sendo interessante pensar que, nos escritos do *Talmud*, Javé também pronunciou a Criação, constituindo cada conjunto de entes materiais por meio dos sons sagrados das dez *sephiroth*. Ao travar contato com os escritos de Plotino, Agostinho pôde aplicar esta filosofia gnóstica aos cânones do Credo de Nicena (325 d.C.) e desenvolver certo aprofundamento na descrição – não explicação, pois é mistério teológico – do *sacrossanctum convivium* da Trindade.

Como em Fílon de Alexandria, em Plotino e no *Evangelho de São João*, Deus Pai existia antes do tempo e do universo. Sua perfeição gerou para Ele, desde sempre – *genitum, non factum*, na expressão nicena – uma outra Pessoa, sua Imagem perfeita e coeterna, o Deus Filho, que assim personifica um atributo da Divindade, o *Logos*. Contemplando sua perfeição na nova Pessoa, o Deus Filho, nasce entre ambos uma relação de amor perfeito – *ágape*, na Patrologia grega – e este vínculo também se personifica antes do tempo, gerando-se, portanto, o Espírito Santo.

Se são escarlates a armadura de Galaath e a coluna de mármore com a espada, o Paráclito está profundamente implicado na trama romanesca da *Demanda do Santo Graal*. Uma camada mais superficial de significado já aparece se pensarmos que o adubamento de novos cavaleiros ocorria, na maior parte das vezes, por ocasião da festa de Pentecostes. Mas, pensamos, não pode aqui se esgotar toda exegese, pois há desdobramentos claros ao longo do enredo.

Se a primeira manifestação do Gral-Deus com relação à Galaath se dá por seu aspecto *Espírito Santo*, tal não se cinge ao sentido de que Deus guia e resguarda os caminhos de Galaath até o Gral (até Ele próprio), mas indexa também uma nova aliança pós-crística. Como se discutiu, o Espírito Santo é a instância divina responsável pelo amálgama trinitário, e acreditamos não ser descabido concluir que, já ao início da narrativa, o Espírito Santo convoca Galaath a integrar a Santíssima Trindade, ser um com ela. Como se pretende discutir mais à frente, esta *unio mystica* com a Trindade não torna Galaath figura crística, “encarnação de Jesus Cristo”, que seja estilizada nos quadros da cavalaria, mas apenas o faz a figura cristologicamente perfeita, o *sergente* de Cristo.

O início da materialização da profecia da Demanda pelo Santo Vaso é reconhecido na vinda de Galaath por parte das damas cortesãs de Artus, que o narram à ciumenta Rainha Ginover. Com o protagonismo desempenhado pelas damas letradas na difusão da Matéria

Arturiana pelo Sacro Império Romano-Germânico (v. Capítulo 2), não causa espanto que tenham sido elas a enunciar a concretização do vaticínio:

Pois que todos os que estavam no salão viram que o cavaleiro assentava-se no assento, pois que muitos mais corajosos o teriam temido, e pois que grande aventura poderia ocorrer, nenhum havia que não se admirasse que era um jovem varão, e ignoravam por graça de quem ele poderia ter vindo, então era por vontade de Nosso Senhor. Então houve grande alegria, e todos que estavam na corte ofertaram ao cavaleiro mercê e honra, pois que bem pensaram que era ele aquele pelo qual a aventura do Santo Graal deveria ser superada. (*DSG*, p. 25).

Vejamos agora a plenitude da primeira manifestação do Gral-Deus como Gral-Trindade na Missa Consumatória de Corbenit:

Pois que José o tinha dito, então desapareceu entre eles, que não souberam aonde tinha vindo. Então se sentaram de pronto à tábola com grande temor e choraram muito de coração, assim que seus rostos ficaram vermelhos. Então os companheiros viram no Vaso um homem, como se estivesse nu, e as mãos lhe estavam sangrentas, e o corpo e os pés. E ele falou para eles: “Cavaleiros e Meus fiéis servos e Meus bons filhos, que da vida mortal se tornaram espirituais e que por tanto tempo Me procuraram, que nunca posso Me esconder de vós, precisais ver uma parte de meus segredos. Quando tanto fizestes que sois desejados à Minha tábola, em que nunca nenhum mais cavaleiro comeu desde o tempo em que José de Arimateia aí ceou. Quando os outros tiveram assim como mereciam, é para saber que os cavaleiros daqui e ainda de muitas outras terras foram saciados da graça do Espírito Santo e do Santo Vaso. Quando não se sentaram junto a Mim

mesmo, assim como vós estais sentados. Então tomai e recebei a Alta Refeição pela qual por tanto tempo ansiastes, e por cuja causa tanto vos trabalhastes” (*DSG*, p. 519).

Neste primeiro trecho selecionado para compreensão da Missa Final de Redenção do mundo por intermédio do Galaath-Gral, Deus Pai apresenta-se como um Homem de mãos sangrando, vindo do interior do Santo Vaso, o que sugere, à primeira vista, tratar-se de Cristo crucificado. A razão pela qual se está aqui diante do Deus Invisível e não de Deus Filho encarnado em Cristo é apresentada no excerto que se segue. De todo modo, esse Deus Pai Invisível somente poderia se manifestar, de forma imagética, com a *figura* ou *similitudo* de Cristo. Isto em virtude da teologia – tida como ortodoxa – de São Paulo, na *Epístola aos Colossenses*. De fato, diz o Apóstolo dos Gentios que Cristo é a imagem do Deus Invisível (Col. 1,15)⁶⁰⁹. Some-se a tal assertiva doutrinal o que afirma São João, em outra parte deste *legendum maius* que são os Evangelhos Canônicos: “Ninguém alguma vez viu a Deus, o próprio Filho Unigênito, que está no seio do Pai, narrou” (Jo. 1,18) (tradução nossa)⁶¹⁰.

Se nunca algum olhar humano pôde contemplar, em face, o próprio Deus, mas o Filho Unigênito – *Logos* – está no seio do Pai, e, como prossegue a Revelação confiada a João, quem viu ao Cristo, viu ao Pai (Jo. 14,9)⁶¹¹, a indissociabilidade entre as Pessoas da Trindade está posta e, efetivamente, o Pai se dá a conhecer através da imago do Filho Unigênito. Retomemos uma fala de Deus Pai, aqui já analisada, para maiores conclusões exegéticas:

Então tomou Ele mesmo o Santo Vaso, e veio a Galaat, e ele se ajoelhou. Então lhe deu seu Criador, e ele O recebeu

⁶⁰⁹ (...) qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae (...).

⁶¹⁰ (...) Deum nemo vidit unquam unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit.

⁶¹¹ (...) dicit ei Iesus: tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me Philippe. Qui vidit me vidit et Patrem quomodo tu dicis ostende nobis Patrem.

com as mãos dobradas juntas. E assim fizeram todos os três, e deles não houve nenhum ao qual não parecesse que se lhe dava o pedaço na boca em igualdade ao pão. Pois que eles todos tinham recebido a Alta Refeição, que lhes pareceu tão doce e tão maravilhosa, que lhes pareceu que seria a melhor coisa que se poderia imaginar, Aquele que os tinha preenchido, que falou para Galaat: “Filho, tão puro e tão bom como uma verdadeira pessoa pode ser, sabes o que tenho sob minhas mãos?”. “Não”, falou ele, “dizei-me pois”. “É a tigela de que Jesus comeu o cordeiro na Quinta-feira da Paixão com seus jovens. É a tigela que lá serviu todos que, para agradecimento, lá estavam em Meu serviço. É a tigela que nunca nenhum crente viu, sem que lhe servisse até agradecer. E por causa de que ela tinha servido a todas as pessoas, então ela deve simplesmente ser chamada de Santo Graal.

Nesta fala do Deus Pai, revela-se que o Santo Gral foi o Cálice da Santa Ceia, a missa primordial *illo tempore*, bem como se faz agora Cálice da Redenção do Mundo. Aqui se desnuda, mais uma vez, a *kenosis* paulina, a transdescendência do sagrado que se faz servo dos homens, consumação da *humilitas* crística. A mesma se viu antes renunciada, na rede intertextual do *legendum* cristão, no gesto de Cristo lavar e secar os pés dos Apóstolos no Evangelho de São João, ordenando que, por amor recíproco fizessem o mesmo (Jo. 13,14). Ademais, observa-se aqui a presença do Deus Filho na Hóstia Consagrada, que se faz ver e sentir como pedaço de pão.

Trata-se da doutrina ortodoxa de São Tomás de Aquino, presente à Questão 33, artigo 4, da Segunda Parte da Parte II da *Summa Theologiae*, retomada, na discussão sacramentalógica, na Questão 75, artigo 2, da Parte III da mesma suma. A transubstanciação do pão e do vinho, as ditas espécies eucarísticas, dá-se na substância, e não no acidente. Vale recordar que, sendo o ápice dos sete sacramentos canônicos, significante e significado na mesma materialidade, a presença real do Cristo é dogma de fé para os incrédulos ou leigos, apresentando-se como *typus* mesmo no caso da Eucaristia. A manifestação do Gral-Trindade em essência, não aparência, como já discutiu Santo Ambrósio em *De Sacramentiis*, pode

apenas ocorrer para os mais aperfeiçoados na fé, os clérigos. Por tal razão, obviamente, ocorre com a *Sociedade-Igreja Peregrina do Gral*.

Viste aquilo por que tanto tempo ansiastes ver. E ainda não o viste completamente como ainda deves fazer. E sabes onde isto deve ser? Na cidade de Saras, no palácio espiritual. E por causa disto deves partir daqui e fazer companhia ao Santo Vaso, que à noite deve se separar do reino de Logres, de maneira que nunca mais deve ser visto lá, nem doravante deve acontecer nenhuma aventura. E sabes por qual causa se afasta daqui? Por causa de que não é honrado como deve, nem é servido como deve de direito, por aqueles desta terra. Quando se irritaram, por mais que tenham sido bem repletos da graça do Santo Vaso. E por causa disso quero que vás de manhã cedo até o mar, e lá deves encontrar o navio, dentro do qual tomas a espada com a asa estranha. E por causa de que não rumes sozinho, quero que tomes contigo Parczifal e Bohort, e ninguém mais. E também por causa de que não quero que te apartes desta terra, primeiro fizeste saudável o rei Mahagine, então quero que tomes do sangue desta lança e untes a perna dele. Quando é uma coisa com que ele deve convalescer, e não de outro modo”. (*DSG*, p.p. 519 a 527).

Aqui o Gral-Trindade afiança apenas a Galaath, o justo dos justos, a promessa da Visão Beatífica integral, no Palácio Espiritual de Sarras. O que se manifestou aos três virtuosos cavaleiros chamados à *unio mystica* parcial foi algo descrito pelo *Doctor Mellifluus* quando diz que Deus reserva para os homens bens espirituais (*spiritualia*) que os anjos cobiçam, mas não podem jamais contemplar (v. Capítulo 4). Daí a descrição, quando da associação entre o Gral e Deus, de que o Santo Vaso é servido por anjos (*DSG*, p. 494).

Mas quem é Galaath, comparado ao próprio Messias cristão por uma voz celestial que descreve os mistérios de Deus (*DSG*, p. 532)? Estariam certos os inúmeros autores que o consideram reencarnação de Cristo? Pensamos que não.

Na economia sacramental escatológica que se consuma em Galaath-Gral, vimos que o Bom Cavaleiro é integrado à economia interna da Santíssima Trindade pelo Gral-Espírito Santo em Pentecostes. Se Galaath for o monge-guerreiro perfeito da Idade do Espírito Santo e seu *Evangelium Aeternum*, então tal cavaleiro será, não Cristo, mas a pós-figuração do Messias, praticante perfeito da *Imitatio Christi*. Nestes termos, sendo *figura* perfeita de Cristo, retoma e torna ato puro todos os milagres concretizados, no Velho Testamento, pelos profetas.

A chave para reconhecer que a pós-figuração profética, mesmo perfeita, não é o Cristo reencarnado está no fato de que os profetas veterotestamentários também operavam milagres, exatamente como aquele atribuído a Galaath, alusivo ao Cristo (*DSG*, p. 532). O Antigo Testamento narra os milagres de profetas como Elias, que opera a ressurreição do filho da viúva de Sarepta, no *Terceiro Livro de Reis* da *Vulgata* (III Rs. 17,17-24), ou a ressurreição de um rapaz morto, sobre os joelhos da mãe, por clamor do pai desesperado, por parte do profeta Eliseu, no *Liber Malachim* da *Vulgata* (IV Rs. 4,18-24).

Da mesma forma, o Patriarca Enoque, no *Livro de Gênesis*, será assunto ao Paraíso por Javé (Gen. 5,24 e He. 11,5), como o será Elias em sua carruagem de fogo, conduzida por quatro animais híbridos maravilhosos (II Rs. 2,11), como Galaath após o cumprimento de seu período de realeza tutelar do Santo Gral e Visão Beatífica sob tal forma do Mistério da Trindade.

E não apenas Galaath se assemelha, em sua peregrinação terrena, ao Messias Cristão em seu percurso sacrificial, como também o Profeta Elias caminha 40 dias e 40 noites no deserto, alimentando-se de pão e água trazidos por um anjo do Senhor (I Rs. 19,8).

Por conseguinte, Galaath, como Elias e Eliseu foram em antecipação pálida, e São Pedro foi em posteridade imperfeita, é o profeta de pós-figuração perfeita – cisterciense – de Deus. E se integra a Santíssima Trindade, forjando o semantema Galaath-Gral ao longo de todo o intertexto transtemporal constitutivo da *Gral-Queste*, ele o faz não como Deus mesmo, mas cumprindo a profecia agostiniana do *Enchiridion ad Lucentium* para o Homem redimido do Oitavo Dia, o Dia Eterno da Visão Beatífica.

Nesta ocasião, todos os salvos serão chamados a integrar a Trindade-Deus. Porque Galaath a integra, sacramentalmente, é que pode desempenhar a *Apokatastasis*, nome que a

Patrologia grega atribui à redenção final do mundo operada não por Deus mesmo, mas pelos profetas. Galaath-Gral é, pois, sacramento frontal perfeito de Deus, Igreja como *Corpus Mysticum* elevada à máxima perfeição da Reforma Pontifical. Tal restauração da ordem paradisíaca originária não é um predicado de Deus Filho como *Logos* – Verbo criador de todas as coisas *illo tempore* – quando da Parusia, mas uma atribuição confiada, mesmo no *Novo Testamento*, ao Profeta Elias, como se lê no *Evangelho de São Marcos* (9,12). Não por acaso, os três níveis de cultura que manuseiam o imaginário medieval concebem que o Paraíso Terrestre não está deserto após a Queda, mas habitado por dois homens para lá conduzidos por Deus, Elias e Enoque.

Esperamos ter demonstrado como o conceito de sacramento gramaticaliza – semantizando – toda a narrativa da *Gral-Queste* de Heidelberg, estruturando todos os narremas-semantemas em um sintagma transcendente, construído sobre uma regra de estruturação sistêmica peculiar ao regime sígnico da mitologia cristã, o sacramento. Respondendo à questão setorial formulada para iniciar o presente capítulo, pode-se, neste momento, afirmar: o sacramento é, na semiologia medieval, o *locus* de articulação entre significante e significado, à imagem da Eucaristia como sacramento perfeito. A articulação, supostamente atributo monopolizado pelo clero, foi, ao longo desta *Demanda*, disputada, enquanto discurso disciplinar, por dois projetos hegemônicos, o *ethos* cortês e o *ethos* cisterciense sobre a cavalaria andante.

Por fim, julgamos relevante destacar que o lugar retórico do compromisso entre os discursos clerical e aristocrata laico é distinto, no contexto da *Gral-Queste* de Heidelberg, do plano estrita e diretamente vinculado à cultura intermediária. Seus contornos podem ser perscrutados por meio de uma análise da interpretação acerca do enredo, tecida pela própria *hystoria*, como instância narrativa impessoal e voz da ideologia híbrida dos monges cistercienses cortesãos dos Condes do Reno em Heidelberg. Ao recriar a narrativa do Pecado Original e do ingresso dos homens na História, o conto-narrador torna o *legendum* arturiano alemão um lugar da heterodoxia potencial, da reinvenção das hierarquias de valores socialmente vigentes.

Neste lastro, o *maere* culpabiliza muito mais a Adão que Eva pelo cometimento do Pecado Original, mobilizando – e invertendo – o *topos* misógino da mulher como portadora de uma fé inacabada, imperfeita, inferior. Se a mulher, portanto, é vítima mais direta do Diabo e das tentações carnis, das paixões que impedem a medida, o homem deveria ser responsável

por sua guarda, controle e educação. Adão não o conseguiu, razão pela qual a voz narrativa da *Gral-Queste* o condena mais que a Eva (*DSG*, p. 416).

Ademais, o conto exorta a sexualidade do Casal Primordial ainda antes do Pecado Original. Mesmo assinalando que o Homem tinha condição espiritual antes da Queda (*DSG*, p. 416), posto que tenha sido criado para substituir os anjos do décimo escalão celeste – os anjos caídos de Lúcifer no *Livro de Enoque* (*DSG*, p. 422) – a *hystoria* afirma que a natureza exige a relação sexual, por ordenação de Deus mesmo (*DSG*, p. 422). Aqui estamos diante de uma narrativa cristológica afeita às pretensões simbólicas do *ordo* nobiliárquico, e a leniência maior para com Eva, que de agente demoníaca, passa a figurar como vítima da imprudência ou negligência de Adão, do gênero masculino, deve-se somar à homenagem que faz um eremita acerca da mulher como portadora de virtudes (*DSG*, p. 344).

A propósito da cavalaria, em uma fala da Rainha Ginover, quando do advento de Galaath a Kamlot, denota-se como a sacramentalidade do mundo, como lugar da presença panenteísta – e não panteísta – de Deus e da Graça, também determina a forma de representação e entendimento da estratificação social centromedieval (*ordines*).

E a rainha que o contemplava e falou que era certo que fosse ele o filho de Lanczelot, pois dois homens bem não se assemelhavam como eles. Por isto não seria maravilha que fosse de tão grande cavalaria, quando outra coisa se lhe passaria de forma surpreendente. E uma dama ouviu dessa fala uma parte e respondeu logo de pronto: “É devido a ele por direito ser bom cavaleiro como dissei?” “Por certo”, falou a rainha, “pois ele procede de todos os lados dos melhores cavaleiros do mundo e da melhor linhagem que se conhece no mundo” (*DSG*, p.p. 34 e 36).

E junto a tal questão de hierarquia social, justamente no que concerne à felonía de Lanczelot e adultério da Rainha, desenha-se a face da misericórdia de Deus em sua transcendência, em busca da redenção dos pecadores renitentes. Vejamos o diálogo entre os praticantes de um amor cortês que, por via da Graça introduzida pela economia dos sacramentos, será convertido em causa eficiente para o triunfo escatológico do amor de Deus.

E pois que tinham todos jurado e subscrito, acharam que lhes eram cento e cinquenta, que todos eram bons cavaleiros e nenhum hesitava dentre eles. Então comeram um pouco por causa do rei, pois assim lhes pedira. E quando tinham comido, retiraram seu elmo e apoiaram sobre sua armadura, e era uma coisa certa que não mais poderiam ficar. E tomaram licença do rei e encomendaram a rainha a Deus com olhos gritantes. E pois que ela viu que queriam separar-se e não mais podiam permanecer, começou a padecer de grande lamento, como se seus amigos estivessem mortos ante seus olhos. E por que ela não queria que se o percebesse, então adentrou sua câmara e caiu sobre sua cama. Então começou a padecer do maior lamento, que nenhum homem tanto se endureceria, se o tivesse visto, que não se teria compadecido. E porque Lanczelot estava pronto para montar, teve grande tristeza por causa da ira de sua dama, que ninguém poderia ter estado mais colérico, voltou-se para a câmara aonde a vira entrar, e foi-se para ela lá dentro. E porque a rainha o viu vir armado, começou a gritar: “Hei, Lanczelot, bem me mataste, pois deixais a corte do meu senhor e seguís para terra estranha de onde ninguém retorna”. “Senhora”, falou ele, “Devo muito mais brevemente, se Deus quiser, retornar para cá, do que pensais”. “Hei, Senhor Deus”, falou a rainha, “meu coração não me diz isso, estou no maior lamento e medo do mundo ao qual uma dama nobre pode vir por causa de um homem”. “Senhora, para lá devo sair com vossa licença”. “Quando quiserdes”, falou ela, “nunca seguireis para lá com minha vontade; porque isso tem que ser, assim ide sob a guarda daquele que se deixou martirizar na Santa Cruz, para redimir o pecador da morte eterna, que vos acompanhe e proteja em todos os confins a que vieres!”. “Senhora”, falou ele, “Deus o faz por sua santa misericórdia” (DSG, p. 52).

A Rainha mesma confia na Providência e reconhece o intuito redentor universal do sacrifício crístico. Neste diálogo, que reproduz os traços mais marcantes do *fin’amor* palaciano – triângulo amoroso, em que a mulher adúltera se refere ao esposo como senhor, dela e do amante, exclusividade de damas nobres sentirem tal padecimento, pois se trata de um jogo cortês – o *ethos* cavaleiresco mundano confesso, personificado na Rainha Ginover.

Todavia, ocorre sua rendição incondicional ao *Ordo Amoris* agostiniano. Desta maneira, como não poderia deixar de ser, vence o sacramento. Isso a tal ponto que até mesmo a pós-figuração de Eva, a Rainha de Logres, consegue ter uma breve intuição de que a demanda pelo Santo Gral deverá precipitar os cavaleiros em uma terra de que ninguém retorna são.

Tais características da *Gral-Queste* de Heidelberg, juntamente à voz interpretativa que se atribui às donzelas sobre parcela essencial dos narremas sacramentais da aventura, apontam para o papel essencial das mulheres para a transmissão de uma Matéria Arturiana Alemã específica, heterodoxa, nos limites do Sacro Império. Se nos recordarmos, com fulcro no Capítulo 2, de que a *Demanda* de Heidelberg adveio de um provável manuscrito holandês que teria circulado às margens do Reno no início ou meados do século XIII, então resta clara a positividade – diríamos beguinal – de que se revestem as mulheres em seu enredo, em virtude da mística das beguinhas. Neste ponto, convém comparar duas falas hermenêuticas. A primeira procede de uma donzela não asceta, da qual se percebe a pertença à nobreza, haja vista que vem a Kamlot montando um palafrém negro. Após o pálido vaticínio de Artus, a respeito do provimento breve de um escudo a Galaath, tal como a espada no mármore rubro, a donzela dirige-se ao Rei e seu séquito de cavaleiros:

Então viram tudo rio abaixo, de onde vinha uma donzela em um palafrém negro e veio depressa para eles. E quando veio ter, saudou o rei e seu cortejo e perguntou se Lanczelot estaria lá, e ele estava de todo próximo a ela. Respondeu e falou: “Donzela, estou aqui!”. Ela o contemplou, o conheceu e lhe falou, chorando: “Ah Lanczelot, muito se inverteu vosso ser desde ontem de manhã”. E quando falou isso, Lanczelot respondeu-lhe e falou “Donzela, como é isto que me dizeis?” “Por minha verdade”, falou ela, “com prazer vos devo dizer, à escuta de todos os que cá estão: Hoje de manhã éreis o melhor cavaleiro que aí vive; e quem o tivesse chamado melhor cavaleiro teria dito o verdadeiro, pois o éreis. E se o dissesse agora, dever-se-ia considerar mentira. Um melhor do que sois é bem visitado com a aventura da espada, pois não teríeis ousado dela lançar mão. E por isso vosso nome foi confundido e invertido, por isso vos lembro para não crer que ainda sois o melhor cavaleiro do mundo”. E ele falou que não mais queria acreditar que o fosse, “Pois essa aventura mo tirou do coração”.

Então se virou a donzela para o rei e falou: “Rei Artus, Mathias o Eremita vos exora comigo que neste dia, ainda hoje, deve ocorrer a maior honra, que jamais se deu para qualquer cavaleiro da Bretanha, e não por vossa causa, é por causa de outra pessoa, e sabeis por que causa? Pelo Santo Graal, que deve aparecer em vossa casa e fartar a todos os convivas da Távola Redonda” (*DSG*, p.p. 30 e 32).

Em poucas palavras, a donzela interpreta a substituição de Lanczelot por seu filho Galaath, que o primeiro havia adubado no mosteiro feminino, conforme a antiga profecia de Merlin, como resultado da manifestação sacramental do Gral-Espírito Santo aos convivas de Artus. Em uma curiosa inversão de clivagens, a moça aristocrata demonstrar aceder muito mais ao conhecimento dos arcanos da Providência que os homens a quem se dirige. Observe-se, no entanto, que a jovem dama está subordinada a um poder profético maior, vindo do anacoreta Mathias, o Eremita. Emancipada, simbolicamente, da *tutela mulieris* da aristocracia laica e guerreira, a donzela ainda está sujeita à *imago* aperfeiçoada do ideal reformador da *Imitatio Christi*. Aqui não parece despautério lembrar, a propósito do nome do eremita – o termo alemão medieval é o mesmo para “exilado” e “eremita”, *einsiedl* – que Mathias foi o substituto de Judas Iscariotes como Apóstolo de Cristo, nos *Atos dos Apóstolos* (2,23-26). Se considerarmos que, por sorteio, o nome de Mathias preponderou sobre o de Barsabás, o Justo, a vitória das mulheres laicas e cortesãs sobre os cavaleiros mundanos está assegurada se empregarem seus préstimos para o *munus apostolicum* da Igreja, promovendo a *Militia Christi*.

A segunda fala procede de uma enclausurada, e nela se nota um nível de acese hermenêutica muito maior, comparável àquele demonstrado pelas falas dos eremitas, apesar de não se equiparar à *auctoritas* dos monges brancos. Leiamos a interpretação da alegoria das três mesas-alteres do Santo Graal, no discurso de uma – por que não? – “beguina” ao cavaleiro Parczifal:

Sabeis que após o Advento de Nosso Senhor Jesus Cristo foram três távolas no mundo. A primeira foi a távola de Jesus Cristo, à qual os apóstolos comeram de quando

fartamente; esta foi a távola que manteve corpo e alma com igurias do Ceu.  távola sentaram-se os irmãos que l estavam, que eram uma só coisa, de que David fala em seu livro uma fala muito bela: ‘ pois uma boa coisa e maravilhosa de irmãos que se mantinham juntos por uma vontade e uma obra!’ Pelos irmãos, que l se sentavam  távola, pode-se entender uma concórdia e humildade e toda boa obra. E a mesma fez-se para o Cordeiro sem máculas, que foi crucificado por causa de nossa redenção (DSG, p. 148).

A “beguina” aqui ostenta uma gama de conhecimentos muito superior à parcela de Verdade sobre a aventura do Gral conhecida pela donzela do corcel negro. Narrando que a primeira mesa do Santo Cálice foi exatamente aquela em que se consagrou o Corpo de Cristo *illo tempore*, a anacoreta percebe que já houve, por parte do Rei Davi, prefiguração veterotestamentária de Cristo, um anúncio profético da Mesa da Santa Ceia.

Após da távola foi feita uma outra távola em sua igualdade. Essa foi a távola do Santo Graal, na qual os grandes sinais aconteceram fartamente nesta terra, ao tempo de José de Arimateia, no começo da fé cristã foi trazida para esta terra, pois que toda gente nobre e descrente deveria ter por toda via uma parábola. Aconteceu que José de Arimateia veio a esta terra e  vez muitos povos com ele, tantos que podem ser quatro mil homens. E pois que vieram a esta terra, então se desconsolaram muito, pois temiam que lhes faltasse o alimento, quando  vez tinham muitos povos entre eles. Um dia seguiram através de uma floresta. L não acharam nem de comer nem ninguém, e ficaram por isso muito assustados, quando a isso não estavam acostumados, e padeceram o dia. E no outro dia seguiram para cima e para baixo e acharam uma velha mulher, que lhes trouxe doze pães retirados de um forno, e eles os compraram. E porque eles tinham de partilhá-los, então começou entre eles uma ira e uma guerra, quando um não queria como o outro. Esta aventura veio perante José, de que ele estava bem irado, pois o sabia, e mandou que se trouxesse o pão perante ele. E se os trouxe, e veio cada qual com o que tinha comprado. Pois que fora alertado sobre sua boca, de

que um não queria como o outro, então mandou ao povo que se sentasse em roda. E ele trouxe os pães para lá e os colocou no mais alto da tábua do Santo Graal e por causa disso os doze pães cresceram tanto que quatro mil foram com isto saciados e tiveram todos o suficiente. E pois que isso viram, então agradeceram a Nosso Senhor Deus da graça, que Ele rapidamente os tinha salvo (*DSG*, p. 148).

Além da repristinação do milagre da multiplicação dos pães por Cristo (Mc. 6,34-44), sendo que o mesmo Deus o faz, agora em sua manifestação imagética como Gral-Deus, o excerto em análise mostra, com a presença alegórica do número 12, a ascensão dos seguidores de José de Arimateia à condição de apóstolos, e do próprio decurião àquela de *Alter Christus*. Com o novo milagre dos pães, o Gral-Deus sacramenta sua primeira Igreja do Santo Gral. Há uma camada discreta de intertextualidade com relação à crônica de Geoffrey of Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, quando da chegada de Brutus e seus guerreiros à Ilha destinada a ser um reino cristológico. Também seus guerreiros padeceram pela fome, perdidos em uma floresta inóspita, e o líder troiano precisou arbitrar as contendas causadas pela resistência a dividir os alimentos. De forma análoga, como vaticinado pelo Oráculo da deusa Diana, ocorre um milagre de multiplicação de pães e a fome dos guerreiros – doravante *Britânicos* – seria saciada.

Na tábua havia um assento, onde Josephus, o filho de José, deveria sentar-se. E o assento era feito tal que seu mestre e padre se deveria ali sentar, e não era permitido a mais ninguém, e foi consagrado e abençoado pela mão de Nosso Senhor, tal como a história nos informa. E receberam a instrução de que deveria ser sobre toda a Cristandade e no sítio que Nosso Senhor lhe tinha assinalado. E por causa disto ninguém foi tão audaz que ousasse lá se sentar. E o assento era feito à igualdade daquele em que Nosso Senhor, na Quinta-feira Santa, junto a seus apóstolos, sentou-se. E assim deveria dirigir aqueles que se sentassem à tábua do Santo Gral, e deveria ser seu mestre e seu senhor (*DSG*, p. 150).

Apelando para a *auctoritas* do conto-narrador como chancela da veracidade do relato, a “beguina” relata a origem do Assento Perigoso da Távola Redonda, obra emanada do próprio Deus-Homem. A seguir, descreve o anátema que se abateu sobre o Assento reservado ao futuro Campeão do Santo Gral:

Então aconteceu assim, que ele veio à terra, e estiveram por um bom tempo desorientados pela terra estranha, que dois irmãos, que lá eram parentes de José, tiveram inveja de que Nosso Senhor o tivesse assim elevado e o tivesse eleito o melhor na companhia. E tiveram sua fala com os principais e falaram que não mais deveriam padecer que ele fosse seu mestre, quando eram de linhagens tão altas quanto ele. E por causa disso nunca queriam estar abaixo dele e nunca queriam chamá-lo mestre. E pela manhã, pois que tinham subido a uma montanha alta e as távolas estavam postas, e deveriam assentar José no mais alto assento, então contradisseram os dois irmãos. E um se sentou à frente de sua visão, e aconteceu-lhe um tal sinal, que a terra o tragou. E o sinal foi de pronto dito por sobre toda a terra, pelo que o assento foi chamado Assento Amaldiçoado. E nunca mais foi alguém tão ousado que se atrevesse a lá se sentar, salvo aquele que Deus havia eleito (*DSG*, p. 150).

Além do prodígio punitivo que se abateu sobre o parente de José de Arimateia, o que já representa um amálgama prenunciado entre o Gral e os mistérios de Deus – ofender a hierarquia desta primitiva Igreja do Gral-Cristo significa incorrer em danação – aqui se encontra também uma cristianização, pelo viés do pecado, da felonía entre nobres. Na fala da enclausurada, tal condenação à insubordinação linhageira dos dois parentes de José de Arimateia parece apelar muito mais para uma narrativa cristológica alternativa à clerical. Em seu seio, os valores da vivência cortesã são reafirmados e o segundo “Rei Pescador” *illo tempore* é, indiciariamente, caracterizado como um senhor feudal.

Depois dessa távola, foi a Távola Redonda feita com o conselho de Merlin, não sem grande significado, quando assim como a chamaram Távola Redonda, assim é para entender a novidade do mundo e o percurso dos planetas e dos elementos. Quando no círculo no ceu se vêem as estrelas e muitas outras coisas, por causa disto se pode bem dizer que a Távola Redonda significa esse mundo de direito. Quando bem podeis ver que de outras terras que costumam tecer cavaleiros, seja na Cristandade ou no mundo pagão, vêem os cavaleiros para a Távola Redonda. Quando Deus lhes fez a graça, tal que fossem cavaleiros e companheiros, então vos considereis felizardos como se tivesseis ganho todo o mundo, quando bem se ve que deixais vossos pais e mães e esposas e filhos, para ali ser companheiros. E por vos mesmos bem vistes que vos aconteceu, isso desde que vos apartastes de vossa mãe e se vos fez companheiro  Távola Redonda. Nunca desde então desejastes retornar, e fostes de pronto aprisionado pela doçura da companhia, que  obrigatório ser entre os companheiros. Quando Merlin fez a Távola Redonda, falou isto para aqueles que deveriam ser companheiros, que se deveria saber a verdade do Santo Graal, em que se poderiam ver alguns sinais ao tempo de Merlin. E se pergunta como se poderiam reconhecer aqueles que eram os melhores, e ele falou que deveriam ser três que o levariam ao fim, e deveriam ser os dois virgens e o terceiro, casto. E um dentre os três deve estar acima de seu pai como o leão à frente do leopardo, de valentia e de castidade e de audácia, que se deve considerar  frente dos mais elevados, à frente dos mestres e à frente de todos eles. E por toda via a Távola Redonda deve buscar o Santo Graal, até que Nosso Senhor Deus tão repentinamente envie entre eles, que deve ser maravilha. E pois que ouviram esta fala, então disseram: ‘Obrigado, Merlin, que por isso ele ver ser tão valente como dizes, deves fazer-lhe um único assento, em que ninguém se deve sentar além dele mesmo, que ele seria sobre os outros tão grande que todo homem bem o poderia reconhecer’. ‘Assim eu digo’, falou Merlin, ‘tão grande e tão maravilhoso!’ (DSG, p.p. 150 e 152).

O trecho é por demais claro para que nos detenhamos sobre os aspectos já salientados e analisados em outros momentos do presente Capítulo, mas uma observação parece impor-se, se desejarmos compreender o papel hermenêutico e – para empregar outro vocábulo recorrente na retórica teologal – *haliêutico* (vale explicar, referente à pastoral predicatória) das mulheres na *Gral-Queste*. Já havíamos notado que a enclausurada acede a um grau muito superior de conhecimento profético e interpretativo acerca da sacramentalidade do Santo Gral, o que parece desenhar uma hierarquia cristológica entre as mulheres da aristocracia laica. Aquelas que, mesmo sem integrar um monastério na condição de monjas, dedicam-se à *vita contemplativa* posicionam-se acima das donzelas de vida laica em sentido mais estrito – moça no palafrém negro – clivagem legitimada pela intimidade com a economia sacramental da Graça.

Todavia, apesar de portadora de um conhecimento que a faz apta a perceber a transtemporalidade dos sacramentos do Gral-Deus, mesmo a “beguina” que fala a Parczifal depende de uma fonte masculina para adquirir suas informações. E, neste ponto, reside um traço claro de compromisso, na construção do discurso hegemônico no seio da Cristandade Latina, que reside na elevação do Mago Merlin – proscrito pela clericalização sem precedentes do *Ciclo da Post-Vulgata* – à condição de profeta. E não somente instância de expressão dos augúrios e aventuras santas da futura demanda pelo Santo Vaso, o Mago Merlin é aqui caracterizado, de forma camuflada, como lugar-tenente de Cristo, um “Papa”. Isso na medida em que, aconselhando a construção da Távola Redonda, aqui descrita como uma espécie de epicentro cósmico – Igreja ou Jerusalém Terrestre, ambas como *figurae* do *axis mundi* – Merlin, no fundo, faz-se seu sumo sacerdote, ainda mais em se tratando do intermediário, por excelência, entre Artus e sua corte, por um lado, e o sagrado transcendente, por outro.

Ainda neste espectro, convém perceber um resgate da Astrologia como conhecimento lúdimo para interpretar o universo e mesmo fundamentar a sacralidade da Távola Redonda como terceira mesa-altar do Santo Gral. Aqui se percebe um evidente *topos* do intertexto arturiano alemão, com toda a sua carga de heterodoxia, haja vista a recuperação do fundamento astrológico para o conhecimento e prenúncio do Santo Gral, como *lapsit exiliis*, em Wolfram von Eschenbach (v. Capítulo 2). Mas não é apenas isso o que importa destacar. No contexto político em que a *Demanda* de Heidelberg foi compilada, aludir a planetas, constelações ou o movimento dos elementos naturais significa a remissão imediata a Henrique

IV e ao projeto de *plenitudo potestatis* da narrativa cristológica centrada no Sacro Império Romano-Germânico.

Concluamos o presente capítulo com algumas considerações a respeito da construção do consenso hegemônico dos *potentes* na *Gral-Queste*. Acreditamos que o conto-narrador seja aqui portador de uma fala que se mostra, ao longo do enredo, lugar da memória das convergências e tensões, incompatibilidades e disputas hegemônicas entre as duas aristocracias, pendendo para a defesa deste Cristianismo heteróclito engendrado pela *reação folclórica* da nobreza de espada alemã. O lugar retórico do compromisso que forma, à maneira de Antonio Gramsci, o bloco hegemônico nesta estratificação social é a díade Galaath-Gral, que recupera a simbologia do Monte Galaad do *Livro do Gênesis* (31,28).

Como já se aludiu, trata-se da montanha sobre a qual Jacó – Povo Eleito, aqui Igreja Reformada e Purificada de Cister em *praefigura* – e Labão, seu tio – a nobreza feudal insurgente contra a normativa clerical – pactuam os termos de seu bloco hegemônico⁶¹². Finalmente, se o binômio semântico Galaath-Gral é o lugar simbólico de articulação da hegemonia aristocrática no Império Alemão, é indiciário que seja majoritariamente ao Bom Cavaleiro que se manifestem, no desempenho de sua função exegetica, os “irmãos brancos” de Cister.

Na verdade, a Ordem de Cister é a responsável, no seio da corte renana de Heidelberg, pela convergência de interesses entre a nobreza principesca eleitora do Sacro Império e o Alto Clero, a partir do cultivo da semi-heresia joaquimita que, no fundo, dispensa o Papa como lugar-tenente de Cristo. Neste lastro, os monges cistercienses alemães, provavelmente do Mosteiro de Gotteschalk, procuram viabilizar-se como elementos imprescindíveis para a pacificação social no campo da cultura. Isto na medida em que são os detentores do mistério arcano de Galaath-Gral e sua lúdima hermenêutica.

Se Albert Pauphilet estava certo em afirmar que a *Queste del Saint Graal* francesa era um *roman* de uma Abadia de Cister, não seria qualquer despautério concluir que a *Gral-Queste* é um *exemplum*, também cisterciense, que procura forjar um concerto aristocrático laico-clerical dentro do projeto de *plenitudo potestatis* disputado pelo Papado e pelo Sacro Império. Neste espectro, finalmente, a Ordem de Cister e sua ideologia cruzadista da *Militia Christi* e, sobretudo, da *Imitatio Christi*, estaria autorrepresentada como fator de construção,

⁶¹² Cf. GRAMSCI, Antonio. “Quaderno 13”. In: *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007.

por meio da ferramenta simbólico-retórica do sacramento, de um possível universalismo unitário para a Cristandade Latina.

E, como não poderia deixar de ser no caso alemão, a possibilidade de unificação discursiva, pela via privilegiada da tessitura sacramental do mundo concentrada no Galaath-Gral, efetiva-se no bojo da semi-heresia escatológica de Joaquim de Fiore. Expliquemos. Parczifal, outrora o herói do Santo Gral por excelência, é o *Alter Christus* da Idade do Filho e do Novo Testamento. Por tal razão lhe ocorre a *disputatio* com o Diabo, as mesmas tentações que se abateram sobre Cristo lhe são destinadas, de forma pós-figurativa. Para ele que, conquanto casto, não será o eleito para governar e presidir o culto do Gral em Sarras – o que lembra a utopia nobiliárquica do Reino do Preste João – uma beguina ou eremitões não cenobitas podem ser portadores da dimensão de significado do Gral-Deus, Signo Perfeito.

Por outro lado, Galaath é o *Alter Christus* da Idade do Espírito Santo e do Evangelho Eterno inspirado ao coração de todos os homens. Deste modo, consegue ser vetor do milagre crístico e, desde a aventura da libertação do fantasma de Simeão de seu sarcófago, é um cavaleiro taumaturgo. Galaath não é reencarnação de Cristo, já dissemos, mas é a pós-figura perfeita de Deus-Homem, intregante do *convivium* da Trindade no Oitavo Dia. É, por conseguinte, o *Alter Christus* perfeito de um tempo de plenitude escatológica, demiurgo da *Apokatastasis*. Em síntese, enquanto Galaath-Gral, é sacramento frontal do Gral-Deus.

Conclusão

Esta breve conclusão pretende recuperar os elementos conceituais e o exercício analítico sobre o documento. Não se pretendem aqui repetir as linhas mestras da análise que ocupa todo o estudo, mas apenas alinhar algumas sucintas ideias para encerrar esta fase de nosso trabalho. Ao longo dele, procuramos consagrar a díade Galaath-Gral como o veículo da Graça para a sacramentalização e a redenção escatológica do mundo. Tal atributo de Galaath como o Homem integrante da economia interna da Trindade-Deus na consumação do Oitavo Dia não representa apenas uma estilização do ideal purificador da Reforma Pontifical. Também não corresponde, somente, ao pensamento apocalíptico de Joaquim de Fiore acerca da Terceira Idade do Mundo.

Como pudemos analisar ao longo do Capítulo 3, o *roman* centromedieval, como *forma da História*, é portador de uma convenção retórica de veracidade, é estruturado ao redor de um regime de veridicidade. Isto significa que o enredo transtemporal do sacramento, que constitui para a demanda pelo Cálice de Cristo uma moldura peregrina, expõe uma Teologia da História. Não por acaso, o narrador *maere* faz equivaler a narrativa do Santo Gral à parábola, expediente retórico de Deus encarnado *illo tempore*, não para reinventar o mundo por meio da ficção, mas para reafirmar suas verdades eternas e imutáveis (*DSG*, p. 151). Revela-se então a pertença do *roman*, como grande *exemplum* – disputado por dois discursos disciplinares – ao gênero retórico epidítico de Aristóteles.

Vimos que se desenha a construção de um compromisso ou consenso retórico-político entre as duas aristocracias medievais – que forjam o bloco hegemônico imperante nas formações sociais de todo o período medieval – na figura de Galaath. Monge-guerreiro, Rei e Sacerdote do Gral, Cavaleiro e Servo Humilde de Cristo (*sergente*), a constituição de sua personagem, e do semantema Galaath-Gral, pressupõe uma capacidade de articulação discursiva desta camada hegemônica, que faça sua tópica retórica parecer adequada à macro-moldura mítica do Cristianismo medieval.

O discurso hegemônico é aquele capaz de propor uma ideologia minimamente aceitável por parte de todos os grupos sociais, inclusive – e principalmente – daqueles que não participam de sua formulação. Não apenas aceitável e representativo como visão de mundo, o

discurso hegemônico, se deseja cumprir seu intuito de fazer-se sinônimo, na práxis das relações sociais, da própria memória oficial de uma sociedade, precisa seduzir aqueles que dele não se beneficiam. Tal sedução retórico-política visa a transformar o discurso do bloco hegemônico em camada legítima de autorrepresentação de determinada formação social.

A capilaridade desse discurso depende, em primeiro lugar, da ocultação das dissensões internas registradas pelas disputas de poder no interior da coalizão hegemônica⁶¹³. Em segundo lugar, a manutenção da hegemonia de um determinado concerto de forças sociais – em nosso caso, dos *ordines* nobiliárquico e eclesial – não pode prescindir de um discurso disciplinar que mobilize uma tópica retórica portadora e indutora de sentidos para todos os grupos sociais envolvidos em uma determinada forma histórica de dominação social. Não parece ser por outra razão, por exemplo, que, na versão de Heidelberg de *A Demanda do Santo Gral*, há cenas de inversão de polaridades sociais rígidas, canceladas por estigmas religiosos. É o caso da admoestação de Lanczelot, por seu romance pecaminoso com a Rainha de Logres, por parte de um servo (*knecht*) (*DSG*, p. 235).

Não resta dúvida de que se trata de uma recriação mito-poética da ascensão dos *ministeriales* palacianos à pequena nobreza feudal alemã, mas o potencial simbólico-explicativo não se esgota neste aspecto. O servo censura o cavaleiro, o nobre, dentro de um monastério cisterciense, assumindo o protagonismo, um pouco camuflado, do *munus apostolicum* da Igreja. Essa possibilidade de inversão social no enredo revela a pretensão de desarticulação da clivagem entre a nobreza laica e os servos da gleba, que estariam simbolicamente equiparados como filhos da Igreja.

Todavia, há mais um elemento a ponderar. É necessário que os monges cistercienses de Gotteschalk, no intuito de erigir a hegemonia compartilhada entre as duas aristocracias – sob a liderança interna do *ordo clericalis* no interior do bloco hegemônico – procurem também contemplar as camadas subalternas com benesses retórico-simbólicas. No mesmo quadro parece inserir-se, a nosso ver, o fato de um camponês, “vestido com trajes de pessoa comum” (*da herfolgte er eynen man, gecleydet mit gemeyner lute cleyder*), ser descrito, pelo

⁶¹³ Cf. GRAMSCI, Antonio. “Quaderno 13”. In: *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007.

conto-narrador, como *gūt man*, o bom homem, exatamente a alcunha dos clérigos errantes (*DSG*, p.p. 449 e 451). Ocorre aqui uma modalização retórica das clivagens sociais, por meio do manuseio da ideologia escatológica de Joaquim de Fiore, para contemplar os setores sociais inicial – e materialmente – excluídos do pacto hegemônico.

Mobilizar elementos abrangentes que consigam tecer, ao nível estilizado das auto e heterorrepresentações sociais, o pacto hegemônico, depende da habilidade e percepção, para posterior manuseio, de um traço de identidade que funcione como denominador comum entre todas as camadas sociais. No Capítulo 4, procuramos sugerir que, na longa duração de gesta do Ocidente medieval, o sacramento é a categoria teologal – construto ideológico-cultural – doadora de sentido para o traço de mentalidade maior, que é a mitologia cristã.

A tensão discursiva sobre o poder hegemônico, se o propósito era construir a dominação social – no caso em questão, um quadro weberiano de dominação híbrida tradicional e carismática, pré-legal-estatutária – integral e duradoura, somente poderia ser projetada sobre a variável sistêmica estruturadora do imaginário medieval. Acreditamos que o sacramento é a regra de estrutura que seleciona os elementos integrantes do repertório dos *signa* cristãos, o que implica a necessidade indeclinável de controlar sua virtualidade retórico-semântica como fiador de significado transcendente para tal imaginário.

Locus semasiológico de articulação entre o significante e o significado na tessitura analógica do pensamento mítico cristão, o sacramento é a senha de decodificação dos focos de tensão, contradição, compromisso, polarização e autorrepresentação das formações sociais medievais. Para os atores político-retóricos de então, a questão era manusear e controlar essa instância de perfeição e significação do sagrado corporificada no sacramento. Para o medievalista, trata-se de perceber o potencial – e a ação – do sacramento enquanto fiador da estruturação de uma gramática de sintagma para os *legenda* medievais. Se os mesmos textos, sempre cumprindo a função retórica de retroalimentação do mito cristão por meio do complemento das Sagradas Escrituras, possuem um regime de veridicidade, o sacramento engendra, sem dúvida, uma moldura peregrina para a própria cosmovisão e autorrepresentação das sociedades medievais na longa duração.

A Idade Média é, por excelência, o Tempo do Sacramento, e o momento de seu ocaso, a Reforma Protestante de matriz calvinista, será assinalado pela condenação e refutação

doutrinal do sacramento como credence, superstição antagônica aos desígnios inescrutáveis de Deus (na *Institutio Religionis Christianae* de João Calvino, de 1536). Nestes termos, enquanto a matéria cavaleiresca não transitar para a convenção de ficcionalidade que formará, no início do século XVII, o campo da Literatura, como invenção estilizada do real, o mundo aventureiro será o palco do confronto retórico entre os dois *ethoi* cavaleirescos. Será também o campo de tensões da cultura em que surge a possibilidade de efabular o ideal cristão do peregrino penitente de Deus, personagem indefectível dos *exempla*.

Como salientou Paul Zumthor, a Literatura iniciou-se justamente como tentativa de resgate extemporâneo do mundo cavaleiresco, em uma época moderna marcada pela ascensão burguesa e pela negação das virtudes da bravura, da coragem e do despojamento da *humilitas* cristã⁶¹⁴. Pensamos que, ao tempo de constituição da dominação legal-estatutária do Estado Moderno e seu concerto feudo-burguês, os valores da nobreza curializada tornam-se cada vez mais, e irredutivelmente, distintos do *ethos* cavaleiresco, seja o cortês ou o cisterciense.

A Literatura, como arte, pressupõe um campo semântico e retórico assinalado pela ideia de sujeito – somente possível após a dúvida metódica cartesiana, que funda a Modernidade – não equivalente ao indivíduo medieval, a possibilidade de apreensão do outro dentro de uma autorreferencialidade ficcional da linguagem, que consegue edificar objetos externos, reificados, para o discurso da arte⁶¹⁵. Sendo arte, na definição precisa de Mário Pedrosa, a matéria cavaleiresca, ao transitar para o campo da ficção, passa a ser cenário do “exercício experimental da liberdade”⁶¹⁶ de criação e reinvenção estética do mundo.

Michel Foucault percebe todos estes traços da ficção, a propósito da matéria cavaleiresca, na novela-antinovela de cavalaria *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes (1605)⁶¹⁷. *Dom Quixote* assinala o nascimento da literatura cavaleiresca, em primeiro lugar,

⁶¹⁴ Cf. ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987., p.p. 313 e 314.

⁶¹⁵ *Idem*, p. 314.

⁶¹⁶ Cf. PEDROSA, Mário. “O manifesto para a arte total de Pierre Restany”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 17 de março de 1968.

⁶¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Editions Gallimard, 1966., p.p. 60 a 64.

por sacramentar o fim do jogo medieval de similitude entre os signos (analogia) e da correspondência entre os *legíveis* (os signos) e os *visíveis* (as coisas) na experiência intelectual do Ocidente. Em síntese, a novela de Cervantes pode ser analisada como um marco estético – agora sim é possível falar em Arte – da transição entre o motivado do símbolo e o arbitrário do signo no esteio da matéria cavaleiresca.

Ao contrário dos heróis romanescos medievais, Dom Quixote de La Mancha é, ao ver de Foucault, o “herói do Mesmo”, incapaz de lidar com um real não mais compreensível pela chave da analogia. A personagem alude, ao longo de todo o enredo, a outras tramas textuais – portanto redes sógnicas – para legitimar seu próprio estatuto, que é pura linguagem autorreferente, incapaz de se projetar sobre o mundo. As próprias aventuras de Dom Quixote e Sancho Pança fundamentam-se em folhetins e novelas de cavalaria lidas pelo protagonista.

Constituído, nas palavras de Foucault, por palavras entrecruzadas, D. Quixote recorre aos textos para tentar, ainda que em vão, legitimar sua condição autoefabulada de cavaleiro andante emerso de uma trama novelesca. Por tal razão, o Cavaleiro da Triste Figura consulta tais escritos de outrora para saber como agir, quais caminhos trilhar, procurando dotar o mundo circundante de sentido a partir dos *romans* medievais. Partindo destes livros de aventuras cavaleirescas como dever-ser e não experimentação existencial, D. Quixote identifica-se, no fundo, aos signos decalcados de um tempo agora irreal, que precisa ser inventado – debalde – a todo instante. Estamos diante da ideia do campo da Literatura, tal como esboçada por Paul Zumthor.

Por conseguinte – e como negação hegeliana determinada – a matéria cavaleiresca encontra seu esvaimento ao se converter em matéria inventiva para tentar reconstruir o mundo irrecuperavelmente perdido das aventuras da cavalaria andante. Nestes termos, ensina Foucault:

Dom Quixote desenha o negativo do mundo da Renascença; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos desfizeram seu velho acordo; as similitudes decepçionam, tendem à ilusão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente em sua identidade irônica: elas não são mais que aquilo que são; as palavras seguem, errantes, pela aventura, sem conteúdo, sem

parecença para preenche-las; elas não assinalam mais as coisas; elas dormem entre os folhetos dos livros, em meio à poeira (tradução nossa)⁶¹⁸.

Na verdade, a linguagem das novelas de cavalaria pós-medievais permanece suspensa, diz Foucault, sem qualquer correspondência com o real, que a possa preencher de sentido. Se Dom Quixote de La Mancha encarna o análogo, seu desafio fundamental é provar que a rede de símbolos que supostamente o constitui exprime o verídico, que ainda corporifica a linguagem do mundo. Portanto, muito mais que decifrar o real, a sanha aventureira do Cavaleiro da Triste Figura é dotar de realidade concreta, de materialidade, os signos fantasmáticos de relatos já desprovidos de qualquer conteúdo.

A verdadeira vitória de Dom Quixote – e triunfo da pretensão da recém-configurada Literatura Cavaleiresca – seria transformar o real em signo. Por fim, as não-semelhanças encetam um jogo novo de anteparos retóricos, que temos designado, ao longo deste estudo, como convenção de ficcionalidade. Ao tempo – medieval – em que os signos e as coisas se correspondiam sacramentalmente, havia uma “magia” ou “encantamento” secreto entre os signos, para empregar a expressão de Foucault. Tratava-se do código para decifrar seus arcanos, algo a que Dom Quixote tenta aceder, mas seu esforço de analogia não consegue ultrapassar a tentativa vã de despertar signos inertes, fazendo-os novamente falar aquilo que já não sabem exprimir⁶¹⁹.

De toda forma, como analisou o sociólogo alemão contemporâneo Niklas Luhmann, em *Soziale Systeme*, o Teorema de Gödel, em sua versão de 1931, definiu uma premissa lógico-comunicacional da qual o historiador não pode fugir, se for seu intuito – como é o nosso, no presente estudo – propor uma tentativa de interpretação sistêmica de seu objeto de

⁶¹⁸ *Don Quichotte* dessine le négatif du monde de la Renaissance; l'écriture a cesse d'être la prose du monde; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire; les choses demeurent obstinément dans leur identité ironique: elles ne sont plus que ce qu'elles sont; les mots errent à l'aventure, sans contenu, sans ressemblance pour les remplir; ils ne marquent plus les choses; ils dorment entre les feuillets des livres au milieu de la poussière. Cf. FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.*, p.p. 61 e 62.

⁶¹⁹ *Idem*, p. 61.

pesquisa. Os sistemas são, irrefutavelmente, incompletos, o que significa que a interação entre repertório e regra de estrutura é sempre aberta, inacabada, permanentemente reinstituidora de si própria. Todavia, ainda como corolário do Teorema de Gödel, cada sistema social, heterorreferente, precisa efetuar comunicações diuturnas com os demais sistemas sociais, para conseguir o intercâmbio dinâmico e bidirecional – ou seja, os elementos ingressam e se evadem da estrutura a cada ressignificação pela qual passam – que garanta sua autorreprodução em escala ampliada.

Esta reprodução dos sistemas sociais, no curso da interação sistema-periferia, que constitui o cerne lógico-comunicacional da Teoria dos Sistemas no campo das Ciências Humanas, é denominada *alopoiesis*⁶²⁰. Isto significa, na verdade, que há, nas macrointerações sociais, que são interrelações entre os sistemas e suas circunstâncias, uma referencialidade de cada lógica estrutural para compor, recompor e descartar ou alterar seu repertório. Por conseguinte, se a mitologia cristã e o imaginário medieval como epissistema são autorreferentes e autopoieticos, o sacramento permite a reprodução alopoietica de todos os demais sistemas sociais medievais.

O que a leitura da *Gral-Queste* de Heidelberg suscita, a nosso ver, é a possibilidade de ultrapassar a constatação de que o sacramento define a gramática apenas do imaginário como conjunto estilizado de representações do mundo. Por certo, acreditamos ter analisado à suficiência no capítulo anterior, a sacramentalidade desse imaginário medieval traz implicações inescapáveis. Com efeito, sua semiologia, especificamente governada por um regime de transdescendência do sagrado nos *maiora sacramenta*, nos *sacramentalia* e nos *minima sacramentalia*, modaliza suas possibilidades de uso retórico-comunicacional para a imposição de uma disciplina normativa. Este discurso disciplinar está voltado para a escatologia cristã, tal como concebida para ser experimentada na consumação dos tempos, mas também em sua antecipação, a Igreja como *Corpus Mysticum Christi*.

A sacramentalidade do mundo e do homem, que atinge a perfeição quando o *Alter Christus* integra a economia interna da Santíssima Trindade, figurada na forja do semantema dinâmico Galaath-Gral, torna o imaginário sintagmático, mas parece apontar para uma

⁶²⁰ Cf. LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1984., p.p. 551 a 553.

gramaticalização ainda mais ampla das formas de pensar e agir das sociedades do período medieval. Como procuramos assinalar e sugerir ao longo da análise documental da *Demanda do Santo Gral* alemã, o sacramento encadeia todos os sistemas sociais todos em uma narrativa unívoca, de sentido escatológico, cuja tessitura se constrói como hipotaxe.

Pudemos ver que desde as relações feudovassálicas, incluindo a felonía de Lanczelot e Ginover, passando pela forja de um parentesco espiritual na cavalaria, seja cortesã ou *Militia Christi*, até as disputas de poder hegemônico, e os hábitos cotidianos, formam sistemas sociais abertos e comunicantes, que se complementam mutuamente à luz da concepção sacramental do mundo (*alopoiesis*). Neste espectro, propomos um fator de problematização da Idade Média e seu imaginário cristão multifacetado, que deverá nortear nossos futuros trabalhos neste campo de História da Mentalidade.

O sacramento é, além de centro articulador do sintagma do *roman* centromedieval e moldura peregrina para a vivência concreta, o solo lógico-comunicacional e retórico sobre o qual se dá a própria interpenetração de todos os sistemas sociais incompletos. O sacramento parece satisfazer, nestes termos, a premissa lógico-linguística do Teorema de Gödel, qual seja, fornecer uma base semântica e uma estrutura sintática para que, na pragmática das relações entre os signos medievais e seus usuários retóricos, as sociedades medievais possam efetuar, na longa duração, sua *autopoiesis* ampliada. Tal se dá a partir da *alopoiesis* sintagmática de seus sistemas sociais, por força do regime semiológico do sacramento.

Não sendo apenas *locus* da plenitude do signo medieval, o sacramento também sedimenta o solo lógico-comunicacional para a reprodução das formações sociais da Idade Média por ser, a exemplo da macromitologia cristã de que é metonímia fulcral, um traço de mentalidade. No plano da cultura de alto repertório, o sacramento mostrou-se conceito pelo qual a Teologia conseguiu se constituir, para voltar a Jean-Claude Schmitt e ao Padre Lubac, uma razão teórica abrangente que sistematiza o conhecimento erudito. Como *minima sacramentalia*, permeiam todas as manifestações simbólicas e a interpretação do mundo praticadas pelos homens de tradição oral, iletrada e com fortes matizes pagãos e híbridos, a cultura popular. Mediando os dois pólos, os atores sociais intermediários conseguem conciliar a erudição conceitual dos *litterati* e as práticas mágicas dos *illitterati* por meio da ideia de *sacramentale* da fé. Ainda em chave escolástica (v. Questão 60, a. 4, Parte III, da *Summa Theologiae*), tal conceito consegue abranger manifestações do sagrado que a Reforma

Pontifical não pôde domesticar pela racionalização dos sete sacramentos canônicos, consignada por Hugo de São Vítor em *De sacramentiis fidei christianae*.

Para evocar uma expressão de Plotino na *Primeira Enéada*, o sacramento comporta-se como *logos spermatikos*, razão seminal que transforma a Economia da Salvação cristã em um grande transtempo, simultaneamente linear (*telos* da História) e circular como todo o tempo do mito. Santo Agostinho herdou tal concepção, desenvolvendo-a no Livro XII das *Confessiones*, o que a tornou instrumental ortodoxo para compreender a veiculação da Graça pelos sacramentos.

Se o sacramento efetivamente puder ser caracterizado como solo lógico-retórico e comunicacional para a interpenetração complementar de todos os sistemas sociais medievais, formando-se uma macroestrutura sintagmática em torno do sistema simbólico do imaginário, então teremos aí uma excelente provocação metodológica.

Trabalhando com a concepção de que o objeto da História é sempre a experiência mutante dos homens na construção de significados para o mundo que os rodeia, procuramos conceber a artesanaria intelectual do historiador como um exercício rigoroso do pensar conceitual da razão teórica. Esta instância do pensar conceitual e sistematizador do real vivido, já se referiam Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel ao pensar a Ética do Discurso, é o possível antídoto para o aprisionamento do espírito pela razão tecnocrática, como percebera Max Weber. Atualmente, outra forma de prisão, no sentido de Michel Foucault, insinua-se, sorrateira, no campo das Ciências Humanas. Trata-se da desrazão – para retornar a Kant – que o individualismo e a autossuficiência egolátrica dos pós-modernismos impõem ao fazer científico nas disciplinas hermenêuticas, cujo campo é centralizado pela História.

O interesse analítico, para a conclusão de nosso trabalho, em resgatar as teses de Habermas e Apel acerca dos atos de fala repousa sobre a caracterização do *logos* prático da linguagem como um solo retórico que permite o desenvolvimento das práticas argumentativas. Tais ações sociais – ações de comunicação de sentido e persuasão – constroem a única forma de verdade com que podem lidar as Ciências Humanas, a verdade consensual erigida na materialidade das práticas sociais. E, neste ponto, o retorno à noção de

verdade como construção da práxis social, formulada por Antonio Gramsci no *Quaderno 23*, parece inevitável⁶²¹.

Ao pensar a inter-subjetividade como condição transcendental (no sentido kantiano) para os atos de fala, assim fundamento do *logos* prático como instância de articulação entre a semântica e a pragmática do discurso, Apel nos sinaliza uma possibilidade de compreender, afinal, a Retórica do Sacramento, o *Logos* do Santo Graal.

No caso centromedieval, e especificamente na Matéria Arturiana alemã atravessada por tensões e compromissos retórico-políticos, o *logos* prático, que é o sacramento, é não apenas transcendental – como condição *a priori* da veracidade de todo o discurso legítimo, que precisa ser cristológico - como também, e principalmente, transcendente. Neste sentido, o sacramento efetivamente concentra as três dimensões linguísticas enunciadas por Saussure: sintaxe, semântica e pragmática. O *logos* do sacramento é, como se disse no último capítulo, o lugar da realização da função sónica de todo o imaginário centromedieval.

É precisamente esta condição semântico-pragmática do *logos* prático – em nosso caso, do sacramento como regime semiológico para o imaginário centromedieval – que permite a constituição de um solo retórico – um fundamento de veridicidade – para a movência e a completude dos sistemas sociais na Idade Média, Tempo do Sacramento.

Pudemos analisar, ao longo deste trabalho, que a Retórica do Sacramento se materializa por meio do *munus haliêutico* (função de pregação) do clero, autorrepresentado como Corpo Místico de Cristo, Igreja Esposa do Cordeiro. É interessante perceber que, em latim, o significado compósito do verbo *persuadeo* (infinitivo *persuadere*) traz a ideia de serviço, aconselhamento. Com efeito, o verbo *suadeo* (infinitivo *suadere*) significa aconselhar, ajudar⁶²². *Per*, como é sabido, significa “por meio de”, “atavés de”. Quando o clero, estilizado como prosopopeia da dimensão de significado do sacramento, interpreta para doutrinar, ou persuade para salvar e promover o *Corpus Mysticum*, compreende e representa

⁶²¹ Cf. GRAMSCI, Antonio. “Quaderno 23”. In: *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007.

⁶²² Cf. “Suadeo”. In: SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico. Rio de Janeiro: Livraria Granier, 2000., p. 1136.

sua ação como um auxílio, um serviço. Por certo, é desta forma, como mediador da veiculação sacramental da Graça que redime o mundo e lhe outorga novo sentido, que o *ordo clericalis* pretende legitimar sua hegemonia. No caso do intertexto arturiano alemão, como pudemos ver, a construção do discurso hegemônico depende de uma concertação com a nobreza feudal – especialmente poderosa no contexto de uma monarquia feudal eletiva como a do Sacro Império Romano-Germânico – da forja permanentemente tensa de um bloco hegemônico.

Nestes termos, há algo em Habermas que merece atenção um pouco mais detida neste momento. Em *Ação Comunicativa e Razão Destranscendentalizada* (nossa tradução para *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, 2001), o filósofo alemão caracteriza os atos de fala como uma dupla estrutura de sentido, um complexo performático-proposicional⁶²³. A *performance* da linguagem corresponde ao estabelecimento concreto de um tipo determinado de comunicação (cometimento), ao passo que o elemento proposicional diz respeito ao conteúdo da enunciação (relato). Habermas explica que o tão-so-fato de uma proposição ser externada já implica uma atitude comunicativa, relação social marcada por um referencial semântico comum aos falantes, que vincula suas palavras aos entes do mundo.

Apesar de pensar de uma forma mais kantiana que Habermas, Apel concorda com seu antigo professor em Frankfurt acerca do fato de que o *logos* prático da linguagem – exatamente à maneira do *logos spermatikos* de Plotino e Agostinho – expande seu campo de pretensões performáticas para a dimensão da ética (daí a expressão *Ética do Discurso*)⁶²⁴. Como talvez a Retórica do Sacramento explicite melhor que qualquer outro fenômeno comunicacional na longa duração da história do Ocidente, o *logos* prático é portador de uma pretensão universal de sentido, de validade intersubjetiva, socialmente partilhada como bem simbólico. E como *logos* da linguagem – talvez o demonstre a economia sacramental da Graça na mitologia cristã – encontra sua possibilidade de perfeição e interpretação na dimensão performativa do discurso.

⁶²³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Ditzingen: Reclam Verlag, 2001., p.p. 50 a 57.

⁶²⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1990., p.p. 306 a 310.

O desdobramento da noção de uma pragmática universal fundada em um código linguístico-retórico comum, para Habermas, é uma ressignificação da função linguística do sujeito do ato da fala⁶²⁵. A fala não apenas comunica um conteúdo, mas concretiza uma atitude social modalizadora deste conteúdo. É neste sentido, e não em qualquer outro, que a exegese das aventuras, por parte do clero, na *Gral-Queste*, não é apenas contraparte da ação aventureira dos cavaleiros, mas é seu elemento constitutivo. A interpretação é um narrema complementar à ação cavaleiresca, como vimos no Capítulo 5 deste estudo, mas ação/interpretação, enquanto binômio, forjam um semantema único.

Nestes termos, entendemos que a semiologia dos sacramentos acena, como condição de movência dos sistemas sociais medievais, para uma instância lógico-retórica de reflexividade linguística – conceito deduzido por Habermas a partir da ideia de *Sprachlichkeit* em Gadamer, a consistência “linguajeira” da experiência humana. Procurando elucidar como os atos de fala apresentam, na esfera pública, sua pretensão universal de validade (*Geltung*), Habermas redefine a noção de ato ilocucional, para referir-se à ação de cometimento comunicativo como elemento socialmente vinculante na fala, constitutivo de compromissos ou dissensões entre os falantes.

Aqui parece residir a contribuição desta Ética do Discurso para compreender a Retórica Sacramental de Galaath-Gral. O que, em Habermas, concede legitimidade ao código partilhado, portanto sua condição de objetividade histórica, é a força persuasiva dos atos ilocucionais. Certamente restou claro que o discurso disciplinador da Igreja Reformada de Cister é condição de legitimação simbólica e social da economia sacramental da Graça, ao passo que essa última é a condição transcendente – e transcendental, no sentido de Apel – para que o *munus apostolicum* da Igreja Corpo de Cristo possa permear e modalizar por inteiro o tecido das formações sociais da Idade Média.

Quando se desenhou com clareza inegável, na tessitura da Modernidade, um processo – até hoje irreversível – de autonomização da ética, da política, da arte, da religião e da ciência como esferas segregadas, cada qual portadora (*Träger*) de uma legalidade própria, pareceu esvaír-se também nossa capacidade, no plano hermenêutico, para dotar o real de sentido, de *logos*. Tal constatação deve-se a Max Weber, em *Economia e Sociedade*

⁶²⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p.p. 32 a 36.

(*Wirtschaft und Gesellschaft*), livro escrito ao fim de sua vida, em 1919/1920. Somando-se ao enclausuramento do espírito – do Ocidente – pela razão técnico-instrumental, a dissolução das macrovisões de mundo, fundadas em sistemas compreensivos, tornou muito árduo pensar de modo sistêmico a própria experiência humana no tempo, sua história, seu sentido.

Pensar a história, sobretudo um conjunto múltiplo de fenômenos de longa duração como a Idade Média, à luz da noção de sistema, significa reinstaurar a razão teórica capaz de propor um *logos* prático (Apel) para interpretar o real e tornar-nos novamente seus modalizadores, sujeitos do processo histórico. Sujeitos, por conseguinte, da possibilidade de insurreição contra as aporias labirínticas do Pós-Moderno e sua liquefação de todos os sentidos.

Acreditamos, por fim, talvez de modo algo herético, que é necessário, com o uso da razão teórica, reencantar a História Medieval, na perspectiva de Weber de que a ação carismática pode emancipar o espírito do claustro em que a razão pragmática o aliena e o mantém inane. Diz o grande escritor Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas* (1967) que, “na vida se aprende; mas o que se aprende mais, mesmo, é a fazer outras maiores perguntas”. Esperamos, neste sentido, que o sacramento possa guiar, em sua condição de *logos* prático sistematizador, gramaticalizador, do imaginário medieval, nossas futuras maiores perguntas sobre os fascinantes e desafiadores enigmas historiográficos deste período responsável pela gesta mito-poética do Ocidente, que é a Idade Média.

Por certo, estudar esta longa duração histórica que designamos por Idade Média não é apenas entregar-se a um deleite intelectual. Umberto Eco já nos advertiu, em seu ensaio *Dez modos de sonhar a Idade Média* (1995), de que a Idade Média se sonha pela manhã – é um sonho que se sonha acordado – e cada modo de sonhar a Idade Média revela, no fundo, de que ideologia comungamos. Em nossas pesquisas, sem incorrer em abstrações idealizadas ou edênicas que impliquem um retorno à Idade do Ouro irremediavelmente perdida, a Idade Média inspira uma resistência intelectual militante contra a sociedade do espetáculo, do consumo e do descarte hiper-relativista do humano e do coletivo, do social, em prol da supremacia egolátrica do indivíduo liberal.

Muito ao inverso de suscitar apegos dogmáticos e intolerantes próprios a formas de religiosidade ou ideologia política que, apesar da recusa a esta autorrepresentação, nada mais são que instâncias de mercancia do sagrado ou do bem comum, que ofertam ao *Homo*

conumericus o espetáculo do fetiche fantasmagórico do Capital, a Idade Média pode ensejar outra perspectiva. Como ensina Michel de Certeau, em *A escrita da História* (1975), o historiador exerce poder simbólico – e político – ao circunscrever objetos historiográficos e periodizações. Da mesma forma, a eleição de determinados registros documentais e vertentes de análise historiográfica implica conceder voz a algumas personagens históricas e, ao mesmo tempo, silenciar outras.

Quando privilegiamos um *corpus* advindo do estrato da cultura intermediária, consignamos uma opção metodológica e uma forma de compreender o processo histórico que, no caso medieval, significa perceber que, no campo de tensões da cultura, há uma polifonia irreduzível às vozes da Igreja e da chancelaria do Sacro Império Romano-Germânico (bloco hegemônico). Como pudemos perceber, a cultura intermediária é uma esfera de trânsito de espólios culturais dos pólos erudito-escrito e popular-oral (“folclórico”), o que a faz denominador comum de ambos. Por tal razão, tal nível de cultura permite acessar, por vias indiretas, as vozes nunca registradas, no plano da escrita, por parte daqueles que se consideram – e são considerados – construtores e repositórios legítimos da memória oficial – de língua latina – das formações sociais do período medieval.

São as vozes da cultura popular. Conceder-lhes elocução parece-nos, por coerência, pensar sistemicamente a História Medieval – sonhar a Idade Média acordado – além de efetuar, sem fugir ao rigor epistemológico da História, uma autêntica opção preferencial pelos pobres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

A. Fontes Primárias (Corpus Documental)

Die Suche nach dem Gral. Heidelberger Handschrift cpg (Cod. Pal. Germ.)147 (Manuscrito da Biblioteca de Heidelberg). Trata-se de texto bilíngüe, em alemão medieval e contemporâneo, com adaptação de Hans-Hugo Steinhoff.

BIBLIA SACRA VULGATA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *De Sacramentis Fidei Christianae*. New York: Wipf and Stock Publishers, 2007.

SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. *De Civitate Dei*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2003.

SANTO AGOSTINHO DE HISPONA. *Contra Faustum Manichaeum*. Roma: Città Nuova, 2004

SANTO AMBRÓSIO DE MILÃO. *De Sacramentis*. Paris: Les Editions du Cerf, 1980.

SANTO BOAVENTURA. “Breviloquium”. In: *Obras Escolhidas*. Porto Alegre: Editora Vozes, 1983.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola, 2006.

TERTULIANO. *Apologeticus*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2003.

B. Fontes Secundárias Específicas.

ANDERSEN, Elizabeth. “The Reception of Prose: *The Prosa-Lancelot*”. In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

BIRKHAN, Helmut. *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur*. Wien: Lit Verlag, 2004.

- _____. *Kelten*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- BOTTINI, Giuseppa. *Simbolismo na Demanda do Santo Graal* (Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP).
- BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- CHAUOU, Amaury. *Le Roi Arthur*. Paris: Editions du Seuil, 2009.
- CRUZ, Cláudio Menezes. *O simbolismo do Graal* (LE/T^Cruz, CM.^2002).
- DORFMAN, Eugene. *The narreme in the medieval romance epic*. An introduction to narrative structures. Manchester: Manchester University Press, 1969.
- GILSON, Étienne. "La Mystique de la Grace dans la *Queste del Saint Graal*". In: *Romania*, V. 51, 1925, p. 321-347.
- HAUG, Walter. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- _____. "Das erotische und religiöse Konzept des 'Prosa-Lancelot'". In: RIDDER, Klaus. HUBER, Christoph (Hg.). *Lancelot*. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.
- HONEMANN, Volker. "The Wigalois Narratives". In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia. "Introduction". In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- KASTEN, Ingrid. "The Western Background". In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- KNAPP, Fritz Peter. "Erzählen, als ob es Geschichte sei. Antifiktionalität und Geschichtstheologie im 'Prosa-Lancelot'". In: RIDDER, Klaus. HUBER, Christoph (Hg.). *Lancelot*. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.
- KÖHLER, Erich. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

- LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *From Scythia to Camelot. A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, The Knights of the Round Table and The Holy Grail*. New York: Routledge, 2000.
- LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1984.
- MCFARLAND, Timothy. "The Emergence of the German Grail Romance: Wolfram von Eschenbach, *Parzifal*". In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- MAGNE, Augusto. *Glossário da Demanda do Santo Graal* (LE – 808.8132^Dg443^v.1)
- MASSAUD, Moisés. "A concepção medieval da vida expressa na Demanda do Santo Graal". In: *O mestre*. São Paulo: Green Forest do Brasil, 1997.
- MEGALE, Heitor. "Search of the narrative structure of *A Demanda do Santo Graal*". In: VVAA. *Arthurian Interpretations*. Fall, Vol. 1, N° 1.
- _____. *Em busca do Santo Graal* (Resenha – LE/Megale, H^doc. 12).
- _____. *Jogo de anteparos. A Demanda do Santo Graal – a estrutura ideológica e a construção da narrativa* (Tese de Doutorado – Dat. Def. 08.08.1980).
- _____. "A *Demanda do Santo Graal*. O códice 2594 de Viena e os testemunhos franceses da Post-Vulgata". In: *Signum*. Vol. 9, 2007.
- _____. *A Demanda do Santo Graal. Das origens ao códice português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.
- MONGELLI, Lenia Márcia de Medeiros. *Demanda do Santo Graal: aventura e peregrinação*. (Tese de Livre-Docência – Det. Daf. 11.11.88).
- _____. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis, 1995.
- PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. *Práticas de magia e agentes mágicos no cotidiano e nas Representações sociais da cavalaria (séculos XII e XIII)* (Tese de Doutorado – Det. Daf. 11.04.2003).
- RANAWAKE, Silvia. "The Emergence of German Arthurian Romance: Hartmann von Aue und Ulrich von Zatzikhoven". In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- ROTHSTEIN, Katja. "Eine Entstehungsgeschichte der Lancelot-Handschrift. Ms. Allem. 8017-8020 (a)". In: RIDDER, Klaus. HUBER, Christoph (Hg.). *Lancelot. Der*

mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.

C. Fontes Secundárias de Referência

- ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt-am-Main: Fischer Verlag, 2004.
- APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1990.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. São Paulo: Editora Tecnoprint, 1951.
- _____. *Arte Poética*. São Paulo: Editora Tecnoprint, 1951
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Tübingen: Francke Verlag, 2001.
- _____. *Literacy, Language and its Public in the Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- AURELL, Martin. *L'empire des Plantagenêt (1154-1224)*. Paris: Éditions Perrin, 2004.
- BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e Discurso*. História e Literatura. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- _____. *Comunicação e Linguagem*. Discursos e ciência. São Paulo: Editora Moderna, 1998.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de François Rabelais. Trad. Julio Forcat e César Conroy Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1978.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Moderna, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt-am-Main: Edition Suhrkamp, 2004.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: A. Colin, 1993.
- BOGDAN, Henry. *Histoire des Habsbourg*. Paris: Éditions Perrin, 2007.
- BORST, Otto. *Geschichte Baden-Württembergs*. Ein Lesebuch. Stuttgart: Theiss, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Folio Histoire, 1975.

- CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.
- CURTIUS, E.R. *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. München: Francke Verlag, 1973.
- DAVIES, Sioned. "Introduction". In: *The Mabinogion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens*. Do Amor e outros ensaios, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *La Société Chevaleresque*. Paris: Champs Flammarion, 1988.
- _____. *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris: Hachette, 1981.
- _____. *As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Collection Latomus, 1958.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Tratado Geral de Semiótica*. Trad. Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. "Dieci modi di sognare il medioevo". In: *Sugli specchi e altri saggi*. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine. Bologna: Bompiani, 2001.
- _____. *Apocalípticos e Integrados*. Trad. Rodolfo Ilari e Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FLORI, Jean. *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*. Paris: Hachette Littératures, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- _____. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Editions Gallimard, 1966.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1995.
- _____. *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010.
- _____. "O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu". In: *Signum*, Nº5, 2003.

- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Frankfurt-am-Main, Mohr Siebeck, 2009.
- GOETSCHEL, Roland. *Cabala*. Trad. Myriam Campello. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Trad. Antônio Manuel Hespanha. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2003.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Morfologia e História. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Relações de força*. História, Retórica, Prova. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell' Instituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007.
- GUREVITCH, Aron J. *Les catégories de la culture médiévale*. Trad. Hélène Courtin e Nina Godneff. Paris: Editions Gallimard, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Ditzingen: Reclam Verlag, 2001.
- HAMMAN, A.G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1986.
- HESPAHNA, Antônio Manuel. “As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna”. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: Edusc, 2001.
- HONEMANN, Volker. “The Wigalois Narratives”. In: *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- HOUAISS, Antônio (org.). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- KARTSCHKE, Dieter. *Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- _____. (org.). *O Homem Medieval*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- _____. *Pour un autre Moyen Age*. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. Paris: Editions Tel Gallimard, 1997.
- LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.
- _____. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Trad. Michele Sampaolo. Roma-Bari: Laterza Editori, 2010.
- LÉON-DUFOUR, Xavier (org.). *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. Lições introdutórias. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de Figuras e Símbolos Bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.
- MARX, Karl. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Paderborn: Voltmedia, 2004.
- MENESES, Adélia Bezerra de. “Do poder da palavra”. In: *Folha de S. Paulo*, São Paulo: 29 de janeiro de 1988.
- MEIRA, Sílvio A.B. *Curso de Direito Romano*. História e Fontes. São Paulo: Editora Saraiva, 1975.
- MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2003.
- MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- ONG, Walter. *Orality and Literacy*. New York: Routledge, 1982.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Edusp, 2007.
- _____. *Máquina de Gêneros*. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenda e Bocage. São Paulo: EDUSP, 2001.
- PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.
- PERELMAN, Chaïm. *Rhétoriques*. Bruxelles: Université de Bruxelles, 1998.
- RAHNER, Karl. “Angelologia”. In: *Sacramentum mundi*. Barcelona, 1982, Vol. 01, Cols. 162-164.
- RAHNER, Karl. VORGRIMLER, Herbert. *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder Bücherei, 1965.

- REGUERA, José Montero. “Miguel de Cervantes e o *Quixote*: de como surge o Romance. In: VIEIRA, Maria Augusta da Costa (org.). *Dom Quixote*. A letra e os caminhos. São Paulo: Edusp, 2006.
- REY, Alain (org.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2006.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico. Rio de Janeiro: Livraria Granier, 2000.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d’anthropologie médiévale. Paris: Editions Gallimard, 2001
- SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997.
- STOREY, John. *Cultural Studies and the study of popular culture*. Atlanta: University of Georgia Press, 2003.
- THEODOR, Erwin. *A Literatura Alemã*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- _____. “A Alemanha no Mundo Medieval”. In: VVAA. *Mudanças e Rumos*. O Ocidente Medieval (*séculos XI – XIII*). Cotia: Íbis, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *As Estruturas Narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- VVAA. *Chambers Dictionary of Etymology*. Edinburgh: Chambers Harrap Publishers, 2008.
- VVAA. *Deutsches Universalwörterbuch*. Zürich, 2008.
- VVAA. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Editoras Paulus e Loyola, 2003.
- VVAA. *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- VVAA. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia, 2001.
- ZINK, Michel. *Littérature française du Moyen Âge*. Paris: PUF, 2004.
- ZUMTHOR, Paul. *La lettre et la voix*. De la “littérature” médiévale. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- _____. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.