

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANA CAROLINA PEDROSO ALTEPARMAKIAN

**“Pur mei avez perdu la vie”: gênero e historicidade no *Roman de Tristan*, de
Thomas da Inglaterra (c.1170)**

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2023

ANA CAROLINA PEDROSO ALTEPARMAKIAN

“Pur mei avez perdu la vie”: gênero e historicidade no Roman de Tristan, de
Thomas da Inglaterra (c. 1170)

VERSÃO CORRIGIDA

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Mestra em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Paula Tavares
Magalhães Tacconi

São Paulo

2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Ana Carolina Pedroso Alteparmakian

Data da defesa: 10/02/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 31/03/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A466" Alteparmakian, Ana Carolina Pedroso
"Pur mei avez perdu la vie": gênero e
historicidade no Roman de Tristan, de Thomas da
Inglaterra (c. 1170) / Ana Carolina Pedroso
Alteparmakian; orientadora Ana Paula Tavares
Magalhães Tacconi - São Paulo, 2022.
395 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. Literatura. 2. Cristianismo. 3. Relações de
gênero. 4. Idade Média. 5. Poder. I. Tacconi, Ana
Paula Tavares Magalhães, orient. II. Título.

Dedico este trabalho à Ana Lúcia, minha mãe. Mulher forte, mãe dedicada. Sempre acreditou em mim, em minha paixão pela História e em meu potencial. Palavras não conseguem descrever o amor e a gratidão que eu sinto por você.

Agradecimentos

Este sonho apenas se tornou possível graças à criança inquieta, questionadora e sonhadora que eu fui. A criança que decidiu ser historiadora aos 9 anos de idade, enquanto visitava o Museu do Ipiranga, em São Paulo, e se encantava com o brilho quase apagado das coisas velhas; brilho que somente um futuro historiador reconhece. Isso eu devo, inteiramente, à família preciosa na qual nasci. Aos meus pais, Ana Lúcia e Fábio, pela excelente educação que sempre me proporcionaram; à minha irmã, Giovanna, por ser a parceira mais sincera e maravilhosa de todas as horas. Eu amo vocês do fundo da minha alma. Impossível deixar de mencionar que cheguei até aqui graças a vocês; e que cada um, à sua maneira, permitiu que eu me tornasse, hoje, Mestre em História pela USP, o sonho distante de criança. A paixão por histórias de amor e seres encantados nasceu, também, na infância. Acredito que adquiri a natureza e o espírito romântico da minha mãe, poetisa nas horas vagas, quando jovem. A ti, mãe, agradeço por me transmitir o espírito apaixonado que se encontra em minha natureza; a paixão com a qual realizei este trabalho. Colocar amor naquilo que se faz é o grande legado que você me ensinou. É com amor e por amor que uma pesquisa com o tema sobre o *amor* foi possível.

Às demais pessoas da minha família querida, agradeço pelos momentos de apoio incondicional. Minha avó Nilza, cujas escuta, amor e sabedoria são alentos à minha alma ansiosa. Às tias Elaine e Denise, que, com muito amor e dedicação, sempre estiveram presentes em minha caminhada. À tia Linda, cujo exemplo de dedicação, inteligência e honestidade se tornou uma inspiração ao meu caminho acadêmico. Ao meu ex-companheiro e querido amigo Felipe Leonardo, pelas muitas horas de conversas sobre a dissertação e ajuda sempre atenciosa e dedicada.

Agradeço também, com muito carinho, à minha orientadora, a professora Ana Paula Tavares Magalhães. Pelos muitos anos de orientação, desde a iniciação científica, e pela relação que transcende o âmbito profissional; uma relação que considera, sempre, o lado humano. Obrigada pela atenção e dedicação sempre espontânea e sincera; pelo acolhimento da então graduanda que, em 2015, ainda não compreendia muito bem o que era ser uma *medievalista*. Seu trabalho e sua sabedoria me inspiram.

Aos mestres que também estiveram envolvidos em meu caminho acadêmico: muito obrigada! Desde os tempos de escola, em que encontrei professores de História incríveis e que me auxiliaram a seguir pelo caminho da minha natural inclinação. E aos docentes que estiveram,

mais recentemente, presentes em minha trajetória e que me levaram a descobrir, cada vez mais, a paixão pela tão injustiçada *Idade Média*: professores Marcus Baccega e Yone de Carvalho. Seja pela presença e aconselhamento enquanto arguidores, seja pelas contribuições muitíssimo importantes de seus trabalhos excepcionais enquanto historiadores.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da USP (PPGHS), cujas excelência e seriedade são indiscutíveis. À Univesp – Universidade Virtual do Estado de São Paulo –, onde atuei, desde 2021, como facilitadora de aprendizagem. O programa de especialização *Processos didáticos-pedagógicos para cursos na modalidade a distância* foi um enorme aprendizado para minha carreira e, além disso, forneceu-me os meios necessários à conclusão eficiente desta dissertação.

Aos amigos mais próximos (e muitos outros) que me acompanharam desde meu primeiro ano na USP, em 2014: Giulia, Rebeca, Giovana, Tiago, Beatriz, Isadora, Lilson, Isabel e Victor. À querida Vitoria que, em muitos momentos, ajudou-me com questões burocráticas do PPGHS. Aos colegas do LEME/USP, pela parceria nos grupos de estudo e conversas sempre divertidas. Os anos compartilhados com todos foram essenciais e especiais. Levo as lembranças de nossos anos juntos em meu coração.

Aos grupos de estudos incríveis dos quais tive o privilégio de fazer parte: aos queridos colegas do Labora/USP, sempre prestativos e acolhedores em todos os momentos. Ao Grupo Insulae, cujos membros sempre demonstraram gentileza e dedicação, com as quais trabalham sempre em uma exemplar parceria e excelência acadêmica.

E, claramente, eu jamais poderia deixar de mencionar a família, profissional e pessoal, que foi um grande presente durante a pandemia iniciada em 2020: os membros do *Arturus Insularum*! À Beatriz, Isadora e Roberta; ao Luan, Matheus e Maurício, o meu muito obrigada! Somente às vezes a vida nos presenteia com seres tão especiais e maravilhosos como vocês! Nossa parceria está além de nossa paixão pelos temas arturianos e pela Idade Média; somos, juntos, um verdadeiro porto seguro!

“Ele abriu os olhos e suspirou, a boca curvando-se num ligeiro sorriso quando seu olhar encontrou o meu. Ergui as sobrancelhas numa pergunta silenciosa.

– Ah, sim, Sassenach – respondeu ele, um pouco melancolicamente. – Eu sou seu senhor... e você é minha senhora. Parece que não posso possuir sua alma sem perder a minha. – Virou-me de lado e curvou o corpo em torno do meu. O quarto esfriava com a brisa da tarde que entrava pela janela e ele puxou a colcha sobre nós.”

Diana Gabaldon

Resumo

ALTEPARMAKIAN, Ana Carolina Pedroso. “**Pur mei avez perdu la vie**”: gênero e historicidade no *Roman de Tristan, de Thomas da Inglaterra (c. 1170)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2022.

A conjuntura histórica do centro-medieval foi marcada por intensas transformações na vida social do ocidente europeu. Uma destas significativas mudanças, operada nas regiões das atuais França e Inglaterra, foi a emergência do que se chamou de *roman*, um tipo de escrito em língua românica que versava sobre os mais variados temas da existência humana. Temas que abrangiam desde conteúdos mitológicos da chamada Antiguidade clássica, como das regiões que hoje conhecemos como Grã-Bretanha. Ao compor o que ficou conhecido como *Matéria da Bretanha*, a ressurgência do mito de Tristão e Isolda – possivelmente galês em seu âmago – no contexto anglo-normando da dinastia angevina de Henrique II, Plantageneta (meados do século XII), é um importante indício que nos auxilia a compreender as lógicas de interações, sociais, culturais e econômicas, da sociedade dita “feudal”. Os percursos narrativos do *Roman de Tristan* – uma das versões da lenda, elaborada por um poeta chamado Thomas, na segunda metade do século XII – ajudam-nos a entender aspectos essenciais da sociedade cortês centro-medieval; aspectos que, por sua vez, permitem-nos vislumbrar as construções das identidades e das relações de gêneros que subjazem, em alguma medida, na sociedade em que o poema foi elaborado. A partir, portanto, da identificação de elementos próprios da historicidade do *roman* – como a difusão e persistência de elementos da cavalaria, as discussões canônicas cristãs sobre os comportamentos sexuais e a arquitetura retórica da fonte –, juntamente ao levantamento panorâmico, mas preciso, de questões contextuais fundamentais, buscaremos identificar os modos de construção e desenvolvimento das relações e identidades de gêneros que se delinearam na narrativa. Desenvolvimentos que podem, em alguma medida, nos revelar aspectos importantes sobre a relação binária – que angaria a *feminilidade* e a *masculinidade* como pares opostos – em curso no ocidente cristão e que permanece, em grande parte, no imaginário ocidental até os dias de hoje.

Palavras-chave: Cristianismo; Literatura; Gênero; Idade Média; Poder.

Abstract

ALTEPARMAKIAN, Ana Carolina Pedroso. “**Pur mei avez perdu la vie**”: **gender and historicity in the *Roman de Tristan*, by Thomas of England (c. 1170)**. Master's Dissertation presented to the Postgraduate Program in Social History of the Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of Sao Paulo. Sao Paulo, 2022.

The historical conjuncture of the middle-medieval period was highlighted by intense transformations in the social life of Western Europe. One of these significant changes, which took place in the regions of present-day France and England, was the emergence of what was called roman, a type of writing in Romance that dealt with a varied range of themes concerning human existence. Themes that embraced mythological contents of the so-called classical Antiquity to the regions that are known today as Great Britain. In composing what has become titled as the Matter of Brittany, the resurgence of the myth of Tristan and Iseult – possibly Welsh at its core – in the Anglo-Norman context of Henry II's Angevin dynasty, Plantagenet (mid-twelfth century), is an important clue, which helps us to understand the logic of social, cultural, and economic interactions, of the so-called “feudal” society. The narrative paths of the *Roman de Tristan* – one of the versions of the legend, created by a poet named Thomas, in the second half of the twelfth century – assists in our understanding of essential aspects of central-medieval court society; aspects that allows us to have a glimpse of the constructions of identities and gender relations that underlie, in certain way, the society in which the poem was written. Based, therefore, on the identification of specific elements of the historicity of the roman – such as the diffusion and persistence of elements of chivalry, the Christian canonical discussions on sexual behaviours and the rhetorical architecture of the source –, along with a panoramic, but accurate, survey of fundamental contextual issues, we will seek to identify the modes of construction and development of gender relations and identities that were outlined in the narrative. Developments that can reveal to us important aspects about the binary relationship – which sustains femininity and masculinity as opposite pairs – in course throughout the Christian West and which remains, in many ways, in the Western imaginary to the present day.

Key-words: Christianity; Literature; Gender; Middle Ages; Power.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – Um olhar preliminar: História e historiografia do mundo em que (re)nasce o <i>Roman de Tristan</i>	20
1.1 A conquista normanda da Inglaterra: configurações socioeconômicas em mutação	20
1.2 O privilégio de amar para o <i>troubadour</i> e o <i>trouvère</i> : a lírica cortês e a Matéria da Bretanha	25
1.2.1 Entre o amor e condutas sociais: o <i>fin’amor</i> decorrente da cortesia	27
1.2.2 Uma transição ao maravilhoso: a <i>Matière de Bretagne</i>	37
1.3 História, <i>roman</i> , fato ou ficção: pela problematização da <i>literatura</i> medieval	45
1.3.1 O desenvolvimento de uma cultura escrita anglo-normanda	46
1.3.2 Nas brumas do real e do imaginário: regimes de crença das narrativas medievais ..	53
Capítulo 2 – O <i>Roman de Tristan</i>, de Thomas da Inglaterra	71
2.1 A eternização da narrativa: manuscritos sobreviventes do <i>roman</i>	71
2.1.1 Fragmento do manuscrito de Carlisle	72
2.1.2 Fragmento do manuscrito de Cambridge	77
2.1.3 Fragmento do manuscrito de Sneyd	78
2.1.4 Fragmento do manuscrito de Turin	97
2.1.5 Manuscrito de Estrasburgo	103
2.1.6 Manuscrito Douce	105
2.2 O dialeto anglo-normando: breves apontamentos	142
2.3 Thomas da Inglaterra: indícios de um enigma	145
Capítulo 3 – A Idade Média contida em <i>Tristan</i>: reflexos de sua historicidade	167
3.1 Um tipo social em disputa: a cavalaria como construto social no século XII	167
3.1.1 Habilidades guerreiras: a historicidade empírica da <i>chevalerie</i>	168
3.1.2 O encontro do <i>preudomme</i> com a <i>chevalerie</i> : virtudes honrosas em <i>Tristan</i>	175
3.1.3 Contornos sociopolíticos da ilha: a <i>chevalerie</i> oriunda da Inglaterra	181
3.2 Moralidade e sexualidade: <i>Tristan</i> e suas interconexões com a repressão canônica do ocidente medieval	187
3.2.1 Casamento e ascetismo cristãos como instrumentos da Reforma: breves apontamentos históricos	187
3.2.2 A lei canônica medieval: formulação e influências	195
3.3 O <i>trivium</i> imiscuído em <i>Tristan</i> : entre debates historiográficos e usos medievais	227
3.3.1 O “renascimento do século XII”: entre permanências e rupturas	228
3.3.2 As artes liberais do <i>trivium</i> na Idade Média	231
3.3.3 Thomas, o <i>trivium</i> e seu <i>roman</i> : uma “arquitetura” retórica de <i>Tristan</i>	238

Capítulo 4 – Entre discursos e desvios: construções e relações de gênero no <i>Roman de Tristan</i>	268
4.1. Aporte teórico-metodológico acerca das relações de gênero a partir do cristianismo.	268
4.1.1 Desenvolvimento e prevalência de dogmáticas: Padres da Igreja.....	272
4.1.2 Tradição médico-fisiológica de compreensão sobre os sexos.....	279
4.1.3 Escritos sobre os sexos: momento de afirmação política do cristianismo	281
4.1.4 Mecanismos de solidificação do discurso cristão sobre os gêneros.....	285
4.2. Homens masculinos? <i>Masculinidade(s)</i> singular(es) na narrativa romanesca	291
4.2.1 Tristão.....	294
4.2.2 Marc	305
4.3. <i>Ire de femme est a duter</i> : as mulheres entre estereótipos e singularidades.....	314
4.3.1 Isolda, a rainha	317
4.3.2 Isolda das Mãos Brancas	338
Conclusão	349
Referências Bibliográficas	364
ANEXO A – Mapa dos locais onde foram encontrados os manuscritos.....	387
ANEXO B – Trecho do julgamento ambíguo, versão de Gottfried de Estrasburgo	388
ANEXO C – Trecho do julgamento ambíguo, versão de irmão Robert.....	391

Introdução

Mostra-se incrível a forma como, a partir de um resquício do passado intangível, o historiador consegue vislumbrar aspectos – incompletos, é verdade – de uma sociedade em questão. Nesta pesquisa, elegemos uma estória de amor – nada mais humano e imprevisível – para vislumbrarmos mecanismos de um funcionamento social que nos é, empiricamente, inalcançável. Curiosamente, encontraremos elementos que circundam o nosso imaginário contemporâneo sobre a denominada *Idade Média*, que não é, aqui, trevosa. Cavaleiros, donzelas, princesas, rainhas e poções mágicas podem fazer – e fazem – parte desta estória; mas não é pelo simples prazer do entretenimento. A gratuidade da presença destas figuras não tem seu lugar nesta narrativa: a imbricação delas possui uma profundidade que somente o olhar aqui pretendido é capaz de captar.

Como todas as boas estórias de amor, ela deve ser impossível. Ou *quase* impossível. Vejamos: em uma dada época – motivo de enigma ao historiador – dois jovens apaixonam-se, perdidamente. Paixão esta que é intensificada graças a um filtro mágico, numa penosa travessia de barco, bebido por engano. O cavaleiro da Cornualha, Tristão, apaixonou-se pela jovem princesa irlandesa, Isolda, prometida em casamento a Marc, o rei da Cornualha e tio do cavaleiro. Embora reticentes em dar prosseguimento a este caso, os jovens continuam amando-se às escondidas, mesmo após a concretização do – já fracassado – casamento. A descoberta da traição, ainda que seja constantemente apagada e questionada pelo rei traído, detém seu lugar quando o jovem cavaleiro decide partir em exílio e, lá, casar-se com outra mulher para esquecer a esposa de seu tio. Entre idas e vindas, a força do amor e do desejo mostra-se maior do que as adversidades; este amor resiste ao tempo, às dificuldades, às intrigas e até aos olhos da justiça. Entretanto, um mal-entendido gerado por conflitos tortuosos acaba por levar o malfadado casal à morte nos braços um do outro.

Encontramos, pois, uma associação que não é novidade no contexto sociocultural do ocidente europeu: a associação do *amor à morte*. Conquanto cada um dos poetas tenha elaborado sua versão da narrativa desde, pelo menos, o século XII, a constante e assombrosa dupla *amor-morte* persegue o casal em cada lamentoso verso triste e exemplarmente declamado às audiências cortesãs. A plasticidade da estória existe em suas argumentações e acontecimentos, remodelados a cada versão da lenda; mas a fatalidade de tão infeliz narrativa é uma constante que permitiu, é certo, o repouso do trágico casal no imaginário ocidental.

Aqui, propomo-nos a esmiuçar os principais aspectos do longo poema elaborado por Thomas da Inglaterra, provavelmente nos anos da década de 1170. Não obstante exista uma discussão sobre o pioneirismo das versões – cujo “embate” se coloca entre Thomas e Béroul¹ – é certo que podemos atribuir a Thomas uma posição de destaque relativo à antiguidade de sua produção. Foi Thomas quem – e sabemos graças à nomeação em outras fontes – inspirou duas outras narrativas importantes sobre *Tristão e Isolda*: a de Gottfried de Estrasburgo (c. 1215), produzida em alemão médio, e a do irmão Robert, também de meados do século XIII, adaptada como uma *saga* norueguesa. Além disso, por ter sido encontrado junto a um dos manuscritos da versão de Thomas, os especialistas tendem a afirmar que o *Tristan Folie d’Oxford* – uma brevíssima narrativa que narra um episódio específico sobre as loucuras que Tristão faz em nome da amada – seria também vinculado ao enigmático poeta.

Thomas inaugura, ainda que inconscientemente, uma tradição sobre a lenda que destoa, em certa medida, daquela outra inaugurada por Béroul. Enquanto Thomas possui um enfoque voltado à análise psicológica e moral de suas personagens, cujo direcionamento levamos a adentrar, efetivamente, no consciente das personagens, a versão apresentada por Béroul é carregada de aspectos crus dos mecanismos sociopolíticos que impossibilitam a concretização do amor adúltero penosamente sustentado pelo casal protagonista. Possivelmente alinhado à tal caracterização efetuada por Béroul, Eilhart de Oberg também elabora o seu *Tristant*, em alto alemão médio, durante o final do século XII. Para Jacyntho Lins Brandão (2020, p. 40), o mundo do *roman* de Béroul é aquele em que ele e seu público vivem: a ênfase nas práticas judiciárias da época, emaranhadas aos conflitos perpetrados e sentidos por seus personagens, seria um forte demonstrativo desta afirmação.

Tal emblemática diferenciação levou os especialistas a considerarem ambas as versões, a de Thomas e de Béroul, como *cortês* e *comum*, respectivamente. Ainda que não ensejemos, aqui, contemplar os pormenores desta discussão, é importante citá-la na medida em que nos orienta ao conhecimento da escrita de cada um destes poetas; assim, embora alguns estudiosos, ao longo do século XX, tenham discordado sobre o caráter cortês da versão de Thomas², uma

¹ Uma das principais estudiosas do tema tristânico, Christiane Marchello-Nizia, elucida-nos o embate e afirma que a versão do poeta autoproclamado *Bérox*, ainda que dividida em duas partes, é uma das primeiras, se não, a original. De forma semelhante, o estudioso brasileiro Jacyntho Lins Brandão, tradutor recente da versão de Béroul, afirma o pioneirismo do poeta quanto ao (re)surgimento da lenda no cenário centro-medieval; para Brandão, o poema de Béroul teria sido elaborado entre 1150 e 1190.

² A estudiosa Bartina Wind foi uma das pioneiras em debater as visões sobre esta discussão até então fornecidas ao cenário acadêmico. Seus apontamentos nos ajudam a compreender os pormenores deste embate. Ver: WIND, Bartina. *Éléments courtois dans Béroul et dans Thomas*. **Romance Philology**, vol. XIV, n. 1, August, 1960, p. 1-13.

vez que este jamais seria partidário dos princípios do *fin' amor*, é inegável que a versão com a qual trabalharemos, daqui em diante, possui especificidades bastante notórias. Tão destacáveis que permitiram que a estudiosa Christiane Marchello-Nizia (1995b, p. 161-171) criasse a teoria de que Thomas, na verdade, inaugurara um novíssimo estilo discursivo-retórico em pleno século XII: o diálogo amoroso.

Existem outros aspectos, no entanto, que intrigaram os estudiosos com o passar do tempo: a extensamente debatida *origem* da estória. Durante o século XIX – a partir, principalmente, da edição e publicação dos manuscritos medievais da lenda pelo filólogo e intelectual francês Francisque Michel, na década de 1830 – os estudos sobre o mito tristânico ganharam espaço dentro da academia. Possivelmente graças a uma preocupação generalizada com a constituição das identidades nacionais, os olhares que se voltaram ao trágico casal apaixonado de uma imaginada e forjada *Idade Média* buscavam as origens étnico-culturais daquela estória. A partir das investigações traçadas por Gaston Paris, no final do século XIX, a teoria de que *Tristão e Isolda* adviriam de um substrato folclórico céltico ganhou fôlego: em seu *Poèmes et Légendes du Moyen Âge* (1899), Paris traçou uma análise comparativa entre o arcabouço mitológico generalizadamente denominado de “céltico” e os elementos presentes na narrativa tristânica³.

Com isso, uma tendência que já era visível entre os estudiosos das narrativas folclóricas do medievo – dentre elas, as arturianas – tornou-se um pilar bastante sólido que, somente anos depois, iria ser colocado em xeque pela historiografia recente. Apesar de não quisermos, aqui, entrar no mérito sobre a validade da noção acerca do que é “céltico” – e neste quesito a historiografia possui um extenso debate⁴ – é importante termos ciência de que a atribuição surge em um momento específico e propício, no qual o delineamento das identidades europeias fez-

³ Uma forte argumentação de G. Paris é que a localidade transparecida na narrativa seria um forte indício de sua origem. Entretanto, com o forte olhar impregnado da mentalidade oitocentista, recorre à generalização dos povos ditos “celtas”; segundo ele, possivelmente a lenda teria surgido em sua forma oral entre os chamados *pictos* e, destes, passado aos celtas, que teriam agregado ainda certos elementos da Antiguidade greco-romana e oriental. Além disso, a lenda teria circulado por toda a Europa, ganhando aspectos renovadores entre os bretões da Armórica (atual norte da França), adotada, desta maneira, pelos anglo-saxões através de canções e, posteriormente, acolhida pelos normandos e, a partir destes, transmitida à Inglaterra centro-medieval. Ver em: PARIS, Gaston. **Poèmes et légendes du Moyen Âge**. Paris: Société d'Édition Artistique, 1899, p. 141-142 e 152-157.

⁴ Os termos *celtas/célticos* são utilizados, atualmente, com muita cautela pelos acadêmicos uma vez que nenhum registro escrito direto deste grupo de povos foi legado à posteridade. Grande parte dos estudos feitos sobre eles detém seus enfoques na Arqueologia, por exemplo; as fontes documentais disponíveis ao historiador são, geralmente, indiretas e transcritas muitos séculos depois do conteúdo que foi transmitido oralmente. Para mais sobre este debate, ver: SANTOS, Dominique VS. C. Forma e narrativa: uma reflexão sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma História dos Celtas. **Nearco – Revista Eletrônica da Antiguidade**, vs. I, ano VI, 2013, p. 203-228. Ou ainda: COLLIS, John R. Celts Ancient and Modern. Recent Controversies in Celtic Studies. **Studia Celtica Fennica XIV**, 2017, p. 58-61.

se bastante notório e intenso. Dessa forma, apesar da questão sobre a *celticidade* da narrativa deter sua problemática, majoritariamente, inserida em uma ordem conceitual – quer dizer, o próprio termo “celta” é visto, em muitos âmbitos, de forma negativa pelos acadêmicos, cuja argumentação recai sobre generalização que é suscitada pelo termo –, existem outros elementos que não a desvalidam totalmente, como os interessantes indícios da presença de Tristão, Isolda e Marc nas narrativas mitológicas galesas⁵.

Ao não descartar totalmente a possibilidade robustamente nascida nos *oitocentos*, a historiografia recente – a partir do final do século XX – procurou trabalhar mais criticamente com a ideia, seja lançando olhares questionadores ao arcabouço mitológico dos povos considerados “célticos” – e aí inclui-se irlandeses, britões, galeses e escoceses – seja buscando outras possíveis contribuições históricas à constituição da legenda tal como ela (re)surgiu durante a Idade Média central. E, neste intuito, podemos destacar, por exemplo, o trabalho de Shahla Nosrat (2012), que investiga possíveis influências persas; e a teoria de Goulven Péron (2016, p. 351-370), cuja argumentação repousa em uma possível contribuição da tradição mitológica greco-romana à constituição do tema tristânico.

Apesar dos interesses dos curiosos quanto à questão da origem, não é com esta, como veremos, que este trabalho se preocupa. Ainda que a possível origem – jamais alcançável – seja de considerável importância à forma como a narrativa se constitui (seus acontecimentos, elementos, regimes de crenças)⁶, esta pesquisa propõe-se a olhar ao (re)surgimento da legenda tristânica no contexto anglo-normando da Inglaterra centro-medieval. Não por acaso, como já ressaltamos, trataremos de uma das versões da narrativa de *Tristão e Isolda*, cujos indícios apontam ao florescimento no seio da dinastia angevina inaugurada por Henrique II, da Inglaterra (1133-1189).

No esteio dos historiadores da terceira geração da *Escola dos Annales*, esta pesquisa engaja-se com as diversas frentes possíveis que a fonte documental carrega em seu âmago. Não apenas as configurações socioeconômicas ou as intercorrências políticas, de especial

⁵ Possíveis referências à Tristão e Isolda estão contidas no famoso compilado mitológico galês chamado *Trioedd Ynys Prydein*, também conhecido como *Tríades Galesas*. Especificamente, surgem um *Drystan* e uma *Essyllt* em um dos contos que compõem as tríades, chamado de *Rhonabwy's Dream*. Da mesma forma, o rei Marc da Cornualha é associado originalmente a *March*, filho de *Meirchawn*, também personagem das tríades.

⁶ Para mais sobre uma síntese e sobre o estado da arte da origem tristânica, ver: TORRE, Luzdivina Cuesta. “Origen de la Materia Tristaniana: estado de la cuestión”. *Estudios humanísticos. Filología*, n. 13, 1991, p. 185-195. E: _____. Mas sobre los orígenes y fuentes de la Materia relativa a Tristan. *Estudios humanísticos. Filología*, n. 16, 1994, p. 27-48.

fundamento à constituição dos fatos e ao delineamento das conjunturas históricas, mas também questões equivocadamente consideradas de menor determinação às contingências; como as identidades, as narrativas, os desenvolvimentos folclórico-mitológicos, enfim, a *cultura*. Estas últimas insistem, na concepção adotada por esta pesquisa, a interpor-se de maneira dialética às formações socioeconômicas e sociopolíticas que, num primeiro momento, poderíamos comumente considerar como, por si mesmas, determinantes.

É a partir desta premissa que a pesquisa desenha seu ponto de partida a partir de uma apresentação brevemente contextual, aliada às diretivas historiográficas que circundam o tema de *Tristão e Isolda*. Assim, no primeiro capítulo, buscamos abordar a conjuntura histórica que fez da atual Inglaterra – espaço onde (re)nasce a narrativa – o ambiente disposto (ou não) à ressurgência do mito, da forma como este reaparece. Como será extensamente delimitado, as configurações socioeconômicas e políticas da Inglaterra pós-conquista normanda estabelecem uma singular relação com as expressões consideradas “artísticas” que nela se delineiam.

Mas não só isso: historiadores preocuparam-se em compreender os amplos movimentos socioculturais (mas políticos também!) em que estas expressões puderam se fazer presentes. É a partir destes estudos que apresentaremos os conceitos de *amor cortês*, *Matière de Bretagne* (Matéria da Bretanha) e a problemática do uso do termo *literatura* medieval, questões que são contextuais e, concomitantemente, historiográficas, fundamentalmente entrecruzadas na gênese do tema tristânico. Grosso modo, queremos deixar claro que a estória de *Tristão e Isolda* estabelece seus tentáculos a partir destes três vetores: por se tratar de uma estória de amor com vieses eróticos, é passível de ser vislumbrada em consonância, em alguns momentos, à chamada *cortesia* nascida no sul francês durante o século XI; assim como sua possível origem “céltica”⁷ – e sua associação à matéria arturiana – a coloca como uma manifestação folclórica da *Matière de Bretagne*. E, não menos importante: seu formato em *roman* (poesia elaborada em língua vernácula), no esteio da escrita histórica pululante do século XII anglo-normando, a posiciona em um debate historiográfico bastante acirrado sobre a validade de classificá-la enquanto *literatura* medieval.

⁷ Existe uma forte corrente historiográfica que imprime à lenda tristânica a uma origem entre os povos denominados “celtas”. Uma hipótese interessante e bem sustentada foi desenvolvida por Sabine Heinz, que traz evidências sobre a origem bretã da lenda no que hoje chamamos de Antiguidade Tardia. Ver: HEINZ, Sabine. Textual and historical evidence for an early British Tristan tradition. In: **Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium**, vs. 28, 2008, p. 89-127.

O conhecimento destas indiscutíveis questões preliminares leva-nos, ademais, a adentrarmos ao mundo de *Tristão e Isolda* com um certo olhar atento. Propomos, dessa forma, esmiuçarmos o *Roman de Tristan*, com seus três mil e trezentos versos, no segundo capítulo desta pesquisa. De modo a facilitarmos a exposição dos acontecimentos contemplados na narrativa, utilizamo-nos, em alguns momentos, da citação direta de trechos considerados de maior relevância; e, em outros, resignamo-nos a narrar, com intuito parafraseador, outras passagens de menor impacto ao entendimento geral da estória. Para tal, mostrou-se fundamental o uso da transcrição ao francês moderno da edição organizada por Christiane Marchello-Nizia, em 1995, *Tristan et Yseut, les premières versions européennes*.

Juntamente à exposição do documento, encontramos, neste segundo capítulo, uma breve investigação sobre a figura de Thomas. Como será visto, o narrador nomeia-se em certa altura do poema e, num ímpeto metalinguístico, discorre sobre a versão da narrativa que reitera verdadeira: a própria. Tal passagem, como outras, constituiu-se uma ferramenta poderosa para o (ainda turvo!) vislumbre sobre quem teria sido Thomas e suas possíveis inspirações. É neste movimento investigativo que percebemos, tanto por parte dos historiadores do passado – isto é, aqueles que buscaram estudar Thomas, durante o início do século XX – como nesta própria pesquisa, uma conflagração do diálogo entre a micro e macro Histórias. A partir da média duração estabelecida enquanto limite temporal deste trabalho, notamos um especial diálogo entre os rumos históricos da conquista normanda da ilha que hoje se diz Inglaterra (especialmente Gales e seus desdobramentos sociopolíticos) e a produção romanesca em curso.

Como produto de seu tempo, o *Roman de Tristan* nos traz indícios valiosos e que sustentam, claramente, sua historicidade. Desta forma, para além de contemplarmos o conhecimento minucioso da estória em si, o terceiro capítulo apresentar-se-á como uma porta à Idade Média; através desta porta, identificamos três elementos principais que caracterizam sobremaneira o que a historiografia ocidental clamou *Idade Média*. São eles: a instituição cavaleiresca e seus contornos retóricos e culturais; a pretensa regulamentação dos comportamentos sexuais desenvolvida em um movimento dialético⁸ e, por último, a importância da base intelectual do *Trivium*⁹ à arquitetura retórico discursiva da narrativa.

⁸ Movimento dialético porque, como veremos, o *roman* estabelece um diálogo (intencional ou não) com muitos dos temas discutidos em outras fontes da época, como por exemplo, as documentações que viriam a compor a Lei Canônica. Notaremos que há uma intenção de modelar, ao que tudo indica, estes comportamentos e práticas sexuais que são, concomitantemente, descritos no *roman* e discutido pelos canonistas dos séculos XI e XII.

⁹ O Trivium foi um quadro pedagógico advindo da Antiguidade clássica (greco-romana). Contemplava as disciplinas, chamadas na época de “artes” (*ars*), de gramática, retórica e dialética. Apesar da origem antiga, este tipo de conjunto pedagógico sobreviveu também durante a Idade Média.

Estes três aspectos, perfeitamente identificáveis na formulação do *roman*, dialogam de maneira expressiva com um quarto elemento, primevo na estrutura organizacional da humanidade, mas bastante jovem no entendimento acadêmico: o gênero. Como será possível vislumbrar, além dos três primeiros elementos revelarem incidências importantes sobre os desenvolvimentos socioculturais e políticos amplos do medievo, concernem às problematizações de identidades e delineamentos do que hoje conhecemos por gênero. Através destes, serão vistos, através de um exercício de longa duração, os conceitos de *masculinidade* e *feminilidade* – cujas origens repousam, majoritariamente, na gradual formulação de um discurso cristão sobre os sexos (ou seria sobre os gêneros?) – assim como as relações sustentadas entre estes, como os desenvolvimentos da *sexualidade* no ocidente, por exemplo.

A instituição cavaleiresca, as indagações e formulações sobre os comportamentos sexuais e a importância que o discurso retórico ocupa na narrativa desembocarão, portanto, no quarto e último capítulo que rastreia as construções de gênero imiscuídas no *roman*. Apesar de parecer estranho, em um primeiro momento, utilizarmos-nos de uma ferramenta claramente contemporânea à análise de um período tão remoto como o medievo, esta justifica-se na máxima, ainda em vigor, de que o historiador, inevitavelmente, olhará ao passado com os olhos de seu presente. O conceito de *gênero*, embora caro à historiografia contemporânea (cujo fôlego acentua-se na segunda metade do século XX), delineia-se enquanto categoria existente *a priori* em toda e qualquer sociedade; ainda que, obviamente, sua conceituação seja de esforço tardio.

Utilizamo-nos, como guia à análise das relações de gênero, a filósofa contemporânea Judith Butler. Sua teoria, de teor essencialmente pós estruturalista e relativista, apesar de carregar certa polêmica no âmbito acadêmico, nos revela um aspecto muitíssimo importante no reflexo de como o gênero é constituído: a sua natureza performativa, necessariamente ligada ao corpo. A medievalista Roberta Krueger considera os estudos de Butler fundamentalmente interessantes quando percebemos, por exemplo, que o gênero, nos *romans* medievais, não são estaticamente colocados através de suas personagens:

Butler adverte que a distinção entre "sexo" (o corpo "natural") e "gênero" (a construção social) é ilusória, pois o corpo é sempre apreendido dentro de um sistema discursivo. Se o corpo e seu papel constituído são inseparáveis, então o gênero é melhor visto não como uma construção imposta a um corpo neutro, mas constitutivo do corpo que o encena em gestos e palavras. As identidades de gênero estão inseridas no sistema discursivo e na matriz política em que os seres falam e agem, mas também são inerentemente plásticas e dinâmicas. (KRUEGER, 2002, p. 80, tradução nossa)

Ainda que a teoria relativista de Butler coloque em xeque certas contribuições de teóricas feministas do século XX, é certo que o mecanismo performativo do gênero, entranhado e construído através de um aparato sociodiscursivo, encontra-se totalmente válido quando olhamos para o *Roman de Tristan*, como será enfatizado.

Torna-se evidente que a categoria de *discurso*, tal como definida e estudada por Michel Foucault, configurou-se como um outro recurso importante à análise dos gêneros no *roman*. Como será visto durante o quarto capítulo, o discurso sobre o gênero carrega em sua gênese um desenvolvimento advindo da longa duração, de uma gesta cujos elementos contextuais da Antiguidade e do primitivismo cristão são protagonistas. Longa, mas inconscientemente concebido, o gênero permite configurar identidades que passam por uma espécie de crivo discursivo e político: embora não estático ou mecânico, o gênero se apresenta como um apêndice das maneiras como o corpo sexuado se apresenta à sociedade. Daí a importância, veremos, de investigarmos sobre o discurso que define, ainda que teoricamente, a masculinidade e a feminilidade no contexto anglo-normando.

É desta forma, portanto, que o diálogo interno do *roman* se estabelece. Os aspectos mais relevantes intrínsecos à narrativa – claramente importantes naquele contexto centro-medieval – retornam, de maneira inevitável, ao gênero. Os desenvolvimentos individuais, mas também coletivos das personagens, referenciam-se às dinâmicas próprias do ambiente em que a narrativa foi (re)formulada. Nestas personagens vemos o todo, assim como neste todo podemos enxergar Tristão, Isolda, suas amarguras e seus medos, nascidos desta aparente necessidade em se encaixar às normativas e preceitos sociais. Mas, neste épico, o amor vence a norma; e transborda de tal maneira que o mundo terreno já não é páreo para que este amor seja vivido. É preciso transcendê-lo, e somente na morte os amantes conseguem esta façanha.

Capítulo 1 – Um olhar preliminar: História e historiografia do mundo em que (re)nasce o *Roman de Tristan*

1.1 A conquista normanda da Inglaterra: configurações socioeconômicas em mutação

O penúltimo rei anglo-saxão da Inglaterra, conhecido como Eduardo, o Confessor (1003-1066), reinstaurou temporariamente a monarquia anglo-saxônica suprimida, no início do século XI, pelo dinamarquês Cnut. De ascendência normanda – filho de Ema da Normandia e do rei Etelred II da Inglaterra – Eduardo passou boa parte de sua vida na Normandia, em refúgio graças à invasão dinamarquesa que se iniciara por volta de 1013 em território inglês. Quando retornou à Inglaterra em 1041, através de um arranjo político, subiu ao trono colocando fim à dinastia dinamarquesa iniciada com Cnut. Em 1045, Eduardo casou-se com Edith, filha do conde Godwin de Wessex; entretanto, tivera problemas com a família da esposa, desavença que causara certos conflitos ocorridos durante seu reinado (1042-1066)¹⁰. Especula-se que sua proximidade com os normandos o tenha levado a prometer o trono inglês ao amigo próximo, o filho bastardo do duque Robert I da Normandia, William (1028-1087), que se tornara duque ainda criança, em 1035.

Com a morte de Eduardo em janeiro de 1066, sem herdeiros, seu cunhado Harold de Wessex foi coroado por decisão da *witan*¹¹, sendo reconhecido como Harold II da Inglaterra, cujo reinado durou cerca de dez meses. Após a Batalha de Stamford Bridge, em setembro do mesmo ano, contra o rei da Noruega, Harald Hardrada, e o irmão de Harold, o exilado Tostig – que também ambicionava o trono inglês –, em outubro, Harold da Inglaterra enfrentou o duque William II da Normandia, na derradeira Batalha de Hastings que eternizaria a vitória normanda (LAW, WRIGHT, 2013, p. 81 e 352). A vitória de William sobre Harold instaurou uma dinastia normanda na Inglaterra. Tal fato possibilitou algumas transformações significativas¹² que, anos mais tarde, alterariam as dinâmicas sociopolíticas daquela região, ainda heterogênea. O

¹⁰ Esses conflitos são explicados pelo historiador Frank Barlow e se referem, grosso modo, às ambições do sogro de Eduardo, Godwin de Wessex. Para ver mais: BARLOW, Frank. “The Reign of Edward, the Confessor (1042-1066)”. In: _____. **The Feudal Kingdom of England: 1042-1216**. Nova Iorque e Londres: Longmans and Green, 1955, p. 44-60.

¹¹ Do inglês antigo *Witenagemot*, significava um tipo de reunião dos conselheiros do rei no período anglo-saxônico da Inglaterra. As reuniões realizadas nos séculos X e XI eram uma formalização dos antigos conselhos que existiram nos reinos saxões do século VII. Um novo rei deveria, necessariamente, ser reconhecido pela *witan*. Verbete em: LAW, Jonathan. WRIGHT, Edmund. **Dicionário de História do Mundo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 769.

¹² Para mais sobre os normandos e a conquista normanda da Inglaterra ver: BARLOW, Frank. “The Norman Conquest of England (1066-1086)”. In: _____. **The Feudal Kingdom of England: 1042-1216**. Nova Iorque e Londres: Longmans and Green, 1955, p. 61-78. CLANCHY, Michael. “The Norman Conquest (1066-1087)”. In: _____. **England and its rulers, 1066-1307**. Wiley Blackwell., 2014, p. 28-46.

território inglês recebeu, assim, uma nova classe dirigente, fornecedora de uma nova língua – o francês antigo que, com o tempo se transformaria no dialeto conhecido como anglo-normando – e, conseqüentemente, uma nova cultura. No entender do historiador inglês John Gillingham (2012, p. 45), a Inglaterra foi a região que mais sofrera transformações durante esta Idade Média central.

A transposição de uma nova classe dirigente foi acompanhada da transferência de uma nova elite, quase exclusivamente composta por lordes franceses (VISING, 1923, p. 13), à corte de William (I da Inglaterra e II da Normandia), o Conquistador. Gillingham (2012, p. 60) ressalta um processo de “afrancesamento” que teria ocorrido na Inglaterra deste período; processo que é endossado, embora não exatamente com este termo, por uma fonte importante da época, trabalhada por Gillingham, e que salienta as principais mudanças – positivas, no entender de seu autor – após a conquista normanda: a crônica *Gesta Regum Anglorum*, de William de Malmesbury, produzida no início do século XII. Não sem coerência, perceberemos um constante intercâmbio dos desenvolvimentos intelectuais e culturais entre a Normandia (e mesmo as outras regiões do que compreendemos hoje como a França) e a Inglaterra.

Dessa forma, o monge beneditino William de Malmesbury procurou realizar uma história dos reis da Inglaterra a partir de um viés secular e, ao que parece, buscando satisfazer seus patronos, membros da família do rei Henrique I (1100-1135), filho de William, o Conquistador (GILLINGHAM, 2012, p. 47). Uma das primeiras mudanças, que se deu logo no final do século XI e início do XII, fora o desenvolvimento de centros urbanos, a partir da fundação de cidades nos condados (GILLINGHAM, 2012, p. 49-50)¹³, por exemplo, juntamente com castelos e fortificações de pedras, transformações que também são salientadas pelo historiador Robert Bartlett (2000, p. 271). Estas fundações favoreceram, ademais, transposição de centros de estudos escolásticos, cujo epicentro era Paris, e forneceram um desenvolvimento significativo da intelectualidade clerical também em solo inglês (BARTLETT, 2000, p. 49).

O sentimento de superioridade que a cultura normanda, essencialmente francesa, trouxe à Inglaterra pode ser percebida em outras crônicas do período normando. O prelado inglês Lawrence de Durham, localizado na atual Escócia, teria salientado, nos anos c. 1130, a abolição

¹³ Gillingham ressalta que em c. 1100, lordes normandos haviam fundado cerca de vinte novas cidades; outras vinte foram fundadas ao longo do reinado de Henrique I e, nos cento e cinquenta anos após a Conquista, os normandos fundaram, ao todo, por volta de cento e vinte cidades na Inglaterra.

da escravidão, estatuto que vigorava durante o período anglo-saxônico (HEIST, 1965 apud GILLINGHAM, 2012, p. 67); fator este ressaltado também por William de Malmesbury (GILLINGHAM, 2012, p. 50-51). Henry de Huntigdon, outro cronista inglês do período, salienta a clemência característica da colonização normanda, em contraste com a conquista dinamarquesa dos anos anteriores; segundo ele, os normandos haviam dado liberdade aos nativos anglo-saxões, fornecendo-lhes as leis normandas antigas aos derrotados (GREENWAY, 1996, p. 272 apud GILLINGHAM, 2012, p. 67).

Possivelmente, a apreensão e circulação desta “alta cultura francesa” exaltada pelos cronistas acima citados, foram estimuladas pela nova camada social dirigente, juntamente com seus grupos aristocráticos normandos. Estes, além de transformarem significativamente os âmbitos da vida inglesa, possibilitaram novas lógicas de interações dominiais – a partir da translocação de um “feudalismo normando” –, instaurando um novo grupo social na Inglaterra, chamada por Bartlett (2000, p. 13) de *cross-channel aristocracy* (numa tradução livre: “aristocracia entre canais”): a tendência em manter terras dos dois lados do canal (reconhecido atualmente como Canal da Mancha) é que deu o nome a tal grupo. Não obstante, Frank Barlow (1955, p. 86) também enfatizara uma “elite estrangeira” na Inglaterra, tanto secular quanto clerical.

Os condados da Inglaterra, segundo sua divisão anglo-saxônica, cederam lugar a novos condes normandos apontados por William, o Conquistador (BARTLETT, 2000, p. 155). Entretanto, muito embora a maioria das terras da Inglaterra tenham sido enfeudadas segundo este sistema de nomeação, Barlow (1955, p. 88) salientou que, no lugar deste favor do rei, alguns nobres normandos casavam-se com viúvas ou herdeiras anglo-saxãs, bem como algumas destas propriedades eram simplesmente “compradas” ou herdadas. Isto deve-se ao fato de que o feudalismo normando funcionava de maneira distinta ao feudalismo tradicionalmente ligado aos territórios francos, uma vez que todos os senhores de terra anglo-normandos eram considerados vassalos do rei, neste caso, de William I: “todo proprietário de terra era um elo de uma cadeia que levava ao rei”, nas palavras de Barlow (1955, p. 88). Nas documentações do período, podemos evidenciar tal distinção a partir da utilização do termo “lord king” (*dominus rex*), por exemplo¹⁴. Para Bartlett, a Inglaterra possuía, neste período, muito mais “proprietários

¹⁴ A utilização do termo “lord king” (“senhor rei”) salienta não só seu poder monárquico, mas também seu poder feudal. Ver: CLANCHY, Michael. **Op. Cit.**, 2014, p. 127.

de terras” (semelhantemente ao sentido que entendemos hoje: a tenência da terra para usufrutos diversos, como arrendamento e, até mesmo, permuta) do que “senhores de terras”:

Um aristocrata rico e poderoso pode não possuir terras diretamente da Coroa, não sendo um barão no sentido de “inquilino direto da Coroa”, mas pode ser muito superior em riqueza e autoridade a um dos barões mais pobres. A existência de tal senhorio e vassalagem tão múltiplos explica o desenvolvimento da ideia de senhorio: 'senhor', como é popularmente chamado, é o homem a quem só se está vinculado pelo senhorio de tal forma que, além dele, não se deve nada para nenhum outro (exceto o rei). A aristocracia inglesa era, estritamente falando, uma classe de latifundiários e não de proprietários de terras. A suposição básica sobre a propriedade da terra era que ela pertencia a outro, um senhor, e apenas o rei, o ápice da pirâmide, não tinha ninguém acima dele. Uma consequência foi que vários indivíduos podiam ter direitos, de diferentes tipos, no mesmo pedaço de terra. (BARTLETT, 2000, p. 203, tradução nossa)

Esta sistematização do processo de aquisição de terras na Inglaterra, sob liderança normanda, pode desenvolver uma aristocracia muito mais fluída e heterogênea em relação às outras localidades do ocidente (TURNER, 2003, p. 187). Característica que leva, até mesmo, Bartlett (2000, p. 207) a negar a existência de uma “aristocracia” na Inglaterra desse período:

O que emerge tanto da documentação oficial quanto das fontes literárias é que, tecnicamente, não havia classe nobre na Inglaterra nesse período. Embora houvesse condes, barões e cavaleiros – todos os quais certamente é sensato considerar como aristocratas – não havia um grupo unificado de nobres com privilégios que os distinguisse do resto da população. A linha mais nítida, e que ficou mais profunda e clara como consequência das mudanças no sistema judicial sob os angevinos, foi aquela entre homem livre e aldeão. Mas não havia uma linha distinta e significativa entre nobre e homem livre. Havia de fato um vocabulário de nobreza e gentileza, mas era solto e não técnico. Termos como 'nobre' (*nobilis*), 'bem nascido' (*generosus, gentilis*), 'afluente' (*dives homo*), 'poderoso' (*potens*) e 'magnate' (*magnas, procer*) são encontrados nas fontes do período, mas seus usos não suportam a ideia de que havia uma classe distinta de aristocratas que eram assim rotulados. Walter Map, por exemplo, escreve em uma ocasião como se a sociedade fosse dividida simplesmente em duas classes, os bem-nascidos (*generosi*) e os servos ou rústicos (*servi/rustici*). Existem também algumas evidências de percepções contemporâneas da sociedade dividida de forma bastante exaustiva entre os cavaleiros (*milites*) e os rústicos (não livres) (*rustici*). Tal oposição classificaria um pobre homem livre com cavaleiros e barões, em oposição aos não livres. Na verdade, isso é precisamente o que a *Common Law* inglesa fez – era a lei de todos os homens livres, independentemente da situação econômica.

Tal organização social, sustentada a partir de uma sistematização singular da aquisição de terras inglesas sob domínio normando, possibilitou a constituição de um grupo social não estático e, portanto, diverso. Graças à tal sistematização feudal instaurada por William, o Conquistador, estabeleceu-se a elaboração de um código de relações, baseado em laços feudais

determinantes de obrigações mútuas, a todo o corpo social que regia tal sistema; isto é, esta caracterização múltipla, na qual o rei era também o suserano por excelência, forneceu uma contratação mútua entre o rei e seus vassallos:

Os reis anglo-normandos conseguiram reter a maior parte dos direitos e com eles muito da grandeza simbólica de seus predecessores ingleses, acrescentando-lhes alguns procedimentos governamentais que vinham do império romano por meio dos francos. O simples comando do rei, especialmente quando expresso em seu escrito sob selo, tinha autoridade absoluta. Assim, o efeito prático do aumento do poder do rei foi preparar o caminho para um despotismo institucional operando por meio de direitos “prerrogativos” que só poderiam ser controlados por uma rebelião desesperada e, teoricamente, pela aplicação de ideias feudais de deveres mútuos, que por si só não conhecia nenhuma sanção, exceto as renúncias de fidelidade (*diffidatio*) e, em última instância, a guerra contra o rei autocrático. (BARLOW, 1955, p. 91, tradução nossa)

A pluralidade dos tipos sociais que podiam, nesta perspectiva, ter acesso à terra – encaixando-se na categoria de ‘homem livre’ – pode, muito provavelmente, ter gerado transformações nesta “aristocracia” e em suas maneiras de autorrepresentação. Tais caracterizações típicas da Normandia e, realocadas na Inglaterra após a conquista, permitiram aos normandos desenvolver uma noção de nobreza que estivesse relacionada à cavalaria (BARLOW, 1955, p. 95). Barlow salienta um código de comportamento cortês que estava em desenvolvimento em c. 1066, e que tinha fundamentalmente sua inspiração no âmbito secular, mas disfarçado também com justificativas cristãs:

Os padrões básicos ainda eram as qualidades de uma sociedade bélica e amante do esporte, e as primeiras incrustações eram as excentricidades, as prodigalidades e a ostentação que proclamam a liberdade da carência e o desprezo desavergonhado pelas economias do campesinato e da burguesia. (BARLOW, 1955, p. 95, tradução nossa)

A partir desta perspectiva, as remetências sociais do movimento conhecido como *fin’amour* (amor cortês) estavam firmadas.

Voltemos, entretanto, à caracterização singular das instituições feudais na Inglaterra: ao preservarem a autoridade pública de seus antecessores anglo-saxões, os reis anglo-normandos e seus sucessores da dinastia Plantageneta – iniciada com Henrique II, em 1154 – puderam exercer uma territorialização de seu poder, que se deu através das obrigações mútuas estabelecidas pelo contrato feudo-vassálico, uma vez que, concomitantemente, instauraram um sistema feudal cujo suserano máximo era o monarca (TURNER, 2003, p. 185). Não apenas esta característica lhes assegurou um processo de centralização precoce do poder, mas também,

como salienta o historiador Ralph Turner (2003, p. 185-186), a adoção de conceitos romanos e francos acerca do poder estatal mostrou-se como outro fator significativo.

As instituições feudais inseridas com a conquista normanda – principalmente por conta das transformações sociais que geraram – podem, portanto, ser apontadas como um fator significativamente importante para a centralização do poder ocorrida nos reinados anglo-normandos posteriores. Turner chega a afirmar, talvez de maneira anacrônica, o caráter “proto absolutista” do reino da Inglaterra, amparado sobre a significação da sacralidade, principalmente após a conquista normanda:

Embora o movimento de reforma da igreja do século XI tenha prejudicado o caráter sagrado do rei, alguns funcionários reais ingleses continuaram a promover ideias proto absolutistas de realeza. A cerimônia de coroação enfatizou tanto a autoridade do rei sobre seus súditos como agente de Deus quanto sua responsabilidade como cristão de dar-lhes um bom governo, uma visão da realeza que remonta a Santo Agostinho que enfatizava sua responsabilidade para com Deus pelo cuidado de seus súditos como se ele fosse seu pai ou responsável. O direito romano e o direito canônico, estudado por muitos clérigos reais, encorajavam tal visão da autoridade pública; clérigos a serviço do rei reconheceram sua responsabilidade pelo bem-estar geral de seus súditos e concluíram que o rei poderia anular a lei em emergências, impondo taxas extraordinárias sobre seus súditos. (TURNER, 2003, p. 184, tradução nossa)

1.2 O privilégio de amar para o *troubadour* e o *trouvère*: a lírica cortês e a Matéria da Bretanha

O panorama anglo-normando, embora brevemente salientado, fornece-nos aspectos fundamentais à compreensão dos funcionamentos internos daquela sociedade centro-medieval. Entretanto, propomo-nos aqui um exercício ainda maior que abrange trilhar um caminho que vai, mais uma vez, do todo ao particular; colocaremos em voga, agora com mais precisão, as fagulhas sociais que insistiam em acender (e manterem-se acesas) durante aquele século XII. Imersa nas transformações socioculturais do período – estas, sustentadas pelas mudanças sociopolíticas – a lenda tristânica pode (re)surgir neste contexto anglo-normando.

A estrutura socioeconômica denominada “feudal”, levada pelos normandos à Inglaterra, proporcionou significativas transformações sociais dentro daquela sociedade que, em meados do século XI, ainda podia ser denominada anglo-saxã. A conquista e colonização promovidas por William, o Conquistador, contaram com o apoio de muitos homens (e mulheres), em sua maioria normandos (mas também bretões, oriundos da antiga Armórica, hoje Bretanha francesa), que transformaram o cenário sociopolítico na Inglaterra nos séculos seguintes. A

aristocracia que se instalara ali, e que se desenvolvera nos séculos seguintes, foi descrita por muitos especialistas como distinta; quer dizer, distinta dos grupos aristocráticos que existiram em outras localidades do medievo ocidental.

Embora esta aristocracia fosse diferente das outras – principalmente graças à fluidez e à heterogeneidade de sua composição –, ela possivelmente adotara formas de representação semelhantes às que existiam no ocidente medieval, principalmente nas regiões francesas, regiões fomentadoras do *corpus* cultural anglo-normando. Neste movimento de representação, estes grupos aristocráticos buscavam desenvolver caracterizações que os distinguissem, de certa maneira, do restante dos homens livres; a cavalaria serviu bem a tais propósitos. Assim, nesta Idade Média central, vimos crescer o uso da imagem do cavaleiro reiteradamente associado aos grupos privilegiados (e aristocráticos) da sociedade não apenas anglo-normanda.

A elaboração de um “código” de conduta cavaleiresco gesta-se durante essa época, ainda que não explicitamente, e o cavaleiro torna-se uma figura de disputa entre os imaginários dos vários segmentos sociais do período, principalmente os laicos (de alta estirpe) e os eclesiásticos. Não por acaso vimos emergir narrativas literárias cujas problemáticas e dramatizações encerram-se na figura do cavaleiro. Estas narrativas, como conflagração de práticas orais e da cultura escrita emergente, trazem o cavaleiro rodeado de situações em que ele deve provar seu valor e agir através de formas que são entendidas como adequadas a sua colocação social.

É neste contexto, imbuído de transformações socioeconômicas, políticas e culturais, que se desenvolve a noção de cortesia e, mais especificamente, do *fin' amor* (chamado de “amor cortês” por Gaston Paris ao final do século XIX). A partir da imagem do cavaleiro, estas narrativas desenvolvem-se e ensejam códigos sociais que determinam as formas adequadas de comportamento. Em meados do século XI vemos emergir a poesia trovadoresca típica das regiões occitânicas e, posteriormente, como uma ramificação desta maneira de cantar o amor cavaleiresco, vemos estas concepções cortesias migrarem para as cortes do norte da França durante o século XII, cuja figura do *trouvère* dá voz aos cavaleiros, desta vez no formato de *roman*.

Esta conjuntura pode ter favorecido o (re)aparecimento da lenda de Tristão e Isolda, enquadrada, agora, segundo os parâmetros dispostos pelas concepções cortesias. Quer dizer, é possivelmente graças a tal cenário que ela pode aparecer, e da maneira como apareceu. Aliadas a tais premissas, as formas de “cantar o amor” ganharam contornos específicos na Inglaterra, principalmente devido à apreensão de substratos folclóricos advindos das tradições mitológicas

pré-cristãs, e formaram o que ficou conhecido como Matéria da Bretanha. As narrativas intrínsecas à Matéria da Bretanha abrangiam os chamados *romances de cavalaria* – inicialmente em versos – e contavam com estórias do rei bretão Arthur e de seus cavaleiros da Távola Redonda.

1.2.1 Entre o amor e condutas sociais: o *fin' amor* decorrente da cortesia

No esteio das inquietações sociais que o ocidente viu desenvolver nestes séculos centrais da Idade Média, vimos emergir uma poesia lírica, alvo de intensas e divergentes interpretações. A região natal desta nova forma de cantar o amor delimita-se, de início, à Aquitânia; parcela sul do território que hoje compreendemos como França, o reino occitânico destacou-se por seu dialeto denominado *langue d'oc*. As fontes, e todos os especialistas que sobre elas se debruçaram, apontam que o primeiro *troubadour*, isto é, o primeiro poeta a compor os versos “corteses”, foi o duque Guilherme IX da Aquitânia e da Gasconha, também conde de Poitiers (1071-1126); por um acaso (ou não), avô da ilustríssima esposa de Henrique II, Eleanor da Aquitânia (1122-1204).

As primeiras formas desta poesia lírica, também chamada “trovadoresca” graças ao nome que seus compositores ganharam, surgiram na segunda metade do século XI. Possivelmente originada da noção de *courtoisie* (*cortezia* em franco-provençal), a lírica trovadoresca – intitulada de *amor cortês* pela historiografia no final do século XIX – emergiu como um refinamento ainda maior do comportamento cortês, o ideal proposto pela cavalaria (FRAPPIER, 1958, p. 136-137). Ser cortês implicava em conhecer os costumes, comportar-se de maneira distinta, deter habilidades de caça e guerra, portar-se com refinamento e possuir conhecimentos para conversação e ser bem-educado (ZINK, 1990, p. 46).

Os dois ideais cavaleiresco, que veremos detalhadamente no terceiro capítulo, são lembrados pelo medievalista alemão Joachim Bumke, o qual atenta para a noção de *cortezia* como necessariamente relacionada à emergência da cavalaria aos meios aristocráticos:

O conceito de *militia Christi* baseava-se na distinção entre a cavalaria mundana, condenada não apenas por sua violência, mas também por sua pompa cortês, e cavalaria espiritual, inteiramente dirigida a Deus. Na poesia da corte, essa distinção desapareceu completamente. O que os escritores eclesiásticos condenavam, os poetas integravam à imagem da cavalaria perfeita: não, é claro, injustiça e violência, mas a exibição externa de poder, beleza física, roupas e móveis esplêndidos e maneiras refinadas. Característica da concepção poética da cavalaria da corte era a visão positiva da cultura aristocrática da corte e a fusão aparentemente não problemática desses valores mundanos com as noções de virtude derivadas da imagem tradicional do governante. (BUMKE, 1991, p. 304, tradução nossa)

Mostra-se claro que ser cortês significava demonstrar um certo gosto pelo luxo e pelo elegante sem, no entanto, demonstrar familiaridade com a ganância, sentimento desprezado pelos cortesões (ZINK, 1990, p. 46). Inserido nesta concepção de *cortezia*, encontramos o desenvolvimento do “amor cortês” que está, nesse momento, necessariamente afastado de qualquer vínculo com o que é “popular” ou comum; esta poesia desenvolve-se de maneira complexa, requer refinamento e conhecimento para entendê-la dado o caráter hermético de sua composição (ZINK, 1990, p. 45). Em outras palavras: esta poesia é essencialmente aristocrática, “elistista”.

Possivelmente em consonância com esta prerrogativa, os trovadores que obtiveram mais reconhecimento durante o auge do *fin’amor* foram homens advertidamente aristocráticos: o próprio Guilherme IX da Aquitânia; Dauphin d’Auvergne (c.1150-1234), conde de Clermont e Montferrand; Raimbaud d’Orange (1066-1121), conde de Orange; Jaufré Rudel (? – c.1147), príncipe de Blaye; e o reconhecido Bertrand de Born (1140-1215), barão de Limousin. Estes homens compunham e patrocinavam outros poetas menores em suas cortes e, com o passar do tempo, cantar o amor havia se transformado em uma prática recorrente também nas cortes do norte francês.

Para além das questões relativas ao comportamento, esta poesia lírica denunciava a centralidade das questões amorosas: isto é, o cerne dos *cansos* eram problemáticas relacionadas ao amor, sempre ao amor de um vassalo por sua *domina* (ou também *dame*), termo utilizado para indicar uma “mulher respeitável” (CROUCH, 1992, p. 114). Estes trovadores evocavam em sua poesia uma história de amor de um homem por uma mulher, mas esta deveria ser, necessariamente, superior, em hierarquia social, ao eu-lírico. Encontramos nestas composições uma reconhecida valorização, se não uma idealização do elemento feminino: a relação deste (quase) casal, protagonista da canção de amor, sugere uma dominância da mulher, gestora deste relacionamento, detentora dos favores e das vontades que o compõem.

Este eu-lírico contenta-se (mas não tanto) em amar a esposa de outro homem, uma mulher que lhe é superior e, geralmente, inacessível. O amor sustentado por este cavaleiro, loucamente apaixonado pela mulher de outrem, é fundido ao desejo carnal de possuí-la: para Zink (1990, p. 47), este amor cantado tendia à satisfação sexual; ao consumir-se, porém também a temia, porque com a concretização deste desejo, ele sublimar-se-ia. Vislumbramos, nestes poemas cantados, um erotismo audacioso, impávido, dirigido à *domina*: a audácia reside, justamente, no fato de que esta mulher lhe é superior e esposa de quem o cavaleiro jura lealdade

(ZINK, 1990, p. 48). Possuir este desejo e concretizá-lo reside numa traição enquadrada na lógica da dinâmica dos laços feudo-vassálicos.

As formas da poesia cortês manifestaram-se, como nos alerta o historiador José D'Assunção Barros (2011, p. 195), como produto, mas também um caminho para novas formas de sensibilidade e para uma nova disposição estética. Essa atestada “novidade” surge num momento de profundas transformações no cerne da estrutura social ocidental; como vimos, coincide com a emergência de uma concepção que identifica a cavalaria às altas camadas sociais. Este fato muito inquietou os historiadores ao longo do século XX e fez com que estes mergulhassem naquele mundo feudal e buscassem as possíveis origens deste movimento até então caracterizado como inédito.

As “origens” desta poesia foram amplamente levantadas pelos historiadores, antropólogos e sociólogos. Existem quatro grupos, basicamente, de teorias que apresentam interpretações distintas para o fenômeno em questão: a primeira delas é a tese clássica de Dennis Rougemont que identifica o arquétipo cortês aos movimentos heréticos que pulularam pela Europa neste cenário; o segundo grupo são as teses “materialistas” esboçadas por Erich Kohler e Norbert Elias; o terceiro grupo são as teses voltadas ao contexto sócio-histórico e que negam, em contrapartida, a valorização do feminino dentro do *fin'amor*, apresentadas por Georges Duby e R. Howard Bloch; e, por último, existe a teoria de Stephen Jaeger, defensor da existência de “ideologias sociais conflitantes” como elemento propulsor à emergência do “amor cortês”.

Em seu clássico *L'Amour et l'Occident* (1938), o escritor suíço Dennis de Rougemont realiza uma investigação histórica em busca das origens da concepção de amor que se desenvolveu no ocidente e da qual nós, ocidentais, somos herdeiros. Com este objetivo, Rougemont utiliza-se da história de amor que celebrenemente repousou sobre o imaginário ocidental desde a Idade Média: Tristão e Isolda. Ao enquadrar o mito tristânico na raiz da concepção cortês por excelência, o escritor amparou-se sobre uma gama de análises históricas relacionadas ao período de emergência do movimento.

Todas as características da história tristânica – a rejeição ao casamento, o amor-paixão acima de tudo, a alimentação do desejo e a exaltação da morte como alternativa – o levaram a crer que existira um ambiente propício à eclosão desta “ideologia” cortês neste cenário centro-medieval: os movimentos heréticos, ou, mais especificamente, aquele conhecido como *catarismo*. Conquanto o mito de Tristão e Isolda não detenha, possivelmente, suas origens em terras provençais, como o *amor cortês*, Rougemont aponta que tal região havia sido dominada

pela heresia cátara já durante o século XII; e este fato por si só já seria suficiente para emoldurar um contexto, cronológico e geográfico, muito amplo em que as delimitações deste amor-paixão puderam se desenvolver.

Por abordar novas concepções relacionadas à sexualidade e ao tratamento dispensado às mulheres, a “ideologia” cortês estaria em consonância com os ideais heréticos propostos pelo *catarismo* durante o século XII: os cátaros detinham ligação com as correntes de pensamento gnósticas que atravessaram o primeiro milênio do cristianismo (ROUGEMONT, 1988, p. 86); o princípio feminino entre os gnósticos fora adotado pelo catarismo, exercendo um papel análogo à concepção de Pistis-Sophia¹⁵: à mulher, geralmente entendida pela ortodoxia cristã como instrumento de perdição das almas, corresponderia Maria, mãe intacta e imaterial de Jesus, salvadora (ROUGEMONT, 1988, p. 68).

A essência dualista do catarismo enquadrava-se, grosso modo, a partir das existências distintas do Bem e do Mal. Do grego *katharos*, quer dizer, “puro”, os cátaros formaram uma seita herética (do latim *haerēsis*, proveniente do grego αἵρεσις, “escolha”) em várias regiões da Europa durante os séculos XII e XIII¹⁶. A recusa dos cátaros ao mundo material e as reformas eclesiásticas que o papado promovera durante o século XI (de que trataremos a diante), podem ter entrado em atrito, comportando-se como um elemento significativo no desenvolvimento do catarismo (ROUGEMONT, 1988, p. 72). Outras concepções, que não aquelas da Igreja católica,

¹⁵ *Sophia* era, na tradição do Antigo Testamento e nas tradições judaicas, a virtude da sabedoria. Com o passar do tempo, o termo ganhou uma conotação de individualidade divina. No judaísmo, *Sophia* (ou *Chokmah*, em hebraico) aparece como uma divindade ligada a Yahweh e que também teria participado da Criação do universo. Nos primeiros séculos cristãos, os gnósticos reverenciavam *Sophia* como uma divindade: ela é mencionada nos Livros de Enoque e no Apócrifo de João, e em ambas as documentações ela é evidenciada simultaneamente como uma divindade e como uma virtude. Embora tida como uma divindade colaboradora da Criação, a maioria dos relatos apontam para a Queda de *Sophia*; o mais conhecido é o chamado *Pistis-Sophia* (sendo que *Pistis* pode se referir à “fé” ou à ideia de “refém”). Segundo John F. Nash, neste documento, “a história da queda e resgate de *Sophia* surge de uma longa série de diálogos alegóricos entre Jesus ressuscitado e seus discípulos. Embora *Sophia* fosse obviamente a personagem principal da história, Maria Madalena apareceu com destaque nos diálogos, e uma forte conexão pareceu surgir entre as duas. Mas Jesus elogiou Maria por sua participação, enfatizando sua posição entre os apóstolos e prometendo recompensas por suas ideias. As conexões entre *Sophia* e Maria Madalena aparecem em outros lugares. Um salmo copta do poeta maniqueísta Heracleides identificou Maria como o “Espírito de Sabedoria.” Ver em: NASH, John F. *Sophia: A Gnostic Heritage*. **The Esoteric Quarterly**. Vol. 5, n. 3, 2009, p. 31. Para mais sobre o gnosticismo e a compreensão do feminino dentro deste movimento, ver: MORTLEY, Raoul. **Womanhood**. The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity and Islam. Sydney: Delacroy Press, 1981; RASIMUS, Tuomas. *Sophie, Eve and Gnosis*. In: _____. **Paradise reconsidered in Gnostic Mythmaking**. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden and Boston: Brill, 2009, p. 129-158.

¹⁶ Embora Rougemont tenda a afirmar que o movimento cátaro se originara durante o século XI, na região dos Bálcãs, a historiografia recente tende a contrapor esta afirmação, problematizando alguns conceitos e categorias envolvidas no estudo do catarismo. Para estudos completos e recentes, ver: ARNOLD, John H. **Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. Ou ainda: SENNIS, Antonio. (ed.). **Cathars in Question**. York: York Medieval Press, 2016.

regiam a posição cátara¹⁷ e, dentre elas, possivelmente poderemos vislumbrar o entendimento da posição do feminino na ordem cósmica. Por não se enquadrar à ortodoxia cristã, o catarismo apresentou outras formas de comportamento e vivência comunitária corporificadas em algumas cidades do sul francês, como a conhecida Montségur.

Rougemont (1988, p. 91) encaminha a discussão afirmando que o ocidente passou por influências significativas, confluências – cultural e espiritual – de filosofias consideradas heréticas: aquelas reminiscentes das correntes gnósticas e a linguagem poética árabe que se difundiu na Espanha moçárabe¹⁸. Há para Rougemont, portanto, um contexto sociocultural conveniente à emergência desta poesia: o catarismo teria ensejado uma “revolução psíquica” naquela época; a ocorrência de um afrouxamento dos laços feudais e patriarcais – outrora mais fortemente vigentes – teria sustentado a prática de partilha de bens entre os filhos do suserano, acabando por enfraquecer estes domínios senhoriais (*pariage*) e, por conseguinte, por abranger uma nova acolhida do feminino (ROUGEMONT, 1988, p. 97). Por um caminho semelhante – isto é, com relação às mudanças na estrutura socioeconômica da sociedade feudal – dirigem-se outros especialistas do amor dito cortês, Erich Kohler e Norbert Elias.

Ambos os pensadores alemães, talvez influenciados pela corrente de abordagem marxista de meados do século XX, buscam desvendar a natureza do amor cortês através de uma interpretação mais voltada ao âmbito materialista da vivência histórica. A síntese dos trabalhos de Kohler nos leva a crer que o *fin' amor* seria uma ideologia, uma forma de unir as alta e baixa aristocracias da época (KAY, 2000, p. 84); como mostramos anteriormente, a ascensão do grupo cavaleiresco necessitava amparar-se sobre uma ideologia que a nivelasse, de certa forma, com uma aristocracia já enraizada nos meios cortesões. A perspectiva de “classe” transparecida nos trabalhos de Kohler é evidente.

Norbert Elias, em sua reconhecida obra *O Processo Civilizador*, chama atenção para as transformações socioeconômicas desta Idade Média central. Para este período, o sociólogo nos apresenta um processo de integração social gerado pelo aumento do número de práticas comerciais e, conseqüentemente, uma intensa urbanização (ELIAS, 1993, p. 61). Este

¹⁷ Para um conhecimento panorâmico sobre as distinções entre as ideologias cátara e católica, ver: FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catolicismo e Catarismo, um choque entre mitologias. In: **Cadernos de História**. Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010, p. 9-28.

¹⁸ O uso da teoria de que a Espanha e seus modos de compor foram influência importantes ao amor cortês é um lugar comum entre os historiadores do tema, ainda que estes estejam longe de um consenso. Um destes especialistas é o próprio Michel Zink que nos apresenta algumas evidências da existência de uma poesia sobre o amor – idealizado e sofrido – nas delimitações árabe-hispânicas durante o século XI, que podem ter sido transportadas, pela proximidade, ao Languedoc. Para mais, ver: ZINK, Michel. . **Le Moyen Âge**. Littérature Française. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1990, p. 53-54.

movimento de integração social – nascido após a desintegração política do império franco na porção ocidental da Europa – teria manifestado uma estreita interdependência social; tal interdependência teria sido causada, justamente, por um excedente humano presente em todos os grupos sociais, fato que demandou que estas pessoas encontrassem novos serviços e novas formas de viver (ELIAS, 1993, p. 81), delineando uma rede de convívio em que as relações de reciprocidade entre as pessoas era mais frequentemente requerida.

Uma integração social na qual, obviamente, as relações entre as pessoas se ampliaram, evidenciando uma necessidade de contato e relacionamento mais recorrentes. Neste processo, o centro de gravidade social se transforma, e os outrora numerosos pequenos senhores feudais cedem lugar aos grandes senhores; nas cortes desses grandes senhores, demandava-se reputação e prestígio sociais, emblemas que os recém introduzidos cavaleiros buscavam portar. Eram nestas grandes cortes que o patrocínio literário – forma de evidenciar prestígio social através de composições a serem declamadas – ganhou formas mais salientes (ELIAS, 1993, p. 73). O patrocínio dos grandes senhores eram, segundo Elias, a única forma de sustento de alguns homens de letras.

Assim, o que foi chamado em alemão de *Minnesang*, seria de natureza genuinamente cortês: estes senhores poderosos tinham a possibilidade de financiar artistas, poetas e intelectuais em suas cortes como forma de autorrepresentação e dar voz às suas inclinações políticas (ELIAS, 1993, p. 74). Estes compositores fidalgos formavam um grupo social distinto, porém ainda dependente, e seu status social (o de “cavaleiros sem-terra”) formavam a base de suas canções e composições, segundo seus moldes afetivos e emocionais (ELIAS, 1993, p. 75). Deste enquadramento socioeconômico é que teria surgido a relação essencial do *Minnesang*: um homem socialmente inferior que nutre sentimentos por uma *domina* que lhe é superior (ELIAS, 1993, p. 78)¹⁹.

O estreitamento dos laços sociais, ocasionado por uma ligeira transformação das estruturas socioeconômicas feudais, teria demandado novas formas de comportamento

¹⁹Além disso, Elias chama atenção que era somente graças a esta diferença social que o trovador/eu-lírico poderia controlar sua paixão e suas pulsões sexuais, abordando o refinamento e o controle dos sentimentos, já que uma dama de alta estirpe não poderia ser tomada à força. Dessa forma, ainda que o “amor cortês” tenha se comportado mais como uma convenção social do que uma forma de impulso individual, Elias acredita que tais manifestações poéticas não surgiram sem uma influência da veracidade; para ele, elas expressavam sentimentos autênticos surgidos de um núcleo de experiência. Ver mais em: ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização** (vol. 2). Tradução de Ruy Jungmann. Revisão, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 79.

verificados através dos traços de conduta cavaleirescos-feudais. Elias sintetiza a ideia da seguinte maneira:

Em todos os casos, a rede de dependências que se cruzam no indivíduo tornou-se mais ampla e mudou de estrutura; em todas as ocasiões, numa correspondência exata com a estrutura, a modelação do comportamento e de toda a vida emocional, a estrutura da personalidade, mudou também. O processo “civilizador” visto a partir dos aspectos dos padrões de conduta e de controle de pulsões é a mesma tendência que, se considerada do ponto de vista das relações humanas, aparece como um processo de integração em andamento, um aumento na diferenciação das funções sociais e na interdependência e como a formação de unidades ainda maiores de integração, de cuja evolução e fortuna o indivíduo depende, saiba disso ou não. (ELIAS, 1993, p. 83)

O *fin'amor* entendido como uma maneira de disciplinar as atitudes dos grupos cavaleirescos aristocráticos é uma tese de ampla repercussão, e reiterada também por Georges Duby. Voltado mais ao âmbito da História das Mentalidades, a interpretação de Duby dirige seu enfoque mais aos aspectos ideológicos da emergência do amor cortês: a velha dicotomia entre a cultura laica e a cultura clerical. A cultura cavaleiresca (laica) como necessariamente autônoma e, muitas vezes contrária à cultura clerical instituiu-se como um *topos* interpretativo entre os especialistas (DUBY, 1990, p. 338-339 e 350).

No entanto, o que nos chama atenção na interpretação de Duby é a ênfase que o historiador coloca no *fin'amor* como uma “doutrina” de função pedagógica – semelhante àquela que nos apresenta Elias –, que buscava “promulgar um código de comportamento cujas prescrições visavam limitar, na aristocracia militar, os estragos de um descaramento sexual irreprimível” (DUBY, 1990, p. 343). Além disso, o medievalista destoa da maioria dos especialistas quando enxerga na suposta valorização do feminino uma atitude não exatamente distinta, mas sucessora das típicas visões misóginas²⁰ que os discursos medievais costumam nos apresentar.

Ele assim nos esclarece seu ponto de vista:

Todos estes escritos foram compostos para entretenimento dos homens. Eu clarifico: dos homens de guerra, dos cavaleiros. Mais precisamente ainda para os “jovens”. São jovens cavaleiros todas as personagens heroicas cujas proezas os autores dos romances celebram, e as figuras femininas que os rodeiam estão lá senão para valorizar mais esses homens, para realçar as suas qualidades viris. Jovens e cavaleiros são também todos os que dizem “Eu” nas canções, e se por vezes o discurso é apresentado como o de uma mulher, tudo

²⁰ Apesar do homem ser colocado à prova para ganhar a amizade da mulher por quem está apaixonado, esta não deixa de comportar-se como uma “presa” em um jogo feito por e para homens. Ver mais em: DUBY, Georges. PERROT, Michelle. **História das Mulheres: a Idade Média**. Lisboa: Edições Afrontamento, vs. 2, 1990, p. 332.

leva a crer que no século XII, na maioria dos casos, ele tinha sido elaborado por um homem que, para agradar àqueles que ouviam, se aplicou em exprimir sentimentos e atitudes que se costumavam atribuir aos parceiros do outro sexo. Estes poemas não mostram a mulher. Mostram a imagem que os homens faziam dela. (DUBY, 1990, p. 336)

Um jogo que viria reforçar, acima de tudo, as regras do comportamento feudo-vassálico. É claro, para Duby, o motivo de a relação transparecida nesta poesia lírica fazer alusão à vassalagem: a dama do senhor, com intuito de apreciar ponderosamente as virtudes dos jovens cavaleiros, comportava-se como uma “árbitra”, disposta a seleccionar, de certa maneira, os melhores vassallos para seu marido, o senhor; a mulher como uma espécie de “isca”. Neste jogo,

A dama tinha assim a função de estimular o ardor dos jovens, de apreciar com ponderação, judiciosamente, as virtudes de cada um. Ela arbitrava as rivalidades permanentes. Ela coroava o melhor. O melhor era quem a tinha servido melhor. O amor cortês ensinava a servir e servir era o dever do bom vassallo. De fato, foram as obrigações vassálicas que se viram transferidas para a gratuidade do divertimento, mas que, num certo sentido, adquiriam assim mais acuidade, já que o objeto do serviço era uma mulher, um ser naturalmente inferior. (DUBY, 2011, p. 74)

A voz masculina sobre o feminino é também a máxima que permeia a tese do medievalista R. Howard Bloch. Assim como Duby nos deixa expresso que o material com que lidamos é, explicitamente, o pensamento masculino sobre as mulheres, Bloch (1995, p. 183) nos oferece esta ideia, porém acrescida de uma característica fundamentalmente instrumentalizada da mulher: a perfeição geralmente atribuída à *domina*, objeto do amor do cavaleiro, exclui totalmente a possibilidade de que ela o deseje de volta, devendo comportar-se como indiferente e imaculada àquele desejo que lhe dirigem.

Amparado sobre a tese apresentada por ele em sua obra – a de que o feminino era tido, ao longo da Idade Média, como “portão do Diabo” e “esposa de Cristo” (BLOCH, 1995, p. 182) – ele assinala o paradoxo próprio da ideia de *cortezia*: para ele, o poeta canta um amor que é impossível de concretizar-se e, por este fato, sua *raison d’être* reside apenas no desejo; a consumação deste amor seria o mesmo que desvencilhar-se da *cortezia*. Semelhante à fórmula aplicada por Rougemont, o eu-lírico do “amor cortês” ama o desejo, e não exatamente o objeto que o causou, no caso, a mulher, uma vez que esta “mulher perfeita” seria uma abstração.

Ao contrário do que pensa algumas correntes interpretativas – de que a poesia lírica cortês canta o prazer feminino – Bloch (1995, p. 191-192) nos oferece uma análise contrária, na qual o feminino, no “amor cortês” deve comportar-se como imaculado para ser concebido como objeto de desejo:

Isto sugere que o paradoxo da dama cortês, que é digna de amor contanto que fique à distância – permanecendo, em outras palavras, uma abstração –, nada mais é do que uma versão do paradoxo da virgem que deve permanecer sem ser vista, falada ou mesmo pensada para continuar virgem. A impossibilidade inscrita no cerne da invenção do erotismo ocidental tal como o conhecemos é responsável pelo sempre presente masoquismo do poeta e também explica o fatalismo que paira sobre a produção poética cortês. Não se trata apenas do fato de que amor e morte andam juntos, ou estão ligados em alguma espécie de noção teologizada de um desejo de transcendência, mediada através de ser o objeto do amor individual o mesmo que o desejo de escapar à encarnação individual. Ao contrário, a intimidade entre amor e morte, [...], tem a ver com o fato de que se mata *algo* sempre que se deseja – mesmo que seja apenas a pureza virginal que é tida como *sine qua non* do amar. Isto significa que o assim chamado amor cortês nunca está muito afastado de uma poética da virgindade na qual o discurso do antifeminismo medieval está compreendido.

Dessa forma, para Bloch, não há enaltecimento do feminino algum, há apenas uma outra maneira de dar continuidade à objetificação feminina.

O medievalista Stephen Jaeger, em estudos mais recentes (décadas de 1980 e 1990), nos apresenta uma visão interessante sobre o fenômeno da *cortezia*: com um olhar mais voltado à antropologia, o historiador identifica o *fin'amor* como uma manifestação decorrente de ideologias sociais conflitantes. Jaeger (1995, p. 302) nos elucida que passa a existir uma espécie de “competição” de ideais em uma dada conjuntura em que as normas, valores, costumes e leis de uma sociedade estão em crise/atrito. Tal competição de ideias divergentes está em busca de um “domínio ideológico”, o qual, gradualmente concentra poder e “modela” o consenso; para o medievalista, o conflito comporta-se claramente em busca da formação de uma consciência social, diretamente influenciadora dos comportamentos sociais.

Neste “jogo”, muito sutil ao historiador, ideais, sentimentos e convicções (sejam eles antigos ou novos) são trazidos neste cenário, sendo gerados por um espectro de interesses que buscam romper com as questões contidas neste jogo. Uma das características essenciais destas “ideologias sociais conflitantes”²¹ é que comportamentos e atitudes ofensivas geram, necessariamente, ideias opostas; para Jaeger, este é o caso do elemento feminino dentro da lírica e cultura cortesões. O historiador crê que a realidade das mulheres naquela época estava envolta

²¹ Jaeger nos oferece algumas outras proposições que podem ser aplicáveis em um cenário onde existam essas ideologias sociais conflitantes: o conflito entre ideologias só pode existir quando as normas de uma sociedade estão em crise ou em fluxo; não é possível fazer declarações que abordem os problemas da concorrência sem que estas estejam diretamente envolvidas no conflito – quer dizer, não se pode elaborar um viés neutro – e as ideias envolvidas na competição pelo domínio em uma sociedade tem o poder de influenciar os comportamentos. Ver em: JAEGER, Stephen. “Courtliness and Social Change”. In: BISSON, Thomas N (eds.). **Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 304-306.

em um anti-feminismo significativo, em que situações de maus tratos e estupros não eram exceções.

Assim, na perspectiva das ideologias sociais conflitantes, abordar o feminino como algo contrário a essa realidade era uma atitude óbvia: daí a existência, no *fin' amor*, de uma ética de respeito e valorização – quase de um culto – ao feminino (JAEGER, 1995, p. 304). No esteio do conflito, as atitudes da oposição seriam, dessa forma, reforçadas a delinear um anti-feminismo cada vez mais robusto; os clérigos desta época, como detentores das vozes contrárias, articulavam-se com mais veemência e retidão, embasando seus escritos em ideologias outrora elaboradas pelas Escrituras e durante a Antiguidade²².

Ao referir-se ao caráter híbrido do famoso tratado *De Amore* (c. 1180) – mais conhecido como o *Tratado do Amor Cortês* – de Andreas Capellanus, Jaeger (1995, p. 304) enfatiza:

O *De amore* de Andreas Capellanus é uma zona de atrito fechada em si mesma, onde as tendências para idealizar e difamar as mulheres se enfrentam em um confronto estranhamente estático. Tanto instrui nos costumes do amor cortês como se opõe a eles por meio de um feroz antifeminismo. Disputas, guerras privadas e espoliação de bens da igreja provocam oposição no movimento pela paz com sua rica cultura. A nobreza recalcitrante responde apelando aos costumes ancestrais.

O conflito recorrente naquele cenário centro-medieval – tal como grifamos no excerto anterior – pode ter gerado um cenário de crise, onde a definição de normas e costumes poderiam estar em aberto. Jaeger, claramente, elucida a “ideologia” cortês como uma manifestação aristocrática, laica, que clamou por elementos e costumes ancestrais (convicções possivelmente vigentes em épocas passadas) como forma de estabelecer um espaço de atuação sociopolítico de caráter mais autônomo e distinto daquele pretendido pela ortodoxia cristã.

Conquanto cada uma possua seus elementos de destaque – todos válidos e coerentes dentro de seus respectivos contextos historiográficos – não adotaremos aqui uma única elucidação. Este conjunto explicativo apresentado detém seu valor justamente no fato de constituir-se plural; cada tese apresentada contribuirá com seus elementos singulares ao contexto sociocultural que buscamos vislumbrar nesta pesquisa.

²² Isto não deixa de fazer sentido já que encontramos, durante os séculos XI, XII e XIII, uma multiplicação de escritos vindos dos meios clericais que contém claras críticas e ofensas às mulheres. Geralmente, estes escritos estão embasados nos Padres da Igreja, nas Escrituras ou até mesmo em escritos da Antiguidade greco-romana, como forma de deter uma autoridade sobre aquilo que está sendo dito.

Neste sentido, abordaremos no próximo tópico as maneiras como estes arcabouço mental e cultural do *fin'amor* foi difundido para outras localidades da Europa ocidental – especificamente às cortes do norte da França e à Inglaterra – e como esta “ideologia” cortês ganhou contornos peculiares próprios das novas localidades em que se geriu. Declamar o amor – e não mais cantar, exatamente – a partir de uma perspectiva histórico-mitológica constituiu-se o imperativo dos chamados *romans* de cavalaria. O amor continua como o cerne desta manifestação sociocultural, mas acrescido de perspectivas e questões morais que se irradiam a partir da figura e colocação do cavaleiro, protagonista dos *romans*.

1.2.2 Uma transição ao maravilhoso: a *Matière de Bretagne*

Importantes estudos sobre o fenômeno cortês foram realizados ao longo do século XX. Um dos mais expressivos especialistas do tema, o romanista francês Jean Frappier, nos chama atenção à denominação distintiva que dá às duas manifestações socioculturais advindas, é possível, de uma “ideologia” em comum: a lírica *d’oc* e o *roman d’oil*. Quer dizer, facetas de um quase mesmo fenômeno, duas formas de estruturá-lo emergiram neste século XII; a lírica trovadoresca, da qual nos detemos no tópico anterior, e o *roman*, elaborado nas cortes do norte no dialeto conhecido como *langue d’oil*, e não mais em occitânico. A elucidação de Frappier (1958, p. 137-138) nos parece muito clara:

Nasceu tanto no Sul como no Norte por razões análogas que parecem relacionar-se com transformações sociais e com um movimento geral de civilização – ampliação da economia e das trocas comerciais, desenvolvimento da vida na corte, tendência de nobreza e cavaleirismo para se fecharem, para se constituírem em uma classe hereditária e para codificar suas regras de conduta – o ideal de cortesia era expresso literalmente em dois gêneros principais, o lirismo erudito de *canso* ou canção e o romance escrito em octossílabos com rimas planas. Se o *canso*-canção, no qual as concepções do *fin'amor* são exaltadas, pode ser considerado uma invenção dos trovadores (Guilherme IX de Aquitânia, sétimo conde de Poitiers, o primeiro trovador conhecido, viveu de 1071 a 1127) que os encontrados apenas no final do século XII, o romance, que começa a se organizar em um gênero distinto por volta de 1150, parece ser uma criação dos poetas *d’oil*.

Conquanto a lírica *d’oc* e o *roman d’oil* comportem-se como ramificações de um mesmo ideal de corte, seus desenvolvimentos propriamente literários tomaram formas distintas. Encontramos nos eu-líricos trovadorescos uma evocação constante da clandestinidade, do erotismo e da ansiedade (FRAPPIER, 1958, p. 140), algo claramente não ausente nas composições dos *trouvères* do norte, mas estes últimos estavam imersos em análises muito mais psicológicas e sentimentais, distantes do lirismo *d’oc* (FRAPPIER, 1958, p. 144). Uma

diferença fundamental, para Frappier, é que esta nova manifestação do amor cortês, ao contrário da lírica *d’oc*, tendeu a representar uma conciliação com a moral tradicional, preservando as exigências das leis sociais e do cristianismo (FRAPPIER, 1958, p. 144). Elemento claro desta reconciliação é que estes *romans* do Norte – dos domínios dos Plantagenetas – não apresentam, necessariamente, um amor clandestino como a lírica trovadoresca; em geral, eles apresentam a tendência de defender a existência do *fin’amor* dentro do leito conjugal.

Apesar de, como salienta Frappier (1958, p. 144), a atitude parecer condenar o amor adúltero que geralmente encarna o *fin’amor*, a atitude de conciliar casamento e amor-paixão seria mais ousada do que imaginamos:

Os casamentos principescos e senhoriais eram geralmente celebrados por motivos de interesse, e não de sentimento. Os teólogos, por sua vez, não atribuíam ao casamento outro objetivo que não a procriação: se alguns consideram inocente o prazer sexual no ato conjugal, todos condenam o amor apaixonado entre os esposos. *Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est*, declara o “Mestre das frases”, Pedro Lombardo (1100-1160). Pelo contrário, o ideal cortês visa garantir no casamento todos os direitos ou privilégios do amor.²³

Isto é, amar fora do casamento – expressão máxima do *fin’amor* – é uma transgressão, mas amar dentro do matrimônio também seria. O desejo, nesta concepção clerical do casamento, não deveria habitar as mentes dos esposos.

Outro diferencial perceptível nos *romans d’oil* é que seus poetas dificilmente deixam de associar o amor e a *chevalerie*, algo possivelmente não tão explícito na lírica trovadoresca (FRAPPIER, 1958, p. 145). Nestas narrativas do norte é possível enxergarmos os atos e sentimentos amorosos necessariamente atrelados a feitos de proeza, próprios do cavaleiro/guerreiro; amor e guerra transformam-se em conceitos chaves nas construções de seus enredos. Num primeiro momento, esta associação mostra-se presentes nos *romans* do que foi chamado, pela historiografia, de Matéria Antiga. Estes buscavam apropriar-se de narrativas, cujos conteúdos históricos e mitológicos (provavelmente indistinguíveis), geralmente provenientes do passado greco-romano, formavam o cerne da aventura cavaleiresca. Estes “autores”, nas palavras de Michel Zink, “não se privam de inovar, no que diz respeito aos seus modelos, e não somente os adaptam de maneira anacrônica à civilização de seu próprio tempo.

²³A obra de Pedro Lombardo evocada por Frappier é *De excusatione coitus*, na qual a frase *Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est* significaria algo como “o amor apaixonado de um homem por sua mulher é adultério”.

Eles reduzem parte da mitologia, eles apelam a uma parte maravilhosa da magia ou necromancia” (ZINK, 1990, p. 64).

Estes poetas cortesões que, num primeiro momento, adaptam estes conteúdos greco-romanos à sua própria realidade eram, segundo Frappier (1958, p. 146), “clérigos humanistas que leem os poetas latinos e se inspiram neles”. Quer dizer, homens de letras que, frequentemente, estavam familiarizados com motivos greco-romanos – possivelmente através do *Trivium* – e que apreendiam estes temas, empregando-os em sua própria época.

Os “inventores”, por assim dizer, deste tipo de narrativa cortês eram, para Jaeger (1985, p. 233), notadamente clérigos. Nos parece, entretanto, muito paradoxal o fato de que clérigos – recorrentemente compreendidos como homens da Igreja – tenham operado na gênese da narrativa cortês; narrativas que, de certa forma, destacam-se por seu “desvio” às regras e condutas tidas como cristãs. Para esta aparente contradição, Frappier (1958, p. 146-148) nos apresenta uma explicação:

Os termos *clérigo* e *clero* cobrem de fato uma realidade complexa. Os membros do clero nos vários níveis da hierarquia eclesiástica são obviamente clérigos. Mas outros clérigos merecem este nome sem que seja apropriado considerá-los como pessoas da Igreja. Sem dúvida, eles tiveram estudos que os poderiam levar ao sacerdócio, mas não receberam a ordenação ou têm apenas as ordens menores (isso lhes dava o direito, em princípio, a benefícios eclesiásticos). Entre esses clérigos, sejam leigos ou simples tonsurados, como Ronsard ainda no século XVI, alguns ensinavam em escolas [...], outros vêm para engrossar a tropa vagabunda, ousada e anárquica dos Goliardos; outros finalmente – aqueles que deveriam merecer nossa atenção especial – se ligam tanto quanto possível aos cursos e patronos, colocando seu "clero" a serviço de um ideal mundano. [...]. Esta condição e esta cultura dos clérigos voltada para o mundanismo implicava em relação à Igreja ou ao ascetismo cristão uma emancipação necessária e favorável à ilustração do ideal cortês. [...]. Não que esses clérigos moralistas, e mundanos ao mesmo tempo, se abstenham de reivindicar o *donoi* e os sucessos no amor. Mas, normalmente hostis ao casamento por causa de sua condição e de sua vocação (embora não vinculado ao celibato, o clérigo simplesmente "tonsurado" declina casando-se), por conta própria eles dificilmente podem imaginar relacionamentos românticos que, fora do casamento, ou em união livre, ou em situação sentimental mais ou menos relacionada com o *fin'amor* adúltero dos trovadores. Um paradoxo muito medieval!²⁴

Estes clérigos que levavam uma vida mundana na corte eram, geralmente, denominados de *curiales/curialis* (CLANCHY, 2014, p. 145). Vislumbramos, assim, homens que, por

²⁴ Os “goliardos” eram clérigos vagantes, geralmente estudantes das universidades, que se dedicavam às letras e ao ensino, ainda que, muitas vezes, não chegassem a serem ordenados. Faziam parte, majoritariamente, dos movimentos culturais dos centros urbanos.

estarem associados às práticas de ensino e ao conhecimento, eram considerados clérigos²⁵; estes não necessariamente eram vinculados de maneira restritiva à Igreja. Como mostrou-se possível compreender, estes “clérigos” poderiam ser assim denominados graças às suas estreitas relações com as letras, fato que, geralmente, lhes angariava patrocínio em grandes cortes aristocráticas e reais²⁶. Com esta elucidação, não se mostra incoerente o fato de que a primeira “aparição”²⁷, por assim dizer, do posteriormente famoso rei Arthur tenha se dado na crônica latina *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth. O gênero histórico, transparecidos nas crônicas latinas, esteve intrincado à emergência dos primeiros *romans*; isto é, há uma transição entre uma espécie de “historiografia medieval” ao *roman* (JAEGER, 1985, p. 229). Há uma ênfase sobre o trabalho de Geoffrey:

Este trabalho marca uma grande transição no desenvolvimento da narrativa medieval e do romance. Um clérigo descobre o valor de entretenimento das fábulas e as combina com a função informativa, edificante e corretiva da *Historia regum*. Essa descoberta selou a condenação da tradição oral da narrativa. Isso pode não ter tornado o cantor de contos completamente supérfluo a partir de então, mas o propósito a que ele serviu seria dali em diante realizado melhor pelo poeta clerical. Dada à fraqueza da nobreza leiga pela moda, dado seu interesse pelos costumes da corte, o clérigo que ensinava os costumes da corte por meio de fábulas quase históricas estava destinado a superar a concorrência. (JAEGER, 1985, p. 229, tradução nossa)

Encontramos, assim, o surgimento dos *romans* – e especialmente os *romans* da Matéria da Bretanha – em compasso com um movimento intelectual que penetrava no contexto dos domínios anglo-normandos do século XII: o de uma nova valorização dada à escrita. Os *romans* estavam lado a lado com a História – ainda que esta não fosse compreendida segundo os moldes

²⁵ A associação entre “clérigo” e “letrado” é, eminentemente, uma criação medieval. Segundo Clanchy, na segunda metade do primeiro milênio d. C., a redução do número de letrados no ocidente coincidiu com a expansão do cristianismo e com a conversão dos povos germânicos; *clerici* começou a ser associado ao termo *litterati*, ainda que não tivessem nada em comum em sua origem. Entretanto, uma hipótese que pode ser sustentada é o fato de que, fora do Mediterrâneo, por esta época, praticamente todos os conhecedores de latim e do arcabouço cultural romano eram monges e homens da Igreja. Durante o século XII a associação era mais do que clara: *clericus* eram *litteratus*, enquanto *laicus* eram *illiteratus*. Clérigo era muito mais sinônimo de uma pessoa educada do que, propriamente, de alguém associado à Igreja. Ver em: CLANCHY, Michael. **From Memory to Written Record**. England: 1066-1307. 3rd edition. Willey Blackwell, 2013, p. 229-230.

²⁶ Clanchy aponta que houve uma proeminência de *curiales* entre os escritores latinos na Inglaterra graças ao caráter frequentemente dado às letras das cortes de Henrique II, Plantageneta. Ver em: CLANCHY, Michael. **Op. Cit.**, 2014, p. 146.

²⁷ Este fato é controverso, porque existem historiadores que defendem a primeira menção a Arthur já pelo cronista galês Gildas, autor de *De excidio et conquestu Britanniae*, que viveu durante o século VI. E também na crônica elaborada por Nennius (*Historia Brittonum*), produzida em c. 800 d. C.. É possível que Geoffrey tenha conhecido estas narrativas e apreendido alguns elementos delas para a sua *Historia Regum Britanniae*. Para mais, ver em: CALDWELL, Roberta. PARRY, John J. “Geoffrey of Monmouth”. In: LOOMIS, Roger Sherman. (ed.). **Arthurian Literature in the Middle Ages: a collaborative history**. Oxford: Clarendon Press, 1974, p. 72-93. E: BACCEGA, Marcus. “O Santo Graal, o Ciclo de Artur e o mundo moderno”. In: _____. (org. e tradução). **A Demanda do Santo Graal: o Manuscrito de Heidelberg**. São Paulo: Hedra, 2015, p. 393.

que nós, contemporâneos do século XXI, conhecemos, como veremos adiante – fato que nos instiga um alerta precioso: é possível que o estatuto de verdade histórica não estivesse dissociado destas narrativas. Abordaremos esta possível constatação mais à frente.

A *Historia Regum Britanniae* (c.1135-1138), por contemplar as histórias sobre os governantes da Inglaterra (outrora Britânia) – e entre eles, evocar o bretão Arthur – inaugura a Matéria da Bretanha e também se utiliza da chamada Matéria Antiga: Geoffrey o colocara como descendente de Brutus, mítico fundador da Britânia que, por sua vez, era neto do herói troiano e fundador de Roma, Enéas (FALETRA, 2014, p. 57-58). Geoffrey, um proeminente clérigo galês que lecionava em Oxford na primeira metade do século XII²⁸, foi compreendido pelos especialistas como um conhecedor assíduo de línguas, e um pioneiro em formas literárias. Clanchy não descarta a possibilidade de que a HRB tenha sido desenvolvida neste ambiente intelectual onde a reconhecida *Chanson de Roland* tomava sua forma (CLANCHY, 2014, p. 159).

Em seus anos finais, elaborou uma espécie de hagiografia de uma personagem bastante presente em sua HRB: o mago Merlin. Em sua *Vita Merlini* (“A Vida de Merlin”) podem ser encontrados ainda mais elementos próprios de uma tradição folclórica oral galesa (FALETRA, 2008, p. 12-13). A influência de suas composições, mais especificamente a HRB, parece ter crescido com o passar dos séculos, convertendo-a em uma espécie de *topos* – nas palavras de Faletra (2014, p. 59), uma “moeda cultural comum” – apreendido por gerações de poetas que surgiram depois de Geoffrey. A formação de novos paradigmas culturais, evidenciados por Geoffrey, possibilitou a apreensão de motivos cortesês e de olhares voltados a Gales em novos tipos de escritos – que não fossem estritamente os *romans*. Exemplos significativos, analisados por Faletra (2014, p. 55-98), são os escritos políticos de John de Salisbury – sintetizados em seu *Policraticus* –; as descrições da corte de Henrique II elaborada por outro clérigo galês, Walter Map – seu *De Nugis Curialium* (“As Frivolidades dos Cortesãos”) – e os *romans, lais e fabliaux* compostos por Marie da França, cujos conteúdos evocavam, nitidamente, os motivos histórico-mitológicos britões.

²⁸ Faletra nos elucida que, possivelmente, Geoffrey deixara sua região natal (fronteira entre Gales e o território anglo-normando) e se instalara, na década de 1120, entre os círculos aristocráticos anglo-normandos. Algumas cartas que contém referência ao clérigo, cuja localidade é Oxford, foram produzidas entre 1129 e 1151. Supõe-se que, embora a Universidade de Oxford ainda não tinha sido fundada, ele tenha lecionado na College of St. George, uma fundação agostiniana de cânones seculares. Ver em: MONMOUTH, Geoffrey de. **The History of the Kings of Britain**. Tradução e edição de Michael Faletra. Toronto: Broadview Editions, 2008, p. 11.

Exemplo bastante nítido da criação deste “paradigma cultural” – no qual falar do passado da Inglaterra era abordar, necessariamente, estes motivos “célticos-britões” – foi a adaptação da HRB, elaborada pelo poeta Wace e finalizada por volta de 1155, o seu *Roman de Brut*. Wace adaptara, assim, a crônica latina ao dialeto vernáculo, provavelmente ampliando o leque de difusão da estória de Geoffrey, que também contou com algumas alterações e acréscimos de personagens. Charles Foulon (1974, p. 95 e 99) assim nos chama atenção:

No ano da morte de Geoffrey de Monmouth, 1155, Wace completou sua versão da *Historia*, e Layamon nos conta que uma cópia foi apresentada a Eleanor, a nova rainha da Inglaterra, embora os manuscritos existentes não preservem nenhum sinal de dedicatória. O poema pode muito bem ter trazido Wace à atenção favorável de seu marido, Henrique II, pois em 1160 o encontramos como escriturário em Caen, embarcando, a convite daquele rei, em uma crônica dos duques da Normandia, o *roman de Rou*. [...]. Aparentemente, uma das maravilhas lendárias foi a Távola Redonda, da qual Wace foi o primeiro a fazer menção na literatura existente. Foi feito sob as ordens de Arthur para evitar brigas sobre precedência. “À mesa sentaram-se em pé de igualdade e foram servidos igualmente.” O poeta acrescentou um detalhe importante: “todos se sentaram dentro do círculo (*assis meain*), e ninguém foi colocado fora (*de forain*)”. De onde Wace derivou esse conceito não pode ser determinado com precisão, mas ele creditou aos bretões muitos contos sobre isso.

É, portanto, a partir de um elemento inserido por Wace em seu *Roman de Brut* que a tradição da Távola Redonda²⁹ – ícone dos romances arturianos – pode realizar sua aparição em narrativas posteriores. O universo do rei Arthur encontra, ademais, um entrecruzamento mais evidente³⁰ com a narrativa tristânica em versões mais posteriores; Tristão, o cavaleiro da Cornualha, detém um lugar reservado na Távola Redonda de Arthur a partir dos romances em prosa que se multiplicam, principalmente, depois do século XIII (MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 1220). A tradição arturiana, “inaugurada” por Geoffrey de Monmouth, é celeberramente desenvolvida também no continente. Os primeiros *romans* em versos que narravam as aventuras do rei Arthur e de seus cavaleiros da Távola Redonda podem ser encontrados, principalmente, na região da Bretanha francesa (antiga Armórica), durante a segunda metade do século XII, sob o famoso poeta das cortes francesas, Chrétien de Troyes (BACCEGA, 2015, p. 394). A tradição

²⁹ Embora Wace seja o primeiro a referir-se à Távola Redonda na tradição dos *romans*, o historiador Marcus Baccega afirma que é, primeiramente, em uma hagiografia bretã, a *Legenda Sanctii Goeznovii*, datada do início do século XII, que a menção à Távola Redonda é realizada. Esta hagiografia contava a história do galês Goeznovius, bispo de Léon, venerado na antiga Bretanha e que teria vivido durante o século VII. Ver em: BACCEGA, Marcus. **Op. Cit.**, 2015, p. 387.

³⁰ Nas narrativas em versos dos séculos XII e XIII, a associação entre rei Arthur e o enredo tristânico não deixa de estar presente. Porém, na maioria das vezes, menciona-se Arthur em uma ou outra passagem, mas sempre referindo-se à sua corte como uma localidade distante; assim, Tristão não é, ainda, efetivamente um cavaleiro da Távola Redonda durante o século XII.

difunde-se ainda mais nos séculos seguintes, irradiando os motivos arturianos para as regiões do Sacro Império Romano Germânico – atual Alemanha – e Portugal, por exemplo.

Apesar da atribuição de elementos pré-cristãos, provenientes das tradições orais dos antigos britões, a associação das narrativas arturianas com o cristianismo – como, à título de exemplo, a busca pelo Graal – constitui-se um fato muito nítido para os historiadores. Tal característica levou os especialistas a formularem várias interpretações sobre as possíveis motivações de emergência: por que estes elementos, tidos enquanto “pagãos”, foram apreendidos e utilizados – aparentemente de maneira sincrética – nesta conjuntura do ocidente medieval? Existiam relações entre o contexto sociopolítico gestado pelos séculos XI e XII com os contornos socioculturais evidenciados pelo ocidente?

O historiador Marcus Baccega, no caminho desenvolvido pelos historiadores da terceira geração dos *Annales* – como Georges Duby e Jacques Le Goff – nos orienta que ambos os contextos, sociopolítico e cultural, estavam intrinsecamente conectados e os acontecimentos contidos neles foram fundamentais à composição das narrativas da Matéria da Bretanha. Os indícios da infiltração da Reforma Eclesiástica mostraram-se elementos potentes, predispostos a ocasionar uma reação às políticas ambicionadas pelos eclesiásticos:

A Reforma Pontifical significou, do ponto de vista das relações de poder, um projeto de construção de uma monarquia papal universal, uma teocracia pontifícia, que elevasse o Pontífice à condição de *dominus mundi* (senhor do mundo), sobrepondo-se aos poderes laicos [...]. Todavia, no seio do fenômeno que o historiador Jacques Le Goff designou como “reação folclórica” da aristocracia laica, outro ideal de cavaleiro foi cunhado. [...]. A cavalaria passa a encarnar a própria autorrepresentação traçada pela nobreza feudal. Neste lastro, projetam-se valores próprios desta camada nobiliárquica sobre o tipo social do cavaleiro, valores que se contrapõem à investida normatizadora da Reforma Pontifical. (BACCEGA, 2015, p. 365-366)

No esteio deste sutil embate protagonizado entre laicos e eclesiásticos, uma atitude se delinea e emana dos grupos sociais laicos (obviamente aristocráticos e reais):

A “reação folclórica” correspondeu à constituição de verdadeiras mitologias de origem – que exercem a função legitimadora de narrativas identitárias – para as casas nobiliárquicas. Isso se deu a partir do apelo a entes fantásticos do imaginário pagão pré-cristão, advindos da cultura oral híbrida céltica, germânica e greco-romana, que se mesclaram no interior da moldura ideológica e retórica do Cristianismo. (BACCEGA, 2015, p. 366)

Uma memória coletiva “céltica” – cerne da Matéria da Bretanha – como nos lembra Ian Short (2007, p. 348), teria sido difundida através dos menestrelis, bardos e poetas, recolhedores

deste conteúdo oral e formuladores das narrativas que chegaram até nós. O uso que se fez desta memória, no entanto, foi o grande questionamento para o qual os historiadores se dedicaram, evidenciando duas grandes interpretações que, até hoje, ocupam um lugar de destaque dentro da academia.

A primeira delas diz respeito a uma possível apreensão e uso consciente destes conteúdos do passado “céltico” pela dinastia Plantageneta, especificamente. Ao buscar sintetizar os debates historiográficos em torno da temática, John Gillingham nos apresenta a ideia base da corrente historiográfica que mais esteve em voga em meados do século XX, a qual acredita que “no século XII, os Plantageneta usaram a História de forma massiva e com o propósito de estabelecer uma origem ilustre de sua linhagem, e para justificar a dominação sobre os países que eles haviam conquistado” (GUENÉE, 1980, p. 334 apud GILLINGHAM, 2006, p. 27). Nesta perspectiva, a dinastia Plantageneta utilizou-se da Matéria da Bretanha para fins propagandísticos e legitimadores, com intuito de validar seu domínio nas regiões que recentemente conquistara: “Henrique II é não obstante, representado [nesta historiografia] como um governante que usa as lendas arturianas para um propósito similar” (GILLINGHAM, 2006, p. 27).

Gillingham, entretanto, vai de encontro à corrente que fizera exposição no início de seu ensaio, sendo partidário da ideia de que a apreensão desses conteúdos orais de cultura gaélica seria, eminentemente, uma expressão de caráter genuíno dos povos que haviam sido conquistados pelos Plantageneta, como os galeses, escoceses e irlandeses. Oposto à ideia do uso propagandístico da Matéria da Bretanha – e, conseqüentemente, da suposta conexão entre a imagem de Arthur e a de Henrique II – e aliado acadêmico de Gillingham, o historiador Martin Aurell evidencia sua proposição:

O principal impacto das lendas arturianas sobre os Plantagenetas foi negativo ou neutro. Não foi fácil para Henrique II transformar a *Matière de Bretagne* em seu próprio benefício. A *Matière de Bretagne* encarnava a ideologia dos principados celtas situados nas franjas do império angevino: principados que rejeitavam os ditames autocráticos do governo de Henrique II. A aura em torno de Arthur era hostil em relação a Henrique. Durante o reinado de Henrique, Arthur permaneceu um líder da resistência, vitorioso sobre os invasores anglo-saxões, vivendo em um Outro Mundo de onde um dia retornaria para dar seu apoio aos povos celtas em sua luta contra os normandos. (AURELL, 2007, p. 392, tradução nossa)

O messianismo arturiano que decorre desta hipótese parece ter se originado, nas palavras de Baccega, do “intuito de resgate de uma glória pretérita então imaginada” (BACCEGA, 2015, p. 382).

Uma conciliação entre ambos os extremos hipotéticos surgiu recentemente na academia: a de que os escritos arturianos não seriam nem uma, nem outra, mas que ambas atuaram, naquela época, de uma maneira dialética. Preocupado em situar os discursos sobre Arthur – e toda a Matéria da Bretanha – nos desenvolvimentos socioculturais do período, Christopher Berard (2015, p. 20) nos lembra que a *Historia Regum Britanniae* possuía elementos de grande valor para os normandos, mas também para os céltico-galeses.

Embora os significados e usos deste conteúdo notadamente poderoso no cenário centro medieval seja uma incógnita aos historiadores, podemos ter certeza de que, em muitos momentos, a História assumiu estas narrativas como seus tentáculos mais que genuínos. E esta é, assim, outra problemática em que se insere os conteúdos da Matéria da Bretanha (consequentemente, o de Tristão e Isolda também): afinal, estas narrativas nos contam elementos verídicos? Talvez jamais tenhamos uma resposta para isso. Importa-nos mais saber qual a compreensão dos contemporâneos medievais sobre essas estórias.

1.3 História, *roman*, fato ou ficção: pela problematização da *literatura* medieval

É inegável a importância do desenvolvimento e da adoção da escrita neste cenário centro-medieval. O próprio *roman de Tristan*, apesar de sua difusão primária ter sido, provavelmente, através de meios orais, integra um conjunto de práticas que cresceram no esteio da escrita da *estoire*, por exemplo. Ao lado do *roman*, outros registros fizeram-se nascer; outros “gêneros” - se adotarmos um conceito anacrônico - que precederam o ato do *mise en roman*. Correntes historiográficas dirigiram suas atenções a estes registros que, especialmente na Inglaterra, floresceram em larga escala; uma dúvida, porém, intrigou os estudiosos e constituiu, até hoje, um problema dentro da História: podemos denominar tal *corpora* documental como *literatura*?

Conscientes desta problemática acadêmica, devemos voltar, a partir de agora, nosso olhar às produções escritas da Inglaterra medieval. Sob uma elucidação panorâmica, é significativo determo-nos sobre a escrita da História desenvolvida na sociedade anglo-normanda; ampararmo-nos, ademais, em como esta tradição historiográfica medieval pode ter influenciado as composições cortesões que vieram nos séculos seguintes, dentre eles, *Tristan*. E, o mais importante: seria equívoco considerar tais produções - e aí incluiremos o *roman*

(romance?) - como *literatura*, em seu sentido moderno? Longe de querermos resolver tal conflito, buscamos aqui esboçar um breve *estado da arte* da discussão, a partir do destaque de argumentações coerentes que integram, sem dúvida, ambas as vozes.

1.3.1 O desenvolvimento de uma cultura escrita anglo-normanda

Não obstante a memória tenha sido apreendida como elemento fundamental nas culturas da Antiguidade e Idade Média – seja como prática escolar, seja como elemento integrante da retórica –, como nos elucidava minuciosamente Frances Yates (2007), a necessidade do registro escrito fez-se presente mais intensamente neste cenário centro-medieval. A cultura escrita ocupou um lugar proeminente na intelectualidade medieval ocidental por volta dos séculos XI e XII, e mostrou-se como uma prática irrevogável nos séculos seguintes da humanidade.

O constante entrecruzamento e intercâmbio das culturas em questão, francesa e anglo-saxã, e suas tendências reiteradamente voltadas à latinização, nos legaram uma cultura escrita que permitiu historiadores como Charles Homer Haskins adotarem o termo “renascimento”, como veremos mais a frente. Devemos, assim, conhecer e compreender de quais formas e através de quem todo este legado intelectual e cultural ganhou “vida” – ou, mais acertadamente, ganhou a eternidade – na brevemente elucidada Inglaterra medieval.

Para Michael Clanchy (2013, p. 5-6), a recorrência do registro escrito deu-se, além do âmbito intelectual aqui apresentado, nas várias esferas da vida cotidiana da Inglaterra desde, pelo menos, a conquista normanda. Segundo o historiador, além de uma clara centralização da burocracia real anglo-normanda ocorrida durante os séculos XI e XII, a combinação de culturas da ilha – cuja amálgama se deu pelos elementos anglo-saxão, francês e latino, principalmente – forneceu uma entidade cultural distinta muito mais do que um simples acúmulo das partes. Além disso, os impactos políticos e identitários, causados pela conquista ensejaram, de ambos os lados, movimentos de desconfiança³¹. A necessidade dos registros escritos significou, assim, muito mais um resquício desta desconfiança e descontinuidade do que uma realidade de progresso social.

³¹ A palavra escrita incidia numa desconfiança que poderia estar presente entre os atores históricos, uma vez que era a palavra falada uma atestação da verdade. O testemunho falado era, naquela época, muito mais confiável do que a eternização do registro escrito; a escrita, neste entendimento, exteriorizava todo um processo de pensamento que poderia ser “alterado” ou, até mesmo, falsificado em certa medida. Para mais, ver: CLANCHY, Michael. **Op. Cit.**, 2013, p. 6, 195, 295-297.

Facultada pelo acesso e difusão dos conteúdos clássicos, a memória – seja ela a natural ou a artificial³², isto é, adquirida – constitui-se como importante recurso aos homens e mulheres medievais. Tal valorização da memória – inclusive como uma das partes componentes da retórica clássica, tão recorrentemente glosada durante o período medieval – manifestou-se, dentre outras formas, nesta espécie de “garantia” que a palavra falada era capaz de fornecer. Nestes termos, reivindicar o registro escrito era clamar para as “ausências” (e para uma desconfiança) da memória e – paradoxalmente para nós contemporâneos – da verdade.

Conquanto a discussão seja pertinente e frutífera, aparentemente não há um verdadeiro consenso entre os historiadores quando a problemática envolve uma aparente dicotomia que o “oral *versus* escrito” manifesta. Um exemplo é o historiador Jean Batany, o qual guia-se pela premissa de que, apesar da cultura escrita ter sido significativamente crescente nesta Idade Média central, esse crescimento da escrita ainda a teria alojado em uma colocação secundária com relação à memória, aos cantos e à oralidade (BATANY, 2006, p. 389). Outros, como Brian Stock (1983, p. 14), enxergam que “a sociedade medieval após o século XI foi cada vez mais orientada através do escriba, da palavra escrita, do texto literário e do documento”³³.

A escrita, nestes termos, teria suplantado o lugar outrora reservado à oralidade; e, dessa maneira, a cultura escrita estaria em consonância com as estruturas de poder medievais que se desenvolviam nessa época, tornando-se recursos indispensáveis para sua edificação (STOCK, 1983, p. 14). Além da transferência, possivelmente espontânea, do francês para a Inglaterra, a ampliação da burocracia estatal anglo-normanda, salientada por Clanchy (2013, p. 18-19), fora propulsora também da alfabetização em latim. Obras produzida neste século XII inglês, em latim – como *Policraticus*, de John de Salisbury, *Dialogus de Scaccario* (“Diálogos do Tesouro”), de Richard FitzNeal e os *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Anglie* (“Tratado sobre as Leis e Costumes do Reino da Inglaterra”), do chefe de justiça Ranulf de Glanvill – são alguns dos exemplos da recorrência de uma língua “douta” para abordagem de

³² Ao trazer as discussões sustentadas na Antiguidade sobre a memória, Francis Yates nos aponta as técnicas mnemônicas utilizadas pelos antigos, como, por exemplo, o recurso do mapa mental instituído através do estabelecimento de imagens. Além disso, ela nos chama atenção para o fato de que na Idade Média, o recurso da memória fincou-se como um instrumento didático do cristianismo, já que era através da memória e do seu exercício artificial que as pessoas poderiam lembrar da ortodoxia cristã, atuar como um “bom cristão” e, assim, garantir sua “salvação”. Para mais, ver: YATES, Francis. **A Arte da Memória**. Campinas: Editora UNICAMP, 2007, p. 78-80.

³³ Faz-se significativo ressaltar que Brian Stock realiza uma distinção entre “modos de pensar” e “modos de comunicação”, não entendidos como sinônimos. As formas de pensar associadas à prática oral ainda persistiram durante o desenvolvimento da escrita – quer dizer, a oralidade não se ausentou por completo – e o que é mais provável de ter ocorrido é que o registro escrito ocupou o lugar da oralidade em alguns procedimentos fundamentais à estruturação política do poder medieval, por exemplo. Entretanto, registrar de maneira escrita essas “formas de pensar” não eliminou suas ligações com a oralidade.

temas mundanos. Assim, a principal argumentação de Clanchy (2013, p. 19) é de que esta centralização e efetivação do poder real teria demandado a ampliação da alfabetização entre os laicos, muito mais que qualquer desejo abstrato pela educação.

Durante o reinado de Henrique II (1154 – 1189), houve um crescimento significativo de produção documental, tanto de chancelaria quanto judicial (CLANCHY, 2013, p. 93). Um exemplo apresentado por Clanchy é o emblema real de Henrique II que se configurava em cada escrito; através de uma prensa que guardava semelhanças com a impressora, os documentos – geralmente produzidos por um número cada vez mais crescente de clérigos que trabalhavam na chancelaria – eram marcados com o selo real (CLANCHY, 2013, p. 69). O registro escrito como uma forma de garantia e controle do poder pode ser explicitado no seguinte excerto:

O livro de leis atribuído ao juiz Glanvill (composto na década de 1180) está estruturado em torno das formas comuns dos novos mandados e explica como cada um deles deve ser usado. A estrutura do livro de Glanvill sublinha a observação de Weber de que “administração burocrática significa fundamentalmente o exercício do controle com base no conhecimento”. Trata-se, por um lado, de um conhecimento técnico que, por si só, é suficiente para lhe assegurar uma posição de poder extraordinário. Mas, além disso, as organizações burocráticas, ou os detentores do poder que delas fazem uso, tendem a aumentar ainda mais seu poder pelo conhecimento que advém da experiência no serviço. Contemporâneo, o trabalho de Glanvill serve como um manual de informações privilegiadas para a burocracia real. (CLANCHY, 2013, p. 69, tradução nossa)³⁴

É coerente, dessa forma, que as necessidades cotidianas tenham refletido nessa produção massiva de tipos documentais, resultando em registros como: escrituras para garantia de propriedades e domínios, escritos reais em casos de litígio, homilias (escritos religiosos que elucidavam temas evangélicos) para devoção, narrativas cortesias – em românico – para entretenimento (CLANCHY, 2013, p. 83-84). A variedade de tipos de escritos não supõe, no entanto, uma variedade de “autores” – em nosso sentido moderno – isto é, de escribas³⁵, uma vez que estes tendiam a desempenhar uma gama de funções que estavam relacionadas à escrita.

³⁴ A citação que Clanchy realiza é referente a uma obra clássica do sociólogo Max Weber. Ver: WEBER, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947, book III, section 5 (“The Monocratic Type of Bureaucratic Administration”), p. 339.

³⁵ Um exemplo dado por Clanchy é o monge Matthew de Paris (1200-1259) que, além de ser o produtor de muitos escritos, os escrevia e os iluminava. Ademais, produziu muitos tipos de escritos que iam, desde narrativas em latim, hagiografias, romances a escritos burocráticos reais. Para mais, ver: CLANCHY, Michael. **Op. Cit.**, 2013, p. 85.

Muitas vezes, dentro de um mesmo suporte físico – semelhante ao que entendemos atualmente como um livro³⁶ – havia muitos tipos de registros. Aliada a este “ecletismo” de seus produtores, a variedade de documentos que podiam ser encontrados em uma unidade física não podia, assim, ser classificada dentro de um único “gênero”. Semelhante à divisão realizada pelo método historiográfico, os documentos poderiam ser entendidos como primários ou secundários (CLANCHY, 2013, p. 86). Geralmente, estes registros primários continham os selos de seus emissores originais: escrituras, testamentos, quirógrafos³⁷, contas ministeriais; enquanto os secundários, geralmente, eram produzidos levando em consideração o conteúdo de algum outro documento já existente: crônicas, cartulares, registros de chancelaria, o próprio *Domesday Book* – importante registro socioeconômico da Inglaterra conquistada, encomendado por William, o Conquistador –, assim como outros levantamentos semelhantes podiam ser classificados como secundários.

Embora interessante, não nos cabe aqui fazer elucidações muito complexas acerca de cada um destes tipos documentais – que são muitos! – e que existiram na Inglaterra do século XII. Mostra-se pertinente o conhecimento da existência destes, para compreendermos em que ambiente puderam desenvolver-se também outros tipos de registros que se mostram mais significativos à pesquisa: as narrativas que floresceram e moldaram muitos aspectos culturais desta época. Tais narrativas puderam desenvolver-se, principalmente, em latim e em francês – estes últimos, chamados *romans* por estarem em românico, isto é, língua vernácula – e constituíram uma tradição que muito veio a agregar às argumentações daqueles que defendem o processo de “renascimento do século XII”.

Uma destas formas literárias que se espalhou pela Inglaterra centro-medieval foi o que convencionou-se chamar de “crônica”. Com origens bem anteriores ao século XII, as crônicas se caracterizaram, basicamente, por serem um tipo de narrativa historiográfica (CLANCHY, 2013, p. 102): diferentemente das chamadas *chanson de geste*³⁸, as crônicas tendiam a possuir

³⁶ Semelhante, porém não igual. A ideia que norteia uma produção livresca só começará a germinar com o movimento escolástico, na passagem do século XII ao XIII, que tinha na produção escrita seu principal objeto e meio de estudo. Para mais, ver: CAVALLO, Guglielmo. CHARTIER, Roger. (dir.) **Historia de la lectura em el mundo occidental**. Madrid: Taurus Minor, 2001, p. 39-40.

³⁷ Quirógrafos eram uma espécie de “contrato” e continha uma concordância entre duas pessoas com relação a algo.

³⁸ Sophie Marnette, ao elucidar alguns tipos de escritos medievais, chama a atenção para o caráter “historiográfico” que as crônicas e as canções de gesta possuíam: enquanto a primeira tendia a ter um olhar mais distante e sóbrio sobre os acontecimentos do passado que buscava explicitar, as canções de gesta – justamente por serem compostas em versos e serem cantadas – abordavam o conteúdo narrativo como uma maneira de reviver aquele passado e de representá-lo de forma gloriosa. Assim, ambas as formas apresentam distintas conceitualizações de verdades tidas como históricas. Para mais, ver: MARNETTE, Sophie. “Medieval Literature”. In: _____. **Speech and Thought**

um olhar mais distante do conteúdo narrado, isto é, a história que se pretendia contar era narrada em termos indiretos. Clanchy (2013, p. 102) aponta que as crônicas, sendo um escrito originariamente monástico, surgiram de uma necessidade com relação à regulação do tempo, especialmente entre os beneditinos. Durante o século XII, a crônica distanciou-se, de certa maneira, de suas origens monásticas e passou, em sua maioria, a ser produzida por clérigos seculares.

Estes clérigos seculares comportavam-se mais como historiadores – no sentido que nós, contemporâneos do século XXI, compreendemos – e, assim, seus escritos estabeleceram certas diferenças para com as formas de narrar o passado entre os monges: Gervase da Cantuária, um monge cronista no final do século XII, elucida que “o historiador procedia difusa e elegantemente, enquanto o cronista [monge] procedia simples, gradual e brevemente” (HAY, 1977, p. 58-59 apud CLANCHY, 2013, p. 102). Quer dizer, no entender do historiador, a crônica comportava-se como uma forma de interpretar o passado e apresentá-lo ao público, enquanto para o monge era uma série de eventos que serviam para orientação.

Ao trabalharem na tradição dos grandes historiadores da Antiguidade, os cronistas anglo-normandos forneceram à posteridade um legado riquíssimo e chamaram a atenção de especialistas pela amplitude de seus trabalhos, os quais continham grandes quantidades de informações sobre o passado da Inglaterra (WALLER, WARD, 1933, p. 156-157). Nesta Idade Média insular, o parâmetro era o famoso cronista anglo-saxão Beda – conhecido como o Venerável – que viveu durante o século VIII e legou à posteridade obras como *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (“História Eclesiástica do Povo Inglês”), cuja ambição era narrar a história da ilha desde a invasão do imperador romano Júlio César em 55 a. C., por exemplo.

Havia, portanto, uma longa tradição das escolas de cronistas localizadas na região da Nortúmbria, local de formação de Beda (WALLER, WARD, 1933, p. 160-161). Num ímpeto de ambição semelhante ao de Beda, podemos apontar o também famoso cronista anglo-normando Orderico Vital: produto de cerca de vinte anos de observação, o monge beneditino produziu sua *Historia Ecclesiastica*, cuja extensão temporal abrangia o início da era cristã até cerca de 1141 (WALLER, WARD, 1933, p. 163). Eadmer, outro reconhecido cronista e amigo pessoal de um importante arcebispo da Cantuária, Anselmo – responsável, inclusive, por uma

hagiografia do arcebispo, a *Vita Anselmi* – também realizou sua contribuição ao produzir sua *Historia Novorum in Anglia*, por volta de 1122.

E, durante o século XII, como já salientado, não obstante alguns fossem monges, os cronistas já não se caracterizavam mais como religiosos reclusos e isolados da sociedade, visto que muitos eram clérigos seculares que possuíam íntimas relações com o ambiente cortês, como Ralph de Diceto, Walter Map, Giraldus Cambrensis (conhecido também como Gerald de Barri), Henry de Huntingdon e Roger de Howden – para citarmos exemplos do início do período angevino (WALLER, WARD, 1933, p. 160). A tradição das crônicas continuou durante o reinado de Henrique II e seus filhos, mas antes, na primeira metade do século XII – portanto, durante o reinado de seu avô, Henrique I – a Inglaterra já vira emergir dois outros grandes nomes destacáveis: o monge William de Malmesbury e o galês Geoffrey de Monmouth, compilador da famosa *Historia Regum Britanniae* (“História dos Reis da Bretanha”).

Paralelamente às crônicas latinas, o século XII viu multiplicar narrativas em língua vernácula: os chamados *romans*, que levaram o nome graças ao procedimento de adaptação que estas narrativas passaram. Muito mais uma “transposição” do que uma “tradução” propriamente dita, tais escritos começaram a partir da adaptação de narrativas gregas e latinas para a língua vernácula (MARNETTE, 2005, p. 205), definindo-se, assim, como um gênero *mise en roman*³⁹. Definido a partir de seu método de composição, o *roman* surgiu primeiramente em versos, durante o século XII, e assim subsistiu até o surgimento do *roman* em prosa durante meados do século XIII.

Diferentemente das *chansons de geste* – cujo próprio nome já denuncia – e da poesia lírica occitânica, o *roman* era tido como um gênero reflexivo, destinado a uma leitura em voz alta, e não ao canto; além disso, renunciava a construção estrófica, impondo ao ouvinte seu próprio ritmo narrativo (ZINK, 1990, p. 62). Para o filólogo e medievalista francês Michel Zink (1990, p. 63), há duas constantes no *roman* que devem ser consideradas: um estilo e uma retórica próprias que privilegiam a narrativa e as chamadas, muitas vezes explícitas, para a reflexão do leitor/ouvinte sobre os acontecimentos narrados. Os *romans* buscavam abordar, em seus primeiros anos de surgimento, os conteúdos das narrativas épicas clássicas, isto é, greco-latinas. Para Sophie Marnette (2005, p. 205), este processo de transposição realizado pelos escritores reteria o enredo original, mas adicionaria um contexto sociológico medieval à trama

³⁹ Quer dizer, “colocado em românico”.

e enfatizaria o desenvolvimento das relações amorosas entre as personagens, características que são reiterada por Zink (1990, p. 64).

Não por acaso, os primeiros *romans* que surgiram em ambiente anglo-normando são claras adaptações, modificadas, dos épicos da Antiguidade, cujo conteúdo estava vivo e era claramente de conhecimento dos clérigos seculares instruídos: *Roman d’Alexandre* (cujos manuscritos encontrados foram produzidos no intervalo de tempo entre c.1130-1190), *Roman de Thèbes* (c. 1155), *Roman d’Eneas* (c.1160), *Roman de Troie* (c. 1172), de Benoît de Sainte-Maure, e o famoso *Roman de Brut* (c. 1155), composto pelo cronista Wace, o qual buscou produzir uma narrativa das origens inglesas, narrando a migração de Brutus da região do *latium* para a Grã-Bretanha⁴⁰.

Entretanto, por possuírem uma caracterização, de certa forma, flexível e por se constituírem, essencialmente, por seu método de composição, os *romans* poderiam abordar outros conteúdos. E foi o que ocorreu: por trazer indagações e elementos reflexivos – e, até mesmo didáticos – os *romans* efetivaram-se como a principal narrativa secular voltada ao entretenimento na Idade Média (FIELD, 1999, p. 152). Para Rosalind Field (1999, p. 152-153):

Isso utilmente coloca a ênfase não na forma ou no conteúdo, ambos mudando de terreno, mas na função essencialmente recreativa do romance. A atração do romance é principalmente a atração da história e, secundariamente, do cenário exótico ou da realização invejável que ela descreve. Seu entretenimento para um público; alguns públicos podem gostar de exibir seu status, discriminação e retidão moral por meio de sua escolha de entretenimento, alguns podem preferir fugir de tais preocupações; mas um romance de sucesso é aquele que dá prazer, acompanhado ou não de informação ou instrução.

Seguidamente ao desenvolvimento destes *romans* cujos conteúdos abrangiam o que ficou conhecido como “Matéria Antiga”, surgiu o que os especialistas denominaram de *Matière de Bretagne* (ou “Matéria da Bretanha”), da qual falamos brevemente no tópico anterior. Os *romanciers* passaram a abordar elementos provenientes de um construto mitológico oriundo das regiões insulares, no qual as lendas detinham origem entre os povos ditos celtas que habitaram a ilha antes do advento da cristianização. É importante, por ora, considerarmos o cenário de multiplicação de registros escritos que a Inglaterra anglo-normanda do século XII foi capaz de desenvolver. Predisposta ao registro escrito, a Inglaterra viu o desenvolvimento desta cultura baseada na *latinitas*, que amparou a intelectualidade do ocidente europeu neste

⁴⁰ Michel Zink salienta que o *Roman de Brut*, do poeta Wace, é essencialmente uma adaptação da *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, produzida durante a década de 1130. Ver: ZINK, Michel. **Op. Cit.**, 1990, p. 65.

(hipotético) “renascimento do século XII” e propiciou a preocupação com elementos próprios de afirmação político-identitária⁴¹.

A multiplicidade cultural efervescente na Inglaterra deste século XII comportou-se, é muito provável, como um elemento claramente estimulante ao desenrolar desta “busca pelas origens” facultada pelos anglo-normandos⁴²; principalmente em um cenário em que o oral e o escrito entrecruzavam-se como “modo de pensar”, mas também como “modo de comunicação”. Deixemos claro, dessa forma, um importante traço característico que a narrativa anglo-normanda nos legou: “a multietnicidade dessa cultura anglo-normanda-celta e sua vontade de abraçar a oral em um momento em que a escrita já era, em termos literários, o meio de escolha, é uma medida de sua originalidade” (SHORT, 2007, p. 361). Para além, é claro, dos impactos social e psicológico destas narrativas na sociedade anglo-normanda: sua recepção (ou recepções), sua compreensão e, talvez o mais importante, sua credibilidade.

1.3.2 Nas brumas do real e do imaginário: regimes de crença das narrativas medievais

No esteio do historiador austríaco Egon Friedell (1946, p. 13), o medievalista suíço Paul Zumthor (2009, p. 19) nos lembra:

Cada época [escrevia Friedell] construiu uma imagem do passado que só pertence a ela e que caracteriza o modo de tomada de consciência que lhe é própria [...]. Toda história é epopeia, gesta, mito e, como tal, produto de nossa capacidade de síntese intelectual, de nosso poder de visão imaginária, de nosso sentimento cósmico.

Com o breve lembrete de Zumthor, adentramos às questões que inquietam o historiador, seja ele de qualquer época. A escrita histórica, inerente a qualquer período histórico, a qualquer sociedade - desde, claramente, o surgimento do registro escrito - suscitou dúvidas quanto à compreensão do passado por estas sociedades produtoras dos singulares saberes históricos.

⁴¹ Para John Gillingham, este processo de “afrancesamento” – cuja implementação na Inglaterra levou muitos nativos anglo-saxões a obterem uma formação intelectual em escolas francesas e colocar em questão sua própria identidade – contribuiu para que a Inglaterra enxergasse seus vizinhos britânicos essencialmente como inferiores a eles. Escoceses, irlandeses e galeses – de origem céltica – eram tidos como “bárbaros” graças a essa infiltração da cultura clássica – “francesa” e cristianizada – na Inglaterra. Este conflito identitário pode ser um fator relevante ao desenvolvimento da cultura escrita na ilha, especificamente, das narrativas que ensejam buscar as origens do “povo inglês”. Para mais, ver: GILLINGHAM, John. **Op. Cit.**, 2012, p. 61-62.

⁴² Diana B. Tyson salienta a importância da língua vernácula na composição historiográfica do século XII. Segundo a estudiosa, houve uma necessidade de compreensão histórica declamada em língua vernácula, nos círculos aristocráticos anglo-normandos. Tal fato nos encaminha, no entanto, para a dicotomia recorrente que teria oposto “laicos e eclesiásticos”, tidos, respectivamente, como “illitteratus” e “litteratus”. Para mais, ver: TYSON, Diana B. *Patronage of French Vernacular History Writers in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. In: **Romania**, tome 100, n. 398, p. 183. Para mais sobre a discussão sobre letrados e iletrados na Idade Média, ver: CLANCHY, Michael. “Literate and Illiterate”. In: _____. **Op. Cit.**, 2013, p. 226-254.

Durante a Idade Média, semelhantemente ao que se costuma denominar Antiguidade clássica, a escrita da História desempenhou um papel significativo no curso cultural do ocidente; como salientamos no tópico anterior, especialmente no que se refere à Inglaterra, as chamadas crônicas evoluíram de maneira sólida durante os séculos centrais.

Juntamente às crônicas, outros “tipos literários” gestaram-se. Dentre eles, a poesia occitânica, as *chansons de geste*, o *roman*, em verso e, posteriormente, em prosa. No entanto, o historiador moderno perguntar-se-ia se, assim como as crônicas, estes outros tipos de escritos abordavam um conteúdo compreendido como verdadeiro. Ainda que estes escritos tendam a apresentar elementos que nós, contemporâneos do século XXI, enxergamos como fabulosos, há um certo consenso em interligar as crônicas à tradição e ao fazer historiográficos; crônicas, na Idade Média, são História, portanto.

Quer dizer, a compreensão acerca do significado da *história* - e sua diferenciação moderna da *literatura* - incitou os historiadores a olharem para estas produções a partir desta problemática que incita uma dicotomia entre *real* e *imaginário*. Partimos, dessa forma, de um questionamento cuja origem localiza-se na contemporaneidade. Um problema que, se dirigido sem a devida problematização, incorre no grave erro do anacronismo; entretanto, apesar do teor anacrônico que a problemática está enveredada, ela não é inválida ao que propomos para este trabalho. Distinguir as produções medievais - suas formas, conteúdos, possíveis propósitos - das articulações que englobam a moderna noção de *literatura* faz-se necessária; assim como mostra-se ímpar pincelarmos os debates que acirram os ânimos acadêmicos: entre aqueles que refutam a aplicação do conceito de *literatura* ao *corpora* medieval e aqueles que não vêem problema em tal acolhimento conceitual, apesar de assumirem, em alguma medida, as diferenciações das produções que são distanciadas por muitos séculos.

Conquanto o próprio conceito de *literatura* – derivado do latim *littera*⁴³ – seja um outro debate entre os próprios linguistas e críticos literários, como bem nos elucidou Terry Eagleton⁴⁴,

⁴³ O termo seria, segundo Paul Zumthor, originário do grego *grammaticê*, se referia ao simples fato de traçar letras ou ao próprio alfabeto. No francês arcaico, podemos encontrar os termos *lettreure* ou *litterature* para designar o conhecimento da escrita e dos livros considerados autoridade. Ver: ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 278.

⁴⁴ O famoso filósofo e crítico literário Terry Eagleton nos deixa claro que a *literatura* não existe de uma forma física. Eagleton esmiuça-a a partir de sua relativização histórica, abordando sua fundamentação nos julgamentos de valor que determinadas sociedades formulam, os quais são condicionados por ideologias sociais em voga. Já que as *ideologias* são elementos historicamente variáveis, o que cada sociedade aceita e compreende como *literatura* seria também variável ao longo do tempo; ele nega, portanto, uma asseção exata ao termo. Ver: EAGLETON, Terry. “What is literature?”. In: _____. **Literary Theory**. An introduction. University of Minnesota Press, 1996, p. 1-14.

é conveniente enunciarmos que deveremos partir do parâmetro tipicamente *romântico* de *literatura*. O que nos chega à mente quando escutamos sobre o conceito é um paradigma entrelaçado ao senso comum da sociedade ocidental: este reside no mais simples fato de que compreendemos *literatura* como, necessariamente, ficção; portanto, verossimilhante (muitas vezes), mas não real ou verdadeira como a História. É, dessa maneira, a partir deste elemento, interligado ao debatido conceito de *literatura*, que convém esmiuçar as formas como os historiadores distintamente compreenderam as narrativas medievais e, dentre elas, o *roman*.

Podemos encontrar duas correntes historiográficas – teóricas e metodológicas – concernentes à aplicação da ideia de *literatura medieval*. A primeira refuta a existência da categoria *literatura* durante o período medieval; no esteio de trabalhos como os de Aron Gurevich, Hilário Franco Júnior e Alain Boureau, o historiador brasileiro Marcus Baccega defende uma convenção de veracidade intrínseca aos *romans* de cavalaria da Idade Média central, sobretudo os do ciclo arturiano. A segunda corrente, implícita também em trabalhos recentes da academia, utiliza-se recorrentemente do termo *literatura* e acredita ver nestas produções uma consciência literária (e, por sua vez, fictícia) que precede os tempos modernos; uma das principais argumentações destes especialistas localiza-se na famosa *Poética*, de Aristóteles. Veremos, mais a fundo, sobre cada uma delas.

Para verificarmos a lógica sobre a qual se constrói nossa primeira corrente, devemos voltarmo-nos, primeiramente, à definição de *mito*; portanto, a uma esfera do imaginário social que comporta as formas humanas de pensar e conceber o mundo. Advindo do grego *mythos* (isto é, “narrativa”), a concepção do termo oferece a nós (e, sobretudo, àqueles que viviam em uma cultura de forte teor mítico), alguns entrecruzamentos com o sentido de história (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 34). O mito explica e sanciona uma determinada ordem social e cósmica de uma cultura, segundo o intelectual russo Eleazar Meletinsky (2000, p. 156), ao mesmo tempo que busca explicar a natureza do homem e do universo, acaba por reforçar o *status quo* (isto é, o estado das coisas).

O *mito* encontra, na elucidação de Meletinsky, uma função específica na medida em que deve servir à criação de modelos (comportamentais, muitas vezes). Tal função concretiza-se através da narração de eventos passados; é neste ato que poderíamos inferir que o *mito* se interliga à história. O possível conjunto de sinônimos assumido por *mito* e História é corroborado também pelo historiador Hilário Franco Júnior: uma vez que o *mito* estabelece uma harmonia entre o Modelar e o Vivido (entre o *ideal* e o *real*), e já se comporta como um

“discurso metafórico globalizante que cada sociedade pré-industrial utiliza sobre as esferas divina, natural e humana”, ele é concebido, nestas sociedades arcaicas, como história (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 34).

Ao conceber “modelos de mundo” a partir de narrativas que se propõem globalizantes, o *mito* desperta nas pessoas uma apreensão cognitiva possibilitada pela hegemonia, nas sociedades pré-industriais, do que convencionou-se chamar “pensamento analógico”. Seu propósito de estabelecer modelos, portanto, de comportar-se como um protótipo, evoca em seus receptores uma compreensão concreta e uma configuração real do que é relatado. Outro estudioso, Aron Gurevich (1985, p. 28), enxerga nos modos de comportamento arcaico formas objetivamente concretas de conceber o mundo (e tudo que está inscrito nele), maneiras de pensar que são direcionadas a objetos particulares e palpáveis.

No caminho trilhado por Gurevich, Franco Júnior (2010, p. 96) desenvolveu a ideia do “pensamento analógico”: a maneira de pensar por analogias, isto é, por semelhanças, possibilitou a existência de laços causais entre as palavras e as coisas às quais elas se referiam (quer dizer, entre significado e significante) por exemplo. Dessa maneira, a integralidade do mundo (e o que se propõe sobre ele) seria inferida a partir de uma malha de conexões afetivas e modelares estabelecida entre modelos e imagens; movimento que nos possibilitaria pensar que os homens das sociedades antigas e medievais manifestavam uma lógica própria de visualizar o mundo e seu lugar nele, e esta era indutiva, comparativista e intuitiva (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 97). Uma síntese proposta pelo historiador nos ajuda a compreender, mais acertadamente, o pensamento analógico:

É isomorfismo que leva à transferência de propriedades de algo conhecido para outro menos conhecido, isto é, gera conhecimento conectado com outros, e não apenas cumulativo. Logo, pensamento analógico é método extensivo que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Ele busca similitude entre seres, coisas e fenômenos, todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. Tais pontos estruturais presentes em todo componente do universo decorrem, desta perspectiva, de uma realização primordial, de uma unidade básica de tudo, escalonada por semelhanças de termos análogos entre si e por referência deles ao termo primeiro, ao protótipo. (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 97)

Uma vez que o mundo estava integrado através da tal malha de conexões, as distinções entre as possíveis esferas (ou âmbitos) da vida - como nós concebemos atualmente - seria ínfima ou quase inexistente. As próprias categorias de *tempo* e *espaço* seriam consideradas de uma

maneira singular por estes homens do passado; o tempo linear (que comumente associamos na ordem logicamente precisa de *passado, presente e futuro*) não se faz hegemônico na concepção analógica, mas “está subordinado à percepção cíclica dos fenômenos vitais, pois é o tempo recorrente que está na raiz das imagens mitológicas que formam a visão de mundo do homem primitivo” (GUREVICH, 1985, p. 30).

Mais do que conciliar o indivíduo com a sociedade (assertiva esta que não deixa de ser, no entanto, verdadeira), o *mito* preocupa-se em reconciliar a sociedade com o mundo natural, movimento que, decerto, integra o humano ao divino nos mesmos planos temporais de existência, por assim dizer (MELETINSKY, 2000, p. 157). Assim, o tempo linear não se faz ausente nestas sociedades, mas está, segundo a concepção analógica do *mito*, subordinado à supremacia do tempo cíclico mitológico. Um tempo que não faz distinções precisas entre *passado e presente*, desenvolvendo-se da seguinte forma:

Por meio do mito da regeneração do tempo, a cultura arcaica deu ao homem a possibilidade de superar a singularidade transitória de sua vida. Ao não se desapegar, em qualquer pensamento ou conduta, do corpo social ancestral, o homem procurava enganar a morte. Nesse sistema de consciência, passado, presente e futuro estão dispostos, por assim dizer, em um plano e, em certo sentido, são “contemporâneos”. O tempo foi "especializado", é experimentado da mesma maneira que o espaço; o presente não é separado do corpo principal do tempo, composto pelo passado e pelo futuro. O homem antigo via o passado e o presente se estendendo ao seu redor, em mútua penetração e esclarecimento um do outro. Um evento que ocorreu anteriormente e um evento acontecendo agora pode ser percebido pela consciência arcaica como manifestações em um e no mesmo plano, estendidas em uma e na mesma duração temporal. O tempo e o espaço percebidos pelo homem primitivo podem parecer desordenados para a mente moderna. A orientação temporal na sociedade primordial é estendida apenas ao futuro imediato, ao passado recente e à atividade atual, aos fenômenos no ambiente imediato do homem; além desses limites, os eventos são percebidos indistintamente e vagamente coordenados no tempo. Embora muito bem capaz de se orientar no espaço, o homem primitivo mal sabia disso além de suas necessidades práticas. (GUREVICH, 1985, p. 29, tradução nossa)

Na adoção desta concepção de escala temporal mítica, o homem projeta-se e integra-se ao tempo do *mito*, este é constantemente (re) experimentado, seja como ritual, seja como modelo de comportamento (GUREVICH, 1985, p. 98). Graças a este movimento, poderíamos depreender aquilo que Meletinsky havia ressaltado: há um reforço do *status quo* dado através desta constante (re) atualização do *mito*, o qual é passado, mas também é presente. As transformações, mudanças e novidades eram vistas com desconfianças e denotavam, muitas vezes, um deterioramento, principalmente durante a Idade Média, possivelmente graças a este

elo entre o presente humano e o passado mítico, ambos compreendidos em uma mesma dimensão temporal (GUREVICH, 1985, p. 124).

Gurevich nos orienta que o advento da cristianização, apesar de transformar, em alguma medida, as estruturas temporais das sociedades ditas primitivas, conservou a lógica do tempo cíclico própria dos *mitos*. Assim como outras mitologias, a escala do tempo cristão também não era limitada à linearidade (GUREVICH, 1985, p. 111-112, 120); por esta razão e por também tratar-se de uma mitologia, os dados míticos pagãos puderam ser inseridos na psicologia dominante do cristianismo medieval (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 46). Semelhantemente, portanto, às categorias culturais de povos convencionalmente chamados de “pagãos” (ou simplesmente não cristãos), os homens e mulheres cristãos foram influenciados pela constância da repetição, rechaçando qualquer tipo de movimento que estivesse ligado à mudança:

Portanto, a vida de um homem em uma sociedade tradicional consiste em uma série contínua de ações repetidas que seus antepassados executavam da mesma maneira. Inevitavelmente, uma maneira padrão de fazer as coisas e de se comportar cristaliza-se, a qual ascende aos progenitores da raça, aos deuses ou a um "herói cultural". A repetição, pelas pessoas, de atos que podem ser rastreados até um protótipo divino os conecta com a divindade e confere realidade ao e sobre o que eles fazem. Toda atividade humana; produtiva; social, familiar, íntima, torna-se significativa e é endossada na medida em que participa da ordem sacral e segue o ritual estabelecido "no início dos tempos". Assim, o tempo mundano é privado de seu próprio valor e autonomia, e o homem se projeta no tempo mitológico. (GUREVICH, 1985, p. 98, tradução nossa)

O cristianismo, no entanto, possui uma singular caracterização que o distingue das demais mitologias com as quais convivera: ele é, essencialmente, uma “Religião do Livro”, nas palavras de Alain Boureau (2004, p. 9-10 apud BACCEGA, 2011, p. 214); uma mitologia fundada na palavra escrita. Há, segundo Marcus Baccega (2011, p. 214), uma ampliação e abstração crescentes do Relato original, os quais expandem as Escrituras, durante o período medieval, de modo a complementar lacunas mitológicas que funcionavam a partir de uma convenção retórica de veracidade:

Há algo percebido, de modo agudo, por Boureau, que pode ser a chave da decifração da 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 complementado. 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 que se consolidou o relato cristológico.

Neste sentido, Boureau (2004, p. 10 apud BACCEGA, 2011, p. 214-215) afirma que a complementaridade do Relato pertence, igualmente, à ordem do fato histórico; aquele buscava, sobretudo, “a potência de um modelo narrativo produtor de pensamentos e estruturas”.

No lapso mitológico próprio do cristianismo, existiriam, portanto, espaços apropriados para que elementos folclóricos (isto é, resquícios mitológicos) não-cristãos se filiassem à moldura mitológico-doutrinal do cristianismo (BACCEGA, 2011, p. 213). Com efeito, tal lógica teria possibilitado uma complementaridade efetuada pelos conteúdos ditos “pagãos” – elementos folclóricos célticos e greco-romanos –, manifestada nos *romans* do ciclo arturiano (mais posteriores ao século XII) e, não surpreendentemente, às *vitae* (hagiografias, vidas de santos), fundamentadas na *legenda*⁴⁵.

Ao estarem inscritos no campo do fato histórico – porque entrecruzados com as Escrituras, entendidas verídicas durante o medievo – as *legenda* e os conteúdos dos *romans* (muitos, após o século XIII, altamente cristianizados) seriam compreendidos segundo a mesma convenção de veracidade histórica. O *roman*, a historiografia (geralmente as crônicas latinas), e a *legenda* (hagiografias), apresentariam o mesmo teor retórico que visava à transformação social através de uma integração simbólica do passado no presente vivido (tal como o *mito*). Ambos os tipos de escritos, segundo Baccega (2011, p. 191), apelavam ao transcendental para formular um sentido à existência terrestre, uma vez que propunha significados teológicos e escatológicos aos eventos narrados.

Para além das formas de conceber o mundo, esta primeira corrente que refuta a apreensão da *literatura medieval*, traz também problemáticas formais dos textos medievais que os diferenciam, de maneira significativa, das modernas “obras” literárias. A lógica subjacente aos conteúdos abordados pelos *romans* os caracterizaria, para Baccega, como um discurso retórico por excelência – isto é, que visava à persuasão; especificamente, o historiador utiliza-se das elucidações encontradas na *Retórica* de Aristóteles para classificar as narrativas romanescas

⁴⁵ Além do sentido imperativo do termo, Baccega afirma que estão implícitos os sentidos de possibilidade e autorização; quer dizer, uma permissão para que o *campo legendário* seja complementado por todo e qualquer relato devotado à exegese religiosa. Ver: BACCEGA, Marcus. **Logos do Sacramento. Retórica do Santo Graal.** A Sacramentalidade Medieval do Mundo e do Homem na Demanda do Santo Graal de Heidelberg (século XIII). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH – USP, 2011, p. 217.

como um “discurso epidítico”. Ao constituir um discurso com viés moralizante, o discurso epidítico (um dos três gêneros da *Retórica*), entona elementos dos vícios, criticando-os, ou das virtudes, exaltando-as; dessa maneira, “ao tecer elogios ou reprovações, em vista dos bens éticos [...], o orador faz-se digno da confiança do ouvinte no concernente ao verdadeiro e ao justo” (BACCEGA, 2011, p. 164).

Um orador disposto a se utilizar do gênero epidítico acolhe os mais diversos recursos retóricos disponíveis ao convencimento de seu público e, dentre os quais, pode fazer uso de fatos efetivamente ocorridos no passado ou efabulações (BACCEGA, 2011, p. 166). A matéria prima deste recurso não se resumiria, para Aristóteles, segundo uma vã fantasia, porque devem ser formulados (sublinha-se) através de *analogias*, para serem úteis também aos demais gêneros (judiciário e deliberativo). Dessa forma, Baccega acredita que tais efabulações, possivelmente intrínsecas ao gênero epidítico, possuem propósito persuasivo, mas não integram qualquer convenção de ficcionalidade (porque estas, reiteramos, devem ser construídas através de *analogias*, portanto, a partir de um protótipo factível); a fábula, juntamente à parábola, integraria uma convenção consensual de veracidade (BACCEGA, 2011, p. 166).

Assim, distintamente do que poderíamos compreender por *fábula* (e a isso alguns autores defensores da *ficção medieval* se oporão), isto é, do tradicional significado difundido por Esopo (c. 600 a. C.), o termo serviria para abranger um exemplo alegórico próprio do gênero epidítico, não possuindo relação com a convenção de ficcionalidade própria do “mundo antigo” (BACCEGA, 2011, p. 166-167). Disposta ao convencimento, a efabulação própria do gênero retórico epidítico serviria, se formos adotar o caso dos *romans* centro-medievais, aos propósitos doutrinadores do cristianismo; e, a partir disso, Baccega (2011, p. 188) afirma que o *corpora* arturiano configurou-se, nesta mentalidade, como um grande *exempla*, voltado à transformação dos valores comportamentais (lembra-se: como propõe-se o *mito*).

Existem, além da estruturação persuasiva destes textos, questões concernentes às propriedades físicas de sua elaboração (ou, em se tratando do *roman*, de sua difusão, decerto). Embora constate a presença do elemento fictício⁴⁶ na conjuntura psicológica centro-medieval, o renomado medievalista Paul Zumthor foi um dos pioneiros a se preocupar com problemáticas

⁴⁶ Romances são entendidos por Zumthor como “as mais antigas ficções confessadas como tal, sob o véu transparente de uma pretensa historicidade. [...]. Além disso, a ficção e a exigência “irônica” de uma descoberta dos sentidos trabalham em favor da lenta emergência, entre 1150 e 1250, dos valores individuais, da noção de personalidade; em favor da implicação de um sujeito em sua linguagem.” Ver: ZUMTHOR, Paul. **Op. Cit.**, 1993, p. 268-269.

físicas que envolviam os textos medievais; seus estudos exaltam, sobretudo, o viés da oralidade, através do qual estes conteúdos eram oriundos, mas, especialmente, transmitidos. O *roman* teria nascido, para Zumthor (1993, p. 272), na encruzilhada da oralidade poética tradicional e da prática escriturária latina (quer dizer, da tradição das crônicas); assim, longe de configurar-se como *literatura*, no sentido moderno (o qual, ressalta-se, seria formulado como um discurso isolado somente a partir do século XVII) (ZUMTHOR, 2009, p. 35), ele poderia ser alocado como uma “literatura” em gestação porque é fisicamente concretizado a partir de sua elaboração original, a vocalidade (ZUMTHOR, 1993, p. 282).

Contemporâneo de Zumthor, o famoso crítico literário alemão Hans Robert Jauss, também trilha um caminho semelhante ao salientar que o caráter oral da “literatura” medieval é o primeiro elemento que define sua alteridade com relação à “obra” literária moderna (JAUSS, 1979, p. 188). Com assertiva semelhante, Zumthor (1993, p. 282) ressalta que os textos medievais poderiam ser classificados como “textos tradicionais” graças à sua elocução: diferentemente da “obra” moderna, ele não é um construto estático e colocado à parte de uma ação (porque só existe nesta ação). Ao condicionar sua existência em sua performance, o texto medieval desagrega-se, em certa medida, do caráter estritamente escrito da tradição, da singularidade implícita pela ideia de *autoria* e da autonomia do texto compreendido como “obra”, elementos que, para Jauss (1979, p. 188), integram a definição mais básica da literatura moderna.

O texto medieval, e nesta categoria incluímos o *roman*, manifesta outras distinções do que comumente chamamos de “texto literário”: além das complicações do próprio ato de escrever (ato restrito a uma ínfima parcela populacional), notamos que existiram especificidades nas motivações possíveis deste ato (mecenas, comemoração e/ou propaganda), além das censuras que se opõem à sua eternização (ZUMTHOR, 2009, p. 100). O “livro” medieval (ou, mais especificamente, o conjunto físico de manuscritos) estava isento de qualquer intuito de rentabilidade econômica, sua produção era artesanal e, portanto, de alto valor, o que resultava na raridade de sua aquisição; sua fraca difusão escrita dava-se também pela incapacidade intelectual do público, ocasionando uma única via de disseminação, que era a vocalidade. Performance oral e consumo auditivo que permitem, para Zumthor, que o texto se localize muito mais próximo dos corpos daquele que o performa e daquele que o escuta do que qualquer leitor moderno.

Neste conjunto de alteridades, Zumthor deixa claro – e com razão –, a impossibilidade de evocarmos uma “operação escrita original” para o texto medieval (ZUMTHOR, 2009, p. 101). As operações que integram o ato de escritura são, assim, redefinidas a todo momento ao longo da História; característica esta que faz sublocar-se “camadas” de interferência humana nos manuscritos (ZUMTHOR, 2009, p. 38): ou seja, primeiramente, o conteúdo de um *roman* seria transmitido através de uma primeira comunicação original, composta, esta, por produção e recepção (portanto, fora do alcance do olhar do historiador); em um possível segundo estágio, passaria pelo que foi chamado de comunicação mediatizada I, contemplando a produção e recepção de um ou mais manuscritos; neste processo, em um intervalo de um ou mais séculos, poderia existir uma comunicação mediatizada II, esta composta pela produção e elucidação de algum erudito sobre o assunto, por exemplo e, por último, uma comunicação colocada sob forma consumível, que é o acesso a tais resquícios do passado que temos hoje em dia.

A partir, portanto, destas concepções, que abrangem as formas de conceber “modelos de mundo” e as materialidades do texto medieval – estas, determinantes de uma propensa alteridade – constata-se esta corrente historiográfica que rechaça, de maneira veemente, a adoção do termo *litteratura* para estas narrativas oriundas das sociedades pré-industriais. Fundamentado, possivelmente, na concepção de *mito* – forjado e acessado sobre pensamento analógico – o *roman* comportar-se-ia como sinônimo de história⁴⁷, integrando, portanto, a esfera do fato histórico, de uma convenção de veracidade. Distintamente da noção moderna de *litteratura*, gestada sob o verniz da ficcionalidade e da verossimilhança, o *roman* medieval não seria sinônimo (ou o precursor) do *romance* moderno, desagregação que nos impede concebê-lo como uma “obra literária”.

Diferentemente desta concepção acerca da *litteratura medieval* (e os elementos intrínsecos a ela), vislumbramos um segundo posicionamento dentro da academia que advém, principalmente, de filólogos e críticos literários, como o reconhecido inglês Dennis Howard Green. Para este estudioso, como elucidaremos, há uma pretensa noção de ficcionalidade já durante o século XII, embora ela seja distinta do sentido que convencionamos alocar ao termo *ficção*; sua tese é corroborada por outras estudiosas contemporâneas como Julie Orlemanski e

⁴⁷ O termo *roman* e *estoire* eram compreendidos como intercambiáveis, segundo Baccega. Embora tenha existido uma propensa dicotomia entre o *conteur* e o *romancier* (os últimos acusavam os primeiros de falseamento), o termo *conte* surgiu na mesma época de *roman*, e para integrar o mesmo campo lexical, uma vez que o termo era derivado de *conter* (relato de coisas verdadeiras). Ver: BACCEGA, Marcus. **Op. Cit.**, 2011, p. 199-202.

pela historiadora da literatura Laura Ashe, as quais defendem, também, a existência - se não da conceitualização da *ficção* - mas de sua prática e diferenciação de outros tipos de escritos.

No âmbito da crítica literária, existem duas visões distintas que discutem sobre a noção da *ficção*: elas nos são apresentadas por Orlemanski. Segundo a autora, há os *universalistas* e os *modernistas*; os primeiros acreditam que a *ficção* - ou, mais especificamente, sua essência - é inerente à natureza humana e, portanto, encontra-se na escrita humana desde seus primórdios (ORLEMANSKI, 2019, p. 148). Os *modernistas* enxergam, por outro lado, a noção de *ficção* como nascida em uma determinada conjuntura histórica, quer dizer, a partir de circunstâncias específicas. Embora haja um dissenso entre os adeptos desta visão com relação à época que a consciência e o conceito teriam surgido, há uma certa tendência em alocar este surgimento durante a segunda metade do século XVIII, isto é, o momento que apareceria o elemento fictício tal qual nós compreendemos hoje em dia (como sinônimo de acontecimentos que não ocorreram de verdade, grosso modo) (ORLEMANSKI, 2019, p. 149).

Dentre os *modernistas* um nome, em especial, chama a atenção: Catherine Gallagher. Em seu reconhecido ensaio, *The Rise of Fictionality* (2006, p. 336-363), a crítica literária tende a adotar a chamada “tese da secularização”: o advento da modernidade teria provocado, lentamente, uma espécie de “desencantamento do mundo”; assim, as antigas noções e crenças que, outrora, dominavam o imaginário social do ocidente caíram em descrença e foram substituídas por visões ditas racionais dos modelos de mundo (ORLEMANSKI, 2019, p. 150-151). A erosão dos mitos, da magia e das antigas crenças cederam lugar, assim, ao que foi denominado de uma “privatização” da religião; ou seja, um tipo de distinção entre as esferas da vida (o que não deixaria de fazer sentido se olharmos a ideia a partir do prisma argumentativo esboçado pela primeira corrente aqui esmiuçada).

Outros estudiosos se opuseram, entretanto, à visão de Gallagher. Estes enxergam no medievo o momento em que teria, de fato, surgido a noção de *ficção* – ou, para Green, uma noção singular de *ficcionalidade* – emaranhado às produções narrativas romanescas do século XII. Orlemanski, assim como Green (2002), realiza uma regressão à Antiguidade clássica para encontrar, a partir de uma análise etimológica, a noção de *ficção* que se implica por trás do termo *fabula*. A palavra, juntamente à *historia* e ao termo *argumentum*, comporiam o que Ovídio chamara de três *genera narrationis*, tradição transmitida ao ocidente medieval a partir de Isidoro de Sevilha (GREEN, 2002, p. 8). *Historia* serviria para referir-se ao que realmente aconteceu no passado, enquanto o *argumentum* refere-se a algo hipotético, quer dizer, que

poderia ter acontecido e a *fabula*, por sua vez, trata de um conteúdo fictício, que não ocorreu porque jamais poderia ter acontecido (GREEN, 2002, p. 134).

Tais distinções estariam em uma estreita relação com as diferenciações realizadas por Aristóteles, em sua *Poética*, entre o poeta e o historiador. No capítulo IX, parágrafo 50 de sua *Poética*, o famoso filósofo deixa clara a distinção entre ambos os escritores:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em versos as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) - diferem, sim, em que diz um as coisas que se sucederam e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal e esta ao particular... (ARISTÓTELES, 1993, p. 451)

A tradição latina baseou-se, com certeza, nesta distinção ao elaborar os três *genera narrationis* sustentados por Ovídio e que também, segundo Green (2002, p. 134), são encontrados na *Rhetorica ad Herennium* (equivocadamente atribuída a Cícero). Dessa maneira, os historiadores que defendem a manifestação fictícia durante o medievo atestam-na já durante a Antiguidade clássica: uma distinção que opunha as coisas verdadeiras (*res factae*), das coisas imaginadas (*res fictae*). Assim, uma oposição binária acabou por ser, necessariamente, associada à compreensão dos três *genera*: *fabula* e *argumentum*, por não tratarem das coisas verdadeiras foram colocadas como antagônicas à *historia*, esta por tratar das *res factae* (GREEN, 2002, p. 134). Segundo Green, *fabula* passou a ser interligada às narrativas míticas pagãs e heréticas na cristandade, porque esta passou a ser entendida como *mendacium* (mentira): *fabula* e *argumentum* foram associadas à poesia e, portanto, à ideia de fingir/imitar, ações definidas, por Aristóteles, como a gênese da poesia.

Não obstante, podemos encontrar uma outra tradição intelectual medieval, para além de Isidoro de Sevilha, que teria se apropriado destas distinções, conforme encontradas na *Rhetorica ad Herennium*. A estudiosa finlandesa Päivi Mehtonen (2006, p. 298) nos chamou atenção para um comentador francês anônimo do referido manual retórico latino: este, ao levantar a existência dos três *genera narrationis*, demonstrou a consciência de uma distinção fundamental entre poeta e orador. Com efeito, distintamente de Baccetta – que, como vimos, reitera as semelhanças entre poeta e orador, porque ambos querem convencer – Mehtonen nos deixa claro que os intelectuais da Idade Média identificavam um *gap* entre a poesia e a retórica:

a ênfase na verossimilhança e no fabuloso seriam as características necessariamente atribuídas à poesia, e não à retórica.

A consciência distintiva seria ainda fomentada pelo fato de que, para além deste comentador anônimo do século XII, na mesma época foi possível encontrar também uma doutrina de comentários sobre a *Ars Poetica* de Horácio:

Um dos ditos horacianos mais citados e que toca a questão da representação ensina, de maneira um tanto ambígua, que se deve seguir a tradição ou inventar uma história consistente: *Aut famam sequere aut sibi convenientia finge* (*Ars poetica*, 119). Esse lacônico *desideratum* foi ligeiramente estendido na exegese medieval de Horácio, mas, em última análise, as palavras-chave explicativas - *historia*, *figmentum*, *verisimilitudo* - permaneceram próximas aos estratos históricos e verossimilares de representação. As passagens horacianas foram, portanto, basicamente interpretadas de modo que se assemelhassem às definições ciceronianas padrões de relatos de eventos que ocorreram ou poderiam ter acontecido. Dado esse impulso herdado para a quase-veracidade e exclusão do fantástico, não é surpreendente que a poesia mais antiga do século XII possa exemplificar a máxima horaciana *Ars poetica* 119 com versos de textos históricos como a *Pharsalia* de Lucano (por exemplo, *AV 1,73*) (MEHTONEN, 2006, p. 304-305, tradução nossa)

Segundo as concepções horacianas, Mehtonen (2006, p. 305) nos informa que, para agradar ao público, as *proprietates* da poesia deveriam ser realistas, isto é, próximas do real.

A herança de Horácio durante a Idade Média é evocada também por Green. Embora existisse, como salientamos, uma estrutura conceitual dominada pela condenação cristã que associava a poesia à mentira, a tradição medieval horaciana baseava-se em duas principais funções, legadas pelo poeta latino, que deveriam integrar a composição poética: ela devia constituir uma *prodesse*, isto é, construir um modelo instrutivo que recomendasse valores éticos comportamentais e agir através da *delectare*, proporcionando prazer e entretenimento (GREEN, 2002, p. 27-28). Prazer e instrução deveriam, portanto, ser combinadas nas composições durante o medievo (GREEN, 2002, p. 30).

Estas doutrinas de comentários acerca dos poetas e manuais retóricos latinos demonstraram, com efeito, um aparente nível de conscientização que distingue as formas de escrever e as aloca, grosso modo, em conteúdos *verdadeiros* ou *mentirosos*. Dessa forma, ainda que nenhuma destas distinções semânticas nos evidencie o paradigma atual de *ficção*, Orlemanski (2019, p. 157) crê que o fazer literário durante a Idade Média gozaria de um certo grau de independência de sua ação: quer dizer, a *práxis* precede a teorização, evidenciando uma propensa natureza fictícia de uma gama de escritos medievais sem uma consciência plena do

ato (ORLEMANSKI, 2019, p. 161); neste sentido, apesar de soar anacrônico afirmarmos a existência de uma *literatura fictícia medieval*, o conceito não é totalmente equivocado.

Neste movimento, Green (2002, p. 32) assume que o poeta da Idade Média possuía um grau de inventividade literária, ainda que este repousasse sobre as complexidades da ficcionalidade manifestada durante o período:

A facilidade linguística exigida do escritor, mas também idealmente do cortesão, incluía características como *subtilitas* (sutileza sofisticada), *facetia* (uma capa protetora espirituosa e irônica para dizer a verdade que evitava a franqueza ofensiva ou perigosa), *iocunditas* (brincadeira como outra forma de implicar a verdade sem ofensa) e *ironia* (a linguagem da indireção). Todas essas características empregam de uma forma ou de outra tal linguagem da indireção; eles oscilam entre a verdade e a mentira, assim como a ficcionalidade.

Há, dessa maneira, um tratamento retórico do conteúdo abordado pelo poeta: a própria *dispositio* dos acontecimentos é ordenada segundo uma ordem considerada uma *ordo artificialis*, e não uma *ordo naturalis*, como seriam os acontecimentos históricos (GREEN, 2002, p. 94-96). Assume-se, neste sentido, uma liberdade considerada, até mesmo, metalinguística: o poeta interrompe o curso da narrativa para referir-se a este ou outro acontecimento (sua veracidade, sua exatidão, ou sua falsidade) (GREEN, 2002, p. 95).

E este recurso da *dispositio* é frequentemente apontado pelos estudiosos do *roman de Tristan*, de Thomas. Para Green, esta é uma evidência clara da inventividade literária dos *romanciers* medievais: de maneira análoga, outros estudiosos da lenda tristânica atestam que a interrupção de Thomas ocorrido a partir do vs. 835 do manuscrito Douce (como veremos durante a análise documental) é uma atestação da consciência literária vernacular (BROWNLEE, HUNT, JOHNSON, PALMER, SIMPSON, 2005, p. 426):

O poeta insular Thomas, possivelmente escrevendo na década de 1180, inclui em sua versão altamente influente do conto um *excursus* (fragmento de Douce, ll. 835.) Sobre o tema da seleção de material de origem diversa (o antigo *ex pluribus pauca topus*). Em um discurso direto ao público ('seignurs') de seu *Tristan*, ele explica que há muitas versões do conto que ele relata ('cest cunte est mult divers') e dos materiais díspares e heterogêneos que ele tentou harmonizar ou unificar sua seleção, embora deixando de fora muito material, pois ele não deseja ser muito inclusivo ('Ne vol pas trop en uni dire'). Na linguagem da teoria literária escolástica, poderíamos dizer que ele reuniu (*in unum redigere*) da massa das fontes (*materia remota*) apenas o que é pertinente a seu propósito (*materia propinqua*), rejeitando certas partes das fontes relativas à morte de Tristão porque contêm incongruências ou improbabilidades.

Ao selecionar os acontecimentos prováveis logicamente, compreende-se que Thomas baseava-se no preceito da verossimilhança (o que seria mais passível de ter acontecido): logo, estes estudiosos concluem que a narrativa guia-se a partir do verossimilhante e não efetivamente do verdadeiro, apesar da pretensão histórica assumida por Thomas (e, posteriormente também por Gottfried de Estrasburgo, poeta alemão que baseou-se em Thomas para elaborar seu *roman* de Tristão), reiterada por Green (2002, p. 183-185), que afirma o caráter de *ficção* histórica assumido por ambas as narrativas. Entretanto, voltemos à *dispositio*.

O uso das chamadas *tipologias* seria outro elemento anunciador da noção de *ficcionalidade* medieval. Estas poderiam ser entendidas, grosso modo, como “parâmetros” originários de narrativas mitológicas da Antiguidade (assumidas como não-bíblicas) ou aquelas veterotestamentárias (semi-bíblicas). Assim, de maneira mais ou menos semelhante ao desenvolvimento da tese de Alain Boureau, Green assume que o uso das *tipologias* oferece conexões verticais entre a narrativa e o nível teológico do controle de Deus na História (GREEN, 2002, p. 103): há um ponto de inflexão no tempo que é representado pela Encarnação de Cristo; é este evento que determina o que vem antes e o que vem depois. E, mesmo com a utilização de *tipologias* extrabíblicas, tanto o *tipo* (semelhantemente ao *modelo*), quanto o *antítipo* (quer dizer, a *imagem*) – que poderiam deter algum entrelaçamento aos episódios ou personagens da estória – ainda seriam subservientes a uma interpretação cristã, ainda que não houvessem sido retirados de uma fonte escriturística (GREEN, 2002, p. 104).

Pressupõe-se que os *romanciers*, possivelmente treinados em uma tradição incipientemente escolástica cristã, realizaram uma transposição da tipologia bíblica para uma não-bíblica, movimento realizado dentro de um contexto secular: há, dessa forma, um trabalho de *compilatio* que significa adotar padrões pré-existentes e transformá-los, em alguma medida, em novos padrões (GREEN, 2002, p. 113). Enquanto o intuito salvístico é o fator que guia os exegetas clericais nas composições de suas narrativas (hagiografias, *legendas*, interpretações das Escrituras), demonstrando padrões divinamente ordenados, os *romanciers* padronizam suas narrativas a partir de uma *tipologia secularizada*, cujo significado, ainda que permeie a intenção da Salvação, é visto e compreendido, mas a partir de outros elementos.

Os *romans* apresentam, ainda segundo Green (2002, p. 113-114), o mesmo padrão estrutural dos contos ditos populares (assumidamente orais para o historiador). O maravilhoso e os milagres, em vez de serem excepcionais (como nas hagiografias), são a regra dos acontecimentos; uma característica que revelaria, assim, um alto grau de abstração do ser-estar

no tempo, quer dizer, as ações descritas nestes contos - e que poderiam ser verificadas nos *romans* - assumem-se como essencialmente atemporais.

Contudo, apesar da argumentação contrária à primeira posição aqui elucidada – que defende uma analogia entre História e *roman* – Green deixa transparecer uma relação de proximidade entre a poesia e a História. O processo de ficcionalização seria originário da prática historiográfica latina (GREEN, 2002, p. 177), uma vez que a escrita histórica é retoricamente tão ambiciosa quanto a poesia (GREEN, 2002, p. 146-147). Antes da emergência dos *romans* - para Green, decididamente fictícios - a produção das crônicas latinas, pretensiosamente históricas, já semeava uma noção de *ficcionalidade* que se baseava em uma espécie de pacto firmado (talvez inconscientemente) entre o poeta (ou o cronista) e sua audiência (GREEN, 2002, p. 152). É esta noção que constituirá, alguns anos depois, o núcleo do que foi entendido como *ficcionalidade* medieval: esta consciência inerente ao poeta e ao público de que os eventos detalhadamente narrados não poderiam ter se dado exatamente daquela maneira.

Laura Ashe (2015) coloca a noção de *ficção* medieval em termos análogos aos de Green, a partir desta lógica de um “pacto”. Para a historiadora da literatura, a ficção pode (ou não) ser realista, mas deve sempre, quando bem-sucedida, ser convincente, quer dizer, apresentar uma coerência interna (ASHE, 2015, p. 13-14): assertiva muito semelhante àquela que Cícero chama atenção em *De Inventione*, de que deve existir um princípio de plausibilidade (MORGAN, 1993, p. 187-188 apud GREEN, 2002, p. 149) – *sive id falsum est sive verum*⁴⁸ –, base do *argumentum*. Entretanto, diferentemente de Green, Ashe (2015, p. 14) vê no *roman* medieval um universo à parte daqueles das narrativas históricas (e aí ela inclui os épicos, as *legendas*, as mitologias e as crônicas); é no *roman*, especificamente na Inglaterra da década de 1150, que ela identifica a novidade constituída pela noção de *ficção*, endossada pelo surgimento da noção da individualidade.

Segundo Ashe (2015, p. 15), os *romans* constituem algo novo porque lidam, necessariamente, com questões psicológicas das personagens e, ao adentrar neste âmbito emocional, o caráter da narrativa assume, automaticamente, a posição de *ficção*. A alteridade deste novo formato literário manifestaria uma preocupação com as personagens, uma dimensão narrativa voltada à causa destes heróis que estariam sempre agindo em busca de seus objetivos pessoais, apesar de toda arregimentação social que os freava. Dessa forma,

⁴⁸ “Quer seja verdadeiro, ou falso.” (tradução nossa).

Onde as expectativas sociais subordinam o indivíduo à causa superior, não há necessidade de ficção. A escrita histórica carrega o fardo dos ideais culturais - documenta e celebra os feitos heroicos dos guerreiros, o reinado do rei glorioso, a ascensão e queda das nações. Os escritos religiosos fornecem advertência contínua de que os assuntos deste mundo são, em qualquer caso, transitórios, sem valor quando mantidos contra a eternidade. A poesia lírica expressa as lamentações do indivíduo que não consegue encontrar seu lugar na sociedade, que está excluído e perdido. Guerreiros se sacrificam no campo de batalha; santos e mártires se sacrificam por Deus. Esses indivíduos são celebrados e admirados por sua auto abnegação, por sua negação de que um valor individual maior possa existir fora desse serviço. (ASHE, 2015, p. 16, tradução nossa)

As consequências morais assumidas pelo herói romanesco teriam, na concepção de Ashe (2015, p. 22), poucos limites para serem exploradas, daí a liberdade da ficção em assumir um tempo distante, manifestando-se quase de maneira atemporal.

Encontramos nesta exposição um debate acirrado, porém rico em suas duas esferas. Distintas, mas também semelhantes em alguns aspectos, as visões aqui levantadas integram um rol de teorias agregadoras ao ambiente acadêmico: uma primeira visão que refuta a adoção do termo *literatura*, amparada sobre a teoria da hegemonia do pensamento analógico durante a Idade Média; pensamento este que, por subsistir graças ao mecanismo de analogia (necessitando, assim, de um protótipo, ou modelo, algo real), não abriria a possibilidade dos homens e mulheres do medievo de desenvolverem pensamentos abstratos, como os que são requeridos pelo imaginário moderno, no qual a noção de *ficção* está embutida.

O enquadramento da narrativa mitológica em uma convenção de veracidade, a partir das noções espaço-temporais das sociedades arcaicas, teria viabilizado o entrelaçamento dos elementos folclóricos pagãos à mitologia cristã que se tornara hegemônica no ocidente durante a Alta Idade Média. Imiscuídos, assim, nesta malha dominada, em certa medida, pelo cristianismo, as narrativas que compõem a *Matière de Bretagne* (e aí inclui-se também o ciclo tristânico), seriam coextensivas ao relato escriturístico – como salientado por Alain Boureau e fomentado por Marcus Baccega – sendo, portanto, inscritas na caracterização de veracidade que está atrelada ao Livro cristão. Sem invenção ou abstração, os *romans* contemplariam a *mirabilia* medieval que estava, indiscriminadamente, emaranhada ao cotidiano do período e seriam compreendidas como reais; daí a refutação de um termo explicitamente anacrônico como a *literatura*, gestada e aplicada às produções da modernidade.

Uma segunda corrente que enxerga elementos constitutivos da *ficcionalidade* nos conteúdos e estruturação do *roman* medieval também apresentou suas sólidas argumentações.

A busca da diferenciação entre *historia* e *fabula*, originariamente disposta na Antiguidade clássica e desenrolada, por via latina, no ocidente medieval pelas tradições de glosadores, constituiu-se a base da teoria desta consciência literária majoritariamente vernacular. A *Matière de Bretagne*, nesta visão, longe de ser entendida como verdade, teria concebido a *ficção* medieval por excelência e teria se beneficiado dos *gaps* históricos deixados pelos cronistas latinos (como Geoffrey de Monmouth) para manejar sua liberdade e inventividade literárias⁴⁹. Ciclos arturiano e tristânico abrangem, neste sentido, uma convenção de *ficcionalidade* materializada nesta possibilidade de invenção conteudista (e de *dispositio*) e no aprofundamento psicológico e emocional que se encontram no cerne das problemáticas em que estão enveredadas as personagens principais (como Tristão).

O debate, muito bem estruturado e composto por ambas as visões, nos fornece elementos à reflexão de como se comportaram estas narrativas em seus ambientes de formulação (e depois, nos termos de Zumthor, de sua *escrituração*). Dessa forma, como ressaltado no início, não objetivamos aqui esgotar a discussão a partir da apreensão de uma ou outra visão, e sim considerá-las criticamente, sempre conscientes dos valiosos indícios que uma ou outra pode fornecer à análise proposta para esta pesquisa. Com estas valiosas contribuições voltamo-nos, a partir de agora, ao *roman* (e não *romance*) de *Tristan*.

⁴⁹ Green assume que os diferentes autores da *Matière de Bretagne*, diferente dos procedimentos ensejados pela “matéria antiga”, puderam criar os acontecimentos encontrados em suas narrativas porque não estavam tão restritos à existência de relatos escritos, como os épicos da Antiguidade que determinavam, em certa medida, como a estória deveria se desenrolar. O historiador acredita que Thomas da Inglaterra foi um dos que usufruíram desta inventividade para localizar, por exemplo, o reinado do rei Marc da Cornualha no *gap* histórico deixado por Geoffrey de Monmouth e por Wace, no *Roman de Brut*. Dessa forma, tanto a “matéria antiga” como a *Matière de Bretagne*, deveriam ser consideradas ficções, embora cada uma delas potencialize a noção de *ficcionalidade* de formas distintas. Ver: GREEN, Dennis Howard. **The Beginnings of Medieval Romance**. Fact and Fiction, 1150-1220. Cambridge University Press, 2002, p. 192-200.

Capítulo 2 – O *Roman de Tristan*, de Thomas da Inglaterra

2.1 A eternização da narrativa: manuscritos sobreviventes do *roman*

A estória elaborada por Thomas, possivelmente durante a década de 1170, eternizou-se através de alguns manuscritos em pergaminho produzidos durante o século XIII. Conquanto não saibamos com exatidão a origem de suas operações escritas, sabemos onde estes foram encontrados, quando e sob que circunstâncias. Quatro deles restaram na atual Inglaterra: Carlisle, Cambridge, Sneyd e Douce; dois deles espalharam-se pela Europa ocidental: o de Turin e o de Estrasburgo. Encontrá-los e compreendê-los transfigurou-se em um quase jogo de “quebra-cabeças”: eles trouxeram, àqueles estudiosos oitocentistas que os trabalharam, apenas uma pequena parte do que seria a narrativa completa, possivelmente muito maior. O que veremos, portanto, a partir deste ponto é uma narrativa rica, porém incompleta; defasagem que instigou os especialistas a preencherem as lacunas existentes, como, por exemplo, a elaboração da versão “completa”, forjada por Joseph Bédier no final do século XIX.

Neste trabalho, optamos pela utilização da edição ampliada das versões da legenda tristânica organizada pela historiadora Christiane Marchello-Nizia. A edição foi lançada em 1995, como o segundo volume de uma coleção organizada pela editora francesa *Pléiade*, que tinha como objeto a literatura francesa da Idade Média, de forma geral. Marchello-Nizia enfatiza, por exemplo, a importância do mito que fora, histórica e organicamente, relacionado à literatura arturiana (1995a, p. LI). Daí a necessidade de uma edição completa – que inclui todas as versões da legenda conhecidas – e com uma tradução renovada (e conservadora, ao mesmo tempo), inclusive a partir das descobertas ocorridas na década de 1990.

A escolha do formato em prosa é justificada pela editora, que opta pela fidelidade aos versos originais, mas com a alteração da forma para uma melhor compreensão de seu conteúdo. Marchello-Nizia (1995a, p. LVII) enfatiza que

o objetivo final de fornecer ao leitor um texto que pode ser lido por si mesmo, que soa em harmonia com seu modelo e, no entanto, pode existir por si mesmo. A partir daí tivemos que optar pela prosa, pela prosa sustentada, que é para nós, modernos, o equivalente ao que era para os ouvintes do século XII o verso octossilábico com um dístico [estrofe de dois versos] de rimas planas: não devemos esquecer de que, antes do início do século XIII, nenhuma narrativa foi escrita em prosa; a forma prosaica é rara, reservada quase exclusivamente a algumas traduções de textos latinos; a forma normal e banal do romance é o verso octossilábico rimado.

As traduções para o francês moderno contidas na edição contam com a conservação dos versos que, muitas vezes, parecem não ter um sentido claro (ambíguos ou obscuros). Tais

versos, nos lembra a editora (1995a, p. LIX), foram modificados em edições passadas; os tradutores optaram por conservar, prioritariamente, o verso original, e optando por incluir, em notas explicativas, os versos modificados presentes em edições anteriores. Este capítulo busca, portanto, trazer o *roman* integralmente e em língua portuguesa; seus pormenores e caminhos narrativos que nos ajudam a conhecer, de forma ampliada, a versão de Thomas, tal como traduzida na edição de Marchello-Nizia. Por ora, verificaremos apenas uma “contação” da história; as análises, histórica e historiográfica, podem ser encontradas no terceiro capítulo.

2.1.1 Fragmento do manuscrito de Carlisle

Curiosamente, o último manuscrito que a contemporaneidade teve acesso é, justamente, o que narra alguns episódios iniciais da legenda tristânica. Os episódios narrados aludem ao retorno de Tristão à Cornualha, juntamente com Isolda e sua ama Brangien; possivelmente depois que Tristão derrotou o dragão para conseguir a mão da princesa da Irlanda para seu tio Marc. Os 158 versos do manuscrito podem ser divididos em duas partes: a primeira (vs. 1-125) que contempla a travessia de Tristão, Isolda e Brangien à Cornualha; e a segunda (vs. 126-158) que se refere à noite de núpcias do rei com sua esposa Isolda, antes princesa da Irlanda. Nesta segunda parte é possível conhecer a primeira armação do casal apaixonado, na qual Brangien troca de lugar com sua senhora e deita-se com Marc no lugar de Isolda.

O manuscrito, como ressaltado, foi descoberto no início dos anos 1990 pelo historiador Michael Benskin que, juntamente com os especialistas da legenda tristânica, Ian Short e Anthony Hunt, puderam realizar a restauração e a edição do manuscrito. Os fragmentos que o compõem foram encontrados em um cartulário (espécie de registro de títulos de uma instituição) latino da abadia cisterciense de Holm Cultram, localizada a 20 quilômetros ao oeste da cidade de Carlisle, norte da Grã-Bretanha (BENSKIN, HUNT, SHORT, 1992, p. 290-291). É possível que, originalmente, o manuscrito tenha composto os cânones da catedral de Carlisle; mas atualmente ele localiza-se no arquivo permanente em Cumbria Record Office, também em Carlisle.

O documento apresenta-se sob a forma de dois folhetos de guarda (espécie de proteção para o livro que guarda), divididos em dois fólios, o f. 1 e o f. 286, de dimensões relativamente pequenas (medindo cerca de 130 x 100 mm). Foram encontrados destinados a funcionar como uma “contraplaca” (estando no interior da capa e contracapa do cartulário) e, aparentemente modificados para este fim, algum encadernador medieval os cortou de maneira brusca, o que pode explicar as várias partes ausentes e o péssimo estado de conservação. Além disso, alguns

importantes aspectos paleográficos da transcrição sugerem que o manuscrito tenha sido elaborado na segunda metade do século XIII, na mesma região em que fora encontrado (BENSKIN, HUNT, SHORT, 1992, p. 297). A partir de uma intensa análise linguística, constatou-se a presença de numerosos elementos do dialeto anglo-normando; e, ademais, se comparado com as análises linguísticas (de rimas, métrica, léxico e sintaxe) realizadas pelos especialistas Joseph Bédier e Bartina Wind no poema elaborado por Thomas, ele revela as mesmas características da escrita do enigmático poeta (BENSKIN, HUNT, SHORT, 1992, p. 297)⁵⁰.

Estimativas sobre a extensão do *roman* foram realizadas no início do século XX. Especialistas como Félix Lecoy e Bédier chegaram a conclusões semelhantes, estimando que o *roman* original deveria possuir entre 12 e 13 mil versos. O fragmento de Carlisle cobriria o primeiro quarto do recito; isto é, se situaria em torno do verso 3200. Neste estágio do *roman*, é possível que outros episódios já tivessem sido narrados, ainda que o fragmento de Carlisle remeta ao que seria um início da estória.

Podemos conhecer alguns elementos do início da narrativa que são evocados no manuscrito de Carlisle. O início do documento nos traz uma Isolda que busca declarar-se a Tristão, mas também angustiada com o tal sentimento amoroso. Ela lamenta-se, em um diálogo com Tristão, por não ter vingado a morte de seu tio, o gigante Morholt que, aparentemente, havia sido morto por Tristão em um duelo⁵¹. O que Isolda transmite ao leitor/ouvinte é um sentimento ambíguo, no qual não sabemos se ela está triste por não ter matado o assassino de seu tio – chamando a si própria de “covarde” – ou feliz por assim não ter feito, já que a presença de Tristão aparentemente lhe causa conforto.

A ambiguidade reside justamente entre os seguintes versos (7-18)⁵²:

⁵⁰ Provavelmente as obras que os autores fazem referência são: BÉDIER, Joseph (ed.). **Le roman de Tristan par Thomas**: poème du XIIe siècle. Firmin Didot e cie., 1905, vol. II, p. 9-34. WIND, Bartina. **Les Fragments du Roman de Tristan de Thomas**. Leiden, 1950, p. 17-51; _____. Quelques remarques sur la versification de Tristan de Thomas. In: **Neophilologus**, 33, 1949, p. 85-94.

⁵¹ Embora o acontecimento não seja evidente na versão de Thomas, as outras versões contemplam uma inimizade entre a Irlanda e a Cornualha. É possível que dada à cobrança de um imposto por parte da Irlanda (um tipo de pagamento realizado com jovens guerreiros) à Cornualha, Tristão tenha desafiado Morholt a um duelo para cessar essa cobrança. Numa primeira ida de Tristão à Irlanda, este duelo concretiza-se e o cavaleiro mata o irmão da rainha da Irlanda, Morholt. Ferido, Tristão é curado pela rainha Isolda e sua filha, também Isolda – que possivelmente não sabiam a identidade do guerreiro que cuidavam – e este é o primeiro contato entre os então desconhecidos amantes.

⁵² Os versos encontram-se incompletos e, às vezes, ilegíveis. O que se encontra entre colchetes são reconstituições feitas pelos editores do fragmento: Michael Benskin, Tony Hunt e Ian Short. As traduções apresentadas foram realizadas a partir das transcrições em inglês feitas pelos editores do fragmento.

« e fu merveille	... E foi um milagre
. ne vus ocis	... Eu não te matei
. laschesce ne fis	... Se eu não tivesse sido uma covarde
. [m]on [on]cle vengé [ëu]sse	... Eu teria vingado meu tio
. sy idonc sëusse	... Se eu soubesse então
. [fu]stes mort	... Se você estivesse morto
. qui me freit confort	... Quem iria me confortar ?
. la dolur	... [Ela reflete sobre essa] tristeza :
. sicom par s'amur	... « Se por amor [de meu tio]
. p[er]du sa vie	... [Tristan] tivesse perdido sua vida
. y sereie garie	... Eu seria curada
. et pus vivre	... E eu poderia viver [como deveria].

A presença de Tristão, apesar de lhe causar certo conforto, atrapalha o seu futuro relacionamento com o rei da Cornualha. Isolda deixa transparecer que a ausência de Tristão significaria sua cura, e ela poderia viver da maneira que deve.

Apesar do sentimento ambíguo – feliz, porém incômodo – nos versos seguintes Isolda deixa (quase) claro seus sentimentos a Tristão. É a partir do vs. 32 que encontramos o famoso e muito astuto jogo de palavras que Thomas cria com os termos semelhantes: *la mer*, *amer* e *l'amer*; quer dizer, *o mar*, *amargo* e *amar*, respectivamente. Isolda expõe seus sentimentos ao amado, mas de maneira confusa e obscura, na qual a semelhança entre os termos e o fato deles estarem em alto mar, acarreta um duplo sentido questionado por Tristão (vs. 32-55):

« gr[a]sse me vient	« A graça de Deus vem a mim
. er si me tient	[Amargura] então me segura
. [d]elitier le cuer	[Como posso] ajudar meu coração
. e en la mer	[Enquanto embarco] no mar ?
. sse que fut l'amer	[Se eu soubesse] o que era o mar/amor
. t si amer	[Que seria tão] amargo
. je me mettreie	[Nunca teria] me colocado
.. e s.	[num navio...]. »
...	...
Cum bien crëus[tes vus, amis	« Como você acreditava, meu amigo :
Si vus ne f[u]ss[e]z, ja ne fusse	Se você não estivesse [aqui], eu não estava

Ne de l'amer rien [ne] s'ëusse	E eu nunca teria conhecido nada sobre amor amargo.
Merveille est k'om la mer ne het	É estranho como as pessoas não odeiam o mar
Qui si amer mal en mer set,	Quando elas sabem que no mar há um mal amargo,
E qui l'anguisse est si amere!	E que sua angústia é tão amarga !
Si je une foiz fors en ere,	Se eu pudesse sair disso,
Ja n[']i enteroie, ce quit.»	Eu nunca voltaria, eu acho. »
Tristran ad noté [ch]escun dit	Tristan observou cada frase,
Mes el l'ad issi forsvëé	Mas ela o confundiu aqui
Par «l'amer» que ele ad tant changé	Por « l'amer » em que ela tocou essas mudanças
Que ne set si cele dolur	Que ele não sabe se esta dor
Ad de la mer ou de l'amur,	Que ela tem é do mar ou do amor,
Ou s'el dit «amer» de «la mer»	Ou se ela está dizendo « amargo » sobre « o mar »
Ou pur «l'amur» diët «amer»	Ou dizendo « amor » é « amargo ».

Em seguida, Isolda deixa mais evidente seus sentimentos, uma vez que Tristão não compreendera se ela estava cedendo ou abstendo-se do que sentia. Nestes versos, a presença dos termos em destaque diminui de intensidade, mas não se ausenta por completo. Tristão deixa claro que sente o mesmo: salienta que não considera o amor amargo, e que foi no mar que o amor se apoderou dele (vs. 69-76). Encontramos, em seguida, o consentimento dos amantes e a compreensão de seus sentimentos, cuja concretização é denotada entre os vs. 81-82:

D'ient lur bon e lur voleir,	Eles falam sobre suas necessidades e desejos,
Baisent, enveisent e acolent.	Eles se beijam, se acariciam, e se abraçam.

O casal apaixonado informa à Brangien sobre o amor, e esta lhes dá o seu consentimento, após eles lhe pedirem e salientarem que estariam ligados através de um pacto. A referência à união sexual se dá de maneira mais explícita nos versos seguintes (vs. 87-95):

Tuz lur bons font priv[ë]ement	O que precisam fazem em privado
E lur joië e lur deduit,	E que alegria e prazer eles querem,
Quant il pöent e j[u]r e nuit	Tanto quanto eles podem, dia e noite,
[D]elitäblë est le deport	Delicioso é o esporte
Qui de sa dolur ad confort,	Daquele que em dor tem conforto ;
Car c[ë] est custome d'amur	Porque é costume do amor

De joie aveir après dolur

Pus qu[ê] il se sunt descobert

Qui plus s'astient e plus i pert.

Seguir a dor com alegria.

Desde que eles se revelaram um ao outro,

O abstêmio seria o perdedor.

A felicidade dos amantes em alto mar dura pouco porque logo a tripulação avista terra, evocada no vs. 98: *Vers Engleterrë a plein tref* (Para a Inglaterra em plena vela). Tristão sente-se angustiado e deseja que a viagem jamais termine, porque começa a se dar conta da situação embaraçosa e impossível em que se colocou. Quando atracam, o navio é rapidamente reconhecido pelos habitantes da Cornualha, dentre os quais um jovem que galopa rumo à corte para contar a novidade ao rei. Marc, feliz com a novidade, faz do jovem um cavaleiro (vs. 113-115) e dirige-se ao encontro do sobrinho e da princesa, na praia. São convidados os senhores da corte e, nos versos seguintes, o casamento do rei com Isolda é realizado, porém é resumido em apenas um verso, o vs. 121: *Esposé l'ad par grant [baldur]* (Ele a esposou com grande exibição). Os episódios que vêm em seguida dizem respeito à preocupação de Isolda com relação à noite de núpcias, já que a necessidade de consumar o casamento poderia revelar que a jovem não era mais virgem, visto que dormira com Tristão durante a viagem.

O plano do casal transgressor é, então, substituir Isolda na cama por Brangien, que ainda era donzela, para que Marc não notasse. Tristão e Isolda imploram para que Brangien os ajude nesta missão e, talvez persuadida pelo fato de estarem ligados por pacto, Brangien lhes cede ao pedido. A ama se prepara com as vestes da rainha e deita-se no leito conjugal; Tristão apaga e retira todas as velas do aposento para que Marc não perceba a diferença física entre as duas jovens. A partir do vs. 142 encontramos uma breve descrição do momento em que o casamento é consumado, momento em que Marc acredita estar com Isolda. Durante o ato, Isolda manifesta preocupação porque percebe que Brangien possa ter gostado da situação (vs. 144-148):

En molt grant angu[isse est Ysolt]

Quide que la veill[e traïr]

E vers le rey de[scoverir]

Que tant li plaisen[t li delit]

Que guerpir ne v[oldra le lit]

[Isolda] está muito preocupada

Ela acha que ela vai [traí-los]

Para o rei,

Porque ela está se divertindo

Ela não vai querer sair.

Entretanto, o pior não acontece e em seguida, quando o rei se distrai, Isolda rapidamente toma o lugar de sua ama. Nos versos seguintes ruma-se ao final do manuscrito: o casal deve dormir junto e, neste ato de intimidade, Marc demonstra carinho para com a esposa, aparentando estar feliz com sua presença.

2.1.2 Fragmento do manuscrito de Cambridge

Dentre os manuscritos que foram descobertos, editados e publicados durante o século XIX, o primeiro deles é o manuscrito de Cambridge. Como salientado, os versos do manuscrito de Carlisle abrangeriam alguns pontos entre os primeiros 3200 versos da estória; o de Cambridge, segundo as estimativas de Felix Lecoy, deve ser localizado por volta do vs. 7250, isto é, na segunda metade da nossa narrativa.

Semelhante ao manuscrito anterior, o de Cambridge fora encontrado em forma de um folheto que guardava a contracapa de um livro na biblioteca da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. E, apesar de se encontrar na atual Grã-Bretanha, o manuscrito não apresenta traços do dialeto anglo-normando, embora tenha sido compilado em francês arcaico e, ao que o tipo da escrita indica, durante o final do século XIII. Sabe-se que o manuscrito esteve em posse, durante os séculos XVII e XVIII, do bispo de Elly, John Moore (1646-1714), que deixou uma enorme coleção de obras raras à biblioteca da Universidade de Cambridge. Durante o século XIX, entretanto, o documento foi estudado, editado e publicado pelo renomado intelectual, filólogo e folclorista bretão Théodore Hersart de La Villemarqué, em 1856 (MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 1221).

Não por acaso, o manuscrito de Cambridge é conhecido como *Le Verger* (“O Jardim”) justamente porque abrange 52 versos em que o casal apaixonado é surpreendido no jardim secreto em que se encontrava, adormecido, por um anão seguido do rei Marc. O fragmento tem início com uma breve descrição de Tristão e Isolda adormecidos nos braços um do outro; um infortúnio ocorre com a chegada de Marc, guiado por um anão (*naim*) que não é identificado. O narrador (Thomas?) parece manifestar certa empatia para com o casal no vs. 6: *Mès, merci Deu, bien demorerent* (algo como “Mas, graças a Deus, os dois chegam tarde demais”). Conquanto tenham sido vistos juntos, o casal não cometia qualquer ato explícito que os denunciasses como adúlteros. Por este fato, Marc é forçado a retornar ao palácio para buscar seus barões que, presenciando a cena, serviriam como testemunhas em um possível julgamento (vs. 8-13).

Tristão, nos versos seguintes, desperta; mas rapidamente finge que permanece dormindo. Quando Marc parte rumo ao palácio (não se faz mais menção ao anão), ele levanta-se rapidamente e acorda Isolda logo em seguida para contar o ocorrido (vs. 18-23):

Amie Yseut, car esvelliez
Par engien somes agaitiez

Yseut, linda amiga, acorde:
Nós fomos traídos,

Li rois a veu qu'avon fait	O rei nos surpreendeu.
Au palais a ses homes vait	Ele vai receber algum reforço
Fra nos, s'il puet, ensemble prendre,	Se ele puder, ele vai nos parar,
Par jugement ardoir en cendre	Por julgamento nos condenar ao fogo.

Por receio deste cruel destino, Tristão resolve ir embora: se partir em exílio, não haverá provas que os incriminem. Tristão lamenta-se profundamente por ter de deixar sua amada: o desespero é evidente nestes versos, nos quais Tristão deixa claro que jamais conhecerá novamente qualquer alegria ou prazer na vida, sem a presença de Isolda. Ternamente o cavaleiro implora à amada que não o deixe de amar, e que permaneça amando-o com a mesma intensidade de quando estão juntos. As respostas de Isolda ganham corpo nos próximos versos e não diferem do tom de lamentação e tristeza dos versos de Tristão (vs. 43-50):

Tel paine ai de la desebranche	Eu estou rasgada por perder-lhe
Ains mais ne sui que fu pesanche	E nunca sofri tanto.
Ja n'avrai mais, amis, deport	Eu não conhecerei mais a alegria quando
Qant j'ai perdu vostre confort	For privada do conforto de sua presença:
Si grant pitié, ne tel tendrour	Que pena! Tanta ternura!
Qant doi partir de vostre amor	E eu não o verei de novo.
Nos cors partir ore convient,	Temos que separar-nos,
Mais l'amor ne partira nient	Mas o amor permanecerá intacto.

Os últimos dois versos descrevem a entrega do anel de Isolda para Tristão, pedindo-lhe que guarde como uma lembrança da amada. O anel será, em episódios posteriores, um importante emblema para que Isolda o reconheça.

2.1.3 Fragmento do manuscrito de Sneyd

O manuscrito que dá sequência à narrativa é o de Sneyd. Na verdade, os fragmentos que compreendem este manuscrito foram divididos em dois: o *Sneyd 1* (Sn 1) e o *Sneyd 2* (Sn 2) que contemplam, respectivamente, 888 e 826 versos. Apesar de se encontrarem no mesmo manuscrito, ambos os fragmentos dizem respeito a episódios distintos da história; o primeiro é conhecido pela alcunha *Le Mariage*, por abordar principalmente o casamento de Tristão com Isolda das Mãos Brancas, e o segundo está inserido no manuscrito Douce, integrando os 826 versos que narram os acontecimentos finais.

Os documentos encontram-se arquivados na Biblioteca Bodleiana, da Universidade de Oxford, sob o código *French d.16*. Como a maioria dos manuscritos, o de Sneyd foi encontrado, editado e publicado durante o século XIX, sob a coordenação do historiador e filólogo francês Francisque Michel. Além dos fragmentos de Sneyd – cujo nome advém de seu possuidor, o reverendo M. W. Sneyd, de Hertfordshire – Michel editou e publicou outros dois fragmentos importantes da legenda, o de Estrasburgo e o Douce, conhecidos sob três volumes intitulados *Poèmes sur Tristan*, publicados entre 1835 e 1839.

Os dois fragmentos do manuscrito foram encontrados no formato de fólios: os fólios 4 a 10 compreendem o *Sneyd 1* (abrangendo os versos 207-1094), enquanto os fólios 11 a 17 correspondem ao *Sneyd 2* (que envolvem os versos 2473-3298). Dentre os manuscritos do *roman* são, provavelmente, os de compilação mais antiga, sendo originários do final do século XII e que apresentam aspectos linguísticos do dialeto anglo-normando⁵³; fato que pode nos levar a crer que foram transcritos em alguma região da Inglaterra. Uma informação interessante que nos traz Marchello-Nizia (1995a, p. 1240) é que, ao final do primeiro fragmento (Sn 1), na parte inferior da folha traseira aparece o número *VIII*. Segundo a historiadora, e outros especialistas que se ampararam sobre o tema tristanico, este tipo de marcação significava a numeração dos cadernos de pergaminhos que eram produzidos. Tal elemento permitiu, por exemplo, Felix Lecoy – como já assinalamos anteriormente – estimar o tamanho real do *Roman de Tristan*. Outro aspecto que merece atenção é que o manuscrito, diferentemente da maioria das produções escritas da época, apresenta pontuações entre os versos, como ponto e vírgula e pontos de interrogação (MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 1240).

Nesta seção, analisaremos o *Sneyd 1*, que contempla 888 versos e dá sequência à história através da apresentação das perspectivas das personagens principais, Tristão e Isolda, que se encontram separadas. Perceberemos que os fragmentos são marcados por extensas reflexões de caráter moral, transparecidas, principalmente, através dos monólogos protagonizados por Tristão. Mais do que acontecimentos propriamente ditos, o primeiro fragmento de Sneyd traz ao leitor/ouvinte um mergulho nas angústias mais profundas do cavaleiro – sua (in)decisão em casar-se com Isolda das Mãos Brancas – e algumas “lições”, que se amparam na situação exemplar de Tristão, evocadas pelo narrador, que acreditamos se tratar de Thomas.

⁵³ A datação foi realizada por Bartina Wind, para quem a compilação deste manuscrito se deu na mesma época de sua elaboração por Thomas. Graças aos aspectos paleográficos, esta informação foi corroborada também por Brian Woldge e Ian Short. Ver: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1224.

Logo nos primeiros versos o narrador nos apresenta os pensamentos de Tristão: seu principal dilema é que ele necessita curar-se do amor da rainha Isolda para poder ser livre e amar novamente (vs. 3 e 4). O cavaleiro conversa consigo mesmo, mas como se estivesse conversando com sua amada; ele lamenta profundamente não encontrar mais felicidade, nem prazer, levando uma vida de sofrimento enquanto Isolda, provavelmente, está levando uma vida de alegria e deleite com seu marido, o rei Marc (vs. 9-12). Tristão deseja muito estar na presença de Isolda, denotando um claro saudosismo de seus momentos íntimos, mas ao mesmo sente um certo rancor em saber que Marc compartilha do leito da amada e possui seu corpo (vs. 14-18). As conotações sexuais da relação de Marc com Isolda são mais explícitas nos vs. 22-23:

Car jo sai bien qu'il se delite ;

Ele faz amor com você até se saciar,

Ublié m'ad pur suen delit.

Pois sei que Isolda, satisfeita, esqueceu-se de mim.

Encontramos, em seguida, uma clara transferência da culpa da infelicidade do cavaleiro à Isolda: por causa de seu amor por ela, Tristão despreza todas as outras mulheres (vs. 25). Além disso, a atribuição de culpa fica clara quando ele salienta que Isolda, mesmo sabendo de seu sofrimento, recusa-se a confortá-lo (vs. 26 e 27). O jovem diz estar despedaçado e que este sentimento o atormenta demais; e que, caso não sentisse tanto tormento, poderia se relacionar com outras mulheres e encontrar alívio momentâneo (vs. 28-35). Diante do inevitável, Tristão se sente obrigado a encontrar uma compensação (vs. 36-38). Através de questionamentos retóricos, o cavaleiro parece chegar a alguma conclusão (vs. 40-45):

E sun bien tuit diz consirer ?

O que há de bom em se esperar e se abster de todo consolo?

Que valt l'amur a maintenir

Por que nutrir um sentimento

Dunt nul bien ne put avenir ?

Do qual nenhum bem pode existir ?

Tantes paines, tantes dolurs

Tantas dores, tantas tristezas

Ai jo sufert pur ses amurs

Eu suportei por seu amor

Que retraire m'en puis jo bien.

Que eu tenho o direito de viver.

Por tanto ter lhe causado dor, Isolda impõe a Tristão que viva feliz em sua ausência. Ele acredita, com grande fervor, que ela não é mais a mesma que costumava ser, e que ela não pensa mais nele. Os lamentos contra Isolda continuam nos versos seguintes, entre os quais podemos ver a evocação de Deus por parte de Tristão (vs. 49) e indagações sobre a hipótese de Isolda ser realmente capaz de esquecê-lo (vs. 50-53):

E ! Deu, bel pere, reis celestre,
 Icest cange coment puit estre?
 Coment avreit ele changé ?
 Qant encore maint l'amisté,
 Coment porrat l'amur gurpir ?

Meu Deus, Criador do mundo e Rei dos Céus,
 Como ela pode chegar a este ponto ?
 Como ela poderia ter mudado?
 Quando a amizade permanece,
 Pode o amor morrer?

Surpreendentemente, como se estas perguntas tivessem algum efeito preciso sobre a opinião de Tristão, ele muda de ideia logo no verso seguinte (vs. 54), afirmando não poder desistir desse amor.

Ele passa a acreditar, a partir destas perguntas com efeitos persuasivos, que o coração de Isolda é constante e que ela deseja sim consolá-lo, ainda que estejam distantes (vs. 59-61). Por mais que ele sinta os efeitos da carne – ao desejar estar com outras mulheres – Tristão transfere sua decisão a um âmbito moral, argumentando que não seria correto escolher outra mulher que nada significa para ele; todas as difíceis situações e provações pelas quais o casal passou deveriam, nesta perspectiva, significar alguma coisa. Assim, mesmo sentindo sua falta (em um sentido amoroso e carnal), Tristão não teria o direito de atrair uma outra mulher (vs. 62-68). Neste ponto de sua reflexão, Tristão está convicto de que Isolda possui as melhores intenções, as quais não poderiam mudar (vs. 76-78). Ele acredita que, caso a rainha desistisse dele, ele saberia imediatamente (vs. 79 e 80); nesta afirmação o cavaleiro parece ignorar e não se importar com o fato de Isolda tê-lo traído, salientando a única coisa que realmente importa naquele momento: o sentimento cruel de sua ausência (vs. 81-82).

Nos versos seguintes a angústia de perder a afeição da amada volta à tona: é levantada, novamente, a hipótese de que ela o ama pouco (ou nada), porque se ela realmente o amasse, encontraria uma forma de tranquilizá-lo (vs. 83-87). Entretanto, ele pondera (vs. 88-91):

U me trovreit ? La u jo sui.
 Si ne set u n'en quele tere !
 Nun ! E si me feist dunc querre !
 A que faire ? Pur ma dolor.

Onde ela poderia me encontrar? Onde estou.
 Mas ela não sabe onde!
 Não! Ela poderia perguntar!
 Por que? Para aliviar meu tormento.

Em um intervalo de quatro versos, Tristão transforma duas vezes sua opinião (vs. 92-95):

Ele n'ose pur sun seignur :
 Tuit en oüst ele voleir.
 A quei, qant ne le pot aveir ?
 Aimt sun seignur, a lui se tienge!

Mas ela teme seu marido :
 De toda sua alma, ela bem que gostaria.
 Qual o ponto, já que não há nada a fazer?
 Que ela ama seu esposo e lhe permanece fiel.

Tristão se tortura em acreditar nesta última hipótese, de que Isolda permanece fiel à Marc e que o ama. Percebemos a predominância desta ideia entre os vs. 94-120: Tristão acredita que Isolda dispensou sua ternura, e que se sente satisfeita – sentimental e sexualmente – com o marido. A satisfação e a alegria que Tristão imagina que ela sente com Marc a farão esquecer de seu verdadeiro amante; além de demonstrar desinteresse caso, em algum momento, ela se lembrasse dos momentos entre os dois, já que ela mesma não estaria se importando com o que viveram (vs. 119-120):

Se li menbrë, e mei que chalt?	Se ela se lembra ou não, o que isso me importa?
Face bien u nun, ne l'en chalt:	Se ela age certo ou errado, ela não se importa.

A partir do vs. 121 emerge a problemática do prazer sem a presença do sentimento amoroso: para Tristão, é inconcebível o primeiro sem o segundo. Os versos que se seguem destacam a importância dada pelo cavaleiro ao amor, ressaltando que este sentimento é pressuposto para o desejo sexual (vs. 123-126):

Cum puet estre qu'encuntre amur	Mas como experimentar prazer sem amor ?
Ait delit, u aimt sun seignur,	E como amar seu marido,
U puset metre en obliance	Como esquecer aquele
Que tant ot en sa remembrance ?	Que tanto ocupou seus pensamentos ?

Os versos seguintes, apesar de ainda pertencerem à reflexão de Tristão, parecem, muito mais, ser conselhos advindos do narrador, que utiliza a situação do cavaleiro para alertar os ouvintes (vs. 127-148). Tristão questiona-se, parecendo colocar “o homem” como um ser universal (vs. 127-130):

Dunt vient a hume voluté	De onde vem ao homem a vontade
De haïr ço qu'il ad amé,	De odiar aquilo que ele amou,
U ire porter u haïr	E de voltar sua raiva e ódio
Vers ço u il ad mis s'amur ?	Contra este que foi objeto de seu amor?

Com este pressuposto levantado pelo ódio, é explicitado que o homem jamais deve odiar: quando está longe daquilo que alimenta a chama do amor – no caso, a pessoa amada – ele deve desistir de qualquer sentimento com relação ao ser amado. E, ainda que esta pessoa lhe traia, é necessário sempre manter um tratamento nobre e cortês. “Não tratar o mau com o mau” (vs. 140) é o pressuposto importante ao narrador que, através de Tristão, nos orienta (vs. 141-148):

L'un fait, deit altre si sofrir
 Qu'entre eus se deivent garantir :
 Ne trop amer pur colvertise,
 Ne trop haïr pur la franchise.

La franchise deit l'en amer
 E la colvertise doter
 E pur la franchise servir
 E la colvertise haïr.

Se um se comporta mal para o outro sofrer
 Que entre eles se deve garantir :
 Temer um amo vulnerável à traição,
 Para repelir a tentação de um sentimento indigno.
 Nós devemos tender a permanecer nobres
 E recusar a traição
 E pela nobreza servir
 E detestar toda degradação.

A partir desta breve reflexão moral, Tristão engaja-se em não odiar Isolda, já que ela lhe dera muitas provas de sua afeição (vs. 149-152). No entanto, caso Isolda esqueça o amor que sentiram um pelo outro, ele deverá agir do mesmo modo: buscar, através de sua conduta, libertar-se de sua paixão, assim como ele supõe que Marc a ajudou (vs. 153-162). Tristão crê que a solução para se livrar desse sentimento é casando-se com outra mulher. Ele supõe que, ao estar com Marc e comportando-se como esposa legítima, Isolda o esquecerá (vs. 163-168). Ele acredita nisso porque a rainha não pode recusar partilhar a cama do marido, devendo se submeter a ele no leito conjugal (vs. 169 e 170):

De lui ne se doit el retraire :
 Quel talent quë ait, l'estuit faire.

Ela não pode negar-se a ele:
 Seja qual for sua vontade, ela deve se submeter.

Tristão, por outro lado, deixa bem claro que não teria essa obrigação caso contraia matrimônio (vs. 171 e 172):

Mais mei ne l'estuit faire mie,
 Fors qu'assaier voldrai sa vie

Eu, por outro lado, não tenho essa restrição,
 Mas quero experimentar a existência que é dela.

É possível perceber que Tristão busca, ao desejar casar-se com a princesa da Bretanha, saber como sua amada se sente: ele acredita que a união no leito conjugal o permitirá esquecer Isolda, assim como ele acredita que a rainha o esqueceu (vs. 173-182), uma vez que o prazer conjugal – isto é, dentro do casamento – seria tão contrário ao amor e prazer clandestinos que ambos partilharam (vs. 207-208).

O monólogo de Tristão termina para dar voz às palavras do narrador, o qual reitera a perturbação de Tristão a partir do vs. 183. Contra o amor, Tristão pretende utilizar-se do

remédio do prazer (vs. 188): este não é irracional, já que a jovem com quem ele quer se casar também se chama Isolda (vs. 193-196). Graças à sua beleza e seu nome (talvez mais por conta do seu nome), Tristão sente-se atraído pela princesa (vs. 194-205):

Car Ysolt as Blanches Mains volt	Porque ele tem ternura por Isolda das Mãos Brancas
Pur belté e pur nun d'Isolt.	Por sua beleza e pelo nome de Isolda.
Ja pur belté quë en li fust,	Tão linda quanto ela era,
Se le nun d'Isolt ne oüst,	Ele não a teria amado sem o nome de Isolda
Ne pur le nun senz la belté	Se fosse apenas pelo nome, e não houvesse beleza
N'en oüst Tristans volenté :	Tristão não a teria desejado:
Ces dous choses qui en li sunt	Foram estes dois atributos da garota
Ceste faisance emprendre font	Estes fatos o fizeram
Qu'il volt espuser la meschine	Com que ele desposasse a garota.

Dessa forma, Tristão encara o casamento como uma vingança contra Isolda, a rainha: ele sente a alma triste e o coração partido (vs. 213 e 214).

Para o narrador, esta vingança irá lhe custar muito caro, já que prevê o aumento do tormento do jovem cavaleiro (vs. 215-218). Para enfatizar sua opinião, nos 130 versos seguintes, Thomas utiliza-se da situação de Tristão para, mais uma vez, transmitir lições morais ao público ouvinte de seu *roman* (vs. 233-364). A reflexão do narrador tem início entre os vs. 233-235:

Oez merveilluse aventure,	Escute estranha aventura,
Cum genz sunt d'estrance nature	E como são estranhas as pessoas
Quë en nul lieu ne sunt estable !	Que não podem permanecer constantes em nada!

A partir deste ponto sabemos que o narrador nos introduz um momento à parte da história que está narrando, como se buscasse realizar uma reflexão filosófica acerca da natureza humana. Esta última é indicada como disposta para o mau: as práticas vis seriam tão constantes entre os seres humanos que elas acabariam tornando-se sua verdadeira natureza, fazendo com que se esquecessem da generosidade e da cortesia (vs. 236-246). Alguns estariam muito acostumados com os maus hábitos e outros teriam desistido de lutar por boas ações, colocando-se, assim, à disposição das frivolidades (vs. 249-254).

A inconstância – indecisão, instabilidade, errância – incitaria os homens a abandonarem o caminho do bem para adquirirem pequenos prazeres caprichosos, fazendo com que traíssem algo seguro, constante e acessível para buscarem algo que consideram ser “melhor” (vs. 255-258). Neste trecho fica claro a reprovação que o narrador nutre contra o egoísmo e a insatisfação recorrentes da vida humana. Ele nos lembra que, nestas buscas desenfreadas, os valores nobres são renunciados, e esses homens seguiriam para o mau caminho (vs. 259-260). Desprezar o que se tem – o que é seu por direito – para cobiçar o que é dos outros é uma atitude vil. E salienta: o homem nunca consegue amar com fervor aquilo que está ao seu alcance (vs. 261-266). O ímpeto de “conquistar” algo impossível torna-se uma obsessão quando o homem se mostra insatisfeito com o que tem (vs. 267-270). Por causa destas consequências, as mudanças ensejadas pelo coração se tornam grandes armadilhas: desejar o que não se tem – e nem pode ter – leva, necessariamente, à piora de qualquer situação e ao empobrecimento (vs. 271-274).

Dados estes diagnósticos, alerta-se sobre a necessidade de atitudes contrárias à estas que levam à dor e ao sofrimento: abandonar estas armadilhas, trocar o pior pelo melhor, agir de maneira sábia e curar a loucura causada pelo amor (vs. 275-277). Equilibra sua lição: quando a inconstância se dirige ao bem – quer dizer, buscando tirar o vício do coração – não é uma frivolidade (vs. 278-281). E, nos versos que se seguem, o narrador fala sobre as atitudes das mulheres (vs. 287-290):

E les dames faire le solent :	Muitas vezes as mulheres se comportam dessa maneira :
Laissent çò qu'unt pur çò que volent,	Abandonam o que tem para conseguir o que desejam,
Asaient cum poent venir	Se esforçam para satisfazer
A lor voleir, a lor desir.	A sua vontade, o seu desejo.

Entretanto, logo se corrige, afirmando não saber o que dizer exatamente sobre isso (no caso, sobre as mulheres) (vs. 291), e então atribui tais características a ambos os sexos (vs. 292-297):

Mais trop aiment novelerie	Mas, na verdade, todos amam a novidade
Homes et femmes ensement,	Homens e mulheres assim o fazem,
Car trop par changent lor talent	Pois eles vão mudando seus gostos
E lor desir e lor voleir	E seus desejos e suas vontades
Cuntre raisun, cuntre poeir.	Ao contrário da razão e do senso de realidade.

A busca pela novidade, pelos pequenos prazeres da vida, faz parte, portanto, da natureza humana, sejam homens ou mulheres. Estes desejos irracionais os levam a buscar o amor e a

paixão, mas sempre terminam com o aumento de seus sofrimentos; acreditando estarem livres da paixão e ao praticarem a vingança, acabam por piorar sua situação (vs. 297-304). Tal é o caso de Tristão: acreditou que casando-se com outra jovem estaria banindo Isolda de seu coração; entretanto, o narrador enfatiza que é somente graças à primeira – Isolda, a rainha – que ele pode sentir-se atraído pela segunda Isolda (vs. 309-312):

E si cestë Ysolt ne fust	Mas se não tivesse a primeira Isolda
L'autre itant amé nē oüst,	Ele não teria gostado tanto da segunda,
Mais par iço qu'Isol amat,	E porque ele amou tanto a primeira,
D'Ysolt amer grant corage ad.	Ele desejou vivamente amar a segunda.

Isolda, a rainha, é um pressuposto para a existência da intenção de um amor para com a segunda Isolda. Reitera-se: intenção. Desejo Tristão sente, mas amor ele busca sentir. Caso o cavaleiro estivesse livre para amar seu verdadeiro amor, esta intenção não existiria (vs. 315-316). É elucidado, de maneira mais profunda, os sentimentos de Tristão para com as duas Isoldas; há uma relação direta entre os sentimentos por ambas. Vejamos os vs. 317-324:

Pur ço dei jo, m'est avis, dire	Eu devo, portanto, especificar
Que ço ne fut amur nē ire ;	Que não era amor nem ódio ;
Car sē iço fin'amor fust,	Porque se houvesse sido amor verdadeiro
La meschine amé nē oüst	Ele não teria gostado da garota
Cuntre la volenté s'amie ;	Contra a vontade de sua amiga ;
Dreite haür ne fu ço mie,	E também não era ódio,
Car pu l'amur a la reïne	Desde que foi por amor à rainha
Enama Tristrans la meschine,	Que Tristan se apaixonou pela garota.

Apesar desta aparente contradição, volta-se a enfatizar os motivos de Tristão para casar-se com Isolda das Mãos Brancas: atormentado de paixão pela primeira, resolveu casar-se com outra buscando a cura para aquele amor (vs. 331-336). Mais uma vez, a situação do casal apaixonado é utilizada como um exemplo: o sentimento de amor profundo – seguido de sofrimentos e adversidades –, vivenciado por Tristão e Isolda, pode ocorrer também com outras pessoas; para saírem de tal situação, essas pessoas optam por condutas que lhes agravam a situação (vs. 337-344). O sentido de exemplo demonstra ser mais explícito nestes versos, entre os quais o narrador ampara-se sobre suas próprias experiências de observação social (vs. 345-357):

A molz ai veü avenir,	Eu vi muitas pessoas agindo
-----------------------	-----------------------------

Qant il ne püent lor desir
 Ne ço que plus aiment aveir,
 Qu'il se pristrent a lor poeir :

Par destresce funt tel faisance
 Dunt sovent doblent lor grevance,
 E qant se volent delivrer,
 Ne se poent desencombrer.
 En tel fait e en vengement
 E amur e ire i entent,
 Ne ço n'est amur ne haür,
 Mais ire mellé a amur
 E amur melleë od ire.

Quando elas não podem realizar seu desejo
 Nem possuir o que cobiçam,
 Resignam-se em aceitar o que está ao seu
 alcance :
 Seu infortúnio os faz cometer atos
 Nos quais redobram os seus males,
 E quando eles querem se desvencilhar,
 Não conseguem.
 Neste feito e nesta vingança
 Eu vejo tanto amor como revolta,
 Não é nem amor nem ódio,
 Mas raiva misturada a amor,
 E amor misturado à ira.

Tristão age exatamente desta maneira que é descrita: buscando romper os pensamentos que dirigia à Isolda, a rainha, Tristão aproxima-se de Isolda das Mãos Brancas. Envolve-se com ela, a seduz, conhece sua família e ganha a afeição de todos no reino da Bretanha (vs. 358-366). Esta proximidade relatada faz com que todos sejam favoráveis ao casamento, o qual é rapidamente decidido e evidenciado nos versos seguintes. Narra-se brevemente a tomada de decisão e o acontecimento do casamento (vs. 368-373):

Il del prendrë, els del doner.
 Jur est nomez e termes mis,
 Vint i Tristrans od su amis,
 Le dux odve les suens i est ;
 Tuit l'aparaillement est prest.
 Ysolt espuse as Blanches Mains.

Ele pede sua mão, eles a concedem.
 O dia está fixo, a hora especificada,
 Veio Tristão com seus amigos,
 E o duque convida os seus ;
 Todo o aparato está pronto.
 Isolda ele desposa, das Mãos Brancas.

É interessante salientar a cerimônia matrimonial é realizada segundo o ritual prescrito pela Santa Igreja (vs. 374-376):

La messe dit li capeleins
 E quanque i affirt al sevice,
 Selunc l'ordre de Sainte Eglise.

A missa é realizada pelo capelão
 Já que seu ofício é previsto para o serviço,
 Segundo a ordem da Santa Igreja.

E, em seguida podemos encontrar uma breve descrição da festa do casamento, com os jogos de entretenimento: quintana⁵⁴, justas⁵⁵, competições de dardos, juncos, esgrimas e palestras (vs. 377-382). O narrador reitera: todas eram atividades presentes nos torneios, como os cavaleiros gostavam de fazer (vs. 383-384).

Quando a festa termina, a narrativa volta seu enfoque à noite de núpcias. Antes de dirigir-se ao leito nupcial, Tristão é ajudado a retirar seu *bliaut*⁵⁶: como a peça havia sido ajustada, estava apertada nos pulsos, o que fez com que, no momento que Tristão a retirasse, caísse o anel dado por Isolda, sua amada (vs. 385-394). O anel dado pela rainha é o gatilho de emoções que retornam com força: ao ver o anel caído no chão, Tristão entra em um estado de profunda dúvida com relação à decisão que tomara (vs. 395-400). O sentimento de remorso é inevitável, já que ele começa a tomar ciência de que sua atitude desmentira toda sua vida, sendo totalmente contrária à sua verdadeira vontade: estar com a rainha. Ele recorda-se, assim, da palavra dada à Isolda quando estiveram juntos pela última vez, no jardim (episódio narrado no manuscrito de Cambridge), fato que o leva, novamente, a questionar suas ações, dando início a mais um extenso monólogo a partir do v. 411.

Tristão, profundamente abalado com as lembranças e arrependido do que fizera, questiona-se como pode agir daquela maneira, e confirma que não queria, de fato, este casamento (vs. 411 e 412). Naquele momento, seu grande dilema é partilhar a cama com sua esposa: ele admite para si mesmo que seu coração é ardente e volúvel – portanto, ele sente desejo pela jovem Isolda das Mãos Brancas –, mas que considera uma atrocidade o que cometera: mentir, renunciando à promessa que fizera à amada (vs. 413-423). Por um momento pensa em desfazer seu ato, recusando sua esposa: mas se dá conta de que tal atitude não é uma opção, já que se casaram à luz do dia e com muitas testemunhas presentes (vs. 424-427).

É interessante notar que, nesta concepção, a fidelidade para com a sua verdadeira amada é sobreposta à fidelidade pretendida pelo casamento (vs. 433-438):

Car tant ai jo vers Ysolt fait

Estou tão comprometido com Isolda

Que n'est raisun que ceste m'ait :

Que não há razão para amar esta:

⁵⁴ Geralmente utilizada para testar a destreza e coordenação do cavaleiro que, com uma lança e à cavalo, deveria acertar um boneco.

⁵⁵ Era a atividade mais tradicional dos torneios: dois cavaleiros enfrentavam-se na arena, com armas de efeitos reduzidos e, segundo algumas regras, quanto mais habilidade com a lança era demonstrada, mais pontos o cavaleiro acumulava.

⁵⁶ Tipo de capa/túnica muito comum no vestuário do século XII, usado geralmente por ambos os sexos e que contava com a parte de cima (abdômen e busto) bem ajustada e mais larga em baixo.

A iceshtë Ysolt tant dei
 Qu'a l'altre ne puis porter fei,
 E ma fei ne redei mentir
 Se jo ne dei ceste gurpir.

Eu devo muito à Isolda distante
 Que eu não posso consentir em amar a outra,
 E serei traidor da minha palavra
 Se dela eu não fugir.

Conhecer o prazer com sua esposa seria o equivalente a cometer um crime contra aquela que ele ama (vs. 439-442); porém, não pode abandonar a jovem com quem se casara. Tristão percebe que, ao ser fiel à amada, trairá sua esposa; e, se consumir seu casamento, trairá a palavra dada à Isolda (vs. 455-460). Neste impasse, percebe que trairá as duas, e questiona-se: “para qual eu devo mentir?” (vs. 461). Deseja, por um instante, não ter de encarar nenhuma delas, já que as duas causam sua desgraça (vs. 470-472).

Em mais uma evidência de ambiguidade, Tristão acredita que, embora esteja traindo ambas, também está sendo fiel às duas (vs. 474-478), como se ambas as traições fossem evocadas por um motivo nobre. O cavaleiro está profundamente ressentido com a situação: não quer cumprir sua obrigação matrimonial, mas também não está resignado em não cumprir (vs. 484-486). Diante do impasse, Tristão sente um grande remorso e percebe a ironia de sua situação (vs. 489-494):

D'Isol m'ai ore si vengé
 Que premir sui jo enginné ;
 D'Isol me voldreie vengier :
 Enginné sui jo al premier.
 Contre li ai tant trait sur mei
 Que jo ne sai que faire dei.

Eu me vinguei tanto de Isolda
 Que eu fui o primeiro a ser traído;
 Eu gostaria tanto de me vingar dela:
 Sou o primeiro a ser enganado.
 Ao tentar fazê-lo, dei-me tantos golpes
 Que agora não sei o que fazer.

Notamos, assim, que os golpes que eram destinados à Isolda voltam-se contra ele: a angústia de sua situação o castiga por completo. Caso cumpra o dever de dormir com a esposa, provocará a ira de Isolda, a rainha; caso não consuma o casamento, será uma desonra para ele. É importante notar as consequências que cairão sobre ele caso não cumpra com sua obrigação (vs. 497-503):

Se jo od li ne voil chulcher,
 Atorné m'irt a reprover :
 De li avrai mal e coruz ;
 De ses parenz, des altres tuiz
 Haïz e huniz en sereie,

Se eu recusar sua cama,
 Serei culpado:
 Incorrerei em sua reprovação e raiva;
 De seus pais e de todos os demais
 Eu incorreria em ódio e desonra,

E envers Deu me mesfereie.
Je dut hunte, je dut pechié.

E seria culpado diante de Deus.
Temo a vergonha, temo o pecado.

Tristão reflete muito sobre as consequências de seus atos, e percebe que não há escapatória para nenhuma das suas escolhas: ele teme a vergonha que a não consumação do casamento lhe trará – vergonha que causará, inclusive, a ira de Deus – mas também teme o pecado que cometerá caso traia a palavra dada à amada. A partir do vs. 507, resolve ponderar o que seria menos odioso para ele escolher: ao considerar em maior estima a palavra que deu à Isolda no jardim em seu último encontro, Tristão decide demonstrar para sua esposa que não se interessa sexualmente por ela, já que ama outra (vs. 509-514). Caso Isolda das Mãos Brancas não conseguisse consumir a paixão que nutria por Tristão, possivelmente ela passaria a odiá-lo; ou é isso que espera Tristão (vs. 515-517). Ao não cumprir o feito esperado, o cavaleiro iria despertar um profundo ressentimento em Isolda da Bretanha (vs. 520-522):

Del astenir vient la haïr :

O ódio tem sua fonte nesta abstinência:

Issi cum l'amur vient del faire,

Assim como fazer amor alimenta o amor,

Si vient la haïr del retraire ;

Surge o ressentimento para aqueles que se abstem dele ;

Causar o ódio de sua esposa seria preferível a enganar as duas Isoldas. Tal situação degradante o faz prever ainda as consequências para sua reputação como cavaleiro (vs. 527-534):

E ma proeise e ma franchise

Perderei minha reputação de destreza e nobreza

Turnera a recreantise ;

E não serei visto mais do que um covarde;

Ce qu'ai conquis par ma valur

Tudo o que meu valor adquiriu para mim

Perdrai ore par cest'amur :

Perderei para este amor:

L'amur quë ad vers mei eü

O amor que ela sentia por mim

Par l'astenir m'irt or tolu ;

Vai desaparecer diante de minha recusa ;

Tuit mun servise e ma franchise

Todo meu serviço e minha nobreza

M'irt tolu par recreantise.

Serão apagadas por falta de satisfação.

Assim, o amor que Tristão havia, outrora, despertado em Isolda das Mãos Brancas será transformado em ódio, e disso o cavaleiro tem certeza (vs. 535-538). A jovem o havia desejado antes de se casarem (vs. 536) e, por mais que Tristão se sentisse atraído por ela, somente depois do casamento é que seus sentimentos ficaram claros. Salienta, então, a ligação que a união carnal estabelece (vs. 539-544):

Car iço est que plus alie	É este ato que une mais intimamente
En amur amant e amie,	Em amor o amante e a amante,
E pur iço ne li voil faire	É por isso que não vou fazê-lo
Car jo d'amur la voil retraire.	Porque não quero mais que ela me ame.
Bien voil que la haür i seit :	Eu realmente quero que ela me deteste :
Plus de l'amur or le coveit.	Eu prefiro isso ao seu amor.

O cavaleiro foi desonesto em despertar um sentimento sobre o qual não tinha a completa certeza de sua reciprocidade. Por isso, após casarem-se, vê-se disposto a reparar este erro para que a jovem não permaneça apaixonada por ele (vs. 545). Ao mesmo tempo, castiga-se por ter agido mal com relação à Isolda, a rainha: ele está convencido de que seu casamento traiu a fé e a afeição que ele devia à amada (vs. 552-554). Mais uma vez, Tristão coloca seu amor por Isolda acima do casamento. Como uma verdadeira imposição de castigo, Tristão deita-se no leito nupcial ao lado de Isolda das Mãos Brancas e permanece imóvel, recusando-se ao prazer (vs. 569-574). Para ele, não há tormento maior do que tentar permanecer casto em meio à tentação da luxúria, e ainda com a certeza de que este ato, se consumado, lhe trará infelicidade (vs. 575-584). Aceita esta sentença com muito sofrimento, por considerar que é o correto a fazer diante da perfídia que cometera com sua amada; além disso, este seria um ato de esperança também, já que ele acredita que sua amada Isolda terá clemência dele quando souber da sentença à qual se condenou (vs. 585-588).

Os pensamentos e ponderações de Tristão terminam neste ponto, quando se reinicia a narração da cena do leito conjugal. O penitente cavaleiro encontra-se deitado ao lado da esposa – que o abraça, o beija nos lábios e no rosto –, dividido entre a tentação e a recusa (vs. 589-594). É enfatizado que sua natureza o impele a ceder, mas ele permanece fiel à Isolda, a rainha. Paradoxalmente, as memórias voluptuosas com a rainha o obrigam a permanecer casto: o amor de Isolda se sobrepõe aos instintos de Tristão (vs. 597-600). Em uma situação ironicamente construída, o amor por Isolda torna-se a arma racional do cavaleiro: é este amor, e todo seu fervor, que combatem a atração física que Tristão sente por Isolda das Mãos Brancas (vs. 601-606). É, para Tristão, uma dolorosa angústia controlar este desejo. Por outro lado, ele conjectura sobre qual desculpa deve dar à esposa para que não consumem o casamento (vs. 609-622).

Assim, a partir de vs. 623, Tristão inicia sua persuasão: ele diz à esposa que contará um segredo, e pede para que ela não comente com ninguém. Explica, então, que tem uma dor muito forte do lado direito do corpo, que o atormenta há tempos e, naquela noite mesmo, ela estava presente com tamanha intensidade que se espalhou por todo seu corpo – sendo mais forte na

região do fígado – e, por isso, não se atrevia a fazer amor naquela noite, visto que o mínimo esforço já fazia aumentar sua dor (vs. 623-638). As festividades do casamento, segundo ele, o haviam cansado e que já passara por situação semelhante, na qual ele chegou a desmaiar por três vezes graças a essa dor, demorando a recuperar-se (vs. 639-641). O cavaleiro pede-lhe perdão por negligenciá-la dessa maneira, mas que, quando quiserem, terão outras oportunidades (vs. 642-644). Isolda, muito tensa e talvez decepcionada – já que o narrador salienta que ela estava “mais aflita do que qualquer outro mal no mundo” (vs. 646) – demonstra certa compreensão e concorda em abster-se por aquela noite, de bom grado (vs. 645-648).

Neste ponto do manuscrito, tem início a narração sobre Isolda, a rainha. A partir do vs. 649 deste fragmento do manuscrito de Sneyd, podemos vislumbrar Isolda angustiada, em seu quarto, suspirando de saudades de Tristão. É salientado que a rainha sente muito sua falta, e não consegue pensar em mais nada além do amado (vs. 649-652). Além da saudade dos momentos com o amado, Isolda preocupa-se com ele, já que há um bom tempo não possuía notícias suas; angustia-se em não saber onde ele está, se vivo ou morto (vs. 656-660). Isolda não sabe que o amado está na Bretanha, e imagina que ele deve estar na Espanha, onde, segundo notícias que se espalharam, ele matara um gigante, sobrinho do Grande Orgulhoso que desafiara, no passado, o rei Artur.

Neste momento, o narrador faz uma pausa de sua narração sobre Isolda para, brevemente, relatar aos ouvintes esse caso que ocorrera com o grande rei Artur. Segundo ele, este Grande Orgulhoso – possivelmente um gigante – viera da África e transitava de reino em reino propondo desafios de combate para seus governantes; príncipes e reis de várias terras (vs. 662-666). O tal gigante era um guerreiro imprudente, mas corajoso: contra todos os seus adversários ele lutou bravamente, matando ou ferindo muito a todos. Ele possuía o hábito de arrancar as barbas de seus adversários quando estes perdiam o combate; com estas barbas, o Orgulhoso estava confeccionando um enorme casaco, tão grande que se arrastava pelo chão (vs. 667-672). Seu casaco representava sua glória. Entretanto, ao ambicionar possuir a barba de Artur – descrito como muitíssimo poderoso – o Orgulhoso, juntamente com seu sobrinho, lhe propõe não um combate, mas um ato de amizade: a Artur pede que corte um pedaço da barba e ceda para que seja colocada no casaco, em um lugar de destaque (vs. 680-694).

Segundo o narrador, o Orgulhoso assim o fizera porque Artur foi um governante muito respeitável e grandioso: o maior de todos, e que reinou sobre um império muito vasto (vs. 690 e 691). A barba de Arthur seria um presente muito glorioso ao audacioso guerreiro; no entanto, caso Artur se recusasse a ceder este presente, sofreria com o mesmo destino dos outros

governantes desafiados por Orgulhoso: seria, a ele, imposto um combate (vs. 703-708). A mensagem do gigante deixara Artur muito furioso, fazendo com que o poderoso imperador aceitasse o desafio porque jamais desistiria de sua barba: para ele, desistir dela seria um grande ato de covardia (vs. 709-714). Ao saber da recusa de Artur, o Orgulhoso dirige-se até seu reino e, com muita arrogância, lhe propõe um combate formal: o confronto, descrito como muito difícil, dura um dia inteiro (vs. 715-724). No dia seguinte, Artur vence a luta e evoca sua vitória de maneira muito satisfatória: arranca a cabeça de Orgulhoso e veste o famoso casaco feitos com as barbas; é salientado que foram a coragem e grande destreza de Artur que lhe proporcionaram a vitória (vs. 725-728).

Embora o narrador não saliente quando isso ocorrera com relação à narrativa de Tristão e Isolda, ele nos deixa claro que foi necessário relatar este ocorrido porque o sobrinho de Orgulhoso sobrevivera e continuou com os feitos audaciosos de seu tio, persistindo em possuir as barbas de grandes governantes (vs. 729-733). É neste ponto que ambas as narrativas se entrecruzam: este gigante, no mesmo intuito de seu tio, ambicionava possuir a barba de um grande imperador – não é dito qual – na Espanha, imperador para o qual Tristão estava à serviço antes de ir para a Bretanha (vs. 734-736). Quando o combate lhe é imposto, este soberano busca por um campeão para lutar em seu lugar contra o sobrinho do Orgulhoso: em seu império não encontra ninguém que possa assumir este desafio em seu nome. À serviço deste governante, Tristão aceita o desafio e luta para o senhor; o combate é muito duro e doloroso, a luta é descrita como muito sangrenta e com muitos ferimentos para ambos, mas a vitória é conquistada por Tristão que, mesmo muito ferido, mata o gigante, sobrinho do Orgulhoso (vs. 743-752).

Possivelmente, o grande feito do cavaleiro espalha-se pelo continente, novidade que chegara à Cornualha, ao conhecimento de sua amada Isolda que se preocupou com seu estado de saúde após o combate (vs. 753 e 754). Nada foi dito sobre a recuperação do cavaleiro vitorioso; tal fato levanta uma boa reflexão que é expressa pelo narrador nos seguintes versos (vs. 755-770):

Car ço est costume d'envie
 Del mal dirë e del bien mie,
 Car émvie les bons faiz ceille,
 Les males ovres esparpeille.
 Li sages hum pur iço dit

Porque os invejosos tem o costume
 De falar do que é mal e silenciar o que é bom,
 Eles escondem as boas ações,
 E espalham aquelas que são vergonhosas.
 O sábio uma vez disse

Sun filz en ancien escrit :	Ao seu filho em um antigo escrito ⁵⁷ :
Milz valt estre senz compainie	Melhor não ter companhia alguma
Qu'aveir compainun a envie,	Do que ter a companhia de um invejoso,
E senz compainun nuit e jor	A solidão absoluta é preferível
Què aveir tel u n'ait amor,	À companhia de alguém que não nos ama.
Le bien celerat què il set,	Ele esconderá o bem que conhece,
Le mal dirat qant il le het ;	Por ódio ele espalhará o que é mau por toda parte ;
Se bien fait, ja n'en parlerat,	Se fizermos o bem, ele não falará,
Le mal a nul ne celerat.	Mas uma má ação ele contará a todos.
Pur ço valt milz senz compainun	Portanto é melhor permanecer sozinho
Que tel dunt ne vient se mal nun.	Do que com alguém cujo único mau vem.

Aparentemente esta reflexão é evocada porque o narrador quer adentrar à questão daqueles que odiaram Tristão: muitos homens que viviam na corte de Marc (vs. 771-774). Ao saberem da notícia sobre o combate de Tristão, estas pessoas – que possivelmente suspeitavam da afeição da rainha pelo sobrinho do marido – esconderam de Isolda as boas notícias sobre a recuperação do cavaleiro, não querendo contar à rainha qualquer boa novidade que a encha de esperança de rever o amado (vs. 775-780).

Acompanhada de uma harpa, a qual é tocada habilmente, a rainha encontra-se em seu quarto na cena seguinte, em que canta um *lai* conhecido como *lai de Guiron*⁵⁸ (vs. 781 e 782). Guiron, nesta versão composta por Isolda, era um cavaleiro que morreu graças ao amor de sua amante, a qual o amava acima de tudo (vs. 783-785). A estória que integra o *lai* narra que Guiron, amante de uma mulher casada, havia sido morto pelo marido desta; o coração do amado é cruelmente servido para a esposa adúltera que, sem saber, ingere o órgão pensando ser outro

⁵⁷ Não se sabe exatamente de quem Thomas está falando nesta passagem. Supõe-se que se trata de um provérbio presente no *Die Disciplina clericalis*, importante escrito medieval editado por Alfons Hilka e Werner Söderhjelm durante o século XIX, mas do qual não se conhece a autoria. Os editores de *Tristan* nos deixam claro: “O autor em questão é, segundo Hilka, o da *Disciplina clericalis*, mas não há uma ligação evidente entre o texto mencionado por Hilka e a passagem de Thomas. Não encontramos nada disso nos livros científicos. Devemos reconhecer que a fonte desta passagem permanece desconhecida para nós. Ocorre também que as autoridades, alegadas fiadoras de uma verdade geral, são totalmente aparentadas, aproximadas ou improváveis. Sua função é mais retórica do que real.” Ver em: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1259.

⁵⁸ *Lai du Guiron* é somente uma das inúmeras versões medievais do conto sobre o “coração comido”. O arquétipo da estória trata do marido traído que, ao descobrir o adultério, mata o amante da esposa e, como castigo, lhe serve o coração do amante para que ela o ingira. É possível que Thomas tenha mencionado esse *lai* em algumas outras passagens de seu *roman* que foram perdidas, mas a referência a elas encontra-se em Gottfried de Estrasburgo e na *Saga* de irmão Robert, as duas versões nitidamente influenciadas por Thomas. Ver em: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1259.

tipo de carne. Quando a jovem esposa sabe o que acabara de comer, entra em profundo desespero (vs. 786-790).

Nesta cena, Isolda é interrompida por um membro da corte de Marc, Cariadoc. Tratava-se de um poderoso conde, detentor de muitas terras e castelos que permanecia na corte com o intuito de conseguir o amor da rainha, por quem se apaixonara e já declarara seu amor após a partida de Tristão (vs. 795-810). Cariadoc é considerado muito bonito e cortês, além de orgulhoso e fiel. Entretanto, é um cavaleiro que dificilmente atrai elogios com relação ao seu valor e destreza em combate, sendo considerado, acima de tudo, um bom “orador” (vs. 811-816). O atraente cavaleiro não é uma companhia agradável para a rainha, que já o recusou alguma vez. Bruscamente, então, Cariadoc irrompe nos aposentos da rainha e interrompe-a, fato que faz com que protagonizem um diálogo nos versos seguintes, a partir do vs. 818. O cavaleiro, ao reconhecer a estória cantada por Isolda, sugere com tom irônico que ela poderia encaixar-se à situação de Tristão (vs. 818-824):

Dit en riânt : "Dame, bien sai	Diz sorrindo : « Minha dama, dizemos
Que l'en ot fresaië chanter	Que quando ouvimos o canto da coruja
Contre de mort home parler,	Significa que estamos prestes a falar de um homem morto,
Car sun chant signefie mort ;	Pois seu canto significa a morte ;
E vostre chant, cum je record,	E o seu canto, conforme me lembro,
Mort de fresaie signifie :	significa a morte da própria coruja:
Alcon ad or perdu la vie.	Alguém que eu conheço perdeu a vida.

Isolda, que já conhecia a ironia e a crueldade presentes nas palavras de Cariadoc, responde-lhe com muita sensatez e entra em seu jogo simbólico sobre a coruja⁵⁹ (vs. 825-832):

– Vos dites veir, Yseut lui dit :	Você está dizendo a verdade, replicou Isolda :
Bien voil que sa mort signifit.	Aceito que minha canção anuncie essa morte.
Assez est hüan u fresaie	Porque a verdadeira coruja
Ki chante dunt altre s'esmaie.	É aquela cuja canção preocupa.
Bien devez vostre mort doter,	É a tua morte que debes temer,

⁵⁹ A coruja vista como uma ave de mau agouro e maus presságios é uma tradição muito antiga e presente em várias culturas do mundo, inclusive na Grã-Bretanha. Ela era, necessariamente, associada à morte; sua presença e seu canto indicava que a morte de alguém da família estava próxima. É provável que as origens dessa crença estejam associadas à forte presença da tradição latina na Inglaterra; na Roma antiga, as corujas também eram tidas como maus sinais. Para mais sobre as corujas, ver: ARMSTRONG, Edward. “Night’s Black Agents”. In: _____. **The Folklore of Birds**. London: Collins St. James Place, 1958, p. 148-160.

Qant vos dotez le mien chanter,
 Car vos estez fresaie asez
 Pur la novele qu'aportez.

Pois achas minha canção perturbadora,
 Porque você é realmente uma coruja
 Com as notícias que trazes.

Para além do simbolismo evocado pela figura da coruja, Isolda reafirma que ele jamais foi capaz de transmitir qualquer boa novidade. Para Isolda, a presença de Cariadoc significava alguma tragédia porque ele sempre lhe trazia notícias tristes e maldosas; além disso, a rainha duramente salienta que ele nunca fala sobre as pessoas em termos lisonjeiros, fato que machuca seus amigos, os quais, por sua vez, sempre agem em termos discretos sobre ele (vs. 833-850). Cariadoc, ao ignorar as ofensas proferidas por Isolda, continua com sua discussão e parece sentir prazer em anunciar a novidade sobre o casamento de Tristão (vs. 851-863):

Cariado dunc li respont :
 « Coruz avez, mais ne sai dont.
 Fols est ki pur voz diz s'esmaie.
 Si sui huan e vos fresaie,
 Que que seït de la mie mort,
 Males noveles vos aport
 Endreit de Tristran vostre dru :
 Vos l'avez, dame Ysolt, perdu ;
 En altre terre ad pris mollier.
 Dès or vus purrez purchacer,
 Car il desdeigne votre amor
 E ad pris femme a grant honor
 La fillè al dux de Bretagne. »

Cariadoc lhe responde:
 « Você está com raiva, e eu não sei o porquê.
 Mas seus discursos só podem preocupar um tolo.
 Eu posso ser uma coruja, mas você também é,
 Apesar de minha própria morte,
 Muito tristes são as novidades que trago
 De seu amigo Tristão :
 Você, dama Isolda, o perdeu ;
 Ele se casou em terra estrangeira.
 Procure outros amores,
 Porque ele desdenha de vosso amor
 E ele desposou em grande honra
 A filha do duque da Bretanha. »

Isolda, embora muito abalada, não deixa de respondê-lo com muita clareza (vs. 865-880):

"Tuit diz avez esté huan
 Pur dire mal de dan Tristran !
 Ja Deus ne doinst que jo bien aie
 S'endreit de vos ne sui fresaie !
 Vos m'avez dit male novele,
 Ui ne vos la dirai jo bele :
 Enveirs vos di pur nient m'amez,

Você sempre foi um pássaro da desgraça
 Quando se trata de falar mal do senhor Tristão!
 Que Deus me dane
 Se eu não for uma coruja para você!
 Trouxeste-me más notícias,
 E eu lhe direi uma que não te será agradável:
 Eu te digo com clareza que é em vão que me amas,

Ja mais de mei bien n'esterez.	Nunca terei por ti a menor amizade.
Ne vos ne vostre droerie	Você e seus protestos de amor
N'amerai ja jor de ma vie.	Não têm a menor chance de tocar-me.
Malement porchacé m'ouïsse	Eu teria feito uma péssima escolha
Se vostrë amor receüsse.	Se eu tivesse aceitado vosso amor.
Milz voil la sue aveir perdue	Eu preferiria ter perdido o amor de Tristão
Que vostrë amor receüe.	À aceitar o seu.
Tele novele dit m'avez	Pelas notícias que me trouxestes
Dunt ja certes pro nen avrez.”	Não penses que terá lucro.”

Assim, diante das claras e duras palavras de Isolda, Cariadoc afasta-se, percebendo que Isolda está realmente muito magoada e furiosa com a notícia. Quando o inconveniente cavaleiro se retira de seus aposentos, a rainha revela-se aos prantos: está profundamente despedaçada com a triste novidade que recebera. O fragmento termina com a afirmativa de que Isolda encontra-se fora de si (vs. 888).

2.1.4 Fragmento do manuscrito de Turin

O manuscrito de Turin, cujos episódios narrados apresentam a sequência cronológica do manuscrito de Sneyd, também pode ser dividido em dois fragmentos. Os primeiros editores o dividiram, nomeando-os em *T1* e *T2*; ambos apresentam 256 versos, mas o primeiro apresenta os episódios conhecidos como a *Salle aux Images* (“Sala das Imagens”) e *L'eau hardie* (“A Água ousada”). O segundo, semelhantemente ao Sneyd, encontra-se imiscuído no manuscrito Douce (quer dizer, possui as mesmas passagens que também foram conservadas no Douce), integrando o seu início que analisaremos posteriormente. Nesta seção, voltaremos nosso enfoque ao primeiro fragmento de Turin (*T1*) que dá sequência à narrativa a partir do último ponto que abordamos.

Até sua segunda transcrição no final dos anos 1980, este excerto da narrativa era conhecido somente através da primeira transcrição realizada pelo historiador e filólogo italiano Francesco Novati, durante a década de 1880. Ele foi mantido por quase cem anos na *Accademia delle Scienze de Turin* (Documenti Cartacei e Trascrizioni, Mazza 813, doc. 43) até ser encontrado e editado pela historiadora Lucia Fontanella Vitale-Brovarone (1988, p. 393-427) que, além da transcrição, elaborou também um completo comentário sobre o manuscrito. Semelhante aos outros manuscritos, trata-se de um folheto duplo de pergaminho que contém duas colunas de 64 versos cada. É possível que tenha sido registrado durante a segunda metade

do século XIII e, como o manuscrito de Cambridge, não apresenta traços muito marcados do anglo-normando.

Como salientado, o primeiro fragmento apresenta dois episódios que narram um pouco sobre a vida de Tristão após seu casamento fracassado com Isolda das Mãos Brancas. Trata-se da “Sala das Imagens”: segundo descrições contidas na saga islandesa⁶⁰, baseada na versão de Thomas, Tristão teria mandado construir, numa gruta escondida em uma floresta, duas estátuas que representariam Isolda, sua amada, e Brangien, a ama e amiga de Isolda; com elas, Tristão conversava em momentos de carência. A segunda parte do primeiro fragmento traz um acontecimento ocorrido com Tristão, Isolda das Mãos Brancas e Kaherdin que, ao partirem a cavalo para uma festa, sofrem um pequeno acidente, no qual Isolda cai em uma poça, o que lhe causa uma crise de risos pela ironia da situação, como veremos.

Logo de início, a cena narrada nos traz Tristão, angustiado, conversando com a imagem de Isolda: o narrador nos conta como o cavaleiro se sente e sobre o que conversa com a estátua. Seus sofrimentos, tormentos, dores, angústias, mas também prazeres, são os conteúdos dessas conversas entre Tristão e a imagem de Isolda, a qual é abraçada quando o cavaleiro está alegre (vs. 1-5). Entretanto, quando está triste por conta de seus devaneios, o protagonista dirige toda sua raiva à imagem da amada: em alguns momentos como este, ele ainda acredita que ela o esqueceu e que possui outro amante, alegando que a fraqueza da carne a faria se entregar a um rival de Tristão. O rival seria, nos pensamentos de Tristão, Cariadoc. Este cavaleiro encontra-se noite e dia junto de Isolda: ele tem um grande receio que a rainha aja da mesma forma que ele agiu com relação à Isolda das Mãos Brancas; isto é, que ela se entregue a Cariadoc simplesmente porque este está ao seu alcance (vs. 14-24). Ao imaginar esta possibilidade, ele encara a imagem de Isolda com fúria e volta-se, então, à imagem da amiga Brangien: lamenta-se sobre a possível traição de Isolda e fala tudo o que vem ao seu coração à estátua (vs. 25-34). No entanto, assim como no manuscrito anterior, a indecisão de Tristão é trazida à tona, e rapidamente ele muda de opinião (vs. 35-44):

Regardë en la main Ysodt,	Seu olhar repousa na mão de Isolda,
Qui l'anel d'or doner li volt,	Que lhe entrega seu anel de ouro,
Si vait la chere e le semblant	E ele vê o rosto derrotado da amiga

⁶⁰ Segundo Christiane Marchello-Nizia, existe uma descrição sobre estas estátuas na saga islandesa formulada pelo irmão Robert, e que essa descrição teria sido inspirada na de Thomas. Ver em: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1261.

Qu'au departir fait son amant ;

Membre li de la covenance

Qu'il ot a la deseverance ;

Hidonc plurë e merci crie

De ce qu'il apensa folie,

E siet bien qu'il est deçeü

De la fole irur qu'a eü.

Quando ela recebe a despedida de seu amante ;

Ele se lembra do juramento

Que proferiu durante a separação ;

Ele chora e pede perdão

Por estes pensamento infundados,

Ele percebe que se deixou levar

Por uma dor que o deixou fora de si.

A narração continua e, nos versos seguintes, podemos perceber com clareza os motivos de Tristão ter construído uma imagem de Isolda (vs. 45-60):

Por ço fist il ceste image

Que dire li volt son corage,

Son bon penser, sa fole errur,

Sa paigne, sa joie d'amor,

Car ne sot vers cui descobrir

Ne son voler ne son desir.

Tristran d'amor si se contient :

Sovent s'en vait, sovent revent,

Sovent li mostre bel semblant,

E sovent lait, com diz devant.

Hice li fait faire l'amor

Que met son corage en errur.

Se sor tute rien li n'amast,

De nul autre ne se dotast ;

Por ço est en suspencion

Quë il n'aimme riens se li non.

Por isso mandou fazer esta estátua

Para dizer-lhe tudo o que sente,

Tanto os bons sentimentos, quanto os erros mais selvagens,

Suas dores, suas alegrias amorosas,

Porque não sabe em quem confiar

Suas aspirações e seus desejos.

É assim que Tristão se comporta sob o efeito do amor :

Deixando-a imediatamente para logo voltar,

Às vezes lhe mostra um bom semblante,

Às vezes uma cara feia, como acabo de dizer.

É o amor a causa de tudo isso

Que perturba o seu coração.

Se não amassa Isolda mais do que qualquer outra pessoa no mundo,

Não temeria outro homem ;

É porque a ama

Que é assombrado pela suspeita.

A sua angústia e seu ciúmes são explicados graças ao verdadeiro sentimento que Tristão nutre por Isolda: amor. Se ele não a amasse, ele não se comportaria assim. A imagem que ele mandara fazer de Isolda serve aos propósitos deste sentimento; é como se ele estivesse constantemente em sua presença e pudesse fazer algo para jamais perdê-la.

Os motivos de Tristão – inclusive sua aparente inconstância com relação à Isolda – constituem um caminho que o narrador percorre para abordar as situações dos quatro envolvidos: Marc, Isolda, Tristão e Isolda das Mãos Brancas. Assim, a partir do vs. 71, *Entre aus quatre ot estrange amor*, Thomas realiza uma análise dos sentimentos de nossos quatro protagonistas. Segundo ele, todos sofrem demais e são afligidos por suas sensações, não encontrando nunca alegria alguma (vs. 71-74). Marc sofre por sua esposa, Isolda: por mais que ele a possua, sabe que a tem apenas fisicamente por que ela pensa em outro homem. Apesar de apreciar seu corpo, nosso narrador nos salienta que para Marc isso é apenas uma pequena compensação já que ele jamais terá o coração da esposa (vs. 75-88).

Isolda, a rainha, também sofre por não poder ter quem deseja. Ao comparar as dores de Marc e Isolda, Thomas deixa claro que, enquanto o rei é corroído por apenas uma dor, a rainha possui duas dores: sente falta de Tristão, e tem o dever de se entregar ao marido. Isolda não tem como fugir de sua obrigação, a qual, mesmo sendo cumprida, não é capaz de satisfazer seus desejos, uma vez que o que ela possui com Marc é uma mera união de corpos (vs. 93-99). Entregar-se a um homem quando se ama outro é descrito como uma provação intolerável (vs. 100-104).

Assim como sua amada, Tristão experimenta duas dores que o atormentam. Sendo Isolda, a rainha, a única verdadeiramente ligada a ele (vs. 105-108), Tristão não pode e nem quer amar aquela com quem se casou; mas também não pode abandoná-la: situação semelhante à de Isolda (vs. 109-115). Os beijos e carícias de Isolda das Mãos Brancas pouco o consolam, o único alívio vem do nome de sua esposa (vs. 116-118). Tristão sofre, então, por magoar sua esposa (não poder amá-la e nem a deixar) e também pela rainha: em Isolda está sua vida e sua morte (vs. 119-124).

O sofrimento se faz presente também na vida de Isolda das Mãos Brancas. Para Thomas, ela seria mais infeliz do que a rainha porque ela nem mesmo possui a compensação do prazer carnal: Tristão nunca consumou o casamento com ela, e a jovem não possui um amante (vs. 125-130). Embora a rainha deteste Marc pelo direito que ele possui de usufruir de seu corpo, ela mantém-se resignada porque sabe que ele jamais poderá transformar seu coração (vs. 133-135). Isolda da Bretanha, por outro lado, está fadada a amar Tristão sem conhecer o prazer com o amado, que a toca e a beija com muita relutância; ela gostaria de se sentir amada por seu esposo e sabe que esta situação em que está colocada não é correta, mas não se atreve a pedir para que ele a deixe (vs. 136-143).

Ao expor as situações dos quatro apaixonados infelizes, Thomas afirma que não saberia dizer qual é o mais infeliz. Sente-se incapaz de avaliar seus sofrimentos, já que sua única função é relatar os sentimentos de seus personagens (vs. 144-148). Para ele, é papel dos amantes saber avaliar as situações em que se encontram e, ao parecer dirigir as palavras sob um viés de ensinamento moral, deixa claro que cada qual sabe das suas dores (vs. 149-151). Thomas, então, retoma os sentimentos das personagens nos versos seguintes. Ele salienta, novamente, que Isolda abandona seu corpo à Marc, cedendo humilhanamente a ele, e somente assim o faz porque ele é seu marido, porém não sente afeição alguma por ele (vs. 152-161). Os sentimentos de Isolda são expostos: o narrador nos ressalta que a rainha teme que Tristão somente tenha se casado com a filha do duque da Bretanha por um impulso impensado; uma decisão desesperada tomada em um momento de angústia, buscando se convencer de que o amado jamais sentiria desejo por qualquer outra mulher (vs. 163-167).

Novamente, Thomas nos lembra que Tristão é torturado pela ideia de que Marc possui o corpo de sua amada Isolda: o cavaleiro somente experimenta o prazer com a amada em seus vãos desejos e em sonhos (vs. 168-172). Tristão percebe, assim, a ironia de sua situação em comparação à de Isolda: ele possui uma esposa que está proibido de possuir por conta da ausência de sentimentos por ela. Paradoxalmente, Tristão tem um corpo (e um prazer) à sua disposição, mas não nutre qualquer atração pela jovem (vs. 173-179).

Os versos seguintes soam como um questionamento que, possivelmente, poderia ser dirigido ao público ouvinte da narrativa. Thomas nos pergunta: “qual o mais apaixonado?” e “qual é o mais infeliz?” (vs. 181-183). A situação de Isolda das Mãos Brancas é motivo de reflexão nesta passagem (vs. 184-194):

Ysodt as Blanches Mains la bele

Ovec son signor jut pucele,

En un lit se cochent amdui :

La joie ne sai, ne l'ennui.

Ne li fait mais com a moiller

Chose ou se puisse deliter.

Ne sai se rien de delit set

Ou issi vivre aimmë ou het,

Bien puet dire, si l'en pesast,

Ja en son tens ne le celast,

Isolda das Mãos Brancas, a bela

Dormia virgem ao lado de seu marido,

Eles compartilham a mesma cama :

Eu não poderia dizer nada sobre sua alegria ou tormento.

Ele não faz nada com sua mulher

Algo que possa trazer prazer.

Não sei se ela conhece o mínimo de prazer

Ou se ama ou odeia viver assim,

Pode se dizer, se fosse insuportável para ela

Ela não teria escondido constantemente

Com ele l'a, a ses amis.

De seus amigos, como ela fazia.

Quer dizer, Thomas levanta a hipótese de que, caso a princesa julgasse sua vida insuportável, teria relatado esta angústia às pessoas próximas. Como não o faz, Thomas deixa implícito que Isolda das Mãos Brancas ainda tinha esperanças de conquistar Tristão, seu marido.

A análise dos sentimentos dos protagonistas termina neste ponto. Os versos seguintes iniciam a segunda parte do fragmento, no qual o narrador nos traz um episódio ocorrido na Bretanha quando Tristão, Isolda das Mãos Brancas e Kaherdin seguem, a cavalo, rumo a uma festa. Os três caminham agradavelmente pela estrada, conversam e riem; Kaherdin cavalga segurando as rédeas de seu cavalo com a mão esquerda (vs. 195-205). Os cavalos seguem de maneira muito livre pelo caminho e, ao fazer uma pequena manobra com o cavalo, Kaherdin assusta o outro cavalo treinado de sua irmã, que corre à galope e se ergue, elevando os cascos da frente (vs. 206-212).

Com o ocorrido, Isolda pressiona as esporas no cavalo para que ele volte à posição segura, enquanto segura as rédeas com sua mão direita. O palafrém – cavalo elegante e bem adestrado – impulsiona o corpo para frente e, com o impacto do casco do cavalo na poça de água que havia pelo caminho, a água é espirrada para as pernas entreabertas de Isolda (vs. 213-223). O frescor da água entre as pernas faz Isolda estremecer e dar um grito e, sem nada dizer, cai em uma gargalhada profunda (vs. 224-227):

Getë un cri, e rien ne dit,

Ela gritou mas não disse nada,

E si de parfont cuer se rit

E riu com tanto entusiasmo que,

Que si ere une quarantaigne,

Mesmo que fosse durante a Quaresma,

Oncor s'astent adonc a paigne.

Teria dificuldade em se conter.

Kaherdin, claramente incomodado com a risada da irmã, questiona-a o porquê daquele ímpeto. Ele se incomoda porque, sendo ele um cavaleiro muito nobre e gentil, pensou que poderia ter proferido algum impropério ou estupidez na presença de sua irmã (vs. 228-235). Seu orgulho, então, exige que a irmã o diga o motivo da risada; ele está realmente zangado pensando ser, ele próprio, o motivo de seus risos (vs. 236-245). Isolda, ao perceber a seriedade no tom de voz de Kaherdin, explica-lhe o que passara (vs. 249-256):

E dist : "Ge ris de mon pensé,

E diz: « Eu ri pensando no que acontece comigo,

D'une aventure qué avint,

De uma memória que me veio,

E por ce ris que m'en sovint.

É por isso que estou rindo.

Ceste aigue, que si esclata,	Esta água, que esguichou há pouco,
Sor mes cuisses plus haut monta	Subiu mais alto em minhas coxas
Què unques main d'ome ne fist,	Do que a mão de algum homem jamais chegou,
Ne que Tristan onc ne me quist.	E onde Tristão nunca me tocou.
Frere, ore vos ai dit le dont..."	Meu irmão, agora lhe disse o motivo... »

O fragmento (*TI*) assim termina, com a explicação de Isolda dada ao irmão, Kaherdin. A jovem ri daquilo que mais a aflige, evocando o humor para um fato que a machuca. É possível que, com esta declaração, Kaherdin compreenda pelo que a irmã passava.

2.1.5 Manuscrito de Estrasburgo

O manuscrito de Estrasburgo, semelhantemente aos outros que o precedem, pode ser dividido em três fragmentos. O primeiro deles (*St 1*) descreve, em 68 versos, uma pequena cena conhecida como “O Cortejo da Rainha”. Os outros dois fragmentos (*St 2* e *St 3*) possuem, respectivamente, 82 e 70 versos que se encontram duplicados no manuscrito Douce⁶¹. Analisaremos, nesta seção, o *St 1* que dá sequência à narrativa a partir do final do manuscrito de Turin. Assim como os manuscritos de Sneyd e o Douce, o de Estrasburgo foi descoberto e editado por Francisque Michel durante a década de 1830. Tratava-se de quatro folhas de pergaminho que foram encontradas coladas na parte interna de uma capa de madeira de outro manuscrito (MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 1241).

Michel explicou em sua edição que, quando as folhas foram retiradas, a escrita de um dos lados da folha ficou comprometida – isto é, permaneceu colada na capa onde estava – fazendo com que a reconstrução de pelo menos oito colunas necessitasse da ajuda de um espelho e de uma lupa. As folhas apresentavam, cada uma, duas colunas. O texto, em versos, estava compilado conforme a escrita do século XIII, a qual Michel descreveu como uma “escrita rude”, quer dizer, possivelmente, sem muitos floreios. O manuscrito permanecia na Biblioteca do Seminário Protestante de Estrasburgo que, em 1870, sofreu um incêndio, de modo que possuímos, somente, as transcrições do manuscrito realizadas por Francisque Michel.

O primeiro fragmento que trazemos à análise descreve uma cena breve, porém não menos importante. Trata-se do “cortejo da rainha”, cena em que Tristão e Kaherdin estão na Inglaterra e observam, escondidos, a procissão da corte de Marc em uma das cidades da ilha.

⁶¹ O *St. 2* corresponde aos vs. 225-232 e 351-424 do manuscrito de Douce, enquanto o *St 3* corresponde aos vs. 521-590, como veremos adiante.

Desse modo, nos primeiros versos do fragmento, Thomas nos elucidava que os cavaleiros partiram à Inglaterra para procurarem Isolda e para que Kaherdin pudesse conhecer Brangien (vs. 1-3). É ressaltado que ambos estavam cavalgando há um bom tempo quando chegam à cidade (não nomeada) na qual Marc e sua comitiva real estavam e iriam passar a noite (vs. 8-11). Como Tristão conhecia a região, ele sabia onde poderiam permanecer para que não fossem vistos. Eles, então, se mantêm a uma certa distância da escolta real, saem da estrada e desmontam de seus cavalos (vs. 12-19). Neste momento, Tristão avista Isolda, sua amada, que é precedida por jovens que a esperam no caminho da procissão; para que possam olhar com mais segurança, eles sobem em um carvalho que se encontrava pelo caminho (vs. 20-24).

Nos versos seguintes, há uma significativa descrição da comitiva real de Marc (vs. 25-33):

Vient garzum, vient varlet,	Primeiro vêm os criados, vêm os escudeiros,
Vient seuz e vient brachet	Vêm os detetives e vêm os ponteiros
E li curliu e li veltrier	Depois os mensageiros e os mestres da matilha
E li cuistruns e li bernier	Os cozinheiros e os servos dos cães
E marechals e herberjurs,	Os cavaleiros e os cavaleiros,
Cils umiers e cil chaceürs,	Os cavalos de carga e os de caça,
Cils chevaux, palefreis en destre,	Robustos que se conduzem com a mão direita,
Cils oisels qu'en porte en senestre.	E pássaros de caça que se carregam com a esquerda.
Grant est la rocte e le chemin.	Numerosa é a tropa e longo é o desfile.

A cena é descrita de maneira a enfatizar a glória de Marc. Sua comitiva é cheia de membros cortesões, numerosos funcionários e muito bem ornamentada. Pela grandeza da comitiva, Kaherdin fica impressionado com tamanha ostentação; tantas coisas lhe chamam atenção que ele não consegue identificar sua pretendente, Brangien (vs. 34-38). A descrição continua e, desta vez, chama-se atenção para as mulheres serviçais da corte (vs. 39-44):

Atant eis lur les lavenderes	Mas agora passam as lavadeiras
E les foraines chamberreres	E as camareiras comuns
Ki servent del furain mester,	Que se encarregam das tarefas comuns,
Del liz aturner, des halcer,	Que montam e arrumam camas,
Des dras custre, des chiés laver,	Costuram roupas, lavam os cabelos
Des altres choses aprester.	E realizam tarefas de manutenção.

Kaherdin, avistando este grupo de mulheres, pensa ter avistado Brangien. Tristão, no entanto, nega e salienta que aquelas eram camareiras domésticas comuns, as quais realizavam serviços mais pesados do palácio (vs. 45-48). Em seguida, a narração do cortejo real continua (vs. 49-61):

A cè eis lur li chamberlangs ;	Com isso, chega o camareiro;
Après lui espessist li rangs	Em fileiras cerradas desfilam
De chevaliers, de dameisels,	Cavaleiros e jovens,
D'enseignez, de pruz e de bels ;	Distintos, valentes e belos;
Chantent bels suns e pastureles.	Cantando belas canções e pastorais.
Après vienent les demeiseles,	A seguir vem as moças,
Filles as princes e a baruns,	Filhas de príncipes e barões
Nees de plusurs regiuns :	Procedentes de diferentes regiões:
Chantent suns e chanz delitus.	Cantam melodias e canções emocionantes.
Od eles vunt li amerus	Ao seu lado estão os seus amantes
Li ensegnez e li vaillant ;	Corteses e corajosos;
De druerie vunt parlant,	Eles falam de amor,
De veir' amur et de...	E da verdadeira lealdade...

A descrição termina neste ponto, a partir do qual há algumas lacunas do manuscrito. Os sete versos seguintes dizem que Kaherdin identificou a rainha e Brangien ao seu lado, e dirige-se a Tristão para se certificar de que está correto quanto à afirmação (vs. 62-68).

2.1.6 Manuscrito Douce

O último e mais longo manuscrito que compõe o *roman* é o chamado *Douce*. Originalmente, esta parte do poema apresenta 1823 versos; entretanto, algumas passagens do *Douce* foram encontradas em outros manuscritos como já salientamos aqui. Há, dessa forma, uma duplicação de alguns intervalos de versos, correspondendo à seguinte distribuição: os versos do fragmento 2 de Turin (*T2*) integram o intervalo 1-258 do manuscrito *Douce*; o *St2* indica os intervalos 225-232 e 351-424 do *Douce*, enquanto o *St3* diz respeito aos versos 521-590. O segundo fragmento de *Sneyd* (*Sn2*) também está presente no *Douce*, corresponde aos versos 1055-1823, e apresenta mais 59 versos finais que dão o desfecho ao *roman*.

O manuscrito encontra-se, atualmente, em posse da Biblioteca Bodleiana, pertencente à Universidade de Oxford, e a partir da qual podemos encontrá-lo em formato digitalizado, sob o código *MS Douce d.6*. Referente ao *Tristan* de Thomas, encontramos o que seriam os versos

1269-3086 de todo o *roman*, presente nos fólhos 1r-12vs. Intrínseco a este mesmo manuscrito, pode ser encontrado também a única cópia restante do chamado *Folie Tristan d'Oxford*, um pequeno poema também pertencente ao ciclo tristânico, e que narra um pequeno episódio que abrange quase mil versos (os fólhos correspondentes ao *Folie Tristan* são 12v-19r).

A disposição do texto, assim como sua materialidade, é semelhante aos outros manuscritos que compõem o *roman*: duas colunas, cada qual com um número igual de versos, em cada fólho, em pergaminho. Com uma escrita típica de meados do século XIII (a datação estimada de sua confecção é c. 1250), apresenta, além de aspectos linguísticos anglo-normandos, uma interessante pontuação de iniciais ornamentadas alternativamente nas cores azul e vermelho. Como parte da coleção pessoal do antiquário britânico Francis Douce (1757-1834), o manuscrito era somente um dos muitos documentos e relíquias que Douce mantinha em seu acervo. No manuscrito podemos encontrar, nos fólhos finais, muitas anotações realizadas por Douce acerca de hipóteses de interpretação do *roman*⁶² e, após sua morte, seu amigo Francisque Michel obteve autorização para editar e publicar o manuscrito, para integrar a primeira edição da versão de Thomas que conhecemos, durante a década de 1830.

Também conhecido como *Fin du poème*, o manuscrito *Douce* abrange episódios finais da estória contada por Thomas. Por ser extenso e trazer uma pluralidade de acontecimentos, é conveniente que façamos uma divisão para melhores efeitos de compreensão. Dessa forma, as seguintes partes que ele apresenta são: I. A discussão entre Isolda e Brangien (vs. 1-350); II. O diálogo entre Brangien e o rei Marc (vs. 351-499); III. Episódio em que Tristão disfarça-se de mendigo leproso para encontrar Isolda (vs. 500-734); IVS. Deslocamentos de Tristão e Kaherdin entre a Inglaterra e a Bretanha (vs. 735-892); VS. Episódio do Tristão, o Anão (vs. 893-1375); VI. Missão de Kaherdin para buscar Isolda na Inglaterra (vs. 1376-1590); Acontecimentos finais (vs. 1591-1863). Por último, há a parte VIII. Epílogo de Thomas (vs. 1864-1882).

⁶² Para mais sobre as circunstâncias de produção do manuscrito Douce e sua conservação e descoberta durante o século XIX, ver: CARVALHO, Yone de. **Teias de tempos e sentidos**: os textos da legenda anglo-normanda de Tristan no século XII. Tese de doutorado, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da PUC-SP, 2010, p. 30-33. Uma referência importante para conhecer a vida e o trabalho de Francis Douce foi indicada por Yone de Carvalho em seu trabalho: TOPPER, Joby. **Francis Douce and his collection**: an antiquarian in Great Britain, 1757-1834. A Master's paper submitted to the faculty of the School of Information and Library Science of the University of North Carolina, 2002. Disponível em: [Joby Topper \(unc.edu\)](http://www.unc.edu/~topper/) (Acesso em 13/08/2022).

A editora dos manuscritos, Christiane Marchello-Nizia (1995a, p. 1267) nos orienta que, no intervalo entre o final do manuscrito de Estrasburgo e o início do Douce aconteceram alguns episódios. Com os cavaleiros na Inglaterra, Kaherdin conseguiu conhecer Brangien e por ela apaixonou-se; os inimigos de Tristão descobriram que ele estava no reino e, assim, o perseguiram. A perseguição foi empenhada principalmente por Cariadoc que, ao não conseguir capturá-los, espalha a mentira de que Kaherdin havia fugido de um combate com ele, boato que faz o cavaleiro bretão carregar uma reputação de covarde. A mentira influencia os ânimos de Brangien que, ao ter se entregado a um possível pusilânime, vai tirar satisfações com Isolda, quem lhe impulsionara a entregar-se a Kaherdin. Estes acontecimentos, apesar de perdidos, podem ser inferidos de acordo com os episódios contidos no manuscrito *Douce*, como veremos.

I. A discussão entre Isolda e Brangien:

Embora não saibamos se neste íterim Isolda conseguira encontrar com Tristão (é provável que não), Kaherdin e Brangien haviam iniciado um caso amoroso. Enfurecida com o rumo dos acontecimentos e acreditando ter se entregado a um covarde, Brangien irrompe nos aposentos de Isolda em busca do real motivo da rainha ter influenciado em sua relação com Kaherdin (vs. 1-4). A fiel companheira de Isolda está muito aflita e se sente traída pela melhor amiga; perdida, diz não reconhecer mais Isolda e nem Tristão. Ela lembra-lhe que fez sacrifícios por Isolda: seguiu ao exílio por Isolda – abandonando sua terra natal, a Irlanda – e perdeu sua virgindade com Marc para salvar a farsa de Isolda (vs. 6-10). Segundo Brangien, Isolda havia-lhe prometido grande honra: um casamento vantajoso com um homem digno e valoroso. No entanto, Tristão e Isolda só a haviam levado à desgraça e à mentira e, por isso, Deus deveria condenar, incessantemente, Tristão às más aventuras e à provação, pois ele era o primeiro responsável por sua infâmia (vs. 11-16). A dama continua e evidencia outro fato grave que Isolda cometera contra ela (vs. 17-22):

Membre vus u vus me veïastes :	Lembre-se para onde me enviastes!
A ocire me cummandastes.	Você ordenou que eu fosse morta.
Ne remist en vostre fentise	Se dependesse de ti, mulher traiçoeira
Que par les serfs ne fui ocise :	Eu teria morrido nas mãos dos servos:
Melz me valuit la lur haür,	A hostilidade deles me fez menos mau,
Ysolt, que ne fiz vostre amur !	Isolda, do que sua amizade!

Brangien, ao encobrir os erros de Tristão e Isolda, salienta que se sentiu uma mulher má e miserável. Mas, mesmo com a tentativa de assassinato, orquestrada por Isolda, Brangien fora

capaz de perdoar a amiga, permanecer-lhe fiel e manter-lhe a afeição. A dama de Isolda diz estar arrependida de perdoá-la, e que deveria ter exigido uma punição fatal para Isolda por querer que sua fiel confidente percesse de forma tão injusta (vs. 23-29). Paradoxalmente, Brangien perdoara a amiga pela tentativa de assassinato, mas não conseguia perdoar o que Isolda fizera: orquestrar um romance com um homem indigno, como ela estava pensando que Kaherdin era (vs. 30-36). Aparentemente, manter um caso amoroso com um homem não valoroso e desonesto era pior do que a morte. Assim, Brangien salienta que Kaherdin queria uma amante e não uma esposa, uma mulher disposta a satisfazer seus desejos luxuriosos (vs. 37-38). A dama não consegue conformar-se: acredita que Isolda sabia da predisposição maliciosa de Kaherdin e, mesmo assim, a impulsionara para o cavaleiro como forma de satisfazer um “plano” seu; por isso, a amizade das duas estava terminada (vs. 39-44).

Isolda, segundo as aflitas falas de Brangien, havia lhe falado muito bem sobre Kaherdin, contribuindo para que a dama se apaixonasse por ele: salientara que era um grande cavaleiro, valente, nobre e generoso, o melhor de todos (vs. 45-50). Mas, ao dar ouvidos aos boatos que circulavam pelo reino, Kaherdin se revelou como o ‘homem mais covarde que já carregou qualquer arma ou escudo’! Por ter fugido de um oponente fraco como Cariadoc, Brangien passou a considerá-lo como o pior cavaleiro que existe até, pelo menos, Roma⁶³ (vs. 51-56).

Brangien a questiona, então: pergunta-lhe desde quando Isolda comportava-se como uma *Richeut*⁶⁴, em seu sentido “casamenteira”: que fazia, como arte, um elogio a um bandido disposto a abusar de uma mulher indefesa e infeliz (vs. 57-61). Inconformada, a dama pergunta-lhe por quais motivos Isolda degradou-lhe daquela forma, incentivando-a a se entregar a um péssimo homem, quando ela havia recusado bons pretendentes, cavaleiros generosos que a cortejaram (vs. 62-67). Brangien, profundamente magoada, afirma que se vingará de Isolda e Tristão; afirma que fará de tudo para prejudicá-los, para que paguem pela humilhação e vergonha pelas quais passava (vs. 68-72).

As palavras furiosas de Brangien afetam Isolda significativamente. O narrador nos conta que a rainha está profundamente abalada com a situação: está aflita por conta do que acontecera com a amiga – aquela em quem ela mais confiou e aquela da qual mais dependia sua honra –

⁶³ A fala é empregada como uma expressão popular, para manifestar e salientar o exagero da situação.

⁶⁴ Richeut era uma personagem popular cujo nome inspirou um *faliaux* em meados do século XII. *Richeut* era uma prostituta que levava desgraça a todos os homens com os quais se envolvia. Para um estudo detalhado sobre as personagens e o *fabliaux*, ver: KER, Donald Eugene. **The Twelfth-Century French Poem of Richeut: a study in History, Form and Content.** Dissertação apresentada como requerimento à obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Ohio State University, 1976, 271p.

mas também está com raiva pelas ameaças que Brangien lhe dirige; indiretamente está com raiva pela posição em que Tristão lhe colocou. Assim, Isolda questiona-se, de maneira articulosa, quais dos dois sentimentos deve deixar transparecer primeiro (vs. 73-84). Isolda assim responde à Brangien (vs. 85-102):

Suspire e dit : "Lasse, caitive !	Suspira e diz: « Que infeliz que sou!
Grant dolz est que jo tant sui vive,	Eu gostaria de estar morta
Car unques nen oi se mal nun	Pois nunca conheci nada além da desgraça
En ceste estrange regiun.	Nesta terra estrangeira.
Tristran, vostre cors maldit seit !	Tristan, maldito seja!
Par vus sui jo en cest destreit !	Por sua causa me encontro em tal angústia!
Vus m'amenastes el país	Você me trouxe para este país
En peine ai jo esté tuz dis ;	Onde não conheci nada além da dor;
Pur vus ai de mun seingnur guerre	Por sua causa, meu marido me é hostil
E de tut ceus de ceste terre,	Como todos desta terra,
Priveement et en apert.	Seja em privado, seja em público.
Quin calt de ço ? ben l'ai suffert,	Mas o que importa? Eu aceitei isso
E souffrir uncor le peüse,	E poderia aguentar novamente,
Se l'amur de Brengvein eüse ;	Se eu pudesse contar com a afeição de Brangien;
Quant purchaser me volt contraire	Mas como ela deseja meu infortúnio
E tant me het, ne sai que faire.	E carrega tanto ódio, não sei o que fazer.
Ma joie soleit maintenir :	Até então, ela mantinha minha alegria:
Tristran, pur vus me volt hunir.	Tristão, por sua causa ela quer minha queda.

A estima de Brangien era, para Isolda, seu último consolo e o elo que a ligava com sua terra natal, a Irlanda. A rainha, assim, culpa Tristão pelas desgraças que a cercam; caso a amiga resolva vingar-se deles, quem iria sofrer as consequências seria Isolda (vs. 103-110). A lealdade de Brangien é salientada, mais uma vez, neste lamento contínuo de Isolda – que, aparentemente, dialoga com Tristão como se ele estivesse em sua presença –, a rainha faz conjecturas sobre os motivos pelos quais Tristão queria o enlace amoroso entre Kaherdin e Brangien. Isolda acredita que, por suas qualidades, Brangien seria uma ótima dama para sua esposa, Isolda das Mãos Brancas, a quem ela deveria vigiar, a mando de Tristão (vs. 111-120). Ao dirigir, em seguida, suas palavras à Brangien, Isolda tenta argumentar evocando elementos sentimentais que as uniam: a rainha pede que se lembre de seus pais – o rei e rainha da Irlanda – e da promessa que

fizera a eles (de que cuidaria de Isolda nesta terra estrangeira). Angustiado, a rainha pergunta à amiga como poderia viver naquela terra de exílio sem sua companhia e sua ajuda (vs. 121-126). De maneira ardilosa, Isolda insinua segundas intenções que Brangien teria, buscando esquivar-se da culpa que a dama lhe atribuía (vs. 127-134):

Brengvein, se me vulez guerpir	Brangien, se você quer me deixar
Ne me devez pur ço haïr,	Isso não é motivo para me odiar,
Në emvers mei querre achison	Nem para buscar contra mim um pretexto
D'aler en altre regiün,	Para partir para outra região,
Car bon congé vus voil doner,	Porque eu te darei essa permissão
S'a Kaherdin vulez aler.	Se com Kaherdin você quiser partir.
Ben sai Tristan le vus fait faire	Mas eu sei é que Tristão que a faz agir assim
A qui Deus en duint grant contraire ! »	Que Deus mande e ele os piores infortúnios! »

As insinuações de Isolda deixam Brangien ainda mais furiosa: para ela, a rainha possuía o coração muito cruel ao dizer estas insanidades contra ela, atribuindo-lhe intenções que ela jamais teve (vs. 135-139). Ao perceber as manipulações de Isolda, Brangien corrige sua raiva, dirigindo-a não a Tristão, mas à Isolda: a rainha teria agido, segundo Brangien, livremente; e, caso se importasse com as pessoas, não teria feito tudo o que fez, além de salientar que a rainha sentia prazer em cometer atos ruins e atribuir a culpa destes a Tristão (vs. 140-146). Brangien apresenta boa clareza das maquinações de Isolda: enfatiza que, caso não fosse Tristão, a rainha teria se entregado a alguém pior (vs. 147-148).

A lucidez de Brangien volta-se, em seguida, à atitude que deve tomar em relação à Isolda: a traição da rainha fez com que a jovem caísse em desonra; esta vergonha irá perdurar se ela continuar a se comportar como cúmplice de Isolda por mais tempo (vs. 150-153). A vingança de Brangien é certa: ela, novamente, afirma que se vingará e reitera que tem certeza das más intenções de Isolda, afirmando que, se a rainha realmente quisesse casá-la com um homem honrado, não a teria impulsionado a um covarde como Kaherdin (vs. 154-160).

Isolda toma voz, novamente, durante a discussão e dirige sua argumentação para outros recursos: implora à amiga que compreenda sua situação, e afirma que não foi por malícia que a incentivou a apaixonar-se por Kaherdin. A rainha evoca Deus como sua testemunha: diz que Kaherdin é um duque e guerreiro decente, e as mentiras que dizem sobre ele são apenas as más línguas influenciadas por Cariadoc, de quem Kaherdin jamais fugiria (vs. 161-172). Os boatos que Brangien ouviu sobre Tristão e Kaherdin são mentiras sustentadas e disseminadas pelas

peessoas da corte que objetivam a discórdia entre ambas as amigas; o desentendimento entre Isolda e Brangien seria um regozijo para os cortesãos que detestam a rainha (vs. 173-180). O apelo à amiga continua: Isolda questiona, persuasivamente, quem iria respeitá-la novamente uma vez que sua própria confidente a arrastou para lama (vs. 181-184). O argumento parece ganhar contornos universais nos versos seguintes (vs. 185-188):

L'en ne poet estre plus traïz	Não há pior traição
Que par privez e par nuirriz.	Do que daqueles que nos são íntimos.
Quant li privez le conseil set,	Quando eles conhecem nosso segredo,
Traïr le puet, sè il le het.	Podem nos trair, movidos pelo ódio.

E, então, Isolda complementa sua argumentação, salientando como seriam as consequências para Brangien se todos soubessem que ela agiu como sua cúmplice (vs. 189-196):

Brengveïn, qui mun estre savez,	Brangien, você sabe tudo sobre mim,
Se vus plaist, hunir me poez ;	Se quiser, você pode me desonrar;
Mais ço vus ert grant reprover,	Mas você incorrerá em sérias censuras se você,
Quant vus m'avez a conseiller,	Que tinha o dever se me aconselhar,
Se mun conseil e mun segrei	Revelar, em um momento de fúria,
Par ire descovrez al rei.	Meus segredos ao rei.
D'altre part jo l'ai fait par vus :	Por outro lado, você possibilitou tudo o que eu fiz:
Mal ne deit aveir entre nus.	Não deve haver mau entre nós.

Isolda complementa, afirmando que jamais quis causar vergonha à amiga, somente felicidade e glória; por isso aquele embate entre ambas era irrelevante (vs. 197-199).

A persuasão de Isolda caminha sobre uma linha tênue de racionalidade – em relação à real situação de ambas – e ameaça à Brangien (vs. 201-218):

De quei serez vus avancee	O que você terá ganho
Quant vers lu rei ere empeiree ?	Quando despertar a ira do rei contra mim?
Certes el men empirement	Minha queda, certamente,
Nen ert le vostre amendement ;	Não significará seu benefício;
Mais si par vus sui avilee,	Mas se por sua causa eu fui degradada,
Mains serez preisee e amee,	Menos você será estimada e amada,
Car itel vus purra loer	Porque esse será o teu louvor

Qui nel fet fors pur vus blasmer;	Que não terá outro propósito que o de culpá-la;
Vous en serez milz mesprisee	Você evocará o desprezo
De tute la gent enseignee	De toda a gente cortês
E perdu en avrez m'amur	Você terá perdido o meu afeto
E l'amisté de mun seingnur :	E a amizade de meu senhor:
Quel semblent qu'il unques me face,	Não importa a atitude dele em relação a mim,
Ne cuidez qu'il ne vus en hace :	Você deve saber que ele vai lhe odiar:
Emvers mei a si grant amur,	Ele tem por mim um amor tão profundo,
Nus ne porreit metre haiur ;	Que ninguém o faria me odiar;
Nus ne nus poreit tant medler,	Ninguém poderia o confundir tanto,
Son cors poüst de mei sevrer.	A ponto de seu coração se separar de mim.

Para persuadir Brangien a não se vingar dela, Isolda apela ao efeito que causa sobre Marc: o rei, mesmo sabendo de suas faltas e condenando-as, jamais iria puni-la porque tem grande amor por ela. Revelar os segredos e as faltas de Isolda ao rei só fariam com que ele odiasse Brangien, já que ele prefere manter seus olhos fechados àquilo que está bem a sua frente; todos os que já tentaram difamá-la foram castigados pela ira do rei (vs. 219-226).

O argumento sobre a ira de Marc recair sobre Brangien foi uma boa estratégia de Isolda, que complementa seu apelo com vários questionamentos persuasivos à amiga: “o rei ficará melhor se você me denunciar?” (vs. 229 e 230), “o que você estará vingando se causar minha ruína?” (vs. 231 e 232) ou ainda “o que você revelará a ele? Que Tristão veio falar comigo?” (vs. 233-235) e “que serviço você terá prestado a ele quando você o incitar contra mim?” (vs. 236-239).

O convencimento parece não surtir efeito em Brangien, que rebate toda a sólida argumentação de Isolda lembrando-a do episódio em que a rainha jurou, um ano antes, que jamais se encontraria com Tristão novamente⁶⁵ (vs. 240-242). Isolda não só havia violado a proibição como havia quebrado sua palavra; para Brangien, a rainha sempre cairia em contradição porque estava acostumada à deslealdade; era algo tão enraizado em sua conduta

⁶⁵ O fato faz referência, possivelmente, ao episódio do “juramento ambíguo”, conservado na maioria das versões que dispomos, principalmente em Bérroul (vs. 4140-4230), Gottfried e na Saga Islandesa. O “juramento ambíguo” consistiu em um juramento feito por Isolda diante de um tribunal que a acusava de adultério; uns dias antes, com Tristão disfarçado de leproso, a caminho do julgamento, ela pedira que ele a ajudasse a atravessar um charco; subiu, então, sobre ele, que a carregou. Quando foi proferir seu juramento diante de todos e de Deus, jurou que jamais nenhum homem, salvo Marc e o leproso, havia estado entre suas pernas; fato que, em sua compreensão literal, não deixa de ser verdade. Ver em: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1270.

que Isolda se convertera em uma prisioneira de sua própria malícia (vs. 243-254). Sua colocação é reiterada por uma espécie de “dito popular” que compara o adestramento de um potro à educação das mulheres (vs. 255-264):

Que puleins prent en danteüre,	O que um potro aprende em seu treinamento,
U voille u nun, lunges li dure,	Goste ele ou não, o marca por muito tempo,
E que femme en juvente aprent,	E o que uma mulher aprende em sua juventude,
Quant ele n'a castiement,	Quando não é corrigido,
Il li dure tut sun eage,	Dura toda sua vida,
S'ele ad poer en sun curage.	Se ela tiver o poder de seguir sua inclinação.
Vus l'apreïstes en juvente :	Você aprendeu o mal em sua juventude:
Tuz jurs mais ert vostrë entente.	É para satisfazer essa inclinação que você se empenhará.
S'en juvente ne l'aprisez,	Se não houvesse feito isso quando jovem,
Si lungement ne l'usisez.	Não estaria agindo assim.

O comportamento inaceitável de Isolda era estimulado, segundo Brangien, pela impunidade assegurada pelo rei, quem deveria tê-la subjogado desde o início (vs. 265-268). Entretanto, faltavam provas para que o rei condenasse a rainha, de fato; com a verdade que será revelada por Brangien, o rei poderá prosseguir como considerasse melhor, garante ela (vs. 269-272). A fiel dama estigmatiza o comportamento de Isolda mais uma vez: acusa-a de viver um amor sem pensar nas consequências, esquecendo-se completamente de sua honra; a loucura causada por esse amor a impedia de conter seus atos, mesmo que estes atos a levassem a correr risco de vida (vs. 273-276). O rei, muito provavelmente, teve suas suspeitas com relação ao comportamento de Isolda e, salienta Brangien, mais uma vez, deveria tê-la castigado. No entanto, Marc fingiu não ver o que era tão nítido, atitude que o desonrou diante de seus homens (vs. 277-280). O dever do rei para com a rainha adúltera era lhe cortar o nariz ou mutilá-la de alguma forma, para que permanecesse marcada para sempre (vs. 281-284). A humilhação deveria chegar, para Isolda, da mesma forma que atormentou sua linhagem, seus amigos e seu esposo; caso a rainha houvesse cultivado sua honra, como era seu dever, teria renunciado a todos os tormentos (vs. 285-289).

Brangien continua seu discurso acerca da permissividade do rei: sua incapacidade de odiar Isolda e puni-la, dava-lhe possibilidade de enganá-lo. A forte paixão que o rei sentia pela rainha o levava a consentir sua própria desonra como homem (vs. 290-298). Isolda, considerada

egoísta e criminosa por Brangien, degradava-se constantemente para corresponder à ternura e ao desejo de Tristão; agia de maneira indiferente em relação àquele que a amava e protegia, Marc: se Isolda possuísse o mínimo de afeição pelo esposo, não seria capaz de causar-lhe tamanha vergonha (vs. 299-306).

Isolda assume, juntamente com sua argumentação, uma posição defensiva em resposta à Brangien: a rainha afirmava que as críticas da amiga eram demasiado duras, e que estava cansada delas (vs. 307-310). Isolda incomoda-se que tenha sido considerada mentirosa e defende-se ao afirmar, mais uma vez, que se comportou segundo más condutas porque Brangien a permitira: o consentimento e a ajuda da amiga impediram-na que demonstrasse um comportamento racional, já que sua confidente sempre estava encobrindo suas faltas (vs. 311-324). A astuta rainha enriquece sua defesa afirmando que Brangien, como sua cúmplice, impedira que Marc descobrisse as armações antes (vs. 325-328); transfere, assim, toda a culpa da situação para sua dama de companhia, a qual tinha o dever moral de cuidar-lhe e ensinar os bons caminhos, mas, em vez disso, arrastou-a para o abismo (vs. 329-335). Isolda, ao subverter a situação, continua a sustentar seu posicionamento defensivo: a vingança planejada por Brangien iria, ironicamente, atingi-la primeiro, já que as ações cometidas pela rainha estavam sob responsabilidade da amiga confidente (vs. 336-343).

Os argumentos de Isolda, aparentemente, causam pouco ou nenhum efeito em Brangien, o que faz com que a rainha apele, novamente, à emoção; ela implora para que a amiga não revele seus segredos e armações ao rei, e que não lhe guarde rancor (vs. 344-346). Os pedidos desesperados de Isolda são negados por Brangien, que afirma que tudo será revelado ao rei e que a justiça será feita (vs.s 347-350). A longa e tensa discussão entre Isolda e Brangien termina neste ponto.

II. Diálogo entre Brangien e o rei Marc:

Após a intensa discussão com Isolda, Brangien a deixa e parte à procura de Marc no palácio (vs. 351-354). Ao encontrá-lo, a dama tenta abordá-lo de maneira cautelosa e, logo de início, pede ao rei que confie em suas palavras (vs. 355-357). Embora estivesse decidida a revelar os segredos de Isolda a Marc, Brangien, em um súbito de engenhosidade, inventa uma outra situação, distinta da verdade que estava disposta a revelar (vs. 358). Brangien inicia seu discurso reiterando sua lealdade ao rei, para quem ela sempre agiria com dedicação e nobreza, já que era um homem muito honrado. Com estas palavras, a dama já introduz o motivo de sua abordagem: alertar-lhe que sua honra estava em perigo e, por isso, ela tinha o dever de lhe

contar o que sabia; acrescenta que, caso soubesse de tudo aquilo antes, já teria lhe relatado (vs. 359-366). Conta, então, ao rei: Isolda estaria seguindo por um mal caminho e que, caso não estivesse sob sua vigilância, já teria cometido alguma falta grave; a rainha ainda não havia feito nada, mas deixa claro ao rei que em breve faria, porque Isolda só estaria preocupada com seu próprio prazer (vs. 367-373).

Equivocadamente, ressalta Brangien, Marc teria desconfiado de Tristão (vs. 374), não era com ele que Marc deveria se preocupar. A dama mostra-se angustiada e temerosa pelas ações de Isolda: salienta que a rainha estaria pronta a satisfazer seus caprichos e, por isso, pede que Marc tenha muito cuidado (vs. 375-380). Ela evoca mais um dito popular para alertar Marc (vs. 381-384):

Oïtes unques la parole :	Você conhece o provérbio, não é?
"Vuide chambre fait dame fole,	Quarto vazio faz a senhora louca,
Aise de prendre fait larrun,	Assim como a ocasião faz o ladrão,
Fole dame vuide maisun ?	A senhora louca esvazia a casa?

A rainha, segundo seu comportamento, havia negado as hipóteses levantadas por Marc: Brangien assim deixa claro, enfatizando que Isolda soube enganá-los muito bem; seria, assim, necessário assustá-la para que ela voltasse ao caminho íntegro (vs. 385-398). A desgraça de Marc, segundo Brangien, estaria na ordem das coisas se ele permitisse que outro homem se aproximasse de Isolda, como estava prestes a acontecer (vs. 399-402). Brangien deixa claro que sabe os riscos de abordar o rei daquela forma; no entanto, alerta-o: sabe que o rei há tempos desconfia da esposa, mas que finge não saber porque não teria forças para enfrentar Isolda (vs. 403-412).

Marc, muito surpreso com a abordagem de Brangien, questiona-se: como a jovem sabe de seus sentimentos, seus medos e suas humilhações? Como ela sabe que ele se comportava de uma maneira não transparente por fora e que, por dentro, estava sofrendo tanto? (vs. 413-418). Irritado, o rei demanda que Brangien conte-lhe toda a verdade, já que ele acredita que é Tristão quem, como antes, encontrava-se com Isolda (vs. 419-421); ele garante à dama que agirá de boa fé e com lealdade (vs. 422-424). Então, arditosamente, Brangien continua com suas palavras: ela afirma que está apenas cumprindo o dever de mostrar quem lhe é fiel e quem não é, além de quais aventuras Isolda estava preparando (vs. 425-428). Eles estavam, segundo ela, errados em pensar que Isolda amava Tristão, a rainha teria escolhido um amante mais vantajoso: Cariadoc (vs. 426-433).

O conde a teria cortejado tanto que Isolda estava prestes a ceder as suas investidas amorosas; Cariadoc sabia como servi-la e agradá-la e, dessa forma, em breve Isolda o aceitaria como amante (vs. 434-438). Até aquele momento, complementa Brangien, o conde a havia respeitado, mas acredita que quando ele percebesse uma oportunidade, iria conseguir o que quer, uma vez que era bonito e de boa educação (vs. 439-443). Cariadoc, por estar a todo momento próximo à Isolda, implora-lhe por seus sentimentos: não seria surpresa se Isolda cedesse a um homem tão rico e devotado, alerta Brangien a Marc (vs. 444-447). Ousada, Brangien dirige uma espécie de julgamento ao rei (vs. 448-452):

Reis, je moi merveille de vus	Rei, de minha parte, eu me pergunto
Quê entur li tant li suffrez	Por que você tolera isso com ela
U pur quel chose tant l'amez.	Ou por qual razão a ama tanto.
Del sul Tristan avez poür :	Apenas Tristão o preocupa:
Ele n'ad vers lui nul amur.	Mas ela não tem por ele amor algum.

Brangien argumenta, no entanto, que também estava errada em achar que Tristão era o possível amante da rainha, mas que, naquele momento, tinha certeza de que não era. Brangien complementa sua mentira: segundo ela, quando Isolda soube que Tristão estava na Inglaterra – em busca do perdão e da amizade de Marc – ela teria organizado uma armadilha para matá-lo (vs. 453-458). Isolda, na mentira contada por Brangien, teria enviado Cariadoc para lutar com Tristão, fato que obrigou o sobrinho do rei a fugir. A dama demonstra certeza com relação a esta história, salientando que, caso a rainha o amasse, jamais faria isso contra ele (vs. 459-464). O paradeiro de Tristão, segundo Brangien, era desconhecido; afirma que seria uma grande perda se ele estivesse morto, tanto por ser sobrinho de Marc como por ser um vassalo tão dedicado (vs. 465-468).

Os relatos de Brangien abalam o coração do rei que, atordoado, não sabe o que fazer. Decide não prolongar mais aquela extenuante conversa e encerra deixando recomendações à Brangien: pede que vigie à Isolda e, enquanto isso, ele mesmo cuidará de dispensar Cariadoc no momento oportuno (vs. 469-484). Os versos que se seguem contemplam uma breve descrição dos sentimentos das personagens em relação a todos estes acontecimentos: Brangien trata de cumprir a ordem do rei e permanece, dia e noite, vigiando Isolda (vs. 485-488); Tristão e Kaherdin, muito tristes e infelizes, vagueiam pela Inglaterra (vs. 489-490). Além da infelicidade dos quatro – Isolda, Tristão, Kaherdin e Brangien – Marc, em sua situação, também se encontra desolado e arrependido de suas suspeitas (vs. 491-494). Não menos infeliz está

Cariadoc, que vive atormentado pelo amor que sente por Isolda, a quem ele jamais conseguiu convencer a dar-lhe sua ternura (vs. 495-499).

III. Episódio em que Tristão veste-se de mendigo leproso para encontrar Isolda:

Os rumos dos acontecimentos que se seguem nos levam a um dos episódios mais emblemáticos da narrativa tristânica: o disfarce de leproso adotado por Tristão. Não convencido a retornar para a Bretanha sem conseguir encontrar Isolda, Tristão insiste em permanecer na Inglaterra para conseguir o que desejava; ele despede-se de Kaherdin – que provavelmente retornaria à terra natal – e inicia sua empreitada em busca da rainha (vs. 500-508). A descrição do disfarce de Tristão nos é dada (vs. 509-524):

Mult fu Tristran suspris d'amur.	Tristão estava profundamente apaixonado.
Or s'aturne de povre atur,	Ele se veste com roupas pobres,
De povre atur, de vil abit,	Roupas miseráveis,
Que nuls ne que nule ja quit	De modo que ninguém pode imaginar,
N'aperceive que Tristran seit.	Nem perceber que se trata de Tristão.
Par un herbé tut les deceit :	Graças a uma erva, ele engana a todos:
Sun vis em fait tut eslever,	Seu rosto fica todo inchado,
Cum se malade fust emfler ;	Como se ele fosse um leproso;
Pur sei seürement covrir,	Para melhor se cobrir,
Ses pez e sé mains fait mercir :	Seus pés e suas mãos faz enegrecer:
Tut s'apareille cum fust lazre,	Ele se dá exatamente a aparência de um leproso,
E puis prent un hanap de mazre	E então ele pega uma caneca de madeira
Que la reïne li duna	Que a rainha havia lhe dado
Le primer an quë il l'amat,	No primeiro ano em que ele a amara,
Met i de buis un gros nüel,	Ele coloca um tronco de buxo nela,
Si s'apareillë un flavel.	E faz um chocalho para si.

Disfarçado, Tristão vai à porta da corte à procura de notícias de Isolda: pede esmolas balançando seu chocalho, mas não obtém atenção e não consegue as informações que esperava (vs. 525-531).

Em um dia de festa no palácio, o rei e sua corte, dirigem-se à catedral para assistir a uma missa (vs. 532-536). Ao saber disso, Tristão segue o séquito real para tentar comunicar-se com Isolda: ao vê-la, aproxima-se e pede esmolas à rainha, mas não é reconhecido (vs. 537-538).

Segue-a com seu chocalho e a chama em voz alta, implorando-lhe, pelo amor a Deus, por esmolas (vs. 539-541). A rainha impressiona-se pelo estado lamentável que o leproso demonstrava, fato que chama o seu bom coração (vs. 542). Entretanto, os homens da guarda de Isolda zombam do pedinte, empurram e ameaçam-no, mas Tristão não se abala e não desiste de contatá-la, clamando por sua generosidade (vs. 543-545). A insistência de Tristão não é abalada pelas humilhações que estava sofrendo (vs. 546-552):

L'un manace, l'autre le fert ;	Um o ameaça, o outro lhe atormenta;
Il vait après, si lur requiert	Ele continua próximo e lhes pede
Que pur Deu alcun ben li face.	Que em nome de Deus lhes dêem algo.
Ne s'en returne pur manache.	Nenhuma ameaça o desencoraja.
Tuit le tenent pur ennuius ;	Todos estão incomodados com ele;
Ne sevent cum est besuignus !	Não sabem o quanto está necessitado!

Tristão segue a rainha até a nave da catedral, gritando e balançando a caneca: com isso, a rainha se irrita e questiona quem era o homem que se apegava a ela. Entretanto, ao ver a caneca, reconhece Tristão imediatamente, repara que se trata de sua bela silhueta (vs. 553-562).

Corada, Isolda apresenta o coração perturbado e temeroso porque estava na presença do rei. No entanto, retira um anel de ouro de seu dedo para entregar a Tristão, mas não sabe como chegar mais próximo e entregá-lo (vs. 563-567). Quando resolve jogar o anel dentro da caneca, Brangien percebe a movimentação e, reconhecendo o truque de Tristão, aproxima-se dele e lhe dirige duras ofensas: o chama de patife e louco por ousar chegar tão perto assim daqueles que o odeiam, os barões do rei (vs. 568-574). Brangien, então, chama os homens da escolta real e os repreendem por tolerarem que um homem como aquele pedinte permaneça próximo às pessoas saudáveis (vs. 575-576).

A repreensão de Brangien à Isolda não tarda a chegar: critica a rainha por sua fraqueza e questiona-a, perguntando desde quando ela praticava boas obras e se importava com os necessitados e doentes (vs. 575-580). Alerta a rainha para que não entregue o anel a Tristão porque ela poderia se arrepende (vs. 581-586) e, para os guardas da escolta, ordena que o leproso seja expulso da Igreja; os homens o carregam e o jogam para fora, para que não incomode novamente (vs. 587-590).

A rudeza do tratamento de Brangien é percebida por Tristão, que se convence que a outrora amiga e confidente passou a odiá-los, tanto a ele como à Isolda (vs. 591-592). Ele está desesperado e não sabe mais como proceder; com tantas humilhações que passara, o cavaleiro

chora e lamenta muito por toda sua juventude que se esvaiu, por ter consentido com um amor tão louco que o fez passar por muitos tormentos e provações; tudo o que lhe resta é chorar (vs. 593-603). Na corte, existia um antigo edifício dilapidado e em ruínas, era lá onde Tristão se escondia, refugiando-se debaixo das escadas. É lá onde Tristão lamenta por sua vida: suas privações, os jejuns, as vigílias por Isolda; tudo isso o enfraquecia fisicamente e já não estava aguentando mais (vs. 604-611). O vistoso cavaleiro definhava em sua tristeza, desejando a própria morte, e encontrava-se tão fraco que precisava de ajuda até mesmo para se levantar (vs. 612-614).

Isolda encontrava-se igualmente aflita e presa em sua dor eterna: estava muito infeliz em saber do estado em que se encontra aquele que ela mais ama no mundo (vs. 615-618). Indefesa: chora, suspira e amaldiçoa-se por estar viva (vs. 619-622). Quando a missa termina, os membros da corte dirigem-se ao palácio para as festividades – jogos e banquetes – permanecendo lá o dia todo; a alegria e ostentação da vida de corte é incapaz de animar os ânimos de Isolda, que permanece alheia a tudo (vs. 623-627).

Em uma noite muito fria, a esposa do porteiro do palácio saiu à procura de lenha. Como a mulher não queria ir até muito longe, sabia que encontraria galhos secos na edificação abandonada, e para lá se dirigiu (vs. 628-637). Nas sombras debaixo das escadas, a mulher percebe um vulto – Tristão, adormecido – e pensa tratar-se de um demônio por conta de sua aparência assustadora; sem mais delongas, ela foge para contar ao marido o que vira (vs. 638-644). Intrigado, o porteiro vai até o local em ruínas para averiguar e descobre um homem deitado; questiona-se quem era ele e o motivo de estar naquele estado, muito gelado e quase morto (vs. 645-655).

O porteiro consegue, entretanto, despertar Tristão, que lhe conta seus tormentos: sua identidade e as circunstâncias que o levaram até lá (vs. 657-658). Uma simpatia recíproca surge entre os dois; dessa forma, o homem ajuda o cavaleiro a levantar-se, leva-o para casa, coloca-o em uma cama quente e lhe fornece uma refeição (vs. 659-664). O recém amigo de Tristão concorda em levar uma mensagem à Isolda e à Brangien: a rainha, ao saber do paradeiro do amado, se apressa em contar à amiga e em pedir-lhe que vá falar com Tristão, explicar-lhe as origens de seu rancor. A rainha tinha certeza de que o cavaleiro estava muito angustiado com seu tratamento na catedral (vs. 665-679). O pedido de Isolda é negado, de pronto, por Brangien: ela nega-lhe seu consolo e seu perdão, e afirma não se importar com sua vida ou com seu estado de saúde; nega acobertar, novamente, a traição perpetuada pelo casal e diz que já havia refletido muito sobre sua condição de cúmplice e das mentiras que sustentara por conta desta situação

(vs. 680-690). Aparentemente, os direcionamentos do discurso de Brangien dão voz ao que a intenção de Thomas pretende assegurar (vs. 691-692):

Tut issi vait qui felun sert :	É o que acontece com quem se põe a serviço de um traidor:
U tost u tart sun travail pert.	Cedo ou tarde é traído.

A amiga da rainha ressen-te-se em não ter sido bem recompensada por toda a ajuda que prestou à Isolda: em contraposição, a rainha a havia arranjado um homem fraco e covarde (Kaherdin) (vs. 693-698).

A rainha insiste: pede que Brangien abandone esse rancor, pede perdão pelas palavras ditas durante a discussão e implora que a amiga procure Tristão porque ele queria seu perdão (vs. 699-706). A insistência é grande e, assim, Brangien lhe cede: ao se dirigir ao encontro com o cavaleiro, a dama de companhia impressiona-se com o péssimo estado de Tristão: enfraquecido, magro e muito pálido; Brangien começa a sentir pena dele (vs. 707-716). O cavaleiro implora, evocando a Deus, que a mulher lhe explique o motivo de seu rancor (vs. 717-719); ao ouvir as lamentações de Brangien, Tristão garante à amiga que as acusações contra Kaherdin são falsas e, em breve, ele estará de volta à corte para exigir uma retratação de Cariadoc (vs. 720-724).

O cavaleiro consegue convencê-la e, ao garantir sua palavra, Brangien aceita a reconciliação com o amigo. A paz é, então, selada entre os três cúmplices – Tristão, Isolda e Brangien – em uma câmara escondida de mármore (vs. 725-728); a emoção e a alegria tomam conta, finalmente, dos três. Naquela noite de trégua, Tristão permanece com Isolda em privacidade, gozando de uma noite de amor juntos; a recompensa dura pouco, já que Tristão, ao precisar partir antes do amanhecer, deixa Isolda para retornar à Bretanha (vs. 729-736).

IV. Deslocamentos de Tristão e Kaherdin entre a Inglaterra e a Bretanha:

Depois do tempo passado na Cornualha, Tristão retorna à Bretanha, para sua esposa Isolda das Mãos Brancas. Esta, por sua vez, não estava nada feliz: desanimada e sofrendo, suspeitava que a ausência de Tristão significava que ele possuía outra mulher, fato que era a fonte constante de sua tristeza (vs. 737-744). A partida de Tristão da Inglaterra também ocasionara a tristeza de Isolda, a rainha; permanecer sem notícias do amado era, para ela, significado de angústia (vs. 745-747). Quando estiveram juntos, os amantes conversaram sobre suas dores e sofrimentos, a ausência de um e de outro era motivo de angústia para ambos. A tortura pelo amor que sentiam era presente para os dois que, além de tudo, eram constantemente

esmagados pela tristeza (vs. 748-753). Isolda não suportara a ideia de ver o amado em tal estado de sofrimento e, assim, desejou compartilhar de seus mesmos males (vs. 754-756). Assim como ela compartilha o prazer e a alegria do amor nos raros momentos em que estão juntos, ela quer juntar-se a ele em sua penitência, já que sofrer é a única forma de estarem ligados quando estão distantes (vs. 754-760). Então, assim impõe a si uma autoflagelação (vs. 761-779):

Pur lui s'esteut de maint afeire	Por causa dele, ela se impõe provações
Qui a sa belté sunt cuntraire	Que prejudicam sua beleza
E meine en grant tristur sa vie.	E passa sua vida em aflição.
E cele, qui est veire amie	E esta, que é a verdadeira amiga
De pensers e de granz suspirs	Através de pensamentos e suspiros profundos
E leise mult de ses desirs	Sacrifica a maior parte de seus desejos
(Plus leale ne fud unc veüe)	(Alguma vez houve amiga mais fiel?)
Vest une bruine a sa char nue :	Veste um <i>broigne</i> ⁶⁶ sobre sua pele nua:
Iloc la portoit nuit e jur,	Ela o porta noite e dia,
Fors quant colchot a sun seignur.	Exceto quando dorme com seu senhor.
Ne s'en aparceurent niënt.	Ninguém o percebe.
Un vou fist e un serement	Ela fez uma promessa e um juramento
Qu'ele ja mais ne l'ostereit,	Que ela jamais o retiraria,
Se l'estre Tristan ne saveit.	Até saber notícias de Tristão.
Mult suffre dure penitance	Muito sofre de dura penitência
Pur s'amur en mainte faisance,	Por seu amor, de muitas maneiras,
E mainte peine e maint ahan	E muita dor e muitas vezes
Suffre cest' Ysolt pur Tristan,	Sofre esta Isolda por Tristão,
Mesaise, dehait e dolur.	Tormento, desconforto, infelicidade e dor.

Um dia, Isolda convida um velho sanfoneiro (*vielur/vieliur*) à corte e lhe revela toda sua história e sua atual situação (vs. 780-781). Ela abre para ele as dores de seu coração e lhe pede que transfira esta mensagem a Tristão, sob o disfarce de sua arte (vs. 782-784). Tristão toma conhecimento do sofrimento de sua amada e, com isso, transforma-se em um homem sombrio e obscuro: ele recusa-se a sentir alegria novamente até que Isolda retire o cilício⁶⁷ que a afligira,

⁶⁶ Um tipo de corselete (vestimenta) de couro em cuja extensão estavam costurados metais (em forma de anéis), sendo o “ancestral” da cota de malha. Possivelmente era algo desconfortável.

⁶⁷ Shahla Nosrat interpreta o termo *bruine* como “cilício”, que seria distinto do termo utilizado por outros tradutores como *broigne*. Diferente do *broigne*, o cilício não seria uma vestimenta, mas um tipo de túnica ou cinto, feita com crina de cavalo, algum tecido muito áspero ou até anéis de metal, que os religiosos costumavam usar para penitenciar-se. Ela acentua que este elemento presente no *roman*, como em vários outros trechos que remetem

ele sabe que ela só cessaria sua autoflagelação com seu retorno (vs. 785-792). O cavaleiro, então, angustiado, resolve confidenciar suas circunstâncias ao amigo e cunhado, Kaherdin. Eles dirigem-se, novamente, à Inglaterra em busca de novas aventuras e à procura de felicidade (vs. 793-796). Como haviam saído de lá fugidos, disfarçam-se para que não sejam reconhecidos e partem rumo à corte de Marc, onde Tristão ainda possuía alguns amigos (vs. 797-802). Como era de costume, naquela ocasião, o rei proporcionava uma festa a sua corte; dela participam, disfarçados, Tristão e Kaherdin (vs. 803-816):

A une curt que li reis tint,	Em uma festa dada pelo rei,
Grant fu li poples què il vint.	Muitas pessoas compareceram.
Après manger deduire vunt	Depois do banquete houve diversão
E plusurs jus comencer funt	E muitos jogos começaram
D'eskermies e de palestres.	De esgrima e lutas livres.
De tuz i fud Tristran li mestres.	Tristão se mostrou um mestre em todas.
E puis firent un sauz waleis	Engajaram-se em todo tipo de salto galês
E uns qu'apelent waveleis,	E uns que se chamam (?),
E puis si porterent cembeals	Depois justas
E si lancerent od roseals,	E lançamento de armas,
Od gavelos e od espiez :	Juncos, dardos e lanças:
Sur tuz i fud Tristran preisez	Aqui novamente Tristão venceu tudo
E empruef li fud Kaherdin :	E logo depois dele veio Kaherdin:
Venqui les altres par engin.	Que por suas habilidades superou os demais.

O destaque nos jogos fez com que Tristão fosse reconhecido por um antigo amigo da corte, o qual, sabendo que Tristão e Kaherdin não eram bem quistos na corte de Marc, presenteou-os com dois cavalos de grande valor, para uma possível fuga (vs. 817-820). Além disso, o tal amigo temia que Tristão e Kaherdin fossem feitos prisioneiros, já que durante os jogos haviam assumido riscos por matarem dois cavaleiros; entre eles, Cariadoc (vs. 821-825). A morte de Cariadoc, para Kaherdin, foi uma vingança, uma vez que o conde havia espalhado mentiras sobre o bretão na corte de Marc, propiciando-lhe a fama de covarde (motivo que causou a discussão entre Isolda e Brangien) (vs. 826-828). Cumpria-se, assim, o juramento que Tristão fizera à Brangien na noite em que se reconciliaram (vs. 829 e 830). A vingança, no

à fé cristã, poderia remeter-se à Paixão de Cristo. Para mais, ver: NOSRAT, Shahla. **Origines indo-européennes des deux romans médiévaux:** Tristan et Iseut et Wîs et Râmîn. Thèse de doctorat en littérature comparée de l'Université de Strasbourg, École doctorale des Humanités, 2012, p. 255-256.

entanto, custou-lhes caro: possivelmente descobertos, o povo da Cornualha perseguia-os incessantemente e, assim, os cavalos lhes foram bem úteis; a todo galope, conseguem alcançar a costa e embarcar rapidamente, retornando à Bretanha felizes pela vingança (vs. 831-842).

A partir do vs. 843, há uma interrupção da narrativa para que o narrador, Thomas – dessa vez automeado – explique acerca da pluralidade de versões da lenda, preparando uma introdução para relatar acerca do próximo episódio, o encontro entre Tristão e Tristão, o Anão. Vejamos os versos na íntegra (vs. 843-859):

Seignurs, cest cunte est mult divers,	Senhores, há muitas versões desta história,
E pur ço l'uni par mes vers	Por isso a harmonizo com meus versos
E di en tant cum est mester	E digo apenas o que é necessário
E le surplus voil relessen.	Deixando de lado todo o resto.
Ne vol pas trop en uni dire	Mas não quero simplificar demais, no entanto.
Ici diverse la matyre.	E aqui as diferentes versões divergem.
Entre ceus qui solent cunter	Entre os contadores de história
E del cunte Tristran parler,	E aqueles que falam de Tristão,
Il en cuntent diversement :	Há diferentes versões deste episódio:
Oï en ai de plusur gent.	Já ouvi vários deles.
Asez sai que chescun en dit	Conheço cada uma das versões que contam
E ço qu'il unt mis en escrit,	E aquelas que foram escritas,
Mé sulun ço que j'ai oï,	Mas pelo que ouvi,
Nel dient pas sulun Bréri	Nenhum respeita a versão de Bréri
Ky solt lé gestes e lé cuntes	Quem, por sua vez, conhecia os feitos e as histórias
De tuz lé reis, de tuz lé cuntes	De todos os reis, de todos os condes
Ki orent esté en Bretagne.	Que viveram na Bretanha.

A pluralidade de versões fazia com que os contadores da história de Tristão divergissem sobre o episódio que ele contaria em seguida. Ele, então, continua com sua explicação: o ponto de controvérsia seria o episódio de Tristão, o Anão: muitos contam que Kaherdin havia amado a então esposa deste Tristão, o Anão; como vingança, o Anão, disfarçado, emboscou ambos os cavaleiros, Tristão, o Amante e Kaherdin, ferindo gravemente os dois antes de Kaherdin matá-lo (vs. 860-864). Os cavaleiros teriam sido feridos por uma arma envenenada e, por esta razão, Tristão teria enviado seu fiel escudeiro, Gubernel – e não Kaherdin – à Inglaterra em busca de Isolda para curar-lhe a ferida envenenada (vs. 865-869).

Thomas iço granter ne volt (“Thomas não pode aceitar essa versão”): é no vs. 870 que Thomas se nomeia. Continua sua explicação: nas outras versões por ele conhecidas, Guvernal, o escudeiro de Tristão, era odiado por Marc e pelos barões de sua corte, bem como era conhecido por todo o reino da Inglaterra (vs. 871-878). Ele então dirige questionamentos ao seu público: como Guvernal poderia se passar por um mercador desconhecido – oferecendo mercadorias ao rei e seus barões – sem que fosse reconhecido e desmascarado? E como faria para levar Isolda com ele à Bretanha? (vs. 879-886). Thomas reitera sua assertiva nos versos seguintes (vs. 887-892):

Il sunt del cunte forsveié	Aqueles que contam isso
E de la verur esluingné,	Afastaram-se da verdadeira história,
E se ço ne volent granter,	E se não querem admitir,
Ne voil jo vers eus estriver ;	Eu não quero discutir com eles;
Tengent le jur e jo le men :	Deixe-os ficar com sua versão e eu com a minha:
La raisun s'i pruvera ben !	A razão vira à tona!

V. Episódio do Tristão, o Anão:

Após a breve intromissão de Thomas, os versos a seguir (a partir do vs. 893) retomam o ritmo da narrativa. Tristão e Kaherdin, após se vingarem, retornam à Bretanha e por lá levam uma vida agradável na corte, repleta de amigos; praticam atividades próprias dos aristocratas: caçadas e torneios nas fronteiras (vs. 893-898). Pelas destrezas que possuíam e pela honra que sustentavam, superavam todos os outros cavaleiros da região (vs. 899-901). Quando não estavam pelas estradas, partiam rumo ao bosque onde conservam a Sala das Imagens para verem e conversarem com as mulheres que amavam; nestas visitas eles consolavam-se para recompensarem a solidão noturna (vs. 902-908).

Um dia, quando retornavam de uma dessas caçadas, sua escolta os precedeu e eles cavalgavam sozinhos pela estrada. Cruzaram a *Blanche Lande* (“Ilha Branca”)⁶⁸ e se dirigiram rumo à direita, a caminho do mar (vs. 909-914). Neste caminho, um cavaleiro surgiu à galope na direção de Tristão e Kaherdin; era um rico cavaleiro, que portava armas suntuosas, um escudo de ouro adornado e uma lança com as mesmas cores de seu emblema (vs. 915-922). Além da suntuosidade de suas armas, o cavaleiro era belo, alto, forte e massivo (vs. 923 e 924). O amante de Isolda e seu cunhado questionam-se, então, quem seria; o cavaleiro os

⁶⁸ Região noroeste da atual França, próximo a Nantes.

cumprimenta, eles o saúdam e perguntam-lhe o motivo de tanta pressa (vs. 925-932). Como resposta, o homem lhes pede uma informação: quer saber onde é o castelo de Tristão, o Amante (vs. 933-935). Intrigado, Tristão pergunta sua identidade e sobre o que gostaria de tratar com ele; assegura-lhe, então, que não precisaria mais cavalgar porque falava com Tristão, o Amante, em pessoa (vs. 936-942). O homem, até então misterioso, se identifica: diz ser Tristão, o Anão, e que vive próximo à fronteira com a Bretanha, acerca do mar da Espanha⁶⁹ (vs. 943-946). O cavaleiro diz que possuía um belo castelo e uma amiga a quem muito amava; entretanto, há dois dias ela havia sido raptada pelo Orgulhoso⁷⁰ do *Castel Fier*, e que a mantinha refém em seu castelo (vs. 947-953).

Tristão, o Anão, estava desesperado pois sabia que sua amada sofria violências sob o cárcere do Orgulhoso (vs. 954). Em desespero, infeliz e arrependido, o homem desabafa ao afirmar que, sem sua dama, jamais poderia encontrar a felicidade; sem ela, a vida não lhe importava, já que ela era seu prazer e sua alegria (vs. 955-962). O estranho cavaleiro salienta já ter ouvido dizer que “quem perde o objeto de seu desejo, o resto não lhe importa” (vs. 963-965). Por este sofrimento, então, é que procurava Tristão, o Amante: ouvira falar sobre ele, que Tristão era o melhor cavaleiro, o mais respeitado, o mais temido, o mais nobre e generoso; procura-o para pedir por sua ajuda para resgatar a dama que tanto ama (vs. 967-978). O pedido é rapidamente aceito por Tristão, que concorda em tornar-se aliado do angustiado cavaleiro. No entanto, pede-lhe que partam para a empreitada no dia seguinte, para que possa ter tempo de preparar uma estratégia e as armas para atacarem (vs. 979-984). A demora irrita o cavaleiro, que inicia uma ousada argumentação contra a reputação do ilustre Tristão (vs. 985-1007):

Par curuz dit : "Par fei, amis,	E diz: “Realmente, meu amigo,
Vus n'estes cil que tant a pris !	Você não é aquele que tanto elogiam!
Jo sai que si Tristran fuisset,	Eu sei que se você fosse Tristão,
La dolur quë ai sentisset,	Com a minha dor simpatizaria,
Car Tristran si ad amé tant	Porque Tristão amou tanto que sabe
Qu'il set ben quel mal unt amant.	O quanto um amante pode sofrer.
Si Tristran oït ma dolur,	Se Tristão ouvisse minhas queixas,
Il m'aidast a icel amur :	Viria ao socorro de meu amor:
Itel peine n'itel pesance	Ele não permitiria que tanta dor

⁶⁹ Segundo Marchello-Nizia (1995a, p. 1276), trata-se do oceano Atlântico.

⁷⁰ Aparentemente, este é outro Orgulhoso e não aquele que Thomas narrou ter desafiado o rei Arthur para um duelo. Ver: MARCHELLO-NIZIA, Christiane. **Op. Cit.**, 1995a, p. 1276.

Ne metreit pas en perlungance.
 Qui que vus seiet, baus amis,
 Unques n'amastes, ço m'est vis.
 Se seüsez qu'est amisté,
 De ma peine eüssez pité :
 Quë unc ne sot que fud amur,
 Ne put saveir quë est dolur,
 E vus, amis, que ren n'amez,
 Ma dolur sentir ne poez ;
 Se ma dolur pusset sentir,
 Dunc vuldríez od mei venir.
 A Deu seiez ! Jo m'en irrai
 Querre Tristran quel troverai.
 N'avrai confort se n'est par lui.

Tanto desespero se prolongasse.
 Quem quer que você seja, bom amigo,
 Você nunca amou, é o que me parece.
 Se você soubesse o que é o amor,
 Teria pena de meu infortúnio:
 Aquele que nunca experimentou o amor,
 Não pode saber o que é sofrimento,
 E você, amigo, que não ama,
 Não pode compartilhar minha dor;
 Se você a pudesse sentir,
 Não hesitaria em vir comigo.
 Adeus! Irei procurá-lo
 Eventualmente encontrarei Tristão.
 Só ele poderá me ajudar.

As lamentações de Tristão, o Anão, continuam: afirma jamais ter conhecido tamanha aflição e questiona-se, em agonia, o motivo pelo qual não morre de uma vez, já que perdera sua razão de viver (vs. 1008-1010)! Aspira à morte porque lhe são negadas todas as alegrias do mundo (vs. 1011-1015). Com pena do amante desolado, Tristão lhe pede para que não parta e que está convencido a segui-lo imediatamente; reitera, para Tristão, o Anão, que é sim Tristão, o Amante, e que vai segui-lo de grande coração, e pede-lhe apenas paciência para que suas armas sejam trazidas (vs. 1016-1024). Após estarem munidos, ambos os *Tristãos* partem para o resgate da dama raptada e dirigem-se rumo aos domínios do Orgulhoso (vs. 1025-1028). Depois de um longo caminho (não é dito quanto tempo isso levou), eles encontram o poderoso castelo; adentrando a floresta que cerca os domínios do castelo, eles desmontam dos cavalos e observam os movimentos (vs. 1029-1032).

O Orgulhoso era um guerreiro formidável: apesar de possuir seis irmãos – todos cavaleiros ousados, vigorosos e valentes – prevaleceria sobre eles por conta de seu valor (vs. 1033-1036). Dois destes irmãos retornavam de um torneio e avistam os *Tristãos* na floresta; ao surpreenderem os cavaleiros invasores, desafiam os intrusos imediatamente e partem para o ataque (vs. 1037-1040). Os dois irmãos do Orgulhoso são mortos, mas os gritos causados pela luta alertam o castelo e todos os guerreiros do domínio, liderados por Orgulhoso, seguem, com muita fúria, para atacar os invasores (vs. 1041-1046). Os *Tristãos* lutam com bravura e destreza: são ótimos cavaleiros e muito bem-preparados para lidar com armas; não param enquanto não

mataram o Orgulhoso e seus irmãos (vs. 1046-1052). Entretanto, Tristão, o Anão, recebe um golpe mortal e Tristão, o Amante, é gravemente ferido na região dos rins com uma lança envenenada; mas, apesar de ferido, Tristão consegue matar aquele que o feriu (vs. 1053-1058). Assim, sete dos oito cavaleiros que lutavam sucumbiram. A ferida causada em Tristão é profunda e séria (vs. 1059-1060) e, embora muito enfraquecido e pálido, consegue partir e retornar para seu castelo, onde são convocados médicos para tratá-lo (vs. 1061-1063).

Muitos vão até Tristão com a intenção de recuperá-lo, porém ninguém consegue porque não conheciam a natureza do veneno que o afligira. Sem antídoto, não podem preparar sequer um emplastro medicinal que lhe suplante a ferida e, apesar de conhecerem muitas raízes e prepararem poções para Tristão, nada surte o efeito desejado (vs. 1064-1075). O veneno espalha-se pelo seu corpo, fazendo inchá-lo; torna-o fraco e debilitado, com ossos salientes, o que o faz perceber que a morte está próxima sem o tratamento adequado (vs. 1076-1084). Isolda, percebe Tristão, era a única que, se informada de seu mal, poderia curar-lhe. Entretanto, ele não pode partir para a Inglaterra naquele estado e não suportaria uma negação de sua amada (vs. 1085-1090). Ferido, ele teme permanecer em uma terra na qual possui tantos inimigos e, ao mesmo tempo, sabe que sua amada não pode ir até a Bretanha; não vê, portanto, uma solução possível (vs. 1091-1094). Seu estado causa-lhe dor: a fraqueza e debilidade causadas pelo veneno lhe são insuportáveis e colocam-no em uma situação humilhante (vs. 1095-1099).

Deseja ver Kaherdin em privacidade, para que possa confidenciar-lhe toda sua aflição. Dessa forma, pede à criadagem que sejam deixados à sós porque ninguém mais poderia escutar aquela conversa que eles teriam (vs. 1100-1106). Isolda das Mãos Brancas, preocupada com o marido, está fora do quarto, mas perto o suficiente para poder escutar tudo que é dito lá dentro; ela questiona-se sobre o que seria tão importante para Tristão para conversar com Kaherdin (vs. 1107). Ela imagina que o marido quer deixar a vida mundana para tornar-se um monge, e teme muito que isso aconteça⁷¹. Astutamente, ela pede a um guarda que vigie a porta do quarto enquanto ela mantém o ouvido contra a parede (vs. 1108-1116).

Debilidado, Tristão faz um grande esforço para falar com o tão leal amigo: com Kaherdin ao seu lado, em profundo estado de lamentação, compartilham a lástima de saberem que possuem pouco tempo para usufruir daquela amizade. O peso daquela relação fraternal entre ambos os cavaleiros é manifestado nos seguintes versos (vs. 1119-1129):

⁷¹ A crença de Isolda não é surpresa alguma: segundo Marchello-Nizia (1995a, p. 1278), se Tristão renunciasse à vida mundana, sua esposa se encontraria em uma delicada situação, na qual não teria um lugar social adequado.

Kaherdin set dejuste lui.	Kaherdin se senta ao lado dele.
Pitusement plurent andui :	E os dois choram tristemente:
Plangent lur bone companie	Lamentam a bela amizade
Ki si brefment ert departie,	Que em breve terá fim iminente,
L'amur e la grant amisté.	Seu afeto e profundo companheirismo.
Al quer unt dolor e pité	Seus corações estão cheios de dor e compaixão
Anguice, peisancë e peine ;	Desespero, tristeza e sofrimento;
Li uns pur l'altre tristur meine,	Cada um sente-se triunfado pelo outro,
Plurent, demeinent grant dolor,	Choram e compartilham grande dor,
Quant si deit partir lur amur :	Quando sabem que irá acabar aquela amizade:
Mut ad esté fine e leele.	Tão perfeita e tão leal.

Iniciam o diálogo: Tristão deixa muito claro a Kaherdin que ele é o único em quem confia naquela terra estrangeira (vs. 1130-1133). Salienta que a única alegria que ele teve na Bretanha foi a presença do amigo leal; mas destaca que se estivesse em sua terra, na Inglaterra, alguém poderia curar-lhe (vs. 1134-1138). Morrerá sem recursos, alarma Tristão, uma vez que a rainha Isolda, sua amada, não pode salvá-lo; caso lhe fosse pedido, ela poderia ir à Bretanha para ministrar-lhe o antídoto, já que é exímia conhecedora de remédios. Tristão tem certeza de que se ela fosse informada de seu estado, correria a seu socorro e todo seu conhecimento medicinal o salvaria (vs. 1139-1151). Mas como chamá-la? E quem ele poderia enviar para a Inglaterra para trazê-la? Questiona Tristão (vs. 1152-1154). Isolda era a única que poderia tirá-lo daquela situação, e que assim que ela soubesse de sua aflição, nada a impediria de socorrê-lo (vs. 1155-1159). A rainha Isolda o amava – sublinha Tristão – de um amor leal; não havia, para Tristão, outra saída: Kaherdin deveria ser seu mensageiro na missão de avisar a rainha, em nome da amizade de ambos e para fazer jus ao juramento que fez à Isolda quando ela lhe deu Brangien (vs. 1160-1168). Com este pedido, Tristão promete a Kaherdin que se tornará seu vassalo e o cobrirá com extrema ternura (vs. 1169-1172).

O amigo percebe o desespero na voz de Tristão e lhe acalenta: afirma que, para salvá-lo, estava pronto para correr qualquer risco e enfrentar a morte, se necessário (vs. 1173-1182). Em nome da amizade, ele não hesitará em fazer tudo o que for possível para satisfazer o desejo de Tristão e pergunta-lhe, então, qual é a mensagem que deve transmitir à Isolda (vs. 1183-1190). O cavaleiro enfermo inicia, assim, suas orientações: ele entrega o anel a Kaherdin, explicando-lhe que seria este o sinal de acordo entre ambos os amigos (para que Isolda pudesse confiar em Kaherdin) (vs. 1191-1194). Ele alerta o cunhado para que se disfarce de mercador,

um comerciante de sedas. O anel deve ser deixado, de alguma maneira, à vista da rainha: assim que ela o ver, procurará alguma maneira de conversar com o “mercador” em particular (vs. 1195-1202). Além disso, Tristão enfatiza fervorosamente que Kaherdin lhe transmita suas saudações, para que fique claro ele morrerá em desespero caso a rainha não aceite ir à Bretanha para curá-lo (vs. 1208-1218). Insiste para que o amigo explique à rainha os detalhes de sua convalescência e que a faça lembrar da felicidade e dos prazeres que o casal já passara (vs. 1222-1242):

Dites li qu'ore li suvenge	Diga a ela que se lembre
Des emveitures, des deduiz	Doz prazeres, das alegrias
Qu'eümes jadis jors e nuiz,	Que uma vez conhecemos noite e dia,
Des granz peines e des tristurs	As profundas dores e tristezas
E des joies e des dusurs	As alegrias e doçuras
De nostre amur fine e veraie	De nosso amor perfeito e verdadeiro
Quant jadis ot guari ma plaie,	Quando um dia ela curou minha ferida,
Del beivre qu'ensemble beümes	Da bebida que bebemos juntos
En la mer quant surpris en fumes.	No mar, por engano.
El beivre fud la nostre mort :	Na bebida estava nossa morte:
Nus n'en avrum ja mais confort.	Nós nunca teremos cura.
A tel ure duné nus fu	Foi nos dada em uma época
A nostre mort l'avum beü.	Que bebemos à nossa perdição.
De mé dolurs li deit menbrer	Ela deve se lembrar
Que suffert ai pus li amer :	Que eu sofri por lhe amar:
Perdu en ai tuz mes parenz,	Por esse amor, perdi o carinho de meus pais,
Mun uncle le rei e ses genz ;	Meu tio, o rei, e de sua gente;
Vilment ai esté congeieiz,	Fui, indignamente, expulso
En altres terres eseilliez;	Exilado em terra estrangeira;
Tant ai suffert peine e travail	Tenho suportado dor e privação
Qu'a peine vif e petit vail.	Que a dor é viva e estou em meu limite.

Nem o ódio ou as provações triunfaram sobre o amor de Tristão e Isolda: o cavaleiro deixa claro que, quanto mais tentavam separá-los, mais eles seguiam resistindo e amando um ao outro. Separaram seus corpos, mas jamais romperam com seus fervores (vs. 1243-1250). Ele ainda complementa as lembranças com Isolda (vs. 1251-1260):

Membre li de la covenance	Lembre-a da promessa
---------------------------	----------------------

Qu'ele me fit a la severance	Que ela me fez
El gardin, quant de li parti,	Quando nos separamos no jardim,
Quant de cest anel me saisi :	Quando ela me deu esse anel:
Dist mei qu'en quel terre qu'alasse,	Ela me recomendou que em qualquer terra que eu fosse
Altre de li ja mais n'amasse.	Outra eu jamais amasse.
Unc puis vers altre n'oi amur,	Desde aquele momento não sinto amor por outra,
N'amer ne puis vostre serur,	Não pude amar sua irmã,
Ne li nê altre amer porrai	Nem qualquer outra mulher,
Tant cum la reïne amerai.	Desde que eu seja fiel à rainha.

Tristão deixa claro a Kaherdin, portanto, que Isolda das Mãos Brancas é virgem: sua paixão por Isolda, a rainha, impediu que o casamento fosse consumado (vs. 1261-1262).

Tristão pede ao amigo, então, que suplique pela presença de Isolda: com este pedido, poderão ver o quão sincera Isolda. Além disso, caso ela aceite a súplica do amado, tudo o que já fizera por ele, não terá sido em vão (vs. 1263-1268). A recusa da rainha acarretará, segundo sublinha Tristão, em seu esquecimento; o cavaleiro afirma que jamais irá se importar de novo com o sentimento que uma vez nutriu por Isolda (vs. 1269-1276). Angustiado, mesmo após tamanho desabafo, o cavaleiro reitera ao amigo que dê o seu melhor nesta missão, e que dê detalhes, à rainha, de seu débil estado (vs. 1277-1281). Tristão será um homem morto se Deus não permitir que este plano dê certo: por isso e pelo sofrimento do enfermo, Kaherdin deve ir e voltar o quanto antes (vs. 1282-1288).

Quarenta dias lhe são dados para realizar a missão de trazer a rainha Isolda à Bretanha. Estas circunstâncias devem ser mantidas em segredo, alerta Tristão, inclusive de Isolda das Mãos Brancas: Kaherdin deve explicar à irmã que ele vai partir em busca de um médico para curá-lo (vs. 1289-1296). O cunhado viajará no barco de Tristão, que contará, a bordo, com dois conjuntos de velas: brancas e negras. Caso a rainha aceite socorrê-lo, as velas brancas devem ser içadas para logo serem vistas na costa da Bretanha, mas se não, serão as velas negras que deverão estarem hasteadas (vs. 1297-1305). As instruções de Tristão terminam, e ele deseja sorte ao cunhado e amigo: pede a proteção de Nosso Senhor e que Kaherdin volte são e salvo (vs. 1306-1308)! Após a despedida, muito lamentosa e chorosa, Kaherdin o beija e sai para preparar sua partida à Inglaterra. Com o vento favorável, o fiel amigo de Tristão consegue embarcar e partir, navega contracorrente e encontra ondas bruscas do mar profundo (vs. 1309-1317). Como iria se passar por um mercador, o disfarce foi bem arranjado: a embarcação estava

repleta com uma carga preciosa; tecidos cintilantes de seda, louças e vinhos de Poitou, e aves da Espanha (vs. 1318-1325). Rumo à Inglaterra, a viagem de ida dura vinte dias e vinte noites, e ele chega à ilha antes de chegar, efetivamente, na região em que poderia saber novidades sobre Isolda (vs. 1326-1331).

Antes de seguir com os acontecimentos, Thomas interrompe, por alguns versos, a narrativa, e tece um comentário a respeito das mulheres (vs. 1332-1344):

Ire de femme est a duter,	A cólera das mulheres é terrível,
Mult s'en deit chaschuns hum garder,	Todo homem deve tomar o cuidado de evitá-la,
Car la u plus amé avra	Porque é daqueles que elas mais amaram
Iluc plus tost se vengera.	Que elas se vingarão mais prontamente.
Cum de leger vent lur amur ;	Tão rapidamente nasce seu amor;
De leger revent lur haür ;	Tão rapidamente o seu ódio;
Plus dure lur enemisté,	E sua inimizade,
Quant vent, que ne fait l'amisté.	Uma vez que chega, é mais duradoura que a amizade.
L'amur sevent amesurer	Elas sabem amar na medida
E la haür nent atemperer,	Mas não sabem como moderar seu ódio,
Itant cum eles sunt en ire ;	Quando estão com raiva;
Mais jo nen os ben mun sen dire,	Mas não me atrevo a dizer minha plena opinião,
Car il n'afert rens emvus mei.	Porque não me compete fazê-lo.

O genérico comentário precede o fato narrado em seguida: Isolda das Mãos Brancas ouvira todo o desabafo de Tristão, e todo o plano para buscar a rainha na Inglaterra. Ao saber de tudo, uma raiva profunda tomou conta da princesa da Bretanha; raiva por ter amado Tristão enquanto ele amava outra mulher: finalmente ela compreende o motivo de estar tão frustrada com a alegria que o marido sentia nos últimos tempos (vs. 1345-1353). Ela finge não saber do segredo, e espera o momento ideal para realizar sua vingança (vs. 1354-1358). Após a saída de Kaherdin do quarto de Tristão, a princesa adentra o aposento e, ao esconder sua fúria, dirige, sorridente, cuidados ao marido: porta-se como uma mulher amorosa e zelosa pelo esposo que ama; fala-lhe mansamente, segura-o nos braços e o beija continuamente para que ele não tenha dúvidas de sua afeição (vs. 1359-1366). Apesar da aparência afetuosa, Isolda das Mãos Brancas arquiteta sua ocasião de vingança: recorrentemente pergunta sobre Kaherdin e sobre seu retorno com o tal médico que fora buscar (vs. 1367-1371). Embora tenha amado Tristão, o narrador

deixa explícito que a princesa pouco se compadece da situação angustiante do cavaleiro, e lembra apenas da traição que ele cometera contra ela, salientando que ela não pensa em nada além de seu rancor (vs. 1372-1375).

VI. Missão de Kaherdin para buscar Isolda na Inglaterra:

A viagem de Kaherdin à Inglaterra continua. Quase próximo, ele continua sua navegação através da foz do rio Tâmis: ele sobe o rio com a carga e, no estuário, antes de chegar à entrada do porto, ancora o navio próximo a um riacho, continuando o trajeto com uma pequena canoa até a cidade de Londres (vs. 1376-1385). Na cidade, próximo à ponte, Kaherdin – disfarçado de comerciante – espalha suas mercadorias (vs. 1386-1387), e um eloquente elogio à Londres surge nos versos seguintes (vs. 1388-1400):

Lundres est mult riche cité,	Londres é uma cidade muito próspera,
Meliure n'ad en cristienté,	Melhor não há em toda a cristandade,
Plus vaillante ne melz preisee,	Melhor fortificada e melhor situada,
Melz guarnie de gent aisie.	Cujos habitantes vivem agradavelmente.
Mult aiment largesce e honur ;	Eles apreciam a generosidade e a honra;
Cunteinent sei par grant baldur.	E vivem muito felizes.
Le recoverer est d'Engleterre :	Este é o coração da Inglaterra:
Avant d'iloc ne l'estuet querre.	Não é preciso procurá-lo em outro lugar.
Al pé del mur li curt Tamise.	Ao pé de suas muralhas corre o Tâmis.
Par la vent la marcheandise	É por lá que chegam as mercadorias
De tutes les teres qui sunt	Que são de todas as terras
U marcheant cristien vunt.	Por onde vem os mercadores cristãos.
Li hume i sunt de grant engin.	Os homens são particularmente engenhosos lá.

Em seu braço ele porta uma grande ave de rapina exótica, além de um tecido tingido com uma cor extraordinária e uma xícara finamente trabalhada e incrustada de esmalte (vs. 1401-1407). O mercador apresenta-se, então, ao rei Marc, dirigindo-lhe um humilde, porém convincente, discurso: afirma que chegara à Inglaterra trazendo tudo o que possuía; tinha a intenção de conseguir dinheiro suficiente para reavivar seus negócios. Por isso, pede ao rei um salvo-conduto em seu reino, para que não se torne cativo de nenhum cavaleiro ou visconde (vs. 1408-1415). Marc concede ao comerciante sua proteção, enquanto sua corte estivesse presente (vs. 1416-1417). Kaherdin, então, se aproxima de Isolda querendo mostrar-lhe suas preciosas

mercadorias: ele coloca em sua mão um broche de ouro e o dá de presente à rainha; Isolda aprecia o presente e nota que é feito de um ouro de boa qualidade (vs. 1418-1425). Em seguida, o mercador retira do dedo um anel de ouro – o anel que Tristão lhe confiara –, coloca-o ao lado do broche e diz, apontando para o presente: “Rainha, veja, este ouro é muito mais colorido que o ouro deste anel; no entanto, acho este último mais bonito” (vs. 1426-1431).

Ao ver o anel, Isolda rapidamente reconhece Kaherdin: sente seu coração gelar, lamenta e suspira de angústia porque teme que ele tenha más notícias (vs. 1432-1436). Para despistar, a rainha finge estar interessada em outras mercadorias e consegue se afastar do séquito real; pergunta quanto Kaherdin queria pelo anel (vs. 1437-1442). Quando estão em privacidade, Kaherdin alerta-lhe que possuía uma séria mensagem para transmitir: o leal amigo diz, então, tudo o que Tristão o havia pedido – sobre seu péssimo estado de saúde, sua saudação e suas lembranças prazerosas –, e deixa muito claro que ninguém conseguiu curá-lo (vs. 1443-1466).

Isolda é, portanto, convocada a ajudá-lo: em nome da fé que ela deve a Tristão e do amor leal que os une, Kaherdin enfatiza que ela não deve recusar este pedido. A presença da sábia curandeira nunca havia sido tão essencial, e o cavaleiro salienta que seria um crime abandonar o amado naquele momento de necessidade; por isso, reitera as lembranças docemente recordadas por Tristão (vs. 1467-1476). Por ela, Tristão havia feito muitos sacrifícios: desperdiçara sua vida e juventude, enfrentara o exílio e perdera a afeição de seu tio, o rei Marc; a rainha deve considerar tudo isso e lembrar dos juramentos que trocaram durante a despedida, no jardim, quando ela entregou o anel ao amado (vs. 1477-1485).

A morte de Tristão é certa se Isolda recusar-se a seguir para a Bretanha com Kaherdin. Com pena, o fiel amigo implora que a rainha seja fiel àquele que sempre agiu com lealdade para com ela (vs. 1486-1492). O anel, enviado como forma de confirmar esta mensagem, deve ser guardado pela rainha, pois o amado o enviava de volta para que ela o guardasse (vs. 1493-1495). Profundamente perturbada com a notícia, Isolda está pesarosa, sente que nunca sofrera tanto como quanto neste momento; deseja, com todas as forças, rever o amado, mas não sabe como proceder com o pedido de Kaherdin (vs. 1496-1502). Confusa, a rainha segue ao encontro de Brangien e lhe diz tudo o que ocorrera: juntas, pensam em uma estratégia. Elas suspiram, choram, e se encontram em total desespero por imaginar Tristão naquela agonia (vs. 1503-1517). Elas percebem que não podem tomar outra atitude senão a de ir ao encontro de Tristão. Preparam, então, a partida: durante a noite arrumam suas bagagens e saem escondidas durante a madrugada, com Kaherdin.

Atravessam, secretamente, uma poterna⁷² que existia em algum ponto da muralha de Londres para chegarem ao Tâmisia (vs. 1518-1527). Sobre a canoa, elas partem com a maré alta, dirigindo-se ao barco de Tristão; ao chegarem, as velas rapidamente são içadas e todos partem rumo à Bretanha (vs. 1528-1539). De início, a viagem é agraciada com uma brisa conveniente próxima da costa francesa (antes de seguirem por Wissant, Le Tréport e Bolougne): o vento é forte o suficiente para que alcancem uma boa velocidade; passam próximo à costa da Normandia, e todos estão felizes pela navegação se dar rapidamente e sem problemas (vs. 1540-1549).

Na Bretanha, enquanto isso, Tristão sofre e definha em seu leito, nada é capaz de lhe apaziguar os ânimos e a angústia da espera. Ele crê veementemente que a única pessoa que pode lhe proporcionar a cura é Isolda; sem ela, a vida lhe é indiferente e sabe que irá morrer (vs. 1550-1562). Ansioso com a espera, envia, contínua e obsessivamente, vigias à costa para averiguar a chegada do navio. Impaciente, demanda que lhe montem um leito à beira mar para ele mesmo estar presente quando chegarem (e para que veja, de pronto, a cor das velas hasteadas). Sua vida, nestes dias, resume-se a isso; este pensamento é seu único desejo e única esperança (vs. 1563-1574).

Com a ansiedade consumindo-o, muda de ideia e pensa ser melhor retornar para seu castelo e aguardar notícias de lá. Seu grande temor é que a rainha não esteja a bordo (vs. 1575 e 1576). Como na maioria dos episódios do *roman*, Tristão está envolto em seus pensamentos, e conversa consigo mesmo, questiona-se: e se ela o tiver abandonado? E se houvesse traído sua palavra? (vs. 1577-1579). A dúvida que o atormenta faz com que ele retorne aos seus aposentos e permaneça lá; recusa-se, caso Isolda não esteja presente, a testemunhar seu próprio fracasso (vs. 1580-1583). Em alguns momentos, ele lamenta pela situação com sua esposa – sem, obviamente, mencionar Isolda – e deseja fervorosamente que o amigo retorne; os sentimentos negativos cercam-no e ele passa acreditar que, por tanta demora, o cunhado não tivera sucesso na empreitada (vs. 1584-1590).

VII. Acontecimentos finais:

Oiez pituse disturbance,

Aventure mult doleruse

E a trestuz amanz pituse :

Ouçã esta lamentável desventura,

Esta história muito dolorosa

Digna de comover todos aqueles que amam:

⁷² Caminho ou porta falsa que desemboca na saída de uma fortificação, que permite sair discretamente, sem atrair atenção.

De tel desir, de tel amur
N'oïstes une greinur dolor.

Já ouvimos falar de sofrimento mais pungente
Causado por tal desejo, tal amor?

Desta forma Thomas inicia a narração dos fatídicos acontecimentos finais da estória (vs. 1591-1595). Enquanto Tristão, agonizantemente, espera pela chegada do navio com Kaherdin e Isolda, no mar, os viajantes sofrem com as intempéries da natureza. Também em agonia, a rainha sente-se impotente porque gostaria que a viagem terminasse o quanto antes; ainda que, do barco, já pudesse ser avistada a costa bretã, uma mudança nos ventos atrapalha o término da travessia (vs. 1596-1600).

Do Sul chega um vento que empurra violentamente as velas para trás, o que faz o barco interromper o seu curso. Inicia-se, então, uma tempestade que os obriga a mudar o rumo da viagem porque os marinheiros necessitam fazer uma manobra para proteger a embarcação (vs. 1601-1605). O tempo fecha totalmente, o céu encobre-se, e as ondas do mar, cada vez maiores, desencadeiam uma espécie de furacão (vs. 1606-1610). Sem resultado, os marinheiros recolhem as velas e se deixam navegar à gosto da violência do oceano; como estavam próximo à costa, a pequena canoa já havia sido posta na água e uma onda a deixa em pedaços (vs. 1611-1618). Tãmanha é a força da tempestade, que nem mesmo os mais experientes marujos conseguem se manter em pé: todos estão apavorados, choram e lamentam (vs. 1619-1624).

A situação desesperadora extravasa os ânimos de Isolda, que já estava muito preocupada. A rainha considera esta tempestade uma grande desgraça e passa a acreditar que Deus não gostaria que ela vivesse o suficiente para rever Tristão, decidindo, então, afogá-la (vs. 1625-1628). Isolda inicia um monólogo (que se assemelha a um diálogo já que todas as palavras são dirigidas a Tristão, mesmo ele não estando presente) revelador e repleto de alusões às vontades divinas (vs. 1629-1648):

Tristran, s'a vus parlé eüsse,
Ne me calsis se puis moruse.
Beals amis, quant orét ma mort,
Ben sai puis n'avrez ja confort.
De ma mort avez tel dolor,
A ce qu'avez si grant langur,
Que ja pus ne purrez gaurer.
En mei ne remaint le venir :
Se Deus volsist, e jo venise,

Tristão, se eu pudesse ter lhe falado,
Não me importaria de morrer em seguida.
Bem amado, eu sei que quando souber de
minha morte,
Sei que não encontrará conforto.
Você sentirá tanta dor por minha morte,
Que em seu estado de langor,
Jamais poderá se curar.
Eu não sou responsável por este atraso:
Se Deus quisesse, eu viria

De vostre mal m'entremeïsse,
 Car altre dolur n'a jo mie
 Fors de ço que n'avez aïe.
 C'est ma dolur e ma grevance
 E al cuer en ai grant pesance
 Que vus n'avrez, amis, confort,
 Quant jo muer, contre vostre mort.
 De la meie mor ne m'est ren :
 Quant Deu la volt, jo la vul ben ;
 Mais tresque vus, amis, l'orrez,
 Jo sai ben que vus en murrez.

Cuidar de sua doença,
 Pois meu único tormento
 É saber que você está indefeso.
 Esta é minha dor e desespero
 E dilacera meu coração saber
 Que você não tem, belo amigo, conforto,
 Que se eu morrer, você não escapará da morte.
 Minha própria morte não me importa:
 Se esta é a vontade de Deus, eu consinto;
 Mas assim que você, meu amigo, souber,
 Sei muito bem que você morrerá disso.

A rainha deixa claro que o amor de ambos era tão recíproco, que todos os sentimentos de um afloravam, necessariamente, no outro: tudo o que a torturava, também o torturava (vs. 1649-1650). Tristão não poderia morrer sem ela, assim como ela não poderia morrer sem ele; seu desaparecimento no mar implicaria no perecimento do cavaleiro (vs. 1651-1654). Não se conforma, assim, em morrer longe do amado: ela em alto mar e ele no continente (vs. 1655-1658). Isolda desejava, quando chegasse a hora, morrer nos braços do amado e compartilhar com ele o mesmo caixão; lamenta-se, então, questionando por que seu último desejo lhe era negado (vs. 1659-1663).

O destino dela e de Tristão devem ser o mesmo, conforme pensa a rainha. Caso ela se afogue, a morte do amado também será por afogamento; assim, o mesmo peixe poderia devorá-los, proporcionando ao casal a mesma sepultura. O homem que capturar tal animal, encontrará seus corpos unidos e os colocará em um lugar de grande honra, digno daquele amor tão profundo (vs. 1664-1672). Embora naquele momento essa vontade lhe pareça impossível, Isolda tem fé em Deus de que assim será (vs. 1673-1674). Em um lapso de lucidez dá-se conta de que seus pensamentos são desprovidos de razão: não havia motivo para que Tristão se aventurasse em alto mar naquele estado em que estava; percebe, assim, que somente ela pereceria no mar (vs. 1675-1677).

Conquanto inconsolada com a ideia de morte iminente e distante do amado, um lastro de esperança surge em seu coração (vs. 1678-1689):

Senz vus, Tristran, i neerai :
 Si m'est, beals dulz, süef confort

Sem você, Tristão, eu me afogarei:
 E isso é para mim, meu amado, um doce consolo

Que vus ne savrez ja ma mort ;

Avant d'ici n'ert mais oïe :

Ne sai, amis, qui la vus die.

Apruef mei lungement vivrez

E ma venuë atendrez

Se Deu plaist, vus poez garir :

Co est la ren que plus desir.

Plus coveit la vostre santé

Que d'ariver n'ai volenté,

Car vers vus ai si fine amur !

Em pensar que você jamais saberá de minha morte;

Fora daqui ninguém saberá do ocorrido:

Não sei, amigo, quem poderia lhe dizer.

Você viverá muito depois de mim

Enquanto espera que eu chegue.

Se Deus puder lhe curar:

Isto é o que eu mais desejo.

Minha preocupação em vê-lo curado

É maior do que a vontade de chegar à praia,

Tão perfeito é meu amor por você!

No entanto, o amor altruísta de Isolda revela-se egoísta logo em seguida (vs. 1690-1696):

Amis, dei jo aveir poür,

Puis ma mort, si vus guarissez,

Qu'en vostre vie m'ubliez,

U d'altre femme aiez confort,

Tristran, apruef la meie mort ?

Amis, d'Ysolt as Blanchés Mains

Certes m'en crem e dut al mains.

Amigo, devo temer que,

Depois de minha morte, se você se curar,

Acabe por me esquecer,

Ou que encontre consolo em outra mulher,

Tristão, após minha morte?

Amigo, sobre Isolda das Mãos Brancas

Estou certa em ter algum medo.

Embora os evoque, Isolda não sabe se estes medos possuem fundamento e, sem demora, troca novamente de opinião: afirma que, com certeza, se ela presenciar a morte de Tristão, ela não sobreviverá já que ficará imensamente desolada; salientando que o ama mais do que tudo (vs. 1697-1701).

Encerram-se os lamentos de Isolda. Ela somente pede a Deus que permita que chegue a tempo de salvá-lo ou, então, que morram juntos em mesma agonia (vs. 1702-1704). A tormenta dura cerca de cinco dias e, após esse período, o clima melhora: o vento cessa e o tempo abre (vs. 1705-1708). As velas brancas são içadas e o ritmo de outrora é retomado de modo que passam, novamente, a avistar a costa da Bretanha. Felizes com a melhora da situação, as velas são hasteadas no topo mais alto do mastro da embarcação para que fique muito claro que elas são brancas e não negras: é o último dos quarenta dias dados por Tristão para a missão, não deve haver enganos (vs. 1709-1720).

O mar encontra-se, após a tempestade, muito calmo, imóvel e sem ondas, o que faz com que o barco não rume em direção alguma. Sem a canoa, os viajantes estão ilhados e sem conseguir navegar; a situação continua grave (vs. 1721-1728). A praia está próxima, porém não há forma de chegar até ela; ao tentarem navegar de alguma maneira, o esforço mostra-se inútil, já que não conseguem sair do lugar (vs. 1729-1733). A má sorte continua, e Isolda continua com suas lamúrias por conta da agonia que lhe cerca: estão próximos, mas ao mesmo tempo, distantes (vs. 1734-1741). Na costa, aguardam pela chegada da embarcação que demora muito a aparecer. Com isso, Tristão está desolado e continua em agonia esperando a amada; consternado em seu leito, a morte lhe é muito próxima (vs. 1742-1748).

Neste ínterim, Isolda das Mãos Brancas aproxima-se do marido, já pronta para vingar-se: ela afirma ter avistado a embarcação, que estava com dificuldades para navegar, mesmo assim estava lá. Dissimuladamente pede a Deus que, em breve, tragam notícias que o confortem (vs. 1749-1758). Tristão estremece com a notícia, e pergunta à esposa (vs. 1760-1766):

Dit a Ysolt : "Amie bele,
 Savez pur veir que c'est sa nef ?
 Or me dites quel est le tref."
 Co dit Ysolt : "Jol sai pur veir :
 Sachez que le sigle est tut neir.
 Trait l'unt amunt e levé halt
 Pur iço que li venz lur falt."

Diz a Isolda: "Minha cara amiga,
 Tem certeza de que é esse o navio?
 Então me diga qual é a vela."
 Responde Isolda: "Tenho certeza que é ele:
 Saiba que a vela é toda negra.
 Eles a içaram e levantaram bem alto
 Porque o vento está muito fraco."

A revelação da cor das velas da embarcação ocasiona uma dor fulgurante em Tristão, o pior sentimento que ele já havia experimentado (vs. 1767-1768). Volta-se contra a parede e fala consigo mesmo (vs. 1769-1778):

Dunc dit : "Deus salt Ysolt e mei !
 Quant a moi ne volez venir,
 Pur vostre amur m' estuet murrir.
 Jo ne puis plus tenir ma vie :
 Pur vus muer, Ysolt, bele amie.
 N'avez pité de ma langur,
 Mais de ma mort avrez dolur.
 Co m'est, amie, grant confort
 Que pité avrez de ma mort."

E diz: "Deus nos salve, Isolda e eu!
 Já que você não quer vir até mim,
 Devo morrer por amor a você.
 Não posso mais reter minha vida:
 Por você morro, Isolda, bela amada.
 Você não tem pena do meu langor,
 Mas terá da minha morte.
 É um grande conforto para mim, minha amiga,
 Saber que você terá compaixão quando eu
 morrer."

Estas são as últimas palavras pronunciadas por Tristão, acrescida de três murmúrios em que ele chama por Isolda. Antes de repeti-la por uma quarta vez, sua alma deixa o corpo (vs. 1779-1780). O pesar e a dor tomam conta do lugar: cavaleiros e companheiros de luta lamentam a perda do amigo e muitas são as lástimas dos vassallos e homens ligados a Tristão. Preparam, então, o corpo do cavaleiro; arrumam-no para vesti-lo com um samito, um luxuoso tecido de seda (vs. 1781-1787).

O vento começa a aumentar no oceano, o que faz o barco ser empurrado para a costa da Bretanha: Isolda, finalmente, consegue desembarcar. Ao chegar, escuta as infinitas lamentações dos habitantes da cidade; lamúrias entre as ruas e sons que emanam das igrejas (vs. 1788-1793). Intrigada, a rainha pergunta às pessoas o que ocorrera e por que os sinos fúnebres das igrejas; um velho homem lhe responde (vs. 1798-1808):

"Bele dame, si Deu m'aït,	"Bela senhora, Deus nos ajude,
Nus avum issi grant dolur	Nunca houve tamanha tristeza
Què unques genz n'orent maür.	Que alguém já tenha sentido.
Tristran, li pruz, li francs, est mort :	Tristão, o valente, o verdadeiro, está morto:
A tut ceus del rengne ert confort.	Ele era o conforto de toda a gente deste reino.
Larges estoit as besungnus,	Ele era generoso com os pobres,
A grant aïe as dolerus.	E compassivo com os aflitos.
D'une plaie que sun cors ut	De um ferimento que recebera
En sun lit ore endreit murut.	Em seu leito acaba de morrer.
Unques si grant chaitivesun	Nunca um infortúnio tão grande
N'avint a ceste regiun."	Atingiu esta terra."

A notícia da morte do amado causa tamanho mal à Isolda que ela é incapaz de responder ao homem. Não pronuncia, então, palavra alguma: a morte de Tristão a deixa confusa e, sem pensar, corre em direção ao castelo, sem esperar por Kaherdin ou seus companheiros⁷³ (vs. 1809-1813). A beleza de Isolda chama atenção dos bretões: Thomas nos diz que os homens de lá jamais haviam visto mulher tão bela como ela; ela causa rumores pela cidade, todos questionam quem era a estonteante dama, de onde era e o que fazia ali (vs. 1814-1817). Ao chegar no castelo, Isolda consegue se aproximar do corpo de Tristão. Ela se vira ao Oriente e

⁷³ Marchello-Nizia (1995a, p. 1286) nos deixa claro que esta atitude de Isolda é uma violação significativa aos protocolos exigidos pela situação. Isolda não se dá ao trabalho de vestir o manto cerimonial – atributo de soberanos – e não espera por ninguém para seguir com o cortejo fúnebre (que comumente contava com a precedência de todos os membros da corte e somente depois a vinda dos soberanos e senhores). Estas duas infrações marcariam, assim, a consternação de Isolda.

começa a rezar fervorosamente pelo amado (vs. 1818-1820); os versos seguintes constituem a despedida de Isolda (vs. 1821-1851):

"Amis Tristan, quant mort vus vei,	Tristão amado, quando te vejo morto,
Par raisun vivre puis ne dei.	Não tenho mais razão para viver.
Mort estes pur l'amur de mei	Você morreu pelo meu amor
E je muer, amis, de tendrur	E eu morro, amigo, de ternura por ti
Quant jo a tens n'i poi venir ⁷⁴	Quando eu não pude vir
Pur vos e vostre mal guarir,	Para você e seu mau curar,
Amis, amis, pur vostre mort,	Amigo, amigo, por sua morte
N'avrai ja mais pur rien confort,	Não haverá consolo algum,
Joie ne hait ne nul deduit.	Nem alegria, nem felicidades.
Icil orages seit destruit	Maldita seja esta tormenta
Que tant me fist, amis, en mer	Que me fez ficar, amigo, ao mar
Que je n'i poi venir demurer !	E eu não pude vir sem demora!
Se jo fuissè a tens venue	Se eu tivesse chegado a tempo
Vie vos oüse rendue	Sua vida teria curado
E parlé dulcement a vos	E teria te falado docemente
De l'amur que fu entre nos ;	Do amor que surgiu entre nós;
Plainte oüse nostre aventure,	Teria lamentado nosso destino,
Nostre joie, nostre emveisure,	Nossa felicidade, nossos prazeres,
La painë e la grant dolur	A dor e o profundo sofrimento
Qu'ad esté en nostrë amur,	Que tivemos por causa de nosso amor,
E oüse iço recorde	Eu teria te lembrado de tudo
E vos baisié e acolé.	E o beijado e abraçado.
Se jo ne puisse vos guarir,	Se eu não consegui curá-lo,
Qu'ensemble poissum dunc murrir !	Que pelo menos possamos morrer juntos!
Quant jo a tens venir n'i poi	Como não consegui chegar a tempo
E jo l'aventure ne soi	Não sabia o que lhe acontecera
E venue sui à la mort,	E vim te encontrar morto,
Del meïsme beivre ai confort !	Vou encontrar conforto na mesma bebida!
Pur mei avez perdu la vie,	Por minha causa você perdeu a vida,

⁷⁴ É a partir do verso 1825 que se inicia o chamado *fin longue du roman* (final longo do *roman*), constituindo o segundo fragmento do manuscrito de Sneyd (*Sn2*).

E jo frai cum veraie amie :
Pur vus voil murir ensement."

Então faço como uma amante fiel:
Por você quero morrer da mesma forma.”

Depois destas palavras, Isolda o abraça e o beija, com força. Entrelaça seu corpo com o dele: corpo contra corpo, lábio contra lábio (vs. 1852-1855). Assim, unida àquele que mais ama no mundo, Isolda desiste de sua alma; morre ao lado do amado, vítima de um luto mortal (vs. 1856-1858). Tristão morrerá pela ausência da amada e Isolda por chegar tarde demais; Tristão morreu por ela e Isolda morreu por ele (vs. 1859-1862). Aqui Thomas assinala o fim de seu escrito (vs. 1863).

VIII. Epílogo de Thomas:

Em menos de vinte versos, Thomas nos deixa um breve epílogo sobre sua estória. Ao terminar sua narração, cumprimenta e saúda os amantes e explica sobre suas escolhas (vs. 1864-1875):

A tuz amanz salut i dit,
As pensis e as amerus,
As emveius, as desirus,
A enveisiez e as purvers,
A tuz cels ki orrunt ces vers.
Si dit n'ai a tur lor voleir,
Le milz ai dit a mun poeir
E dit ai tute la verur
Si cum je pramis al primur.
E diz e vers i ai retrait
Pur l'estorië embelir

A todos os amantes ele saúda,
Aos melancólicos e entusiastas,
Aos alegres, e aos que ardem de desejo,
Aos voluptuosos e aos pervertidos,
A todos os que ouvirão estes versos.
Se minha história não foi o que eles queriam,
Fiz o melhor que pude
E contei toda a verdade
Como prometi no início.
Eu reuni poemas e modelos
Para a história embelezar

E, curiosamente, nos deixa uma pista de sua inspiração (vs. 1876-1882):

Quê as amanz deive plaisir
E que par lieus poissent troveir
Chose u se poissent recorder :
Aveir em poissent grant confort
Encuntre change, encuentre tort
Encuntre painë e dolur,
Encuntre tuiz engins d'amur !

Para que agrade aos amantes
E para que eles possam encontrar
Episódios onde se reconheçam:
Que eles derivem dela grande conforto
Contra a inconstância, contra a injustiça,
Contra a dor e o sofrimento,
Contra todas as armadilhas do amor!

Os versos finais do *roman* deixam um objetivo aparentemente óbvio aos historiadores: um poeta que, ao compor para os ouvidos cortesões, deixa claro as intenções didáticas de sua estória. Ensinar para moldar comportamentos e atitudes, compor para que pessoas de carne e ossos insiram-se na narrativa. Veremos se tal obviedade é, de fato, coerente.

2.2 O dialeto anglo-normando: breves apontamentos

O dialeto anglo-normando no qual fora composto o *roman* pode ser um indício importante que nos ajude a verificar algumas características sobre Thomas. Adentremos, assim, nestas breves elucidações a respeito do dialeto e de suas ligações com o chamado francês arcaico e as outras línguas que o influenciara: o latim e o inglês médio. É um consenso acadêmico que a língua francesa foi a primeira língua românica que emergiu, gradualmente, entre os falantes germânicos do latim. O documento que atesta esse surgimento são os chamados *Juramentos de Estrasburgo* que, pronunciados em 842 pelos netos de Carlos Magno, Carlos, o Calvo e Luís, o Germânico, buscavam entrar em um consenso quando da divisão do grandioso império franco de seu avô. Os *Juramentos* estariam escritos, assim, no que os estudiosos denominam de protofrancês (ou, também, protorromânico), uma língua ainda muito semelhantes ao latim, mas, ao mesmo tempo, distinta deste.

Não obstante o latim tenha se preservado como língua de prestígio e tenha sido indicativa de uma alta educação nas localidades que abrangem a chamada *România* (e não somente nela, como é o exemplo da Inglaterra), é fato que línguas distintas se originaram paralelamente à sobrevivência latina, principalmente pela incorporação de elementos gramaticais de outras línguas que estavam em convivência, cuja pronúncia, por exemplo, afetou diretamente aos falantes do latim (POSNER, 1992, p. 383). Este é, ao que parece, o caso do francês, cujas influências célticas (através dos gauleses) e germânicas (através dos francos, falantes nativos da língua frâncica) podem ter alterado bastante os aspectos latinos que compunham o substrato linguístico francês. Entretanto, embora o francês ainda estivesse em desenvolvimento durante o século XII, fazendo-o assim ser denominado de francês arcaico, isto não se constituiu um empecilho ao desenvolvimento de dialetos e ramificações linguísticas provenientes desta língua românica. Tal é o caso do chamado anglo-normando e das mais reconhecidas variações existentes no próprio território francês: a chamada *langue d'oïl*, falada ao norte da França e a *langue d'oc*, falado na região occitânica que compreende, grosso modo, o sul da França.

Para vislumbrarmos, portanto, uma parte do desenvolvimento do anglo-normando em território inglês, manifesta-se ímpar que tenhamos em mente as transformações ocorridas com a conquista normanda da Inglaterra. O linguista e filólogo alemão Johan Vising, um dos primeiros a estudar o dialeto anglo-normando e sua disseminação na Idade Média, imprime ao feito de William, o Conquistador, o fator primordial à formação do referido dialeto. Ao realizar uma contextualização do panorama histórico em que o anglo-normando se desenvolveu, Vising (1923, p. 8-9) elucida que a conquista promovera uma massiva imigração normanda para a Inglaterra, que teria sido recrutada, mas também espontânea, instituindo altos cargos para as camadas sociais aristocráticas provenientes da França, como já havíamos salientado.

Os altos cargos reservados aos normandos compunham o âmbito eclesiástico também: em consonância com os fatos expostos nos subcapítulos anteriores, pode ser apontado que monges agostinianos e cluniacenses foram levados à Inglaterra, por exemplo, para tomar posse de cargos eclesiásticos, fundarem monastérios ou se ocuparem de funções pedagógicas (VISING, 1923, p. 11). Vising salienta que esse grupo social religioso trazido da Normandia foi muito importante na disseminação da *langue d'oïl*, que caracterizou o chamado francês arcaico, porque as prescrições comunicativas dentro dessas comunidades religiosas se davam através do latim e do francês. Ademais, esses clérigos teriam também se espalhado pelo interior da Inglaterra, imiscuindo-se à sociedade ainda anglo-saxã, exercendo papéis de pregadores, professores, fazendeiros e trabalhadores urbanos.

Em conformidade com a ideia posteriormente colocada por Robert Curtius (1996, p. 69), a de que a Inglaterra se tornou, após a conquista normanda, “um apêndice da cultura francesa”, Vising (1923, p. 11) ressalta que houve um constante intercâmbio de clérigos intelectuais entre os dois grandes centros de estudos da Idade Média ocidental: Oxford e Paris. O latim e o francês colocaram-se, ao que parece, como as línguas principais do aparelho governamental inglês (ou, mais propriamente, dos anglo-normandos), restringindo-se, porém, a certos âmbitos aristocráticos cuja massa da população, majoritariamente de origem anglo-saxã, falante do chamado *middle english*, provavelmente não tinha acesso.

Ainda segundo Vising (1923, p. 12), a imigração francesa e a conseqüente implementação da língua francesa foram dois fenômenos que ocorreram nos duzentos anos seguintes à conquista, isto é, até meados do século XIII. Os linguistas que se aperfeiçoaram no estudo do anglo-normando, no entanto, ainda não entraram num consenso de como exatamente o anglo-normando teria se difundido, através de uma transmissão natural ou uma transmissão adquirida, por exemplo. O estudioso contemporâneo Richard Ingham (2012, p. 34) ressalta que:

Para usuários não aristocráticos do francês, a classe de escribas que se tornaram clérigos e administradores, argumentamos que a exposição inicial à língua e a aquisição de suas propriedades gramaticais básicas devem ter ocorrido no contexto do ensino elementar. Na idade adulta, aqueles que tinham autoridade sobre eles, especialmente nobres e prelados que, sem dúvida, adquiriram o francês em particular, teriam iniciado com a correspondência, cartas e outros tipos de texto que os escribas tratavam.

Ingham aponta, assim, que antes do início do século XV não existira um guia gramatical elaborado em inglês para ensino da língua francesa, por exemplo, indício que pode apontar para a não utilização recorrente do inglês em meios acadêmicos e/ou eclesiásticos, pelo menos até esta época (INGHAM, 2012, p. 30). Assim como o latim, ao que parece, o francês mostrou-se como uma segunda língua de instrução, que denotava, acima de tudo, status social:

O francês continuou sendo o símbolo da superioridade ancestral: traçar a linhagem de alguém até o Conquistador e seus companheiros significava pertencer a um grupo de elite, então um forte incentivo os teria estimulado a manter as facetas de uma tradição associada à sua posição distinta, que incluía a língua. Os recursos à sua disposição teriam dado a eles os meios para pagar tutores residentes, dos quais eles poderiam ter adquirido o francês em uma idade precoce, e também através da interação direta com seus pais. (INGHAM, 2012, p. 32, tradução nossa)

Ademais, a caracterização mais apurada do anglo-normando revela nítidas contribuições de duas línguas que estavam em interação com o francês antigo: o inglês médio e o latim; palavras provenientes destas outras duas línguas, presentes no anglo-normando, foram atestadas por Vising (1923, p. 31). Segundo Ingham (2012, p. 159), as propriedades sintáticas do francês continental, juntamente com suas mudanças ao longo dos séculos, foram transmitidas nos trezentos anos seguintes à conquista (até por volta da época da Peste Negra, metade do século XIV, portanto), mas algumas propriedades fonológicas e morfológicas não foram, a menos que coincidissem com as propriedades do inglês médio. Uma das principais hipóteses para sustentar a influência da fonologia inglesa na composição do anglo-normando baseia-se na distância geográfica entre a Inglaterra e a Normandia, epicentro dos falantes da língua francesa arcaica (INGHAM, 2012, p. 161). Assim como Vising, Ingham (2012, p. 160-161) também acredita no status aristocrático da disseminação do francês na Inglaterra:

O *locus* de transmissão do francês na Inglaterra havia se centrado inicialmente na comitiva da classe baronial normanda, que nos anos posteriores a 1066 deve ter constituído as principais concentrações de falantes do francês. Quando a aristocracia normanda não mais dividiu seu tempo entre as propriedades de terra na Inglaterra e na Normandia, as oportunidades para oficiais de justiça continentais, mordomos, cozinheiros, damas de companhia e semelhantes, de trabalhar para o mesmo senhor em ambos os lados do canal não iriam mais existir. Assim, falantes nativos de francês no continente teriam se tornado mais raros. O francês ouvido por uma criança que cresceu em uma

casa aristocrática no século XIII provavelmente emanou de falantes do francês em inglês em um grau muito maior do que nas primeiras gerações após a conquista. Tal mudança na qualidade do *input* linguístico disponível deve, em nossa opinião, ter tido consequências importantes para o sistema fonológico adquirido pelos alunos.

O contato com outras culturas e, conseqüentemente, com outras línguas definiu, portanto, a marca primordial do anglo-normando. Vising (1923, p. 28) afirma que o rápido desenvolvimento do anglo-normando atesta a ideia de que a língua progride mais rapidamente nas regiões periféricas do que no centro, no caso, a França⁷⁵. Esta constatação do estudioso detém certo sentido a partir da exposição das semelhanças e distinções do francês arcaico com o anglo-normando, principalmente a partir de suas propriedades morfológicas e fonológicas, adquiridas através do contato dos falantes nativos do inglês médio com o francês trazido da Normandia (VISING, 1923, p. 27-36). Com o passar dos séculos, outras imigrações de outras regiões da França, como a região sudoeste, onde localiza-se a Aquitânia, introduziram outros dialetos desta localidade, como a *langue d'oc* e os dialetos provenientes da Picardia, região próxima à Normandia (VISING, 1923, p. 32).

O caráter do anglo-normando esteve, dessa forma, à disposição desta pluralidade de influências, cujos protagonismos devem, no entanto, ser reservados ao inglês médio e ao latim. Constituiu-se também como recurso comunicativo de certos grupos sociais e, principalmente, como língua de composições narrativas cortesãs, o *roman* e os *lais*⁷⁶, muito difundidos durante os séculos XII e XIII e voltados, grosso modo, aos leigos. Dessa forma, ao constituir-se um “emblema” aristocrático, o anglo-normando adotado por Thomas nos revela algum tipo de indício sobre o poeta: possivelmente um clérigo com grandes chances de ter sido originário dos grupos sociais aristocráticos da Inglaterra anglo-normanda. Conheceremos um pouco mais de Thomas através, principalmente, das referências que nos deixou e de sua forma única de se expressar.

2.3 Thomas da Inglaterra: indícios de um enigma

Nada de concreto pode ser encontrado sobre Thomas, nome autorreferenciado pelo narrador no manuscrito Douce. Não há evidências que nos mostrem com muita clareza a historicidade deste poeta e, por isso, muito foi especulado sobre sua identidade. Assim, apesar

⁷⁵ Um dos exemplos demonstrados por Vising é a queda da vogal “e” pré-tônica e a decadência da declinação ocorridas no anglo-normando.

⁷⁶ Vising realiza um inventário acerca dos *romans* (e outros tipos de escritos) produzidos em anglo-normando em todos os séculos que o dialeto fora utilizado. Para mais, ver: VISING, Johan. **Op. Cit.**, 1923, p. 36-88.

de ter se constituído como uma *auctoritas* a Gottfried de Estrasburgo e, posteriormente, ao elaborador de *Sire Tristrem*, Thomas continua uma incógnita a quem se debruça sobre seu *roman*. A historiografia desenvolveu, dessa forma, uma gama de hipóteses que se baseiam em dois aspectos que podem ser inferidos a partir da leitura de *Tristan*: as informações mais objetivas que o próprio Thomas nos lega em seus comentários e as descrições dos acontecimentos da estória que revelam um estilo, muito singular, de sua escrita. Foram, sobretudo, a partir destes dois âmbitos que os especialistas puderam traçar, ainda que não de maneira sólida, uma espécie de caracterização de *Thomas d'Engleterre*.

Seguiremos, nesta seção, por este caminho: buscar-se-á, aqui, esboçar o que já fora aglutinado pela historiografia tristanica acerca de Thomas, com alguns elementos, possivelmente, agregadores. Para tal, devemos nos deter sobre o que fora extraído de seus comentários – que não são poucos – ao longo da narrativa; não seguiremos uma ordem estreitamente cronológica colocada pelos manuscritos, mas abordaremos Thomas a partir de inferências e conjecturas significativas que já foram levantadas pelos especialistas e que nos evidenciam, é certo, uma fortíssima interligação com o *milieu* do século XII.

Detemo-nos, agora, sobre as informações que (inconsciente ou não) Thomas nos deixara sobre si mesmo e, talvez, sobre os lugares nos quais estivera ou passara, a época em que vivera. Os editores contemporâneos de *Tristan* nos fornecem informações interessantes que, primeiramente, nos permitem identificar um *terminus post quem* e um *ante quem* sobre a formulação do *roman*; isto é, um certo intervalo no qual estaria inserido *Tristan*. Segundo Marchello-Nizia, o poema de Thomas nos traz empréstimos precisos advindos do *Roman de Brut*, do já mencionado poeta Wace: ora, *Brut* terminara de ser elaborado por volta de 1155 e nos traz os mesmos episódios relativos a Arthur que aparecem em *Tristan*, quer dizer, a luta entre Artur e o gigante Orgulhoso e a tempestade que surge catastroficamente ao final do enredo. Com isso, Marchello-Nizia (1995a, p. 1223-1224) nos afirma que podemos adotar o ano de 1155 como um *terminus post quem* ao *roman*.

Além disso, as análises filológicas realizadas nos manuscritos – principalmente por Brian Woledge, Ian Short e Bartina Wind – estão de acordo que o manuscrito de Sneyd é, com certeza, datado do final do século XII. Isto corrobora com tese da influência que Thomas teria exercido sobre o poeta alemão Gottfried de Estrasburgo, que teria elaborado o seu *roman* em c. 1210. Thomas é, assim, da segunda metade do século XII. A maioria dos estudiosos, durante a metade do século XX, estiveram convictos em afirmar que Thomas elaborara seu *roman* à

rainha Eleanor da Aquitânia⁷⁷, esposa do rei angevino Henrique II, Plantageneta. Entretanto, tal oferecimento da obra só poderia ter se dado antes da rainha cair em desgraça com o rei – fato que ocorrera durante a década de 1170, após ela influenciar os filhos a organizarem um golpe contra o pai – o que a levou ao exílio e ao cárcere entre os anos de 1173 e 1189.

Outros elementos permitem-nos adotar outro ponto nesta linha do tempo: o *roman de Cligès*, do famoso poeta Chrétien de Troyes, foi avaliado pela historiografia como sendo, de maneira declarada, o *anti-Tristão*. A aversão pela estória do cavaleiro felão e da rainha adúltera fez Chrétien utilizar-se, segundo Marchello-Nizia (1995a, p. 1224), de alguns recursos que teriam sido aproveitados anteriormente por Thomas, como é o caso – e veremos com mais precisão – do jogo de palavras encontrados no manuscrito de Carlisle, entre *la mer e amer*. Assim, ao estabelecerem a data de *Cligès* entre 1176 e 1177, Thomas só poderia ter formulado *Tristan* antes deste período. Anthime Fourrier (1960, p. 108-109 apud MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 1224), por sua vez, enxerga – provavelmente através de Gottfried – que os episódios do *roman* que fazem referência à Irlanda poderiam ser eco da política conquistadora de Henrique II. O rei, em 1169, havia conquistado a Irlanda, mas seu domínio total se dera somente em 1172. Com estas conjecturas, Marchello-Nizia não hesita em afirmar, portanto, que Thomas escreveu *Tristan* durante a década de 1170.

Além deste exercício de periodização, que já nos proporciona um recorte um tanto quanto preciso do ambiente em que Thomas vivera, ele mesmo nos lega outros dados importantes: a menção aos lugares que são o pano de fundo de *Tristan*. A estória desenrola-se a partir da Inglaterra, Irlanda (ainda que não efetivamente mencionada nos fragmentos que restaram), Cornualha e Bretanha (região noroeste da França, antiga Armórica). A *Engleterre* é mencionada, por exemplo, sete vezes ao longo da narrativa: em Carlisle (vs. 98), em Estrasburgo I (vs. 1) e no manuscrito Douce (vs. 455, 795, 869, 1327 e 1394). A *Bretaigne* aparece cinco vezes ao longo do *roman*: em Sneyd (vs. 661) e no Douce (vs. 841, 893, 945 e 1712). A Cornualha, embora não apresente uma menção direta, é evidenciada a partir de seus habitantes (*cornewaleis*) no Douce (vs. 835).

Conquanto a menção destas localidades não se constitua uma evidência concreta de que Thomas conheceria (ou vivera) estes lugares, existem duas outras referências que podem nos trazer indício de que o poeta era familiarizado com duas regiões: Londres e a Bretanha. No vs.

⁷⁷ São eles: Roger Sherman Loomis, Rita Lejeune, M. Dominica Legge e Bartina Wind.

1385 do manuscrito Douce, Thomas faz um elogio à cidade de Londres; embora o real objetivo por trás desta menção ainda intrigue os historiadores, que conjecturam que o poeta queria apenas agradar seu mecenas, a descrição da cidade e a idealização de seus habitantes confluem para demonstrar que o poeta conhecera, de fato, aquele ambiente que crescia e se enriquecia, cada vez mais, com as atividades urbanas na época⁷⁸.

A própria descrição do rio Tâmesa, que banha a cidade e desagua no Mar do Norte – via crucial à fuga de Isolda, Brangien e Kaherdin à Bretanha – poderia ser outro indício coerente do conhecimento de Thomas daquela região. Thomas evidencia um possível conhecimento acerca das localidades da Bretanha quando, no vs. 914 do manuscrito Douce, nos informa que Tristão e Kaherdin cruzaram, em sua travessia, a *Blanche Lande*; a região é histórica e compreende um povoado situado em Oudon, próximo a Nantes, ou seja, localizada na Bretanha. Dessa forma, apesar de significativas, as referências geográficas não nos fornecem evidências exatas sobre a vida de Thomas. Tais informações sustentam conjecturas nuançadas, mas que podem nos indicar, ainda que de maneira muito nebulosa, o itinerário da vida de Thomas, nos levando a considerar que o poeta transitara, em algum momento de sua vida, por estas regiões.

Para além destas indicações, há uma outra que foi muitíssimo estudada pelos historiadores: a autoridade que Thomas atribui a um certo Bréri. Durante sua pausa dos acontecimentos, evidenciado no Douce, o poeta elucida aos seus ouvintes sobre a versão que resolvera adotar e, ao criticar outras – cujos conteúdos seriam incoerentes e inverossímeis – evoca o tal contador de histórias Bréri, segundo ele, conhecedor de todos os duques e príncipes da Bretanha. Ora, desde o início dos estudos acerca da *Matière de Bretagne*, muito se especulou sobre quem teria sido Bréri; o que os especialistas notaram foi, assim, uma semelhança muito expressiva entre o nome mencionado por Thomas e outras (possíveis) variantes que surgiram em outras narrativas da mesma época.

Roger Sherman Loomis (1924, p. 319-320), ainda no início do século XX, nos aponta onde podemos enxergar estas variantes; são elas: na primeira e segunda continuação do *roman de Perceval*, de Chrétien de Troyes, mas elaboradas por Wauchier de Denain por causa da morte de Chrétien ao final do século XII; no primeiro *roman* de Chrétien, *Érec et Énide*; no *Tristant*,

⁷⁸ Para mais sobre o assunto, ver: HATCHER, John. MILLER, Edward. **Medieval England: Towns, Commerce and Crafts, 1086-1348**. London e Nova York: Routledge, 2014.

de Eilhart de Oberg e, mais claramente, na *Descriptio Cambriae*, de Gerald de Barri (Geraldus Cambrensis ou, simplesmente, Gerald de Gales).

Durante o início do *roman de Perceval* há uma referência a um escudo mágico que teria sido ganho por Gawain, e tal ocorrido teria sido contado por um tal Bleheris:

Si com le conte Bleheris	Então o conde Bleheris
Qui fu nés e engenuis	Que nasceu e se criou
Em Gales dont je cont le conte,	Em Gales, de onde conto este conto,
E qui si le contoit au conte	E assim contou ao conde
De Poitiers qui amoit l'estoire	de Poitiers, que amou a história
E le tenoit em grant memoire	E a guardou em grande memória
Plus que nul autre ne faisoit. ⁷⁹	Mais do que qualquer um já fez.

Apesar da diferença, os especialistas seguem convictos de que *Bleheris* é, na verdade, *Bréri* evocado por Thomas. O contador de histórias teria, segundo nos informa Wauchier na passagem acima, nascido em Gales e narrado a estória de Perceval a um conde de Poitiers que a teria amado mais do que qualquer outra. Em *Érec et Énide*, embora com outra grafia, podemos ver que aparece um personagem de nome *Bliobleheris/Bleobleheris* quando Chrétien fornece a lista dos cavaleiros da corte de Arthur e, como lembra Loomis, o nome está, mais uma vez, associado a Tristan:

Et Tristanz qui ne onques rist	E Tristão que jamais ria
Delez Bliobleheris sist. ⁸⁰	Sentou-se ao lado de Bliobleheris.

Em um prólogo intitulado *Elucidation*, tardiamente anexado ao *Perceval* de Chrétien de Troyes, terminado por Wauchier de Denain, podemos ver que um talento considerado raro para um cavaleiro é atrelado ao tal *Bliobleheris* que surge também em *Perceval*:

Mais si tres bons contes savoit	Mas muito bons contos ele sabe
Que nus ne se peuist lasser	Que não nos podem cansar
De ses paroles escouter. ⁸¹	De suas palavras escutar.

⁷⁹ MS *Additional 36614*, Ashburnham Collection, British Library apud WESTON, Jessie. Wauchier de Denain and Bleheris (Bledhericus). In: **Romania**, tome 34, n. 133, 1905, p. 100.

⁸⁰ WESTON, Jessie L. *Legend of Sir Perceval*. Tomo I, nota 241 apud LOOMIS, Roger S. *Op. Cit.*, 1924, p. 320.

⁸¹ *Ibidem* (nota 277).

Nos *romans* de Chrétien, portanto, encontramos *Bleheris/Bliobleheris* ora como um contador de histórias que divertira o conde de Poitiers (embora não se saiba qual), ora como um personagem, cavaleiro do rei Arthur e que tinha um talento especial: era um exímio contador de histórias.

No *Tristant* de Eilhart de Oberg aparece um personagem de nome *Pleherin/Pflerin* que seria, segundo a tese de Samuel Singer (WESTON, 2010, p. 114), a forma alemã de *Bleheris* e que, para Loomis (1924, p. 321), comportara-se de maneira análoga ao Cariadoc de *Tristan*⁸². Jessie Weston explicara que, em seus contatos com o professor alemão Singer, o especialista

aponta que no *Tristant* de Eilhart von Oberg encontramos o nome na forma de *Pleherin* ligado a um cavaleiro da corte de Mark. O mesmo nome em uma forma ligeiramente variada, *Pfelerin*, ocorre no Tristão de Heinrich von Freiberg [que terminara a versão de Gottfried de Estrasburgo]; ambos os poemas, considera o professor Singer, são derivados de um original francês. Sob uma forma composta, Blihos, (ou Blio) -Bliheris, ele aparece, na compilação *Gawain-Graal*, como um cavaleiro na corte de Arthur. Agora, *Breri-Blihis-Bleheris* é referido como autoridade na tradição do Tristão, Graal e Gawain, e o Professor Singer faz a sugestão interessante de que essas referências são originalmente devidas ao próprio *Bleheris*, que não apenas contou as histórias na terceira pessoa, mas também se apresentou como testemunha ocular e ator, em um papel subordinado, nos incidentes que registrou. Assim, no Tristão ele é um cavaleiro de Mark, nas histórias de Perceval, como a *Elucidation*, e Gawain, um cavaleiro da corte de Arthur. (WESTON, 2010, p. 114, tradução nossa)

As evidências, no entanto, não se resumem aos *romans* da *Matière de Bretagne*. Gerald de Gales, o famoso historiador galês que teria atuado na corte de Henrique II, Plantageneta, nos informa, em sua *Descriptio Cambriae* (“Descrição de Gales”), sobre um tal *Bledhericus*, contador de histórias galês que teria vivido um pouco antes de sua época: *Bledhericus, famosus ille fabulator que tempora nostra paulo praevenit*⁸³. Como Gerald escrevera isto, muito provavelmente, por volta de 1194, os estudiosos passaram a especular sobre a identidade de *Bledhericus* e a época que teria vivido, tomando-o, sem dúvidas, como um personagem histórico. Weston (2010, p. 113), uma das pioneiras na pesquisa sobre o tal *fabulator*, assume que não seria incoerente deduzir que Gerald poderia estar falando de alguém que vivera

⁸² Cariadoc, como vimos, é um personagem que possuía talentos de orador, e não exatamente era um exímio cavaleiro, como nos informa Thomas no manuscrito de Sneyd (vs. 811-816).

⁸³ “Bledri, o reconhecido contador de histórias que viveu um pouco antes de nosso tempo.” Tradução a partir da adaptação inglesa da *Descriptio Cambriae*. Ver: GERALD OF WALES. **The Journey through Wales and Description of Wales**. Tradução de Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1978, p. 252.

quarenta ou cinquenta anos antes de seu tempo, ou até um pouco antes, ou seja, durante a primeira metade do século XII.

Com tais referências, os estudiosos puderam tecer uma caracterização quase precisa do suposto personagem histórico Bleheris/Bréri. O intervalo temporal, as alusões à Gales e a um conde de Poitiers sugerem uma conexão coerente com as evidências sobre a transmissão da *Matière de Bretagne* e, principalmente, da lenda tristânica: como apontara Loomis (1924, p. 321), elementos que podem remeter à Tristão e Isolda estão presentes, possivelmente, em fragmentos poéticos provenientes da Irlanda, nas famosas tríades galesas (*Trioedd Ynys Prydein*) e no também reconhecido *Mabinogion* (LOTH, 1912, p. 72-90 apud LOOMIS, 1959, p. 125). A presença dos elementos tristânicos pode ser verificada também no continente, isto é, na região em que se desenvolvera a poesia lírica em *langue d'oc*; além das evidências que revelam uma relação da legenda com manuscritos galeses, as alusões a Tristão na poesia de Cercamon e a Arthur em Marcabru (c. 1110-?) foram algo que intrigaram os especialistas, como Loomis.

Muito especulou-se, assim, como estórias e mitos galeses foram disseminados no continente antes mesmo da elaboração dos *romans* da *Matière de Bretagne* em *langue d'oïl* na segunda metade do século XII. Loomis, enxergou, assim, a partir de todas as referências atreladas ao nome de *Bleheris*, que o ponto de contato poderia estar vinculado à Eleanor da Aquitânia, esposa de Henrique II, neta do famoso conde de Poitiers, Guillaume VII, cujo epíteto o revela como *O Trovador*. A partir das menções a Arthur e Tristão na poesia trovadoresca desta região continental, os especialistas conjecturaram que o *fabulator* Bleheris poderia ter estado presente na corte do duque da Aquitânia e conde de Poitiers, ou Guillaume VII (1071-1127) ou de seu filho, Guillaume VIII (1099-1137), pai de Eleanor.

Os historiadores, além de Loomis, utilizaram-se de registros onomásticos que atestam, por exemplo, a existência de nomes arturianos presentes nas regiões centro-oeste da França já durante o século XI (GALLAIS, 1967, p. 61-70). Loomis (1924, p. 326) nos deixa claro que

Minhas recentes descobertas na nomenclatura arturiana me convenceram de que grande parte da tradição galesa chegou à Bretanha já no século XI, foi ampliada pelos bretões e por eles receberam tanto prestígio no continente e na Inglaterra que os galeses receberam de volta suas próprias lendas e seus próprios heróis disfarçados de bretões no início do século XII.

Dessa forma, Bleheris teria recebido, ele também, as tradições galesas que, de alguma forma chegaram ao continente (e foram reconfiguradas), e promovido o encontro da *Matière de*

Bretagne com a lírica cortês trovadoresca, isto é, o *fin' amor*. A posição de vanguarda ocupada, assim, por Bleheris é uma convicção para Loomis.

Um ano depois, em 1925, Ferdinand Lot publica um artigo rechaçando as teorias de Loomis e afirmando uma simplificação das conjecturas confabulosas deste último: Wauchier de Denain teria, simplesmente, tido acesso à obra de Gerald de Gales e nela encontrado a *auctoritas* atrelada ao tal Bledhericus. Dessa forma, o poeta teria “afrancesado” o nome para Bleheris e o utilizado como uma autoridade em seu próprio poema (LOT, 1925, p. 403). Lot nega, portanto, que Bleheris tenha viajado à corte de Poitiers entre 1127 e 1135, como estimara Loomis e, dessa maneira, a menção ao conde de Poitiers seria apenas uma maneira de evocar, implicitamente, Guillaume VII e impressionar, ainda mais, seu público ouvinte.

Embora haja divergências entre as teorias e as circunstâncias da chegada deste conteúdo galês ao continente, as informações obtidas pelos historiadores os levaram a buscar a historicidade de Bleheris. Todos, desde o pioneirismo de Weston (talvez com exceção de Lot⁸⁴) até as discussões mais recentes da academia⁸⁵, tendem a identificá-lo como um nobre galês do início do século XII: Bledri ap Cadifor (ou Cadivor ou ainda Cydifor, nome de seu pai) que teria vivido possivelmente entre c. 1070 a c. 1150. Jessie Weston e Edward Owen, no início do século XX, nos forneceram informações valiosas sobre o aparecimento de Bledri nas documentações por eles mapeadas; foi possível reconstituir, ainda que com algumas lacunas, o itinerário da vida do tal nobre galês e as motivações que levaram os historiadores a identificá-lo com Bleheris.

O pai de Bledri teria sido Cadifor (conhecido como Cadifor, *O Grande*), um respeitado senhor de terras da região de Dyved, em Carmarthen (País de Gales) que, por sua vez, descenderia de um ramo ilustre de famílias da região, sendo apontado como descendente de Morien Glês. Segundo Thomas Rees (1815, p. 740-741), as informações constariam no manuscrito Harley 4181 da *British Library*, compilado, no século XVII, a partir de um original

⁸⁴ Lot levanta suposições sobre Bleheris ter sido o bispo de Llandaff (983-1022) que, ao final do século X, teria assumido o bispado e seria um intelectual reconhecido na época – responsável, inclusive, por ter traduzido a Bíblia para a língua galesa – cujo epíteto ficou conhecido como *O Sábio*. As informações são, segundo Lot, retiradas do *Liber Landavensis*. Ver em: LOT, Ferdinand. *Encore Bleheri-Breri*. In: **Romania**, tome 51, n. 203, 1925, p. 397-408.

⁸⁵ Os estudiosos contemporâneos tomam como certa a identidade de Bréri como Bledri ap Cadifor. Ver em: BROWNLEE, Kevin. HUNT, Tony. JOHNSON, Ian. PALMER, Nigel. SIMPSON, James. “Vernacular literary consciousness c. 1100 - c. 1500: French, German and English Evidence.” In: JOHNSON, Ian. MINNIS, Alastair. (eds.). **The Cambridge History of Literary Criticism**. Volume II: The Middle Ages. Cambridge University Press, 2005, p. 426.

de William de Salesbury. Morien Glês como descendente do famoso guerreiro celta Caractacus, teria sido um histórico senhor de Dyved que gerara muitos descendentes; o vigésimo primeiro teria sido Cadifor, pai de Bledri. Após a morte de Cadifor em 1088 ou 1091, dois de seus filhos mais velhos teriam se juntado a outros nobres da região com seu tio, Eineon ab Collwyn, para integrarem uma rebelião contra o príncipe de Gales do Sul, Rhys ab Tewdwr. O fracasso da empreitada resultou na morte destes irmãos mais velhos de Bledri, o que fez com que ele se tornasse herdeiro de seu pai e anexasse as terras do senhorio de Cîlsant (LEWIS, 1833), por conta de seu casamento com a herdeira de Llwh Llawenfawr (WILLIAMS, 1937, p. 229).

Bledri é mencionado, ademais, na crônica galesa conhecida como *Brut y Tywysogion* (ou “Crônica dos Príncipes”): ele fora apontado, no ano de 1113, como um aliado dos normandos – invasores, por essa época – que buscava manter seu poder em e ao redor de Carmarthen (1911, p. 9), fato que, aparentemente, se concretizara já que, durante a revolta galesa frustrada de 1116, a Bledri foi dado o controle do castelo de Robert de Courtemayn, próximo a Carmarthen (LLOYD, 1959). Edward Owen (1911, p. 13-14) delineia, inclusive, a hipótese de que Bledri tenha sido o redator de um intervalo de anos importante que constitui a narrativa de *Brut y Tywysogion*; vejamos sua argumentação:

O texto do *Brut y Tywysogion* foi retirado do conhecido manuscrito conhecido como *Livro Vermelho de Hergest*, a crônica tendo quase com certeza sido compilada e continuada na abadia de Strata Florida. Como essa casa só foi fundada em 1164, é claro que ela deve ter obtido uma crônica anterior, ou crônicas, escrita por Caradoc [de Llancarfan], ou outro, que procedeu a continuação. Ora, Caradoc, que morreu em meados do século XII, não parece ter tido qualquer ligação com o distrito que considerava Carmarthen como seu centro. No entanto, a crônica de Strata Florida no «Livro Vermelho de Hergest» é dito ter sido escrito no dialeto demetiano. É óbvio que as primeiras porções da crônica formada pelos monges da Strata Florida devem ter sido baseadas em uma ou mais narrativas escritas por um galês de Dyfed, cuja história naturalmente se confinaria quase exclusivamente aos assuntos de Dyfed. Já a parte da crônica *Strata Florida*, concernente ao período 1100-1120, ocupa um espaço duplo que se devotou à história do período que decorreu entre 1120 e 1164, data da fundação do mosteiro de Strata Florida; e posso acrescentar que a narrativa dos eventos do ano de 1113, em que Bledri fez sua única aparição, ocupa pelo menos o dobro do espaço que qualquer um dos outros anos entre 1100 e 1120. O forte viés francês é evidente em todo o texto.

Owen afirma que a continuação da história atesta uma preferência pelo lado normando do conflito e, a partir da narração dos acontecimentos, o especialista percebe que somente uma pessoa que foi testemunha ocular saberia relatar com tanta precisão e arbitrariedade da situação e os ataques aos castelos de Carmarthen e de Aber Cafwy, que demonstram uma empolgada

vontade de que seus conterrâneos fizessem amizade e selassem a paz com os franceses. Poderia, portanto, ser por este fato e, como nos lembra significativamente Weston (2010, p. 112) sobre o conhecimento do anglo-normando que pode ter estado por trás das composições de Bréri, que o epíteto *Latimer* ou *Latinarius* pode ter se enraizado.

O próximo conjunto de documentações atesta uma relação próxima entre Bledri e os normandos:

Em 1125, encontramos seu nome como doador de terras para a Igreja Agostiniana de São João Evangelista e São Teuloc de Carmarthen, recém-fundada por Henrique I. Aqui seu nome aparece com o título significativo *Latinarius* (O Intérprete), uma qualificação repetida em cartas subsequentes da mesma coleção. Em uma delas, encontramos Griffith, o filho de Bledri, confirmando o presente de seu pai. Professor Lloyd, em um artigo na *Archaeologia Cambrensis* de julho de 1907, examinou essas cartas e considera que a concessão foi feita entre 1129 e 1134, sendo a própria carta do reinado de Henrique I, 1101-1135. (WESTON, 2010, p. 112, tradução nossa)

Assim, embora o cartulário original da abadia tenha se perdido, além da carta de seu filho, Griffith (f. 27), há uma carta da mesma coleção (f. 28) que atesta a confirmação de Henrique I:

Henrique, rei da Inglaterra, aos bispos, condes, barões, e a todos os vassalos fiéis, franceses, e especialmente na Inglaterra, os flamengos antes, e agora, os galeses de Gales, saudações. Eu concedo aos cânones da Igreja de São João as escrituras que eu, das quais o Bledericus Latemerillius deu e concedeu aos quatro nas carrucatas de terra como esmola de Eglusnevit. Por que eu quero etc. O arcebispo de York, G. Henry e o bispo, B.⁸⁶

Outros registros de Bledri ap Cadifor podem ser encontrados nos documentos do reinado de Henrique I. Seu nome é mencionado duas vezes no *pipe roll*⁸⁷ de 1131: a primeira, *Bleheric Walensis* é multado por seus homens terem matado um flamenco e a segunda menção refere-se à indenização que Bledri deveria receber por Bleddyn ap Mabedrud e seus irmãos (isto é, galeses) terem ultrajado sua filha (OWEN, WESTON, 1911, p. 12). O ano de seu nascimento é um pouco obscuro, assim como a época de sua morte; no entanto, as informações transparecidas nas documentações nos levam a crer que ele ainda estava vivo durante a década de 1130 e que, como é expresso nos registros, era um galês aliado dos normandos, fato que, provavelmente, não o deixava em bons termos com seus conterrâneos.

⁸⁶ “H., rex Anglie, episcopis, baronibus, et omnibus idelibus suis, Francis, et Anglicis, Flamingis, et Walensibus de Walis, salutem. Scistis quod ego concedo canonicis ecclesie beati Johannis de Kermerdin iiiijor carrucatas terre in Eglusnevit quas Bledericus Latemerillius dédit et concessit in elemosinam. Quare volo etc. T(este) T. archiepiscopo Ebor. et Henrico et G. episcopo Lund. et B. episcopo.” Ver em: OWEN, Edward.; WESTON, Jessie. A note on the identification of Bledri. In: **Revue Celtique**, XXXII, 1911, p. 9-10.

⁸⁷ Registros financeiros mantidos pelo Tesouro inglês.

A tradição historiográfica tende a afirmar a identificação de Bréri/Bleheris a Bledri ap Cadifor. Aparentemente, esta é uma posição que se mantém na academia inclusive até o início do século XXI; e, como afirmara Weston ainda na década de 1900:

A forma original, *Bledri*, não era de forma alguma incomum no País de Gales: desse ponto de vista, poderia muito bem haver quatro ou cinco, ou até mais, com esse nome, mas que cada um deles deveria ter as mesmas qualificações, deveria ter sido igualmente versado em tradições populares, igualmente dotado com o dom de contar histórias, em termos igualmente amigáveis com os invasores normandos, e igualmente possuidor de tal conhecimento da língua francesa que lhes permita contar suas histórias nessa língua é, suponho, altamente improvável. (WESTON, 2010, p. 111-112, tradução nossa)

As peculiaridades que cercam Bledri ap Cadifor o transformaram em um candidato possível à historicidade de Bréri. E como temos consciência da importância que a *auctoritas* exercia nas composições medievais, não seria incomum que Thomas houvesse recorrido a um nativo reconhecidamente conhecedor das histórias de sua região nativa para enfatizar a credibilidade de sua versão, como ele mesmo nos anuncia no manuscrito Douce.

Entretanto, se Thomas realmente recorresse à autoridade de Bréri – algo que se mostra, em certa medida, factível – não podemos deixar de notar que o conteúdo tristânico e as formas pelas quais ele fora abordado pelo poeta nos revelam características implícitas de Thomas e que, não obstante, podem denunciar um ambiente de formação em constante conexão com a intelectualidade francesa do período. O estilo da composição do *roman* e algumas opiniões que, explícita ou implicitamente, fazem-se presentes nos comentários do narrador podem nos indicar alguns indícios, como seu contexto de formação intelectual, os ambientes de convivência, bem como as discussões (sociais, políticas e intelectuais) que estavam em voga naquela época.

Conquanto muitos estudiosos tenham, tendenciosamente, classificado a versão de Thomas como “cortês” e a de Béroul como “comum”, os especialistas em Thomas da segunda metade do século XX declaram tal assertiva equivocada. Um dos principais historiadores que estudaram Thomas e seu *roman* é Anthony Hunt (1981) que investiga com certa precisão o caráter da escrita de Thomas e nega, com uma coerente argumentação, a atribuição cortês tradicionalmente atrelada ao poeta medieval: para Hunt, Thomas teria sido formado dentro dos quadros intelectuais da Escolástica, tornando-se, assim, um moralista inscrito sob a perspectiva da ideologia de *contemptus mundi*, muito em voga no período.

Para o historiador, a tendência em tecer comentários, presente no *roman de Tristan*, associa Thomas às práticas de glosa próprias do movimento escolástico e, além disso, estes comentários demonstram o interesse de Thomas em transmitir uma mensagem aos seus

ouvintes (HUNT, 1981, p. 42). O amor, diferentemente da “arte de viver” associada ao *fin’amor*, era para Thomas uma “arte de sofrer e morrer” (HALVERSON, 1983, p. 285), daí a repetição de termos chaves, durante o *roman*, que associam o amor à desgraça e ao perigo: *novelerie*, *dolur* e *engins d’amur*, por exemplo (HUNT, 1981, p. 43). As inconstâncias e o sofrimento trazidos pelo amor seriam resultados de forças e conflitos internos dos seres humanos, e não de forças externas (HUNT, 1981, p. 43), como acreditaria Bérout (HALVERSON, 1983, p. 292). Dessa forma, o instigante epílogo que Thomas nos lega não deveria ser visto como uma consolação aos amantes, uma vez que os comentários tecidos ao longo da narrativa refutam a ideia de que Thomas advogara pela causa de Tristão e Isolda: Thomas é não um consolador, mas um moralista que se utiliza da história trágica para ensinar seus ouvintes (HUNT, 1981, p. 44).

Alavancado por esta teoria, Hunt não acredita, por exemplo, no tom subversivo atrelado a Thomas defendido por Pierre Le Gentil (1978, p. 365-370 apud HUNT, 1981, p. 45), para quem o poeta medieval estaria sublevando a ordem social e pintando seus personagens como livres das amarras da sociedade: Hunt (1981, p. 45) se convence de que, na verdade, Thomas é um garantidor desta ordem social e que, para demonstrar isso, trabalhara a lenda de forma a retratá-la como um *exemplum* negativo. Thomas, que teria sido, com certeza, instruído nos quadros pedagógicos do *trivium* (como veremos adiante), sustentara e inculcara em seus comentários a filosofia de *contemptus mundi*, isto é, a rejeição aos elementos mundanos (HUNT, 1981, p. 46).

Ao afastar-se do âmbito terreno, Thomas volta-se, necessariamente, ao divino. Assim, o termo *raison*, constantemente evocado por Tristão (e pelos comentários de Thomas) no manuscrito de Sneyd, seria outro indício que o coloca como um escolástico (HALVERSON, 1983, p. 289-290). Diferentemente, portanto, da acepção adotada por Jean Frappier (1964, p. 163-176 apud HUNT, 1981, p. 48) – para quem a *raison* de Thomas se referiria à “religião do amor” – Hunt (1981, p. 48) enxerga, assim como Pierre Jonin, o termo estritamente entrelaçado ao significado de faculdade moral. Ainda que se utilize, em determinada altura do manuscrito de Sneyd, do termo *fin’amur*, Thomas não se faz partidário dele: a noção adotada pelo poeta aproxima-se, segundo Hunt, muito mais de uma aspiração teológica⁸⁸, do que do elemento carnal e desejoso que se costuma atribuir ao *fin’amor*. É por isso, talvez, que o comportamento

⁸⁸ Por se basear em uma moralidade cristã, Thomas teria modelado uma outra acepção do *fin’amur*: como uma aspiração teológica, o homem é convencido de seu valor educativo e edificador de subserviência à dama, ainda que o sucesso de tal conquista possa iludi-lo. Ver em HUNT, Tony. The significance of Thomas’s Tristan. In: **Reading Medieval Studies**. 1981, p. 49.

de Tristão com relação à Isolda, sua amada, soe hostil e carregado de inveja e ciúmes: as dúvidas evocadas pelo cavaleiro não seriam, de forma alguma, próprias do *fin'amor*, já que neste não se espera uma satisfação puramente pessoal como podemos enxergar em Tristão quando ele, impulsiva e libidinosamente, escolhe casar-se com Isolda das Mãos Brancas (HUNT, 1981, p. 50).

O amor está circunscrito, no *roman*, a sentimentos que são interligados por pares dialéticos (como veremos durante o próximo capítulo). Assim, estes pares de opostos revelam que a genuinidade do amor pode, facilmente, transformar-se em algo ruim, perverso e destruidor: graças a essa intenção que Hunt inculca em Thomas, os termos *franchise* e *courtesie* estariam em desacordo com *novelerie*; isto é, a cortesia que se acredita estar atrelada ao sentimento amoroso pode transformar-se a qualquer momento, graças à inconstância do sentimento, em um *malveis desir*, como ocorrera com Tristão ao escolher casar-se com a outra Isolda. Outra característica que afasta a relação de Tristão e Isolda do *fin'amor* seria, para Hunt (1981, p. 49), a importância que o poeta atribui ao matrimônio; ao estar, necessariamente, atrelada à uma prática de ordem social, a relação conjugal não seria compatível com a ideologia eminentemente libertadora do *fin'amor*. Em outras palavras, se Thomas fosse partidário do *fin'amor* (como é, evidentemente, da *courtesie*), as preocupações de Tristão com a obrigatoriedade da consumação e da garantia de seu lugar social como cavaleiro não teriam ênfase na narrativa.

A *raison*, sob esta perspectiva, não é uma atitude ligada ao sentimento amoroso (embora, como veremos, ela assim nos manifeste em alguns momentos), mas uma manifestação coerente das influências filosóficas escolásticas que Thomas recebera durante sua formação. Jonin (apud HALVERSON, 1983, p. 289) enxerga, por sua vez, que o conflito *spiritus versus carnem*, transparecido entre os vs. 595-613 do manuscrito de Sneyd (quando, ironicamente, Tristão utiliza-se da *raison* atrelada ao desejo carnal por Isolda, a rainha), seria uma expressão cuja origem repousa sob a filosofia de São Bernardo de Claraval: a *raison* não seria, neste intervalo, apreendida como uma noção ordinária, “mas representante da mais alta faculdade moral humana, definida na tradição filosófica, que instrui, guia e controla as mais vis faculdades do querer e do apetite” (HALVERSON, 1983, p. 289). Ela significa o mesmo que o “espírito” e, conquanto Halverson não concorde com Jonin sobre o caráter essencialmente barnardino desta relação – porque, para Halverson (1983, p. 290), amor e *raison* são aliados e restringem, ambos, o desejo sexual de Tristão – o significado atesta uma aproximação com o desenvolvimento de

filosofias clericais de meados do século XII, principalmente de Anselmo da Cantuária e Pedro Abelardo.

Os monólogos presentes no *roman*, de tendência notavelmente psicologizante, manifestariam, assim, a aplicação de um esquema lógico-linguístico próprio do movimento escolástico, cujo ápice teria se dado por volta do século XIII. Assim, muito distinta da forma meditativa de leitura entre os monges, a lição escolástica deve, nas palavras de Franco Alessio (2006, p. 372), “exorcizar toda intromissão subjetiva e instaurar um regime impessoal, do qual o protagonista é o intelecto metodicamente disciplinado”. A *quaestio* é, portanto, tratada segundo um esquema muito peculiar nesta época:

Tal esquema comporta seis fases sucessivas obrigatórias, no curso das quais o escolástico trava um duelo com um interlocutor ideal. A primeira fase é de iniciativa do mestre: do texto ao “autor” (*auctor*), ele tira a matéria de um problema enunciando-o com a ajuda de um *utrum* (“se é assim... ou, ao contrário, é assim...?”) que inevitavelmente põe em causa uma das inumeráveis questões formuladas por inumeráveis mestres no curso dos três séculos anteriores e consignadas nas coleções. A segunda fase concerne ao interlocutor imaginário: apresenta a lista de todas as *objectiones*, isto é, de todos os argumentos da teoria que se mostram opostos à teoria própria do mestre. A terceira fase, mais breve, é realizada pelo mestre: ele enuncia a “tese magistral” (*sententia magistralis*), antes de defendê-la das *objectiones* no curso da quarta fase. É também o mestre que, na quinta fase, avança os argumentos de sua “tese”. Enfim, é ainda o mestre que, na última fase, retoma pela ordem os argumentos do interlocutor e os refuta através da “resposta às objeções” (*responsio ad objectiones*). [...].

De fato, o interlocutor imaginado pelo mestre não colabora com ele em sua pesquisa. Só é invocado para ser exorcizado, é uma figura tenebrosa, surgida do fundo obscuro de onde nascem as dúvidas que se insinuam na leitura e que dão um sentimento inautêntico e desviante do texto da “autoridade”. Ele tem, pois, tudo do sofista que não propõe uma verdade contrária, mas uma alteração da verdade contida no texto. O mestre apresenta-se como aquele que derruba a máscara das aparências e que restabelece o sentido autêntico do texto. Assim, o comentário é o mesmo que a “questão”, a qual se apresenta como a teatralização de um duelo entre a aparência e a verdade. O escolástico surge nesse combate como um paladino armado de lógica, que batalha tal como o cavaleiro e que exorciza tal como o padre. (ALESSIO, 2006, p. 372-373)

Não nos surpreende, neste sentido, que Thomas insira Tristão como “mestre” e “interlocutor” de sua própria causa, que batalha nos dois campos de um conflito que opõe a sua verdade e a aparência dos elementos em causa. Thomas aplica o esquema lógico-linguístico, essencialmente escolástico, para anunciar a verdade da qual é partidário, a verdade pela qual luta consolidar.

Segundo Halverson (1983, p. 295), a centralidade da abordagem psicológica das condições humanas em Thomas o coloca como parte de uma nova consciência da era em questão: reflexivo e autônomo. Mas, ao mesmo tempo, Hunt explicita o poeta como

um moralista que mostra seus protagonistas comportando-se desonrosamente sob a influência da paixão, quando não estão mergulhados na escuridão. No que diz respeito aos amantes, não é o *fin' amor* mas o *thanatos* que domina seu poema. Se isto está, portanto, correto, penso eu, afirmamos que o poema de Thomas é um relato pessimista das vicissitudes do amor puramente humano na perspectiva da moralidade cristã tradicional e os estudos críticos que veem no trabalho a celebração do *fin' amor* são tão imprecisos que quase nenhuma situação envolvendo fidelidade e desejo podem ser assimiladas à noção do amor cortês. (HUNT, 1981, p. 50, tradução nossa)

E, com isso, Hunt (1981, p. 51) veementemente acredita que o *roman* assume um valor exemplar, para fins didáticos porque, além disso, expressa um caráter global, uma vez que é dirigido a todos os amantes. Com tal caracterização, o estudioso não hesita em relacionar a abordagem de Thomas ao contexto sociocultural (e, por que não, sociopolítico?) do século XII; mais especificamente, da corte angevina de Henrique II, Plantageneta.

O *gap* crescente entre a moralidade cristã ortodoxa e as formas de se comportar dignas da corte⁸⁹ – assumidas pelos aristocratas cortesãos e, muitas vezes, pela realeza – pode ter delineado um cenário de atrito implícito (ou explícito) entre ambas as “ideologias” e proporcionado, assim, um ambiente em que uma *legenda* de tema profano atuasse para outros fins:

[...]. A este respeito, não deve ser esquecido que o recrutamento generalizado de adultos pelas novas ordens religiosas do século XII significou que muitos que tinham longa experiência em atividades mundanas passaram a abandonar os prazeres seculares e a adotar alguma forma de vida religiosa e isso pode ter criado uma atmosfera na qual histórias seculares podem ser usadas para fins didáticos. Alguns dos ouvintes de Thomas podem, assim, encontrar no conjunto reflexões de estágios anteriores de sua experiência amorosa e, assim, renovar sua resistência às armadilhas do amor. Seja como for, é interessante notar que Thomas não parece ter desejado associar sua história ao prestígio de um cenário arturiano. O papel de Arthur é minimizado, deixando Thomas livre para pintar seu quadro pouco edificante da corte de Marc e seus conflitos. (HUNT, 1981, p. 51-52, tradução nossa)

Os processos históricos do século XII, não somente relacionados à esfera intelectual, mas também à sociopolítica, constituíram um *milieu* significativo o bastante para Thomas fazer

⁸⁹ Para tal processo histórico, Hunt utiliza-se do estudo de Egbert Turk. Ver: TURK, Egbert. **Nugae curialium: le règne d'Henri II Plantagenêt 1145 [i.e. 1154]-1189, et l'éthique politique.** Genebra: Librairie Droz, 1977.

reemergir um mito de origens, possivelmente, não-cristãs, e adaptá-lo segundo as necessidades que se delineavam a sua volta.

Um *milieu* que, em transição de uma dinastia anglo-normanda para uma angevina, vira necessidades ideológicas crescentes, inclusive, relativas às conquistas político-militares empreendidas por Henrique II. Ao final da década de 1160, o então rei da Inglaterra (e duque de Anjou e da Normandia) conquistara militarmente a Irlanda; o contexto e a constante presença do elemento irlandês em algumas narrativas do período, como em *Roman de Horn*, levantaram alguns questionamentos sobre o processo de colonização que começava a ser empreendido na época. Contudo, apesar da importância deste outro processo histórico, o *Roman de Horn* nos chama atenção porque, além de ser vinculado, possivelmente, aos processos de conquista e colonização da *Hibernia*, ele também teria sido elaborado por um tal Thomas, característica que acirrou os ânimos na academia europeia principalmente durante o século XIX: alguns tentaram identificar o Thomas de *Tristan* ao Thomas de *Horn*, enquanto outros negavam tal identificação.

Filho do rei Aelof de Sudenne, provavelmente região do País de Gales, Horn se torna órfão após seus pais serem mortos pelos sarracenos. Ao fugir, alguns sobreviventes e ele buscam refúgio na Bretanha, onde passa alguns anos de sua vida até se apaixonar pela princesa Rigmel; ao continuar lutando contra os sarracenos, Horn é injustamente acusado de ser traidor do rei bretão e, como castigo, é mandado, em exílio, à Irlanda. Neste novo reino, Horn prova seu valor como guerreiro, o que o faz ganhar a mão da princesa irlandesa, Lemburc; apesar desta honra, o herói recusa-se a casar com a filha do rei e retorna à Bretanha em busca de Rigmel, seu verdadeiro amor. Não seria surpresa, talvez, um *roman* abordar três localidades tão caras à dinastia angevina daquela época porque evidencia-se, naquele contexto, um envolvimento muito difuso entre normandos, galeses e irlandeses no período; e Thomas, compositor de *Horn*,

talvez um falante nativo de inglês, ou pelo menos alguém que sabia inglês o suficiente para se envolver em um jogo de palavras com o nome de seu herói e usar alguns termos em inglês, poderia (de acordo com o argumento de Judith Weiss⁹⁰ e outros) ter sido destinado a uma audiência em Dublin no Natal de 1171, consistindo em Henrique II, Richard fitz Gilbert, conde de Clare (conhecido como Strongbow) e outros barões anglo-normandos trazidos para a Irlanda a pedido do rei de Leinster. Nesse caso, colocaria o poema no centro dos interesses conflitantes descritos por Gerald de Barri em seu *Expugnatio Hibernica* (A conquista da Irlanda). O primo de Gerald, Raymond le Gros, era

⁹⁰ A obra em questão é: WEISS, Judith. *The Birth of Romance in England: The Romance of Horn, The Folie Tristan, The Lai of Haveloc and Amis and Amilun*. The French of England Translation Series. VS. 344, 2010.

o governante de Strongbow e Gerald escreveu sobre os feitos dele e de seus tios normandos na Irlanda com orgulho (e provavelmente com algum conhecimento). (DAVENPORT, 2008, p. 146, tradução nossa)

Thomas, elaborador de *Horn*, se identificado a Thomas de *Tristan*, poderia ter se alocado no epicentro dos conflitos ensejados pela conquista da Irlanda tal como, possivelmente, o fizera durante a elaboração de *Tristan*? Não seria impossível. O que temos para realizar tal analogia são, no entanto, apenas conjecturas baseadas em evidências não tão sólidas. Vejamos.

Embora, como foi salientado, não existem indícios concretos que certifiquem que Thomas seja o elaborador de ambos os *romans* – até por conta do teor distinto da narrativa de cada um deles –, o primeiro editor dos manuscritos do *roman de Tristan*, Francisque Michel, iniciou a tese de que ambos teriam, de fato, sido escritos pelo mesmo Thomas. Em 1834, em sua primeira edição dos manuscritos, Michel questionava-se, pioneiramente, sobre a identidade do tal Thomas, ainda não estudado no meio acadêmico:

Quem é este Thomas? Poderíamos crer que é o mesmo que nos deu o *Roman de Horn*; que é Thomas Kent, autor do *Roman de toute chevalerie*; que é o *Thomas von Britanie*, de Gottfried von Strassbourg; que escreveu o *Roman d'Alexandre* ou, enfim, que é um autor de um poema anglo-normando sobre a morte de Sainte-Vierge e sobre seu enterramento no Vale de Josafá? Nós não possuímos meio algum de resolver estas questões e nem aquelas que podem nos dirigir sobre a identidade de Bréri. (MICHEL, 1834, p. LXI)

Com o andamento das pesquisas na área, Michel (1839 apud SÖDERHJELM, 1886, p. 576) convenceu-se de que Thomas seria, de fato, o autor de *Tristan* e de *Horn*: o breve prefácio do até então desconhecido *roman de Waldef* (não muito estudado pela academia e publicado somente em 1984) continha uma pequena passagem na qual o autor de *Waldef* admitia que esta história, juntamente à de *Aelof*, *Tristan* e *Horn*, haviam sido traduzidas do inglês para o francês e, assim, compiladas por uma mesma mão.

Ao longo do século XIX, a tese de Michel foi corroborada por alguns estudiosos de áreas próximas, como o filólogo Edmund Stengel e Johan Vising, estudioso do dialeto anglo-normando. Entretanto, durante a década de 1880, a teoria foi rechaçada por Werner Söderhjelm para quem ambos os Thomas eram, com certeza, poetas distintos graças aos estilos de escrita que estão por trás de cada um dos *romans*. A partir de uma aguçada análise comparativa, Söderhjelm (1886, p. 576-577) delineou o estilo de escrita de cada um e pode concluir que eles não poderiam ser o mesmo Thomas: primeiramente, existe uma diferença de forma, porque *Tristan* havia sido elaborado em versos octossílabos, enquanto *Horn* fora escrito em versos alexandrinos, por exemplo.

Há, segundo Söderhjelm, uma expressiva ausência de similaridade dos conteúdos de ambas as histórias, especificamente entre as personagens: *Tristan* pode ser identificado muito mais com os *romans* de cavalaria, enquanto *Horn* guardara uma significativa semelhança com as chamadas *chansons de geste* e as epopeias heroicas germânicas, justamente por conta da presença do elemento guerreiro e da luta contra o “infel” (SÖDERHJELM, 1886, p. 579). Dessa forma, ambos os heróis são distintos em seus comportamentos:

Enquanto Horn ainda é valente, soberbo e orgulhoso, que dedicou toda a sua vida para vingar a morte de seu pai, para lutar contra os pagãos e para se aperfeiçoar em todas as qualidades do cavaleiro, enquanto ele não se abandona aos prazeres do amor, antes de ter cumprido todos os seus deveres de soldado e fiel servidor do rei e assim merecê-los (uma característica germânica, aliás), Tristan se comporta quase inteiramente ao contrário: ele é o tipo do herói dos romances bretões; ele passa o tempo definhando e suspirando pelo mais terno amor; o autor sempre nos diz que ele tem "mult grant dolur", que ele é "pale de vis", que ele "plure des oilz" etc; ele integra-se muito pouco, e mais por acaso do que por instinto, em empreendimentos beligerantes, e estes são, além disso, de uma espécie muito diferente dos de Horn. (SÖDERHJELM, 1886, p. 581, tradução nossa)

Pelo enfoque substancialmente psicológico adotado por Thomas em *Tristan*, o *roman* apresenta personagens mais desenvolvidas e profundas do que as de *Horn*: Söderhjelm (1886, p. 582) nos elucidava, por exemplo, que a rainha Isolda é muito mais sofisticada, inteligente e mais nobre em suas formas de agir do que Rimel e Lemburc, as duas principais personagens femininas de *Horn*.

A ausência do maravilhoso, isto é, do sobrenatural em *Horn* – algo recorrente em *Tristan* – seria uma característica que pode ter privilegiado o enfoque das descrições das ações e dos rumos dos acontecimentos. Aliás, este é – para além das análises delineada por Söderhjelm – o principal foco do estudioso: Thomas de *Tristan* desenvolve sua história de acordo com os sentimentos das personagens, cujo olhar interiorista o faz desenvolver uma narrativa muito mais contemplativa, filosófica e moralista do que a de *Horn*, por exemplo, na qual a ênfase guerreira e dos acontecimentos externos parecem colocar, segundo o viés de Söderhjelm (1886, p. 589), o amor em segundo plano.

Quase quarenta anos depois da tese de Söderhjelm, o medievalista francês Ferdinand Lot estava pronto para contemplar as assertivas de Francisque Michel feitas quase cem anos antes. Em 1927, Lot publicara um artigo em que defende que os poetas de *Horn* e *Tristan* são, na verdade, a mesma pessoa. Possivelmente instigado pela argumentação de Michel, o medievalista encontra uma coincidência entre o final do *Roman de Aelof* – outrora associado a

Thomas por Michel – e o início do *Roman de Horn* (vs. 1-5) que podem ter sido escritos pela mesma pessoa (LOT, 1927, p. 185):

Seignurs oï avez le vers del parchemin	Senhores, escutem os versos deste pergaminho
Cum li bers Aaluf est venuz a sa fin,	Com estes versos Aelof chega ao seu fim,
Mestre Thomas ne volt k'il seit mis a déclin	Mestre Thomas não quer que ele [o poema] acabe,
K'il ne die de Horn, le vaillant orphanin,	Já que não houve a morte de Horn, o órfão valente,
Cum puis l'unt treït li felun Sarasin.	Que goza então de um trato com o felão sarraceno.

E as linhas finais do *roman de Aelof* (vs. 5236-5245):

Le vaillant Hadermod de Rigmel engendrât	O valente Hadermod de Rigmel gerou
Ki Affriche cunquist e que pus régnât	Quem a África conquistou e que pode reinar
E ki tuz ses parenz de paens vengat,	E que todos os seus parentes pagãos vingaram,
De pruesce et de sen trestuz les ultreat,	Prudente e conscientemente os ultrapassa,
Cum cil parrat mustrer ki la storie saurat.	Com isso poderá mostrar que a história ele conhece.
Icest lais a mun fiz Gilimot k'il durrat,	Este lais, a meu filho Gilimot, que dura,
Ki la rime aprè mei bien controverat.	Quem o rima, depois de mim, de forma controversa.
Controuvres ert bon e de neit, . . .	Controvérsias que são boas e nem tanto...
Tomas n'en dirrat plus, tu autem chantera	Tomas não dirá mais nada, vocês cantarão
<i>Tuautem, Domine, miserere nostri.</i>	<i>Tuautem, Domine, miserere nostri.</i>

Lot (1927, p. 185) tornara-se convicto de que não poderia existir, assim, um Thomas para cada um destes *romans* (assim como não existira dois Chrétien de Troyes, ou dois Gottfried de Estrasburgo) e que, portanto, Thomas planejava uma “trilogia”, que se estendesse sobre a vida de *Aelof* (pai de Horn), de *Horn* e de *Hadermod* e este terceiro seria, por conta de sua já avançada idade, produzido por seu filho Gillimot. E, apesar das diferenças entre os estilos de escrita dos *romans* apresentados – estes últimos elaborados em uma linguagem menos seca que a de *Tristan* –, o medievalista ainda encontra alguns pontos de contato entre *Horn* e *Tristan* (LOT, 1927, p. 178): como, por exemplo, ambos os heróis, em um dado momento da narrativa, vestem-se de mendigos para se aproximarem de suas amadas; ou ainda que ambos são caçados como traidores e dolorosamente não reconhecidos pelas mulheres que amam. Estas, no entanto,

conseguem reconhecê-los, em um determinado momento da estória, graças a um *hanap* carregado por eles e, tal como Tristão, Horn também ensina a princesa da Irlanda a tocar harpa.

Outra semelhança mostra-se, ademais, interessante: em ambas as narrativas as personagens femininas dão um anel aos seus amados. Embora em *Tristan* não seja exatamente o cavaleiro que seja reconhecido por Isolda graças ao anel – já que é Kaherdin que o porta nos momentos finais da estória – e em *Horn*, como nos memora Söderhjelm (1886, p. 578), o herói só é reconhecido por Rigmel, quando retorna à Bretanha, por conta do anel que a amada lhe dera. Há, portanto, a utilização do “simbolismo” do anel, por assim dizer, como elemento representativo da confiança e do amor compactuado pelos infelizes amantes; ou, segundo a ideia de Dominique Barthélemy (2010, p. 443), uma espécie de “laço”, análogo ao laço feudal, que sela a relação de ambos. Talvez não por acaso, encontramos entre as *chansons* de Guillaume IX, o Trovador, uma em especial que sinaliza a entrega de um anel de uma jovem ao seu amante. Vejamos (JEANROY, 1967, p. 24-26):

Ab la dolchor del temps novel

Ab la dolchor del temps novel
 foillo li bosc, e li aucel
 chanton, chascus en lor lati,
 segon lo vers del novel chan;
 adonc esta ben c'om s'aisi
 d'acho dont hom a plus talan.
 De lai don plus m'es bon e bel
 no' m ve mesager ni sagel,
 per que mos cors non dorn ni ri
 ni no m'aus traire adenan,
 tro qu'eu sacha ben de la fi
 s'el' es aissi com eu deman.
 La nostr'amor va enaissi
 com la branca de l'albespi
 qu'esta sobre l'arbre tremblan,
 la nuoit, a la ploja ez al gel,
 tro l'endeman, que' l sols s'esperan

Graças à suavidade da primavera

Graças à suavidade da primavera
 as matas estão cobertas de folhas
 os pássaros cantam, cada um em sua língua,
 pronunciam os versos de uma nova canção.
 portanto é certo que todos devem obter
 aquele prazer
 que o homem mais ardentemente deseja.
 De onde vem toda a minha alegria
 não vejo chegando nem mensageiro nem
 carta selada;
 também meu coração não adormece [em
 quietude] nem ri [alegremente];
 e não me atrevo a dar um passo à frente
 até ter certeza sobre a paz
 se é como eu gostaria que fosse.
 É o nosso amor
 como o galho de espinheiro:
 enquanto endurece fica, à noite,
 a tremer, exposto à chuva e ao gelo,
 mas no dia seguinte o sol brilha

pel la fueiillas vert el ramel.
 Enquer me menbra d'un mati
 que nos fazem de guerra fi
 E que m donet un don tan gran,
 sa drudari e son anel.

Enquer me lais Dieus viure tan
 C'aja mas mans soz so mantel!

Qu'eu non ai soing d'estraing lati
 que' m parta de mon Bon Vezi,
 qu'eu sai de paraulas com van
 ab un breu sermon que s'espel,
 que tal se van d'amor gaban,
 nos n'avem la pessa e'l coutel.

nas folhas verdes do galho.

Ainda me lembro daquela manhã
 quando terminamos com a guerra
 quando ela me deu um grande dom,
 seu amor e seu anel.

que Deus me deixe viver o suficiente
 para que eu um dia tenha minhas mãos sob
 seu manto!

Não me importo com os sussurros estranhos
 que podem me separar do meu Bom Vizinho,
 eu sei o que há com as palavras
 e esses breves discursos que vão se espalhar,
 tais outros podem gabar-se de seu amor,
 e nós temos a peça e a faca.

Não surpreendentemente, podemos ver que a *chanson* trata de um amor clandestino, porém genuíno. Apesar de não poder gabar-se de seus sentimentos, o casal pode desfrutá-lo e o eu-lírico, aparentemente, só assim pensa por que a dama lhe dera o seu dom (talvez sua honra?), o seu amor e o seu anel. Tal como Tristão e Isolda, ou como Horn e Rigmel, o casal da canção de Guillaume IX estabelece um pacto cujo enlace está solidificado sobre sua honra, seu amor e seu anel. É possível, assim, que a tese de que Bledri ap Cadifor tenha estado presente na corte de Guillaume, em Poitiers, não seja totalmente equivocada ou exagerada: se Thomas utilizou-se, de fato, de sua autoridade, e se Bledri esteve presente em Poitiers – na presença d’*O Trovador* – não é de todo estranho que o simbolismo do anel esteja presente em ambos os *romans*, ainda que mesma identidade dos poetas não tenha como ser provada. Esta é, no entanto, apenas uma hipótese que agrega coincidências interessantes.

Além da similaridade de alguns episódios pontuais, os poetas de ambos os *romans*, aparentemente, conheciam a *Matière de Bretagne* tal como elaborada por Geoffrey de Monmouth (e adaptada por Wace, em *Roman de Brut*), o que pode ser apreendido graças à presença dos *lais* bretões em ambas as narrativas (BARTHÉLEMY, 2010, p. 183). Lot utiliza-se da tese de M. Foulet, para quem a identidade dos autores é a mesma: segundo Foulet (1908, p. 257-289 apud LOT, 1927, p. 183), o prelúdio do *roman de Horn* se iniciaria com o *lai de Batolf* (nome cujo equivalente poderia ser Baldulf, o Saxão, presente na *Historia Regum Britanniae*), semelhantes, por sua vez, a um excerto do *roman* de Gottfried de Estrasburgo

quando imita a passagem em que Tristão (possivelmente de Thomas) está em Tintagel, diante de Marc e sua corte (e Tristão, nessa ocasião, executa o *lai du Graelent* à corte e à sua amada Isolda).

Isto é, o que os historiadores trouxeram ao longo destes anos de debate não são argumentações incoerentes, mas, ao mesmo tempo, não constituem evidências concretas que poderiam traçar uma diretriz mais assertiva acerca de ambos os poetas. Dessa forma, a importância deste debate não se faz prescindível; ele nos auxilia, a sua maneira, a delinear uma confluência de fatores que podem ter encontrado, em Thomas, um ponto de encontro no período. Como todo homem do seu tempo, o *romancier*, possivelmente, estivera imerso nos conflitos (sejam eles de qualquer natureza) e nas relações sociais constituintes de seu ambiente; não se mostra impossível que Thomas tenha se aproveitado destes para que modelasse a narrativa tristânica a sua forma e para (seus) propósitos específicos. E, como parece ter sido suficientemente apresentado, o conteúdo de seu *roman*, sua forma de escrita e seus (denunciantes) comentários foram o que essa personagem incógnita nos legou.

São estes indícios, ademais, que nos denunciam três elementos especialmente destacados ao longo do *roman* e que se constituirão, no próximo capítulo, a base de nossa análise documental: a presença dos ideais da *chevalerie* (e os comportamentos movidos, algumas vezes, por estes); a importância das relações conjugais atravessadas por questões relacionados às condutas sexuais e a inegável presença dos elementos retóricos e dialéticos nas construções argumentativas (sejam as de Thomas, sejam as das personagens).

Capítulo 3 – A Idade Média contida em *Tristan*: reflexos de sua historicidade

Após conhecermos a narrativa em seus detalhes, questões e indagações permanecem. O seu esmiuçar nos revela aspectos bastante notórios de seu ambiente de elaboração; estes traços compõem, marcadamente, a sua historicidade. Embora relativamente calados, tais aspectos anunciam algo para o historiador, como se requeressem que sejam analisados. Como produto de seu tempo, é inevitável que carregue consigo as angústias, anseios e polêmicas que circundaram sua composição. Neste capítulo, analisar-se-á três destes aspectos que, sutil mas explicitamente, sustentaram a historicidade do *roman*: a gênese da instituição cavaleiresca, (2) os comportamentos sexuais transparecidos na narrativa e suas conexões com o desenvolvimento do Direito canônico no ocidente e (3) a estrutura escrita sustentada, tecnicamente, pelos saberes advindos do chamado *trivium*.

3.1 Um tipo social em disputa: a cavalaria como construto social no século XII

A cavalaria mostra-se como um desenvolvimento importante pelo qual podemos iniciar nossa análise. A “cavalaria”, tal como ela foi concebida durante os séculos medievais, evidencia uma direta relação com as transformações pelas quais aquela “sociedade feudal” passava. Entretanto, como nos orienta o historiador francês Jean Flori (2006, p. 185) – e como pode ser apreendido através dos vários especialistas da temática – a cavalaria, neste cenário centro-medieval, é sustentada através de dois aspectos: o seu sentido profissional e o sentido idealizado (ou, até mesmo, ideológico); este último será especialmente importante aos resultados socioculturais que dele nascerão.

Antes, no entanto, devemos estar cientes que as considerações realizadas nesta seção não se encaixam perfeitamente a todas as extensões territoriais do ocidente europeu dentro de uma mesma delimitação cronológica. Tais desenvolvimentos apresentam peculiaridades regionais, disparidades cronológicas; assim como certas aparições precoces ou tardias dependendo do território em questão, por exemplo. O que veremos aqui serão os contornos históricos intrínsecos ao ocidente, porém mais especificamente às regiões francesas – lugar onde a *chevalerie* nasceu – e também à Inglaterra, onde a cavalaria ganha caracterizações mais particulares ainda graças à invasão normanda na ilha.

3.1.1 Habilidades guerreiras: a historicidade empírica da *chevalerie*

Verifiquemos, então, o desenvolvimento deste sentido profissional que a cavalaria nos apresentou; e como “sentido profissional” devemos entender a profissão das armas, isto é, as práticas guerreiras como formas de sobrevivência e sustento. A guerra sempre foi uma realidade imperativa durante a História; as conquistas territoriais e, conseqüentemente, políticas, sempre foram obtidas através dos combates armados. Distante do sentido de “patriotismo” que as sociedades modernas vão imprimir às guerras e àqueles que delas participam, a massa de guerreiros que lutavam nestas campanhas medievais eram compostas de guerreiros profissionais, vulgarmente reconhecidos como *mercenários*. Prestavam um serviço – defesa ou luta armada – a quem lhes pagasse: mais do que um ideal, o que movia estes homens era a necessidade de sobreviver, e a guerra era um meio para tal.

Dentro desta lógica de renumeração pelos serviços prestados, é possível que diversos segmentos sociais compusessem tais quadros guerreiros, principalmente durante o início da Idade Média (FLORI, 1998, p. 70). Entretanto, as táticas de guerra denunciam hierarquias que, possivelmente, eram de conhecimento da grande maioria dos homens que prestavam tais serviços: compondo esta hierarquia podemos enxergar as chamadas *infantaria* – posição de frente, composta por uma massa de soldados mais “subalternos” e que lutavam à pé – e, atrás, a *cavalaria*, ou os “soldados de elite”, cujos portes de armas mais sofisticadas e o próprio cavalo⁹¹ possibilitavam certos privilégios durante a batalha.

Os soldados que lutavam a cavalo eram, assim, associados a um grau mais elevado dentro desta hierarquia guerreira; isto, possivelmente, desde os primórdios da Idade Média. Flori (2006, p. 187) associa estes cavaleiros ao termo *equites*, enquanto a infantaria era reconhecida através de *pedite*. Em termos técnicos, a cavalaria é reconhecidamente detentora de prestígio graças aos avanços tecnológicos que o porte a cavalo proporcionou às lutas: vantagens sobre os adversários, os quais poderiam ser atingidos pelas lanças dos cavaleiros, cuja velocidade atingia um número muito maior; a força com que o adversário era golpeado era maior graças à velocidade atingida pelo cavalo (FLORI, 2006, p. 187).

O exercício de armas possibilitava, ao que parece, um modo de libertar-se de uma vida servil, ainda que isto significasse uma liberdade atrelada às armas (FLORI, 1998, p. 73): quer

⁹¹ O cavalo era um acessório necessários aos grandes homens, prestigiosos, sejam eles do clero ou da aristocracia laica: a *nobilitas* dos homens a cavalo já era um elemento atestado através dos escritos do historiador franco, neto de Carlos Magno, Nitardo. Ver em: CROUCH, David. **The Image of Aristocracy in Britain, 1000-1300**. London and New York: Routledge, 1992, p. 94.

dizer, entre os historiadores circula a ideia de que os vários segmentos sociais poderiam ascender socialmente através da guerra⁹². A prestação deste tipo de serviço os colocava, necessariamente, em contato com os segmentos aristocráticos da sociedade, eram estes “detentores do poder” que os contratava. Dessa forma, o exercício de armas esteve – desde, pelos menos, o império romano –, associado a uma ideia de “serviço público”, já que estes contratados estavam à serviço de quem detinha o poder político: as fontes dos séculos X e XI atestam o uso dos vocábulos *miles* (plural *militēs*) e *militia*, usados desde a Antiguidade, para referir-se a estes homens de guerra (FLORI, 1998, p. 66).

Tais origens servis dos cavaleiros foram ressaltadas pelos historiadores graças aos estudos lexicológicos do termo *chevalier* e seus derivados ainda durante a Alta Idade Média: nas regiões francesas, o termo utilizado era *bachelor* (derivado do latim *baccellarius*) e que significava “guerreiro”, mas também “servo” (CROUCH, 1992, p. 99). Nas regiões germânicas, o termo adequado a tais serviços de armas era *ritter*, que se referia necessariamente a alguém subalterno⁹³, enquanto na Inglaterra, possivelmente derivado de *ritter*, originou-se no inglês antigo o termo *cnith* que viria a desenvolver *knight*, tal como conhecemos; no inglês antigo *cnith* também se referia a “servo” e “menino armado” (FLORI, 1998, p. 67).

Estes subalternos eram, contudo, distintos dos outros servos que trabalhavam diretamente com a terra, os camponeses. O contato dos primeiros, os guerreiros – geralmente integrantes da cavalaria, em seu sentido militar hierárquico – com os grupos aristocráticos pode ter sido um fator fundamental para que estes cavaleiros, aspirantes à “nobreza”⁹⁴, conseguissem ascender socialmente. A explicação encontrada por Flori (2006, p. 189-190), e que não é desprovida de lógica, é a seguinte: os cavaleiros, distintos da massa camponesa, mas que também serviam aos senhores/castelões, e eram, portanto, submissos a estes grupos aristocráticos, tendem a dissolver-se nesta aristocracia, adquirindo seus hábitos, costumes e formas de pensar. E nela penetram através de promoções sociais – como os torneios, por exemplo – ou através de alianças matrimoniais vantajosas com mulheres desses grupos de alta

⁹² Outro historiador de renome sobre a *cavalaria*, é David Crouch: ele chama atenção, por exemplo, os homens denominados *militēs* poderiam ser de segmento social mais prestigioso, como também poderiam ser de origens mais humildes, ou mesmo camponeses. Ver em: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 1992, p. 97.

⁹³ No Sacro-Império Romano Germânico, onde o poder central manteve-se por mais tempo (com a presença e governança do imperador), a cavalaria (profissional) permaneceu distante da aristocracia por mais tempo, e também mais estreitamente subordinados ao poder real. Nas regiões germânica, “cavalaria” e “servidão” não eram estatutos tão incompatíveis dada à existência dos chamados “cavaleiros ministeriais”, que serviam diretamente ao poder imperial. Ver em: FLORI, Jean. **Op. Cit.**, 2006, p. 191.

⁹⁴ Nobreza ainda não possuía o mesmo sentido que vai adquirir depois, era mais associado a um comportamento moral do que a um estatuto jurídico.

estirpe. É com este movimento que a cavalaria teria começado a se identificar com a aristocracia – e mais tarde, com o estatuto jurídico da nobreza – e a fazer parte dela.

Esta “fusão” ocorrida entre a cavalaria e a aristocracia teria se dado, para Flori (1998, p. 74-75), por volta do século XI, nas regiões centrais da França e no *Midi* (sul da França), e mais tardiamente ainda em regiões como a Picardia, Normandia – é importante sublinhá-la – na Flandres e em Champagne. Mas esta identificação não era muito explícita ainda, mostrando-se mais evidente com o estreitamento das cerimônias de adubamento durante o século XIII (FLORI, 1998, p. 83). Com a aproximação e a penetração desta cavalaria profissional entre seus “contratantes”, os aristocráticos, vemos desenvolver aparatos que veiculam a imagem do cavaleiro ao novo posto por ele alcançado, sendo o adubamento um destes recursos.

Na Inglaterra, por exemplo, estudos como o de Nigel Saul (2011, p. 7) apontam que foi a partir da conquista normanda que uma cultura cavaleiresca, ideológica e militar, pode entrar na ilha. A montaria, e suas prerrogativas táticas em batalha, proporcionaram importantes avanços na própria batalha de Hastings, decisiva à tomada da Inglaterra por William, o Conquistador (SAUL, 2011, p. 8). E, além disso, os normandos – com suas práticas cavaleirescas – teriam trazido um novo “código” – ainda não formalizado – de conduta para dentro das lutas, código esse que se contrapunha às atitudes tidas como “bárbaras” que eram, recorrentemente, atribuídas aos anglo-saxões e habitantes das ilhas britânicas⁹⁵.

Possivelmente, este lento processo de entrada dos cavaleiros nos círculos de alta estirpe progrediu para certas transformações que outrora não existiam. Dominique Barthélemy (2010, p. 207) chama a atenção que “todos entraram na Cavalaria por baixo, gradualmente, de forma alguma por meio de um adubamento solene”; porém, tal caracterização só pode fazer sentido durante o século XI. Embora o historiador não identifique a cavalaria como um “novo grupo aristocrático” em ascensão⁹⁶, consegue deixar claro que as cerimônias de adubamento – isto é,

⁹⁵ É notório, como salienta Saul, que na Inglaterra, graças à “normanização”, a cultura cavaleiresca se desenvolveu enormemente, e nas regiões de tradição céltica não. Ver: SAUL, Nigel. **Chivalry in Medieval England**. Harvard University Press, 2011, p. 9-10, 13-14.

⁹⁶ Jean Flori, ao retomar os caminhos historiográficos da cavalaria, chama atenção para a tese defendida por Dominique Barthélemy: para este último, a difusão do título cavaleiresco nesta Idade Média central não seria reflexo de uma “revolução social”, mas uma simples troca de terminologia, na qual o termo *miles* é substituído por *vassus*, sem refletir, necessariamente um processo de militarização da sociedade feudal. Barthélemy não enxergaria, assim, a cavalaria como um estatuto jurídico ou uma “classe”, mas sim como uma profissão, uma corporação de homens de guerra e que abrangeria níveis diversos. Para mais, ver: FLORI, Jean. **Op. Cit.**, 1998, p. 79. E: BARTHÉLEMY, Dominique. **Op. Cit.**, 2010, p. 213.

o “fazer cavaleiro”⁹⁷ – denunciam um processo de lenta transformação e adequação desses guerreiros à vida aristocrática, fato que se tornaria evidente em meados do século XIII.

Outra característica que evidencia uma possível ascensão destes cavaleiros são os jogos, os chamados torneios. Em tempos de paz, uma forma de ganhar reputação, atrair olhares, fama e patrocínio era participar destes jogos – verdadeiros réplicas de guerras verdadeiras – em que dois adversários, a cavalo, enfrentavam-se (às vezes até a morte) (FLORI, 2006, p. 195). David Crouch (1992, p. 102) afirma que, no mundo anglo-normando, as práticas dessas pseudo-batalhas formaram uma realidade recorrente durante o século XII. Não obstante, Saul (2011, p. 16-17) afirma que os torneios foram fundamentais à elaboração de um senso identitário que solidificou a cultura cavaleiresca na Inglaterra:

Eram assuntos sérios – batalhas simuladas travadas entre equipes de cem ou mais cavaleiros de cada lado que lutaram até expulsar seus oponentes do campo. A palavra torneio, cunhada para descrever tais eventos, significando ‘girar’ ou ‘retornar’, transmitia exatamente como eles eram. Após a mudança inicial, os cavaleiros se envolveram em uma luta intensa, usando suas espadas para desmontar os membros da equipe adversária. A ascensão do torneio coincidiu quase exatamente com o aumento do uso da técnica de carga com a lança. A agitação do torneio forneceu aos jovens ambiciosos o treinamento de que precisavam para dominar essa tática desafiadora. [...]. À medida que os homens se engajaram e se ligaram uns aos outros, desenvolveram modos de pensamento e hábitos de conduta que os uniam como um grupo. Eles estabeleceram uma irmandade em armas que transcendeu os laços de senhorio, família e identidade étnica. Os torneios podem, assim, ser vistos como uma instituição-chave tanto para nutrir quanto para sustentar a cultura e o desempenho da cavalaria.

Não ingenuamente podemos entrever, em *Tristan*, recorrentes menções aos torneios ou às atividades ligadas a ele. Em Sneyd, vs. 377-384, durante a celebração do casamento de Isolda das Mãos Brancas e Tristão, Thomas evidencia as várias atividades cavaleirescas que divertiam os aristocratas; há uma clara referência a um torneio – ou, mais propriamente, às atividades ligadas a ele –, ocorrido durante a comemoração do matrimônio. Neste excerto vislumbramos os jogos tradicionais, como as lutas de jutas e os jogos de dardos, por exemplo, nos quais todos parecem participar com entusiasmo.

Ademais, percebemos outras duas passagens importantes em que as atividades cavaleirescas, vinculadas aos torneios, são evocadas: no manuscrito Douce, entre os vs. 803-830 e o intervalo entre os vs. 1033-1052. O primeiro intervalo compreende o momento da narrativa no qual Tristão e Kaherdin, disfarçados, frequentam a corte de Marc na Cornualha;

⁹⁷ David Crouch salienta que é na primeira metade do século XII que se evidencia este rito de entrega de armas – o adubamento – e que marca uma passagem para a vida adulta. Ver: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 1992, p. 103.

com intuito de vingarem-se de Cariadoc, por este ter espalhado mentiras sobre Kaherdin, os dois habilidosos cavaleiros participam dos jogos e recreações celebrados na corte real. É salientado, ainda, que a dupla vencera todos os adversários que enfrentaram; e, ademais, evidenciam suas proeza e destreza, inclusive, quando matam dois dos cavaleiros com quem jogavam.

O segundo intervalo refere-se ao episódio em que Tristão propõe-se a ajudar Tristão, o Anão. Quando chegam nas imediações do castelo do Orgulhoso, o narrador nos deixa claro que chegavam de um torneio dois cavaleiros, irmãos do castelão sequestrador; ao serem surpreendidos, todos lutam com muita habilidade e valentia. Qualidades que são evocadas, também, aos dois cavaleiros adversários do herói; embora lutem contra ambos os *Tristãos*, os irmãos do Orgulhoso não careciam de valor honroso e, como era esperado destes, sacrificam suas vidas em prol da defesa do castelo de seu irmão, fato que deixa sobressair, ainda que sutilmente, a lealdade presente nas atitudes de ambos os guerreiros.

A aristocracia (ou, neste caso, a realeza) ligada à guerra torna-se um estandarte, entretanto, na célebre passagem em que Thomas faz uma digressão para contar um caso sobre o rei Artur. Nos é contado que, uma vez, desafiado pelo gigante vindo da África, de nome Orgulhoso – não o mesmo castelão que raptara a dama de Tristão, o Anão, possivelmente –, Artur empenhou-se em uma batalha sangrenta em nome de sua honra. O relato, que ocupa os vs. 673-728 do manuscrito de Sneyd, evidencia não só a necessidade de denotar a alta reputação que o imperador Artur já detinha por todos os cantos, mas também a habilidade guerreira deste; bem como, provavelmente, funcionar como um marco temporal que foi nitidamente adotado por Thomas.

Semelhantemente a Artur, luta Tristão, nos versos seguintes, com o sobrinho do tal gigante Orgulhoso (vs. 743-752). O errante cavaleiro da Cornualha, em exílio, servia a um imperador (da Espanha?), o qual necessitava de um campeão para lutar por ele; Tristão é, então, evocado por sua reputação gloriosa. Embora com árdua e violenta luta, Tristão vence o duelo em nome de seu senhor e deixa, mais uma vez, claro seus conhecimentos e prestígio guerreiros. A exemplaridade de seu comportamento nos demonstra que, além da fama e honra evocadas pelo cavaleiro, as competências guerreiras eram outro elemento *sine qua non à chevalerie*.

No entanto, se os torneios – e as sustentações das habilidades guerreiras contidas nestes – fossem redutos importantes da cavalaria laica, por outro lado, foram motivos de intenso

juízo por parte da Igreja⁹⁸. Esta amparava-se em discursos contra os usos da violência e da ganância, como bem elucidou Jacques Le Goff (1994, p. 275-276):

O torneio, uma busca de amor e de violência, era também uma busca de dinheiro. Ninguém mostrou melhor que Georges Duby a significação econômica destas manifestações. [...]. O torneio transformara-se numa ocasião de enriquecimento e de empobrecimento – de transferências de riqueza comparáveis às que se observavam no mundo dos mercadores e das feiras. Daí se seguia um tráfico de moeda considerável – ou melhor, como o numerário ainda era raro, um complexo jogo de empréstimos, de apostas, de contratos, de dívidas e de promessas “como no fim das feiras” (G. Duby). Desde modo, a Igreja não via somente o dinheiro e o sangue invadir a área dos torneios: o torneio era já uma atividade financeira em concorrência com o pedimento eclesiástico – “o papel dos torneios na economia do século XII equivale ao que bem pouco tempo antes coubera ao donativo piedoso numa população que os padres traziam mais estreitamente pela trela. Mais uma razão para que a Igreja condenasse esses jogos, visto que eles faziam concorrência à esmola e que abriam a única brecha por onde o espírito do lucro poderia infiltrar-se na mentalidade aristocrática”.

Num cenário de alargamento de práticas de comércio, dado, possivelmente, através da ampliação do número de centros urbanos, podemos enxergar o desenvolvimento dos torneios como uma prática social, mas também econômica. Os discursos da Igreja sobre este novo “elemento” – os cavaleiros –, inserido nas dinâmicas sociais nascentes, manifestaram-se ambíguos: se ela condenava os usos da violência decorrentes destes jogos, ela buscava simultaneamente, apropriar-se da imagem do cavaleiro a seu favor, em prol da elaboração de uma *militia Christi*.

Com a ocorrência da Primeira Cruzada, convocada pelo papa Urbano II entre 1096 e 1099, há um reforço desta atitude clerical com relação à cavalaria: esta ganha uma nova respeitabilidade através da luta pela paz e por Deus (CROUCH, 1992, p. 100). Intensifica-se este discurso moralizante da Igreja sobre os cavaleiros; necessitava-se lutar contra o cavaleiro real – este dos torneios – para se chegar a um cavaleiro ideal, semelhante a Cristo, e partir rumo à ideia de *similitudo militis* (CROUCH, 1992, p. 101). A criação da Ordem do Templo, em 1119, em Jerusalém – a dos famosos cavaleiros templários – sustentara a noção de “monge cavaleiro”, isto é, de uma vida celibatária, dedicada à luta pela verdadeira fé, virtude desta “nova cavalaria”. Segundo Crouch (1992, p. 102), a Igreja contribuiu efetivamente para que a cavalaria fosse vista e reconhecida como um grupo social distinto, portador de habilidades superiores.

⁹⁸ Para mais sobre a condenação clerical dos torneios, ver: BARBER, Richard. BARKER, Juliet. “The Dangers of Tournaments: Spiritual Condemnation and Public Disorder”. In: _____. **Tournaments: Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages**. New York: Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 139-150.

A Igreja apropria-se, de certa maneira, da figura social do cavaleiro, de modo a transladá-la ao ideal ternário⁹⁹ que se desenvolvia no imaginário do ocidente medieval. Os *pugnatores* (cavaleiros), integrantes do “segundo estado”, detinham a obrigação de atuarem como defensores da paz (SAUL, 2011, p. 199); a Igreja apreende os ideais cavaleirescos de modo a usá-los para seus objetivos – empiricamente encarnados nos movimentos cruzadísticos –, o que faz com que “a violenta ética do guerreiro, sobre a qual os clérigos haviam sido ambivalentes, seja agora cristianizada e, até certo ponto, legitimada” (SAUL, 2011, p. 199). Elabora-se, dessa forma, um dos recorrentes discursos sobre o cavaleiro que perduraria, por um bom tempo, no imaginário do ocidente medieval.

A apropriação clerical da figura do cavaleiro, subjacente à insígnia da *militia Christi*, não se limitou à esfera “ideológica”, quer dizer, dos discursos. De fato, ela parece ter agido mais fortemente neste campo; mas em termos empíricos, o cristianismo passou a exercer alguma influência em uma cerimônia que ganhava fôlego de maneira delineada durante o século XI: o adubamento. A cerimônia consistia, basicamente, em uma espécie de “investidura”; isto é, um rito de oficialização ao cavaleiro, o qual era investido não tão somente da honra, mas também da “posição”, cavaleirescas.

Em um primeiro momento de emergência da importância cavaleiresca, o adubamento parece ter sido reservado, de maneira mais recorrente, ao universo laico. E nisto a historiografia concorda em reiterar o papel secundário que a Igreja teria exercido nas cerimônias de adubamento, pelo menos daquelas de meados do século XI (FLORI, 2006, p. 194; BARTHÉLEMY, 2010, p. 301). Essas “bênçãos de armas”, como bem assinala Barthélemy (2010, p. 303), eram aspiradas pela Igreja e podemos entrever essa insistência mais marcadamente a partir do século XII e, de maneira mais explícita, durante o século XIII.

Um dos expoentes desta insistência clerical em penetrar o universo dos adubamentos fez-se através dos escritos de um intelectual bastante reconhecido. Em seu *Policraticus*, John de Salisbury, remete-se, ainda que de maneira idealizada, à importância da cerimônia enquadrada aos ditames católicos (SAUL, 2011, p. 19). Em seu livro VI, capítulo 7, como elemento indispensável à solenidade de uma cerimônia de tornar-se guerreiro, ele coloca:

[...] a ninguém será dado o cinto de soldado, exceto sob os termos de um juramento sagrado, de acordo com a lei antiga. Pois, como se lê em Júlio Frontino, os primeiros juramentos militares foram feitos durante o consulado de Lúcio Flaco e Ganhos Varrão; pois anteriormente os juramentos haviam

⁹⁹ Neste cenário multiplicam-se produções de intelectuais cristãos que buscavam dividir a sociedade em três esferas: os que oram (*oratores*), os que lutam (*bellatores/pugnatores*) e os que trabalham (*laboratores*).

sido solicitados apenas aos tribunos, ao passo que depois os soldados juraram, um ao outro, que não partiriam apressadamente e por medo, nem recuariam da linha de batalha, exceto para obter uma arma ou carregar de um inimigo ou proteger um concidadão. E isso foi chamado de juramento militar, que foi confirmado pela autoridade dos imperadores mais cristãos e pelo uso. A fórmula do juramento, testemunhada por Vegetius, é assim. Os soldados juram por Deus e Seu Cristo e pelo Espírito Santo e pela majestade do príncipe, que segundo Deus deve ser respeitado e reverenciado pela raça humana. Pois quando alguém aceita o governante legítimo, devoção fiel deve ser oferecida a ele, assim como a vigília constante de serviço devotado é oferecida à pessoa e ao corpo de Deus. Pois Deus é servido pelo particular ou pelo soldado quando aquele que governa pela autoridade de Deus é lealmente respeitado. Eles juram, eu digo, que farão com todas as suas energias o que o príncipe ordenou; eles nunca abandonarão o exército ou se recusarão a morrer pela república, pela qual foram selecionados como soldados. Uma vez que eles realizam esse juramento, eles recebem o cinto e os privilégios de um soldado. E nesse grau obtém-se que a seleção e o juramento fazem um soldado, pois sem seleção ninguém pode ser alistado ou empossado, enquanto sem juramento ninguém pode receber o nome ou deveres do soldado. (SALISBURY, 1992, p. 114-115, tradução nossa)

A recuperação de um ideário militar romano é nítida. Entretanto, para além dela, podemos observar a importância do elemento sacro atribuída à cerimônia por John de Salisbury. Não sem relação, John prossegue no próximo capítulo (SALISBURY, 1992, p. 115-116) fundamentando a função armada a Deus, sendo esta empiricamente trabalhosa, mas também honrosa. O entrelaçamento entre a guerra e o cristianismo, assinalado por John, apesar de nos mostrar imprescindível à constituição da cultura cavaleiresca – mesmo que em âmbito discursivo – nos é ausente no ligeiro trecho em que Thomas resolve referenciar-se ao adubamento.

Entre os vs. 110 e 115 do manuscrito de Carlisle, um jovem é, segundo nosso narrador, feito cavaleiro por Marc (vs. 114: *Del damoyssel chevaler fait*). Nestes breves versos, nos é contado que o jovem foi feito cavaleiro porque contou a Marc a novidade sobre a chegada de seu sobrinho e sua noiva, Isolda da Irlanda; como gratificação pela alegria proporcionada, o rei lhe concedeu tal honraria. Breve, porém expressivo, a referência nos traz a informação de que fora o rei, isto é, Marc, quem lhe fez cavaleiro; informação que poderia nos fazer depreender a importância do senhorio (feudal, laico) na implícita cerimônia. Não há menção à participação eclesiástica neste ato; elemento que levanta indagações sobre os reais efeitos da intervenção clerical neste território “feudal” por excelência.

3.1.2 O encontro do *preudomme* com a *chevalerie*: virtudes honrosas em *Tristan*

Esta manifestação ramificada do discurso clerical sobre a cavalaria – ou, mais precisamente, sobre os cavaleiros – nos leva a adentrar ao terreno “ideológico” em que esta

construção da imagem cavaleiresca fora forjada. Aparentemente, este discurso da Igreja em relação aos cavaleiros repousa sobre uma crítica, ao que tudo indica, das práticas que costumavam atribuir a estes guerreiros; significa dizer, grosso modo, que esta crítica se direcionava à realidade presenciada por essa Igreja, na qual os torneios se caracterizam como a expressão máxima daquilo que deveria ser evitado: violência, fama, ganância, apostas, flertes de amor.

Entretanto, se a imagem cavaleiresca permaneceu em disputa, quem repousa do outro lado, digamos assim, deste imaginário, não é ninguém senão a própria aristocracia laica. Em uma historiografia mais recente, vemos crescer os estudos filológicos que rastreiam a noção de honra – e todas as outras virtudes a ela associadas – que se enraizaram nos discursos laicos e aristocráticos sobre a cavalaria. Dentre esses trabalhos, salientamos um em especial, realizado, mais uma vez, por David Crouch (2005, p. 29-86), no qual o historiador investiga as origens desta cavalaria laica e cortesã através do esteio da ideia de *preudomme*.

Jean Flori (1998, p. 67) salienta que o termo *chevalier* e seus derivados, no francês arcaico do século XI, não agregavam os sentidos nobre e honroso através dos quais o termo foi reconhecido nos séculos posteriores. Movido, provavelmente, por este fato, Crouch busca nas fontes do período algo que já conotaria o sentido honroso, sem que esse estivesse, necessariamente, atrelado à cavalaria; o que ele encontra é o termo *preudomme*, ou *prozdom*, cujo significado repousa sobre a ideia de “homem prudente”. A trajetória linguística do termo detém sua origem do latim *probus* que significa “honesto”. Além destes sentidos mais exatos, Crouch (2005, p. 33-34) nos orienta que *preudomme* fazia referência à ideia de um homem de senso maduro e sábio, um soldado experiente e um valoroso apoiador de seu príncipe e/ou senhor: era um modelo de comportamento de amplo conhecimento já nos anos 1100, e com certeza antes¹⁰⁰. O tipo ideal de comportamento nobre – em seu sentido moral – que se entranharia, gradualmente, na elaboração do que viria a ser a *chevalerie*.

O termo, ademais, denunciava uma clara construção de um estereótipo comportamental atrelado a uma masculinidade nobre, inserida num ambiente de corte (CROUCH, 2005, p. 37 e 42). O rastreamento do termo evidenciou que *preudomme* era pensado e demonstrado através

¹⁰⁰ Crouch afirma que, numa sociedade em que poucos níveis da população eram alfabetizados, as formas de conduta eram, muitas vezes, ensinadas através de provérbios, por exemplo: nos provérbios do final do século XII, podemos ver o fato de que o comportamento num ambiente de poder era o principal “teste” para tornar-se um *preudomme*. O termo se constituiu como um importante e persistente ideal de virtude aristocrática durante o século XII; Crouch sustenta sua ideia, principalmente, através de uma diversidade de escritos em que o termo aparece, produzidos entre 1100 e 1230.

de provérbios orais e contos cautelares, veículos de cultura oral que se popularizaram nas cortes principescas (e reais) do ocidente medieval: estes possuíam efeitos didáticos que buscavam implementar certas formas de comportamento entre esses habitantes das cortes (CROUCH, 2005, p. 46-47). O historiador galês estabelece, dessa forma, um “código” de conduta nobre (não explícita e propriamente forjado) que precedeu à emergência da cavalaria como construto social idealizado (CROUCH, 2005, p. 52).

Crouch se utiliza, assim, para explicar esse comportamento (ou, mais especificamente, essa idealização de comportamento), do conceito de *habitus*, elaborado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. Antes do tratado intitulado *Ordene de Chevalerie* (c.1220), fonte que o historiador atribui à solidificação do código de cavalaria na sociedade europeia ocidental, existiu um condicionamento (inconsciente, ao que parece) para que a noção de *preudomme* fosse inculcada na sociedade aristocrática e, posteriormente, fosse associada à cavalaria. A padronização do comportamento já existia e embrenhava-se entre as camadas sociais, ele só não estava codificado de maneira explícita. O processo traduz-se da seguinte maneira:

Um *habitus* é um ambiente de expectativas comportamentais e materiais (o que ele chamou de “estrutura estruturante”) que todas as sociedades e classes geram. Eles fazem isso sem a necessidade de qualquer inteligência individual direta (um 'condutor'). O *habitus* de Bourdieu é a explicação mais importante de como uma construção mental como “sociedade” pode agir sobre as pessoas dentro dela. As expectativas que o *habitus* impunha podiam ser muito poderosas [...]. Mas o *habitus* não está escrito. Seus membros adquirem sua compreensão por meio de sua educação e contatos sociais. Eles podem ou não obedecer às normas do *habitus*, e as próprias normas podem mudar lenta ou abruptamente. Alguns membros também não entendem as nuances sociais pelas quais devem viver, mas são tolerados dentro dela. No entanto, embora só seja facilmente percebido quando afrontado, o *habitus* ainda está lá, e é usado como medida do comportamento e das aspirações de cada pessoa. (CROUCH, 2005, p. 52-53, tradução nossa)

Dentro deste *habitus* operavam noções que, posteriormente, comporiam o sentido idealizado da cavalaria¹⁰¹: lealdade, paciência, coragem/audácia, generosidade/bondade, uma ética davídica¹⁰² e a própria noção de honra (representante da soma de todas estas virtudes). Não obstante originário de uma visão clericalizante do poder, esta “ética davídica” operou,

¹⁰¹ Conforme levantadas por historiadores oitocentistas e sintetizadas por Crouch: GAUTIER, León. **La chevalerie**. Paris, 1884; MILLS, C. **The History of Chivalry or Knighthood and its Times**. London, 1825.

¹⁰² A “ética davídica” foi uma ideia gerada por clérigos, extraída da tradição bíblica, tendo sua origem através das expectativas de um governo, sendo articulada já nos concílios da Igreja franca do século VIII e também nos manuais chamados de “espelhos de príncipe” da época carolíngia. Nesta concepção, a verdadeira autoridade era proveniente da assistência e proteção aos mais fracos e necessitados, como viúvas e órfãos; quer dizer, esta ética cristã está diretamente atrelada à legitimidade da autoridade daqueles que possuem o poder, o grupo dirigente. Ver em: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 2005, p. 71-76.

posteriormente, como o núcleo normativo da cavalaria. Isto é, a cavalaria laica aceitou-a das mãos da Igreja por volta do ano Mil, corroborando para solidificar uma justificativa bíblica do poder que assumiram e exerciam (CROUCH, 2005, p. 77), e constituindo um ponto de interligação entre ambas as visões cavaleirescas que, teoricamente, estariam em disputa.

A noção de proteção aos mais vulneráveis, coração da ética davídica assumida posteriormente pela aristocracia, fora ampliada por estes grupos imersos no poder: o intuito de proteger e ajudar todas as mulheres tornou-se uma constante dentro desta ideia¹⁰³, embora Crouch não defina exatamente o porquê. Uma hipótese é que por volta de 1170, a pregação desta moral pela Igreja havia se tornado tão recorrente que os próprios segmentos laicos aristocráticos a adotaram para si, e a transformaram em algo que refletia suas próprias preocupações, sendo uma delas o relacionamento entre os sexos e as constantes mudanças pelas quais esta relação passava na época (CROUCH, 2005, p. 78-79). Esta reapropriação da ética cristã pode ter permitido que os homens (aristocráticos) seguissem seus instintos para se aproximarem mais das mulheres, porém, no lugar sexualmente neutro de “protetor honrado”.

Entretanto, não é somente com a proteção das mulheres que o genuíno cavaleiro deveria preocupar-se. No âmago desta já salientada “ética davídica”, repousaria uma autoridade cuja legitimidade subjaz justamente na proteção aos fracos e necessitados, na oposição de toda e qualquer forma de injustiça e crueldade (CROUCH, 2005, p. 72). A noção, desenvolvida através do livro dos Salmos¹⁰⁴, integrou, durante a Idade Média, o desenvolvimento da ideia de direito legítimo do uso do poder, este evidenciado de forma divina (CROUCH, 2005, p. 72). O poder deveria ser atribuído – ou, melhor, instituído – àquele que evidenciasse um comportamento regido pela tal ética davídica.

Não coincidentemente entrevemos, não obstante o comportamento desviante de Tristão em muitos quesitos, a ética davídica sendo atribuída ao valoroso cavaleiro da Cornualha. Especialmente no manuscrito Douce, entre os vs. 1798-1808, quando Isolda questiona a um velho homem o motivo de tanto pesar e desolação pelas ruas do reino, o homem lhe transmite a medonha notícia da morte de Tristão. Na fala do velho homem vislumbramos as qualidades

¹⁰³ Crouch afirma que, embora possa parecer, este elemento não foi exatamente a origem do “amor cortês” como poderíamos pensar de pronto; se caracterizava por uma benevolência mais geral e desinteressada pelos fracos. Ver: CROUCH, David. **The Birth of Nobility: constructing Aristocracy in England and France, 900-1300.** London and New York: Routledge, 2005, p. 78.

¹⁰⁴ Na concepção cristã, o Livro dos Salmos teria sido formulado pelo rei Davi, de Israel; não por acaso, Davi era o padrão régio a ser seguido, e por isso também o nome dado à noção de “ética davídica”. Ver: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 2005, p. 72.

pelas quais Tristão – possivelmente senhor (*dominus*) daquela região – era reconhecido: valente, corajoso, generoso com os necessitados e compassivo com os aflitos. Os súditos bretões sentem profundamente a perda de tão querido senhor, tão obstinado protetor de seu povo; não ingenuamente, essa passagem nos dá indícios do reconhecimento de uma verdadeira ética cristã na personalidade do cavaleiro, ainda que esta não seja explicitamente evocada.

Outrossim, percebemos outras atitudes recorrentes no *roman* que poderiam ser interligadas às virtudes de um *preudomme*. Nos chama atenção, assim, a lealdade que cerca, a todo momento, a relação fraternal de Tristão e Kaherdin. A *fidelitas* permeia todo o caminho construído por aquela amizade que, inclusive, ultrapassa os limites de sangue: Kaherdin faz-se muito mais leal a Tristão do que à própria irmã, Isolda das Mãos Brancas, ajudando o cunhado a trazer sua verdadeira amada para a Bretanha. Tal fato nos faz inferir a compreensão de Kaherdin sobre os sentimentos do amigo, o qual ele não condena por não amar sua irmã; fato que, aliás, não é questionado em passagem alguma do *roman*.

Os versos 1119 a 1129 do manuscrito Douce evidenciam a *lealté* com a qual ambos se tratam: Kaherdin dispõe-se a fazer o que estivesse ao seu alcance para curar Tristão. O pedido deste último ao companheiro carrega um tom emocionado e fraterno que nos revela, ademais, uma relação cavaleiresca entre dois homens – ou seria entre dois *preudommes*? – bastante intrigante. Não por acaso, Crouch nos chama atenção que o tema da *fidelitas* era muito recorrente em vários tipos de documentações produzidas durante os séculos XI e XII, o que permite o historiador afirmar que estas fontes ecoavam um longo e vigoroso debate contemporâneo¹⁰⁵.

A *honor* cavaleiresca é evidenciada, de maneira mais destacada, nos trechos que comentaremos a seguir. Em duas das passagens já suscitadas – a saber, Sneyd (vs. 673-728) e Douce (vs. 803-830) – que demonstraram evidentes atribuições da importância dada aos aspectos guerreiros do cavaleiro, podemos também associar tais competências militares à uma noção especialmente significativa de honra que repousa sob a insígnia cavaleiresca. Arthur lutara com o Orgulhoso para defender sua reputação e provar-se um monarca honrado; assim como Tristão e Kaherdin participam dos jogos da corte de Marc para vingarem-se de Cariadoc e extirpar a calúnia do bom nome do cavaleiro bretão.

¹⁰⁵ Um dos exemplos evocados por Crouch é uma fonte de Alan de Lille, *Anticlaudianus* (um tratado sobre a moral como alegoria), na qual podemos perceber, embora de forma idealizada, a fidelidade como um valoroso atributo do cavaleiro. Ver: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 2005, p. 57.

Mais destacadamente as preocupações acerca da honra e reputação cavaleirescas podem ser averiguadas, por exemplo, no manuscrito de Turin (vs. 228-235). Incomodado com o ar risonho e debochado da irmã, Kaherdin preocupa-se que os gracejos de Isolda das Mãos Brancas sejam dirigidos aos seus trejeitos ou atitudes. O narrador evidencia, de forma ainda mais sublinhada, que sua aflição é tamanha porque ele preocupa-se muito em preservar sua honra, fama, nobreza e cortesia. Isto é, quando seu comportamento é questionado – como ele pensara que a irmã fazia – ele sente-se atordoado por não transmitir a imagem honrosa que buscava refletir como cavaleiro nobre.

Toda a discussão entre Brangien e Isolda, que ocupa boa parte dos primeiros versos do manuscrito Douce, dá-se pela honra questionada de Kaherdin, cujos boatos espalhados por Cariadoc, colocam em xeque. O horror e revolta de Brangien são mais nítidos no intervalo dos vs. 51-56, quando a fiel companheira de Isolda sente-se frustrada em ter se entregado sexualmente a um covarde. A suposta covardia de Kaherdin, expressa na mentira de Cariadoc – segundo quem, o cavaleiro bretão havia fugido de um combate – opõe-se de maneira contrastante às recorrentes qualidades de valentia, destreza e bravura que eram, de alguma forma, atribuídas a um *preudomme*.

O possível acovardamento de Kaherdin delineia uma dispensa fervorosa de toda dignidade que, outrora, fora atribuída ao cavaleiro. Não distante desta passagem, vislumbramos uma situação semelhante pela qual passa Tristão: ainda no manuscrito Douce, vs. 967-978, e vs. 984-998, Tristão é encontrado pelo cavaleiro homônimo, o qual não se farta na distribuição de elogios ao cavaleiro da Cornualha. Elogios que, instantes depois, são questionados pelo próprio Tristão, o Anão, diante da recusa de Tristão, o Amante, em atender seu pedido prontamente.

Dessa forma, podemos enxergar um mecanismo saliente de convencimento articulado por Tristão, o Anão. Este expõe toda a reputação reconhecida do valoroso cavaleiro da Cornualha; evidencia sua fama e acrescenta que, por ela, é que o procurava. Diante de uma relativa negativa, o requerente cavaleiro coloca em dúvida tudo que ouvira falar sobre Tristão, o Amante; angustiado, o herói – ou anti-herói – vê-se em uma encurralada manipulação psicológica cujo preço da recusa cairia sobre sua honra e reputação. Por seu renome – e todas as dignidades a ele vinculados – Tristão toma uma impulsiva decisão que o leva à ruína.

Conquanto o termo *preudomme* não se faça presente no *roman*, as noções ideológicas que permeiam, principalmente, as personagens masculinas da narrativa, remetem às virtudes associadas ao tal “homem prudente”. E, além do mais, as características que se aglutinam ao redor da ideia de honra, núcleo da noção de *preudomme*, estão todas, necessariamente, interligadas à figura do cavaleiro. São inculcadas – ingênua ou conscientemente? – as virtudes honrosas intrínsecas à ideia de *preudomme* à cavalaria na narrativa tristânica de Thomas. Não se mostra, dessa forma, incoerente a investigação filológica empreendida por David Crouch.

Por ora, devemos concluir o raciocínio: a identificação da ideia de *preudomme* com a cavalaria (resultando num posterior “código cavaleiresco”) fora, entretanto, um movimento gradual, e que pode estar diretamente relacionado à alfabetização/letramento destes grupos aristocráticos, na qual encontramos alguns níveis cavaleirescos. Estes grupos, talvez conscientemente, optaram por estabelecer uma conexão com o ideal de *preudomme*, seguindo no esteio de que “nem todo *preudomme* é cavaleiro, mas todo cavaleiro é *preudomme*”, embora existissem os jovens cavaleiros que ainda estavam a caminho de se tornarem um “homem prudente” (CROUCH, 2005, p. 84).

Os aristocratas letrados, política e culturalmente ambiciosos, existiam durante o século XI, mas somente na segunda metade do XII que eles se tornaram mais evidentes: para Crouch (2005, p. 85-86), é em c. 1170 que se estabelece, de forma mais explícita, a consciência dessa necessidade de se tornar um *preudomme*. Tal ambição levou estes cavaleiros – outrora profissionais, mas agora sociais – à autorrepresentação e à construção de uma imagem que lhes era comum e podia ser associada ao prestígio do *preudomme*: a da cavalaria. As famas destes cavaleiros podem ter sido sustentadas por poetas e compositores vernaculares, seja da lírica amorosa, seja dos *romans* (praticamente todos de cavalaria).

3.1.3 Contornos sociopolíticos da ilha: a *chevalerie* oriunda da Inglaterra

Voltemos nossa atenção, então, à Inglaterra e suas particularidades. Como elucidamos, a conquista normanda da ilha proporcionou o desenvolvimento da chamada “aristocracia entre canais”; isto é, uma aristocracia anglo-normanda (porém, mais normanda do que anglo-saxã) que mantinha senhorios em ambos os lados do canal da Mancha. O exército com que William conquistara a Inglaterra era composto sim por seus vassalos feudais da Normandia, mas uma boa parte dele era composto por cavaleiros mercenários movidos pelo desejo de possuir terras, segundo nos elucidava o sociólogo Norbert Elias (1993, p. 110).

A assertiva colocada por Elias é reiterada pelo historiador estadunidense Richard Kaeuper, especialista na temática sobre a cavalaria. Para Kaeuper (1999, p. 111), graças à diversidade de tipos sociais trazidos à Inglaterra pelos normandos – e aí inclui-se estes cavaleiros mercenários – teriam se desenvolvido, nos séculos seguintes, linhas de demarcações sociais muito nebulosas, nas quais os sentimentos de pertencimento aos estratos sociais privilegiados ocorreu a estes vários segmentos, fossem senhores, cavaleiros, senhores feudais menores e as camadas mercantis que se desenvolviam neste cenário centro-medieval. Os arranjos socioeconômicos que William fez na ilha após conquistá-la trabalhavam em prol de evitar um processo de fragmentação do poder normando, com intuito de esquivar-se daquilo que ocorria com a dinastia dos Capeto na França. Para Elias (1993, p. 47):

O duque normando que, em seu próprio território, a Normandia, não era menos afetada pelas forças centrífugas que qualquer outro governante territorial, não conquistou a Inglaterra para os normandos como um todo, mas exclusivamente para aumentar o poder de sua própria família. E a redistribuição de terra inglesa para os guerreiros que o acompanharam visou expressamente contrabalançar as forças centrífugas de seu novo reino, impedindo a formação de grandes domínios territoriais no país conquistado. A distribuição de terra a seus cavaleiros foi ditada pela necessidade de governá-la e administrá-la, mas evitando-se grandes senhores, que podiam exigir para sua manutenção a produção de grandes áreas, ele distribuiu terras dispersas por todo o país.¹⁰⁶

Tal motivação, ao que parece, corrobora com a descrição realizada por Kaeuper (1999, p. 111) sobre o padrão de posse de terras na Inglaterra ter suas peculiaridades: a ilha possuía terras pequenas com relação aos padrões continentais. Aliado a tal cenário, a estrutura monárquica anglo-normanda pode centralizar-se mais precocemente do que as outras monarquias cristãs ocidentais, evidenciando uma burocratização da vida cortês muito mais ampla e fiscalizada, além do desenvolvimento de uma Lei Comum (*Common Law*) (KAEUPER, 1999, p. 112). Neste contexto, vimos emergir uma aristocracia distinta àquela do continente, porém, não menos identificável com a cavalaria.

Não se faz uma surpresa, dessa forma, a maneira pela qual delineiam-se as questões relacionadas ao poder político na narrativa. Marc é apresentado mais do que somente rei da Cornualha, ele é, ao que tudo indica, colocado como rei da Inglaterra, principalmente por conta dos versos finais do manuscrito Douce, em que, itinerantemente, sua corte está localizada em Londres. Embora Arthur seja mencionado, não o historicizam; a única aparente informação de

¹⁰⁶ Elias sustenta-se através do trabalho do historiador oitocentista alemão Kur Beysig. Para mais, ver: BEYSIG, Kut. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Berlim, 1901, vol. 2, p. 937-948.

que dispomos sobre Arthur é de que era um grande imperador (de muito vasto império), que possivelmente teria existido em uma geração anterior àquela de Tristão¹⁰⁷.

Além destas referências às delimitações do poder político, poderíamos nos ater, também, ao fato de Tristão casar-se com a filha o rei da Bretanha. Como uma região localizada à noroeste da atual França, a Bretanha é apresentada, no *roman*, como um mundo à parte; não existe menção à França ou a qualquer poder centralizado francês. Nesta ideia poderíamos sublinhar a discreta referência ao poder fragmentado francês, intrínseco ao fato de que a Bretanha possui um rei – que, seja por qualquer razão, não é mencionado se é ou não vassalo de algum outro senhor mais poderoso – e uma estrutura política própria. Pequenos detalhes que poderiam corroborar à interligação com o cenário sociopolítico ocidental da época, como bem salientou Elias nos trechos anteriores.

Contudo, se voltarmos ao enfoque aqui proposto, poderíamos sustentar que uma das características essenciais da gênese da aristocracia era o serviço ao poder, neste caso, à monarquia; seja através do exercício de algum cargo dentro dessa burocracia real, seja através da proximidade deste centro administrativo (CROUCH, 1992, p. 107). Dentro do ambiente de corte, no qual estes aristocratas viviam, podemos vislumbrar as maneiras como determinados comportamentos eram, de certa forma, inculcados entre esse segmento, dependendo da função que assumiam. Crouch (2005, p. 41-43) chama atenção, por exemplo, para o *Constitutio domus regis*, um documento produzido durante o reinado de Henrique I (1100-1135), que continha as descrições e os estabelecimentos desses “funcionários” da corte, distribuídos através de departamentos e organizados segundo uma hierarquia funcional, formando um quadro efetivo de cortesãos¹⁰⁸. Tal quadro, embora anunciante da corte de Henrique I – portanto, um pouco distante cronologicamente da corte em que teria sido formulado o *roman* – não nos impede de rememorar o manuscrito de Strasburgo, componente aparentemente pouco relevante ao desenrolar da trama romanesca.

O séquito real descrito em toda a extensão do manuscrito atenta-nos à gerência da corte real. E não somente a esta, mas a uma espécie de padronização dos comportamentos destes

¹⁰⁷ Por conta da relativa rememoração que Thomas faz ao narrar o episódio que Arthur luta com o Orgulhoso. Possivelmente uns anos depois, Tristão é colocado em um duelo contra o sobrinho do tal Orgulhoso, o que nos faria pensar que a geração de Arthur é um pouco anterior à de Tristão.

¹⁰⁸ Para mais sobre a prestação de serviços a Henrique I e a composição de um quadro cortês anglo-normando, ver: GREEN, Judith A. “The King’s Servants”. In: _____. **The Government of England under Henry I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 134-193.

cortesãos; anunciados no v. 51, os cavaleiros encarnam uma noção muito cortês de galanteio que se associou, necessariamente, ao *fin'amor*. Nos é dito, dessa forma, que estes jovens cavaleiros, cortesês, valentes e belos (v. 52), cantam belas canções pastorais e desfilam, alegremente, ao lado de jovens aristocratas, as quais também entonam célebres canções de amor. O cavaleiro é componente efetivo e imprescindível desta corte feudal que, no *roman*, transfigura-se como pano de fundo das intrigas tecidas pelo casal apaixonado.

Dentro deste quadro de cortesãos, estavam inseridos os cavaleiros efetivos, isto é, aqueles que prestavam serviço de armas à monarquia. Apesar do relativo baixo número de cavaleiros efetivamente adubados nos dois séculos seguintes à conquista¹⁰⁹, podemos enxergar um processo de fusão social destes cavaleiros efetivos inseridos nesse quadro cortês (KAEUPER, 1999, p. 191-192). Estes cavaleiros imitavam os trejeitos e modos, de se portar e de se vestir, desta aristocracia em que imergiram, tornando-se uma rotina associar a função guerreira com estes quadros cortesês (CROUCH, 1992, p. 103). Encontramos, assim, antecedentes importantes à representação e construção do ideal cavaleiresco que se tornaria mais evidente na segunda metade do século XII e que se concretizam, de forma mais sublinhada, no ambiente de corte de Henrique II; talvez não por acaso vislumbremos a menção deles no manuscrito de Estrasburgo.

David Crouch (1992, p. 107) sublinha, de maneira reiterada, a associação da cavalaria – seja profissional, seja idealizada – à corte Plantageneta de Henrique II. Durante seu reinado, vimos crescer o número de escritos nos quais o cavaleiro ocupava um lugar proeminente; exemplo interessante e que assinala um antecedente para esta associação de Henrique com a cavalaria é a *Historia* elaborada pelo monge John de Marmoutier (2013, p. 172-231 apud BARTHÉLEMY, 2010, p. 598) durante a década de 1170. A narrativa, dentre outros elementos, apresenta uma descrição da cerimônia de adubamento do pai de Henrique, Geoffrey de Anjou, que teria ocorrida em 1128. Nos explica Barthélemy (2010, p. 391):

Mas o príncipe esplêndido e misericordioso do século XII francês é Godofredo Plantageneta. Nada se equipara a sua doçura angevina para com os Cavaleiros (e mesmo os clérigos e o povo), se crermos na *História* que escreve sobre ele, por volta de 1170, o monge de Touraine João de Marmoutier. Conde de Anjou de 1129 a 1151, duque e mestre da Normandia em 1144, ele é sob muitos

¹⁰⁹ Kaeuper afirma que os cavaleiros trazidos na época da conquista somavam um número em torno de seis mil, já na metade do século XIII, os cavaleiros em potencial eram apenas três mil. Os motivos para a redução do número de cavaleiros efetivos são apontados: custo das cerimônias de adubamento altíssimas, assim como os armamentos e armaduras; as obrigações em participar das atividades de governança real e servir em inquéritos, judiciais e administrativos.

aspectos, nos nossos livros de história, um ícone da cavalaria francesa do século XII. Reproduz-se com frequência a sua placa funerária, feita entre 1160 e 1165: ela mostra seu escudo azul celeste com seis leõezinhos de ouro, evocado também por João, de forma que suas armas estão entre as mais antigas conhecidas com certeza. Saúda-se nele o pai e o avô dos grandes príncipes que são ao mesmo tempo esteio e fênix da Cavalaria, mania dos trovadores da segunda metade do século XII: Henrique Plantageneta e três filhos que lhe dá Leonor da Aquitânia, ou seja, Henrique, o Jovem, Godofredo da Bretanha e Ricardo Coração de Leão. Enfim, a narrativa de seu adubamento de 1128, composta 40 ou 50 anos mais tarde (1170-1180) por João de Marmoutier, é um pedaço de antologia, com banho purificador e entrega de armas fabulosamente belas. Com esse ritual, estamos em plena civilização cortesã. [...]. Não se trata, sem dúvida, do registro exato do dia 22 de maio de 1128, mas muito mais de um testemunho (entre outros) do enriquecimento das cerimônias de adubamento 40 anos mais tarde.

Há uma clara aproximação da cavalaria – até então profissional – aos ambientes de corte e, conseqüentemente, da realeza. A partir da segunda metade do século XII, a imagem do cavaleiro ganha um novo peso de status social na Inglaterra (CROUCH, 1992, p. 105). As cerimônias de adubamento, como podemos ver através da elaboração da suntuosidade atribuída ao adubamento de Geoffrey de Anjou (embora relatado quarenta anos mais tarde), demonstra um estreitamento deste grupo cavaleiresco e uma fusão destes com a aristocracia (ou com os “magnatas”). A evidência da distinção do grupo cavaleiresco durante o reinado de Henrique II pode ser demonstrada através de registros legais:

No Julgamento de Clarendon de 1166 o rei, pela primeira vez em qualquer ato real, notou a existência de cavaleiros como um grupo distinto dentro da sociedade entre os barões e os outros homens livres. Dez anos depois, no Julgamento de Northampton, o rei foi mais longe e encarregou os cavaleiros de denunciar aos juízes reais os suspeitos de crimes contra a paz do rei. Esta cláusula reconhecia os cavaleiros locais como um grupo com autoridade suficiente para falar pelos outros proprietários; sendo para seus vizinhos o que os barões eram para o reino. Como tal, o rei estava preparado para deixá-los falar com ele como representantes de seus bairros. No final do reinado de Henrique II, como o tratado legal conhecido como “Glanvill” deixa claro, os cavaleiros já eram o esteio da justiça local, atores principais nos procedimentos dos tribunais de condado. Como os barões, os cavaleiros passaram a ter um interesse reconhecido em sua terra (sua pátria, como dizem os escritos, significando “bairros”) e uma responsabilidade por sua tranquilidade. Eles foram mais claramente separados dos outros. Já em 1178, uma escritura de Yorkshire já refletia essa superioridade local. A longa lista de testemunhas de uma carta de John, condestável de Chester emitida na mansão de Scroby, é iniciada por cinco homens apontados como milicianos, tendo precedência sobre outros homens livres presentes. A exclusividade ligada aos cavaleiros de terras no final do século XII os marca como aristocráticos. Eles alcançaram um novo nível de status, atravessando de um lado da cerca da divisão social para o outro. (CROUCH, 1992, p. 107, tradução nossa)

O arquétipo cavaleiresco evidencia-se na sociedade e surge também nos escritos (de várias naturezas) da corte henriquina. Durante o terceiro quarto do século XII, nos domínios continentais dos Plantagenetas, o clérigo Stephen de Fougères (? – 1178) elabora uma obra intitulada *Livre des Manières* em que realça o cavaleiro como um membro distinto da aristocracia, e aponta-lhe maneiras de se comportar (CROUCH, 1992, p. 106). O assunto, cuja evidência demonstra ser debatido nos círculos reais, torna-se mais em voga com a elaboração de *Policraticus*, reconhecida obra atribuída a John de Salisbury, na qual o clérigo, dentre outros elementos, realiza uma espécie de “transferência” do *ethos* cavaleiresco imperial romano para aquele ambiente de corte feudal (CROUCH, 1992, p. 106).

As dinâmicas das relações sociais na Inglaterra, entretanto, nos trazem à vista a elaboração de uma cavalaria não tão homogênea. O desenvolvimento urbano e a consequente emergência de segmentos sociais mercantis (uma *burguesia*) marcam uma cisma na locomoção social atribuída à cavalaria: os mercadores – talvez amparados pelo enriquecimento – passam a associar-se aos modos cavaleirescos e à cavalaria, fato este que é rechaçado pelas altas camadas cavaleirescas. Dessa forma, assim como os grupos aristocráticos (denominados, na Inglaterra, de *magnatas*) não se sentem confortáveis em serem associados a um grupo reconhecido, porém subordinado, como a cavalaria (CROUCH, 1992, p. 109), os cavaleiros que já conseguiam inserir-se mais efetivamente entre os aristocráticos buscam desvencilhar-se desta fusão intentada pelos grupos mercantis (KAEUPER, 1999, p. 194-196)¹¹⁰.

Encontramos neste cenário, portanto, uma composição cavaleiresca marcadamente heterogênea e modelada por um jogo de forças sociais¹¹¹. As formas de destacar-se e clarificar um pertencimento à verdadeira cavalaria (um real pertencimento à aristocracia), se dão a partir da composição e da construção de um “código” cavaleiresco mais evidente e que saliente um comportamento genuinamente nobre. Dessa maneira, para além da disputa sustentada pelos discursos clericais sobre a cavalaria, na Inglaterra vemos emergir dissensões internas dentro do próprio crivo aristocrático da cavalaria; os laicos, dos mais variados lugares sociais, disputam,

¹¹⁰ A elaboração das virtudes que viriam a compor os códigos cavaleirescos detinham este intuito. Um exemplo demonstrado pelo historiador é a virtude da *largesse*: ideal virtuoso da bondade/generosidade, o adjetivo era compartilhado pelos discursos cortês e clerical, e era um instrumento de defesa à associação deste grupo mercantil à cavalaria: quem possuía a *largesse* jamais poderia exercer uma profissão cuja avareza era o elemento determinante, como era vista a prática do comércio no período; a *largesse* afastava, portanto, os mercadores de fundirem-se com a aristocracia cavaleiresca.

¹¹¹ As forças sociais em questão puderam desenvolver-se graças à pluralidade social que a Inglaterra viu emergir após a conquista normanda da ilha. O próprio crescimento de uma aristocracia heterogênea está diretamente relacionado às formas de distribuição de terras em que se baseou a estruturação socioeconômica do reinado de William, o Conquistador, a qual repercutiu nos séculos após a conquista.

por assim dizer, a imagem cavaleiresca, sendo esta construída sobre estas distinções e evidenciando um lugar único ocupado pelo ideal cavaleiresco na ilha.

Formas de conduta cavaleiresca compuseram o cerne das produções escritas do período. Não somente as narrativas “ficcionais”, mas a elaboração de livros de boas maneiras – como o de Stephen de Fougères – sugerem a construção de um código de conduta vinculado, necessariamente, à cavalaria aristocrática. Estes cavaleiros tornaram-se aristocráticos e deveriam, portanto, agir como tal. Assim, embora contraponha, de certa forma, as teorias elaboradas por Norbert Elias e Stephen Jaeger, Kaeuper (1999, p. 205) salienta que esta codificação das virtudes cavaleirescas era muito mais uma expressão social característica do grupo do que uma restrição ao comportamento geralmente violento e demasiado instintivo que os cavaleiros poderiam apresentar; a violência ainda existia entre esses segmentos, e ela constituía-se um meio para alcançar as virtudes colocadas pelo ideal cavaleiresco (KAEUPER, 1999, p. 206).

Não nos surpreende, assim, que as narrativas que serão compostas a partir do epicentro da cultura cavaleiresca sejam de uma ampla diversidade sociocultural, como é o caso da Matéria da Bretanha, semelhante, porém, ao mesmo tempo, distinta do ideal cortês em que se ampara a literatura trovadoresca em *langue d’oc*. As ambiguidades manifestadamente expressas em *Tristan*, aqui já salientadas (e outras que serão vistas), podem condizer, para além de outras influências, à diversidade sociocultural desenhada na Inglaterra anglo-normanda.

3.2 Moralidade e sexualidade: *Tristan* e suas interconexões com a repressão canônica do ocidente medieval

3.2.1 Casamento e ascetismo cristãos como instrumentos da Reforma: breves apontamentos históricos

As marcadas referências aos comportamentos sexuais e às questões relativas ao casamento, por exemplo, são temáticas bastante presentes no *roman* tristânico. Como é evidente, o gatilho da trama de Tristão e Isolda é o adultério; e não é qualquer um, é um adultério incestuoso que, necessariamente, traz mais delicadeza e embaraço à traição sustentada pelo casal. Não por acaso, tais problemáticas estavam em discussão no ocidente cristão na época da produção de *Tristan*. Graças às demandas formuladas pela Reforma Eclesiástica, evidenciamos a elaboração da lei canônica durante os séculos XI e XII e, não ingenuamente, as uniões

conjugais – e as consequentes demandas sexuais advindas destas – fizeram-se presentes neste novo corpo legislativo elaborado pelos reformadores.

A Reforma Eclesiástica propunha-se, segundo a maioria de seus estudiosos, a um “retorno” à época ideal do cristianismo primitivo. Um acolhimento, para seus principais idealizadores, dos preceitos desenvolvidos durante o período dos Padres da Igreja, principais teóricos das dogmáticas da nova fé no início da era cristã. Neste movimento, fora buscado suprimir os males pelos quais os cleros foram infectados durante os séculos medievais: a simonia – isto é, a “venda” de posições/cargos eclesiásticos – o casamento e/ou o concubinato. O empréstimo de comportamentos laicos entre os eclesiásticos era um dos principais inimigos da Reforma (HARPER-BILL, 2003, p. 165-190) que, além destas preocupações morais, buscava também ampliar e fortalecer seus espaços de poder – quer dizer, seu princípio de autoridade – dentro das monarquias ocidentais, a partir da ampliação de suas jurisdições, principalmente.

Encontramos, dessa maneira, uma empreitada notadamente voltada à transformação sólida das relações entre clérigos e laicos neste cenário centro-medieval. Dessa forma, para tal necessidade de reformar, devemos supor a existência de práticas e comportamentos entendidos como incompatíveis às dogmáticas do cristianismo primitivo. A própria historiografia que tratou do tema da Reforma Eclesiástica – ou *Gregoriana*, ou *Pontifical* – voltou sua atenção aos antecedentes que teriam suscitado um ideal reformador. Na primeira metade do século XX, historiadores buscaram compreender o caráter reformista cristão desta Idade Média central; sua ampla maioria dirigiu seu enfoque às ideologias gestadas no seio eclesiástico e suas ramificações, como nos monastérios, por exemplo.

Apesar de fundamentais à aplicação das ideias reformistas, não foram somente as instituições eclesiásticas que se propuseram, de maneira efetiva, a aplicar e proporcionar estas transformações ensejadas pelo papado. Isto é, pelo menos, a assertiva fundamental que uma historiografia mais recente tem sustentado sobre o assunto: a reforma deixou de ser vista pelos historiadores, a partir dos anos 1970, como um conjunto de ações estritamente eclesiásticas (RUST, SILVA, 2009, p. 144). O papado e os centros monásticos não seriam, segundo esta nova visão historiográfica, centros irradiadores da reforma a uma sociedade laica completamente avessa aos ideais reformadores: o processo de transformação era “coextensivo a todo tecido social” (RUST, SILVA, 2009, p. 145).

Foram, segundo esta nova historiografia, as mudanças concebidas neste tecido social – como as concentrações geradas a partir dos domínios senhoriais desta Idade Média central – que demandaram novas formas de relações entre as várias camadas e grupos sociais. Quer dizer, os novos modos de vida teriam incitado “novos repertórios de regras comportamentais que incluíam da gestão de riqueza material à moral sexual” (RUST, SILVA, 2009, p. 144). Neste emaranhado de transformações que a reforma teria surgido como uma necessidade gerada pela própria sociedade laica e não necessariamente contrária a ela.

Conjunturas específicas, desenvolvidas nos séculos anteriores à Reforma – principalmente durante século X – são ímpares de serem consideradas quando há a necessidade de se vislumbrar o que pode ter ocasionado tal movimento. No campo propriamente prático, podemos apontar, por exemplo, as transformações sociais geradas com o que foi entendido como “encelulamento” (FOSSIER, 1982), ou seja, uma grande concentração populacional em terras senhoriais que interferiram nas práticas de comando social. Amparado por uma conceitualização de Robert Fossier, o historiador francês Jérôme Baschet (2006, p. 130-131) assim descreve o processo de *encelulamento*:

“[...] expressão forjada por Robert Fossier para designar o reagrupamento dos homens no interior de entidades sociais localizadas, definidas por um centro – a aldeia, o castelo –, por uma delimitação estruturada pela rede de lotes e de caminhos que definem sua extensão. [...]. Mas o resultado é, desde logo, claro: dali em diante, os homens serão “encelulados”, a um só tempo reagrupados em aldeias mais estáveis e fixadas no interior dessas unidades de base que se chamam senhorios. O encelulamento supõe, então, a formação de uma rede de senhorios que cobre, mais ou menos, todo o território ocidental. [...]. O encelulamento associa, portanto, vários processos: o nascimento da aldeia, a generalização do senhorio, mas também o enquadramento paroquial.”

Principalmente na atual França e, posteriormente na Inglaterra, no que concerne à relação entre laicos e eclesiásticos, vimos despontar práticas costumeiramente ligadas às tradições locais, circunscritas aos âmbitos regionais. As demandas socioeconômicas do *encelulamento* podem ter constituído o cerne destas relações dos cleros locais com a população majoritariamente laica; estruturação social que permitiu costumes tradicionais. Evidência à qual pode ser acrescido o fato de que não existiam determinações expressamente claras advindas da Sé romana – e notadamente escritas – que exprimiam como deveriam ser as relações entre ambos os segmentos sociais (RUST, 2013, p. 117).

Dessa maneira, as determinações emitidas, possivelmente em formato oral ou em decretos pouco divulgados pela Sé romana, eram praticamente ausentes nos tratos entre clérigos

e laicos nas regiões mais distantes do papado. Os historiadores Leandro Rust e Colin Morris (2001, p. 11-12) chamam atenção, portanto, para este outro precedente importante da reforma: a ausência da lei canônica escrita, bem como sua difusão através de regiões mais afastadas de Roma, pode ter se comportado como um fator fundamental ao desenvolvimento de costumes e práticas sociais particulares ao longo da extensão da cristandade.

Esta diversidade de formas de atuação não era, provavelmente, o desejo das diretrizes do papado. Dessa maneira, tal diferenciação dos costumes, sem a univocidade pretendida pela Sé romana – uma das diretrizes reformistas –, gerou importantes relações, inclusive, nas formas de administração paroquiais, nas eleições de cargos eclesiásticos e, até mesmo, na vida pessoal dos clérigos. Tais práticas, ao tornarem-se “mundanas” para os padrões reformadores, transformaram-se em um dos males que o pilar ideológico da reforma iria combater. É importante, dessa maneira, dirigirmos nossa atenção aos elementos próprios dessa “vida pessoal”, cujas práticas tanto laicas quanto eclesiásticas, endossaram as preocupações constantes dos canonistas dos séculos XI e XII.

Num primeiro momento, houve uma intensa campanha para abolir o concubinato e o casamento da vida levada pelo clero. Tais costumes, ao que parece, endossaram o inimigo moral da Igreja do período; inimigo ao qual a Igreja se contrapôs num primeiro momento da reforma que, segundo Harper-Bill (2003, p. 165), teria ocorrido de 1046 a 1057. As eliminações do casamento e/ou concubinato de clérigos que, até o século XI era uma prática comum, e da simonia – “venda” de cargos eclesiásticos que havia, de certa forma, colocado a Igreja em mãos laicas – tornaram-se os alicerces da renovação moral empreendida pelo Papado.

Além desta prerrogativa doutrinal e/ou moral, que consistia na incoerência entre a vida mundana do casamento e a pureza teoricamente atribuída aos membros da Igreja, haviam também elementos econômicos que estavam, há um tempo, interferindo nos assuntos eclesiásticos. James Brundage (1987, p. 215), ao tratar do assunto, evidencia o desenvolvimento das chamadas “dinastias sacerdotais” que geravam, em grande medida, ônus aos cofres das sés locais. Um clérigo casado custaria muito mais à Igreja do que um clérigo celibatário; além disso, nos deixa claro Brundage, os membros dos altos cargos eclesiásticos, ao constituírem família,

tenderiam a tratar as administrações dos bens, dos quais eram responsáveis, como próprias. Sua dignidade sacra seria transformada – e isso, de fato, ocorreria¹¹² – em herança familiar.

Para além das preocupações com o corpo eclesiástico, cujas políticas reformistas foram intensas e recorrentes, a regulação das uniões conjugais – e conseqüentemente das relações e comportamentos sexuais conferidos a elas – ampliou-se para toda a sociedade laica também. Entretanto, tal regulação e controle das uniões não era uma novidade no ocidente, uma vez que essas práticas sociais começaram a ser discutidas, pelos cristãos, ainda durante o final do império romano – período reconhecido como Antiguidade Tardia – como nos deixa claro Ruth Mazo Karras (2012, p. 25-67). Nesta época recuada, o impulso ascético de restrição dos desejos sexuais não se constituiu como uma novidade cristã, já que pensadores romanos, considerados, até então, pagãos, já refletiam sobre o assunto.

No entanto, o cristianismo, durante a Antiguidade tardia, trouxe o princípio de que o casamento era uma forma de relacionamento entre duas pessoas laicas que, em alguma medida, refletia a forma como elas deveriam se relacionar com Deus e esta era, segundo a dogmática em formação, a única maneira aceitável e ideal de relacionamento (KARRAS, 2012, p. 26-27). Entretanto, a pureza desta delimitação, aparentemente, permanecia em teoria, porque em âmbito prático, Karras (2012, p. 27) nos evidencia que

O que a Europa cristã herdou dos romanos, então, foi a ideia de que um indivíduo poderia se envolver em apenas uma união sexual de cada vez que poderia criar herdeiros legítimos, e que essa união deveria ser entre parceiros de status social equivalente. A ideia de que o casamento era a única forma válida de união não fazia parte desse legado (pelo menos não para um homem; uma mulher que entrasse em outra relação que não o casamento, a não ser com um homem de status superior a ela, poderia perder o respeito e status).

Quer dizer, o peso do status social das partes era o que, de fato, poderia determinar a natureza de uma união: concubinato ou casamento. Este último deveria ser celebrado quando a origem social de ambos os parceiros era igual¹¹³. É muito provável que, visto sob a ótica da longa duração, o casamento e as demais formas de uniões não deixaram de existir, tal como existiam,

¹¹² Para mais sobre o assunto, ver: BROOKE, Christopher L. N. “Secular Canons”. In: _____. **The Medieval Idea of Marriage**. Oxford University Press, 2002, p. 78-88.

¹¹³ Como uma ideia claramente herdada da cultura romana, o casamento, mesmo sob orientação cristã, deveria ser celebrado caso as duas partes envolvidas fossem livres – isso é importante de sublinhar – e de estratos sociais semelhantes. Karras utiliza, dentre outras evidências, uma carta do papa Leão I (meados do século IV) dirigida ao bispo Rusticus, de Nerbonne, na qual explicita-se clara esta delimitação da prática do matrimônio. Para mais, ver: KARRAS, Ruth Mazo. “The Church and the Regulations of Unions between Men and Women”. In: _____. **Unmariages**. Men, Women and Sexual Unions in the Middle Ages. University of Pennsylvania Press, 2012, p. 31.

de maneira repentina¹¹⁴. O contato entre tradições – no caso, a romana, a judaico-cristã e, posteriormente, a germânica – influenciou, em grande medida, as formas como os comportamentos sexuais e o matrimônio eram configurados nas regiões cristãs do ocidente¹¹⁵.

Os elementos relativos ao casamento – mas muito mais às práticas sexuais do laicato – preocuparam membros da Igreja também durante o que se convencionou chamar de Alta Idade Média. Estes voltaram-se mais às questões do incesto marital e sobre o rapto de mulheres comprometidas ou que estivessem sob votos religiosos (prática que acontecia com certa frequência); além do debate acerca da permissibilidade do divórcio. Os concílios merovíngios e carolíngios – se nos delimitarmos à porção ocidental da Europa – desta época prestaram pouca atenção à elaboração dos elementos que deveriam ser constituintes da união matrimonial, exceto quando casos específicos assim demandassem¹¹⁶.

Embora a Igreja voltasse sua atenção a tais práticas, o casamento ainda era compreendido como uma instituição laica, cujas solenidade e sacralidade não haviam, ainda, sido reiterados e implementados. Como estratégia de alianças políticas – o que eram, em essência, as uniões conjugais – os idealizadores do casamento esmeravam-se em cuidar do âmbito propriamente prático que as uniões implicavam; quer dizer, às aquisições de propriedades e às transmissões de heranças. Tal ideia – embora tenha chegado até nós como meramente uma *ideia*, provavelmente passível de ter existido na prática – nos revela a existência de uma concepção laica do casamento; evidência um tanto sólida quando percebemos a ausência de um corpo de leis que regia especificamente as práticas do casamento laico¹¹⁷.

Estas preocupações voltadas ao âmbito prático das uniões constituíram, com efeito, aquilo que Georges Duby classicamente denominou de “modelo laico de casamento”¹¹⁸. Uma

¹¹⁴ Karras chama a atenção de que esta característica das uniões – quer dizer, o peso do status social – ainda persistiu também durante a Alta Idade Média. Ver KARRAS, Ruth Mazo. **Op. Cit.**, 2012, p. 45.

¹¹⁵ Para mais sobre a influência das tradições germânicas, ver: BRUNDAGE, James. “Law and Sex in Early Medieval Europe, Sixth to Eleventh Centuries”. In: _____. **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 124-175.

¹¹⁶ Estes casos são apresentados e trabalhados pela historiadora Ruth Mazo Karras. Para mais, ver: KARRAS, Ruth Mazo. **Op. Cit.**, 2012, p. 35.

¹¹⁷ Obviamente, no entanto, as resoluções legislativas relativas ao casamento tangenciavam apenas as questões socioeconômicas contidas no matrimônio, como dotes, transmissões de herança, propriedades e herdeiros. Ver: KARRAS, Ruth Mazo. **Op. Cit.**, 2012, p. 44.

¹¹⁸ Em essência, o casamento laico visava fins meramente domésticos: era compreendido como um acordo entre duas *households* (casas, famílias), muito mais do que duas pessoas; visava o fortalecimento de poderes políticos e econômicos entre os dois grupos familiares envolvidos no contrato. O regramento dos impulsos sexuais – e isso é bem importante – concernia somente no que se refere à reprodução dos herdeiros para perpetuação das linhagens, ponto fundamental, inclusive, e um dos motivos pelo qual o casamento era realizado. Para mais, ver: DUBY, Georges. **Medieval Marriage**. Two Models of Twelfth Century France. Tradução de Elborg Foster. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 4-8.

concepção voltada às alianças estratégicas muito mais do que aos valores espirituais, de caráter salvífico, que os canonistas iriam defender como uma das prerrogativas morais da Reforma. Dessa maneira, surgida como um dos sustentáculos da Reforma – uma das inclinações reformistas que buscavam, acima de tudo, ampliar os espaços de autoridade do poder eclesiástico, suprimindo-os dos laicos – a concepção clerical do casamento surgia mais robusta durante os séculos XI e XII. Estas, ainda segundo Duby (1991, p. 16), buscavam amalgamar duas pressuposições tidas como contraditórias:

Este modelo foi concebido com o propósito de conciliar duas exigências contraditórias. Uma delas era a função reprodutiva, com a qual o próprio Deus dotou o casamento quando o instituiu no Paraíso antes da Queda como um ato contínuo de criação e para encher seu céu de novos habitantes, pois foi ordenado que a ordem dos eleitos substituiria, doravante, a ordem dos anjos caídos em toda a eternidade. A outra exigência era a necessidade de refrear os impulsos carnis da natureza humana. A profunda aversão da Igreja pelo sexo foi proclamada por Odo de Cluny, pois a Igreja via a sexualidade como o principal meio pelo qual o Diabo assegurou seu domínio sobre a criação. Citando as Escrituras, a Igreja considerava o casamento uma instituição necessária e o via como o sacramento (*sacramentum*), o “sinal”, da união entre Deus e suas criaturas, entre Cristo e sua Igreja.

Ao intentar substituir o casamento costumeiro pelo eclesiástico, as múltiplas vozes dos canonistas, que ainda debatiam muito sobre o assunto na época, entraram em comum acordo quanto a algumas questões. Princípios básicos estariam contidos neste casamento reformado¹¹⁹, sendo estes: a monogamia, a indissolubilidade, o consentimento mútuo, o débito conjugal como a única forma de comportamento sexual aceitável e a exogamia (BRUNDAGE, 1987, p. 183). Os comportamentos sexuais do laicato – dentro e fora do leito marital – se constituíram como preocupações primeiras entre os canonistas: as designações e as validades das uniões – com uma incessante crítica voltada ao concubinato – e um debate sobre as punições para práticas sexuais desviantes comporiam boa parte destes escritos.

A elaboração da legislação eclesiástica – a lei canônica – previa, ademais, a apreensão de litígios e casos matrimoniais pelos tribunais eclesiásticos. Um princípio de autoridade requerido pela Igreja, como já fora aqui levantado, estava em jogo, embora a discussão divida historiadores na academia¹²⁰. Brundage (1987, p. 183) nos elucida que, em um primeiro

¹¹⁹ Para conhecer mais sobre as transformações e as características deste “casamento reformado”, como bibliografia disponível em língua portuguesa, ver: SILVA, Carolina Gual da. **Até que a morte os separe: casamento reformado nos séculos XI-XII**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da FFLCH/USP, 2008.

¹²⁰ Richard Helmholz, ao elaborar seu quadro socioeconômico do período relativo à questão do casamento, nos salienta que, mais do que uma disputa entre jurisdições concorrentes – secular e eclesiástica –, o que se evidenciava nesta época era um esforço para que as disputas relativas ao matrimônio chegassem, de fato, aos tribunais. Segundo

momento – provavelmente durante o século XI – o laicato resistiu fortemente às intromissões clericais; estas poderiam desconfigurar as estratégias matrimoniais que ensejavam o cenário político e econômico no qual estavam imersos os laicos¹²¹. As monarquias ocidentais, ademais, também se mostraram relutantes em ceder seu poder de atuação jurídica junto aos casos, uma vez que, se assim agissem, as receitas geradas com os andamentos dos processos seriam perdidas em favor da Igreja (BRUNDAGE, 1987, p. 183-184).

Na Inglaterra, região que nos interessa de maneira particular, foi mais notadamente a partir das mudanças empreendidas com William, o Conquistador¹²², na segunda metade do século XI, que os dois modelos jurisdicionais se interpenetram sobre a prática do casamento. Em uma elucidação introdutória, o historiador Conor McCarthy (2004, p. 5) salienta que as cortes eclesiásticas inglesas controlavam, dentre outras questões, os aspectos espirituais e morais do casamento; enquanto as cortes seculares julgavam outros quaisquer elementos relativos à transmissão de propriedades e heranças. No entanto, não há univocidade dentro destes sistemas ainda:

Se olharmos para a Inglaterra do século XII, podemos concordar que existem dois sistemas de direito em operação, eclesiástico e secular, que têm jurisdição sobre, respectivamente, o vínculo matrimonial e as transferências de propriedade relacionadas a esse vínculo. No entanto, cada um deles incorpora atitudes fragmentadas em relação ao casamento e abrange uma multiplicidade de ideologias, tornando impossível reduzir as influências sobre as práticas medievais de casamento a um binário. É possível traçar não apenas contradições entre as atitudes eclesiásticas e seculares em relação ao casamento, mas também contradições dentro delas. [...]. Olhando para a Inglaterra medieval, podemos concordar com Duby que há uma agenda aristocrática leiga coerente, essencialmente baseada na ideia de que o casamento é importante para a transferência de propriedade dentro e entre famílias, e que essa agenda está, explícita ou possivelmente, por trás de muito da lei secular na Inglaterra medieval. Em contraste com isso, a visão eclesiástica do casamento na Idade Média central e posterior não se baseia em interesses familiares ou patrimoniais, mas no consentimento livre dos indivíduos para se casarem. (MCCARTHY, 2004, p. 5, tradução nossa)¹²³

ele, havia uma ideia recorrente de que as pessoas poderiam regular o casamento por si mesmas. Para mais, ver: HELMHOLZ, R. H. **Marriage Litigation in Medieval England**. Cambridge University Press, 1974, p. 5.

¹²¹ Principalmente no que se refere à recusa em aceitar a exogamia e a indissolubilidade. Para fins de arranjo político estratégico, muitas vezes, casamentos arranjados entre parentes não eram exceções; assim como, caso estas uniões não obtivessem os frutos e resultados desejados, eram recorrentemente desfeitos, a partir do repúdio à mulher.

¹²² Há uma recorrente discussão acadêmica que se volta à problemática da separação das cortes que teria sido empreendida por William, o Conquistador, no período após sua conquista da Inglaterra. Para mais sobre o assunto, ver: MORRIS, Colin. William I and the Church Courts. **The English Historical Review**, n. CCCXXIV, July 1967, p. 449-463.

¹²³ É importante salientar que o consentimento mútuo sustentado pela Igreja reformista não tinha relação com uma concepção de liberdade individual, e sim com um intuito salvífico, baseado da justificativa das relações sexuais

Conquanto a maioria das documentações provenientes dos séculos XI e XII sejam relativas à esfera legislativa – quer dizer, às prescrições ideais – e devamos nos conformar com uma significativa ausência de fontes que nos tragam indícios das práticas em voga¹²⁴, o relativo silêncio pode também nos indicar algo. A proliferação de documentos normativos nos revelam, como sinalizou Duby (1991, p. 1-2), apenas a teoria do casamento. Apesar de um possível descompasso entre prática e normatização, a recorrência das temáticas do casamento e dos comportamentos sexuais nas fontes normativas nos levam a supor uma tentativa de controle sobre atitudes que não condiziam às delimitações canônicas, nos leva a considerar um rastro mutante sob o qual estavam condicionadas práticas e prescrições.

Possivelmente influenciada pelas práticas sociais em voga, a literatura canônica sugere, de maneira indireta, os costumes que eram empreendidos na sociedade. Se há uma literatura voltada à repressão, devemos supor que tais comportamentos não eram exceções. A lei cria, incitada pela atmosfera de sua formulação, a transgressão que buscava reprimir. A seguir, buscaremos elucidar, brevemente, como estes escritos canônicos foram delineados; aos poucos, mostrar-se-ão evidentes as interconexões entre estes e os meandros do tema tristânico.

3.2.2 A lei canônica medieval: formulação e influências

A formulação do que viria a ser a lei canônica é, grosso modo, um emaranhado de resolutivas provenientes da uma tradição cristã que foi desenvolvida nos séculos medievais. Além dos escritos elaborados pelos juristas e teólogos¹²⁵ dos séculos XI e XII – os quais iremos destacar mais detalhadamente –, podemos acrescentar os conteúdos das chamadas cartas decretais¹²⁶ e os cânones conciliares, de sínodos ou concílios que foram realizados em algum

que a união conjugal demandava. Para mais, ver: LECLERCQ, Paulette L’Hermitte. “A Ordem Feudal (séculos XI-XII)”. In: DUBY, Georges. PERROT, Michele. **História das Mulheres**. A Idade Média. Vol. 2, Lisboa: Afrontamento, 1993, p. 289.

¹²⁴ Os estudiosos da temática sinalizam que as fontes relativas aos processos judiciais – geralmente litígios matrimoniais – começam a se multiplicar a partir dos séculos XIII e XIV. E a maioria indica que estes casos eram tratados em tribunais eclesiásticos, possivelmente como um indicativo condicionado pelas transformações empreendidas, em teoria, durante os séculos XI e XII.

¹²⁵ McCarthy deixa claro que não é possível distinguirmos de maneira drástica as tradições legais e teológicas nas correntes de pensamento que elaboraram escritos sobre o casamento, uma vez que ambas estão imbricadas, principalmente nos escritos dos juristas e teólogos dos séculos XI e XII. Ver: MCCARTHY, Conor. **Marriage in Medieval England: Law, Literature and Practice**. Woodbridge: The Boydell Press, 2004, p. 2.

¹²⁶ No centro da nova lei estava o decreto papal, que consistia em carta decretais dirigidas às comissões ou delegações de juizes, ou respostas a perguntas submetidas ao papa para orientação sobre pontos de lei ou procedimentos, a resolução de disputas ou problemas específicos e uma série de consultas de todos os tipos. Para Charles Duggan, as cartas decretais eram a expressão da jurisdição superior pretendida e executada pelo papa sobre a cristandade. Para mais, ver: DUGGAN, Charles. “Papal Judges Delegate and the Making of ‘New Law’ in the Twelfth Century”. In: BISSON, Thomas N. **Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth Century Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 172-202.

momento da era cristã. Embora a constituição da literatura canônica tenha se delineado a partir de diferentes tradições, a maioria dos especialistas tende a afirmar uma preponderância marcante dos escritos elaborados pelos canonistas; a saber, mais detidamente, Burcardo de Worms (950-1025), Ivo de Chartres (1040-1115) e, mais posteriormente, Graciano.

Nos decretos concebidos por estas três personalidades podemos vislumbrar, dentre outras problemáticas, àquelas relativas ao casamento e aos comportamentos sexuais. Até o surgimento dos *Decretum* do bolonhês Graciano, em c. 1140, o *Decretum* de Burcardo teria se constituído como o principal manual canônico difundido e utilizado nas várias regiões ocidentais (SILVA, 2008, p. 18); e, além disso, uma vez dividido em “livros temáticos”, versava sobre os variados assuntos.

Outro importante nome do cristianismo ocidental medieval foi Ivo de Chartres. Juntamente com a predominância das prescrições de Burcardo, Ivo elaborou, na primeira metade do século XII, em suas três principais obras – *Collectio tripartita*, *Decretum* e *Panormia* – normatizações acerca da validade conjugal, dos comportamentos relativos ao casamento (e também fora dele) e as punições previstas para as violações. As influências destes dois nomes foram recorrentes até, pelo menos, meados do século XII, quando o jurista e teólogo de Bolonha, Franciscus Gratianus ou Johannes Gratianus, conhecido simplesmente como Graciano, desenvolveu seu *Decretum*¹²⁷.

Os estudiosos da tradição canônica, como Charles Duggan, por exemplo, tendem a enxergar a obra de Graciano como um “divisor de águas” entre a tradição pioneira de canonistas e uma nova geração. Carolina Gual da Silva (2008, p. 32-33) nos elucida que a proposta do *Decretum* de Graciano – originalmente concebido como *Concordia canonum discordantium* – era reunir diferentes e contraditórias fontes sobre os debates em voga, confrontá-las e tentar encontrar um consenso para tais; por isso, provavelmente, o diálogo com temáticas recorrentes em Burcardo e Ivo mostrou-se constante.

Como ressaltado, podemos acrescentar à solidificação da lei canônica as chamadas cartas decretais. Especialmente as elaboradas pelo papa Alexandre III que, juntamente com Inocêncio III (1198-1216), foram os maiores produtores dos decretais do período (SILVA,

¹²⁷ Há discussões com relação à identidade de Graciano e se ele teria, ou não, formulado a obra sozinho. As hipóteses de acréscimo posteriormente foram levantadas porque existem trechos do *Decretum* que são terminados de maneira abrupta, por exemplo, e excertos que parecem ter sido adicionados posteriormente. Para mais, ver: SILVA, Carolina Gual. **Op. Cit.**, 2008, p. 21-22.

2008, p. 26). Estes decretais comporiam, um pouco posteriormente, o chamado *Liber Extra* também conhecido como *Decretais de Gregório IX* (coleção de 1234). Dentre outras temáticas, os decretais faziam referência às questões relacionadas ao casamento; segundo Gual da Silva, este material produzido por Alexandre III contribuiu significativamente para a classificação e elaboração das leis sobre o matrimônio, produzindo as bases teóricas para o desenvolvimento da doutrina católica sobre o casamento, as quais fomentaram sua posterior colocação como sacramento durante o concílio de Trento, no século XVI (SILVA, 2008, p. 27).

A literatura canônica, endossada pelos escritos e reflexões aqui ressaltados, recebeu uma significativa influência da tradição patrística. Um reavivamento da lei romana estava em curso, segundo Brundage (1987, p. 178), como uma ramificação do renascimento intelectual do período; a lei romana, tal como constava no *Corpus iuris civilis* de Justiniano, era estudada e discutida nos centros intelectuais europeus, com destaque para a região de Bolonha, no norte da Itália. Possivelmente ensejado como um reflexo deste movimento, a retomada dos escritos patrísticos forneceu um importante aporte teórico-ideológico à formação da escrita canônica, principalmente no que se refere às práticas conjugais e aos comportamentos sexuais, temáticas debatidas durante a formação do cristianismo incipiente.

Agostinho de Hipona, um dos mais influentes teóricos do cristianismo, produziu uma obra sobre o casamento, *De bono coniugali*, cuja expressão máxima repousava sobre a ideia de que o casamento era um bem relativo¹²⁸, propiciador de laços de fidelidade, de descendência e de sacralidade à vida mundana (MCCARTHY, 2004, p. 108). Não obstante a forte presença de Agostinho tenha sido constante entre os canonistas, com relação à sexualidade podemos ver traços nitidamente marcados dos escritos de Jerônimo (BRUNDAGE, 1987, p. 185); principalmente com relação ao esquema hierárquico produzido por ele sobre os estados de pureza¹²⁹.

Para Brundage (1987, p. 185), as origens da visão acerca das práticas sexuais, entre os canonistas, repousam justamente em São Jerônimo e no elaborador de uma obra conhecida como *Responsa Gregorii*, um compilado cujas ideias demonstram estreita relação com escolas

¹²⁸ McCarthy elucida que, para Agostinho, o casamento era um bem relativo porque não era exatamente o estado ideal (posição ocupada pela virgindade ou viuvez); porém, o casamento era a opção, geralmente, utilizada para se evitar a fornicção. Ver: MCCARTHY, Conor. **Op. Cit.**, 2004, p. 108.

¹²⁹ Grosso modo, o sentido hierárquico crescente da pureza coloca, em primeiro lugar, a virgindade; em segundo, a viuvez, e em terceiro, o casamento. O matrimônio seria, portanto, o último grau – ou estado ideal – para fins salvíficos. Ver: MCCARTHY, Conor. **Op. Cit.**, 2004, p. 108.

filosóficas próprias da época, como o estoicismo, por exemplo. Esta tradição, cuja crítica e condenação à sexualidade humana foi uma das características mais marcantes, inspirou muitos clérigos durante os séculos medievais a produzir discursos que se voltavam terminantemente contra o sexo e o coito; os destaques são Pedro Damiano, Gilbert de la Porée, Honório de Autun e o reconhecido Guibert de Nogent, todos do século XI.

De uma forma geral, os canonistas tendiam a condenar veementemente o sexo e a luxúria, e a enxergar o casamento como o principal meio de controle dos impulsos sexuais humanos¹³⁰. O remédio para concupiscência é expresso pela reconhecida assertiva de São Paulo que, em sua primeira carta aos Coríntios (1 Cor, 7) profere que “é melhor casar-se do que abraçar-se”. Encontramos, assim, uma tradição teológica que influencia, ao longo dos séculos, majoritariamente homens da Igreja; esses clérigos – e isso mostrou-se fortemente no cenário centro-medieval – deveriam ser celibatários (ao menos em tese) e assumirem em seus escritos posições majoritariamente contrárias às manifestações sexuais, como assumiram.

O pressuposto de que o sexo era extremamente pecaminoso era um consenso entre a maioria daqueles adeptos do sacerdócio. O que gerava debates eram as questões relativas à gravidade dos pecados e como eles deveriam ser punidos; foi este, principalmente, o conteúdo expresso pela literatura canônica quando tangenciava a problemática do casamento e das relações entre os sexos. Como salienta McCarthy (2004, p. 107):

O papel da relação conjugal era mais complicado, pois o casamento era lícito para os cristãos, e os casados eram obrigados a ceder às exigências sexuais de seus parceiros – para pagar a dívida conjugal, como dizia São Paulo. Mas eles poderiam cometer pecado ao fazê-lo? A ansiedade sobre a relação conjugal e a possibilidade de pecado dentro dela, incomodaram comentaristas eclesiásticos durante todo o período medieval.

Ao longo dos escritos, cujo debate perdurou por muitos anos, podemos ver a evolução do pensamento dos canonistas e suas distinções. Averiguaremos um pouco deste conteúdo e sua relação com os acontecimentos e reflexões suscitadas a partir da leitura de *Tristan*. Esta análise comparativa mostrar-se-á enriquecedora na medida que manifestará um diálogo muito estreito entre ambas as naturezas das fontes; e este é um exercício que vem sendo fomentado

¹³⁰ Esta era a visão predominante, o que não significa que não existiram pensadores cristãos que tenderam a ver a sexualidade como parte intrínseca da natureza humana. Constantinus Africanus, um monge beneditino do século XI, afirma que o intercuro sexual era algo natural do ser humano, necessário, inclusive, à boa saúde (juntamente com boas horas de sono, exercícios, higiene regular, dieta adequada). Outras ideias que relacionavam a saúde e o sexo foram encontrados em prescrições médicas do período; e entre os filósofos, podemos encontrar Pedro Abelardo como um dos únicos a não atribuírem ao sexo o pecado, e enxergarem o intercuro sexual como natural e benéfico. Ver em: BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987, p. 187.

por uma historiografia mais recente, como nos advertiu McCarthy (2004, p. 107). Literatura canônica e “literatura” cortês (especificamente os *romans*) expressam similaridades quando tratam das mesmas temáticas e revigoram o vislumbre ao historiador de que a temática estava em voga no período.

Não por acaso, o casamento – e os comportamentos demandados dos homens e das mulheres a partir deste – integra o núcleo de preocupação de ambas as manifestações; expressam, cada qual a sua maneira, um determinado juízo de valor sobre o objeto de debate. A partir da premissa expressa por Louis Althusser (1984, p. 37 apud MCCARTHY, 2004, p. 4), para quem a ideologia seria “uma relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”, McCarthy propõe em sua obra aqui já citada este exercício comparativo com fontes circunscritas à Inglaterra medieval; muito semelhante o que propomos aqui, e a justificativa assinalada pelo historiador nos é cara também:

A ideologia determina a prática – exerce uma influência sobre ela. Tanto os textos jurídicos quanto os literários, ao discutir o casamento, oferecem sugestões ideológicas sobre o que é o casamento e como as pessoas devem agir em relação a ele. Eles abordam problemas semelhantes, de diferentes perspectivas. Certamente, a forma como cada tentativa de impor sua ideologia é diferente: os textos legais muitas vezes operam através do exercício bruto do poder, sancionando penalidades que podem ser impostas contra seus oponentes. **Os textos literários não podem fazer isso: eles devem persuadir mais suavemente e depender da aceitação subjetiva de sua posição.** Mas ambos os tipos de texto, ao discutir o casamento, tentam defini-lo e seus limites, e moldar o comportamento dos casados. São textos ideológicos que tentam determinar a prática. Um ponto importante na teoria da ideologia de Althusser é que várias ideologias podem ser aplicadas em qualquer prática, cada uma determinando essa prática de alguma forma. (MCCARTHY, 2004, p. 4, tradução nossa)

Com esta análise comparativa, buscaremos compreender como as problemáticas emergidas em *Tristan* dialogam, contrária ou consonantemente, com as diretivas em jogo no ocidente cristão. Construiremos, então, a análise a partir de três amplas temáticas que integram os conceitos de moralidade e sexualidade constantemente evocadas em *Tristan*: o casamento, o adultério e os demais comportamentos sexuais. Tal exercício analítico é um importante caminho ao entendimento posterior que iremos nos deter acerca das relações entre os gêneros construídas e evidenciadas no *roman*.

a) Casamento:

Como pudemos perceber nas elucidações anteriores, o casamento, apesar de suas implicações sexuais, não era condenado entre os canonistas (BRUNDAGE, 1987, p. 186). Pelo

contrário, ele era, em tese, considerado um “remédio” à luxúria humana; um bem relativo e um dos estados (ainda que o mais baixo) ideais da vida humana. Dessa maneira, a reformulação da ideia do casamento durante a conjuntura da reforma passou pela adoção de tradições marcadamente presentes no ocidente medieval.

Para além da nítida influência de prerrogativas judaico-cristãs, a base sólida do ideal canônico, podemos ressaltar, por exemplo, duas heranças da lei romana que foram fundamentais ao casamento reformado (BRUNDAGE, 1987, p. 188; MCCARTHY, 2004, p. 8): a noção do consentimento e a ideia de *maritalis affectio* (“afeição conjugal”). O consentimento mútuo das partes envolvidas constituiu-se como um dos principais elementos necessários à validação da união; inspirou modelos de formação conjugal que comporia tendências canônicas – vide o modelo francês do consentimento, sustentado por Pedro Lombardo (1096-1160) e o modelo italiano, de Graciano¹³¹ – e que buscava, acima de tudo, cessar com os casamentos arranjados.

A *maritalis affectio* pressupunha, na lei romana, um consentimento contínuo na manutenção de um casamento; uma vontade comum existente entre o casal presumia também um respeito mútuo (BRUNDAGE, 1987, p. 93-94). Diferentemente dos clássicos, os escritos patrísticos, apesar de adotarem a noção de *maritalis affectio* com intuito principal de distanciar o casamento das práticas sexuais por ele requeridas, não integraram à doutrina o principal elemento desta herança romana que é a continuidade do consentimento (BRUNDAGE, 1987, p. 93). A indissolubilidade pressuposta pelas dogmáticas cristãs eliminaria a noção da vontade mútua, espinha dorsal da *maritalis affectio*; grosso modo, o consentimento importava para os cristãos, mas somente no momento de se realizar o casamento, não durante o tempo que o casal permaneceria casado.

Tais pressupostos remetem, necessariamente, à formação dos casamentos de Marc e Isolda, e o de Tristão e Isolda das Mãos Brancas. Thomas dispensa apenas um verso para nos relatar o matrimônio do rei da Cornualha e da princesa da Irlanda: o vs. 121 do manuscrito de Carlisle, no qual é expresso que Marc “a esposou com grande exibição”. Não nos é evidenciado o consentimento mútuo; Isolda casa-se porque esta era sua obrigação, ela fora levada à

¹³¹ A “solução francesa” – reiterada, principalmente, por Ivo de Chartres e Pedro Lombardo – designava que o consentimento e a emissão dos votos conjugais públicos já eram elementos válidos a qualquer união, e que invalidariam qualquer tentativa de impor outro casamento. Já a “solução italiana” de Graciano previa o consentimento, a afeição conjugal e, necessariamente, a consumação (*coitus*) como elementos imprescindíveis ao casamento. Para mais, ver: BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987, p. 237.

Cornualha para este casamento. Sua vontade nos é ocultada, mas não é difícil supor que ela se casou de malgrado com Marc, por estar apaixonada por Tristão.

Assim como observamos a ausência do consentimento – ou a presença deste, de maneira compulsória, análoga a uma obrigação social –, vislumbramos também a falta da *maritalis affectio*. No decorrer da narrativa não é manifestada qualquer vontade de perpetuação daquele casamento por parte de Isolda, mas sim da parte de Marc. O rei ama Isolda de maneira tão intensa e apaixonada que, como já salientado, permanece calado diante das faltas cometidas pela esposa. Entretanto, não há a afeição conjugal que, em teoria, deveria sustentar o matrimônio; a *maritalis affectio* não poderia existir quando apenas uma das partes a fomenta.

De forma similar se dá o casamento entre Tristão e Isolda das Mãos Brancas: após as intensas reflexões do cavaleiro – e de seu convencimento de que Isolda não mais o amava – ele resolve casar-se com a princesa da Bretanha. Ao buscar esquecer a rainha, Tristão desposa a jovem de bom grado, assim como a princesa anseia por ele; quer dizer, há consentimento em ambas as partes. Há afeição durante os meandros daquela formação conjugal, mas o apreço não é mantido por Tristão, e ele constata isso instantaneamente após a troca de votos; a princesa o ama e quer entregar-se a ele, mas ele a recusa e se arrepende de casar. Não há a *maritalis affectio* da parte de Tristão, mas há da parte de Isolda das Mãos Brancas.

Assim como a união de Marc e Isolda foi pública e de grande exibição, a de Tristão e Isolda das Mãos Brancas também assim se realiza; nos versos 374-376 do primeiro fragmento de Sneyd nos é reiterado que ambos se casam segundo o ritual prescrito pela Santa Igreja: a missa é realizada por um capelão, com a presença de toda a corte bretã. Apesar de aparentemente a publicização dos votos parecer um mero detalhe, esta questão constituiu-se um debate entre os canonistas. O caráter solene do casamento estava em vias de ser afirmado; ainda não era um consenso, no entanto, que a legitimidade da união se dava apenas quando o contrato fosse celebrado pública e formalmente. É possível que esta consciência da solenidade tenha sido acrescida de maneira gradual aos costumes estabelecidos, até tornar-se uma prática recorrente com sua total instituição durante o século XVI, quando o casamento se torna sacramento¹³². Dessa forma, Brundage nos orienta que o casamento continuou a ser uma cerimônia privada por um bom tempo; no entanto, o clero dos anos 1100 detinha muito mais

¹³² Durante a década de 1560, o sacerdote adquire oficialmente a função de “ministro do casamento”. Ver: LECLERCQ, Paulette L’Hermite. “A Ordem Feudal (séculos XI-XII)”. In: DUBY, Georges. PERROT, Michele. *Op. Cit.*, 1993, p. 287.

funções proeminentes com relação a esta questão do que os grupos sacerdotais de cem anos antes¹³³.

As celebrações destes casamentos envolvem, ademais, a consumação destes. Uma das preocupações constantes dos juristas canônicos era a demanda sexual que o casamento implicava; tanto a consumação – e sua relativa necessidade à validade do matrimônio – quanto a noção de débito conjugal. Segundo o papa Alexandre III, não haveria pecado algum em manter relações sexuais com esposo ou esposa; o intercuro sexual era uma forma de conceber um filho, pagar o débito conjugal ou simplesmente evitar a fornicção (BRUNDAGE, 1987, p. 448). Entretanto, o pensamento do papa expressa, possivelmente, um direcionamento mais maduro e unívoco da literatura canônica, a qual durante o início do século XI e nos anos seguintes, debatia fortemente sobre estes problemas.

Para alguns teólogos da primeira geração de canonistas, a consumação não era um processo requerido à validação do casamento. Em sua obra *Panormia* e em seu *Decretum*, Ivo de Chartres sustenta seu posicionamento a partir de uma carta do papa Leão I (originalmente escrita entre 458 e 459) para quem o casamento era válido, consumado ou não, já que este representaria um elo simbólico intransponível entre Cristo e a Igreja (MIGNE, 1881, t. 54, p. 1204-1205 apud BRUNDAGE, 1987, p. 188). O conteúdo da carta de Leão I foi apreendido também alguns séculos antes, durante o período carolíngio, pelo bispo de Reims, Hincmar. Segundo David D’Avray, Hincmar teria modificado as assertivas latinas de Leão I e instituído a consumação como elemento necessário à validade do matrimônio, graças a um caso embaraçoso para o qual teria sido chamado para resolver¹³⁴. Talvez inconscientemente ecoando as ideias de Hincmar, Graciano, em meados do século XII, sustentava a mesma colocação com relação à consumação: ela era sim necessária ao casamento, juntamente com o consentimento.

Duas situações emblemáticas transcorridas em *Tristan* trazem em seu cerne a questão da consumação: em Carlisle, vs. 127-131, quando Brangien assume o lugar de Isolda no leito

¹³³ Este era, no entanto, um assunto de debate entre os juristas canônicos: para Graciano, por exemplo, o casamento deveria continuar como um assunto essencialmente privado. Ver: BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987, p. 190-191, 254.

¹³⁴ Como um influente clérigo, conselheiro de Carlos, o Calvo, Hincmar de Reims exerceu significativa influência na elaboração da dogmática cristã em sua época, sendo retomado nos séculos posteriores. D’Avray elucida que Hincmar havia sido chamado para resolver um caso que envolvia o casamento do aristocrata Stephen de Auvergne. O nobre havia se casado com uma mulher que não era mais virgem, e havia mantido relações sexuais com parentes de seu círculo familiar; como o casamento não havia se consumado, Hincmar determinou sua invalidez e dissolveu a união. Ver em: D’AVRAY, David. **Medieval Marriage**. Symbolism and Society. Oxford University Press, 2005, p. 178.

nupcial com Marc, e em Sneyd, vs. 495-502 e vs. 601-602, quando Tristão recusa-se a consumir seu casamento com a outra Isolda. Na primeira passagem mencionada pode ser evocada ainda a controversa da virgindade; por não ser mais virgem, Isolda teme que isso a comprometa de alguma maneira caso Marc descubra. Assim ela pede a Brangien, ainda uma donzela, que consume o casamento em seu lugar.

Vislumbramos nesta armação a raiz do medo de Isolda: a sua não virgindade. Ainda que a tradição cristã tenha exercido forte influência na composição da narrativa tristânica – e esta não era tão condescendente com mulheres consideradas “imorais”¹³⁵ –, não devemos estar omissos quanto à origem de Isolda: Irlanda. Mesmo que o arcabouço sociocultural irlandês tenha sofrido influências diversas (até mesmo cristã), a virgindade da futura noiva de um chefe (no caso, um rei) aparece como uma característica requerida em alguns conjuntos de leis irlandesas antigas estudadas por Fergus Kelly (1988, p. 72-73):

Outros sistemas jurídicos antigos davam grande ênfase à virgindade nupcial, e a noiva que não é considerada virgem pode ser submetida a várias formas de humilhação, perda financeira ou mesmo morte. Os textos legais irlandeses sobreviventes não se referem às consequências legais da não virgindade em uma noiva. No entanto, a Tríade 126 implica que normalmente se espera que uma esposa principal seja virgem - "as três gotas de um *cétmuint* - uma gota de sangue (presumivelmente na ruptura do hímen na noite de núpcias), uma gota de suor, uma lágrima -derrubar'. É da enorme quantidade de material genealógico que sobreviveu desde o início do período irlandês que a paternidade de um homem - particularmente se ele fosse de linhagem real - era de grande importância. Pode-se supor que uma sociedade que dava tanta importância à paternidade ou que respeitava muito a virgindade nupcial e a fidelidade conjugal (pelo menos a curto prazo).

O peso da tradição irlandesa, conquanto a estória se dirigisse a um público cristão, pode ter exercido uma influência significativa à composição do *roman*. Não é incoerente, assim, que Isolda, como princesa da Irlanda, esteja preocupada com as reais consequências de seus atos, se, por acaso, fossem descobertos.

Segundo Graciano, a não virgindade de uma mulher ou um passado não tão exemplar não eram motivos para que um homem desfizesse os laços matrimoniais (BRUNDAGE, 1987, p. 243). Todavia, o canonista atentou-se exatamente para a mesma situação da armação

¹³⁵ É possível que na prática a questão da virgindade (ou a falta desta) implicasse em sérias consequências à mulher, que poderia ser repudiada pelo marido por ter a chance de desconfigurar a linhagem para a qual ela se comprometeu a fornecer herdeiros. Além disso, a própria tradição veterotestamentária atenta para essa problemática da virgindade, em *Deuteronômio 22: 13-21*: a jovem que casar-se não sendo mais virgem, caso provado, deve ser apedrejada até a morte diante da casa de seus pais. Ver em: SCHOKEL, Luís Alonso. **Bíblia do peregrino**. São Paulo: Editora Paulus, 1997, p. 286-287.

orquestrada por Isolda e Tristão: caso o homem em questão (não há clareza se isso valia para as mulheres também) casa-se com uma mulher e consuma seu casamento com outra pensando se tratar da primeira, o casamento é considerado inválido e ambas as partes estariam livres para um novo matrimônio. Ao consumir o casamento com Brangien, Marc invalida seu laço conjugal com Isolda; embora isso não seja levantado em qualquer momento durante a narrativa, o simples fato de a mesma situação aparecer no *Decretum* de Graciano poderia nos fornecer indícios de que esta não era uma prática incomum, devendo constar na lei canônica, juntamente com o procedimento passível de ser aplicado a tal desvio.

A situação de Tristão, quando não consuma sua união com Isolda das Mãos Brancas, coloca-se como ambígua se formos considerar o debate entre as gerações de canonistas: para a tradição pioneira, a legitimidade deste matrimônio – ainda que não consumado – não era motivo de discussão; mas, para Graciano, para quem a consumação era elemento fundamental, o casamento errôneo de Tristão não possuía validade alguma. A incerteza deste fato nos leva, ademais, à outra discussão engatilhada pela consumação: este primeiro intercuro sexual levado à cabo pelos esposos criava, então, a necessidade do mantimento do chamado “débito conjugal”; a noção, forjada por São Paulo, consistia na obrigação dos esposos de cumprirem com as demandas sexuais um do outro.

Embora a situação do casamento de Tristão seja uma incógnita, o débito conjugal requerido não deixa de estar presente no *roman*: Tristão teme a ira de Deus ao não efetuar sua obrigação. Mas não é somente a ira divina que o preocupa, é também a sua honra, cujas implicações são vistas mais notoriamente entre os versos 497 e 503 de Sneyd. Quer dizer, provavelmente o mantimento das relações sexuais – geralmente para obtenção de herdeiros – era um elemento caro às práticas sociais vigentes e uma forma de reputação da masculinidade viril. Mais do que um débito cristão, o sexo e a procriação tinham um significado social muito delineado nesta sociedade cortês.

Vislumbramos, assim, a interpenetração de duas “ideologias” – se pudermos assim colocar – no que se refere ao desenvolvimento do laço conjugal: a do débito conjugal – noção voltada majoritariamente às dogmáticas do cristianismo – e a da honra cortês. Mais do que necessário, era esperado de Tristão que assim agisse. O perturbado cavaleiro, no entanto, ignora por completo os ditames divinos e as demandas de seu meio social; e não sofre sanções por este comportamento, não há punições – salvo, é claro, a fatídica armadilha de Isolda das Mãos Brancas – para esta falta.

Tratamento distinto é dispensado à Isolda, agora rainha da Cornualha. Falsamente consumada, a união da princesa da Irlanda e de Marc é, reiteradamente, salientada como deleitosa e satisfatória nos pensamentos angustiados de Tristão; a realidade de Isolda, no entanto, era outra. Em Sneyd, vs. 169-170, e Turin, vs. 152-179, Tristão tortura-se em imaginar Marc usufruindo do corpo de sua amada; em diversos momentos é salientado que ela não pode esquivar-se desta sua obrigação, e tem o dever de entregar seu corpo ao marido, mesmo não o amando. Tristão nega-se a se deitar com Isolda das Mãos Brancas, sustentando um casamento casto¹³⁶ forçosamente e sem a aquiescência de sua esposa, mas Isolda, a rainha, não tem outra alternativa, a não ser manter relações com Marc. A suposta igualdade entre os sexos no pagamento do débito conjugal¹³⁷ permanece, ao que parece, no âmbito da teoria.

Ainda que a escolha e a demanda necessitassem de consentimento mútuo, o próprio Graciano nos evidencia a sobreposição do desejo do esposo sobre o da esposa (FRIEDBERG, 1959, t. 1, p. 1254 apud BLAMIRE, 2002, p. 84):

Pelo que foi descrito anteriormente, é evidente que nem uma mulher sem o consentimento de um homem, nem um homem sem o consentimento de uma mulher, é capaz de decretar perante Deus votos de continência. Se, no entanto, for prometido por um com o consentimento do outro, e se depois aquele que o permitiu desejar anular o voto de continência, não é possível, porque no cumprimento da obrigação sexual do casamento, a mulher detém o poder igualmente com o homem. Assim, se um deles liberar o outro do direito matrimonial, não poderá então reconvocar o outro à antiga servidão. Mas, como em outros aspectos o homem é a cabeça da mulher e a mulher é o corpo do homem, uma mulher pode fazer votos de abstinência, com a permissão do homem: mas se ele a proibir, ela não poderá cumprir sua promessa, e isso, como dissemos, é por causa da condição de servidão pela qual ela deve estar sujeita ao homem em todas as coisas.

A condição servil e inferiorizada do feminino, teorizada pelos teólogos do cristianismo primitivo e reproduzida recorrentemente no medievo, é reiterada pela teoria de igualdade entre os sexos com relação ao débito conjugal.

¹³⁶ Constava no direito canônico a permissão para um casamento casto. Em comum acordo, os esposos poderiam continuar vivendo em âmbito mundano – quer dizer, sem precisarem entrar para a vida monástica – e mesmo assim manter um casamento sem intercurso sexual. O principal ideal que sustentava essa ideia era o paradigma dos pais de Cristo, que viviam em um casamento casto e conceberam Jesus sem práticas sexuais. Ver: MCCARTHY, Conor. **Op. Cit.**, 2004, p. 115.

¹³⁷ Em *1 Cor 7: 3-4*, São Paulo deixa expressa a obrigação mútua dos esposos no pagamento do débito conjugal. Neste sentido, o esposo teria poder sobre o corpo da sua esposa, assim como ela também teria sobre o corpo de seu marido. Ambos detinham o direito de requisitarem a dívida quando lhes fosse conveniente, e nenhum dos dois poderia negar isso ao outro. Ver: BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987, p. 241.

Um outro problema bastante debatido entre os juristas do direito canônico era o incesto. A prática incidia diretamente sobre um dos elementos do casamento reformado, a exogamia; isto é, a necessidade de casar-se fora do círculo de parentela. Era comum, entre as famílias aristocráticas, o casamento entre parentes como forma de manter os bens e propriedades dentro do mesmo círculo familiar; a frequência dos matrimônios intrafamiliares significou, em diversas vezes, ônus econômico à Igreja¹³⁸. Assim, os canonistas se empenharam fortemente em propagar a exogamia e reforçar o caráter indissolúvel do casamento, apesar dos dois elementos se manifestarem, algumas vezes, como incompatíveis¹³⁹.

No início da década de 1020, Burcardo de Worms já se preocupava com a questão do incesto. Ele dedicou, como nos lembra Brundage (1987, p. 194), o sétimo livro inteiro de seu *Decretum* a debater sobre esta causa; além do problema ter sido debatido em dois concílios gerais (de Latrão, durante o início do século XII) e sínodos locais, como em Westminster, em 1125. Burcardo, de caráter mais fortemente reformista, defendia que o incesto deveria ser apontado quando os envolvidos apresentassem até sete graus de parentesco. A discussão não se limitava à teoria, já que Gregório VII – o papa a quem os historiadores atribuíram as efervescências da reforma – teve de dissolver vários casamentos reais sob o pretexto de serem incestuosos (BRUNDAGE, 1987, p. 192).

Não é exagero ressaltarmos que, para os canonistas – principalmente Burcardo de Worms – a relação sexual era vista como um elo que criava, necessariamente, uma afinidade matrimonial¹⁴⁰. O amor do jovem casal, nascido antes mesmo de Isolda casar-se com Marc,

¹³⁸ Os casamentos intrafamiliares ocasionavam, como foi salientado, a perpetuação de bens, propriedades e heranças dentro de um mesmo círculo familiar. Muitas vezes, na falta de um herdeiro, quando algum aristocrata viesse a falecer, era comum deixar toda sua herança à Igreja; com os casamentos endogâmicos, a multiplicação de parentes veio a se tornar um problema para a Igreja: com a doação de bens – geralmente realizada a partir da falta de herdeiros de algum aristocrata – poderiam, em um momento posterior, aparecer parentes distantes dispostos a reivindicar esses bens do falecido. Um dos intuitos da exogamia era, portanto, acabar com essa concentração de propriedades. Ver: BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987, p. 192-193.

¹³⁹ Quando um casamento não se mostrava frutífero às partes envolvidas (ou às famílias destas), a prática do repúdio era comum. Geralmente, a justificativa era, além da infertilidade de algum dos dois cônjuges, o incesto; as famílias tentavam provar que, mesmo que distantes, os casados eram parentes em algum grau; fato que permitiria a dissolução do matrimônio.

¹⁴⁰ A “afinidade matrimonial” foi explorada para além de seu significado. Para alguns estudiosos contemporâneos, como Jean-Claude Muller, as relações sexuais que Isolda manteve com Tristão e concomitantemente com Marc a transformava em um elo incestuoso, homossexual, entre tio e sobrinho, também chamado de “incesto de segundo grau” pela antropóloga francesa Françoise Héritier. A teoria advoga que, graças à difusão da teoria dos humores durante a Idade Média, seria factível aos homens e mulheres do medievo compreenderem que Marc e Tristão consumavam um incesto de segundo grau; porque ambos os homens trocavam fluidos corporais com uma mesma mulher, angariando uma ligação corpórea e espiritual bastante significativa. Para mais sobre esta teoria, ver: HÉRITIER, Françoise. **Les Deux Soeurs et leur Mère: anthropologie de l'inceste**. Paris: Odile Jacob, 1994; MULLER, Jean-Claude. Structure et Sentiment. Regards anthropologiques sur la légende de Tristan et Iseut. In: **L'Homme: Revue Française d'Anthropologie**, n. 175-176, 2005, p. 277-286.

fora consumado ainda em alto mar, quando Tristão levava a princesa da Irlanda para a Cornualha. Com a união sexual dos amantes e, sob a ótica canônica, a criação de uma “afinidade matrimonial”, deveria, em tese, ter sido instituído um mecanismo jurídico compreendido como impedimento proibitivo (mas não anulante) à realização do casamento entre Marc e Isolda (BRUNDAGE, 1987, p. 194).

A lei canônica, principalmente sua primeira geração aqui já apontada, defendia que o vínculo sexual de um homem e uma mulher (mesmo aqueles que ainda não haviam se casado) criaria um impedimento moral à efetivação de qualquer outro casamento subsequente. E, o mais importante, um casamento com qualquer um dos parentes próximos aos parceiros: sob este ponto de vista, o matrimônio do tio de Tristão com a amante do cavaleiro seria inviável, moralmente questionável e, caso submetido a uma corte eclesiástica, juridicamente proibido.

O intercurso sexual antes da união matrimonial (e de todas as prerrogativas sociais, morais e ritualísticas intrínsecas a ela) poderia ser uma realidade não tão incomum para constar entre as preocupações dos canonistas. No entanto, se os juristas se preocuparam com o sexo fora do casamento (e isso veremos com mais detalhes a diante), sua atenção estava voltada também à definição (e ao papel) da união carnal dentro de uma instituição que vinha sendo compreendida como divina. Neste quesito, diferentes vozes endossaram o caminho das definições canônicas sobre o papel das relações sexuais dentro do matrimônio. Dentre estes, poderíamos destacar o já ressaltado aqui Pedro Damiano. Talvez o mais conservador entre os pensadores cristãos do cenário centro medieval, posicionava-se de maneira contrária a toda e qualquer atividade sexual, inclusive àquela requerida pelo casamento (BRUNDAGE, 1987, p. 197). Ou ainda, o famoso abade cisterciense Bernardo de Claraval, o qual, sob a égide agostiniana¹⁴¹, enxergava o casamento (e o sexo intrínseco a ele) como um importante recurso contra comportamentos sexuais considerados desviantes. Entretanto, em mais este ponto relativo ao casamento, a geração canônica anterior a Graciano tendeu a delinear um pensamento muito mais restritivo ao sexo dentro do casamento (BRUNDAGE, 1987, p. 198).

O bolonhês não condenava, em seu *Decretum*, o sexo marital de maneira tão veemente como seus predecessores, assim como o conseqüente prazer advindo deste. Para Graciano, o

¹⁴¹ Enfatiza-se aqui a teoria de Agostinho de Hipona sobre o casamento, compreendido como um bem relativo pois era, justamente, uma espécie de “remédio” às necessidades sexuais humanas e não exatamente o estado de pureza ideal. Claramente influenciado por um viés paulino, Santo Agostinho influenciou sobremaneira os caminhos desta temática no ocidente cristão, a qual estabeleceu, em teoria, os comportamentos sexuais aceitáveis como, necessariamente, inseridos no âmbito matrimonial. Ver: MCCARTHY, Conor. *Op. Cit.*, 2004, p. 107-108.

coito era uma manifestação natural da atividade sexual, mas que deveria ocupar, entretanto, um plano secundário no cenário matrimonial: quer dizer, o prazer não deveria ser a primeira e única razão para casar-se; posição esta devendo ser ocupada pelo intuito da procriação (BRUNDAGE, 1987, p. 240). Reprodução primeiro, prazer depois: as razões para um casamento cristão eram, assim, aperfeiçoadas pelo influente jurista.

Thomas da Inglaterra nos legou alguns acontecimentos em seu *roman* que tangenciam, direta ou indiretamente, a questão do sexo marital. As referências mostram-se mais marcadamente em algumas passagens do primeiro manuscrito de Sneyd, como, por exemplo, entre os vs. 22 e 23: Tristão, exilado, pensa que Isolda não mais o ama, e que leva uma vida de casada feliz junto a Marc, entregando-se deleitosamente ao marido. A mesma reflexão surge mais a frente, entre os vs. 123 e 126 quando, mais uma vez, o cavaleiro, angustiado por estar longe da amada, encontra-se em um impasse amoroso; e tende a acreditar que a rainha se entrega com prazer ao rei.

Para além da noção elucidada de débito conjugal – como já ressaltamos anteriormente – podemos vislumbrar, nestas passagens, o prazer sexual como um pressuposto das relações entre marido e mulher, no caso, entre Marc e Isolda. Sem menção à reprodução intentada pelo casal real, a vida conjugal dos reis da Cornualha evidencia-se pela prerrogativa de que ambos se relacionavam com intuitos de, simplesmente, sentir prazer.

O mesmo caminho é tomado por Tristão quando, ainda em Sneyd (vs. 565 e 566), o cavaleiro reprime-se em consumir o casamento com Isolda das Mãos Brancas: além da obrigação que ele sabia dever à esposa, Tristão sente enorme atração pela princesa; o prazer que esta consumação traria é o desígnio da relação e um forte atrativo ao cavaleiro que, entretanto, abstem-se de senti-lo em nome de seus sentimentos por Isolda, a rainha. Nesta passagem percebemos o implícito e sutil fato de que Tristão ignora por completo as prescrições morais e sociais de seu meio, e diante do amor que nutre por Isolda, considera sua obrigação conjugal como um crime, sobrepondo amor à obrigação.

O débito conjugal sem amor ou desejo é compreendido, em uma passagem do manuscrito de Turin (vs. 93 a 99), como uma “provação intolerável”. Muito dura e infeliz é a posição de Isolda, a rainha, que, segundo Thomas, deve se entregar àquele que ela não ama. Isto é, entregar seu corpo a alguém, mesmo que tal ato esteja sustentado pela obrigação marital (e supostamente divina), sem qualquer vontade e satisfação, é visto, necessariamente, como

algo negativo. Ainda em Turin, entre os vs. 125 e 130, Thomas chama atenção à situação estarrecedora de Isolda das Mãos Brancas: esta é apontada, entre os quatro, como a mais infeliz. Sem um marido e sem um amante, a jovem e bela princesa estava condenada a conhecer a infelicidade e ainda sem a compensação do prazer sexual; quer dizer, prazer que ela certamente teria caso seu marido a tivesse tomado na noite de núpcias. O prazer conjugal é, decerto, um dado na relação entre marido e esposa.

O deleite sexual não era o único elemento que incomodava os canonistas. Mais restrições impunham-se, em teoria, ao sexo dentro do casamento; a geração pioneira de juristas que debatiam o assunto julgou pertinente restringir a prática do sexo marital, impondo sanções. Períodos específicos em que o sexo, mesmo conjugal, era proibido foram impostos pelos canonistas (BRUNDAGE, 1987, p. 240): em (1) datas associadas à Quaresma, (2) em todos os domingos do ano, (3) em dias festivos, (4) antes de receber a comunhão, (5) enquanto um dos parceiros pagava penitência por alguma falta cometida, (6) na noite imediatamente após à celebração do casamento, (7) durante o período menstrual da esposa, (8) durante a gestação e, por último, (9) durante o período de amamentação.

Poderíamos remetermo-nos, para além da estranheza em proibir o sexo conjugal na noite imediatamente após ao casamento¹⁴², ao item de número 5, a proibição enquanto uma penitência era paga por um dos parceiros. Ora, não podemos nos esquecer da dolorosa penitência que a própria rainha Isolda se impõe, entre os vs. 764 e 770 do manuscrito Douce, quando descobre que seu amado Tristão sofre em agonia por ela. Isolda aplica a si mesma uma autoflagelação a partir do uso de um cilício – tipo de penitência notadamente cristã – quando, consciente do sofrimento do amado, deseja sofrer de maneira análoga. Entretanto, ela o retira quando se deita com seu marido, Marc, fato que é ressaltado por Thomas e que nos levaria, ademais, à dubiedade da situação: em penitência – mas não, por um momento – Isolda mantém relações sexuais com o marido. É Isolda transgressora deste postulado canônico?

A situação desta passagem com a proibição de número (5) nos revela intrigante também em outro ponto, porém não desconexa: Isolda institui uma autoflagelação por motivos distintos às dogmática e fé cristãs; não é por ter cometido alguma falta que ela deve pagar, mas por suas razões pessoais, quer dizer, por seus sentimentos por Tristão. De certa forma, o sofrimento de

¹⁴² Estranheza porque, ao que tudo indica, é neste momento – durante a noite imediatamente após a celebração do casamento de Tristão e Isolda das Mãos Brancas – que o casal se dirige ao leito nupcial com intuito de consumir o casamento. Talvez a prática fosse entendida como um costume que, aparentemente, estava sendo combatido pelos canonistas.

Tristão é a “falta” que a aflige, pela qual ela deve penitenciar-se; uma transposição dos mecanismos de culpa cristãos é realizada para outro âmbito, não o da fé cristã, mas o da “fé do amor”, por assim dizer. Isolda apreende o conjunto de elementos que remetem à prática de penitência e os utiliza à sua maneira; segundo suas concepções que não são exatamente as genuinamente cristãs (de culpa, arrependimento).

Embora a dissolubilidade do casamento não tenha constado de maneira explícita no *roman*, este não deixou de aludi-la em alguns momentos. Ao ocupar uma boa parte dos escritos canônicos, o divórcio sofrera, segundo Brundage (1987, p. 200), significativas transformações entre o ano Mil e a elaboração do *Decretum* de Graciano (quer dizer, c. 1140). De uma maneira geral, no entanto, a prática era repreendida pela legislação da Igreja e tendia a ser concedida somente como um último recurso, e por conta de um motivo de profunda seriedade. Adultério, consanguinidade, afinidade e, em algumas ocasiões, pressuposições de morte, eram os motivos que os reformistas e canonistas enxergavam como razoáveis à concessão da separação.

McCarthy (2004, p. 14) chama a atenção de que nas franjas da cristandade – isto é, nas regiões periféricas do ocidente europeu – o divórcio era concedido com mais frequência, como no caso da Irlanda, por exemplo. Apesar dos desdobramentos possivelmente ocasionados pelas práticas socioculturais irlandesas¹⁴³, os escritos canônicos, principalmente o de Graciano, parecem ter desempenhado importante influência nos procedimentos de litígios matrimoniais que foram instituídos gradualmente no ocidente medieval (BRUNDAGE, 1987, p. 242); possivelmente também na Inglaterra e Bretanha, região ao norte da atual França, localidades onde a narrativa tristânica apresenta seu desenrolar.

Uma característica que nos chama atenção na literatura canônica é a recorrência com a qual são tratados casos em que um dos parceiros – marido ou esposa – tem o desejo de abandonar a vida de casado para entrar à vida religiosa. O tema aparece nos conteúdos formulados pela maioria dos canonistas e não podemos deixar de interconectá-lo a uma interessante passagem evocada entre os vs. 1108 e 1116 do manuscrito Douce: enfermo, Tristão

¹⁴³ A discussão a respeito da Irlanda – e de sua cristianização – constituiu-se como motivação à posterior invasão empreendida por Henrique II em 1170. Os arcebispos da Cantuária, Lanfranco e, posteriormente, Anselmo, produziram documentações em que se constata sua condenação às práticas empenhadas pelos irlandeses, os quais eram tidos como “selvagens”. A efetivação do cristianismo irlandês foi uma das desculpas à invasão de Henrique, quem, com o apoio do papado, buscava implementar um “cristianismo ortodoxo” no território irlandês, a partir de uma intensa colonização. De fato, segundo o estudo realizado por Fergus Kelly, aparentemente os divórcios eram permitidos a partir de motivações flexíveis; eram muitas as razões pelas quais um casamento poderia ser desfeito. Ver em: KELLY, Fergus. **A Guide to Early Irish Law**. Vol. 3. Dublin Institute for Advanced Studies, 1988, p. 73-75.

convida seu leal amigo e cunhado Kaherdin para conversar em seu leito; curiosa, Isolda das Mãos Brancas coloca-se a postos para escutar a conversa e, neste ímpeto de indiscrição, tem a certeza de que o marido gostaria de abandoná-la para entrar para o monastério.

Segundo Graciano, entrar à vida religiosa era um motivo justo para a concessão de um divórcio (BRUNDAGE, 1987, p. 202). Entretanto, a deliberação de tal escolha deveria ser mútua – quer dizer, ambos os parceiros deveriam estar de comum acordo – e, aquele que permanecesse solteiro, não deveria (ou poderia?) casar-se novamente. Seria este medo de permanecer solteira e, portanto, continente, que Isolda das Mãos Brancas temia quando constata que estaria *socialmente perdida* se isso ocorresse? Não podemos afirmar com certeza, até mesmo porque há uma outra formulação do papa Alexandre III, encontrada em uma de suas inúmeras cartas, em que existe uma assertiva contrária a esta de Graciano. Em algum momento da segunda metade do século XII, escreve Alexandre III ao bispo de Salerno:

É verdade que, após o consentimento legítimo no tempo presente, é permitido a um parceiro, mesmo contra a vontade do outro, escolher um mosteiro (assim como certos santos foram chamados para fora dos casamentos), desde que não tenham tido relações carnavais; e é permitido ao outro que resta casar-se novamente, se ele não quiser manter a continência depois de ser admoestado a fazê-lo. Porque, como não foram feitos uma só carne, um pode passar para Deus e o outro permanecer no mundo. (FRIEDBERG, 1879, p. 394 apud D'AVRAY, 2005, p. 173)

Após um consentimento legítimo (no *tempo presente*, e aqui notamos a influência do modo francês de conceber o matrimônio), para Alexandre III seria permitido que um dos parceiros entrasse à vida monacal sem a anuência do outro. Sob a condição de que – e isso é bem importante – a união jamais tenha sido consumada (como não fora, de fato, a de Tristão e Isolda das Mãos Brancas). O outro, que permanecesse em âmbito laico, poderia sim casar-se novamente, caso não optasse por passar a vida em continência, como pensamos ser o caso da princesa da Bretanha. Nota-se um diálogo e, concomitantemente, um desacordo entre os canonistas, fato que nos permite indagar: qual dos procedimentos vigorou, de fato? Ou, mais especificamente, sob qual influência o temor de Isolda das Mãos Brancas repousava?

A dissolução matrimonial era requerida também em caso de adultério. Não por acaso, núcleo central que delineia os dramas de nossas personagens. Embora Marc tenha fortes desconfianças com relação à fidelidade de sua esposa, permanece casado com ela e, em momento algum, podemos perceber a cogitação de um divórcio. Esta ausência pode querer dizer alguma coisa: Graciano, ao tratar do divórcio sob motivo de adultério evoca procedimentos que,

dentre outras implicações, atribui uma penalização também à parte traída; ao parafrasear o famoso jurista, Brundage (1987, p. 244) nos explica que

Aqueles que se divorciaram por adultério da outra parte devem permanecer solteiros enquanto o primeiro cônjuge viver. De fato, a construção de Graciano da lei do divórcio em razão do adultério colocou a parte inocente em uma situação realmente nada invejável: uma vez que o marido, por exemplo, tomasse conhecimento do adultério de sua esposa, ele deveria se divorciar dela ou pelo menos abster-se de mais relações sexuais com ela, até que ela se arrependesse e cumprisse a penitência adequada. Se ele se divorciou dela, ele deve permanecer solteiro enquanto ela viver; se ele permanecesse casado com ela, outras relações sexuais dependiam de sua reforma [pessoal]. Em qualquer caso, a parte inocente sofreu a perda indefinida dos direitos sexuais como resultado das aventuras extraconjugais de seu cônjuge errante.

Malgrado tenha sua reputação e honra questionadas, Marc permanece casado com Isolda e, sem parcimônias, continua mantendo relações sexuais com ela, como mostra-se evidente ao longo do *roman* e, mesmo que, em teoria, esta constitua-se como uma atitude equivocada sob o ponto de vista canônico. Mas por que, então, não cogita divorciar-se dela? Ainda que tenha sido – relativamente – provada sua inocência¹⁴⁴, as suspeitas caem novamente sobre Isolda quando Brangien vai conversar com o rei, no manuscrito Douce (vs. 351-499). Abalado, Marc não age com relação à situação; sua inércia nos permitiria conjecturar que o rei teria receio de que, caso comprovada a traição, perdesse seus direitos sexuais, como instrui as assertivas de Graciano.

b) Adultério:

O tema da traição conjugal foi evidenciado, em diversos momentos, nas elucidações anteriores. Entretanto, por constituir o cerne da narrativa tristânica, convém que seja debatido com mais profundidade; em diálogo com os outros acontecimentos, mas, ao mesmo tempo, isolado destes para que a devida atenção lhe seja dirigida. Como a segunda ofensa mais grave a Deus e à Igreja, atrás somente da heresia, o adultério constava entre os comportamentos sexuais condenados, de forma veemente, pelos canonistas, mesmo que fosse praticado sob o pretexto de procriação (BRUNDAGE, 1987, p. 207-208). Diferentemente da acepção que detemos hoje em dia, o termo *adulterium* dizia respeito a estes comportamentos que iam além da traição conjugal (MCCARTHY, 2004, p. 110-111). Eram eles, condenados pela Igreja: (1) bigamia, (2) adultério, (3) estupro, (4) prostituição, (5) alcovite – isto é, ser intermediário de

¹⁴⁴A inocência de Isolda é provada no episódio do “julgamento ambíguo”, que teria ocorrido antes dos acontecimentos evocados no Douce e que, apesar de não ter sobrevivido na versão de Thomas, supõe-se que tenha feito parte de sua narrativa. Trataremos sobre ele mais a diante.

relações carnis –, (6) sexo com não cristãos, (7) relações homossexuais, (8) bestialidades e (9) masturbação.

Brundage (1987, p. 207) nos elucida que estas ofensas, quando praticadas e de conhecimento público, atribuíam aos infratores uma espécie de sanção (social e jurídica) chamada de *infamia*. Uma privação do status respeitável que a pessoa costumava sustentar; a *infamia* implicava na inaptidão do violador em exercer algum tipo de função considerada grandiosa, como algum cargo público de confiança ou, até mesmo, a impedia de comparecer a um tribunal, fosse como testemunha ou como reclamante. Dessa maneira, os canonistas preocupavam-se, para além dos pensamentos libidinosos que pessoas casadas poderiam ter, com os procedimentos que deveriam ser postos em prática caso a traição fosse carnalmente efetivada (BRUNDAGE, 1987, p. 207). A ofensa do adultério era compreendida como uma ofensa pública e não privada porque, como já ressaltado, era um desvio que poderia comprometer os herdeiros do casal em questão; conseqüentemente, inscrevia-se na problemática das heranças, bens e propriedades (BRUNDAGE, 1987, p. 247-248). Herdadas das leis romana e germânica, a vingança, possivelmente, não era incomum; a tradição canônica empenhou-se, de maneira comprometida, em extirpar este hábito do laicato. Caso a parte traída assassinasse seu cônjuge, o primeiro deveria ser julgado conforme os procedimentos empenhados em um caso de assassinato (BRUNDAGE, 1987, p. 207).

A grande questão era que o adultério, como ofensa moral – quer dizer, privada – mas também pública – por envolver transmissões de heranças e propriedades – estava, cada vez mais, adentrando ao terreno jurisdicional eclesiástico. Como nos elucida Carolina Gual da Silva (2008, p. 73), a ofensa poderia, em última instância, implicar em excomunhão¹⁴⁵, removível somente sob o cumprimento da pena instituída ou pelo divórcio, a partir do qual o adúltero (mas geralmente a adúltera, uma vez que a pena caía mais pesadamente para a mulher (KARRAS, 2012, p. 25)) estaria proibido de casar-se novamente (BRUNDAGE, 1987, p. 208).

Na Inglaterra, além da influência da lei canônica, poderíamos entrever uma possível tradição fincada através dos chamados penitenciais, como elucidou Conor McCarthy (2003, p. 60). Como guias para os confessores, com relação aos procedimentos e penas a serem inculcadas aos pecadores, este tipo de documento foi expressão recorrente no ocidente medieval

¹⁴⁵ Carolina Gual da Silva nos explica que a ameaça da excomunhão aparece mais notadamente entre os decretais de Alexandre III, e não entre os juristas. Ela atribui a esse fato, a razão de que, por ser papa, Alexandre estava na posição justificadamente ideal para realizar essa ameaça e, assim, firmar sua autoridade. Era, segundo Gual, muito mais uma questão de autoridade do que de um procedimento previsto para o adultério em si.

e, em âmbito inglês, mostrou-se frequente especialmente no período anglo-saxão. O mais famoso dos penitenciais ingleses disponíveis à posteridade é o *Penitencial de Theodoro*; bispo da Cantuária durante o século VII, Theodoro de Tarso (602-690) teria fornecido um rico material para que um clérigo anônimo da região da Nortúmbria compilasse o penitencial, juntamente com o que fora relatado por outro clérigo, de nome Eoda, que teria presenciado assembleias presididas por Theodoro (MCCARTHY, 2003, p. 60).

Dentre outros assuntos, o penitencial aborda procedimentos de penitência válidos com relação às faltas cometidas dentro da união conjugal, mais especificamente, para parceiros adúlteros. A tradição historiográfica que se debruçou sobre o *Penitencial de Theodoro* costuma apontar possíveis procedimentos distintos àqueles aceitos pela Igreja¹⁴⁶, o que poderia sugerir uma tensão entre as configurações das uniões à moda anglo-saxã e daquelas mais estreitamente cristãs. Podemos notar menções mais marcadas à prática do adultério no livro XIV, *Penas para irregularidades especiais no casamento*; vejamos o que dizem alguns parágrafos:

§4. Se alguém descobrir que sua esposa é adúltera e não quiser repudiá-la, mas a tiver em relação matrimonial até então, fará penitência por dois anos em dois dias da semana e [realizará] os jejuns de religião; ou enquanto ela mesma fizer penitência, ele evitará a relação matrimonial com ela, porque ela cometeu adultério. [...].

§14. A mulher adúltera fará penitência por sete anos. E este assunto é declarado da mesma maneira no adultério canônico.

§15. Uma mulher que comete [adultério] deve fazer penitência por três anos como fornicadora. (MCCARTHY, 2003, p. 64, tradução nossa)

Ou, ainda, no livro dois, seção XII, *De assuntos relacionados ao casamento*:

§5. Se a mulher de alguém fornicar, ele pode repudiá-la e tomar outra; isto é, se um homem repudia sua esposa por causa de fornicação, se ela foi a primeira, ele pode tomar outra; mas se ela deseja fazer penitência por seus pecados, ela pode tomar outro marido depois de cinco anos.

§6. Uma mulher não pode repudiar seu marido, mesmo que ele seja um fornicador, a não ser, por acaso, para [o propósito de ele entrar] em um mosteiro. Basílio assim decidiu.

[...].

§12. Qualquer mulher que comete adultério está em poder de seu marido, se ele quiser se reconciliar com uma mulher adúltera. Se ele fizer uma

¹⁴⁶ Para conhecer mais sobre o assunto, ver: GAMER, H. M. MCNEIL, J. T. (eds. e trads.). **Medieval Handbooks of Penances**. New York, 1938; LUCAS, Angela M. **Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters**. Brighton: Harvester, 1983; PAYER, Pierre J. **Sex and the Penitentials**. Toronto: University of Toronto Press, 1984; NOONAN, J. T. **Contraception: History of the Treatment by the Catholic Theologians and Canonists**. Cambridge: Belknap, 1986; BRUNDAGE, James. **Op. Cit.**, 1987; FRANTZEN, Allen J. When Women Aren't Enough. In: **Speculum**, 68, 1993, p. 445-471.

reconciliação, o castigo dela não diz respeito ao clero, pertence ao próprio marido. (MCCARTHY, 2003, p. 66, tradução nossa)

Embora o documento aqui salientado esteja alocado em uma distância temporal considerável ao período anglo-normando da história inglesa, as assertivas nele contidas revelam um diálogo com as temáticas debatidas na época da elaboração canônica (séculos XI e XII). Se visto sob a perspectiva da longa duração, poderíamos considerar, ainda que parcialmente, a presença destas assertivas ou determinações imiscuídas na tradição e nos costumes da ilha.

Caso pensemos nos elementos presentes em *Tristan*, ainda que as alusões às penitências sejam escassas – ou, praticamente, ausentes – poderíamos remetermo-nos a dois exemplos que, respectivamente, concordam e discordam da posterior lei canônica: o §4 e o §12. Como já salientado, Marc continua a manter relações sexuais com Isolda, em cujas costas cai a suspeita de adultério; prática proibida pela lei canônica – expressa principalmente em Graciano – o *Penitencial de Theodoro* também evidencia tal proibição, antevendo que, aquele que a transgredir, deve estar disposto a praticar a penitência adequada, executando em dois dias da semana, por dois anos, os jejuns recomendados pelo confessor.

O §12, por sua vez, preconiza um procedimento que, aos olhos dos canonistas, seria considerado equivocado: ele dá liberdade, à parte traída (ao que parece, supondo sempre ser o marido) de perdoar a esposa, reconciliando-se com ela. E, além desta reconciliação, a punição pela falta cometida ficaria a cargo do marido, e não do clero. Ora, é expressamente o contrário daquilo que pretendem os canonistas ao abraçarem com voracidade a jurisdição do matrimônio nos séculos XI e XII; como uma ofensa pública (ou, pelo menos, assim entendida no cenário centro-medieval), o adultério concernia aos tribunais eclesiásticos e aos tribunais seculares, cada qual cuidando, respectivamente, dos assuntos morais e de questões de propriedade.

E percebemos, possivelmente, um sutil embate de ambas as tradições quando os rumos dos acontecimentos da narrativa encaminham para dois procedimentos e/ou punições: entre os vs. 10 e 13, e no intervalo 19-23, do manuscrito de Cambridge, quando o casal é flagrado dormindo junto no jardim do palácio, Marc sai às pressas à procura de testemunhas; com medo do que poderia acontecer caso fossem flagrados juntos, Tristão vai rapidamente embora, salientando à amada que eles poderiam ser condenados ao fogo por julgamento. Entre os vs. 240 e 242 do manuscrito Douce, há uma alusão ao juramento que Isolda proferiu em seu julgamento um tempo atrás daquela discussão que ocorria entre a rainha e Brangien; Isolda jurara que jamais se encontraria com Tristão novamente. Distintamente dos procedimentos

evocados nestas passagens anteriores, ao acusar a rainha, Brangien realça à esta, nos vs. 281-284 do Douce, que Marc deveria mutilar-lhe para que permanecesse marcada.

Para compreendermos a importância destes procedimentos litigiosos, necessitamos apreender o episódio da narrativa tristânica conhecido como “juízo ambíguo”. Ainda que o fulcral acontecimento esteja ausente da versão de Thomas, a tradição historiográfica supõe que ele constava no *roman* completo. Não por acaso, as versões apontadas como remanescentes ou influenciadas por Thomas – a de Gottfried de Estrasburgo e do irmão Robert, autor da saga islandesa – possuem o relato da cena (cujos excertos integrais estão anexados ao final deste trabalho!). Não nos parece impossível que, aludidos por Thomas, os posteriores poetas tenham trazido a essência do episódio como encontrado na versão pioneira que lhes fora a inspiração. Sintetizaremos, dessa forma, os fatos deste episódio a partir de elementos que constam ora em Gottfried, ora na *Saga* de irmão Robert.

Em ambas as passagens podemos conjecturar a presença de um conselho, um grupo de homens que discutem, reservadamente, a situação de Isolda, esposa do rei Marc. A rainha, presente, lhes reserva sua astúcia, doçura e compreensão, de modo a convencer a todos de sua inocência e predisposição a ajudar a sanar tal injustiça; no capítulo LVI da saga islandesa de Robert (1995, p. 866) é possível ver o funcionamento deste “conselho”:

Em seguida, o rei convocou todos os seus conselheiros à cidade de Londres. E todos aqueles que queriam ser amigos do rei iam lá: bispos e barões e todos os homens mais sábios que havia na Inglaterra. Quando eles chegaram lá, o rei pediu-lhes que lhe dessem bons conselhos sobre como acabar com Tristram e Isolda que o expôs a tais calúnias que ele foi desonrado por todo o seu reino. Assim disseram os conselheiros do rei, alguns tolos, outras coisas sãs e relevantes. Então, um velho bispo se levantou e disse ao rei: "Senhor, ouça o que quero dizer e, se digo o que é certo, conceda-me". Existem agora, aqui em nosso país, muitos homens que acusam a Tristram e que não ousam dar provas disso. Você procura, senhor rei, algum conselho; e cabe a todos dar-lhe conselhos sólidos, seguros e leais. **Não é apropriado que você torne esta calúnia pública e você não pode desonrá-los por causa disso, pois você não os pegou agindo de forma a poder dar uma prova declarada de sua culpa. Como então você quer condenar seu sobrinho e sua esposa? Porque você é legalmente casado e não pode, em nenhum caso, se divorciar dela no estado atual das coisas, enquanto nenhuma acusação aberta pode ser feita, além desta que os inimigos e invejosos a acusam.** Mas também não lhe convém abandonar este assunto por causa da calúnia e do opróbrio que vai se espalhar pelo povo, seja certo ou errado...

Como um juízo por suspeita de adultério – e não qualquer um, mas sim um adultério supostamente praticado por uma rainha – percebemos a presença de um bispo, mais alto cargo clerical ocupado nos reinos, e dos nobres vassallos de Marc. Além da presença de mais alta cúpula, percebemos os trâmites legais pelos quais a situação está sujeita: na falta de

provas, o rei deveria exigir um julgamento por ordálio e não condená-los direta e abertamente; porém, por sua posição – quer dizer, por ser da realeza – e por esta característica implicar em deveras consequências, a calúnia levantada contra a rainha deve ser investigada. Entretanto, a lei é clara: sem julgamento e sem uma condenação a partir de provas formais, o divórcio não deve ocorrer.

Antes, porém, de ser oficialmente colocada na posição de arguida, à Isolda é requerido o seguinte comportamento:

Mas por causa da calúnia que você suportou por tanto tempo e pacientemente e pela qual culpou a rainha, seria apropriado que a rainha viesse aqui, a esta reunião, diante desses líderes; e então ouça minhas palavras e suas respostas. **E quando ela responder, decidiremos por julgamento que ela não dorme mais na cama do rei antes de ter se lavado dessa calúnia.** "Então o rei respondeu:" Aceito de bom grado este julgamento, aqui, diante de todos os meus chefes e barões. Então eles mandaram chamar Isolda; ela veio imediatamente para a reunião no corredor e se sentou. Então o bispo se levantou e disse: "Rainha, ouça. Foi o rei quem me pediu para falar com você. Todos estão cientes, no pátio e fora, de uma certa calúnia que é carregada publicamente contra você, e que dura mais de doze meses, por sua conta e pela de Tristram, parente de nosso rei. Quer seja verdadeiro ou falso, é manifesto que a calúnia e a culpa, bem como a desonra para o rei, se prendem a você. Mas ele ainda não viu ou descobriu abertamente outra coisa senão o bem, exceto essa calúnia que as pessoas espalham, mas sem provas tangíveis. **Agora eu a acuso na frente dos chefes e barões e exijo de você apenas exoneração, exijo que você se exonere e tire o rei desse erro, porque não lhe convém compartilhar abertamente a cama do rei antes que você se livre desta censura**". (IRMÃO ROBERT, 1995, p. 867, tradução e grifo nossos)

Importante salientar que a calúnia, interligada ao adultério, impedia que o casal permanecesse compartilhando o leito conjugal. Exatamente como prescrevem os canonistas, os membros do conselho de Marc – ou, mais especificamente, o bispo – acreditam que deve haver um expurgo da *infamia* atribuída à adúltera antes de que se perpetue o sexo marital.

Isolda é, então, intimada ao interrogatório, no qual é proposto a ela que passe por um julgamento por ordálio¹⁴⁷, através da prova do ferro em brasa. Na falta de evidências, os arguidos poderiam refutar as acusações que caíam sobre eles através do recurso do ordálio, como é levantado por Ivo de Chartres em uma carta sua dirigida ao arqui-diácono de Paris, Gerbert (BRUNDAGE, 1987, p. 223). Como sinal de sua exemplaridade cristã, de modo a

¹⁴⁷ O julgamento por ordálio, apesar de ser recorrentemente associado às práticas cristãs, pode ter existido na Irlanda antes mesmo da solidificação do cristianismo. O ferro em brasa, apesar de ser o mais popular, constava entre outras práticas de ordálio, como o do caldeirão fervente e da ingestão de alguma bebida/mistura venenosa; caso o suspeito saísse ileso destas provas, sua inocência era aceita. Este último, a “água da amargura” teste era aplicado, ao que parece, às mulheres suspeitas de adultério, em casos sem testemunhas. Ver em: KELLY, Fergus. **Op. Cit.**, 1988, p. 209-211.

evocar sua inocência, Isolda aceita o desafio de bom grado. Preocupada que o teste revelaria sua culpa, Isolda orchestra um plano para que a verdade literal fosse pronunciada sem que a culpa fosse, de fato, a ela atribuída. Ela comunica-se, então, com Tristão e pede que em um dia determinado esteja disfarçado de peregrino, no local indicado e siga exatamente as instruções que ela lhe transmitir. No dia do julgamento, seu plano foi colocado em ação:

Assim que o barco pousou, Isolda deu ordem para perguntar ao peregrino se ele tinha forças e se era capaz de carregá-la, em nome de Deus, do convés do navio ao porto, pois neste momento decisivo ela não queria que um cavaleiro a carregasse. Todos gritaram imediatamente para ele: "Aproxime-se, homem corajoso, e leve minha soberana para a costa!". O peregrino fez o que lhe foi pedido: pegou a sua soberana, a rainha, nos braços e carregou-a para o chão. Mas Isolda imediatamente sussurrou para ele se deixar cair com ela por muito tempo no chão, assim que atingisse a costa, o que quer que pudesse acontecer a seguir. E foi isso que Tristão fez: ao chegar à costa e pisar em solo firme, o peregrino tropeçou como que por acaso e caiu no chão. Ele caiu de modo que permaneceu estendido contra ela, em seus braços. O pessoal da escolta não perdeu um momento: vieram correndo em multidões, armados com paus e porretes, preparando-se para maltratar o peregrino. (GOTTFRIED DE ESTRASBURGO, 1995, p. 587, tradução nossa)

O aparente tropeço do peregrino (Tristão) com Isolda em seus braços foi o pretexto ideal para que todos presenciassem a aparente natureza do ocorrido: um simples acidente. Como tal, Isolda lamenta-se, preocupada que, com isso, não possa jurar em alto e bom som que o único que estivera entre suas coxas foi seu marido Marc, já que este peregrino, por acidente, acabara de encostar-se nela. Seu juramento literal é a chave para sua absolvição:

E Isolda então disse: "Rei, ouça meu juramento. Nunca houve um homem, nascido de uma mulher, que se aproximou de mim nua, além de você, rei, e deste peregrino patético que me carregou do barco e caiu sobre mim à vista de todos vocês. Que Deus me ajude nesta provação e me limpe com este ferro. E eu nunca cometi culpa ou pecado com outro homem, eu tomo Deus e todos os santos como testemunhas. Agora, se eu não disse o suficiente neste juramento, adicione rapidamente o que quiser a ele e eu juro."

O rei viu Isolda chorando, assim como muitos outros, por causa dela, ricos e pobres, por causa de sua aflição. Então, seu coração ficou forte e ele disse a Isolda: "Eu ouvi, e parece-me que não há necessidade de acrescentar mais nada. Agora use este ferro de fogo. E que Deus o purifique de acordo com seus méritos e suas formulações."

"Sim", disse ela, e corajosamente pegou o ferro em sua mão e carregou-o de modo que ninguém a achasse covarde ou vacilante. E Deus deu a ele em sua bela misericórdia uma bela purificação, reconciliação e acordo com o rei, seu senhor e esposa, com abundância de amor, honra e grande dignidade. (IRMÃO ROBERT, 1995, p. 870, tradução nossa)

A mais pura verdade salva Isolda de sua ruína. O ferro em brasa não a queima porque esta proferiu o mais evidente fato; ela é absolvida, as acusações e calúnias contra ela e contra a honra

do rei são revogadas. Como é salientado nos vs. 240 a 242 do Douce, possivelmente Isolda jurara, para além da verdade, que jamais encontrar-se-ia com Tristão; provavelmente de modo a ratificar sua lealdade a Marc e reiterar sua inocência.

Este episódio, ainda que ausente, pode nos revelar indícios das dinâmicas jurisdicionais e legais que estavam sob sustentação dos canonistas, os quais demandavam um procedimento mais sofisticado nos casos de adultérios. No entanto, se o que é transparecido no episódio do julgamento ambíguo são os meios legais de resolução das questões litigiosas matrimoniais, a recomendação de Brangien ao destino de Isolda (Douce, vs. 281-284) poderia refletir algum tipo de tradição mais profundamente embrenhada nas práticas sociais quando o que estava em jogo era a honra viril: a mutilação.

Revoltada com as atitudes de sua ama, Brangien lhe alerta que o rei Marc, ao saber de suas suspeitas de traição, deveria ter lhe cortado o nariz, ou mutilado-lhe alguma outra parte do corpo para que Isolda permanecesse marcada¹⁴⁸. Não é incoerente, a partir desta suscitação, nos remetermos ao §12 do *Penitencial de Theodoro*, o qual enseja a responsabilidade da punição da adúltera ao marido; este, embora reconciliado com ela, poderia infligir-lhe uma pena. Embora não saibamos qual a punição empreendida, há outras fontes, de naturezas distintas, que nos fornecem algumas pistas sobre isso.

Não por acaso, podemos entrever um tratamento semelhante dispensado às mulheres adúlteras em um dos conjuntos de leis ainda do período anglo-saxão, as chamadas *Leis de Cnut*. Segundo McCarthy, as leis teriam sido compiladas pelo arcebispo de York e bispo de Winchester, Wulfstan (c. 1008-1095), que exercera significativa influência como conselheiro do rei Cnut II (c. 994-1035), o qual reinava também na Dinamarca e Noruega (MCCARTHY, 2003, p. 118). No §53 do segundo livro das *Leis de Cnut*, elaborado ainda durante o início do século XI, vemos as punições previstas às mulheres adúlteras:

§53. Nenhuma mulher cometerá adultério. Se, enquanto seu marido ainda estiver vivo, uma mulher cometer adultério com outro homem e isso for descoberto, ela trará desonra sobre si mesma, e seu marido legítimo terá tudo o que ela possui, e então ela perderá o nariz e as orelhas. (MCCARTHY, 2003, p. 118, tradução nossa)

¹⁴⁸ Como Isolda e Brangien eram irlandesas, poderíamos imaginar algum tipo de influência de códigos de leis ou práticas – relativas ao adultério – que fossem propriamente recorrentes na Irlanda. Entretanto, apesar de alguns códigos de leis irlandesas preverem mutilação para muitas ofensas, este tipo de punição não consta para adúlteras. Ver em: KELLY, Fergus. *Op. Cit.*, 1988, p. 221.

Além da perda de seus bens – estes, possivelmente adquiridos através de seus dotes – as mulheres adúlteras deveriam ter o nariz e as orelhas mutiladas; exatamente como ressalta Brangien, zangada, à Isolda. As alusões à mutilação de mulheres adúlteras não se restringem, no entanto, às *Leis de Cnut*; embora a punição não conste oficialmente na lei canônica, os cânones do concílio de Nablus, realizado em 1120 em Jerusalém¹⁴⁹, podem ter sido uma outra influência ao levantamento deste procedimento. Dentre outros assuntos relativos às diretrizes previstas ao reino cruzado de Jerusalém, os cânones tratavam sobre o adultério; como resquício de um costume bizantino, a pena para as mulheres que cometessem adultério seria a mutilação do nariz (KEDAR, 1999, p. 313)¹⁵⁰.

Os procedimentos e processos litigiosos relacionados ao adultério constituíram um importante ponto do debate para os canonistas. Entretanto, se debruçarmos sobre as documentações provenientes do ocidente medieval desta época, neste quesito, são quase ausentes as fontes relativas aos processos jurídicos, sob jurisdição eclesiástica, nos moldes como previa a literatura canônica. A presença destes torna-se mais evidente a partir da segunda metade do século XIII, com uma relativa abundância de registros acerca de litígios matrimoniais sob autoridade clerical; estes, segundo R. Helmholz (1974, p. 3), dão vida às doutrinas defendidas pelos canonistas nos séculos anteriores e apenas ocasionalmente contradizem os ditames da lei escrita.

Poderíamos depreender, dessa forma, que os procedimentos legais – atrelados, necessariamente, às dogmáticas morais do cristianismo – foram, gradualmente, ganhando espaço no cenário ocidental centro-medieval. Dessa maneira, se a narrativa tristânica apresenta o “âmbito prático” dos procedimentos relacionados ao adultério, existem outras passagens que poderiam referirem-se a princípios de cunho estritamente moral. Como uma das ofensas mais graves à Igreja, o adultério era, no entendimento católico, um comportamento passível de atrair a ira divina; assim, como elucida Brundage (1987, p. 208), desastres naturais ou pessoais poderiam ser compreendidos como uma intervenção de Deus, que dirigia sua punição ao pecador em questão.

¹⁴⁹ Para mais sobre o Concílio de Nablus e as penas relativas aos comportamentos sexuais desviantes, ver: MAYER, Hans Eberhard. The Concordat of Nablus. In: **Journal of Ecclesiastical History**. Vol. 33:4, 1982, p. 531-543.

¹⁵⁰ Para um estudo detalhado dos cânones do Concílio de Nablus e sua difusão pelo ocidente, ver: KEDAR, Benjamin Z. On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120. In: **Speculum**, vol. 74, 1999, p. 310-335.

Este importante aspecto da doutrina cristã nos alude, necessariamente, aos desastres – pessoais e naturais – que envolvem a vida de Tristão e de Isolda. É notável, por exemplo, entre os vs. 1601-1624, do manuscrito Douce, as lamentações da rainha quando está, relutantemente, ilhada no navio que a levava à Bretanha por conta de uma terrível tempestade. A revolta dos céus e do oceano atrasa, de maneira determinante, a viagem empreendida por Kaherdin; a demora ocasionada pela tempestade sentencia o enfermo cavaleiro à morte. Não por acaso, nos versos que seguem (vs. 1625-1628), Isolda questiona a vontade divina, e chega a considerar que Deus não queria que ela chegasse a tempo a ponto de rever e, conseqüentemente, salvar Tristão.

Um outro elemento que poderíamos alocar entre os aspectos “simbólicos” e morais inscritos no adultério é a questão da honra. Como já salientado aqui, Marc, desconfiado da fidelidade de Isolda, prefere enganar-se e continuar casado com ela; e mantém seu casamento de modo indistinto, como se tudo ocorresse bem. Sua honra é, então, questionada; como no episódio do julgamento, o homem – e mais ainda, um rei – tem o dever de extirpar qualquer calúnia sobre si. Uma segunda onda de suspeitas sobre Isolda é evocada por Brangien no já citado diálogo que a dama estabelece com Marc; entre os vs. 399 e 412 do Douce, a fiel confidente da rainha induz o rei a pensar que era Cariadoc que cortejava Isolda (e que ela o correspondia), deixando muito claro que a desgraça de Marc estava na ordem das coisas.

A desgraça era iminente porque, como parte traída, Marc tinha a obrigação de levar a suspeita a um tribunal eclesiástico (como, possivelmente, fora feito uma primeira vez). Brangien, sabendo do amor do rei por Isolda – e de todo o ardil desta para se safar – sabia que ele jamais faria isso, falta de atitude que comprometeria sua honra diante de seus súditos e, segundo a lógica canônica, constituía um tipo de ofensa tolerada. Sem qualquer ação da parte traída, a punição deveria, a partir de então, ser dirigida a Marc. O adultério incestuoso empreendido por Tristão e Isolda transformara-se em uma situação que aglutinou, de uma forma ou de outra, os destinos de todos os envolvidos neste; e, mesmo sem ter culpa, algum tipo de sanção poderia ser imposta ao rei – seja jurídica, moral ou sexualmente – como já foi salientado.

Ainda neste mesmo diálogo vislumbramos uma possível associação entre a falta sexual em questão – o adultério – e a natureza feminina. “Quarto vazio deixa dama louca, e dama louca deixa a casa vazia”, provérbio enunciado por Brangien nos vs. 381 a 384 do Douce, poderia fazer alusão a um tipo de generalização do comportamento das mulheres; como, na opinião canônica cristã (BRUNDAGE, 1987, p. 246), de uma forma geral, as mulheres eram muito mais

inclinadas à lascívia e ao pecado¹⁵¹, o provérbio pode indicar a estreita relação entre o adultério e o gênero feminino. Sem a vigilância necessária e/ou a atenção sexual por elas demandadas, as mulheres teriam uma inclinação natural a procurar prazer em outro lugar, isto é, buscar com outro homem aquilo que ela não recebia de seu esposo, deixando, assim, a “casa vazia”; uma referência de que as esposas poderiam fugir com outros homens.

c) Demais comportamentos sexuais:

Nos tópicos anteriores abordamos temáticas que inscreviam, necessariamente, o comportamento sexual no matrimônio. Não obstante, a alusão, explícita ou implícita, de práticas ou elementos sexuais não se restringem, em *Tristan*, à esfera do casamento; em outras passagens podemos perceber tais conotações presentes em outras situações. Alusões que não estão, necessariamente, alinhadas às “prescrições” canônicas e que, por esta razão, tornam-se intrigantes aos olhos do historiador. Vejamos, mais uma vez de maneira comparativa, tais passagens e suas relações com a literatura canônica.

Não é surpresa considerarmos que, em âmbito teórico, o cristianismo condenava de maneira reiterada, a sexualidade. Os próprios canonistas desenvolveram uma rígida legislação que propunha condenar e punir, no que tange ao sexo, comportamentos considerados desviantes. Para a grande maioria deles, o intercuro sexual deveria restringir-se somente ao casamento (BRUNDAGE, 1987, p. 186); ideia que, espontaneamente, já os fazia apontar para todo e qualquer tipo de sexualidade como pecadora e, portanto, proibida. Como já salientamos na seção anterior, havia uma espécie de “lista” de práticas que eram condenadas. Graciano, chegou a postular o ato sexual como um defeito e uma fraqueza humanas, que estavam interconectadas ao corpóreo (BRUNDAGE, 1987, p. 245). O prazer proporcionado pelo sexo, como já ressaltamos, resultava em um estado de poluição corporal, devendo este ser limpo antes de qualquer contato com algo (ou lugar) considerado sagrado (como em missas, no momento da comunhão etc.) (BRUNDAGE, 1987, p. 245).

O sexo, tão só voltado ao prazer, era um crime; e, como tal, fazia de seu praticante um criminoso. Dessa forma, a ofensa variava em sua gravidade: a fornicção era entendida como uma das mais graves faltas cometidas, seguida do adultério, do incesto e, por último, do sexo não natural (como a masturbação, por exemplo). Em *Tristan* percebemos o sexo atrelado à prerrogativa do prazer, na qual faz-se ausente a necessidade ou obrigação de procriar.

¹⁵¹ Ver, por exemplo, o estudo amplo de R. Howard Bloch (1995).

Exemplos claros disso são os vs. 32 e o 90-91 do manuscrito de Carlisle. Quando Tristão e Isolda rumam à Cornualha – e ainda não eram um casal – confessam seus sentimentos um ao outro e, em seguida, consomem sua paixão. Há concretização do ato porque ambos se amam, e não por qualquer regra ou imposição social. Em Sneyd, vs. 287-291, na reflexão moral evocada por Thomas, o narrador atribui às mulheres – e, só posteriormente, aos homens – a inclinação em ter atitudes vis e caprichosas que buscavam, acima de tudo, satisfazer seus desejos. Embora a natureza destes desejos não fique transparente na passagem, poderíamos, talvez, considerar que este falava, dentre outros, de desejos sexuais; graças, também, aos assuntos que o evocaram a tanger o tema¹⁵².

A base intelectual da literatura canônica debatida, e muito, sobre as punições previstas à fornicção; esta era o tipo de prática sexual ilícita mais comum e, entre a geração pioneira de canonistas, constituiu boa parte do conteúdo formulado. Para Ivo de Chartres, a fornicção era algo sórdido e imundo, que manchava a alma de quem a praticasse e distanciava a pessoa dos propósitos salvíficos pelos quais elas deveriam prezar (BRUNDAGE, 1987, p. 205); quase cem anos antes, Burcardo guiava-se pelos cânones do concílio de Elvira¹⁵³, realizado durante o século IV, para elaborar suas penalizações previstas aos fornicadores.

As referências ao comportamento sexual ilícito, em *Tristan*, continuam. Entre os vs. 601-606 de Sneyd, quando Tristão, casado, reluta em consumir seu casamento, percebemos uma paradoxal estratégia do cavaleiro: para conter-se, Tristão rememora os prazerosos momentos que tivera com Isolda, sua amada; momentos que, por lhe trazerem um dever de fidelidade para com esta, o ajudam a repudiar Isolda das Mãos Brancas. Além da ironia desta solução – quer dizer, por lembrar de momentos luxuriosos para impedi-lo de fazer sexo com sua esposa – ele também permite que um ato considerado ilícito (o prazer com a esposa de seu tio) o prive de seu dever, isto é, consumir seu matrimônio.

Entre os vs. 37 a 44 do manuscrito Douce, podemos notar o incômodo de Brangien em manter sua relação com Kaherdin. A dama sustenta um caso amoroso notadamente desviante

¹⁵² A passagem em questão constitui, ao que parece, uma reflexão de Thomas sobre as atitudes de Tristão. Ele as apreende para poder iniciar um tipo de “lição de moral” sobre a vida na corte; nela, as pessoas (das quais ele cita primeiramente as mulheres) estariam, recorrentemente, inclinadas a ter comportamentos questionáveis para satisfazer seus desejos, ao que parece, de qualquer natureza.

¹⁵³ O concílio de Elvira foi o único realizado ainda no período tardo-antigo que conservou suas decisões por escrito. Ele teria sido realizado na atual Espanha, em Granada, em c. 306. Ver um pouco mais em: CARVALHO JÚNIOR, Marcário Lopes de. Concílios eclesíásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*. Natal, julho de 2013.

dos moldes previstos pelos canonistas (mas, provavelmente, recorrente entre os comportamentos laicos) e sente-se equivocada com essa situação: ao discutir com Isolda, Brangien deixa claro que Kaherdin queria apenas uma amante para satisfazer suas luxúrias, e não uma esposa, como ela esperava ser.

A mágoa e arrependimento de Brangien nos revelam que, claramente, ela envolvia-se com o cavaleiro Kaherdin, amorosa e sexualmente. A dama sente-se traída ao saber dos rumores – que ela, até então, estava convencida da veracidade – sobre a dignidade e honra do cavaleiro; entregar-se a um homem sem estar casada e, mais ainda, a um homem indigno, era uma situação extremamente degradante para uma dama da estirpe de Brangien. O caráter ilícito dessa relação fica, portanto, claro e atormenta o senso ético da jovem dama de companhia.

Outra possível referência explícita a um comportamento sexual ilícito são os vs. 730-734, ainda no manuscrito Douce, no qual, após a reconciliação entre Tristão, Brangien e Isolda, o casal transgressor passar uma noite de amor junto. Quer dizer, para além da obviedade da relação adúltera entre Tristão e Isolda, encontramos mais uma passagem em que o sexo é praticado ilicitamente (segundo as prescrições canônicas), e no qual não há qualquer intenção reprodutiva. A paixão fulgurante que atormentava – mas também deliciava – a rainha e o cavaleiro é, dessa forma, consumada em constante ímpeto de necessidades carnis.

Existem, ademais, outras duas passagens que poderiam inscrever-se no âmbito mais geral dos comportamentos sexuais, mas que não dizem respeito, propriamente, ao sexo entre um homem e uma mulher. Em Turin, por exemplo, a partir do v. 226, encontramos a cena em que Isolda das Mãos Brancas cai de seu cavalo, sendo atingida, na parte de dentro de suas coxas, pela água de uma poça do chão. Há uma conotação sexual nesta passagem e, além disso, há uma piada intrínseca a ela: Isolda das Mãos Brancas ri da própria desgraça, ri do fato de que, mesmo casada, ainda continua virgem. E, até mesmo com este tipo de conotação os canonistas revelaram preocupação: qualquer prazer, riso ou divertimento que fosse originário de pensamentos ou conotações sexuais eram considerados pecaminosos (BRUNDAGE, 1987, p. 204). O próprio riso de gracejos ou piadas de duplo sentido tornou-se um fato passível de condenação; bem como a composição de canções sugestivamente sexuais e a reprodução de espetáculos voltados à lascívia.

O desvio de comportamento não se resume unicamente neste, aparentemente, ingênuo ato da princesa bretã. Poderíamos entrever, embora não de forma explícita, uma alusão à

masturbação entre os vs. 902 e 908 do manuscrito Douce. Recordemos: para os canonistas, o ato era compreendido como uma forma não natural de praticar sexo. Entre as viagens de Tristão e Kaherdin pela Inglaterra e Bretanha, quando permanecem no reino bretão, os cavaleiros mandaram construir, em uma gruta secreta, as imagens das mulheres que amavam, Isolda e Brangien. Nas visitas que fazem às estátuas é dito que eles se consolam com elas de dia, para recompensar a solidão da noite.

Quando transcrita para o francês moderno, os editores resolveram salientar a passagem como: *ils retrouvaient avec plaisir ces images des dames qu'ils aimaient tant*¹⁵⁴. No trecho original, vislumbramos (vs. 905-908):

As ymages se **delitoent**
 Pur les dames que tant amouent:
 Lé jurs i aveient deduit
 De l'ennui qu'il orent la nuit.

Em outras muitas passagens do poema, o termo *delit*, como destacado acima, faz referência à ideia de “deleite”¹⁵⁵; quando usado nestas outras passagens o termo está, necessariamente, alocado como forma de expressar deleite sexual. Embora não claramente, o trecho pode, talvez, referenciar-se ao prazer sexual dos cavaleiros quando encontram as imagens de suas amadas; “deleite” obtido unicamente pela masturbação.

A ilicitude dos comportamentos sexuais torna-se manifesta, ainda que de maneira muito sutil, no simples fato de Tristão, para encontrar com a rainha no manuscrito Douce, disfarçar-se de leproso. A referência dá-se no vs. 519: *Tut s'apareille cum fust lazre*¹⁵⁶. Impossível é não interligar a referência à lepra às faltas sexuais cometidas, com as quais a doença era, geralmente, relacionada. Vejamos a explicação apresentada por Jacques Le Goff e Nicolas Truong no que tange à relação da lepra com a luxúria:

O leproso é assim um pecador que busca libertar sua alma e seu corpo de suas imundícies, em particular da luxúria. O corpo sofredor do leproso é a lepra da alma. Considera-se com frequência que o leproso foi engendrado por seus pais em períodos durante os quais a copulação é proibida aos cônjuges (Quaresma,

¹⁵⁴ Em tradução livre: “Eles redescobriram, com prazer, as imagens das mulheres que tanto amam”.

¹⁵⁵ O termo e seus derivados totalizam cerca de 46 recorrências em toda a narrativa. Em todas elas a referência é ao prazer sexual, transparecido, principalmente, no início do manuscrito de Sneyd, quando Tristão tortura-se em saber que Marc e Isolda *deleitam-se* sexualmente.

¹⁵⁶ Em tradução livre, soaria algo como “todo se disfarça como um leproso”. Possivelmente depreende-se o termo “leproso” a partir do termo *lazre*. *Lazre* porque referente ao termo “lazarento” que, segundo o Evangelho de Lucas, teria sido Lázaro, aquele que tinha o corpo coberto de chagas (Lucas 16: 19-31). A interligação de Lázaro com a lepra perpetuou-se por muito tempo no ocidente medieval, chegando a ser criada uma ordem de cavalaria militar para cavaleiros leprosos, a Ordem Militar e Hospitalar de São Lázaro, em 1098.

vigílias de dias santos etc.). Propriamente falando, a lepra é produto do pecado, e do pior deles: o pecado sexual. As raízes dessa degradação vêm de longe: “Tanto quanto durarem suas feridas”, diz o Levítico (13, 46), o leproso será “impuro, sim impuro; ele habitará só e sua casa ficará fora do campo”. Os leprosários (havia dois mil deles na França em 1226) vão se tornar, dessa forma, os locais de desterro – aqueles dos “hereges”, de que os leprosos são uma metáfora –, de segregação e de punição, que, como Michel Foucault mostrou a propósito da loucura, irá preparar outros. Pela cerimônia de morte civil, o leproso se tornava um morto-vivo, privado de seus bens, distanciado de sua família e de seu ambiente social e material. Autorizado a sair, ele deveria evitar qualquer contato agitando sua barulhenta matraca, cujo ruído o identificava. Essa doença e a heresia são frequentemente associadas: “Como a lepra, a heresia é uma doença da alma que se exprime simbolicamente através de um corpo doente, a ser extirpado do corpo sadio da Igreja”. (LE GOFF, TRUONG, 2015, p. 107-108)

Havia, dessa forma, um forte princípio discriminatório enraizado no ocidente medieval acerca dos leprosos. Não por acaso, talvez, Tristão tenha se disfarçado de leproso; para além de sua segregação social – como é notório, por exemplo, na forma como Tristão é tratado pelos guardas da rainha, ou ainda por conta de seus farrapos maltrapilhos – há o elemento que interliga a lepra à falta sexual. Como desenvolviam os canonistas neste cenário centro-medieval, o sexo – mesmo aquele dentro do casamento – deveria ser praticado em dias específicos e com regras notadamente estabelecidas; o leproso era fruto de pais que violaram tais prescrições. E, não obstante, nada mais sugestivo do que evidenciar Tristão como um leproso: um pecador – um cavaleiro felão, mantenedor de uma relação adúltera com sua “tia” – encarnado na pele do fruto de um pecado. O simbolismo desta escolha é muito saliente.

A relação da luxúria com a lepra, entretanto, não se encerra nesse ponto: embora em outra versão da narrativa tristânica, a de Bérout, a lepra como punição, divina e terrena, é ressaltada pelo episódio em que Isolda, como castigo por seu adultério, é entregue para um leprosário para que fosse violentada por vários leprosos. O episódio dá-se, após o flagrante da prova da flor de farinha¹⁵⁷, entre os vs. 1190-1216 do *roman* de Bérout, cuja tradução para o português foi realizada por Jacyntho Lins Brandão (2020, p. 127-129):

[...] – Isso é o que penso,
A ti direi, sucinto e bem.
Vede que somos aqui cem:
Isolda dá-nos em comum,
Pois fim pior não há nenhum.
Senhor, em nós há tanto ardor!
Dama nenhuma tal vigor
Um dia só no sexo atura!
E a veste adere à carne impura!

¹⁵⁷ Episódio presente na versão de Bérout.

Contigo em honra ela vivia,
 Com peles, roupas e alegria:
 Bons vinhos experimentava,
 Em chão de mármore andava;
 Se, pois, a dais a nós, leprosos,
 Terá só lares pavorosos,
 Nossas vasilhas usará,
 Conosco sempre dormirá.
 Senhor, sem ter finas toalhas,
 Terá só restos e migalhas,
 Dadas a nós, porta afora.
 Pelo senhor, que no alto mora,
 Quando ela vir a nossa corte,
 Tudo terá que a desconforte
 E quererá morrer somente.
 Saberá, pois, essa serpente,
 Quão mal agiu e quão malvada:
 Desejará mais ser queimada!

3.3 O *trivium* imiscuído em *Tristan*: entre debates historiográficos e usos medievais

Simultaneamente às ocorrências salientadas durante o período angevino, sob Henrique II, o ocidente medieval viu desenvolver um emaranhado intenso de movimentos socioculturais amparados sob a égide da intelectualidade. Não por acaso, ensejado por uma tradição historiográfica oitocentista, nos anos 1920, o historiador pioneiro Charles Homer Haskins desenvolveu o reconhecido termo – amado por uns, odiado por outros – “Renascimento do século XII”. A amálgama de manifestações artísticas e intelectuais que abrange o termo fora, certamente, um importante passo para os medievalistas que buscam, até hoje, dissociar a época medieval com a tão reiterada e estigmatizada ideia de “idade das trevas”.

Não convém aqui, obviamente, amparar tal discussão – que por sinal, é extensa – mas sim apontar, de maneira elucidativa, os movimentos socioculturais que emergiram e desenvolveram-se neste século XII. Além da problematização historiográfica acerca da ideia de “Renascimento do século XII”, buscaremos aqui levantar sobre quais movimentos o termo substanciou-se: as claras (re)emergências de tradições intelectuais greco-latinas – como os quadros pedagógicos denominados *trivium* e *quadrivium*. Principalmente no que se refere à produção narrativa dos chamados *romans*, juntamente à formação da cultura escrita que cercou as tradições dos romances, a escrita apresentou-se como recurso ímpar a tais manifestações culturais em voga, como veremos.

3.3.1 O “renascimento do século XII”: entre permanências e rupturas

Em uma recente obra publicada, o historiador Alex J. Novikoff (2017) busca traçar uma análise panorâmica acerca do termo “renascimento do século XII”, cunhado pelo historiador estadunidense Charles Homer Haskins, durante a década de 1920. A compreensão acerca das transformações ocorridas durante o século XII surgiu entre os historiadores do início do século XIX, segundo Novikoff (2017, p. XV). Estes historiadores oitocentistas que incansavelmente vasculharam o passado medieval europeu viam na literatura vernacular um indício significativo de possíveis transformações culturais em voga durante aquele século XII, principalmente ensejadas pelo surgimento das chamadas *chanson de geste* e da lírica trovadoresca na atual França (AMPERE, 1839, p. 457 apud NOVIKOFF, 2017, p. XV).

Além disso, os oitocentistas enxergavam nas fundações das universidades medievais uma grande contribuição ao desenvolvimento intelectual ocidental, este, por sua vez, amparado pela apreensão das artes liberais advindas da Antiguidade (RASHDALL, 1895 apud NOVIKOFF, 2017, p. XV). Instigados por concepções positivistas e românticas, os oitocentistas viram o século XII como um momento de apogeu intelectual e que deveria superar, inclusive, o que se entende como o tradicional renascimento italiano ocorrido entre os séculos XIV e XV. A maturidade desta ideia, entretanto, fora atestada por Charles Homer Haskins que, em 1927, publicou *The Renaissance of the Twelfth Century*, consagrando o termo por toda a historiografia que viria nos anos seguintes.

Haskins estabelece o enfoque sobre as importantes apreensões dos legados intelectuais greco-latinos que o ocidente medieval realizou. O pioneiro compreendia que a recuperação de fontes da Antiguidade, aliadas ao estabelecimento de procedimentos sistemáticos de análise, forneciam a semente intelectual para o racionalismo científico e para as instituições modernas, tal como elas existiam durante os séculos XIX e XX (NOVIKOFF, 2017, p. XVI). Não por acaso, a obra de Haskins busca recuperar este material que influenciou, muito significativamente, o desenvolvimento intelectual neste centro-medievo: os clássicos latinos, as narrativas, em prosas e em versos, em latim, o interesse pela ciência grega, além do reavivamento dos estudos jurídicos romanos, aliados à Lógica aristotélica (CLANCHY, 2014, p. 140). Haskins (1971, p. 6-7) assim define sua análise:

O renascimento do século XII pode concebivelmente ser tomado de forma tão ampla que abrange todas as mudanças pelas quais a Europa passou nos cem anos ou mais, desde o final do século XI até a tomada de Constantinopla pelos latinos em 1204 e os eventos contemporâneos que inauguram o século XIII, assim como falamos da Era do Renascimento na Itália posterior; mas tal visão

torna-se muito ampla e vaga para qualquer propósito exceto a história geral do período. Mais proveitosamente podemos limitar a frase à história da cultura nesta época - o desenvolvimento completo da arte românica e a ascensão do gótico; o pleno florescimento da poesia vernácula, tanto lírica quanto épica; e o novo aprendizado e a nova literatura em latim. O século começa com a era florescente das escolas catedrais e termina com as primeiras universidades já bem estabelecidas em Salerno, Bolonha, Paris, Montpellier e Oxford. Começa apenas com os esboços das sete artes liberais e termina na posse do direito romano e canônico, do novo Aristóteles, dos novos Euclides e Ptolomeu, e dos médicos gregos e árabes, possibilitando assim uma nova filosofia e uma nova ciência. Vê um renascimento dos clássicos latinos, da prosa latina e do verso latino, tanto no estilo antigo de Hildebert quanto nas novas rimas do Goliardi, e a formação do drama litúrgico. A nova atividade na escrita histórica reflete a variedade e amplitude de uma época mais rica – biografia, memórias, anais da corte, a história vernacular e a crônica da cidade.

Ao longo do século XX, Haskins recebera muitas críticas ao seu trabalho, dentre as quais a de que sua concepção deveria ser entendida como uma “revolta dos medievalistas”, um mantra para afastar a possível ideia de retrocesso que comumente atribui-se à Idade Média (FERGUSON, 1948 apud NOVIKOFF, 2017, p. XVI). Outra crítica muito contundente foi a do famoso historiador da arte Erwin Panofsky (1960), para quem a Idade Média teria assistido “renascenças” – como durante o período carolíngio – e que o reavivamento mais complexo das formas antigas teria ocorrido, de fato, durante o renascimento italiano ocorrido nos séculos finais da Idade Média.

Como quem antevisse tais críticas, Haskins salienta, ainda na introdução de seu trabalho, que o termo privilegia o século XII por se tratar do momento em que o desenvolvimento intelectual atingira seu apogeu, mas que os séculos antecedentes, bem como os vindouros, não deveriam ser descartados da abrangência do termo e da ideia:

Em uma frase como 'o renascimento do século XII', a palavra 'século' deve ser usada de forma muito vaga, de modo a abranger não apenas o século XII propriamente dito, mas os anos que imediatamente precedem e seguem, mas com ênfase suficiente no período central para indicar as características marcantes de sua civilização. Para o movimento como um todo, devemos realmente voltar cinquenta anos ou mais e avançar quase tão longe. (HASKINS, 1971, p. 10, tradução nossa)

Nesta perspectiva apresentada por Haskins, os frutos deste “renascimento do século XII” teriam sido germinados já no período carolíngio, por volta do século IX, e atingido seu caráter máximo em meados do século XII, estendendo-se também ao século XIII.

Durante este século XII, os centros intelectuais dos aprendizados greco-latinos eram os centros de estudos fundados em cidades francesas, como Paris, Bolonha, Orleans, Chartres e Laon, por exemplo. Ao voltar-se às regiões britânicas, o historiador Michael Clanchy (2014, p.

142-143) ressalta que a historiografia oitocentista tende a afirmar que a Inglaterra deste centro-medieval se comportava como um mero apêndice da cultura francesa para além do continente, como uma “colônia do império intelectual francês”. Tal discussão, no entanto, estende-se.

A proeminência da França com relação ao clamor da herança clássica é algo certo; porém, Clanchy (2014, p. 143-144) discorda quanto ao fato de que a Inglaterra anglo-normanda teria se comportado como mera colônia intelectual dos franceses, apesar deste “afrancesamento” comportar-se como uma presença latente:

A cultura francesa era de fato preeminente, mas não era tão dominante quanto sugere a metáfora da colonização. Escritores e artistas na Inglaterra se inspiraram em muitas fontes. Sua abordagem era cosmopolita e não exclusivamente francesa, o que não é surpreendente, considerando a natureza eclética dos domínios de Henrique II, os diversos legados da conquista normanda e os laços estreitos entre clérigos ingleses e Roma. Depois de 1066, a classe educada na Inglaterra foi distanciada de sua própria cultura e encorajada a preferir o latim e o francês ao inglês nativo. [...]. Os jovens brilhantes, como João de Salisbury e Geraldo de Gales, que foram enviados à França para sua educação, foram atraídos por uma vida sem raízes, procurando os melhores mestres e os patronos mais generosos que pudessem empregá-los como escritores de cartas ou mesmo como artistas. Muitos dos estudiosos errantes eram ingleses cuja educação os tornara estranhos em seu próprio país, embora estivessem à vontade na corte de um bispo ou na mesa de um erudito em qualquer parte da Europa ocidental.

É importante salientar que, conquanto minoritária, a influência anglo-saxã esteve presente em todas as formas de desenvolvimento deste “renascimento do século XII” proeminentemente afrancesado: seja na arte, nas narrativas literárias, nas leis e na política¹⁵⁸.

Embora polêmico – e isso não convém aqui apresentar qualquer conclusão historiográfica –, o conteúdo a que se refere o “renascimento do século XII” não deixa de demonstrar um fato muito claro desta Idade Média central: a influência greco-latina ao desenvolvimento da cultura e intelectualidade ocidentais, principalmente no que se refere às regiões francesas. Convém, desta forma, apontarmos aqui algumas caracterizações deste período, principalmente referentes aos desenvolvimentos destes arcabouços culturais romanizados manifestados, grosso modo, graças ao acolhimento das artes liberais provenientes da Antiguidade, os chamados *trivium* e *quadrivium*.

¹⁵⁸ Clanchy baseia-se nos estudos de dois nacionalistas britânicos, o arquiteto Thomas Rickman – cujo enfoque se deu no desenvolvimento arquitetônico inglês dessa época – e o historiador William Stubbs, que se amparou sobre a história constitucional da Inglaterra. Para ambos estes estudiosos do século XIX, as grandes igrejas da Inglaterra, assim como o sistema legal inglês e o sistema parlamentar, eram melhorias nativas não contaminadas com quaisquer influências romana ou francesa. Ver em: CLANCHY, Michael. **Op. Cit.**, 2014, p. 143.

3.3.2 As artes liberais do *trivium* na Idade Média

Em 1948, o filólogo e crítico literário alemão Ernst Robert Curtius publicou uma obra muito importante para a área de estudos linguísticos e históricos e que atestaria a continuidade da cultura latina nos séculos medievais: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter (Literatura Europeia e Idade Média Latina)*. Em sua obra, Curtius ressalta a importância das tradições intelectual e literária latinas para o desenvolvimento do que hoje os estudiosos entendem por Idade Média. Nestes termos, nega-se a polêmica ruptura com a Antiguidade que teria sido reiterada através da ideia da “queda de Roma”, fomentada principalmente por uma historiografia positivista muito em voga durante o século XIX.

Curtius afirma que, pelo menos até o século VIII, a “germanização” do império romano não alterou os traços de vida profundos do Mediterrâneo (CURTIUS, 1996, p. 58). A cultura, chamada de românica, que se desenvolvera após a fusão com os elementos germânicos, permaneceu fiel à língua latina e, ademais, o próprio cristianismo, corporificado pela Igreja como instituição, fora adotado pelos germânicos. Assim, ainda que mudanças fundamentais tenham ocorrido na Europa após a fusão dos elementos germânicos às culturas viventes do império romano, os elementos da cultura latina jamais teriam se desvanecido e teriam exercido influência fundamental à Idade Média, principalmente a partir da consolidação do império carolíngio de Carlos Magno (CURTIUS, 1996, p. 61), no início do século IX.

À *translatio imperii* de Carlos Magno teria sido acrescida, posteriormente, a *translatio studii* das ciências antigas clássicas, isto é, greco-romanas: a concepção de *imperium* advinda da Antiguidade romana foi, assim, uma herança legada ao período medieval, idealizada pelo monarca carolíngio (CURTIUS, 1996, p. 62); as artes liberais clássicas também detiveram seu papel de influência à constituição de uma cultura que, nos séculos seguintes, os medievalistas poderiam denominar de “medieval”. Curtius (1996, p. 85) assim elucida este processo histórico cujo império franco proporcionou grandiosidade, resultando naquilo que os historiadores chamaram de “Renascimento Carolíngio”:

Assim, pois, um grande soberano encrava nos fundamentos de seu novo edifício estatal e espiritual a apreciação patrística das artes. Estamos no limiar de uma nova era. Até então os países marginais da Europa – Espanha, Irlanda, Inglaterra, haviam colhido a tradição literária de Roma. Essas correntes, agora, concentram-se no grande império franco. Reúnem-se com as forças históricas do império germânico renovado, recebendo um novo impulso. A política do soberano atribui aos homens de letras a formação da cultura, e sua pessoa constitui, ao mesmo tempo, o centro vivo de uma nova poesia. Daqui por diante abre-se uma perspectiva ainda mais vasta. A reforma dos estudos de

Carlos Magno fecundou toda a Idade Média latina. As prescrições didáticas dos tempos pós-carolíngios demonstram conhecimentos mais profundos.

A cultura latina, através de seus legados intelectual e literário, parece ter proporcionado uma fecunda via de desenvolvimento das ciências durante a Idade Média. A adoção deste arcabouço cultural greco-romano não se limitou ao império carolíngio e desenvolveu-se nos séculos seguintes, atingindo um momento de grande repercussão também durante os séculos centrais da Idade Média. Através do que ficou conhecido como *România* – isto é, conjunto de países que herdaram a língua e cultura latinas e desenvolveram línguas derivadas do latim, como o romeno, o italiano, o francês, o provençal, o catalão, o espanhol e o português – o ocidente moldou, grosso modo, o que pode ser chamado de uma “cultura medieval”.

O que conhecemos como “literatura” latina, endossada pelas formas homéricas de narrar as chamadas epopeias, forjou, como assinala Curtius (1996, p. 71), um elo indissociável que se estabeleceu entre a educação e a literatura. A *Eneida* de Virgílio, reconhecido poeta romano, é um clássico exemplo desta filiação a Homero, tanto por sua temática¹⁵⁹, quanto por sua estrutura. Assim, a epopeia liga-se à escola durante a Idade Média: através dela se ensinam, principalmente, as artes originalmente gregas do *trivium* – a gramática, a retórica e a dialética – conforme organizadas por Boécio por volta do século VS. Os próprios manuais pedagógicos adotados pelos centros de ensino do ocidente medieval são latinos, de autores como Marciano Capela e Prisciano de Cesareia, por exemplo. A Antiguidade Tardia estava viva durante a Idade Média, e é por isto, talvez, que os críticos de Haskins empenharam-se firmemente em criticá-lo, pois não teria como existir o renascimento de algo que nunca veio a morrer:

A Antiguidade está presente na Idade Média como recepção e transformação. Essa transformação pode assumir diversas formas. Pode significar empobrecimento, degeneração, atrofia e equívoco, mas também compilação erudita (as enciclopédias de Isidoro e de Rábano Mauro), cópia rudimentar, assídua imitação de modelos formais, apropriação de conteúdo cultural, empatia entusiástica. Estão representados aí todos os graus e formas de realização que, por volta do fim do século XII, culminam livres para medir forças com os venerados modelos. Alcançam a maioria. (CURTIUS, 1996, p. 52)

A grande maioria das discussões e produções intelectuais da Idade Média centraram-se em obras da Antiguidade, grega e latina, que tinham estas ciências como seus principais pontos de abordagem; essas obras – principalmente de nomes grandiosos como Aristóteles e Cícero – foram apreendidas pelos estudiosos medievais, seja para produções de tratados pedagógicos,

¹⁵⁹ Por ter adotado um personagem da narrativa da *Iliada*, Enéas, herói sobrevivente da Guerra de Troia.

seja para uma tentativa de resolução de conflitos filosóficos cujos âmagos residiam em problemáticas cristãs, por exemplo.

Semelhantemente a Curtius, a estudiosa inglesa Rita Copeland (2016, p. 5), ao debruçar-se sobre a herança latina legada à Idade Média, identifica muitos traços culturais da Antiguidade grega, por exemplo, que foram intermediados pelos latinos e assim tiveram suas difusão e influência no período medieval. A Idade Média apresentada por Copeland é, também, latina; essa densidade da latinidade clássica incorporou muito da antiguidade grega, porque o grego fazia parte do erudito e literário tecido do império romano: as obras e epopeias clássicas estudadas nas escolas formavam o gosto literário (e informavam, direta ou indiretamente a nova produção literária em todas as línguas), não apenas por serem os elementos básicos da sala de aula, mas porque representavam a primeira experiência de leitura para os meninos que aprendiam latim nas escolas do ocidente medieval.

Copeland (2016, p. 10) ressalta que em grande parte da Europa ocidental, e certamente na Inglaterra – a mais provável localidade de produção de *Tristan* –, a alfabetização instruída era a latinidade (*latinitas*), pelo menos até o século XIII e, em grande parte, até mais tarde. O caminho para as formas medievais e cristãs da latinidade era através da inculcação do legado erudito e científico do latim clássico, – sintetizados e transmitidos à Idade Média através da figura de Boécio (477 – 525 d. C.) – fornecendo um amplo escopo teórico para a compreensão de obras platônicas e aristotélicas, por exemplo.

Segundo a historiadora Francis Yates (2007, p. 73), fora graças à obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, do cartaginense Marciano Capella – provavelmente produzida no século V d. C. –, que a Idade Média pode conhecer o sistema educacional da Antiguidade, baseado nas sete artes liberais¹⁶⁰, o *trivium* (gramática, retórica, dialética) e *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). Ademais, a importância pedagógica do contato com o saber e cultura greco-latinas é ratificada por grande parte dos medievalistas; tal continuidade do desenvolvimento do ensino clássico manifesta-se como uma máxima que devemos ter em mente quando buscamos apreender indícios do contexto intelectual em que estivera imerso Thomas da Inglaterra.

¹⁶⁰ Em sua obra, Yates nos apresenta uma síntese da obra latina de Marciano Capella que se mostrou como fundamental à apreensão medieval das sete artes liberais: *De nuptiis Philologiae et Mercurii* tratava as artes como “musas” destacáveis – a partir da utilização de metáforas e alegorias –; elas se comportavam como um recurso facilitador à fixação da memória artificial, já que cada arte era impressionante, bela ou horrível. Para mais, ver também: YATES, Francis. **A arte da memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014., p. 75-76.

a) Gramática:

Muito pertinente se faz, portanto, alguns apontamentos acerca de um dos quadros de ensino medievais que se mostrou mais ligeiramente pertinente à evolução do esquema intelectual aqui tratado, o *trivium*: neste grupo de artes (*ars*), estavam presentes a *gramática* – isto é, o ensinamento básico do latim clássico – a *retórica* – a arte da persuasão através da boa expressão e a *dialética* – quer dizer, a arte da argumentação através de elementos lógicos.

A gramática, a primeira e mais básica das artes do *trivium*, determinava o ensino primário do latim, isto é, a alfabetização. Poderíamos salientar que a gramática, desde a Antiguidade, correspondia à *ars bene loquendi*; quer dizer, ao sistema de regras que regulamentavam a proeza linguística e idiomática (no caso, do latim) (LAUSBERG, 2004, p. 115). Através de manuais gramáticos advindos da Antiguidade tardia, a Idade Média ocidental solidificou sua base pedagógica de ensino do latim: *Ars Minor* e *Ars Maior*, de Aelius Donatus (século IV d. C.) e *Institutiones Grammaticae*, de Prisciano de Cesareia (século VI d. C.) eram os manuais mais utilizados para o ensino do latim nas escolas medievais (COPELAND, 2016, p. 21-22).

Na Inglaterra, no final do período anglo-saxão, o ensino gramatical começou a se afastar da estrita dependência de fontes clássicas, voltando-se para abordagens mais contemporâneas que abriam caminho não apenas à leitura, mas a uma alfabetização cultural mais geral em latim (COPELAND, 2016, p. 55). Essa virada prática do ensino gramatical tomou forma mais propriamente nos séculos XII e XIII, com os escritos de Adam de Balsham, *De utensilibus*, de 1150; de Alexander Neckam, *De nominibus utensilium*, de 1180 e de John de Garland, *Dictionarius*, de 1220. Copeland (2016, p. 55) ressalta que outra dimensão desse estudo lexicográfico prático foi o desenvolvimento medieval da *derivatio*, que, grosso modo, rastreava as formas de palavras derivadas da mesma palavra base, uma técnica especialmente valorizada para ensinar latim a falantes não-nativos.

b) Retórica e Dialética:

A retórica, a segunda das artes do *trivium* e definida pelos gregos como a arte da persuasão através de argumentação lógica e, pelos latinos, como a arte de bem se expressar através da ornamentação, também sofreu um amplo tratamento pelos intelectuais medievais. Originalmente grega, esta arte compreendia cinco partes cujos termos foram adaptados ao latim: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *pronunciatio*. Curtius (1996, p. 107) elucida que o objeto da retórica (*materia artis*) abrangia três gêneros de eloquência: *genus indiciale* (discurso

forense), *genus delibativum* (discurso deliberativo) e o *genus demonstrativum* (discurso epidítico ou demonstrativo). Como se pode notar através de sua organização, a retórica servia, essencialmente, à construção de um discurso com fins oratórios, seja ele lógico, seja ornamentado, para defesa de uma causa.

Martin Camargo (2003, p. 21-34), estudioso da difusão da retórica ciceroniana durante a Idade Média, realizou um levantamento historiográfico de trabalhos que reconstituíram como a retórica fora recepcionada durante o período medieval. Essa preocupação iniciou-se por volta dos anos 1920 com a publicação de dois trabalhos pioneiros na área: *Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècle*, de Edmond Faral, publicado em 1924 e *Medieval Rhetoric and Poetic*, de Charles Sears Baldwin, de 1928. Ambas as obras, no entanto, inauguraram uma tendência em identificar a retórica como um adjunto para se estudar a poesia medieval, como um elemento passível de ser estudado apenas por professores de literatura (CAMARGO, 2003, p. 23).

Durante o século XX, a grande questão em torno da retórica recepcionada durante a Idade Média era se ela comportava-se com a mesma função que detinha na Antiguidade – isto é, como recurso discursivo à oratória, principalmente – ou se ela teria sido adaptada às necessidades medievais. John O. Ward, tradutor e especialista das retóricas ciceronianas, defendeu a ideia de que a retórica, apesar de manter certas semelhanças com os usos clássicos explicados anteriormente – como sua aplicação aos discursos oral e escrito, por exemplo, ou para descobrir prováveis verdades e persuadir – também foi adaptada à realidade medieval, ensejando recursos que serviram às necessidades de comunicação. Camargo (2003, p. 32) explica que:

Em seu estudo imensamente erudito sobre esses materiais, publicado em 1995, Ward chega à conclusão oposta: “os autores dos tratados retóricos e glosas estão mais atendendo às necessidades reais e contemporâneas de seu público do que fornecendo informações anacrônicas de maneira antiquária”, ele diz. “Há muita pouca regularidade e repetição de glosa a glosa ou tratado a tratado, de modo que podemos assumir qualquer coisa que não seja um público real com necessidades reais de comunicação”.

Em 1942, em um reconhecido artigo publicado pela revista *Speculum*, Richard McKeon refez a trajetória dos estudos retóricos durante a Idade Média. McKeon identificou quatro fases em que a retórica teria ocupado um lugar de proeminência nas discussões: um primeiro estágio que se estende até o final do século X, com as principais autoridades sendo Pseudo-Agostinho, Marciano Capella, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha; um segundo momento se estende do final do século X até a primeira metade do século XII, período dominado por Cícero, Boécio e o movimento da Antiga Lógica. O terceiro período teria se estendido da segunda metade do

século XII e todo o século XIII: momento em que a Nova Lógica se instaurava, ainda que gradativamente, e era aplicada a todo o corpus aristotélico, e o quarto e último momento, que teria se estendido do século XIV até toda a Renascença: Aristóteles e os retóricos gregos, bem como Cícero, Quintiliano e Boécio, tiveram uma influência crescente.

Concernente à cronologia que abrange a pesquisa, é interessante ressaltar a segunda e terceira fases, referentes aos séculos que os atores históricos, como Thomas da Inglaterra, estão envolvidos. Neste segundo momento, que abrange o século X até o início do século XII, McKeon elucida que a retórica fora discutida a partir de três linhas distintas: como parte da lógica – e isso manifesta-se especialmente presente no *roman*, como veremos –, como a arte de declarar verdades certificadas pela teologia ou, simplesmente, como a arte das palavras (MCKEON, 1942, p. 15).

Rita Copeland (2016, p. 58) afirma que algumas obras retóricas da Antiguidade tiveram mais difusão neste período do que outras: dois exemplos marcantes são a *De inventione*, de Cícero e a *Ars Poetica*, do poeta latino Horácio. A famosa *Rhetorica Ad Herennium*, por ter sido atribuída a Cícero por volta do século IV, também ganhou notoriedade no período medieval, principalmente nos séculos XI e XII (COPELAND, 2016, p. 58). É fundamental salientar que a retórica, nesta época, era discutida a partir de sua ligação com a terceira arte do *trivium*, a dialética, definida como a ciência da argumentação a partir do raciocínio lógico. Como salientou McKeon, ambas as fases por ele organizadas, demonstram o quão intrincadas estavam a retórica e a dialética. O movimento denominado de Antiga Lógica – ou a *Logica Vetus* – que definiria os estudos acerca da dialética até a primeira metade do século XII, foi composto por um número de comentários e monografias de Boécio, realizadas nos séculos V e VI, assim como de traduções latinas de obras do filósofo grego Porfírio, *Isagoge*, e de Aristóteles, cujas obras *Organon*, *Categoriae* e *De interpretatione* também foram traduzidas para o latim.

Por sua vez, a Nova Lógica, que emergiu na segunda metade do século XII entre os intelectuais do ocidente medieval, trabalhou, basicamente, com os mesmos *auctores* da Antiguidade – com destaque para Aristóteles e Boécio – porém, a partir da utilização de obras mais profundas que, segundo Anthony Hunt (1979, p. 101), demonstram um pensamento mais maduro de Aristóteles acerca da dialética. Outros textos presentes na obra *Organon*, de Aristóteles, os chamados *Analytica Priora* e *Posteriora* foram fundamentais à constituição desta renovação e compuseram o material trabalhado por John de Salisbury ao compor seu

Metalogicon, obra cuja novidade inaugurou a Nova Lógica em 1159 (COPELAND, 2016, p. 65); assim como os *Sophistici Elenchi*, presentes na *Topica*, onde Aristóteles examina o papel da oposição no desenvolvimento do argumento e sua refutação.

Este cenário intelectual efervescente ratifica claramente uma das ligações estabelecidas entre este passado denominado “clássico” e a cultura medieval. Esta difusão do legado científico antigo, endossado por uma intensa glosa e apreensão de obras que discutiam, problematizavam e empregavam as artes do *trivium*, constitui um cenário fundamental em que não somente *romans* cortesões do século XII, como também boa parte de toda a cultura escrita, estavam inseridos.

O acesso às obras latinas, sustentadas pela sagração do princípio da *auctoritas*¹⁶¹, forneceu o espectro intelectual formador da chamada “escolástica”, durante a transição do século XII ao século XIII. A escolástica, como cultura escolar magistralmente associada às universidades (ALESSIO, 2006, p. 367) – fundadas, em sua maioria, durante o século XIII a partir de centros de estudos do ocidente europeu – fora intensamente influenciada, principalmente, pelos saberes latinos, mas também pelos saberes gregos e árabes. O contato com a cultura greco-latina, expressa pela intensificação da prática da glosa ao longo do século XII¹⁶², proporcionou, portanto, a germinação do movimento escolástico que culminaria, assim, no século XIII ocidental, cujo emblema estonteante repousa sobre a ampliação do ensino universitário.

Manifestada simbioticamente à dialética, a retórica detém, portanto, um lugar especial nas composições narrativas desta cenário centro-medieval. Convém aqui, dessa forma, analisarmos os elementos retóricos que foram nitidamente empregados na construção argumentativa empenhada por Thomas; pretendemos aqui uma “arquitetura” do *roman*. No esteio dos trabalhos realizados pela pesquisadora italiana Valeria B. Pizzorusso, em meados do século XX, do historiador Anthony Hunt, e para além deles, pretendemos viabilizar aqui a estruturação retórica que fora empenhada pelo poeta, elemento importante que nos permite, ademais, conhecer a cultura formativa em que possivelmente estivera imerso Thomas.

¹⁶¹ Não associado à ideia de “autoria” como nós, contemporâneos do século XXI, compreendemos; e sim referente à ideia de “autoridade” que estes pensadores clássicos transmitiam aos medievais.

¹⁶² A prática da glosa (do latim *glossa*) ganhou mais notoriedade durante o século XII quando, nos centros de estudos do ocidente europeu, os professores e alunos adquiriram o hábito de fazer anotações explicativas nos espaços livres dos textos em que estudavam. Estes “comentários” sobre o conteúdo do que era lido transformaram-se, posteriormente, na principal prática escolástica nos centros universitários do século XIII. Para mais, ver: CLANCHY, Michael. **From Memory to Written Record**. England: 1066-1307. Willey Blackwell, 2013, p. 135.

3.3.3 Thomas, o *trivium* e seu *roman*: uma “arquitetura” retórica de *Tristan*

A produção historiográfica que nos forneceu, principalmente durante o século XX, um conhecimento – talvez incipiente – sobre Thomas tende, reiteradamente, a afirmar a formação clássica que o poeta tivera. Semelhantemente a outros elaboradores de *romans* do século XII – como o famoso Chrétien de Troyes – Thomas deixara transparecer sua formação, esta inscrita no *trivium*, em sua composição. É por esta razão que, a partir de agora, pretendemos levantar os aspectos mais notadamente técnicos do *roman* que possam ter suas raízes no *Trivium*; a partir deste levantamento, será possível inferir os ares intelectuais que respirara Thomas.

Durante a década de 1950, Valeria Bertolucci Pizzorusso elaborou um artigo, *La Retorica nel Tristano di Thomas*, publicado na conceituada revista de Filologia *Studi Mediolatini e Volgari*. Inaugurava, assim, um campo de estudos voltado tanto aos historiadores quanto aos linguistas; em seu escrito, estudara as chamadas “cores” retóricas que haviam sido empregadas por Thomas na elaboração de seu *roman*. Ao final da década de 1970, Anthony Hunt (1979) seguiu seus passos e publicara um outro breve estudo sobre a influência expressiva da dialética nos *romans* cortesões do século XII. Com a descoberta do manuscrito de Carlisle, em 1995, Christiane Marchello-Nizia (1995a, p. 161-171) elaborou uma incipiente – mas não menos importante – teoria sobre a estilística da escrita de Thomas; para ela, o suposto clérigo moralista inaugurara uma nova forma retórica em pleno século XII, o “diálogo amoroso”.

Estes três estudos nos fornecem, assim, caminhos valiosos pelos quais podemos adentrar para vislumbrarmos a “arquitetura” do estilo retórico de Thomas. Não por acaso, é significativamente importante a presença dos monólogos e diálogos, cuja hegemonia se destaca na composição de Thomas; são a partir deles, mas não somente, que evidenciaremos uma análise dos empregos de recursos retóricos que se manifestam, abundantemente, nos manuscritos de Sneyd e Douce. *A ars bene dicendi* nos clama também nos outros manuscritos, embora em menor escala. Dessa forma, cabe aqui empenharmos uma nova viagem, desta vez com um novo olhar, ao *Roman de Tristan*.

a) Manuscrito de Carlisle:

Marchello-Nizia (1995, p. 164) nos chama atenção da preponderância do *discurso direto* no *roman* elaborado por Thomas: dos 3305 versos que foram encontrados, cerca de 1535 versos, isto é, 46%, nos apresentam as falas das personagens, sejam em monólogos ou diálogos. Conquanto o manuscrito de Carlisle tenha aparecido tardiamente, suas características apenas

ratificam os estudos que haviam sido realizados, durante o século XX, sobre os outros cinco manuscritos.

Nele podemos vislumbrar também a ocupação principal do diálogo das personagens: neste caso, de Tristão e Isolda. Como salientamos durante o primeiro capítulo, o manuscrito narra o traslado de Tristão, Isolda e Brangien à Inglaterra, logo após o cavaleiro ter conseguido a mão da filha do rei da Irlanda para Marc. Após terem ingerido o filtro mágico por engano, a paixão já despertava nos corações de ambos e, em um diálogo entre os futuros amantes, cujos auspícios anunciavam a confissão de seus desejos, podemos perceber um jogo de palavras muitíssimo bem elaborado.

Entre os vs. 35 e 75, desenvolve-se uma *annominatio* entre as palavras *amer* (amargura), *l'amer* (amar) e *la mer* (o mar). Uma *annominatio* (em português, *paranomásia*) consiste em um jogo de palavras com relação às significações empregadas; este recurso surge devido à alteração de uma parte do corpo da palavra, muitas vezes quase imperceptível, e que provoca estranhamento. Segundo Lausberg (2004, p. 179) há uma ligação (pseudo)etimológica que se manifesta entre os corpos das palavras utilizadas e suas significações, evidenciando um parentesco, mas também diferenças entre elas¹⁶³.

As diferenças seriam as seguintes: *amer*, correspondendo à ideia de *amargor/amargura* deve ser classificada como um adjetivo; *l'amer* corresponde ao ato de amar, portanto, um verbo e *la mer* é um substantivo que faz referência ao oceano. Embora cada palavra pertença a uma classe gramatical própria, além das semelhanças morfológica e fonética, poderíamos notar algumas associações semânticas entre elas: há uma interação entre estas palavras com os atos de “sentir” e “estar”. Isto é, os sentimentos/sensações que elas evocam são, necessariamente, ligados aos estados suscitados. Os apaixonados sentem uma amargura quando estão no mar, proveniente do fato de estarem amando (um ao outro) e, dessa forma, associam, inevitavelmente, o fato de estarem em alto mar com a amargura que sentem. Ainda que a associação pareça complicada – como o próprio Tristão parece perceber (vs. 50-56) – ela se torna mais evidente nos versos seguintes (vs. 63-75):

Ysolt dit: «[C]el mal que je sent

Est amer, mes ne put nient:

Isolda diz : « O mal que eu sinto

É amargo, mas não se trata de náusea:

¹⁶³ A *annominatio* ou *adnominatio* é evidenciada também na conhecida *Rhetorica ad Herennium*, erroneamente atribuída a Cícero. Ver: CÍCERO. *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005, p. 242-243.

Mon quer angoisse e pres le tient.
 E tel amer de la mer vient:
 Prist puis que [je çäen]z entray.»
 Tristan respont: «Autretel ay:
 Ly miens mals est del vostre estrait.
 L'anguisse mon quer amer fait,
 Si ne sent pas le mal amer;
 N'il ne revient pas de la mer
 Mes d'amer ay ceste dolor,
 E en la mer m'est pris l'amur.

Meu coração me angustia e sou oprimida.
 E tal amargura (ou amor ?) vem do mar:
 Começou depois que eu embarquei ».
 Tristão responde: “Ocorre o mesmo comigo:
 Meu mal tem a mesma origem que a sua.
 A angústia torna meu coração amargo (ou amoroso ?)
 Mas não sinto que este mal seja amargo;
 Nem que venha do mar
 Mas é de amar que vem esta dor,
 E no mar o amor me apoderou. »

Os empregos retóricos não se resumem, no entanto, a este engenhoso jogo de palavras. No manuscrito ainda podemos notar alguns outros elementos, tais como as passagens cujo recurso da *brevitas* é notável. Como uma *figurae per detractionem*, a *brevitas* (em português, *brevidade*) consiste na omissão de pensamentos que, em princípio, seriam necessários à finalidade da comunicação, mas cuja omissão não surte problemas de compreensão (LAUSBERG, 2004, p. 242). Ela é motivada, muitas vezes, pela situação apressada do discurso, mas também pode tornar-se um ideal de estilo. Entre os vs. 81-89, emprega-se a *brevitas* através de uma *percursorio* verbal para narrar a entrega carnal dos amantes durante a travessia. Assim como o mesmo recurso é empregado para se referir ao jovem que, ao contar a novidade da chegada de Isolda a Marc, é feito cavaleiro (vs. 110-116) ou ainda, simplesmente, quando Thomas nos informa em um único verso que Marc casou-se com Isolda “em grande pompa” (vs. 121).

Entre os vs. 90-93 podemos vislumbrar claramente uma *sententia*. O recurso funciona como um *loci communes*, isto é, um “lugar comum”, que é formulado com a pretensão de valer como norma reconhecida do conhecimento do mundo, quer dizer, da experiência, e que é relevante para a conduta na vida (LAUSBERG, 2004, p. 237; CICERO, 2005, p. 235). Vejamos (vs. 90-93):

[D]elitable est le deport
 Qui de sa dolor ad confort,
 Car c[ë] est custome d'amur
 De joie aveir après dolor.

O prazer é deleitoso,
 Para quem nele encontra conforto para seus sofrimentos,
 Pois no amor há esse costume:
 A alegria segue o sofrimento.

Notamos, assim, que Thomas parte da situação particular dos amantes para trazer à tona um pequeno “ensinamento” evidenciado pela aparência generalizante que o poeta agrega à situação. A *sententia* será, recorrentemente, empregue por Thomas ao longo do *roman*.

b) Manuscrito de Cambridge:

Apesar de brevíssimo, o manuscrito de Cambridge, analisado por Pizzorusso, nos traz também algumas cores retóricas, embora mais sutis, que foram utilizadas por Thomas. Podemos notar uma certa abundância de vocativos empregados para que ambos os amantes dirijam um ao outro; estes vocativos revestem-se de expressões que funcionam como epítetos embelezadores e evidenciam a aplicação de uma *antonomasia* (também conhecida como *pronominatio*) (LAUSBERG, 2004, p. 154). Notamos a *pronominatio* a partir dos seguintes termos: *belle-amie* (vs. 18), *ma douce amie* (vs. 24 e 31), *amis bel sire* (vs. 40) e *amis* (vs. 45 e 52).

Nos vs. 27-28, por exemplo, Pizzorusso (2017, p. 17) nos evidencia que há a construção de uma antítese (ideias/termos contrários); esta foi expressa através da utilização de membros em paralelos por assíndeto, quer dizer, com a supressão de conjunções e conectivos:

... Fuir deport et querre eschil,	Fujo do prazer para o tormento,
Guerpir joie, siovre peril.	Abandono a felicidade, parto ao perigo.

A antítese transparece através do emprego conjunto de termos nitidamente contrários como “prazer” e “tormento” e “felicidade” e “perigo”.

Thomas também nos oferta, em duas passagens, o recurso da *hyperbole* (em português, “hipérbole”). Como uma amplificação crescente, aplicada nos *verba singula*, a figura detém o intuito de causar estranhamento para além da credibilidade; na poesia, como nos lembra Lausberg (2004, p. 148), ela se comporta, especialmente, como um recurso capaz de despertar a criação afetiva através de imagens que ultrapassam a realidade. Notemos (vs. 29-30):

Tel duel ai por la departie	Tanta dor tenho por deixar-te,
Ja n'avrai hait jor de ma vie.	Que jamais conhecerei felicidade em minha vida.

Ou, ainda, nos vs. 40-46:

Tendrement dit: "Amis, bel sire,	Ternamente lhe diz: « Meu amado senhor,
Bien vos doit membrer de cest jor	Você se lembrará deste dia
Que partistes a tel dolor.	Que partistes em desespero.

Tel paine ai de la desevranché,
Ains mais ne sui que fu pesanche.

Ja n'avrai mais, amis, deport,
Qant j'ai perdu vostre confort.

Esta dor me faz sofrer tanto,

Parece-se que eu não sabia, até agora, o que era sentir dor.

Nunca mais, meu amigo, saberei sentir prazer,

Pois terei perdido o conforto de vossa presença ».

Neste segundo trecho destacado, Pizzorusso nos chama atenção que, para além *hyperbole*, transparece também uma *expolitio*. Quer dizer, há uma amplificação alargante (LAUSBERG, 2004, p. 216) que é facultada a partir do *modus tractationis* da repetição de pensamento idêntico ao de Tristão no trecho anterior (vs. 29-30). O núcleo do pensamento – a ideia de que ambos jamais conhecerão alegria ou prazer novamente, se privados da presença um do outro – permanece o mesmo, sendo somente expresso de outra maneira, mais amplificada ainda, por Isolda.

Semelhantemente à *annominatio* empregada no manuscrito anterior, Pizzorusso identifica a presença da *trductio* nos vs. 48-50:

Qant doi partir de vostre amor ;
Nos cors partir ore convient,
Mais l'amor ne partira nient.

Posto que nosso amor deve partir
Nossos corpos partem agora que é necessário,
Mas o amor não partirá nunca.

A *trductio* pode ser evidenciada pelo jogo de palavra realizado com o verbo *partir*. Distintamente da *annominatio*, exclui-se a utilização da *synonymia* (isto é, do grupo de palavras que podem ser sinônimas) e se conserva uma relação de semelhança entre as palavras (LAUSBERG, 2004, p. 178). No caso, podemos ver o verbo *partir* em tempos verbais distintos.

c) Primeiro fragmento do manuscrito de Sneyd:

A primeira parte do manuscrito de Sneyd foi ricamente estudada pelos especialistas. A abundância da retórica – que, segundo Hunt (1979), foi utilizada a partir de construções dialéticas, estas hegemônicas sobre as cores retóricas – pode ser um indício que promovera o interesse dos historiadores neste excerto do *roman*. Hunt realizou a análise do fragmento com elucidações interessantes sobre a aplicação da dialética e retórica ao conceito de “amor cortês”, nos apontou três formas que as *artem* podem ser percebidas na produção romanesca do período (HUNT, 1979, p. 108): primeiramente, o próprio conceito do *amor cortês* seria de natureza dialética (portanto, passível de um tratamento dialético); em segundo lugar, a construção poética dos *romans* dar-se-iam a partir da ordenação de pares de opostos (complementares, mas

contraditórios) e, por último, em alguns *romans* em especial, Hunt teria notado o papel proeminente exercido pelo raciocínio lógico nas construções argumentativas das narrativas.

Não por acaso, o documento é constituído, em grande parte, por monólogos: se considerarmos a sua primeira parte (vs. 1-648), o intervalo que abrange a situação de Tristão, angustiado com relação à dúvida do casamento, podemos vislumbrar 354 versos que constituem os dois monólogos do cavaleiro (cada um com exatos 177 versos), quer dizer, quase 55% deste intervalo. Para além dos monólogos, podemos encontrar também elementos retóricos na segunda parte deste primeiro fragmento: a situação de Isolda, a digressão de Thomas que nos narra um relato sobre o rei Arthur e o diálogo da rainha com Cariadoc.

Para fins de compreensão e organização, convém aqui dividirmos o fragmento, portanto, nestas duas partes: a primeira, relativa à situação de Tristão – e na qual destacaremos as análises de Pizzorusso e Hunt, com alguns acréscimos próprios – e a segunda circunscrita à Isolda e à digressão de Thomas. Ambas são especialmente ricas no que concerne à nossa propensa “arquitetura” do *roman*, o coração deste subcapítulo.

I. Situação relativa a Tristão (vs. 1-648):

Hunt dirige sua análise somente a este trecho do fragmento, o excerto em que os monólogos de Tristão – juntamente aos comentários de Thomas – são alicerçados segundo uma construção dialética. O historiador realiza uma subdivisão que evidencia a situação de Thomas: I. Monólogo de Tristão (vs. 5-182); II. Comentários de Thomas sobre os pensamentos de Tristão (vs. 183-232); III. Comentários de Thomas sobre a novela de uma forma geral (vs. 233-304); IV. Comentários de Thomas sobre as intenções de Tristão (vs. 305-368) e V. Último monólogo de Tristão (vs. 411-588). A pertinência desta divisão nos incentiva a adotá-la.

Este primeiro monólogo de Tristão (vs. 5-182) é, segundo Pizzorusso (2017, p. 18), transformado em uma *oratio rhetorica* porque aparenta um diálogo com Isolda. Neste ínterim, Tristão troca de opinião a respeito de Isolda duas vezes, o que nos leva a considerar que a cada nova *propositio*, Tristão constrói um *sylogismus* (em português, silogismo). Nestes Tristão propõe uma ideia a ser considerada (*propositio*), trabalha-a de maneira argumentante a partir de suas impressões e premissas de sua relação com a rainha (*argumentatio* com *rationes*) e estabelece ou uma *refutatio* (uma refutação lógica do que fora colocado) ou uma *conclusio* (esta, quando o silogismo é correto, corresponde àquilo postulado pela *propositio*).

Por exemplo, Hunt (1979, p. 120) nos chama atenção que Tristão estabelece uma *propositio* entre os vs. 5-48: nela, Tristão crê que Isolda o esqueceu e que vive feliz com o rei Marc. Nesta *propositio*, Tristão apresenta o que chamamos de *evidentia* (uma acumulação pormenorizante dos pensamentos, (LAUSBERG, 2004, p. 218)), ou seja, comentários e premissas (*rationes* advindas de seu período de convivência com a rainha) que corroboram com a sua “causa”. Entretanto, entre os vs. 39-54, Tristão recorre à *dubitatio* (em português, “aporia”, que consiste em uma possibilidade de escolha, que se oferece ao público, entre duas ou mais designações distintas da mesma coisa (LAUSBERG, 2004, p. 226)); a dúvida de Tristão gira em torno dos sentimentos da rainha, como nos vs. 51-53: *Coment avreit ele changé/ Qant encore maint l'amisté?/ Coment porrat l'amur gurpir ?*¹⁶⁴.

Questionamentos que o levam a postular uma nova *propositio*, desta vez, a favor de Isolda, que se reveste como uma *refutatio* (em português, “refutação”) da *propositio* anterior: Isolda deve ter seu coração constante, e não mudou seus sentimentos por Tristão (vs. 55-83). Esta nova *argumentatio* constrói-se a partir da já referenciada *evidentia*: nela, Tristão reflete sobre os sofrimentos pelos quais passaram e, mesmo assim, ainda persistiram em estarem juntos, evidência que o faz duvidar da mudança de comportamento da rainha (vs. 65-70).

Através da figura da *dubitatio*, Tristão se convence novamente da transformação dos sentimentos de Isolda (vs. 84-120), o que faz a primeira *propositio* ser postulada novamente. E isto Tristão realiza através do emprego da *subiectio*¹⁶⁵: o cavaleiro, nesta passagem, demonstra ter certeza de que Isolda faria de tudo para consolá-lo, caso seus sentimentos permanecessem os mesmos, convicção adquirida através de um “jogo” de perguntas e respostas a si mesmo (vs. 83-95):

En mun corage très bien sent
Que petit mei aime u niënt,
Car s'ele en sun coer plus m'amast,
D'acune rien me confortast.
Ele, de quei ? D'icest ennui.
U me trovreit ? La u jo sui.
Si ne set u n'en quele tere !

Em meu coração eu bem sei
Que pouco ela me ama ou nada,
Porque se em seu coração ela me amasse,
Ela encontraria uma forma de me confortar.
Ela, de que? Deste tormento.
E onde ela me encontraria? Onde estou.
Mas ela não sabe onde, nem em qual terra!

¹⁶⁴ “Como ela teria mudado, enquanto nossa ternura permanece? Como ela será capaz de desistir deste amor?” (tradução nossa).

¹⁶⁵ É o exercício de perguntar a respeito do adversário ou do próprio orador algo que pode ser dito em favor deles ou contra o orador e, sugere-se, em resposta, o que deve ser dito e o que não deve (que ajudará o orador ou prejudicará o adversário). Ver: CICERO. *Op Cit.*, 2005, p. 247.

Nun ! E si me feïst dunc querre !

A que faire ? Pur ma dolor.

Ele n'ose pur sun seignur :

Tuit en oüst ele voleir.

A quei, qant ne le pot aveir ?

Aimt sun seignur, a lui se tienge!

Não! Ela poderia me procurar!

E por quê? Por minha dor.

Ela não ousa por causa de seu marido :

Ainda que ela queira.

Qual é o ponto, então, se ela não pode fazê-lo?

Que ela amas eu senhor, e é fiel a ele!

Novamente, através de uma *dubitatio*, Tristão retoma o partido de Isolda, mais uma vez utilizando-se dos mesmos argumentos que utilizou outrora, evocando questões como (vs. 123-126): *Cum puet estre qu'encuntre amur/Ait delit, u aimt sun seignur,/U puset metre en obliance/Que tant ot en sa remembrance ?*¹⁶⁶. Estes versos são seguidos por uma *sententia* muito nítida que, embora sejam palavras de Tristão, podemos entrever uma espécie de “lição” evocada por Thomas (vs. 127-148): como característica própria da *sententia*, os versos transitam da situação de Tristão a uma situação mais geral. Há uma *dubitatio* para dirigir questionamentos como *Dunt vient a hume volunté/ De haïr ço qu'il ad amé,/ U ire porter u haïr/ Vers ço u il ad mis s'amur ?*¹⁶⁷ (vs. 127-130).

Os versos seguintes discorrem sobre como devem ser as atitudes de um homem nesta situação, corrigindo o que fora evocado anteriormente através de uma *correctio* (em português, “correção”) a partir dos vs. 131-132. Quer dizer, há um repúdio a este ódio transparecido anteriormente, o que determinou, na *correctio*, os sentimentos nobres e gentis que se contrapõem a este ódio; tal movimento cria uma antítese, iniciada nos versos seguintes (vs. 131-134): *Co qu'amé ad ne deit haïr,/Mais il s'en puet bien destolir,/Esluiner sē e deporter,/Qant il ne veit raisun d'amer.*¹⁶⁸ A antítese (também chamada de *contentio*) transparece nos empregos seguidos de termos contrários como *franchise* (“nobreza”) e *colvertise* (“traição”).

Sua *correctio*, evidenciada através do emprego da *sententia* forneceu a Tristão uma espécie de “lição” para amparar-se: foi a partir dela que Tristão resolveu agir da forma que agiu. A partir do v.149, portanto, dirigindo-se ao final de seu monólogo, percebemos a presença da *ratiocinatio* (isto é, de uma ênfase de pensamento, na qual, a partir das circunstâncias concomitantes se podem tirar conclusões quanto às dimensões do objeto de pensamento

¹⁶⁶ “Como pode ser que, contra o próprio amor, ela conheça o prazer e ame seu senhor, e possa esquecer aquele que tanto ocupou seus pensamentos?” (tradução nossa).

¹⁶⁷ “De onde vem o desígnio do homem em odiar o que amou e de voltar seu ódio contra o que foi objeto de seu amor?” (tradução nossa).

¹⁶⁸ “O que ele amou ele não deve odiar, mas pode muito bem afastar-se disso, ir embora e deixá-lo, quando não vê razão para continuar a amá-lo.” (tradução nossa).

(LAURBERG, 2004, p. 109)) imbuída na utilização do termo *raisun* (que funciona como uma *ratio*), evocando uma razão legítima para a ação que irá tomar, como sinalizou Pizzorusso (2017, p. 19).

Tristão decide, portanto, adotar o comportamento sobre o qual refletira em sua *sententia*: ele vê uma *raisun* legítima para casar-se com Isolda das Mãos Brancas; acredita que deve sentir os mesmos sentimentos que sua amada, sendo a única maneira de obter isso através do casamento. Sua *raisun* explicita-se em *Je voil espuser la meschine/ Pur saveir l'estre a la reïne,/ Si l'espusaille e l'assembler/ Me pureit li faire oblier*¹⁶⁹ (vs. 173-176); sua *conclusio* está postulada. Seu monólogo neste ponto termina, o que faz com que os versos seguintes constituam os comentários de Thomas sobre tudo aquilo que Tristão havia refletido consigo mesmo.

Nestes comentários sobre Tristão (vs. 183-232), Thomas nos apresenta um esquema de pensamento que poderia ser dividido da seguinte maneira (HUNT, 1979, p. 121-122): resumo da situação de Tristão (vs. 183-196), justificativa de sua escolha pela segunda Isolda (vs. 197-208), dúvidas sobre a estratégia de Tristão (vs. 209-220) e, novamente, a justificativa de escolha do cavaleiro (vs. 221-232). Para Hunt (1979, p. 122), a dialética se faz mais presente nestes comentários: “a dialética aqui diz respeito à identidade da donzela que é assimilada na mente de Tristão à rainha por conta de *dous choses*, seu nome e sua beleza (vs. 197 e 221). Sem eles, Tristão não teria se casado com ela.” O “nome” e a “beleza” de Isolda das Mãos Brancas funcionariam, na *raisun* de Tristão, como elementos dialéticos que não detém lógica quando não constatados em conjunto. Há relação de complementaridade dialética entre ambas as características.

Como salientado, no entanto, Thomas apresenta suas próprias dúvidas com relação à escolha de Tristão (vs. 209-220). O breve trecho, apesar de integrar o esquema lógico construído pelo poeta, como Hunt defende assiduamente, nos apresenta o emprego de um recurso retórico que pode ser notado nos vs. 213-218: *A sa dolur, a sa gravanço/ Volt Tristans dunc quere venjanço./ A sun mal quert tel vengement/ Dunt il doblera sun turment :/ De paine se volt delivrer,/ Si ne se fait fors encombrer.*¹⁷⁰ O recurso em questão é uma *aversio a materia* que traz um afastamento do núcleo central dos pensamentos, o que ocasiona uma breve reflexão,

¹⁶⁹ “Vou me casar com a jovem para descobrir como a rainha se sente, para ver se o casamento e a união dos corpos podem me fazer esquecer-la” (tradução nossa).

¹⁷⁰ “Tristão, portanto, quer se vingar de sua dor, de seu tormento. Mas ele busca tal compensação para sua dor que redobrá sua dor. Ele quer se livrar de sua dor, e só a piora.” (tradução nossa).

do orador, sobre as consequência do ato então escolhido, constituindo o que Lausberg (2004, p. 257) nos elucida como *esquema proléptico*.

Nos comentários seguintes (vs. 233-304), Thomas evoca uma reflexão sobre os rumos gerais de sua narrativa. Para tal, ele emprega recorrentemente a já mencionada *sententia*; a qual é caracterizada por Pizzorusso (2017, p. 20) como uma “digressão sentenciosa sobre a instabilidade humana”. Como fizera em outras passagens, Thomas partiu da situação particular de Tristão para abordar um assunto de maneira geral: os comportamentos humanos, mais especificamente, a instabilidade e impulsividade. Embora o conteúdo desta reflexão possa ser tratado como uma *sententia*, porque origina-se da experiência supostamente conhecida por Thomas, o efeito dela no discurso poderia ser classificado como uma *digressio (aversio a materia)*. A *digressio* funciona como um afastamento do orador do assunto propriamente dito de que tratava anteriormente (no caso, dos rumos da narrativa). Ela torna-se explicitamente anunciada nos seguintes versos: *Oez merveilluse aventure,/ Cum genz sunt d'estrage nature/ Quë en nul lieu ne sunt estable !¹⁷¹* (vs. 233-235).

Notamos, ao longo deste comentário, uma tensão antitética que se manifesta entre os atos de *desejar* e *poder*. Desta antítese nasce o comportamento desviante que leva às sérias consequências relatadas por ele ao longo da *sententia*; esta *contentio* sustenta-se através de outros pares de opostos que podem ser identificados. São eles: *mal* e *buen* (vs. 237-238); *vilanie* (vilania) e *franchise* (nobreza) (vs. 242-243); *malveisté* (malícia) e *cortiesie* (cortesia) (vs. 244-245); *malveis desir* (desejo malicioso) e *bem poeir* (boa escolha) (vs. 256) e entre *desir* (desejo, querer) e *raisun* (razão) (vs. 295-296).

Os comentários de Thomas nos dirigem a uma reflexão sobre as intenções do infeliz cavaleiro (vs. 305-368). O que chama atenção neste trecho é o nítido emprego da antítese entre *amur* (amor) e *haiür* (ódio, ira) que se desenvolve através da chamada *distinctio* enfática – isto é, da diferença de significado dos mesmos membros (LAUSBERG, 2004, p. 184-185) – e cria o efeito de uma *oximorum*. A *oximorum* é originada através de um paradoxo intelectual que afirma, simultaneamente, a existência e inexistência de alguma coisa (LAUSBERG, 2004, p. 231); neste caso, ela nasce através da afirmação e negação, simultâneas, do amor e do ódio de Tristão por Isolda. Vejamos (vs. 317-330):

Pur ço dei jo, m'est avis, dire

Por isso que sua conduta me faz dizer

¹⁷¹ “Escute esta estranha aventura, e como as pessoas são bizarras, que não conseguem esconder nada!” (tradução nossa).

Que ço ne fut amur nē ire ;
 Car sē iço fin'amor fust,
 La meschine amé nē oüst
 Cuntre la volenté s'amie ;
 Dreite haür ne fu ço mie,
 Car pu l'amur a la reïne
 Enama Tristrans la meschine,
 Et qant l'espusa pur s'amur,
 Idunc ne fu ço pas haür,
 Car s'il de cuer Ysolt haüst,
 Ysolt pur s'amur ne presist.
 E se de fin'amur l'amast
 L'autrē Ysolt nen espusast.

Que não foi amor nem ódio ;
 Porque se fosse amor verdadeiro.
 Da outra garota ele não teria gostado
 Contra a vontade de sua amiga;
 Também não era ódio de verdade,
 Porque pelo amor à rainha
 Enamorou-se Tristão da garota,
 E como ele a esposou por amor à rainha,
 Não pode ser dito que ele a odiava,
 Porque se ele sentisse ódio de Isolda,
 Pela outra Isolda o amor não existiria.
 E se de um verdadeiro amor a amasse,
 A outra Isolda ele não esposaria.

Em suma, Thomas afirma a existência e inexistência do *amor* de Tristão por Isolda, a rainha: ele existe, por isso o cavaleiro quis casar-se com a outra Isolda; no entanto, ele não existe, porque, caso existisse, ele não teria se casado com a garota. O mesmo paradoxo evidencia-se com o *ódio*: ele existe, por isso Tristão decidiu casar-se com a outra Isolda (por vingança), mas ele também não existe porque, se estivesse presente, ele não teria se casado com a jovem princesa.

Entre os vs. 369-410, vislumbramos um relato dos acontecimentos que transcorrem neste íterim: o noivado de Tristão e Isolda das Mãos Brancas, o casamento celebrado na Igreja e as comemorações. Thomas não se detém, de maneira detalhada, neste relato; característica que, mais uma vez, podemos destacar através do emprego da *brevitas*, através de um *percursorio* enumerante que ganha compreensão quando entramos em contato com os versos que relatam o noivado, o casamento e as atividades da festa, por exemplo.

É possível que a momentaneidade do que é relatado seja um fator a se considerar – daí o emprego da *brevitas* –, principalmente após a festa, quando Tristão derruba o anel dado por sua amada e seus pensamentos começam a fluir com tamanha rapidez. O momento é entendido por Roger Pensom (1983, p. 294) da seguinte maneira:

É improvável que a escala de tempo objetiva da narrativa neste ponto seja diretamente proporcional ao número de linhas dedicadas a cada estágio da sequência narrativa. Tristan está despido, percebe o anel, hesita e vai para a cama com sua esposa. O longo monólogo interno é uma “explicação” de um processo mental complexo que tem uma duração objetiva muito breve. Essa

aparente distorção da escala de tempo é perfeitamente consistente com a ideia de que o autor está marcando uma transição do tempo consciente-objetivo para o tempo inconsciente-subjetivo, ou seja, ele está ciente da estrutura 'intensiva' do pensamento inconsciente e está procurando representá-lo através da distorção da escala de tempo. O efeito de ver o anel é chamar a atenção de Tristan para o conflito não resolvido resultante da introjeção do objeto de amor perdido.

Conflito que é, de certa forma, dolorosamente resolvido no monólogo empreendido por Tristão nos versos seguintes (vs. 411-588).

A reflexão do cavaleiro, como salientou Hunt (1979, p. 123) e como podemos notar claramente, está envolta na figura da *contentio*, isto é, da antítese. A estrutura antitética que rege o monólogo é dominada pelo par antagônico *desejo* e *dever*; entretanto, há outras antíteses evidenciadas nos versos que compõem a reflexão de Tristão: *trichier/mentir* (trair/mentir) e *fei* (promessa) no vs. 423; *faire* (união/fazer amor) e *retraire* (ressentimento) nos vs. 520-521; *amur* (amor) e *haiir* (ódio) nos vs. 521-522 e *proeise/franchise* (proeza/nobreza) e *recreantise* (covardia) nos vs. 527-528.

A angústia de Tristão reside na difícil decisão a ser tomada: ao desejar sua jovem esposa, o cavaleiro trairá a palavra dada a sua amada; mas se permanecer fiel à rainha, trairá sua palavra dada durante o casamento. As reflexões são percebidas, em alguns momentos, através da figura da *dubitatio*, como em *Je dut hunte, je dut pechié/ Quei idunc qant serai chulchié./ Së od le chulcher ço ne faz/ Quë en mun corage plus haz./ Que plus m'ert contre volenté ?*¹⁷² (vs. 503-507). A *dubitatio* é seguida pelo já mencionado *esquema proléptico* em que Tristão prevê as consequências de seus atos: Isolda das Mãos Brancas perceberá que ele ama outra mulher e passará a odiá-lo (vs. 509-519).

O já salientado v. 520 proporciona o início de uma breve *sententia*, advinda do *esquema proléptico* configurado por Tristão: *Del astenir vient la haiir ./ Issi cum l'amur vient del faire./ Si vient la haiir del retraire ./ Si cum l'amur del ovre vient./ E la haiir qui s'en astient.*¹⁷³ (vs. 520-524). Os últimos comentários de Thomas que seguem (vs. 589-622) buscam retomar a escolha de Tristão em recusar-se a consumir seu casamento e evidenciar a desculpa que o cavaleiro deu à esposa.

¹⁷² “Temo a vergonha, temo o pecado. Mas de que adianta, uma vez na cama, não faço o que no fundo recuso mais, que é o mais contrário ao que desejo?” (tradução nossa).

¹⁷³ “O ódio tem sua fonte nesta abstinência: assim como o fazer amor alimenta o amor, também nasce o ressentimento para aqueles que se abstêm dele.” (tradução nossa).

Não sem surpresa, percebemos o emprego de um *tropi* de pensamento bastante comum na arte retórica: a ironia. Thomas nos informa que através do desejo e das lembranças voluptuosas que Tristão detinha com a rainha, pode manter sua *raisun* (razão) e conter-se em juntar-se carnalmente à Isolda das Mãos Brancas. Vejamos (vs. 595-608):

Sa nature proveir se volt,	A natureza quer se manifestar,
La raison se tient a Ysolt.	Mas sua razão a torna leal à Isolda.
Le desir qu'ad vers la reine	O desejo que ele tem pela rainha
Tolt le voleir vers la meschine ;	O faz rejeitar a jovem;
Le desir lui tolt le voleir,	O amor vence a satisfação dos sentidos
Que nature n'i ad poeir.	Que a natureza não pode evitar.
Amur et raisun le destraint,	Amor e razão se unem,
E le voleir de sun cors vaint.	Para impedi-lo de ceder às demandas de seu corpo.
Le grant amor qu'ad vers Ysolt	O grande amor que ele tem por Isolda
Tolt ço que la nature volt	Triunfa sobre a atração física
E vaint icele volenté	E supera este desejo
Que senz desir out en pensé.	Que sem amor havia colocado em sua mente.
Il out boen voleir de li faire,	Ele desejava muito possui-la,
Mais l'amur le fait molt retraire.	Mas seu amor o impedia.

Lausberg (2004, p. 249-251) nos elucida que a ironia consiste no uso de dois termos antitéticos empregados juntamente e de maneira complementar. O pensamento em causa – a contenção dos ímpetos sexuais – é substituído por outro pensamento, o de amor e desejo pela rainha; ambos, necessariamente, contrapostos. Neste movimento, termos que funcionariam como antítese são utilizados de maneira conjunta: *desejo/amor* e *contenção*, assim como *amor* e *razão*, compreendidos naturalmente como contrários, complementam-se para proporcionar o efeito da ironia. De maneira aparentemente incongruente, Tristão só consegue controlar seu desejo a partir da razão, a qual é representada pelo amor e através de lembranças lascivas que a rainha Isolda lhe causava.

II. Digressão de Thomas e situação de Isolda (vs. 649-888):

A partir do v. 649 notamos uma mudança nos rumos da narrativa. Thomas dirige, a partir deste ponto, sua atenção à situação da rainha Isolda e, para adentrar à circunstância em que a rainha vivera, o poeta realiza uma digressão em sua estória; a já mencionada narrativa sobre o rei Arthur e o gigante Orgulhoso (vs. 667-736) funciona, claramente, como uma

digressio (isto é, uma *aversio a materia*). Nesta, percebemos uma aproximação entre o verdadeiro intuito de Thomas – narrar que Tristão lutara em uma circunstância semelhante à do rei Arthur – e como as implicações deste embate afetaram a rainha Isolda. A digressão não é, dessa forma, empregada de maneira gratuita ou ingênua; com ela percebemos as intenções implícitas de Thomas que, além de construir um discurso moralizante acerca da honra viril, emprega-o com o objetivo de atribuir uma credibilidade à narrativa, intenção admitida pelo próprio poeta nos vs. 729-730.

O episódio funciona como uma espécie de prólogo à situação em que se encontra a rainha Isolda. Como já foi elucidado, Tristão é ferido nesta batalha que empreendera com o sobrinho do gigante Orgulhoso; a má notícia circula em várias regiões e, não surpreendentemente, chega à rainha (vs. 738-780). Como têm se manifestado habitual na composição de Thomas, há o emprego, em um certo ponto, de uma *sententia* (vs. 755-770): para se referir à má notícia que chegara para Isolda, Thomas deixa claro que isso se constitui um costume humano, isto é, é do feitio dos homens espalhar maus dizeres e esconder boas ações. Há uma inegável transição do particular ao geral, movimento que Thomas realiza, recorrentemente, de maneira fluida e natural.

A *sententia* é seguida pelo espinhoso diálogo entre o cavaleiro Cariadoc e a rainha Isolda (vs. 781-888). Cariadoc era um destes homens que, ativo na corte de Marc, sentia inveja de Tristão; a discussão que Isolda empreende com o cavaleiro que a corteja deixa este fato claro aos ouvintes. Isolda reitera a *sententia* prenunciada por Thomas alguns versos antes: ela detesta Cariadoc e o ofende ao salientar que ele somente se anunciava para trazer péssimas notícias, semelhantemente a uma coruja. Entretanto, ela o faz não o comparando com o animal envolto em superstições, mas o considerando uma coruja (vs. 831-832): *Car vos estez, fresaïe asez/Pur la novele qu'aportez.*¹⁷⁴ A troca de ofensas se inicia porque ao adentrar o aposento da rainha, Isolda tocava e cantava o chamado *Lai du Guiron*, uma composição imersa em elementos fúnebres; a situação o clama a considerar Isolda uma *fresaïe*. Poderíamos destacar que a iniciativa comparativa de Cariadoc e Isolda, cujas ofensas residem em conclamar um e outro como uma “coruja”, pode ser considerada uma ramificação do recurso retórico conhecido como *simile*: a *similitudo*.

O *simile*, segundo Lausberg (2004, p. 238), é um *locus* comparativo: consiste em uma qualidade que seja comum a vários (pelo menos dois) elementos. A *similitudo*, por sua vez,

¹⁷⁴ “Porque você é também uma coruja, pelas notícias que traz.” (tradução nossa).

coloca-se como um domínio mais infinito do *simile*, funcionando como um fato mais geral da vida da natureza. No caso, a coruja – cujas crenças, em inúmeras culturas, apontavam-na como uma ave anunciadora de maus presságios – pode ser classificada como um *similitudo*, pois suas características a levaram a constituir um fenômeno entendido como infinito da natureza extra-humana e que é, ademais, perceptível pelos sentidos humanos (LAURBERG, 2004, p. 239). Os membros do diálogo não comparam um ao outro à coruja, e sim afirmam, rudemente, que um e outro são, isto sim, uma coruja.

d) Manuscrito de Turin

O manuscrito de Turin nos apresenta, para além de alguns elementos chaves à compreensão de uma cultura geral da Idade Média¹⁷⁵, uma reflexão muito importante sobre a situação das personagens envolvidas no quádruplo amoroso. Tais pensamentos de Thomas, concernentes aos quatro infelizes amantes, poderiam ser classificados, também, como uma espécie de *digressio*. O poeta interrompe o curso de sua narrativa para realizar sua reflexão, analisando com detalhes as posições, pontos de vista e sentimentos de cada personagem, o que poderíamos dizer que funciona como a já ressaltada *evidentia*. Neste caso, Marc, Isolda, Tristão e Isolda das Mãos Brancas são expostos como objetos do discurso – mais especificamente, da *digressio* – empreendido por Thomas. Como prevê a acumulação pormenorizante – isto é, a *evidentia* – cada qual dos quatro personagens é pormenorizado através de pensamentos parciais a respeito de suas respectivas situações. Entretanto, todas possuem uma característica em comum: são infelizes. Umas mais e outras menos, talvez. Esta impressão de processo “coletivo”, referente aos quatro amantes infelizes, funciona também como uma das prerrogativas da *evidentia*, como nos lembra Lausberg (2004, p. 218).

Ao expor a situação dos amantes, Thomas deixa transparecer uma *confessum* acerca da dificuldade de sua *materia*, isto é, dos sofrimentos dos personagens (LAUSBERG, 2004, p. 257). E isto ele faz através do emprego de uma *dubitatio* que, nos vs. 144-151, deixa implícito um convite ao seu público para que aqueles que sabem amar emitam suas opiniões com relação a sua dificuldade: qual dos quatro infelizes sofre mais?

Hici ne sai que dire puisse,

Quel d'aus quatre a greignor angoisse,

Ne la raison dire ne sai

Não posso dizer nessa situação,

Qual dos quatro tem o maior desagrado,

E eu não posso julgar

¹⁷⁵ Como o episódio da Sala das Imagens e o a cena em que Isolda cai na gargalhada quando atingida pela água de uma poça entre suas pernas, este último, já discutido aqui.

Por ce quë esprové ne l'ai.	Porque não o experimentei.
La parole mettrai avant :	Vou contentar-me em expor:
Le jugement facent amant	Para os amantes julgarem
Al quel estoit mieuz de l'amor	Quem foi o mais favorecido
Ou sanz lui ait greignor dolur.	Ou quem mais sofre com a falta de amor.

Thomas a ratifica alguns versos a frente, mais uma vez evocando o público a “ajudá-lo”, de certa maneira, com tamanha dificuldade (vs. 180-183): *Ore puet qui set esgart dire/A quel de l'amor mieuz estoit,/Ou qui greignor dolur en ait.*¹⁷⁶ E, apesar de manifestar sua falta de experiência relativa a tal situação em duas passagens próximas aqui citadas, Thomas emite um juízo de valor: aparentemente, para ele, Isolda das Mãos Brancas era a mais infeliz porque jamais tivera a recompensa do deleite sexual, diferentemente dos outros três.

Ao ratificar que não saberia resolver tal impasse, mas, logo em seguida, adotando um ponto de vista que o faz simpatizar com Isolda das Mãos Brancas, Thomas realiza o movimento da *occultatio*. Neste recurso retórico, como elucidado na *Rhetorica Ad Herennium*, o orador afirma que não irá falar ou que não sabe a respeito daquilo que já está sendo dito; sua opinião fica, portanto, implícita aos ouvintes (CICERO, 2005, p. 253). No caso do *roman*, Thomas a emite, mas de maneira sutil, afirmando a todo momento que, por escapar à sua experiência, deixa o julgamento a cargo dos amantes.

e) Manuscrito de Estrasburgo

Apesar da curtíssima extensão do manuscrito de Estrasburgo, o qual narra a procissão da comitiva real de Marc, o reflexo da arte retórica não se ausentou. Nele presenciamos, entre os vs. 23-33, com a descrição da corte, o emprego da já mencionada *brevitas*, substanciada a partir de uma *percursorio* enumerante para relatar o quadro de cortesãos que chegava juntamente à comitiva.

f) Manuscrito Douce

Como já elucidamos durante o primeiro capítulo, o manuscrito Douce, por sua ampla extensão, deve ser trabalhado a partir de algumas divisões. Nesta seção, não fugimos à tal apropriação; convém, assim, que adotemos a subdivisão já compartilhada outrora, com algumas necessárias alterações.

¹⁷⁶ “Agora, aquele que sabe julgar pode dizer a quem o amor é mais favorável e quem sofre o maior tormento.” (tradução nossa).

I. A discussão entre Isolda e Brangien (vs. 1-350):

A tensa discussão entre a rainha e sua fiel amiga nos remete às estruturas de um diálogo retórico que busca discutir, entre ambos os partidos, a favor ou contra um pensamento em causa. Neste caso, podemos apontar a motivação que fundamenta tal discussão e os desdobramentos que tal pensamento em causa suscita: ambas discutem sobre a dignidade de Kaherdin; é sobre esta pauta que debatem Isolda – a favor do cavaleiro – e Brangien – contra aquele que ela amava. As circunstâncias dos fatos sobre Kaherdin recaem sobre Isolda, por quem a dama de companhia passou a nutrir profunda mágoa. Assim, cada uma das mulheres constrói uma forte argumentação que, como não poderia deixar de ser, nos traz recorrentes usos de funções retóricas.

Nos vs. 21-22, por exemplo, podemos evidenciar o emprego da já mencionada *ironia*. Quando Brangien afirma à Isolda: *Melz me valuit la lur haür, / Ysolt, que ne fiz vostre amur !¹⁷⁷*, podemos ver a ironia justamente no fato de que *haür* (hostilidade, ódio) e *amur* (amor, amizade) são elementos antitéticos e que não causam os efeitos que causariam caso empregados da maneira antitética. A hostilidade de Isolda causara, segundo Brangien, menos mal do que sua amizade, esta última que deveria ser, dentre todas as coisas, a ocasionadora de boas relações e bons frutos. A ironia reside no fato de pares como *hostilidade-bem* e *amizade-mal* trabalharem de maneira complementar, e não contraposta.

Já entre os vs. 27-32, podemos salientar a presença de uma *subiectio*. Segundo a *Rhetorica Ad Herennium* “na *subjeção* [*subiectio*] nos perguntamos a respeito dos adversários ou de nós mesmos o que pode ser dito em favor deles e contra nós e sugerimos, em resposta, o que deve ser dito e o que não deve, o que nos auxiliará ou, em contrapartida, os prejudicará.” (CICERO, 2005, p. 247). Brangien questiona-se, em desespero, a razão pela qual, quando Isolda mandou matá-la, ela foi capaz de perdoá-la:

Pur quei n'ai quis la vostre mort,

Quant me la quesistest a tort ?

Cel forpez fud tut pardoné,

Mès ore est il renouvelé

Par l'acheisun e par l'engin

Que fait avez de Kaherdin.

Por que eu não exigi que você fosse punida com a morte,

Quando injustamente quis a minha?

Esta desistência perdoou-a totalmente,

Mas agora ela se repete,

Essa trama tortuosa

A favor de Kaherdin.

¹⁷⁷ “A sua hostilidade, Isolda, me foi mais misericordiosa do que sua amizade!” (tradução nossa).

Seu questionamento dirige-se às suas próprias atitudes, e ela se aflige por ter agido da forma que agiu. Os acontecimentos decorrentes de seu perdão a levaram à outra situação desesperadora: embora erroneamente, o discurso de Brangien atribui a si mesma benevolência e, em contrapartida, sua resposta traz aos ouvintes como essa benevolência fora recompensada, isto é, com mais mentiras e mais engenhosidades maliciosas. A pergunta, aparentemente de caráter retórico dirigida a si mesma, produz uma resposta que prejudica o outro partido, no caso, Isolda.

O recurso da *apostrophe* também se torna recorrente em alguns pontos do manuscrito Douce. Como um tipo de *aversio a materia*, a *apostrophe* é um breve afastamento designado quando o orador, afastando-se de seus ouvintes, dirige-se a alguém que não está presente no debate: seres supra terrenos, fenômenos, noções coletivas etc. (LAUSBERG, 2004, p. 258). Nesta subdivisão do manuscrito, vislumbramos uma *apostrophe* na fala de Brangien nos vs. 45-46: *Deus ! tant le vus oï loer/Pur fere le moi enamer!*¹⁷⁸; a exclamação “Deus!” funciona como uma *apostrophe*, como se Brangien dirigisse sua perplexidade a Deus, causando o efeito de compreensão das circunstâncias engenhosas em que estava imersa.

Os versos seguintes trazem dois empregos seguidos do *exemplum*. Como uma ramificação do *simile*, o *exemplum* é tratado como um domínio mais finito, comparando o objeto em questão com um fato fixado (histórica, mitológica ou literariamente) (LAUSBERG, 2004, p. 242). Nos vs. 55-56, Brangien o emprega para manifestar sua opinião sobre o caráter de Kaherdin: *Quant fuit pur un si malvais hume,/Ja n'ad plus cüart desqu'a Rume.*¹⁷⁹ Ao comparar Kaherdin, de forma subestimada, a todos os cavaleiros de todos os territórios até Roma, Brangien utiliza-se desta ideia “civilizacional”, comumente adotada pelas extensões territoriais ocidentais, para estabelecer uma espécie de parâmetro aos comportamentos esperados de um cavaleiro. Tal “parâmetro” comportamental – o qual diríamos, sem dúvida, se tratar do “código cavaleiresco” já tratado anteriormente – funciona como um *exemplum*, um domínio de pensamento fixado historicamente.

Imediatamente a seguir, Brangien dá continuidade ao emprego do *exemplum*, mas, desta vez, a partir de um “fato” muito provavelmente fixado histórica/literariamente: *Or me dites, reine Ysolt,/Dès quant avez esté Richolt ?/U apreïstes sun mester,/De malveis hume si preïser/E*

¹⁷⁸ “Deus, quantas vezes já te ouvi elogiar este homem, com o único propósito de fazer com que eu me apaixonasse por ele!” (tradução nossa).

¹⁷⁹ “Se ele fugiu diante de tão pobre adversário, é porque daqui até Roma não há mais covarde do que ele.” (tradução nossa).

*d'une caitive traïr ?*¹⁸⁰. Richeut/Richolt, como já mencionado aqui, referia-se a uma personagem de um *fabliau* da mesma época do *roman*, e que possuía atitudes maliciosas, semelhantes às aquelas que, segundo Brangien, Isolda empregava.

Com uma *interrogativo* (espécie de pergunta retórica), Brangien continua sua lamentação, na qual podemos ver a já mencionada *hyperbole* nos vs. 62-63: *Pur quei m'avez si fait hunir/Au plus malveis de ceste terre ?*¹⁸¹. Kaherdin classificado como o “mais malvado” ou o “mais infame” homem da Terra carrega um peso dramático que deixa transparecer a mágoa e o ressentimento de Brangien: ao fazer tudo por Isolda, a dama esperava que a rainha lhe atribuísse um homem valoroso e honesto e, ao sentir-se traída, promete vingança à amiga.

O ataque de fúria da dama de companhia transtorna a rainha que, para defender-se, também emprega alguns recursos retóricos. Dentre estes, podemos apontar a *apostrophe* transparecida nos primeiros versos de resposta de Isolda (verso destacado); a rainha afasta-se por um momento de sua discussão desafiadora com Brangien e dirige um apelo desesperado a Tristão através também de uma *exclamatio*, um recurso que forja a expressão de dor ou indignação (CICERO, 2005, p. 231) (vs. 85-92):

Suspire e dit : "Lasse, caitive !	Com um suspiro, ela diz: “Que infeliz que sou!
Grant dolz est que jo tant sui vive,	Eu gostaria de estar morta,
Car unques nen oi se mal nun	Pois nunca conheci nada além de desgraça
En ceste estrange regiun.	Nesta região estrangeira.
Tristran, vostre cors maldit seit !	Tristan, maldito sejas!
Par vus sui jo en cest destreit !	É por sua causa que me encontro em tal angústia!
Vus m'amenastes el país :	Você me trouxe a este país:
En peïne ai jo esté tuz dis ;	Onde não conheci nada além da dor;

Uma *dubitatio* integra a argumentação da rainha que, ao apelar à emoção, questiona a si mesma e à Brangien como poderá viver naquela terra estrangeira sem a ajuda da amiga (vs. 123-126): *Se vus me guerpisez ici/En terre estrange, senz ami,/Que frai dunc ? coment vererai?/Car comfort de nuli nen ai.*¹⁸² A presença de Brangien, para Isolda, torna-se um

¹⁸⁰ “Mas diga-me, Rainha Isolda: desde quando você se tornou Richeut? Onde você aprendeu esse ofício que consiste em elogiar tal perverso para abusar de uma infeliz?” (tradução nossa).

¹⁸¹ “Por que você me permitiu ser desonrada pelo ser mais infame desta terra?” (tradução nossa).

¹⁸² “Se você me deixar aqui, neste reino estranho, sem amigos, o que será de mim? Como posso sobreviver sem o conforto de ninguém?” (tradução nossa).

elemento vital para sua sobrevivência na Inglaterra, tanto por sua ajuda como pelo conhecimento de seus segredos mais cabulosos. Por isso a ideia de abandono, evocada pela dama de companhia, causa tamanha angústia à rainha, o que faz com que se transforme, em seu discurso, em uma verdadeira *aporia*.

Isolda inverte a situação ao argumentar que todo aquele ressentimento de Brangien seria um pretexto para que ela deixasse a rainha e fosse viver junto a Kaherdin. A tréplica de Brangien, iniciada no vs. 137, evidencia a indignação da jovem que emprega uma *distinctio* (em português, “distinção”, “paradiástole”)¹⁸³, a qual fortalece seu argumento e rejeita a *conciliatio* proposta por Isolda. Ao recusar sua *conciliatio*, Brangien dirige-a uma *correctio* do discurso empregado anteriormente por Isolda, nos vs. 140-142: *Tristran ne deit estre blasmé :/Vus en devez la hunte aveir,/Quant l'usez a vostre poer.*¹⁸⁴ A *correctio* de Brangien cria, intencionalmente ou não, uma antítese às colocações argumentativas que outrora foram utilizadas por Isolda: de *vítima/inocente* da situação, Brangien a classifica como *responsável* por toda sua desgraça.

A fúria de Brangien continua rumo ao desfecho de sua tréplica, na qual podemos notar o emprego, mais uma vez, de uma *subiectio* condensada nos vs. 156-160: *Quant vus me vulez marier,/Pur quei ne me dunastes vus/A un hume chevalerus ?/Mais al plus cüart qu'une fud né/M'avez par vostre engin duné.*¹⁸⁵ A *subiectio* neste trecho reitera o questionamento de Brangien: sua resposta à própria pergunta deixa subentendido que aquilo que seria correto não ocorreria – quer dizer, que a rainha lhe arranjasse um verdadeiro cavaleiro – elemento que aumenta, segundo a *Rhetorica Ad Herennium*, a indignidade das ações do adversário (CICERO, 2005, p. 249).

Isolda, transtornada, evidencia uma *exclamatio* que, como Lausberg (2004, p. 259) explicara, é acentuada por uma *pronunciatio* acompanhada de vocativos já em seu primeiro verso de resposta à Brangien (vs. 161): *Ysolt respunt: "Merci, amie!"*¹⁸⁶. Sua argumentação, a partir deste ponto, permanece sobre a ideia de que as pessoas da corte adorariam que ambas se

¹⁸³ Esta, como uma figura onomasiológica, é uma variante do conteúdo empregado no discurso; a *distinctio*, neste sentido, fortalece o argumento de quem o emprega e consiste no desmascarar, ou no ato de rejeitar, uma conciliação (*conciliatio*) proposta pelo outro partido, ela assim o faz através das formas da *correctio*. Ver: LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de Retórica Literária**. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2004, p. 225.

¹⁸⁴ “Tristão não merece nenhuma culpa: a vergonha deve recair sobre você, pois você age em total liberdade.” (tradução nossa).

¹⁸⁵ “Se você queria me casar, por que não me deu a um verdadeiro cavaleiro? Mas é ao mais covarde que você traiçoeiramente me entregou.” (tradução nossa).

¹⁸⁶ “Isolda responde: Misericórdia, minha amiga!” (tradução nossa).

desentendessem; o argumento é solidificado através de uma *interrogatio* (vs. 181-184): *Se vos avez vers mei haiür,/Ki me voldra puis nul honur ?/Coment puis jo estre honuree/Se jo par vos sui avilee ?*¹⁸⁷. A *interrogatio*, como é próprio de sua caracterização, não prevê uma resposta àquilo que foi questionado. No entanto, entre os vs. 185-188 há o ela é reiterada pelo emprego de uma *sententia*: *L'en ne poet estre plus traiz/Que par privez e par nuirriz./Quant li privez le conseil set,/Trair le puet, sē il le het.*¹⁸⁸ Isolda continua sua argumentação, desta vez, construindo uma espécie de *sylogismus* cuja *propositio* é que Marc jamais sentir-se-á grato à Brangien por ela ter difamado a rainha daquela forma. A *propositio*, no entanto, inicia-se com uma *subiectio* (vs. 201-208):

De quei serez vos avancee	De que lhe adiantaria eu estar degradada
Quant vers lu rei ere empeiree ?	Diante dos olhos do rei?
Certes el men empirement	Certamente minha queda
Nen ert le vostre amendement ;	Não terá benefício para você;
Mais si par vos sui avilee,	Mas se você é a causa de minha desonra,
Mains serez preisee e amee,	Menos será estimada e amada
Car itel vos purra loer	Porque você poderá ouvir
Qui nel fet fors pur vos blasmer...	Quem nada dirá além de te culpar...

Isolda constrói, portanto, uma argumentação lógica que pretende convencer Brangien a não revelar seus segredos ao rei.

Um *sylogismus* é levado à cabo pela rainha: a *propositio*, como já evidenciada, baseia-se na ideia de que Marc não será grato à Brangien pelos segredos revelados; as *rationes*, isto é, as premissas desta ideia, baseiam-se nas circunstâncias já vividas pelo rei em situações semelhantes (quer dizer, Isolda afirma que outros que a odiaram já tentaram difamá-la, e o rei só sentiu ódio por estes, porque ele ama a rainha profundamente) e a *conclusio* apenas reitera a *propositio*, afirmando que o rei direcionou sua ira àqueles que queriam degradar Isolda – utilizando-se de uma *descriptio*¹⁸⁹ – portanto, é melhor não agir desta maneira, sugere logicamente Isolda (vs. 211-228).

¹⁸⁷ “Se você me odeia, quem poderá me respeitar? Como serão capazes de me mostrar consideração se me mergulhar na indignidade?” (tradução nossa).

¹⁸⁸ “Não há pior traição do que a de nossos entes queridos e amigos íntimos. Se um ente querido conhece nosso segredo, ele pode traí-lo, movido pelo ódio.” (tradução nossa).

¹⁸⁹ A *descriptio* é um ornamento que contém a exposição perspicua, clara e grave das consequências das ações empregadas por alguém. Ver: CICERO. Op Cit., 2005, p. 277.

Nos versos finais desta sua resposta à Brangien, Isolda emprega claramente uma *interrogatio* extensa (vs. 229-239):

De quei avancerez lu rei	Que serviço prestará você ao rei
Se vus li dites mal de moi ?	Ao falar coisas ruins sobre mim?
De quel chose l'avrez vengé	Do que você se vingará
Quant vus moi avrez empeiré ?	Quando você me fizer perder a reputação?
Pur quei me volez vus traïr ?	Por que você quer me traír?
Quei li vuolez vus descouvrir ?	O que você gostaria de revelar a ele?
Que Tristan vint parler a mei ?	Que Tristan veio falar comigo?
E quel damage en ad le rei ?	E que mal isso faz ao rei?
De quei l'avrez vus avancé,	Do que adianta a você
Quant de moi l'avrez curucé ?	Quando tiver despertado sua raiva contra mim?
Ne sai quel chose i ait perdu."	Não vejo o que foi perdido neste caso."

Brangien continua a discussão com a rainha. Entre os vs. 255-260 ela emprega uma *sententia*, sustentada através de uma *similitudo*: *Que puleins prent en danteüre,/U voille u nun, lunges li dure,/E que femme en juvente apreint,/Quant ele n'a castiement,/Il li dure tut sun eage,/S'ele ad poer en sun curage.*¹⁹⁰ Alguns versos depois, Brangien realiza uma *concessio* (vs. 290-298): ela afirma que Isolda estava, de fato, certa em afirmar que Marc a ama e, por isso, jamais sofreria qualquer repreensão por parte do rei. No entanto, sua *concessio* não é gratuita nem, muito menos, ingênua: ela assim afirma para ratificar o caráter sórdido e criminoso da rainha, a qual utilizaria o amor e a estima do rei para safar-se (vs. 299-306). Brangien apreende, dessa forma, o argumento de Isolda para si, revestindo-o de um outro significado: movimento estratégico que, apesar de não se enquadrar na estreita definição da *reflexio*¹⁹¹, muito se assemelha a este recurso.

Em seguida, Isolda realiza um movimento semelhante: assim como Brangien, ela adota a argumentação evidenciada anteriormente pela dama de companhia, mas a faz, desta vez, a seu

¹⁹⁰ “O que um potro aprende durante o treinamento, quer ele queira ou não, isso o marca há muito tempo; e o que uma mulher aprende em sua tenra idade, quando não é corrigido, dura toda a sua vida, se ela tiver o poder de seguir sua inclinação.” (tradução nossa).

¹⁹¹ A *reflexio* (antanáclase) consiste no fato de que cada um dos partidos dê ao mesmo corpo de palavras significados distintos, ditados pelo interesse de cada um dos partidos. Neste movimento, o segundo interveniente falsifica o sentido da palavra proferida pelo primeiro orador, substituindo-a por um equivalente gramatical ou sinônimo. Neste caso, embora não seja um estrito “jogo de palavras”, podemos ver, de certa forma, uma *reflexio* de argumentos; o argumento do primeiro interveniente, de Isolda, é apreendido por Brangien que lhe atribui um segundo significado, este condizente ao interesse de Brangien, no caso. Ver: LAUSBERG, Heinrich. **Op. Cit.**, 2004, p. 186.

favor. Desta forma (vs. 313-318): *Certes, si jo sui feimentie,/U parjurë, u ren hunie,/U se jo ai fait malvesté,/Vus moi avez ben conseilé :/Ne fuz la consence de vus,/Ja n'eüst folie entre nus*;¹⁹². Isolda realiza uma *concessio*, afirmando as acusações que a amiga lhe dirigira; entretanto, as utiliza a seu favor, deixando claro que aquelas faltas cometidas só foram, de fato, possíveis, com a ajuda de Brangien.

A distorção de Isolda vai além e, a partir do v. 333, ela empreende uma *amplificatio* constituída através do *incrementum* (vs. 333-337): *Plus de moi estes a blasmer,/Quant vus me devriez garder/E dunc moi feïtes hunir./Ore moi volez descobrir/Del mal qu'ai fait en vostre garde...*¹⁹³. A *amplificatio*, como um meio de parcialidade – portanto aplicada segundo o interesse da *utilitas causae* (LAUSBERG, 2004, p. 106) – reside no fato de Isolda atribuir toda a culpa dos seus erros à Brangien, como se ela mesma, a rainha, não houvesse participado ativamente das faltas cometidas. O recurso foi possível graças ao *incrementum* que, segundo Lausberg, pode se dar pela enumeração sucessiva das circunstâncias agravantes (LAUSBERG, 2004, p. 108), quer dizer, ao fato de Brangien ser uma espécie de “protetora” de Isolda, um fato que agravaria ainda mais sua contribuição aos deslizes da rainha.

Os versos seguintes, que nos trazem uma continuação do discurso da rainha, nos oferecem também uma *apostrophe*. Esta é dirigida a uma noção mais abstrata de punição divina (vs. 338-342): *Mais fu e male flame m'arde/S'il vent a dire a verité,/Se de ma part est puint celé/Et se li reis venjance prent,/De vus la prenge primement!*¹⁹⁴. Quer dizer, a *apostrophe* dirige-se à *male flame* traduzida como “fogo do inferno”.

II. Diálogo de Brangien e Marc (vs. 351-484):

O início do diálogo entre Brangien e o rei Marc evidencia um elemento próprio da *dispositio* externa – isto é, à ordenação favorável dos elementos no discurso – utilizada para iniciar sua *persuasio*: o *exordium*. Entre os vs. 359-366, antes de anunciar abruptamente o que pretendia ao rei, Brangien prepara uma espécie de “introdução” à sua pessoa; um tipo de discurso inicial que pretende captar a *benevolentia* de Marc. Ela lhe diz que possui nobreza, fidelidade e lealdade, dedicação à pessoa dele e a sua honra e que, a partir do momento em que soube que sua honra estava em perigo, estivera convicta de que seu dever era alertá-lo. Brangien

¹⁹² “Certamente, se sou desleal, perjura ou infame, ou se me comportei mal, é porque você me aconselhou bem! Sem o seu consentimento, nunca teríamos cometido essa loucura.” (tradução nossa).

¹⁹³ “Você é mais culpada do que eu, você que deveria cuidar de mim, me arrastou para a vergonha. E agora, sou eu que você quer denunciar por atos que cometi sob sua responsabilidade!” (tradução nossa).

¹⁹⁴ “Mas que o fogo do inferno me devore se, caso a verdade venha à tona, eu esconda tudo! E se o rei se vingar, ele atacará você primeiro!” (tradução nossa).

adotara um apelo ao lado emocional interligado ao que ela viria anunciar-lhe; seu intuito era preparar os ouvidos do rei instigando-lhe afetos suaves de empatia, movimento retórico chamado de *delectare* (LAUSBERG, 2004, p. 105).

Ao iniciar seu discurso de fato, Brangien utiliza-se da acumulação pormenorizante, a já mencionada *evidentia* para referir-se à Isolda (vs. 367-380). Neste percurso, a dama de companhia utiliza-se de uma *parole* (uma espécie de “dito popular”) que, por ter sido anunciado em discurso direto, poderia ser classificado como uma *sermocinatio* (vs. 382-384): “*Vuide chambre fait dame fole,/Aise de prendre fait larrun,/Fole dame vuide maisun...*”¹⁹⁵. A *sermocinatio* (como uma *aversio ab oratore*) consiste no ato do orador colocar em seu discurso, muito embora seja ele mesmo a falar, na boca de outra pessoa (uma *auctoritas*) através do discurso direto (LAUSBERG, 2004, p. 254).

III. Episódio em que Tristão veste-se de leproso (vs. 489-734):

Neste intervalo do *roman*, como é recorrente em outras partes, Tristão mergulha em suas reflexões, constituídas por monólogos. A partir do v. 591, Tristão abandona-se a seus pensamentos, logo após perceber a mágoa e o ódio de Brangien quando o reconheceu vestido de leproso na igreja; a partir daí, o cavaleiro começa a recordar-se de todos os sofrimentos que vivera por conta de seu amor por Isolda. Entre os vs. 599-603, vislumbramos um ornamento retórico elucidado na *Rhetorica Ad Herennium*, a *repetitio*: “*Qu'unques en amer mist s'entente/Suffert en ad tantes dolurs,/Tantes peines, tantes poiurs,/Tantes anguisses, tanz perils,/Tantes mesaises, tant eissilz,/Ne pot lasser que dunc ne plurt.*”¹⁹⁶ A *repetitio*, a utilização de uma mesma palavra para elucidar/descrever coisas iguais ou diversas (CICERO, 2005, p. 227), pode ser verificada através do uso intenso da palavra *tantes/tanz* (o advérbio “tanto”).

O mesmo ornamento é empregado pouco mais de cem versos depois (vs. 707-710) quando Thomas utiliza-se da *repetitio*, novamente através do termo *tant*, para descrever as atitudes da rainha Isolda, que implora pelo perdão de Brangien: “*Tant la losenge, tant la prie,/Tant li pramet, tant merci crie/Qu'ele vait a Tristran parler/En sa loge u gist conforter*”¹⁹⁷.

Em outra passagem, quando Isolda e Brangien descobrem sobre o estado de saúde de Tristão, a dama de companhia ainda continua relutante em perdoá-los. Em seu discurso

¹⁹⁵ “Quarto vazio deixa a dama louca, a ocasião faz o ladrão e a dama louca deixa a casa vazia.” (tradução nossa).

¹⁹⁶ “Ele sofreu tanta dor, tanta aflição e tanto medo, tanta angústia e tanto perigo, tanto sofrimento e tanto exílio que não consegue evitar de chorar agora.” (tradução nossa).

¹⁹⁷ “Por meio de tantas lisonjas, tantas orações, tantas promessas e tantas súplicas, Isolda acaba convencendo Brangien a ir ver Tristão para falar com ele e confortá-lo, na cabana onde está.”

podemos notar, novamente, o emprego de uma nova *sententia* nos vs. 691-692: *Tut issi vait qui felun sert :/U tost u tart sun travail pert.*¹⁹⁸ Brangien, ainda inconformada com sua situação, emite essa *sententia*, baseada em sua própria experiência, que parece conter um ensinamento geral; ela, que tanto ajudara Isolda em suas faltas e traições a Marc, acabara por ser traída também.

IV. Intromissão de Thomas sobre o episódio de Tristão, o Anão (vs. 843-892):

Por volta da metade do manuscrito Douce, presenciamos um trecho interessante no qual Thomas realiza uma pausa em sua narrativa para falar sobre o episódio que narraria em seguida. Tal intromissão, se compreendermos em termos retóricos, poderia ser apontada como uma *digressio*, a qual remete-se à própria situação do discurso; isto é, aos rumos que sua estória tomará. Aparentemente, Thomas recorre a isso como forma de atribuir, novamente, credibilidade à narrativa; credibilidade que ele almeja ao destacar a genuinidade de sua versão, quando comparada às outras. Para sua defesa, o poeta evoca a figura de Bréri, conhecedor assíduo, segundo Thomas, da história da Bretanha (v. 856).

Entre os vs. 870-892, Thomas emprega uma *prolepse* (*anticipatio*, também apontada aqui como “esquema proléptico”) (LAUSBERG, 2004, p. 257): há uma antecipação dos argumentos e dos acontecimentos, relativos ao episódio em questão, que poderiam ser encontrados em outras versões da lenda. Ao levantá-los, Thomas os refuta de maneira lógica, apontando como ele irá proceder em sua narrativa: para ele, os acontecimentos evidenciados em outras versões não condizem com a real lenda e, por isso, não há sentido empregá-los, movimento que denota consciência de outras origens da estória.

V. Episódio do Tristão, o Anão (vs. 893-1375):

No fatídico episódio que leva Tristão à sua ferida fatal, podemos notar, também, a presença da arte retórica. Primeiramente, o próprio Tristão, o Anão, corporifica uma figura, aparentemente, antitética; portanto, transmissora de uma *oximorum*: *Lungs ert e grant e ben pleners,/Armez ert e beas chevalers.*¹⁹⁹ (vs. 923-924). A antítese reside, justamente, na tensão entre o portador da qualidade e a qualidade em si: Tristão, *Le Nain* (O Anão), é descrito como alto, esguio e belo, qualidades opostas às quais costumam ser associadas à figura de um anão.

¹⁹⁸ “É o que acontece com quem se põe a serviço de um criminoso: mais cedo ou mais tarde, se vê enganado.” (tradução nossa).

¹⁹⁹ “Ele era alto, esguio e bonito, muito bem equipado: era um cavaleiro soberbo.” (tradução nossa).

No diálogo entre os cavaleiros, o Anão empreende uma *peroratio*, isto é, uma espécie de parte final breve de seu discurso (LAUSBERG, 2004, p. 105), na qual apela ao grau violento dos afetos (*pathos*) para convencer Tristão a ajudá-lo. Tal recurso apelativo funciona, segundo Lausberg (2004, p. 105), como uma *movere*, e pode ser claramente verificada entre os vs. 955-967. Entretanto, não é somente a partir da *movere* que o discurso do Anão se desenvolve: seu apelo emocional o faz empregar uma *sermocinatio*, na qual ele afasta-se brevemente de seu discurso e utiliza-se de uma espécie de “provérbio” que diz respeito à experiência daqueles que, um dia, já amaram de verdade. Vejamos (vs. 963-965): *Sire Tristran, oï l'ai dire,/Ki pert ço quë il plus desire,/Del surplus li deit estre poy.*²⁰⁰

Irritado com a recusa de Tristão, o Amante, em ajudá-lo imediatamente, o Anão recorre à construção adversativa que vai de encontro aos elogios que havia evocado ao cavaleiro anteriormente: ele empreende uma *comparatio* que contrapõe o conteúdo do qual ele ouvira falar sobre Tristão – anunciado por ele mesmo anteriormente – e o que ele presenciava a partir da recusa do cavaleiro (LAUSBERG, 2004, p. 231). Comparação iniciada nos seguintes versos (vs. 985-990): *Par curuz dit : "Par fei, amis,/Vus n'estes cil que tant a pris !/Jo sai que si Tristran fuisset,/La dolur quë ai sentisset,/Car Tristran si ad amé tant/Qu'il set ben quel mal unt amant.*²⁰¹

Entre os vs. 1009-1010 podemos identificar uma *apostrophe* seguida de uma *interrogatio*: *E! Deus, pur quei ne pus murir/Quant perdu ai que plus desir?*²⁰². Ambos os recursos são imediatamente seguidos por uma *hyperbole* (vs. 1011-1015), a qual encontra-se no fato do Anão afirmar que jamais conhecerá felicidade no mundo: *Meuz vousisse la meie mort,/Car jo n'avrai ja nul confort,/Ne hait, ne joie en mun corage;/Quant perdu l'ai a tel tolage,/La ren el mund que jo plus aim.*²⁰³.

Ferido na batalha em que lutara com o castelão Orgulhoso e seus irmãos, Tristão encontra-se agora em seu castelo, muito debilitado e conversando com o cunhado Kaherdin. No extenso e caloroso diálogo dos cavaleiros, notamos a presença recorrente da *antonomasia*, a

²⁰⁰ “Lorde Tristan, ouvi dizer que, se você perder o objeto de todos os seus desejos, nada mais importa.” (tradução nossa).

²⁰¹ “Vendo que Tristan adiou para o dia seguinte, o cavaleiro exclama, muito zangado: “Realmente, meu amigo, você não é aquele cujo valor é tão elogiado!” Sei muito bem que se você fosse Tristan, simpatizaria com a minha dor, porque Tristan a amou tanto que sabe o quanto os amantes podem sofrer.” (tradução nossa).

²⁰² “Oh! Deus! Por que eu não posso morrer, quando eu perdi aquela que eu mais desejei no mundo?”. (tradução nossa).

²⁰³ “Prefiro morrer, porque não terei mais conforto, nem alegria, nem felicidade no coração, pois perdi neste sequestro o ser do mundo a que mais me apego. ” (tradução nossa).

partir dos vocativos como *bel compaing* (v. 1134), *bel dulz compainz* (v. 1140) e *bel compainz* (v. 1147). Os vocativos produzem um efeito de epíteto embelezador, demonstrando acuidade e consideração entre ambos, uma vez Kaherdin recorre aos mesmos termos retóricos, como *bel cumpaing* (v. 1177) e *amis* (v. 1179).

Pizzorusso nos chama atenção, nos versos seguintes, ao duplo sentido denotado através dos usos das palavras *salu* e *salut*, presentes na fala de Tristão entre os vs. 1203-1216 (RAYNAUD DE LAGE, 1960, p. 491). Este duplo sentido salientado por Pizzorusso parece se tratar de um jogo de palavras chamado *polyptoton* (em português, “políptoto”): o recurso altera, de certa maneira, a compreensão da frase a partir do emprego de uma mesma palavra e, diferentes flexões ou derivações; grosso modo, a partir de uma mudança de perspectiva sintática (LAUSBERG, 2004, p. 180). O duplo sentido é ressaltado graças aos significados de ambos os termos: *salu* e *salut* podem significar *saudação*; mas *salu* e *santé* (vs. 1208, 1211 e 1215) referem-se à *saúde*.

Mais à frente, como uma maneira de nos informar sobre a artimanha de Isolda das Mãos Brancas para ouvir a conversa do marido e do cunhado, entre os vs. 1332-1344, o poeta realiza, novamente, uma *digressio*. Esta refere-se ao comportamento das mulheres: a interrupção do curso narrativo para abordar os sentimentos da princesa da Bretanha é construído através de uma *sententia*, a qual apresenta um *loci communes* sobre as mulheres: a de que elas seriam iradas, inconstantes e vingativas contra aqueles que, um dia, já amaram. Após a exposição da *sententia*, portanto, de uma possível opinião de Thomas baseada neste conhecimento genérico sobre o sexo feminino, o poeta nos oferece, mais uma vez, uma *occultatio*. Thomas discorre, em cerca de dez versos, sobre um assunto que, ao final, diz não conhecer muito e, por isso, não seria capaz de opinar (vs. 1343-1344): *Mais jo nen os ben mun sen dire./Car il n'afert rens emvus mei.*²⁰⁴

VI. Kaherdin busca Isolda na Inglaterra (vs. 1376-1590):

Apesar de se constituir como uma parte de caráter mais, efetivamente, “narrativo”, esta passagem não prescinde dos elementos retóricos. Quando Kaherdin desembarca na Inglaterra, após Thomas citar o rio Tâmis, por exemplo, alguns versos são dedicados à cidade de Londres (vs. 1388-1400). O elogio a Londres parece funcionar, em termos retóricos, como um *exordium*: aparentemente, através de sua *delectare* à cidade, Thomas ambiciona ganhar a *benevolentia* de

²⁰⁴ “Mas não me atrevo a dizer tudo o que penso sobre isso, porque esse não é o meu domínio.” (tradução nossa).

seus habitantes – que, por tal ato, presumimos ser o público ouvinte do poeta – caminho que é realizado pelos elogios que poderiam despertar um grau suave dos afetos.

VII. Acontecimentos finais e epílogo de Thomas (vs. 1591-1888):

Para adentrar aos rumos finais de sua estória, Thomas empreende, nitidamente, uma *transitio* (CICERO, 2005, p. 253), que pode ser verificada entre os vs. 1591-1595: *Oiez pituse disturbance,/Aventure mult doleruse/E a trestuz amanz pituse :/De tel desir, de tel amur/N'oïstes une greinur dolur.*²⁰⁵ Tal passagem funciona, de fato, como uma preparação ao que virá a seguir. Estes acontecimentos finais contam, ainda, com um monólogo protagonizado por Isolda. No mar, angustiada com a tempestade, Isolda começa a refletir sobre as possibilidades do desfecho daquela agonia; a partir do levantamento de algumas conjecturas, Isolda emprega uma *expeditio*. O recurso contempla o movimento de, “depois de enumeradas as razões pelas quais algo poderia ter sido feito ou não, excluimos todas, com exceção daquela que intencionamos” (CICERO, 2005, p. 259), sendo, portanto, um ornamento utilizado para argumentações conjecturais; ora, Isolda não deixa de fazer isso quando levanta as várias possibilidades sobre sua situação.

Entre os vs. 1631-1635, Isolda convence-se de que, assim que Tristão souber da catástrofe – isto é, de que Isolda morrerá no mar por conta da tempestade – ele não irá mais se recuperar e morrerá; tal conjectura desenvolve-se até o v. 1672. A conjectura sustenta-se no fato de que, por alimentarem sentimentos análogos, ambos devem perecer; portanto, se Isolda morrer, Tristão também morrerá, funcionando como uma espécie de *sylogismus*, cujas *rationes* residem neste sentimento equivalente de ambos.

Entretanto, Isolda volta à racionalidade a partir do v. 1675, quando percebe que suas conjecturas sobre uma morte conjunta com seu amado no mar são surreais. Ela dirige, a si mesma, uma *interrogatio* que são seguidas pelo emprego da *exclamatio* (vs. 1675-1677): *En mer, amis, que querreiez ?/Ne sai que vus i feïssez !/Mais jo i sui, si i murray !*²⁰⁶. Esta constatação racional leva Isolda à outra conjectura: a de que, se todos morrerem na tempestade, Tristão jamais saberá o que aconteceu e, portanto, poderá se recuperar (vs. 1679-1688).

²⁰⁵ “Ouça esta lamentável desventura, esta dolorosa história digna de comover a todos aqueles que amam! Nunca ouvimos falar de um sofrimento mais pungente causado por tal desejo, tal amor?”. (tradução nossa).

²⁰⁶ “O que você procuraria no mar, meu amigo? Não sei o que você faria lá. Mas eu estou aqui, e eu vou morrer aqui.” (tradução nossa).

Esta segunda hipótese também não lhe agrada, visto que, se recuperado, o cavaleiro poderia facilmente esquecer Isolda com outra mulher: ela teme, especialmente, Isolda das Mãos Brancas, deixando claro nos vs. 1695-1696. A rainha rejeita, portanto, essa hipótese e apresenta a conjectura que ela realmente gostaria que ocorresse: chegar em segurança à Bretanha, a tempo de poder curar seu amado; seu desejo é salientado nos seguintes versos: *Dus nus doinst ensemble venir./Que jo, amis, gaurir vus pusse...*²⁰⁷ (vs. 1702-1703).

Além de constituir-se como uma *expeditio*, o monólogo de Isolda apresenta outros traços retóricos: vislumbramos a presença da *antonomasia*, nas quais Isolda utiliza-se de epítetos para se dirigir a Tristão, de maneira direta. São eles: *beals amis* (vs. 1631 e 1668), *amis* (vs. 1643, 1647, 1659, 1675, 1682, 1690, 1695 e 1703) e *beals dulz* (vs. 1679). As *apostrophes*, principalmente dirigidas a Deus, também são recorrentes na reflexão de Isolda; elas aparecem em seis versos distintos, distribuídos pela passagem (vs. 1626, 1637, 1646, 1674, 1685 e 1702).

Quando, finalmente, Isolda consegue chegar à costa da Bretanha, depara-se com uma cidade desolada com o luto. Ao perguntar, assim, a um senhor que pela rua passava, o que ocorrera, a resposta do velho homem contém uma nítida *amplificatio*, vejamos: *Nus avum issi grant dolur/Quë unques genz n'orent maiür.*²⁰⁸ (vs. 1799-1800). Ou ainda: *Unques si grant chaitivesun/N'avint a ceste regiün.*²⁰⁹ (vs. 1807-1808). Diferentemente da *hyperbole*, a *amplificatio* não causa estranhamento, mas remete ao ouvinte uma ideia de grandiosidade exagerada.

Após a trágica morte dos amantes, Thomas nos oferece, em suas linhas finais, um epílogo (vs. 1863-1888). Poderíamos dizer que esta sua última parte funcionou, se formos adotar a nomenclatura retórica, como uma *conclusio*; justamente porque Thomas deixa justificá-lo aquilo que, segundo ele, havia dito no início (vs. 1872: *Si cum je pramis al primur*, isto é, “Como anunciei no início.”). Seu esforço oratório pretendeu a obter uma credibilidade de seu público ouvinte, como suas próprias palavras, dirigidas a este público ouvinte, ratificam: sua *persuasio* reside na evocação psicológica dos afetos despertados, que deteve o intuito de mostrar todos os perigos e armadilhas do *amur*.

Notemos, portanto, que a grande presença da arte retórica (e da dialética) na construção do *roman* insere a formação intelectual de Thomas no contexto de desenvolvimento do *Trivium*

²⁰⁷ “Deus nos permita chegar, para que eu possa, amigo, lhe curar...” (tradução nossa).

²⁰⁸ “Sofremos tamanha perda que ninguém jamais sentira.” (tradução nossa).

²⁰⁹ “Nunca um infortúnio tão grande atingiu este país.” (tradução nossa).

no ocidente. Assim, conquanto a análise aqui empreendida se mostre, em muitos momentos, demasiadamente técnica ou detalhada, ampara-nos à constatação dos vieses intelectual e ideológico sustentados por Thomas. As minúcias retóricas salientadas dialogam, de forma correspondente, ao inventário exibido sobre Thomas (e suas influências/referências, como *Bréri*) e no capítulo anterior, ratificando, de certo modo, muitas conjecturas levantadas.

Capítulo 4 – Entre discursos e desvios: construções e relações de gênero no *Roman de Tristan*

4.1. Aporte teórico-metodológico acerca das relações de gênero a partir do cristianismo

O peso da tradição cristã sobre o desenvolvimento de todo o arcabouço sociocultural do ocidente medieval é um traço de proporções inegáveis. O cristianismo fincou suas estruturas ainda durante a chamada Antiguidade Tardia, em território imperial romano, e desenvolveu sua base teórica ainda em convivência com as ditas “formas pagãs” de culto, reverência e costumes. As sementes semeadas durante esse período deram frutos ao longo dos séculos medievais, e a então “seita” cristã, considerada marginal durante o século I d. C., solidificou-se pelas extensões do império romano (heterogeneamente, é claro) até tornar-se a religião oficial de ambas as regiões do império (Ocidente e Oriente) por volta do final do século IVS. Entretanto, antes mesmo de manifestar-se solidamente como instituição, o cristianismo desenvolvera seu pensamento desde, pelo menos, o século I; seus adeptos formularam uma enorme quantidade de registros que viriam a ser incluídos no chamado Novo Testamento e então estabelecer-se definitivamente como uma crença baseada na Palavra (divina).

Seus discursos, se assim podemos chamá-los, calcificaram, ao longo dos séculos, uma espécie de “ideologia” – termo utilizado aqui segundo a noção de conjunto de ideias – que se tornou hegemônica durante os muitos anos vindouros e manifestou-se preponderante no cenário medieval ocidental. A importância da presença cristã – e tudo que diz respeito a ela – durante a Idade Média é a razão de a abordarmos aqui de maneira um tanto minuciosa, mas também panorâmica; os ideais, conjunto de valores, preceitos normativos e/ou filosóficos gestados durante o cristianismo primevo não morreram durante o medievo, e foram apreendidos e ressignificados ao longo do tempo.

Graças a tal movimento contínuo de adoção ideológica, as próprias noções acerca das delimitações entre os sexos – e entre os entendimentos do *masculino* e do *feminino* –, que se mostraram intensamente presentes nos escritos dos Padres da Igreja, foram readaptadas e nunca perderam, de certa forma, sua fundamentalidade. Assim, o movimento historiográfico que almejamos para esta seção não objetiva sustentar um viés simplista de linearidade e/ou continuidade sem nuances. Mas sim apontar as rupturas e as permanências, acrescidas ou modificadas por forças culturais múltiplas, que foram mobilizadas através de apreensões, ressignificações e ressocializações. Vejamos, dessa forma, como deu-se a evolução das

perspectivas de gênero no interior do cristianismo para vislumbrarmos, mais a frente, os processos de continuidade e ruptura que o medievo nos legou.

Durante o início do cristianismo, em uma época ainda em que Jesus empreendera seu movimento contestatório da presença romana na Palestina, afirma o historiador britânico Paul Hallsal (2004, p. 296), a incipiente ideologia pregada por Cristo e seus adeptos contestava os velhos parâmetros de gênero e questionava as práticas e costumes pagãos. O caráter híbrido que a imagem de Deus elencava nestes primeiros séculos foi uma característica citada por Hallsal (2004, p. 296-297), bem como a produção hagiográfica de santidades femininas não apresentavam o teor misógino que, posteriormente, apresentar-se-ia, por exemplo. Além disso, se comparada às perspectivas das sociedades judaica e/ou romana, a vida das mulheres nas primeiras comunidades cristãs soariam como “emancipatórias”, diretiva historiográfica que fez, inclusive, historiadoras feministas, como Elisabeth Schüssler (1984), debruçarem-se sobre o período para encontrarem um ponto cuja origem manifestaria a pretensa igualdade entre homens e mulheres.

A historiadora Ross Sheppard Kraemer (1992), a seu turno, relativiza os estudos feministas que buscavam tal origem e realiza um interessante estudo que tem como base as escassas documentações provenientes das primeiras comunidades cristãs. Segundo Kraemer (1992, p. 128), tais registros são produtos de um contexto de intenso conflito sociopolítico, uma vez que os pagãos dirigiam severas críticas às comunidades cristãs que se formavam na época; o próprio Evangelho de Lucas teria surgido como resposta às acusações pagãs que estariam associando o cristianismo às camadas marginais da população (KRAEMER, 1992, p. 129).

Contrariamente, o Evangelho sugeria que muitas pessoas dos altos patamares de Roma associavam-se ao cristianismo, uma vez que estas comunidades negavam ou relativizavam o papel de subordinação feminina no casamento, geralmente sustentado pelas sociedades não cristãs (tanto a greco-romana, quanto a judaica). De maneira semelhante, Kraemer afirma que os Evangelhos de João e Marcos sustentaram de maneira decisiva a presença primeva de Maria Madalena na tumba de Cristo, versão que teria sido ocultada pelas epístolas de Paulo; a historiadora quer deixar claro as formas como esta tradição incipiente que, aparentemente, considerava as mulheres como iguais em irmandade e comunidade, fora sendo apagada, de certa forma.

Kraemer volta seu enfoque também a um conjunto documental para buscar compreender esta presença feminina nas comunidades cristãs: evangelhos, cartas e listas demográficas que

foram formuladas pelo historiador estadunidense Wayne A. Meeks, como forma de compreender as composições sociais destes agrupamentos no Oriente, onde pregara Jesus. Constata-se que em algumas destas listas nomes de mulheres são salientados sem qualquer associação a um guardião legal (como era o costume), levando Kraemer a ressaltar:

Em uma cultura que rotineiramente identificava pessoas livres pelos nomes de seus pais, a ausência de filiação para mulheres e homens (com algumas exceções) é intrigante. Obviamente, todas essas pessoas já tiveram pais biológicos, mas se fossem escravos ou libertos, não tinham pais legais, apenas proprietários ou patronos, com os quais mantinham uma relação hierárquica análoga, mas de forma alguma idêntica, à de um nascido livre filho legítimo de seu pai. Além disso, em uma cultura em que homens livres raramente se casavam licitamente muito antes de completarem trinta anos, muitos adultos não teriam pais vivos, muito menos mulheres que agora eram mães de filhos adultos. Além disso, muitas pessoas que se juntaram ao movimento cristão o fizeram apesar das objeções de suas famílias, tanto natais quanto conjugais, deixando-as efetivamente órfãs de pai, senão de mãe também. Assim, **a ausência de filiação em nossas listas cristãs primitivas não demonstra distinção muito significativa entre as experiências de mulheres cristãs e as de homens cristãos.** (KRAEMER, 1992, p. 137, tradução e grifo nossos)²¹⁰

Poderíamos supor, dessa forma, e assim como o faz Kraemer, que o movimento iniciado com Cristo destoava significativamente dos costumes das sociedades romana e judaica (principais naquele contexto). E, além disso, se colocava como um movimento contestador da ordem social que imperava naquele momento, transfigurando-se em um protesto no interior do próprio judaísmo em relação, por exemplo, à associação da elite judaica aos romanos, às condições sociais, políticas e econômicas da grande massa populacional que vivia na Palestina sob ocupação romana (KRAEMER, 1992, p. 138).

Uma reformulação das normatizações teria sido empreendida dentro destas comunidades, uma vez que a adoção de formas ascetas de vida foi um imperativo bastante expressivo, diretiva que pode ter alterado, de alguma forma, as relações entre homens e mulheres no interior das comunidades (KRAEMER, 1992, p. 139). Neste cenário, Kraemer sugere a influência da crença escatológica do fim do mundo nesta disseminação do ascetismo (o qual, veremos, foi massivamente difundido nos séculos posteriores), resultando em mudanças paradigmáticas com relação ao casamento e à reprodução. Assim, as divisões tradicionais do trabalho e a preocupação com as transmissões de herança teriam sido

²¹⁰ Kraemer nos chama atenção, por exemplo, para algumas mulheres consideradas chefes de família que eram politicamente presentes dentro destas comunidades, como Lídia de Tiatira (mencionada por Paulo) e Febe de Cencreia (também mencionada por Paulo), que teriam vivido por volta de 50 d. C.

invalidadas e, tais negações da sexualidade e das uniões matrimoniais teriam cedido espaço à participação feminina substancial na vida “pública” do culto cristão.

As distinções entre “público” e “privado”, tal qual conhecemos atualmente, não vigoravam naquele contexto, o que pode ter favorecido a ampliação das atribuições de gênero no seio desses agrupamentos:

Com a localização das primeiras igrejas cristãs dentro de casas particulares e com o uso da terminologia de “irmãos”, as primeiras comunidades cristãs parecem ter levado o público para a esfera doméstica e, no processo, ter apoiado ainda mais as atividades das mulheres. Como propõe a antropóloga Michelle Rosaldo, essa indefinição da distinção entre o público e o doméstico tem enormes ramificações para os papéis de gênero e os valores a eles vinculados. (KRAEMER, 1992, p. 142, tradução nossa)

Não por acaso, talvez, Hallsal nos enfatiza que é por volta de meados do século III, justamente quando as igrejas cristãs começam a crescer e tornarem-se construções públicas – isto é, a partir de uma incipiente “institucionalização” – é que a posição dogmática do cristianismo sobre as mulheres começa a se transformar.

A dissensão, no entanto, localiza-se alguns anos antes, quando durante o início do século II, como nos sinaliza Kraemer (1992, p. 154), duas interpretações distintas sobre as relações entre os sexos surgem de forma dicotômica: uma primeira que lia, escrevia e promovia Pastorais em favor do casamento e da conformidade social de acordo com a estrutura hierárquica social pagã e uma outra – mais alinhada aos preceitos exordiais das comunidades cristãs – que se opunha a tais estruturas sociais pagãs, e acreditava que as mulheres podiam, de fato, exercer seus papéis no desenvolvimento da fé cristã como profetisas, que poderiam batizar e ensinar tal como os homens. Provavelmente o triunfo da primeira linha de pensamento cristão dá-se no momento salientado por Hallsal (2004, p. 297), quando da institucionalização do cristianismo, acrescido de um outro fator determinante que teria sido o contato mais frequente dos cristãos instruídos com as tradições filosóficas greco-latinas que, sabemos hoje, teciam um intenso teor misógino a qualquer aspecto do feminino que fosse objeto de debate.

O cristianismo recusa-se, como bem ressaltou Theresa Tinkle (2010, p. 2), a reproduzir o sistema social pagão neste primeiro momento, mas também no posterior (isto é, a partir do século III), porém de uma maneira distinta ao sinalizar seu nascimento a partir de reversões paradoxais:

A divindade todo-poderosa torna-se uma criança dependente; a vida cresce a partir do coração da morte. Para muitos na igreja, o cristianismo virara as ordens do mundo de cabeça para baixo. Os homens, portanto, repudiam o

poder e o orgulho, o status do homem por cima, e se identificam com as mulheres e as crianças, os inferiores na ordem social, mas os maiores nas fraquezas do espírito. O tropo das mulheres no topo representa a humildade, impotência e identificação dos escritores do sexo masculino com o salvador encarnado e sofredor. Por meio dessa corda, os homens articulam uma ordem para a igreja que a distingue de todas as outras instituições humanas. Em outras palavras, eles claramente se recusam a reproduzir o sistema social pagão, ou seus modelos de poder e dominação. Embora nunca concretizem sua grande recusa ao criar uma igreja igualitária, eles inventam uma alternativa viável à antiga ideologia do poder.

A noção de recusa aos aspectos mundanos está intrínseca ao cristianismo desde sua fundação e, a partir da mudança paradigmática ressaltada por Hallsal, ela jamais deixou de existir, mas amparou-se sobre outros mecanismos argumentativos que não viam mais a mulher como ser igual ao homem (homem e mulher não eram mais irmãos). Assim, os Padres da Igreja passam a adotar um outro viés argumentativo para sustentar a constante noção asceta que tão bem caracterizou o cristianismo: as mulheres tornam-se os alvos (no sentido negativo) destes escritos, e passam a serem vistas como verdadeiros empecilhos à Salvação dada sua natureza inferior eminentemente ligada ao corpóreo.

4.1.1 Desenvolvimento e prevalência de dogmáticas: Padres da Igreja

Dessa forma, sobretudo a partir dos anos 200, podemos identificar uma gama de escritos produzidos por cristãos que formulavam, dentre outros aspectos, a base teórica sobre a qual viria repousar a crença. Estes teóricos foram chamados de Padres da Igreja (ou, em uma outra variação, Pais da Igreja) justamente por conta desta tarefa fundacional dogmática empreendida por estes – exclusivamente – homens, que ocupavam variadas regiões da extensão territorial romana, seja do ocidente, seja do oriente. Poderíamos citar os exemplos mais célebres como Tertuliano (160 d. C. – 220 d. C.), nascido e atuante na província romana de Cartago (atual Tunísia), João Crisóstomo (c. 347 – 407 d. C.) no império bizantino, Jerônimo de Estridão (347 d. C. – 420 d. C.) da antiga Dalmácia romana (região que atualmente compreende o leste europeu) e Agostinho de Hipona (354 d. C. – 430 d. C.), da província norte-africana da Argélia.

Os registros formulados por esses homens voltavam-se, muitas vezes, aos contextos específicos nos quais eles próprios viviam, às problemáticas que rondavam seus cotidianos e que seriam fulcrais debater para fomentar o processo de cristianização. Tal processo era, em cada região e em cada época, heterogêneo, o que deve nos fazer considerar que, muitas vezes, estes teóricos escreviam para uma sociedade ainda recém cristianizada ou, em alguns casos, ainda “pagã”. A natureza dos temas abordados diferia de acordo, portanto, com a localização espaço-temporal na qual estivera imerso cada teórico; Agostinho, por exemplo, tornou-se

solidamente famoso por seus trabalhos de cunho filosófico (principalmente seu comentário ao Gênesis), enquanto outros, como Tertuliano, adotaram a análise de questões cotidianas amalgamadas às Escrituras. E isso é algo importante de se notar: todos definiram suas produções através da prática exegética, isto é, a partir de comentários sobre a Palavra divina.

Obviamente não convém neste trabalho determo-nos de maneira precisa sobre cada um destes teóricos ou seus registros. Torna-se significativo, isso sim, apreendermos uma visão de conjunto sobre esta importante base teórica do cristianismo, de forma a inferirmos como este complexo ideário cristão (que diz respeito, claramente, aos papéis entre os sexos) fincou suas bases de maneira a perdurar no imaginário durante tanto tempo. Podemos observar, deste modo, que os Padres da Igreja formulavam suas designações em um contexto de afirmação político-institucional do cristianismo (se pensarmos em uma média duração, claramente), evidência que poderia nos elucidar – como veremos posteriormente – as motivações através das quais estes homens abordavam, de maneira intensa, formulações exegéticas sobre o homem e a mulher, recorrendo aos momentos da Criação e da Queda para designar os papéis entre os sexos.

Um estudo de fôlego que se gestou na academia durante o início dos anos 1990 foi do historiador estadunidense R. Howard Bloch, *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, no qual Bloch delineia as possíveis primeiras aparições cristãs das concepções que nós, atualmente, consideramos misóginas. O historiador realiza, assim, um caminho extenso que se inicia com os escritos dos Padres da Igreja – e seus excessivos comentários sobre a inferiormente constituída natureza feminina – até a apreensão (e ressignificação destes) ao longo de toda a Idade Média ocidental. O trabalho de Bloch fornece-nos, assim, uma análise sintética (mas não menos erudita) que pode nos dar indícios de uma visão panorâmica sobre a mulher (e sobre o feminino) nos (quase) solidificados discursos cristãos do cristianismo primitivo.

Como ressaltado, o caráter exegético das produções destes teóricos leva-nos, necessariamente, às concepções por eles formuladas sobre a Criação. Bloch nos sinaliza a existência de duas tradições distintas sobre a Criação: a chamada sacerdotal (Gênesis 1:27), praticamente esquecida, e a jeovista (Gênesis 2:7), esta última teria vigorado de maneira constante entre os Padres da Igreja. A primeira versão escriturística da Criação revela-nos o surgimento simultâneo do homem e da mulher: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (SCHOKEL, 2017, p. 17); enquanto a versão jeovista revela-nos a elucidação única da criação do homem: “Então o Senhor Deus

modelou o homem da argila do solo, soprou alento de vida em seu nariz, e o homem se transformou em ser vivo.” (SCHOKEL, 2017, p. 18).

Tal suposta hierarquia conjurou aos Padres da Igreja uma conseqüente hierarquização com relação às naturezas do homem e da mulher:

A prioridade cronológica de Adão implica todo um conjunto de relações que vão direto ao âmago não só da teoria dos signos medieval mas também das questões de ontologia que tornam evidente que a Queda, concebida geralmente como o momento original, a causa e a justificação do antifeminismo medieval, é uma mera consumação ou conclusão lógica do que está implícito na criação de Adão e depois de Eva. Pois a mulher da versão jeovista, concebida desde o começo como secundária, derivada, subsequente e complementar, assume o fardo de tudo aquilo que é inferior, depreciado, escandaloso e perverso durante a articulação fundadora dos sexos nos primeiros séculos do cristianismo. (BLOCH, 1995, p. 34)

A mulher é, por definição, a derivação do homem, cronológica e ontologicamente, como nos reitera Bloch (1995, p. 33) a partir de suas análises e, não por acaso, a tradição jeovista ganha força entre os escritos dos Padres da Igreja e através do próprio apóstolo Paulo, que em I Coríntios 11, 7-9 afirma:

O homem não precisa cobrir a cabeça pois é imagem da glória de Deus, ao passo que a mulher é glória do homem. Pois não é o homem que procede da mulher, e sim a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, e sim a mulher para o homem. (SCHOKEL, 2017, p. 2358)

Ao ser originária do homem, a mulher passou a ser associada, pela tradição cristã primitiva, a um ser cuja inteireza masculina ela poderia apenas aspirar (BLOCH, 1995, p. 34). Bloch (1995, p. 35) nos ressalta, assim, a formação de um grande *topos* no ocidente medieval que colocara o homem como um ser completo, inteiro e indiviso – um puro espírito – enquanto a mulher seria um ser dividido incapaz de refletir a completude da alma. Dessa forma, o masculino foi associado à Ideia (forma e/ou mente), e o feminino à uma imagem degradada de segunda natureza, relegada à Matéria, ao corpóreo e/ou físico. Destarte, estas associações que colocam Matéria e Ideia como polos opostos demonstram influências notoriamente platônicas – das quais um dos princípios mais significativos era, de fato, a diferenciação entre os dois mundos, o da Ideia e o do Sentidos – que teriam sido infiltradas no cristianismo graças à sua sustentação pelo filósofo Fílon de Alexandria (25 a. C. – 45 d. C.), também conhecido como Fílon, o Judeu (BLOCH, 1995, p. 38).

Grosso modo, encontramos uma interligação entre o *homem* com a *mente/intelecto* e a *mulher* com os *sentidos* e o *corpo*. Não por acaso, os escritos seguem uma lógica muito contundente de que é, justamente, a mente que deve dominar o corpo; portanto, o homem, como

superior, deve dominar a mulher, um ser inferior. Paulo, mais uma vez, demonstra esse exemplo em sua carta aos Efésios 5, 22-33:

As mulheres sejam submissas aos maridos como ao Senhor; **pois o marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja, ele é o salvador do corpo.** Pois, como a Igreja se submete a Cristo, assim as mulheres aos maridos em tudo. Homens, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para limpá-la com o banho de água e com a palavra, e consagrá-la, para apresentar uma Igreja gloriosa, sem mancha nem ruga nem coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Os maridos devem amar suas mulheres, como a seu próprio corpo. **Quem ama sua mulher ama a si mesmo; ninguém jamais odiou o próprio corpo, mas o alimenta e dele cuida, como Cristo faz com a Igreja, já que somos membros do seu corpo.** Por isso, o homem abandonará seu pai e sua mãe, se unirá à sua mulher, e os dois serão uma só carne. Esse símbolo é magnífico, e eu o aplico a Cristo e à Igreja. Assim vós: cada um ame sua mulher como a si mesmo, e a mulher respeite o marido. (SCHOKEL, 2017, p. 2405, grifo nosso)

É muito provável que a agregação do feminino ao corpóreo também tenha se dado por conta da origem da mulher através da costela de Adão (Gênesis 2, 22), endossada pela tradição jeovista.

As posições ontologicamente hierarquizadas, nos lembra Bloch (1995, p. 40), dominaram o pensamento e a cultura ocidentais do medievo. Desenvolveu-se uma profunda recusa ao corpóreo e uma intensa desconfiança dos sentidos, que acarretara, indiretamente, em uma desconfiança geral com relação ao feminino (BLOCH, 1995, p. 42). Bloch (1995, p. 55) nos deixa claro que, durante o cristianismo primitivo, gestara-se uma metafísica que abominava a corporificação; paradoxalmente, a Criação da mulher foi, de certa forma, a perda da literalidade da Palavra e a inauguração da metáfora, movimento que resulta na associação do feminino com o material e, ao mesmo tempo, com o figural (BLOCH, 1995, p. 55-56). A aparente incoerência desta interligação, acredita Bloch (1995, p. 56), depende do modo como o figural é enquadrado: quando este muda de posição e faz referência a algo/alguém sexuado, o figural, “no momento em que é elidido para o lado feminino, é despido de sua capacidade de transcender os signos materiais”.

A literalidade está, portanto, originariamente atrelada ao feminino. Sua associação ao físico não é, de forma alguma, um movimento gratuito ou ingênuo, uma vez que este tema reinará por entre os escritos dos outros teóricos do cristianismo, como é o célebre exemplo do tema da ornamentação e dos cosméticos. Tertuliano é o primeiro dos intelectuais latinos a sustentar a relação das mulheres com a estética já durante o início do século III (BLOCH, 1995, p. 57). Adornar o corpo, algo já relegado, seria fomentar algo secundário e artificial, portanto, uma criação que não era divina, e sim diabólica, capaz de desviar a atenção dos homens da genuína habilidade plástica de Deus (BLOCH, 1995, p. 59).

Ao dirigir-se a um contexto ainda, provavelmente, de maioria pagã, Tertuliano elabora uma espécie de comentário “guia” para o comportamento das mulheres cristãs de seu meio, chamado *Sobre o vestuário das mulheres*. Dentre os vários assuntos abordados – como a importância da simplicidade e modéstia, a origem do hábito feminino da ornamentação, o uso e a relevância de pedras e metais preciosos, as formas excessivas de tingimento dos cabelos, dos lábios e olhos – Tertuliano evidencia seu desprezo pelos hábitos estéticos das mulheres, enfatizando que tais artificialidades só poderiam ser um caminho ao pecado e à voluptuosidade. Em um trecho do breve capítulo IX de seu segundo livro, no qual o teórico deixa clara sua base argumentativa em I Coríntios 7, Tertuliano (2006, p. 22) ressaltara:

(...). Portanto, com relação às roupas também, e todos os trastes remanescentes de sua auto elaboração, semelhante poda e redução de esplendor excessivo deve ser o objeto de seu cuidado. Pois, o que é que ele exhibe em seu rosto com temperança e indiferença, e uma simplicidade totalmente digna da disciplina divina, senão para investir todas as outras partes do corpo com os absurdos luxuosos das pompas e iguarias? Quão íntima é a conexão que essas pompas têm com o negócio da volúpia, e como elas interferem na modéstia, é facilmente discernível pelo fato de que é com a ajuda do vestuário que elas prostituem a graça da formosura pessoal: tão claro é que se (as pompas) faltarem, tornem (aquela graça) inúteis e sem gratidão, como se estivesse desarmada e destruída.

Alguns capítulos a frente, Tertuliano (2006, p. 25) deixa-nos claro o período de conflitos políticos que o próprio cristianismo ainda estava imerso, e a crença escatológica torna-se latente a partir das recomendações dadas por ele em um momento de suposto cenário apocalíptico:

(...). Mas os cristãos sempre, e agora mais do que nunca, passam seus tempos não em ouro, mas em ferro: as estolas do martírio estão (agora) se preparando: os anjos que vão nos carregar estão (agora) sendo esperados! Você sai (para encontrá-los) já vestida com os cosméticos e ornamentos de profetas e apóstolos; tirando sua branquidão da simplicidade, sua cor avermelhada da modéstia; pintando os olhos com timidez e a boca com silêncio; implantando em seus ouvidos as palavras de Deus; encaixando em seus pescoços o jugo de Cristo. Submeta sua cabeça a seus maridos e estará bastante enfeitada. Mantenha suas mãos ocupadas; mantenha os pés em casa; e você vai “agradar” melhor do que (colocando-se) em ouro. Vista-se com a seda da retidão, o linho fino da santidade, a púrpura da modéstia. Assim pintada, você terá Deus como seu Amante!

As assertivas de Tertuliano ressaltam a mulher como um agente passivo da sedução dos homens, isto é, seria de sua inata condição o desejo de sedução (BLOCH, 1995, p. 57). A argumentação da natureza sedutora feminina – e sua interligação com os cosméticos – persiste por um longo tempo e, nos reitera Bloch (1995, p. 57), é fomentada por outros teóricos cristãos dos anos vindouros (e até mesmo anteriores, como é o caso de Clemente de Alexandria), como

João Crisóstomo, Novaciano (200 d. C. – 258 d. C.), Cipriano de Cartago (258 d. C. – 304 d. C.), Ambrósio (? – 397 d. C.) e Jerônimo.

Com intuito de resolução filosófica, a diretiva paulina que associa o feminino ao corpóreo (Efésios 5, 22-33) é exegeticamente retomada por Agostinho de Hipona durante o final do século IV, em seu famoso comentário ao Gênesis (*De Genesi contra Manichaeos*). O grande expoente da patrística medieval formulara seu comentário, provavelmente, entre 386 e 391 d. C., quando se convertera ao cristianismo. O escrito, de caráter apologético, basicamente visa dar respostas às acusações dos maniqueístas que não acreditavam no caráter revelado das Escrituras. Dessa forma, Agostinho delinea explicações e análises sobre a maioria dos assuntos relativos à Criação narrados no Gênesis: indagações e hipóteses a respeito da origem da alma; questões relativas aos animais e sobre a criação dos seres humanos. O filósofo toca em pontos fundamentais sobre o papel relegado ao feminino quando, em suas explanações, fala a respeito da Criação: faz uma forte defesa de que a mulher teria sido criada unicamente para procriação (livro IX, capítulo V); defende, ainda que de forma inconclusiva, que a mulher fora originária da costela de Adão (livro IX, capítulo XIII) e também atribui explicitamente a culpa da Queda à Eva (livro XI, capítulo XXX).

Podemos notar, por exemplo, a incipiente compreensão de que a criação da mulher a partir da costela do homem é uma tônica considerável no escrito agostiniano. Entretanto, para além do questionamento sobre o sentido alegórico intrínseco às Escrituras, Agostinho (2005, p. 330-331) nos evidencia seu entendimento a partir da dicotomia *carne e osso*; o fato da mulher ter sido criada da costela – portanto da estrutura, algo sólido, que provê sustentação – pode querer significar algo em seu ponto de vista:

O que quer o fato de a mulher ser criada de uma costela do homem? Permita-nos que acreditemos que isso foi conveniente para encarecer a força daquela união. Por acaso a razão ou necessidade exigia que assim se fizesse a um que dormia, de sorte que, sendo-lhe retirado um osso, seu lugar se completasse com carne? **Por acaso não foi possível retirar uma carne para dela se formar a mulher de um modo mais de acordo com seu sexo inferior?** Ou, depois de ter acrescentado tantas coisas, Deus não pode elaborar uma costela para a mulher, e não pode fazer carne ou músculo aquele que criou o homem do pó? Ou, se haveria de tirar uma costela, por que não repôs outra no lugar daquela? Por que, também não foi dito: “Modelou ou fez”, como nas demais obras, mas foi dito: “O Senhor edificou em mulher a costela” não como um corpo humano, mas como se fosse uma casa? Não se pode duvidar certamente que isso aconteceu e não pode deixar de ter um sentido: aconteceu para significar algo para utilidade do mundo futuro, anunciando-o Deus presciente, por sua misericórdia, nas suas obras desde os primórdios do gênero humano...

O filósofo questiona-se acerca da escolha do elemento utilizado à criação da mulher: a escolha da costela poderia assemelhar-se à edificação não exatamente de um corpo humano, mas de uma casa, o que representaria, implicitamente, o intuito reprodutivo com o qual a mulher teria sido originada. Seria coerente, a seu ver, a escolha da carne (e não do osso), uma vez que seria aquela muito mais compatível com a natureza inferior feminina, núcleo de uma tradição que tinha se enraizado no pensamento cristão antes mesmo de Agostinho.

Já naturalmente inferior porque advinda do homem, a mulher incorre em uma dupla inferiorização a partir de sua ingestão do fruto proibido, transgressão que implica na Queda de Adão e Eva do Paraíso. O castigo que Deus concedeu à mulher, dessa forma, foi a supremacia masculina, aumentando o espaço de subjugação que, antes, existia graças apenas à sua natureza interligada; Agostinho (2005, p. 429) explana, ainda que de maneira ambígua²¹¹, suas assertivas a partir de excertos específicos do livro do Gênesis, e reitera a agnição demonstrada nos registros primevos das Escrituras:

O que foi dito: *E te converterás para o teu marido e ele te dominará*, é preciso examinar como se poder entender no sentido próprio. **É conveniente crer que a mulher, mesmo antes do pecado, não foi feita senão para que o homem a dominasse e ela se voltasse para ele servindo-o. Pode-se entender certamente esta servidão em sentido figurado, uma servidão mais no tocante à natureza do que ao amor, de modo que tal servidão pela qual os homens passaram a ser servos dos homens, tenha como origem o castigo do pecado.** Pois diz o Apóstolo: *Servi-vos mutuamente na caridade* [1 Timóteo 2, 12], mas não dizia de forma alguma: “Dominai-vos uns aos outros”. Com efeito, os esposos podem servir-se mutuamente na caridade, mas o Apóstolo não permite que a mulher domine o homem. A sentença de Deus favoreceu antes o homem, e o marido mereceu domínio sobre a mulher não pela natureza, mas pela culpa. Se não se observa essa diferença, mais se depravará a natureza e a culpa aumentará.

Isto é, apesar da natureza feminina decididamente inferior – como salientada exegeticamente por Agostinho – o real motivo da subjugação das mulheres residiria na culpa que esta teria durante o Pecado. Este tópico atua como um importante *topoi* argumentativo nos escritos

²¹¹ Nos livros anteriores, Agostinho deixa clara a manifesta inferioridade feminina dada sua natureza secundária. Em vários momentos, o filósofo salienta a necessidade da mulher no movimento de procriação, salientando que esta seria, evidentemente, seu principal intuito de criação. Entretanto, há uma certa dubiedade quando Agostinho analisa a origem de ambas as almas, negando muitas afirmações anteriores de que a alma da mulher procederia da alma do homem (livro X), principalmente Tertuliano, e afirmando que a origem das almas poderia ser igual, fato que salientaria a diferença dos sexos na origem do corpo (livro X, capítulo II). Uma das hipóteses, segundo ele, é de que as Escrituras podem não ter especificado como fora a criação da alma da mulher para que fosse subentendido que ela fora realizada da mesma forma que do homem; a outra é de que esses detalhes foram escondidos na narrativa bíblica para dar a entender que a alma da mulher adveio da alma do homem. Ao deixar a discussão em aberto a não apontando para nenhuma conclusão, o simples ato dele levantar a hipótese de que, talvez, a alma da mulher tivesse sido criada da mesma forma que a do homem, denuncia uma certa distinção entre o teólogo em questão e os outros Padres da Igreja.

seguintes, no que se refere às distinções entre os sexos (ou, se formos soar academicamente corretos, entre os *gêneros*).

4.1.2 Tradição médico-fisiológica de compreensão sobre os sexos

A Idade Média herda, não passivamente, estes escritos. Resgata, para além destes, uma outra vigorosa tradição médico-filosófica cujas raízes na Antiguidade greco-romana ditam o teor expressivo desta herança – dita “clássica” – no desenvolvimento intelectual do ocidente medieval. Anteriores ao cristianismo (e não menos pujantes que este), os antigos formulam teorias que diziam respeito às fisiologias dos corpos feminino e masculino; como produto do que foi reconhecidamente chamada de “teoria dos humores”²¹², estas teorias abordam os corpos do homem e da mulher como fisiologicamente distintos (isto é, com composições e finalidades, de certa forma, distintas).

A historiografia tendeu a reconhecer que Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.), um dos principais filósofos do mundo antigo e elaborador do substancial destas teorias fisiológicas, era partidário da ideia de que a mulher seria, fisiologicamente, um “macho deformado” (FONSECA, 2013, p. 76). Um corpo que, por eventuais elementos, não prosperara e não dera origem à completude que somente estaria condicionada nos corpos masculinos; o filósofo dirige seu enfoque às substâncias e fluídos corporais femininos e masculinos e, diferindo-os, salienta que a intensidade calorífera própria dos corpos masculinos seria fundamental à produção quantitativamente necessária do fluído – potencial, em essência – que é o sêmen, por exemplo (FONSECA, 2013, p. 76). Em contraposição, as fêmeas, possuiriam uma natureza úmida e fria (segundo a teoria humoral), portanto, inferior, capazes de produzir um fluído “menos preparado em termos nutricionais, expelido do corpo da fêmea em maior quantidade fluídica, como sangue ralo e deteriorado, de valor potencial mais fraco por causa da menor quantidade de calor” (FONSECA, 2013, p. 76).

A lógica – implícita e anacronicamente misógina – encontrada no *De Generatione Animalium* de Aristóteles mantém-se presente, como salientou Pedro Carlos Louzada Fonseca (2013, p. 77), inclusive através da relação dicotômica *alma-corpo* e *forma-matéria* que será tão

²¹² A teoria humoral, ou teoria dos temperamentos, correspondeu ao principal sistema de explicação sobre a anatomia humana entre os séculos IV a. C. e XVII d. C. Basicamente, apresentava a ideia de que o corpo humano era composto por quatro principais substâncias, chamadas de “humores” e cujo desequilíbrio entre elas causaria doenças: a bile negra, a bile amarela, a fleuma e o sangue. Para mais sobre o desenvolvimento da Teoria Humoral durante a Antiguidade Tardia, ver: JOUANNA, Jacques. “The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Men: The Theory of the Four Humors*”. In: _____. **Greek Medicine from Hippocrates to Galen**. Selected Papers. Tradução de Neil Allies. Leiden: Brill, 2012, p. 335-360.

intensamente apanhada pelo cristianismo. Grosso modo, a formação da alma seria de exclusiva responsabilidade do genitor que, durante o processo reprodutivo, seria o único capaz de fornecer o princípio da alma, dada à inteireza de seu fluído corporal. Aristóteles enuncia, assim, de maneira assertiva que a formação do corpo físico seria de responsabilidade feminina, enquanto a Alma seria fornecida pelo macho, princípio central na diferenciação de ambos os sexos: “A fêmea sempre fornece o material, o masculino fornece aquilo que molda o material em forma; esta, a nosso ver, é a característica específica de cada um dos sexos: é isso que significa ser homem ou mulher.” (ARISTÓTELES, 1963, p. 738a apud FONSECA, 2013, p. 77).

Formulações como esta, e outras também, foram acolhidas pela tradição cristã que se iniciara muitos séculos depois de suas criações, inclusive entre os pensadores patrísticos²¹³, mas também fora deste círculo doutrinal. Os pressupostos ganharam ares da latinidade a partir de sua adoção pelo reconhecido médico Galeno (129 d. C. – 199 ou 217 d. C.), atuante na corte do imperador Marco Aurélio. Em determinada altura do *De usum partium*, Galeno reitera as asseverações aristotélicas cuja base na teoria humoral era explícita, e desenvolve-as a partir desta premissa, chegando a conjecturar que a causa do pouquíssimo calor presente no corpo feminino seria graças à internalização de seus órgãos reprodutores, dispostos distintamente ao aparelho reprodutor masculino, este completo o suficiente para ser externalizado (FONSECA, 2013, p. 78). Segundo a lógica galena, o pouco calor presente no corpo feminino localizar-se-ia no útero (uma genitália escrotal recolhida), órgão que, apesar de sua inferioridade com relação à estrutura masculina, seria de importância vital à procriação (FONSECA, 2013, p. 79).

Os fundamentos fisiológicos aristotélicos ganham espaço em cenário latino, dentre outros modos, principalmente através de Galeno. A repercussão deste discurso médico-fisiológico através da incipiente Idade Média é um fato inegável para a historiografia e, apesar da revisão historiográfica que o princípio aristotélico da mulher como “macho deformado” tem sofrido (FONSECA, 2013, p. 77), é de comum acordo que as assertivas (inconscientemente, ou não, misóginas) perduraram pelos séculos posteriores e foram ressignificadas, por exemplo, pelo reconhecido teólogo Isidoro de Sevilha (570 d. C. – 636 d. C.), elaborador do conteúdo enciclopédico presente nas *Etymologiae*. O bispo de Sevilha do século VII tornou-se um dos propagadores da desgraça do sangue menstrual (“descarga seminal de um organismo menos perfeito para Aristóteles”, nas palavras de Fonseca (2013, p. 83)), superstição que perduraria

²¹³ Para uma revisão recente sobre a compreensão do feminino na obra aristotélica ver: GELBER, Jessica. “Females in Aristotle’s Embryology”. In: FALCON, Andrea. LEFEBVRE, David. (eds.). **Aristotle’s Generation of Animals**. A Critical Guide. Cambridge University Press, 2018, p. 171-187.

por séculos no cenário cultural ocidental, graças à influência dos estudos fisiológicos aristotélicos.

4.1.3 Escritos sobre os sexos: momento de afirmação política do cristianismo

Para além de formular e debater sobre a origem dos sexos, os Padres da Igreja mostraram-se preocupados – como podemos notar substancialmente nos escritos de Tertuliano – em delimitar comportamentos e designar certas práticas, atribuíveis, cada qual, ao homem e à mulher. Não por acaso, uma das grandes ênfases que os historiadores puderam perceber nestas produções foi, justamente, relacionada à temática da sexualidade e seus costumes; ou, mais especificamente, a recomendação da ausência desta. Assim, conquanto ao feminino fosse relegado à sordidez do sexo e a todo e qualquer aspecto considerado carnal/corpóreo, a ambos os sexos os Padres da Igreja determinavam que seguissem a continência: o ascetismo, como um dos pilares do início do movimento cristão, continuou a ser uma das prerrogativas que a doutrina se engajara em difundir, mesmo nos séculos seguintes à sua emergência.

A divergência entre as naturezas das lideranças judaica e cristã, durante o movimento empenhado por Cristo (e o que dele se desenvolvera muitos anos depois, por volta de 150 d. C.) tangenciava de forma precisa às questões relacionadas à continência e ao casamento, enfatiza-nos o historiador Peter Brown (1988, p. 61). Amparado em Brown, Bloch (1995, p. 104) salienta que a sexualidade, sendo um elemento comum a toda e qualquer sociedade, possibilitou com que a renúncia da carne – um dos pilares do cristianismo – se tornasse o princípio de uma corrente doutrinária verdadeiramente universal; isto é, o ascetismo, ao ser recomendado a todos os fiéis, poderia atuar como um princípio de igualdade. A castidade se tornaria um elemento talhador de toda a teia de decoro que envolvia o homem público imperial romano, ser continente significava, então, predispor um controle filosófico sobre tudo e todos (BLOCH, 1995, p. 105) e, assim, alguns comportamentos, ainda que incisivos, passaram a ser moldados:

Um pequeno número de homens e mulheres cristãos proeminentes usaram seus corpos para zombar da continuidade, por meio do gesto drástico de castidade perpétua. Eles acreditavam que o tempo estava se esgotando. Suas vidas irradiavam uma mensagem diferente daquela dos líderes emergentes do Judaísmo. Eles não falavam da fé de uma sociedade de que poderia controlar e disciplinar o fluxo ininterrupto da natureza sexual humana que fazia com que a vida continuasse de geração em geração. Longe disso: para eles, o corpo continente representava um princípio de reversibilidade; o fluxo da própria vida poderia ser interrompido. A renúncia ao casamento revelou a fragilidade de uma ordem aparentemente imutável. Os meios pelos quais a sociedade foi

continuada poderiam ser abandonados. A castidade anunciou a aproximação iminente de uma “nova criação”. (BROWN, 1988, p. 64, tradução nossa)

Não por acaso, nos lembra Bloch, a popularidade da cultura monacal – primeiramente localizada no deserto – produziu um eremitismo próprio do período e que se ancorava, sobretudo, em uma renúncia do mundo e, principalmente, das formas pagãs de estruturação socioeconômica e comportamentos.

É impossível que deixemos de perceber a articulação notável entre o desenvolvimento das diretivas ascetas cristãs e a institucionalização do cristianismo enquanto religião oficial do império romano. Dessa forma,

À medida que o cristianismo se tornava a religião estatal oficial e o propósito inicial da virgindade como marcador social desaparecia, o ascetismo continuou a atuar, através da interpretação do Gênesis de Agostinho, como justificativa básica do poder dos homens sobre as mulheres e o meio de apropriação do indivíduo pelo Estado. (BLOCH, 1995, p. 105)

Ora, nada mais coerente recordamo-nos dos aforismos formulados ao final da década de 1980 pela historiadora Joan Scott, para quem o discurso (ou os discursos) dos papéis de gênero se comportam como uma forma primária de dar sentido às relações de poder. Vejamos.

Estudos antropológicos, como o do marxista Jack Goody (1983, p. 4 apud BLOCH, 1995, p. 106), mostram que houve transformações significativas nos padrões de casamento e de parentescos europeus (como em Roma, Grécia, Israel, Egito, em sociedades da costa mediterrânea, do Oriente Médio e da África do Norte) justamente nos séculos de ascensão e solidificação do cristianismo. Para além de preocupações ideológicas e doutrinárias, o movimento cristão (apenas depois, a Igreja propriamente institucionalizada) estaria preocupado com sua situação econômica naquele cenário de afirmação sociopolítica, sendo, portanto, necessário o desenvolvimento do que Bloch (1995, p. 106-107) chamou de “biopolítica de linhagem” que estaria calcada sobre várias ações revestidas de viés puramente ideológico: a extensão dos graus de parentesco dentro dos quais era proibido o casamento (dinâmica que rasga o tecido endogâmico de parentesco e evita a concentração de riquezas, por exemplo); banimento da prática romana de adoção, que impossibilitava a criação de “herdeiros fictícios”; proscrição do concubinato; proibição do divórcio (que permitiria a criação de um progênie de um segundo casamento), seguida da censura às segundas núpcias; afirmação do princípio de consentimento das partes no ato conjugal e também a recomendação do celibato e glorificação da virgindade como meta social.

Assim, ao parafrasear a teoria de Goody, Bloch (1995, p. 107) nos sinaliza que

A corrente de ascetismo quase sinônima da moralidade cristã nada mais era do que uma das muitas estratégias que visavam a despojar a família romana de suas propriedades. [...]. O modelo de parentesco apresentado pelas seitas primitivas nos primeiros séculos da nossa era visava – conscientemente ou não – a dissolver as grandes linhagens familiares e, portanto, as grandes fortunas familiares, que, ao contrário, através da prática da doação lateral em oposição ao legado hereditário, começaram a se acumular nos cofres da irmandade espiritual.

Bloch, através do estudo de Goody, busca nos informar sobre alguns mecanismos que faziam a engrenagem do discurso asceta funcionar. E, de forma semelhante ao que ocorrera durante o século XII – com o movimento reformador da Igreja, como vislumbramos nos capítulos anteriores – a instituição busca inserir-se no que poderíamos anacronicamente chamar de “âmbito privado” e determinar diretrizes comportamentais que, conseqüentemente, poderiam trazer algum benefício socioeconômico (e político) à seita que se firmava neste cenário.

Dessa maneira, em um período de conflitos e necessidade de afirmação (distinto, porém não tanto, daquele contexto que viria a se desenvolver quase mil anos depois), o cristianismo apostou – conscientemente ou não – no esboço de dogmáticas que se entrecruzavam nas esferas dos gêneros e da sexualidade. Como já ressaltado, tal movimento mostra-se coerente com os pressupostos teóricos-metodológicos de Joan Scott; para a historiadora, a noção de *gênero* compreenderia, claramente, dois significados gerais circunscritos a qualquer análise histórica: o primeiro é de que o *gênero* é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos, e o segundo é de que tal elemento seria uma forma primária de dar sentido às relações de poder (SCOTT, 1995, p. 86).

Dentro de cada significado, Scott elenca os mecanismos que atuam para que a plenitude do conceito se concretize. Por exemplo, na primeira noção evocada poderíamos afirmar, assim como nos orienta Scott, que os símbolos culturalmente disponíveis na sociedade (claramente que a sociedade imperial romana não era una, e sim heterogênea) foram, de certa forma, invocados de forma a expressarem conceitos normativos dentro das relações entre os sexos que se delineavam no período. Não por outro meio, senão pela prescrição normativa que a grande maioria dos Padres da Igreja formularam a base da ideologia cristã; a partir de práticas e construções simbólicas já disponíveis, outras formuladas ou ressignificadas, estes homens buscaram regular as peças centrais à solidificação do discurso que se construía. Os conceitos normativos que geralmente são construídos costumam estar presentes – não

surpreendentemente – em doutrinas²¹⁴ religiosas, educativas, científicas e/ou políticas; à vista disso podemos elencar neste capítulo os elementos aglutinadores do discurso cristão misógino que, vejamos só, pertenciam justamente a estes nichos culturais citados por Scott.

As normatizações de gênero tomam, geralmente, a forma de uma posição binária fixa, na qual vislumbramos, de forma recorrente, um *masculino* oposto a um *feminino* (SCOTT, 1995, p. 87). No entanto, nos lembra Scott, tal posicionamento nos anuncia apenas o aspecto de fixidez e imobilidade, como se estas formulações normativas fossem produto de um consenso, como se os desdobramentos históricos aglutinados ao redor destas pressuposições não houvessem sido permeados por conflitos de várias naturezas. Assim, por intermédio das breves análises aqui demonstradas (mas historiográfica e teoricamente sustentadas), é significativo que consideremos as prescrições regimentais de gênero como produtos, portanto, de conflitos; conflagrações que, sem dúvidas, precingiam o cristianismo primitivo e que foram preciso ser superadas (talvez não totalmente) de modo que a doutrina se consubstancializasse nos séculos seguintes e ganhasse o peso hegemônico que notoriamente mostrou-se fundamental à cultura do ocidente medieval.

Ainda dentro da primeira noção de *gênero* esboçada por Scott, podemos afirmar que o conceito supõe a inclusão de uma concepção política que faça referência às instituições e à organização social vigentes. Os papéis de gênero são, nesta perspectiva, definidos dentro e para as estruturas de parentesco que são, por sua vez, inscritas na economia e na organização política de uma dada sociedade; não sem razão poderíamos conjecturar que as afirmativas de Bloch, cuja base repousa nos estudos de Jack Goody, detém sua coerência em um cenário de afirmação não exclusivamente política, mas econômica do cristianismo. É provável, então, que as regulamentações ascetas do início do cristianismo, para além de seus sustentáculos moral e ideológico (baseados, estes, em uma motivação escatológica), tenham atravessado as estruturas socioeconômicas, de maneira potente, das mais variadas extensões territoriais do império romano, de onde escreviam os fundadores da doutrina.

É emblemática a forma como o *gênero* aglutina diversos âmbitos, mostrando-se como um conceito que, à primeira vista, poderia parecer simplesmente intrínseco a uma esfera

²¹⁴ Utilizamos aqui da noção de *doutrina* como formulada por Michel Foucault, sendo o conceito definido pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que os indivíduos definem sua pertença; tal pertença doutrinária questiona, ao mesmo tempo, o enunciado e o sujeito que fala, um através do outro. E o mais importante: a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático do mecanismo doutrinário, mas sim elas lhe pertencem fundamentalmente. Ver em: FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 42.

doméstica. E, sem delongas, os elementos salientados dentro da primeira noção elencada por Scott encaminha-nos ao segundo significado que abrange o *gênero*; o conceito agrega, como pode ser visto, elementos que constituem as relações de poder. Delimitar as distinções entre os homens e as mulheres (tanto social como fisiologicamente, como vimos) e prescrever as maneiras pelas quais cada um poderá performar-se na sociedade é uma forma, lembra-nos Scott (1995, p. 88), de estruturar a percepção e a organização, concreta e simbólica, da vida social, uma vez que as referências destas delimitações estabelecem distribuições de poder. Quer dizer, não é unicamente ao poder político que estas prescrições angariam seu valor – apesar de ser bem importante – mas é também nas mais variadas microesferas da vida cotidiana de uma sociedade que tais prerrogativas conseguem influenciar, de certa forma, os atributos de poder que o *masculino* comumente exercerá sobre o *feminino*.

Não de forma distinta do cristianismo, as sociedades das quais ele nasce (helênica, judaica e romana) utilizaram-se também das asseverações outorgadas pela noção de *gênero* para constituírem, obviamente, suas relações de poder. Estas foram, como notamos, “desmontadas” (ou apreendidas e ressignificadas) pelo cristianismo, que as expurgou ou as transformou de modo com que tais chaves discursivas comportamentais se colocassem como alinhadas às pretensões que se estabeleciam. Isto apenas demonstra a natureza recíproca do gênero e da sociedade, como enfatiza Scott: a interação humana ocorre, basilarmente, através das relações entre os sexos; não é incoerente considerarmos que a estruturação social partirá, inevitavelmente, do núcleo primevo de todas as relações que é aquele entre o homem e a mulher. O gênero constrói, assim, a política, e esta constrói o gênero (SCOTT, 1995, p. 89).

4.1.4 Mecanismos de solidificação do discurso cristão sobre os gêneros

Mostrou-se nítida a construção de uma “ideologia cristã” durante a Antiguidade Tardia e o início do período que convencionou-se chamar de Idade Média. A solidificação destas dogmáticas deu-se porque os teóricos cristãos as construíram através da prática exegética; assim, embora a Bíblia tenha se constituído como uma unidade literária e teológica, muitas vezes o conjunto documental que a integrava apresentara colocações díspares (TINKLE, 2010, p. 1): as interpretações deste conjunto determinaram o que a Idade Média conheceu como exegese bíblica e proporcionaram o desenvolvimento da normatização de gênero e, conseqüentemente, do poder que concentrava-se, cada vez mais, nas mãos de uma Igreja que se institucionalizava.

Fora, portanto, a partir da manutenção e do crescimento de uma tradição interpretativa das Escrituras (que é a própria definição de *exegese*)²¹⁵ que a propagação de um mesmo discurso se tornou possível durante o período medieval. Os exegetas medievais – em sua maioria, homens – se dirigiam a outros homens quase exclusivamente, e definiam seu objeto de conhecimento como a palavra de Deus: uma forma, salienta Tinkle (2010, p. 5), de manterem-se no controle dos locais institucionais da exegese (mosteiros, púlpitos, universidades) e, dessa maneira, no controle do próprio discurso cristão. De início, a prática exegetica não definiu-se através de um sistema coordenado por regras estabelecidas, e sim uma série de apontamentos diversos que, após algum tempo, passaram a aglutinarem-se em forma de um discurso (TINKLE, 2010, p. 5).

Neste movimento de transição que condensara elementos dogmáticos diversos em um discurso coerente, ninguém menos do que Agostinho de Hipona tornara-se uma espécie de “divisor de águas”, uma vez que este imprimia aos seus comentários e interpretações um caráter mais objetivo, distinto dos exegetas anteriores. Característica esta que possibilitou a padronização das práticas exegeticas, através da adoção, por exemplo, de recursos retóricos que permitiram a formação de padrões acadêmicos deste discurso; padrões que, é sabido, perdurariam e reificariam a prática interpretativa da palavra de Deus durante toda a Idade Média (TINKLE, 2010, p. 8).

Destarte, sendo a exegese a forma pela qual o discurso cristão é reinventado, reaprendido e ressignificado, não se mostra incoerente afirmarmos que o meio cultural no qual a prática fora perpetrada estabelece, assim, o trabalho cultural que se espera que este discurso faça ou deixe de fazer (já que este pode envolver interesses pessoais e/ou institucionais, pastorais, estéticos) (TINKLE, 2010, p. 10). Devemos, desta maneira, ter em mente que estes homens que interpretam as Escrituras e que dispõem sua contribuição ao discurso cristão são homens socialmente situados, enredados em estruturas de poder específicas e habitantes de situação socioculturais particulares, fatos que predisõem nossa análise àquilo que Tinkle (2010, p. 10) nos chama atenção e referencia como a “lógica social do texto”²¹⁶.

²¹⁵ A exegese funcionaria, na visão foucaultiana, como um comentário que, por sua vez, evidencia um estatuto de discurso sempre reatualizável e funda uma possibilidade aberta de falar, obtendo o papel de dizer enfim o que estava articulado silenciosamente no texto primeiro. Ver em: FOUCAULT, Michel. **Op. Cit.**, 2004, p. 25.

²¹⁶ Tinkle ampara-se sobre as interessantes reflexões realizadas pela historiadora Gabrielle Spiegel. Para mais, ver: SPIEGEL, Gabrielle M. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. In: **Speculum**, vs. 65, n. 1, Jan. 1990, p. 59-86.

O discurso, então, apresenta-nos uma socio hermenêutica – segundo a definição de Jacques Berlineblau, abordada por Gabrielle Spiegel e salientada por Tinkle – que, propriamente, revela-nos que a exegese deve ser entendida segundo sua situação sociocultural; ora, nada mais coerente do que inferirmos que as implicações de gênero são, notadamente, construções culturais. E não qualquer construção, e sim aquela que é proveniente de uma cultura relevante, como nos enfatiza Judith Butler (2018, p. 20). O gênero, tal qual os corpos – estes não teriam, segundo Butler (2018, p. 21), uma noção sexuada anterior à marca de seu gênero – estão condicionados por uma prática discursiva: a experiência de gênero encontra-se discursivamente condicionada e tais limites só são estabelecidos através de um discurso cultural hegemônico (no caso medieval, o cristão), que se baseia, sobretudo, na estruturação binária que é, por sua vez, apresentada como a linguagem da racionalidade universal (BUTLER, 2018, p. 21-22).

Neste ímpeto elucidativo, faz-se necessário apreendermos a noção de *discurso* tal como formulada por Foucault: para o famoso filósofo francês, o discurso seria a verdade de quem o cria, uma verdade que se faz presente a partir de um jogo que comporta escritura, leitura e trocas (coincidentemente, ou não, elementos que integram a prática exegética), as quais colocam em voga os *signos*. O discurso, para Foucault (2004, p. 49-50), se anula em sua realidade e inscreve-se na ordem do significante; ao realizar tal movimento, o discurso “materializa-se” através de seu enunciador, expressando aquilo que quem o criou e proporcionando a “corporificação de seu significante”.

Tal qual um significante – isto é, a referência do signo, portanto algo real e palpável – o discurso faz-se presente de maneira contundente; sendo esta soberania discursiva, inclusive, um dos alvos críticos do filósofo. Stuart Hall (2016, p. 81), baseado nas assertivas sobre o *discurso* realizadas por Foucault, didaticamente expõe o que o termo seria na visão do filósofo:

É importante notar que o conceito de *discurso* nesse uso não é puramente um conceito linguístico. Tem a ver com *linguagem* e prática, tenta superar a tradicional distinção entre o que uma *diz* (linguagem) e o que a outra *faz* (prática). O discurso, argumento Foucault, constrói o assunto. **Ele define e produz os objetos do nosso conhecimento, governa a forma com que o assunto pode ser significativamente falado e debatido, e também influencia como ideias são postas em prática e usadas para regular a conduta dos outros. Assim como o discurso rege certas formas de falar sobre um assunto, definindo um modo de falar, escrever ou se dirigir a esse tema de forma aceitável e inteligível, então também, por definição, ele “exclui”, limita e restringe outros modos.** O discurso, continua Foucault, nunca consiste em um pronunciamento, um texto, uma ação ou uma fonte. O mesmo discurso, característico do jeito de pensar ou do estado do conhecimento em qualquer tempo (o que o autor chamou de *episteme*),

aparecerá em uma gama de textos e como forma de conduta, em um número de diferentes campos institucionais da sociedade.

Foucault (2004, p. 9) alerta-nos que o discurso apresenta interdições: nele poderíamos encontrar um tabu próprio do objeto abordado, poderíamos supor o ritual das circunstâncias em que ele fora elaborado (nada mais do que uma socio hermenêutica) e também ter em mente que existe um direito privilegiado daquele que fala. Estas interdições se entrecruzam no desenvolvimento discursivo e revelam, de forma clara, a ligação entre o discurso, o desejo e o poder (FOUCAULT, 2004, p. 10). Na visão foucaultiana, o discurso não seria apenas aquilo que manifesta (ou oculta) o poder, mas também o objeto do desejo: não seria apenas algo que traduz as lutas ou sistemas de dominação – como, neste caso, da pretensa desigualdade discursiva entre os gêneros –, seria também aquilo pelo que se luta, um poder do qual todos querem se apoderar. Com isso, não é difícil compreender que o discurso articula-se como um instrumento do poder, sendo almejado por aqueles que dispõem a estabelecer as estruturas de poder (de qualquer natureza), mascaradas como algo dado, inerente e natural.

Através da lógica apresentada por Butler, o gênero (uma designação psíquica e/ou cultural do eu), discursivamente condicionado por meio de uma estruturação binária, visaria sustentar uma heterossexualidade institucional. Assim, determinações ensejadas pela construção cultural do gênero implicariam em diretivas e normatizações sobre o desejo sexual que deve pertencer, portanto, a cada um dos gêneros; por esta razão, Butler (2018, p. 36-37, 44) nos lembra que é possível adotarmos a afirmação foucaultiana de que o poder e a sexualidade (desejo) são, de fato, elementos coextensivos.

Por revelar-se um atributo formulado cultural e discursivamente, o gênero não deve ser compreendido como algo substantivo (isto é, inerente do sexo/eu), mas tampouco seria um conjunto de atributos flutuantes (isto é, dispersos e irrelevantes): somente o efeito da adoção do gênero se manifestaria como algo substancial. Ademais, a noção de que ele é *performativamente* constituído e imposto pelas práticas reguladoras que seriam próprias da coerência do gênero são outras ressalvas que Butler (2018, p. 39-40) sinaliza em seu caminho teórico. A filósofa nega, portanto, o que fora chamado de “metafísica da substância”, segundo a qual o gênero seria um atributo imanente do sexo; para Butler, somente a aceitação desta ilusão de inerência do gênero é que seria algo substancial das sociedades, aparência que criaria a falsa impressão da naturalidade presente no *masculino* e no *feminino*.

A existência de um mapa discursivo – tal qual fizéramos anteriormente – é presumida por Butler (2018, p. 48): a complexidade deste emaranhado discursivo sustenta, assim, a

promessa de uma convergência generativa destas estruturas reguladoras. Para além da aceitação da artificialidade da noção de gênero, a filósofa estadunidense busca compreender os mecanismos pelos quais a produção discursiva da plausibilidade da estrutura binária se sustenta e dá margem às configurações culturais do gênero que assumem, aliás, o lugar do “real”; existe, enfatiza Butler, uma auto naturalização apta e bem-sucedida que é, justamente, exercida pelo discurso.

Não ingenuamente, portanto, podemos notar uma prática discursiva contínua que possibilita intervenções e ressignificações do gênero: não por acaso, isto é exatamente o que fazem os teóricos do cristianismo – exegetas em sua gênese – e os intelectuais medievais nos séculos seguintes, como podemos vislumbrar panoramicamente. As atribuições de gênero sustentam-se por esta prática discursiva:

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma **estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser**. A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. (BUTLER, 2018, p. 49, grifo nosso)

A estrutura reguladora da qual fala Butler deve ser associada aqui, logicamente, ao cristianismo, ao seu processo de tornar-se ortodoxo e a necessidade desta crença – ainda não instituição, mas depois uma muito poderosa – de firmar seu poder política e socialmente. Nada mais coerente, assim, do que estabelecer suas bases através das atribuições de gênero – como salientara Joan Scott – e dar-lhes a aparência da imanência; naturalidade estabelecida pelo Relato divino: não haveria como questionar tal dado.

A aparência substantiva do gênero dar-se-ia através do efeito causado pelos atos, gestos e desejos que subjazem na superfície e que seriam, cada qual, assimiláveis por cada um dos gêneros (ou o que se delimitou deles). Tais atos, gestos e desejos nada mais são do que uma *performance* encarnada pelo corpo, disposta a exibir uma falsa essência e/ou identidade que são, estas, fabricadas por outros signos corpóreos e outros meios discursivos (BUTLER, 2018, p. 165). Dessa forma, se a realidade é “fabricada” de forma a imprimir uma aparência interna do corpo ao gênero, Butler (2018, p. 165) nos deixa claro que essa própria interioridade seria efeito e função de um discurso decididamente social e público: este discurso trabalharia em prol de criar uma ilusão apta a regular a sexualidade nos termos de uma estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. A base nuclear da sociedade – a família estruturada através de

um casal heterossexual, representantes legitimamente reificados do *masculino* e do *feminino* – seria um dos propósitos de manutenção do poder político e da organização social que se alimentam, dialeticamente, do discurso propagador desta estrutura binária. O discurso mantém uma estrutura que é, a seu modo, aquela que sustenta a própria perpetuação discursiva.

A identidade de gênero (logicamente, para Butler, fabricada) detém, portanto, uma origem política e discursiva, mas que é, graças à errônea metafísica da substância, deslocada continuamente para um núcleo essencialmente psicológico (BUTLER, 2018, p. 166). A ilusão da imanência do gênero acaba por possibilitar, portanto, que a ação do gênero (quer dizer, a forma como ele é gerado discursivamente) requeira uma *performance* repetida, uma “sedimentação que, ao longo do tempo, produziu um conjunto de estilos corporais que, em forma reificada, aparecem como a configuração natural dos corpos em sexos que existem numa relação binária uns com os outros” (BUTLER, 2018, p. 170). Tal repetição é a reencenação, mas também uma nova experiência, de um conjunto de preceitos estabelecidos socialmente, assim como é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação, a *performance* que “é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária — um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito” (BUTLER, 2018, p. 170).

Com isso, podemos inferir, não gratuitamente, que o fato de a realidade de gênero ser criada mediante *performances* sociais contínuas nos leva a crer que as próprias noções de *feminilidade* e *masculinidade* são constituídas como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero (BUTLER, 2018, p. 171). Estas são elaboradas como um recurso de manutenção da estrutura vigente, mas também como forma de ensejar novas delimitações comportamentais que podem estar por detrás, por exemplo, de alguma transformação – ainda que sutil – da estruturação social em questão. Assim, com os preceitos teóricos apontados por Butler, convém aqui que acompanhem, sucintamente, a trajetória da estruturação dos gêneros no ocidente cristão medieval, suas transformações que possam ter acarretado mudanças significativas nas composições próprias da *feminilidade* e da *masculinidade*. Nada mais significativo do que retornarmos, novamente, à época centro-medieval e às ambientações de produção romanesca, que, reiteramos, nos revelam uma socio hermenêutica – para fazermos bom uso do termo – bastante característica quando tratamos das relações de gênero.

4.2. Homens masculinos? *Masculinidade(s)* singular(es) na narrativa romanesca

Durante o tópico anterior, a reflexão forneceu-nos ligeiras conjecturas sobre como as construções de gênero – e as prerrogativas que as cercam – estiveram presentes na narrativa romanesca. É provável que estas edificações, geralmente discursivas, relacionadas às determinações dos papéis entre os sexos, não fossem pensadas segundo categorias que dispomos atualmente; quer dizer, a própria noção de *gênero* enquanto construção sociocultural é recente e difundiu seus efeitos acadêmicos há pouco tempo, como vimos. Entretanto, se forçarmos um olhar inevitavelmente anacrônico, percebemos que a chamada Idade Média vira florescer debates que se entranhavam no que, hoje, chamamos de *gênero*; especialmente a conjuntura centro-medieval, na qual os *romans* nascem e deixam sua indelével marca.

Tal como os possíveis desenvolvimentos da Antiguidade Tardia – que vislumbramos panoramicamente segundo seus aspectos e problemáticas relativas ao gênero – a Idade Média central fornece-nos uma conjuntura crítica quanto ao quesito *gênero*. É neste período que, especialmente, reconfiguram-se os escritos misóginos ancorados nos Padres da Igreja; a Reforma Pontifical faz seu nome quando há a necessidade de um controle de específicos setores da sociedade, justamente alusivos à sexualidade destes. O renascimento das prerrogativas patrísticas, aliado às intensas delimitações reformistas de um cristianismo que queria se reatualizar, nos aprovisionam indícios bastante ricos de como os balizamentos entre os sexos desenvolveram-se nesta época.

No início dos anos 1990, Jo Ann McNamara (1994, p. 1-23) diz-nos que uma crise da identidade masculina, assolada por uma reestruturação do sistema de gênero durante o século XII, tem seu lugar no cenário medieval ocidental. À crise, a historiadora dá o nome de *herrenfrage* (“questão de cavaleiro”, em uma tradução livre do alemão). Amparada sobre vários indícios de mudanças significativas durante a época, McNamara enfatiza-nos que estas foram fundamentais à emergência de novas colocações e/ou delimitações relativas aos papéis dos sexos: a estruturação social sofrera transformações, ocasionadas, principalmente, pelos desenvolvimentos socioeconômicos dos séculos XI e XII. Novas funções geraram-se neste ínterim, fossem dentro do âmbito laico ou do eclesiástico; o que efetivamente mudara foi que estas, agora, possuíam um novo espaço particularmente decisivo para evoluírem: a cidade.

O espaço urbano que se intensificou nas principais regiões europeias do século XII foi capaz de remodelar identidades que eram relativas tanto ao gênero quanto à classe (MCNAMARA, 1994, p. 4). Quer dizer, o cenário citadino teria transformado as formas outrora

“tradicionais” de delimitação das divisões sociais dos sexos, e feito surgir novos grupos. A “esfera pública”, na visão de McNamara, requereu uma distinta divisão do trabalho que, até então, não era comum dentro da sistematização socioeconômica do que entendemos por feudalismo; neste novo panorama, as mulheres poderiam ocupar posições um tanto quanto distintas do papel tradicionalmente atribuído a elas dentro das *households* alto-medievais. Curiosamente, as instituições nascidas com as cidades não outorgavam, como antes, tanto valor às qualidades guerreiras masculinas que, é certo, foram eficientemente poderosas pelo menos desde o período carolíngio (THOMASSET, 2013, p. 145-148).

Os efeitos destas modificações teriam se manifestado, primeiramente, em âmbito clerical. Homens da Igreja teriam se sentido ameaçados pela presença paulatina de mulheres em posições “públicas” de autoridade. McNamara (1994, p. 7) realiza um interessante levantamento de documentos referentes, principalmente, aos mosteiros das mais famosas ordens religiosas europeias, como Cluny, nas quais as mulheres passaram a ser rechaçadas enquanto presença na irmandade da ordem. O principal intuito destes clérigos era provar, sobretudo, a incapacidade feminina de assumir posições de destaque e autoridade; o mais eficiente modo de fazê-lo era, justamente, através da reivindicação de uma pretensa superioridade masculina baseada, ademais, nas Escrituras e na tradição patrística. Aliada à estas últimas, uma expressiva retomada das premissas greco-romanas sobre o *feminino* enriqueceu, ainda mais, este aumento significativo dos escritos misóginos dos séculos XI e XII. Nas palavras de McNamara (1994, p. 5):

O sistema de gênero se desestabilizou porque os homens celibatários monopolizaram a maioria das novas posições, excluindo rigorosamente as mulheres durante o sensível período de reajustamento social. A revolução papal da década de 1070 pressagiu uma nova centralidade dos sacramentos que destacou o monopólio masculino do sacerdócio católico. A imposição do celibato clerical excluía as mulheres até mesmo de suas funções não sacramentais. Esse espaço livre de mulheres foi inexoravelmente expandido à medida que os clérigos monopolizavam novas oportunidades educacionais. O renascimento da aprendizagem clássica restabeleceu a inferioridade moral e intelectual teórica das mulheres e permitiu aos homens, implicitamente, absorver todas as qualidades positivas da “humanidade”.

A imposição do celibato clerical teria sido, também, um importante ponto de virada à constituição desta nova estruturação de gênero. Gradualmente imposto pelas políticas reformadoras da Igreja, o celibato clerical privou seus praticantes da convivência com o “outro” – isto é, as mulheres – e, conseqüentemente, da relação que poderia fornecer-lhes elementos para a constituição de uma *persona* de gênero (MCNAMARA, 1994, p. 8). A prática celibatária,

instituída oficialmente após o primeiro Concílio de Latrão (1123), ausentava estes homens de um importante elo com sua masculinidade: a sexualidade. Esta passou, de forma mais acentuada, a fazer parte dos atributos do gênero feminino:

O mito da sexualidade incontrolável das mulheres e seus efeitos desordenados justificava a segregação do clero, mas enviava mensagens profundamente perturbadoras aos leigos sobre os quais a responsabilidade de governar as mulheres era duplamente difícil (MCNAMARA, 1994, p. 11, tradução nossa)²¹⁷

Duplamente difícil porque, para além de, muitas vezes, serem partidários dos princípios cristãos que subjogavam o feminino (do discurso que era praticamente dominante), os laicos necessitavam das mulheres para o mantimento da estruturação familiar que garantiria suas linhagens.

Uma sensível diferenciação entre os homens, laicos e da Igreja, incidia, a partir de agora, em um dos principais fatores que faziam de um homem, um homem: a atividade sexual. Durante a segunda metade do século XI, opera-se um processo curiosamente complementar àquele que se desenvolvia desde a época de Carlos Magno²¹⁸: há uma *monasticização* do clero secular, e uma *secularização* dos monges (MCNAMARA, 1994, p. 7). A noção de masculinidade passa, assim, a ser fortemente associada à virilidade, em seu sentido de desempenho sexual; não por acaso, talvez, o discurso da cavalaria, como notamos no capítulo anterior, incorpora a necessidade do exercício viril como *performance* particularmente intrínseca ao gênero *masculino* aristocrático.

O *preudomme*, tal como elucidado no capítulo anterior, passa a se comportar como a espinha dorsal do discurso cavaleiresco aristocrático. Embora muito se assemelhe à concepção clerical do homem, o discurso da masculinidade laica imprime à virilidade o principal fator que

²¹⁷ Curiosamente, McNamara enfatiza um movimento que se estabeleceu concomitantemente ao *herrenfrage*: o *frauenfrage*. O sistema de gênero teria entrado em colapso porque os escritos misóginos que pululavam dos meios clericais colidiram, paradoxalmente, com as políticas monogâmica e exogâmicas da Igreja reformadora; neste movimento, até mesmo os laicos passaram a assumir um certo receio das relações com as mulheres, ocasionando um afastamento destes com relação ao sexo feminino. Assim, teria ocorrido uma espécie de “excesso” das mulheres na sociedade europeia ocidental (o que foi chamado de *frauenfrage*); era preciso “redomesticar” esta relação para a prevalência das linhagens aristocráticas. Ver em: MCNAMARA, Jo Ann. “The *Herrenfrage*. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150”. In: LEES, Clare A. (org.). **Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages**. University of Minnesota Press, 1994, p. 6.

²¹⁸ Thomasset nos chama atenção que, para diferenciar-se da elite laica combativa, durante o período carolíngio, tentou-se operar uma transfiguração de mentalidade que passasse a valorizar mais o estatuto do clérigo do que do monge. Neste movimento, o homem da Igreja deixa, pouco a pouco, de ser percebido como um homem: nas representações gráficas, os clérigos passaram a ser apresentados com faces lisas e arredondadas, enquanto os laicos a partir de uma iconografia repleta de barbas e rostos angulosos. Ver em: THOMASSET, Claude.; “O medieval, a força e o sangue”. In: CORBIN, Alain. ; COURTINE, Jean-Jacques. ; VIGARELLO, Georges. (orgs.). **História da Virilidade**. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes (vol. 1). Tradução de Francisco Morás. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p, p. 147.

o diferencia de seu igual (e paradoxalmente diferente): o homem da Igreja. Porventura, estabelece-se um meio de diferenciação entre laicos e clérigos que é, justamente, a relação com o outro; isto é, com o feminino. É por esta razão que se mostra essencialmente fundamental acompanharmos a elaboração e/ou construção deste discurso sobre o *masculino* e os elementos inerentes a sua *performance*; porque a elaboração do *masculino cavaleiro/aristocrático* passa, necessariamente, por sua relação com o feminino, a qual se dá também (mas nem sempre) através da sexualidade.

Veremos, neste caminho, que nem sempre este discurso da masculinidade constrói-se no decurso da relação com o feminino, apesar desta se apresentar como eixo principal. Existem outros atributos performativos que, semelhantemente ao modo que vimos durante o segundo capítulo, deveriam fazer do homem, um *homem*. É a partir, assim, da premissa da existência de um *ideal* (no sentido *discursivo*) *masculino nobre* que o historiador M. Bennett busca encontrar, nas crônicas e narrativas romanescas do centro-medieval, uma masculinidade propriamente guerreira existente na Inglaterra e na França. Não gratuitamente, regiões especialmente caras à produção do *Roman de Tristan*, cujos percursos históricos muito podem ter impactado na composição de Thomas.

4.2.1 Tristão

Iniciemos, ademais, nossa análise de Tristão, a partir de inferências contextuais significativas proporcionadas por Bennett. Neste primeiro momento, é possível notar um estreito elo entre as exposições realizadas no capítulo anterior – quando analisamos a *chevalerie* enquanto fenômeno sócio-histórico – e os caminhos analíticos que serão expostos aqui; entretanto, poderão ser notadas algumas particularidades que, circunscritas às análises das personagens, dizem respeito muito mais à performance de gênero que é – ou não – assumida pela personagem em escopo.

Como já exposto minuciosa e intensamente no capítulo anterior, os atributos e/ou habilidades físicos (as) eram particularmente importantes na constituição de um cavaleiro. Por conta de sua funcionalidade essencialmente guerreira, o cavaleiro requer certas qualidades e características que não poderiam, em tese, ser exercidas por qualquer homem; conseqüentemente, por se demonstrar uma posição essencialmente aristocrática, a cavalaria vai desenvolver um discurso sobre o *masculino* que é muito entranhado à guerra. Mas não qualquer guerra, a guerra sob o ponto de vista do cavaleiro; que é, quase sempre, um aristocrático.

Segundo o estudo de M. Bennett (1998), a preparação guerreira iniciava-se logo durante a infância: o menino não era criado em um ambiente a parte do mundo cortês, e sim circunscrito a este. As habilidades ensinadas, possivelmente, antes dos dez anos de idade e com quinze, o jovem já poderia, se cumpridos os requisitos satisfatoriamente, tornar-se cavaleiro (BENNETT, 1998, p. 74-75). Existia, ainda, uma noção bastante recorrente de que as virtudes militares – quer dizer, as capacidades e habilidades – eram herdadas através da linhagem da qual o jovem era proveniente; algo que, segundo Bennett (1998, p. 76), é mais expressivamente notório nas *chansons de geste*. Com a cerimônia de adubamento, o jovem cavaleiro passaria a ser reconhecido sob o termo *bachelor*; e esperava deste que uma carreira militar fosse iniciada dentro de sua *mesnie* (*household*, casa) ou que fizesse seu nome de alguma forma, fosse nos torneios ou através de um casamento vantajoso (BENNETT, 1998, p. 77).

Este caminho, supostamente percorrido pelos guerreiros/cavaleiros, em muito são condizentes com o desenvolvimento pessoal do próprio Tristão, embora não integralmente (como vislumbraremos!). Se precisamos voltar-nos à infância para captar indícios da construção da masculinidade, como acentuou Bennett, podemos captar alguns indícios, bastante significativos de como a infância e a juventude de Tristão podem ter sido fundamentais à constituição de uma identidade masculina própria do personagem.

Em um reconhecido artigo produzido pelo sociólogo francês Robert Castel (1998, p. 175), podemos ter uma ligeira noção de como se dera a infância do herói. Segundo Castel, há duas versões: uma primeira, proveniente da tradição organizada no início do século XX por Joseph Bédier, que traz um Tristão órfão; nascido com o pai, o rei Rivalin, já morto graças a um ato de traição de um vassalo que se apodera de suas terras, o jovem é criado pelo senescal e administrador do reino, Rohalt. Este o cria como seu filho, e lhe proporciona uma educação digna de um príncipe, isto é, digna de sua linhagem; quando jovem, é sequestrado por piratas que o levam à Cornualha e, lá, sem revelar sua identidade ao rei Marc, prova seu valor enquanto guerreiro/cavaleiro, ganhando o afeto do rei. Uma segunda versão diz respeito ao *corpus* documental organizado por René Louis (1972 apud CASTEL, 1998, p. 176): nesta Tristão teria sido concebido antes do casamento de seus pais e, logo após seu nascimento, sua mãe – irmã do rei Marc – havia falecido. Passados quinze anos, Tristão torna-se órfão com a morte do pai em uma batalha e decide, então, partir à Cornualha para ficar sob a proteção de seu tio, o rei Marc.

Apesar das duas versões soarem possíveis, existe um trecho da *saga* islandesa do irmão Robert – que, ao que tudo indica, inspirara-se em Thomas – que faz referência à primeira

hipótese, graças à existência de Rohalt (escrito em diferentes grafias, de acordo com cada versão). Além disso, a primeira versão é a que aparece nas demais narrativas tristânicas, como em *Sir Tristem*, elaborada em prosa durante o início do século XIVS. Estes elementos que configuram as possíveis infâncias de Tristão serviram de base para que Castel desenvolvesse, sobre a narrativa tristânica, a *teoria da desafiliação*.

Em ambas as versões apresentadas, podemos notar o que Castel (1998, p. 175-176) classifica como uma *desterritorialização* do herói: há uma transgressão muito clara voltadas às estruturas de parentesco próprias do período centro-medieval; nesta violação, Tristão não é criado da forma como deveria, tornando-se, assim, um *desafiliado* que perde seus atributos enquanto homem aristocrático, isto é, enquanto senhor de terras. Em sua vida adulta, o herói permanece, a todo momento, à serviço de um suserano; nesta primeira versão apresentada, mesmo após tornar-se cavaleiro na Cornualha, Tristão retorna para sua região natal, vinga-se da morte do pai e entrega suas terras, que lhe seriam de direito, ao homem que o criara, Rohalt, como demonstra um excerto da saga islandesa:

Agora ele vingou seu pai ganhando grande vida e fama. Tristram foi muito valente e mandou chamar todos os líderes de seu reino. E quando chegaram, disse-lhes: “Amigos, sou vosso senhor de acordo com a lei, sobrinho do rei Markis! E ele não tem filho, filha ou herdeiro legal. Portanto, sou seu herdeiro de acordo com a lei. Agora quero ir para sua casa e servi-lo da maneira mais honrosa possível. Portanto, dou a Réaldr, meu pai adotivo, esta cidade com toda a sua renda. Então, que seu filho a leve atrás de si pelo grande trabalho e as tristezas que sofreu por minha causa, bem como pelo cuidado atencioso e tratamento honrado que me dispensou em minha infância. Todos sejam fiéis e obedientes a ele. Dou a ele aqui meus direitos e minha dignidade. Agora eu quero mantenha um relacionamento amigável com você e com sua permissão. E ele beijou a todos, com os olhos cheios de lágrimas. (BOYER, 1995, p. 814 tradução nossa)

Além deste importante aspecto, como veremos no caminhar de nossa análise, o amor de Tristão e Isolda é “construído, a cada nova ocasião, sobre uma negação ou vácuo de pertinência” (CASTEL, 1998, p. 177).

Assim, apesar de encaixar-se, em grande medida, nas caracterizações (*discursivas*, é certo) dos ritos de passagem necessários à consolidação da masculinidade guerreira, Tristão não se comporta satisfatoriamente segundo as expectativas de gênero que o cercavam. Ao ser um *desafiliado* – se olharmos, principalmente, à sua infância – poderíamos sublinhar que o herói não atinge a *performance* (se lembrarmos das assertivas de Butler) correspondente ao *masculino ideal*. Quer dizer, conquanto Tristão apresente uma boa educação, comporte habilidades guerreiras fundamentais e, em um primeiro momento, faça-se fiel às origens e

àquele que o criara, as circunstâncias de sua juventude – com a inexorável quebra de sua linhagem que, como vimos era um elemento importante na configuração da masculinidade – e sua posterior posição de vassalagem (nunca de *senhor*) poderiam ser manifestações performativas obstrutivas ao engendramento do herói num discurso estritamente exclusivo da masculinidade guerreira.

Para além de elementos que remetam ao desenvolvimento guerreiro – isto é, a infância do herói – Bennett salienta a importância do porte e/ou presença físicos à constituição da masculinidade. Seu estudo levantou os indícios que corroboram à fundamentalidade de questões físicas atribuídas à figura do *homem aristocrático*: este deveria ser formoso, alto, forte, de boa proporção; seus belos aspectos físicos, assim como sua indumentária, seriam fatores distintivos quando comparado a um camponês, por exemplo (BENNETT, 1998, p. 79) ou, até mesmo, como forma indicativa da virilidade de seu portador²¹⁹. A qualidade da vestimenta, requeridas na apresentação do *masculino cavaleiresco* poderia ser traduzido, *verbi gratia*, no uso de uma túnica de nome *bliaut* que, coincidentemente ou não, é especificamente mencionada entre os vs. 388 e 391 do manuscrito de Sneyd. Como já mencionado nos capítulos anteriores, Thomas evidencia o uso do *bliaut* (*blialt* em francês antigo) por Tristão em sua noite de núpcias com Isolda das Mãos Brancas.

Como também já foi mencionado durante o capítulo anterior, podemos notar que as próprias descrições de Tristão, o Anão, colocam-se em consonâncias às caracterizações captadas por Bennett na documentação trabalhada por ele. Apesar de estarem em contradição ao epíteto *o Anão*, as qualidades físicas atribuídas ao jovem cavaleiro fazem supor uma configuração da masculinidade incorporada à figura do (indireto) algoz do herói: (Douce vs. 915-924).

²¹⁹ Embora esta associação fosse recorrente segundo a documentação, Bennett nos evidencia algumas ressalvas interessantes relacionadas ao universo anglo-normando: “É claro que a aparência pode ser julgada de maneiras muito diferentes nos textos, de acordo com a formação e as percepções do autor. Alguns acreditavam que a boa moda guerreira indicava a virilidade de quem a usava. No entanto, quando essas modas foram associadas, por exemplo, à corte de William Rufus, o segundo rei normando da Inglaterra (1087–99), em combinação com acusações de que ele dirigia uma corte onde a homossexualidade florescia, então seu significado muda. Cabelo comprido pode ser entendido como uma indicação de afeminação ou mesmo homossexualidade. Em um estudo da casa militar de Henrique I da Inglaterra (1100-36), John Prestwich - usando a escrita de Orderic Vitalis - comenta sobre a reintrodução de penteados curtos e 'puritanos' por um dos veteranos de Guilherme, o Conquistador, Roger de Beaumont. Prestwich conecta isso com a derrota de Henrique de seu irmão, Robert Curthose, duque da Normandia, na batalha de Tinchebrai em 1106, que ele chama, talvez ironicamente, de uma "vitória da cabeça redonda." Ver em: BENNETT, M. “Military Masculinity in England and Northern France c. 1050-1225”. In: HADLEY, Dawn (ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. Nova York: Routledge, 1998, p. 80 (tradução nossa). O estudo mencionado por Bennett é: PRESTWICH, J. O. The military household of the Norman kings. In: **EHR**, XCVI, 1981, p.1-37.

Semelhantemente, poderíamos supor que Tristão trazia uma aparência física também estonteante. Apesar de não possuímos qualquer passagem que dirija seu enfoque a estes aspectos do personagem, a própria circunstância na qual o cavaleiro veste-se de leproso poderia ser indicativa da verdadeira aparência de Tristão. A partir de um processo de transfiguração, realizado por uma infusão – provavelmente alguma erva da qual bebera – o herói imprime ao seu aspecto belo a aparência sofrível e miserável de um leproso; são salientados os farrapos vestidos por Tristão, vestes que lhe dão, segundo Thomas, uma aparência irreconhecível.

Poderíamos inferir deste expressivo episódio que, para além da conotação estreitamente marginal que a figura do leproso detinha na sociedade europeia do período (como já salientamos), dar a si mesmo o aspecto de uma figura tão renegada como um leproso significa transgredir um dos princípios caros à manifestação performativa da *masculinidade*: isto é, sua aparência. Paradoxalmente, ao renunciar de sua aparência bela e colocar-se em uma posição de marginalidade, Tristão consegue aproximar-se da amada e exercer, ademais, outro aspecto que o define enquanto *homem masculino*: sua sexualidade.

Entretanto, apesar de assim o ser, possivelmente não é em nome de sua sexualidade – unicamente – que Tristão renuncia sua aparência: ele não está, em um primeiro plano, preocupado com sua sexualidade (e é tão óbvia tal constatação porque se estivesse, teria consumado seu casamento com Isolda das Mãos Brancas). Ora, o que o define enquanto homem é seu amor por Isolda, a rainha, e não qualquer outro elemento que, mesmo socialmente aceitável, o prive de estar com sua amada. Neste movimento de *tornar-se* um leproso, Tristão não visa o exercício primevo de sua sexualidade; esta surge enquanto consequência do seu amor, este infinitamente mais importante do que qualquer outro aspecto que o faça ser visto enquanto *homem*.

Tristão molda alguns aspectos de sua masculinidade com relação à Isolda ou, mais precisamente, através do relacionamento que ambos estabeleceram. Poderíamos suscitar, à vista disso, a coerência pertinentemente evocada da tese de Simon Gaunt (1995); embora criticado – como veremos²²⁰ – o estudo de Gaunt nos enfatiza que, nos *romans*, a masculinidade das personagens é, quase sempre, construída através de sua relação com a feminilidade. Embora esta construção pressuponha um forte senso de alteridade, este também é, nitidamente, um fator

²²⁰ Como veremos, Giselle Gos destaca a importância da tese de Gaunt aos estudos das narrativas romanescas no que refere às relações de gênero, mas estabelece críticas à visão estreita de Gaunt, para quem o *feminino* ou a *feminilidade* seriam apenas meios/recursos à construção da masculinidade. Ver: GOS, Gisele. **Constructing the Female Subject in Anglo-Norman, Middle English and Medieval Irish Romance**. Tese de Doutorado apresentada ao Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2012.

importante na natureza dialética que esta construção mútua pressupõe. Veremos, no entanto, se esta constatação detém sua validade com o caminho analítico que estamos aqui percorrendo.

Alguns outros percursos da narrativa nos revelam, no entanto, que outras relações de Tristão demonstram uma importância significativa quanto à concepção de sua masculinidade. Sua relação com o cunhado e amigo, Kaherdin – tantas vezes salientada e descrita nesta pesquisa – é um elo importante que nos denuncia, ademais, o que especialistas, como M. J. Ailes (1998), chamaram de *linguagem da homosocialidade*. Como extensamente abordamos no capítulo anterior, a relação de ambos os cavaleiros era, incessantemente, mediada e construída através da noção de *fidelitas*; a relação que se estabelece entre Tristão e Kaherdin ultrapassa os laços (e as demandas) do sangue, visto que, o segundo prefere ser fiel ao cunhado do que à própria irmã.

Dentro da circunscrição do que era ser um guerreiro aristocrático – e a masculinidade envolvida nesta identidade – poderíamos salientar que o laço de amizade nascente entre os dois cavaleiros repousa sobre alguns precedentes que se alocam na Antiguidade clássica e também na tradição veterotestamentária (AILES, 1998, p. 215). O célebre orador e filósofo romano Cícero (c. 103 a. C. – 43 a. C.), anteriormente já evocado aqui, realça em seu escrito *Laelius amicitia* que a *amicitia perfecta* só poderia ser compartilhada entre dois homens. Bastante difundido no ocidente medieval, Cícero não é o único partidário de uma noção bastante singular de *virilitas*, tal como ela se produzira (e reproduzira) no contexto romano.

A relevância e superioridade da amizade masculina também pode ser vista na estória de Davi e Jônatas (1 Sam 19:2, 20:17 e 2 Sam 1:23, 26), no Velho Testamento. Em uma das passagens notamos elementos de semelhança: “Jônatas fez também Davi jurar pela amizade que lhe tinha, pois o amava com toda alma” (SCHOKEL, 2017, p. 452), tal como o juramento precioso evocado por Tristão e Kaherdin antes da partida deste à Inglaterra. Ou ainda uma expressão espontânea de Davi quando da morte de seu querido amigo, que muito assemelha-se à angústia apaixonada de Kaherdin pelo sofrimento de Tristão:

Como sofro por ti,
Jônatas, meu irmão!
Ai, como te amava!
Teu amor para mim
Era mais caro
Que o amor das mulheres. (SCHOKEL, 2017, p. 470)

Ailes (1998, p. 216) enfatiza que este amor entre homens representaria uma amizade masculina apaixonada, mas não erotizada.

Quer dizer, a *fidelitas* constituinte do discurso de gênero representativo da masculinidade era plenamente exercida entre dois homens (e não propriamente entre um homem e uma mulher). Uma relação de amizade tão bem desenhada entre dois homens era, portanto, um outro fator intrínseco à noção (possivelmente) idealizada do masculino guerreiro e aristocrático, assim como a coragem e a honra. Estas, para além de comporem a tradição ideológica da *chevalerie*, são expressamente significativas no entendimento do gênero masculino aristocrático.

Como apreendemos a partir do estudo de M. Bennett (1998, p. 86), a coragem, apesar de ser uma qualidade comumente atrelada à linhagem da qual o cavaleiro/guerreiro fazia parte, poderia também ser adquirida através do exercício da sabedoria. Para além da notória coragem, a prudência também era um fator primordial à exemplaridade masculina do cavaleiro; daí, possivelmente, a insistência de D. Crouch em trazer à tona a noção de *preudomme*. Recorria-se à pregação da modéstia (*mesure*) para o exercício guerreiro (assim como, provavelmente, em outros âmbitos da vida masculina) e classificava-se o orgulho (*orgueil*) como um vício sarraceno (BENNETT, 1998, p. 86). Estas noções temperam (mas não equilibram) as atitudes de Tristão que, não por acaso, pende ao vício do *orgueil* no episódio fatídico em que se encontra com Tristão, o Anão.

Assim, para além de todos os elementos presentes na narrativa que concernem à noção de honra dentro da (futura) instituição cavaleiresca, é possível notar que, neste ambiente aristocrático, a honra (e os elementos relativos a ela) confunde-se entre a construção da ideologia da *chevalerie* e do discurso sobre a masculinidade. Buscando tal honra, talvez, Tristão vacilou e caiu nas agarras do *orgueil*; a confusão ocorre porque, ao querer seguir as “prescrições” do bom cavaleiro (confundidas, também, com a do “bom homem”), o herói coloca-se entre a coragem e a prudência. Ao valorizar somente a primeira (cara à sua reputação), assume uma postura imprudente por orgulho, erro que encaminha às consequências fatídicas que o fazem pagar com a própria vida. Dessa forma, poderíamos dizer que Tristão prescinde de mais um fator que seria constituinte de sua identidade enquanto *ser masculino* ao escolher uma atitude imprudente (ainda que esta visasse a honra): o cavaleiro não assume, mais uma vez, a *performance* masculina que, é certo, propagava-se através do discurso sobre a masculinidade.

Uma particular masculinidade é construída por Tristão quando este assume o relacionamento amoroso adúltero com a esposa de seu tio Marc. Existem alguns pontos específicos através dos quais poderíamos buscar compreender a truncada relação existente entre

tio e sobrinho na narrativa tristânica; estes concernem tanto à contextualização centro-medieval quanto aos recursos psicanalíticos sobre o *gênero* trabalhados por Butler.

Caso consideremos, por exemplo, o ponto de vista feudo-vassálico que é, muito claramente, constitutivo da relação central entre Tristão e Marc, os laços de fidelidade (*fidelitas*) – e, portanto, de dever – estabelecem-se além dos laços de sangue. Quer dizer, independentemente de serem tio e sobrinho, ambos firmam um compromisso de suserania e vassalagem a partir do momento em que Tristão assume-se enquanto cavaleiro da Cornualha. Dentro da lógica de um “poder territorializado” – para utilizarmos de uma noção recorrente entre os estudos do historiador francês Jérôme Baschet²²¹ – ambos firmam um pacto cujas estruturas de manutenção inscrevem-se, é certo, no escopo da masculinidade aristocrática. Tal relação pressupunha, assim, uma aglutinação de regras e/ou comportamentos que requereriam a necessidade de uma autoafirmação masculina; mais uma vez, os discursos da instituição e do gênero fundem-se em um mesmo tipo de símbolo (talvez porque jamais estiveram desassociados no plano prático).

Dentro desta lógica, é certo dizer que Tristão transgrede sua posição enquanto vassalo ao cometer um ato de felonía, como já salientamos no capítulo anterior. O ato transgressor incide sobre a estrutura das relações socioeconômicas cuja representação emblemática é a relação feudo-vassálica; o cavaleiro prescinde, mais uma vez, desta posição que era, também, um dos fatores fundamentais da constituição de sua masculinidade. Ao apartar-se de seu laço feudal outrora estabelecido com o rei, conseqüentemente Tristão interfere em seu laço consanguíneo com Marc; motivo que compõe o segundo ponto da relação entre ambos os personagens.

Caso recordemo-nos da recorrente tradição historiográfica que enxergara na narrativa tristânica traços das sociedades ditas “célticas”, podemos evocar aqui, ainda que com seus problemas, uma interessante tese da filósofa feminista Leslie W. Rabine (1980). Possivelmente partidária da “tese do matriarcado” – conforme iremos elucidá-la mais a frente – Rabine (1980, p. 27) demonstrou o quão transgressiva a atitude de felonía de Tristão configurou-se. Segundo a autora, estas sociedades pré-existentes ao advento da cristianização nas ilhas do arquipélago

²²¹ Grosso modo, os estudos de Baschet centram-se sobre o desenvolvimento das relações socioeconômicas mediadas através de relações socioespaciais no ocidente medieval. Nesta lógica, o poder advindo da feudalidade nada mais é do que o poder advindo da terra, ou mais especificamente, de um território. Os senhorios do ocidente medieval e as relações de *dominium* que estes supõem apresentam, em primeiro plano, uma relação socioeconômica que é de ordem espacial e que abrange, por sua vez, todos os habitantes de um determinado senhorio. Para mais, ver: BASCHET, Jérôme. “Ordem feudal e poder senhorial”. In: _____. **A civilização feudal**. Do ano Mil à colonização da América. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006, p. 98-166.

norte (que hoje compõem o Reino Unido) eram estabelecidas em clãs, nos quais as relações *tio-sobrinho* e/ou *tio-sobrinha* eram, geralmente, mais relevantes que a dos próprios pais para com seus filhos: em certo sentido, os sistemas irlandeses de posse de propriedade e parentesco deteriam as características essenciais que, de acordo com muitos antropólogos, diferenciavam das sociedades do patriarcado (RABINE, 1980, p. 22).

Onde não existia propriedade privada, a existência ou reconhecimento de herdeiros não era, segundo Rabine, uma questão: neste sentido, as mulheres dessa sociedade poderiam ter maior liberdade e mobilidade sexual, e as amarras que prendiam esposo e esposa não eram tão significativas assim. Assim, Rabine deixa claro que os clãs forjavam importantes laços entre irmão e irmã, assim como entre tios/tias e sobrinhos/sobrinhas: uma reminiscência disso seria a relação preponderante de Marc e Tristão, assim como de Isolda e Morold. Obviamente, não convém esmiuçarmos a validade ou invalidade da teoria de Rabine. Ela é importante na medida em que, para além de demonstrar uma expressiva interpretação própria de seu contexto acadêmico, nos evidencia, mais uma vez, o afastamento de Tristão das configurações de gênero que eram, possivelmente, esperadas dentro de uma dada sociedade. Isto é, poderíamos perceber que o herói rompe, dentro desta perspectiva de organização societal de *clãs*, com a sua posição enquanto sobrinho de alguém importante; ele rompe com uma relação que incide, é claro, sobre as expectativas de masculinidade presentes nos costumes (e, por que não?) no discurso desta hipotética sociedade de clãs “célticos”²²².

Possivelmente, a importância da relação *tio-sobrinhos* não o era unicamente entre as supostas civilizações “célticas” expostas por Rabine. A historiadora inglesa Carlyne Larrington (2015) expressa, por exemplo, a relevância que os tios – geralmente maternos – detinham nas criações de seus sobrinhos na lógica aristocrática do ocidente medieval. Segundo Larrington (2015, p. 38), haveria o costume, bastante recorrente, de uma irmã que, casando-se de forma hipergâmica, deixava os filhos mais jovens aos cuidados de seu irmão – isto é, o tio das crianças – para que os jovens tivessem acesso a treinamentos cavaleirescos, por exemplo; o costume seria uma forma de evitar conflitos entre estes filhos mais novos com o primogênito

²²² Os termos *celtas/célticos* são utilizados, atualmente, com muita cautela pelos acadêmicos uma vez que nenhum registro escrito direto deste grupo de povos foi legado à posteridade. Grande parte dos estudos feitos sobre eles detém seus enfoques na Arqueologia, por exemplo; as fontes documentais disponíveis ao historiador são, geralmente, indiretas e transcritas muitos séculos depois do conteúdo que foi transmitido oralmente. Para mais sobre este debate, ver: SANTOS, Dominique VS. C. Forma e narrativa: uma reflexão sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma História dos Celtas. **Nearco – Revista Eletrônica da Antiguidade**, vs. I, ano VI, 2013, p. 203-228. Ou ainda: COLLIS, John R. Celts Ancient and Modern. Recent Controversies in Celtic Studies. **Studia Celtica Fennica XIV**, 2017, p. 58-61.

(herdeiro da linhagem) ou também com o pai. Larrington, no entanto, evoca uma importante assertiva realizada por Martin Aurell (2010, p. 9-59 apud LARRINGTON, 2015, p. 38), para quem as relações de sobrinhos e tios maternos notadamente intrínsecas às narrativas de Arthur e Tristão (no caso, Mordred, sobrinho de Arthur, filho de Morgana, e o próprio Tristão com relação a Marc) eram exceções notórias que, praticamente, só foram quebradas no âmbito legendário.

Existe ainda um terceiro ponto que significativamente atravessa a relação Tristão-Marc concernente à questão de gênero: o *tabu* do incesto. As relações que ambos os personagens estabelecem com Isolda, a rainha, concretizam elos relevantemente importantes quanto à constituição de gênero, seja do sobrinho, seja do tio. Isolda, para além das contribuições à construção da masculinidade singular contemplada por Tristão, funciona como um ponto de interligação entre ambos: o compartilhamento amoroso e/ou sexual do corpo da rainha designa uma indireta ligação incestuosa entre Marc e Tristão.

Tal como trabalhado por pensadores da filosofia e da psicanálise, o *tabu* do incesto é, segundo Butler (2018, p. 94), o principal meio pelo qual a identidade de gênero se concebe. Para a antropóloga estadunidense Gayle Rubin (1975, p. 157-210 apud BUTLER, 2018, p. 94), sobre quem Butler remonta sua análise, o *tabu* do incesto, além de constituir-se enquanto objetivo essencial da prática exogâmica, supõe também um *tabu* anterior: o da homossexualidade. Sendo o gênero não somente uma identificação com um sexo, mas também uma orientação de desejo sexual, é coerente supor, tanto para Butler como para Rubin, que a proibição de algumas uniões heterossexuais – paradigma da sociedade patriarcal – suporia também a proibição da (geralmente pensada como “improdutiva”) união homossexual²²³. Dessa forma,

²²³ Butler busca entender de quais formas a lei jurídica é produtora (e reprodutora) dos gêneros que busca controlar. Dessa forma, ela realiza uma análise foucaultiana das possibilidades culturalmente produtivas da lei da proibição se apoia claramente na teoria existente da sublimação articulada por Freud em seu *Mal-estar da civilização*, e reinterpretada por Herbert Marcuse em *Eros e civilização*: a sublimação, na psicanálise, seria a modificação da orientação originalmente sexual de um impulso ou de sua energia, de maneira a levar a um outro ato aceito e valorizado pela sociedade; isto é, a transformação de um motivo primitivo e sua colocação a serviço de fins considerados mais elevados. A atividade religiosa, artística e intelectual são exemplos típicos de sublimação. Entretanto, segundo Butler, Foucault não concorda com as teorias de Freud e Marcuse: “Em divergência radical com essas teorias da sublimação, entretanto, Foucault defende uma lei produtiva sem a postulação de um desejo original; a operação dessa lei se justifica e se consolida pela construção de uma explicação narrativa de sua própria genealogia, a qual de fato mascara sua própria imersão nas relações de poder.” Foucault desenvolve, então, o paradigma da lei repressiva que se baseia na noção de heterossexualidade sancionada e da homossexualidade transgressora: “Ambas são na verdade efeitos, temporal e ontologicamente, posteriores à lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela própria, uma criação dessa lei.” Para mais, ver: BUTLER, Judith. “Reformulando a proibição como poder”. In: _____. **Op. Cit.**, 2018, p. 92-100.

o “sistema de sexo/gênero”, o mecanismo cultural regulamentado de transformação de masculinos e femininos biológicos em gêneros distintos e hierarquizados, é, a um só tempo, comandado pelas instituições culturais (a família, as formas residuais da “troca de mulheres”, a heterossexualidade obrigatória) e inculcado pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual. Assim, o complexo de Édipo exemplifica concretamente e executa o tabu cultural contra o incesto, e resulta em identificações distintas de gênero e numa predisposição heterossexual como corolário. (BUTLER, 2018, p. 94)

Nesta concepção, o *tabu* do incesto (geralmente estereotipado através do complexo de Édipo) seria uma ferramenta garantidora da regulação de gênero com o intuito de mantimento da norma. Isto é, somente através dele que as identificações distintas de gênero (*masculino/feminino*) e, conseqüentemente, a predisposição heterossexual, podem ocorrer como o “esperado”. Para Butler (2018, p. 97-98),

Não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em certas formas, mas produz inadvertidamente uma variedade de desejos e identidades substitutos, os quais não são, em nenhum sentido, reprimidos *a priori*, exceto pelo aspecto de serem em algum sentido “substitutos”. [...]. A lei que proíbe essa união é a mesma que a incita, e já não é possível isolar a função recalçadora da função produtiva do tabu jurídico do incesto.²²⁴

Ao estabelecer com Isolda, mas também com seu tio, dois laços incestuosos (ainda que de intensidades e características distintas), Tristão sustenta aquilo que Butler chamou de *desejo e identidade substitutos*: substitutos daqueles que eram, por conta do discurso da masculinidade, esperados dele. Em seu “incesto” indireto com o tio, Tristão assume, embora inconscientemente, uma sexualidade desviante que, conseqüentemente, interfere em sua identidade de gênero enquanto *homem masculino aristocrata*; a partir deste suposto desejo desviante, uma identidade substituta emerge. Desenvolve-se, desta relação, um elo homossexual que coloca o personagem à margem da moralidade esperada dentro da configuração discursiva de gênero da sociedade anglo-normanda do século XII.

Em seu incesto com Isolda (sua tia, para todos os efeitos), a relação também lhe atribui a possibilidade de algo substituto: desta vez, é o desejo. O desejo sexual voltado à rainha fere, explicitamente, a necessidade exogâmica sustentada para e naquela sociedade; o *tabu* do incesto já não funciona, isto é, já não é efetivo em exercer sua função de abominar toda e qualquer relação heterossexual considerada fora da norma. Tal como nos indica Butler, ambos os incestos levam a constituições desejantes e identitárias que são impensáveis, porém plenamente dentro

²²⁴ O “recalque” – referente àquilo que expõe Butler segundo a noção de *função recalçadora* – é um termo utilizado na Psicanálise para referir-se ao afastamento de certas ideias, emoções ou pensamentos do consciente do indivíduo.

das culturas vigentes na época, cultura que não é, de forma alguma, a dominante. Tristão é, mais uma vez, um marginalizado porque, nas palavras de Butler (2018, p. 99), é uma possibilidade cultural causadora de medo (receio este de não cumprimento da moralidade presente no discurso dominante de gênero).

4.2.2 Marc

Como componente do quarteto de personagens principais, Marc – e sua construção de gênero – deve aqui ser analisado, tal como Tristão, a partir de algumas constatações explícitas durante a narração do *roman*. Semelhantemente ao sobrinho felão, Marc carrega uma masculinidade moldada, principalmente, segundo suas relações com um Outro; neste caso, com Isolda. Podemos destacar, dessa forma, que existem dois elementos notadamente atrelados à constituição da identidade de gênero de Marc e que devem ser aqui utilizados como guias. Primeiramente, poderíamos apontar a existência de uma noção de “virilidade real” que é, em alguns momentos, acoplada à figura de Marc; em segundo lugar, poderíamos supor uma sexualidade submissa de Marc aos instrumentos jurídicos próprios de sua época, fazendo com que notemos a existência de *dois corpos do rei*.

Começemos pelo primeiro elemento realçado aqui. Tristão imagina, em um dado momento do manuscrito de Sneyd, que Marc subjugava Isolda sexualmente. Embora em outras passagens – como nos relatos do manuscrito de Turin – Thomas dê a entender que isto, de fato, acontecia, Tristão guia-se através do imperativo discursivo que, necessariamente, atrela o *masculino* à posição de dominância no plano da atividade sexual. Como já elucidamos aqui, existe uma prevalência da tradição patrística nos desenvolvimentos das noções canônica e teológica sobre o corpo, a sexualidade e a natureza humanas durante o medievo (MURRAY, 2010, p. 126).

E como também já realçamos diversas vezes, a mulher (em sua acepção genérica que supunha, ademais, o *feminino*) era considerada, por esta tradição filosófica/teológica, fonte de todo o pecado. Jacqueline Murray (2010, p. 127) reitera que é exatamente por conta desta visão que as mulheres, enquanto parceiras sexuais, eram consideradas receptáculos passivos das atividades sexuais masculinas. A historiadora Joyce Salisbury (2010, p. 85) complementa a elucidação demonstrando o quanto as assertivas patrísticas contemplaram aspectos importantes das tradições médico-filosóficas da Antiguidade clássica:

O poder de um homem ditou uma segunda característica da masculinidade: ser ativo no mundo e parceiro ativo em seus relacionamentos sexuais. Isso deu continuidade direta à perspectiva greco-romana. A compreensão patrística dos diferentes locais de prazer sexual em homens e mulheres fala sobre o papel ativo dos homens na atividade sexual. A sexualidade masculina localizava-se na região lombar, enquanto a feminina, no umbigo. Os lombos representavam força, musculatura e atividade, enquanto o umbigo representava passividade, receptividade e nutrição. Nesta visão da sexualidade, que faz uma forte distinção entre parceiros ativos e passivos, os Padres da Igreja estavam se inspirando na herança clássica que formou o pano de fundo para seu pensamento.

Um discurso, portanto, forma-se sobre a sexualidade masculina. Tal como já sinalizamos aqui, é importante não considerarmos estas assertivas teóricas como meros reflexos da realidade. A realidade é, tão somente, inalcançável ao instinto, ainda que aguçado, do historiador. O discurso se desenha como uma base de pensamento preliminar que poderia, em algum momento, ter sido aceito e/ou rejeitado pela sociedade que o modelara. Murray (2010, p. 129) realiza esta mesma ressalva especificamente com relação aos manuais médicos que nasceram durante a Idade Média:

Como discursos aprendidos, as opiniões expressas em tratados teológicos e médicos podem ter tido pouca influência direta sobre o comportamento e os valores. Mas as ideias podem exercer uma influência, ainda que indireta, na sociedade e no comportamento individual, porque são produtos de seu tempo e lugar. Embora as ideias expressas em obras de teologia e medicina possam ter ajudado a moldar os valores da sociedade medieval, elas, por sua vez, foram certamente modificadas pela cultura e crenças populares. Consequentemente, não é surpreendente descobrir que uma série de crenças e comportamentos concorrentes e conflitantes relativos à sexualidade masculina poderiam coexistir e realmente coexistiram na sociedade medieval.

No entanto, é possível vislumbrarmos que a noção que relacionava o desempenho sexual com a masculinidade transformou-se ao longo do tempo no ocidente medieval. Quer dizer, o discurso nem sempre se configurou homogeneamente durante a Idade Média; exemplo disso são as práticas merovíngias que, segundo Claude Thomasset (2013, p. 139), entendiam a castidade como uma virtude em estreita conexão com a masculinidade. Os grupos sociais da primeira dinastia franca durante a Alta Idade Média postularam, assim, uma sexualidade que foi desvinculada, a seu turno, da estreita noção de virilidade. Ainda durante o alto-medievo, Isidoro de Sevilha elucidava, em seu *Etymologiae*, que o termo *vir* referia-se, necessariamente, ao homem, porque este possuía grande força (*vis*) acima da mulher; os termos originaram-se, assim, a partir de *virtus*, demonstrativo de força (BULLOUGH, BULLOUGH, 1993, p. 48).

Embora haja controvérsias sobre a questão de a castidade demonstrar virilidade entre os merovíngios²²⁵, é certo crermos que a *virilitas*, nos moldes como o ocidente centro-medieval contemplou, possivelmente originou-se a partir do período carolíngio (THOMASSET, 2013, p. 139). Com a recorrência da prática guerreira, o exercício da masculinidade passou, de modo muito mais acentuado, a ser pautado através da guerra. Os próprios normandos que viriam, na segunda metade do século XI, a colonizar a Inglaterra, foram um povo constituído por uma amálgama cultural cujo elemento carolíngio fez-se notório; daí a importância de compreendermos, ainda que panoramicamente, este caminho da noção da masculinidade nestas expressivas regiões do ocidente durante o medievo.

Assim, conquanto as referências à ancestralidade de Marc voltem-se à mitologia e história galesas²²⁶, é importante considerarmos que muitos elementos da construção de seu personagem costumam estar associados, mais imediatamente, aos contornos socioculturais que o cristianismo – e suas particularidades regionais – legou ao ocidente medieval. E, mais ainda, aos percursos sócio-históricos (e aí inclui-se a noção de *gênero*) que a Inglaterra, com seus contornos notadamente normandos, foi capaz de fornecer a Thomas.

A ótica cristã sobre a sexualidade – ou, mais especificamente, sobre a relação dos gêneros com a sexualidade – forneceu ideias bastante sólidas à formação de um discurso sobre a masculinidade cristã. Não tão somente uma masculinidade geral, mas sim aristocrática; e, se tratarmos microscopicamente do caso de Marc, uma *masculinidade real*. Os laicos, no entanto, também produziram suas próprias formas de pensar e conceber a noção do *ser homem* que, não necessariamente, concordavam ou destoavam das proposições discursivas cristãs. Para Murray (2010, p. 130), ademais, ocorreu um lento processo de entrelaçamento destas noções, a partir do exemplo clássico da interpenetração da visão secular – que enxergava, também, o homem enquanto o iniciador da atividade sexual – no compilado canônico acerca das relações

²²⁵ Jacqueline Murray nos traz uma análise pontual de como o sexo era visto na sociedade merovíngia a partir da contribuição de Gregório de Tours, em sua vasta obra *Decem Librem Historiarum*, conhecida também como *Historia Francorum* (História dos Francos), escrita durante o século VI d. C. As atividades sexuais e a prática poligâmica são realçadas como algo incontrolável, violento, vicioso e associado ao poder; contrastando, assim, com a descrições trazidas por Claude Thomasset em seu capítulo aqui já citado. Para mais, ver: MURRAY, Jacqueline. **Op. Cit.**, 2010, p. 129-130.

²²⁶ Há uma forte tradição historiográfica que, desde o século XIX, associa o rei Marc a um herói legendário galês de nome March ap Meirchawn (ou March ap Meirchion). Ele surge nas famosas Tríades Galesas (Trioedd Ynys Prydein) como um dos Três Marinheiros da Ilha da Bretanha, no conto *O Sonho de Rhonabwy* (Breuddwyd Rhonabwy), assim como aparece também em fontes históricas como filho do rei de Glamorgan, que teria concedido terras a St. Illtud, santo venerado na região e que viveu entre os séculos V e VI d. C. Para mais, ver: KERR, John Edward. The Character of Mark in Myth and Legend. In: **Modern Language Notes**, Vol. 9, n. 1 (Jan., 1894), p. 15-20; e também: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100133126> (Acesso em 22 de setembro de 2021).

conjugais. Neste emaranhamento, o *débito conjugal*, outrora debatido aqui intensamente, constituiria o problema central, uma vez que propalava a igualdade entre os esposos, mas, ao mesmo tempo, fazia-se incoerente com a submissão do *feminino* acentuada pela dogmática católica.

Como forma de conter, talvez, uma sexualidade desenfreada entre os laicos, especialistas²²⁷ apontam que a *cortesia* teria surgido para proporcionar um respaldo comportamental ao *ser homem* aristocrático. A masculinidade aristocrática, aliada à virilidade, foi conduzida, conseqüentemente, a uma ligação com a luxúria; segundo a essência cortês, a sexualidade dos altos grupos sociais passou a sustentar o posicionamento dos gêneros, dentro do processo sexual, em lugares bastante delimitados: ao masculino a dominância; ao feminino, o recato e a passividade (MURRAY, 2010, p. 133). Assim, distintamente às considerações eclesiásticas sobre o feminino ser a fonte de todo pecado – ou agência da tentação, como ressalta Murray (2010, p. 133) – as colocações seculares/laicas dos gêneros nas atividades sexuais sugeririam o feminino tal como uma “presa” passível de ser caçada pelo masculino.

Vislumbramos, até agora, os elementos constitutivos do discurso que relaciona, em estreita interligação, a masculinidade e a sexualidade ativa. Tudo isto para associarmos a esfera imaginativa apresentada por Tristão, no manuscrito de Sneyd, sobre o possível comportamento do rei Marc. Entretanto, ainda que a suposição do cavaleiro se configure conforme a ordem discursiva dominante, as particularidades de Marc nos evidenciam outros aspectos que vão de encontro à imaginação de Tristão: notamos que há, ao longo de toda a narrativa, uma inversão destes valores integrantes do discurso dominante; há uma inversão da tradicional posição que Marc, enquanto *homem masculino*, ocuparia como superior.

Graças ao laço afetivo extremamente poderoso que Marc desenvolve por Isolda, podemos perceber que é o próprio quem submete-se, emocionalmente, à rainha. A troca de posição – quer dizer, *Marc-dominado* e *Isolda-dominante* – somente ocorre porque Marc, enquanto homem (ou, melhor, enquanto *rei*) ignora dois aspectos sobre os quais a manutenção de sua sexualidade deveria se constituir: o controle/domínio de sua esposa e a expectativa de perpetuação de sua linhagem. A sexualidade do rei somente existe graças, e tão somente, ao seu amor por Isolda; e não para contemplar as duas principais expectativas esperadas para o *gênero masculino monárquico*. Marc não assume as *performances* postuladas para seu lugar social enquanto *homem* e *rei*, alimentando um laço – sobre o qual repousa sua atividade sexual, outro

²²⁷ Como o próprio Norbert Elias, já referenciado aqui.

atributo fortemente entranhado à masculinidade – com uma mulher que lhe é infiel e que jamais lhe concedera filhos.

O demonstrativo da submissão sentimental de Marc pode ser encontrado no seguinte excerto localizado no manuscrito de Turin (vs. 75-86):

Primer dote Marques le rai
 Quë Ysod ne li port foi,
 Quë ele aimë autre de lui :
 Quel talent ait, soffre l'ennui.
 Hice li doit bien ennuier
 Et en son corage angoisser,
 Car il n'aime rien ne desire
 Fors soul Ysod que de lui tire.
 De cors puet faire son delit,
 Mais ice poi a lui soffit,
 Qant autres en a le corage :
 De ce se devë e enrage.²²⁸

Quer dizer, conquanto a imaginação de Tristão se concretize – já que, de fato, torna-se explícito que Marc mantém relações sexuais com Isolda – o lugar emocional que o rei ocupa dentro da relação o coloca em um posicionamento submisso. Ainda que alimente desconfianças sobre a rainha, Marc não está disposto a rechaçá-la porque nutre por ela um amor profundo e que o interliga à manifestação de sua sexualidade. A subordinação não pertence à esfera do corpo, mas sim à da mente.

O segundo ponto que nos leva à compreensão, ainda que fragmentada, do gênero desenhado por Marc, repousa justamente na forma como sua sexualidade é manipulável e encontra-se aberta aos moldes institucionais que seu contexto o impusera. O episódio em específico evocado aqui é o “julgamento ambíguo”, tal como já o elucidamos no capítulo anterior. Mais uma vez ressaltamos a significação profunda desta cena que, ainda que não integre os manuscritos do *roman* composto por Thomas, existe nas principais versões que

²²⁸ “Em primeiro lugar, o rei Mark teme que Yseut seja infiel a ele e que ame outro homem; goste ou não, isso o tortura. E não é de estranhar que seja tormento e angústia para ele, porque só sente amor e desejo por Yseut, que se mostra tão distante. Ele pode desfrutar de seu corpo, mas isso o satisfaz muito pouco, já que outro possui seu coração. Isso o enfurece e o deixa louco.” (Tradução nossa).

foram, com certeza, inspiradas em nosso poeta: a de Gottfried de Estrasburgo e a de irmão Robert.

O ocorrido faz-se emblemático na medida em que nos sinaliza, através da suposta exposição dos instrumentos jurídicos do contexto feudo-vassálico do século XII, um tipo de controle sobre a sexualidade do rei. A vontade do rei em permanecer com Isolda é colocada à prova por conta de seu dever enquanto tropo do “Estado” que encarna: neste sentido, poderíamos notar que o corpo de Marc divide-se em dois; é o corpo de um homem que ama uma mulher, mas é também o corpo de um rei que está sujeito às adversidades e imbróglis que a função considerada divina, muitas vezes, requer. Vejamos, assim, cuidadosamente como se constituem estes *dois corpos do rei* – para fazermos referência à famosa tese de Ernest Kantorowicz – e como os percursos destes dois emblemas caminham juntos para sustentar a masculinidade singular de Marc.

Enquanto homem comum, não é incorreto afirmarmos que o corpo de Marc sugere, para os moldes cristãos do período, a *expressão de sua alma* (LE GOFF, SCHMITT, 2017, p. 293). É através deste corpo que o rei consegue expressar seu amor por Isolda, uma vez que é, seu corpo, o veículo de sua sexualidade: sendo assim, seu corpo é também um veículo de sua identidade social que, segundo Michael Uebel (1997, p. 371), não está relacionada somente à natureza, à cultura ou à alma, mas também “à compreensão das possibilidades da condição de um indivíduo em seu estado corporal”. Isto é, Uebel (1997, p. 371) quer nos orientar, com esta afirmativa, que o estado corporal cria e recria uma existência social particular; a qual, nem sempre, condiz com os constantes discursos sobre a superioridade masculina que se multiplicaram no ocidente medieval:

As descrições medievais do corpo como produtivo e criativo reorientam nosso interesse em identidades de gênero, ressaltando o grau em que essas identidades dependem do caráter do próprio corpo. Se, como Jeffrey Cohen escreveu, "o corpo pessoal é um texto através do qual está escrita uma narrativa cultural" - e eu acredito no sentido foucaultiano que é - devemos, no entanto, trabalhar para corrigir a visão de que o corpo é apenas, principalmente, aquilo que está escrito, inscrito, moldado e não moldado por códigos culturais dominantes.

Obviamente não equiparados à forma como os corpos femininos eram objetificados, mas os corpos masculinos também o eram. Assim, apesar dos recorrentes tratados e/ou escritos que, sustentados pelas tradições clássica e patrística sobre a superioridade masculina, os corpos masculinos poderiam, em algum momento, estarem sujeitos às “suposições categóricas que restringiam o alcance de suas atividades corporais” (UEBEL, 1997, p. 371).

As suposições categóricas das quais fala Uebel poderiam soar ainda mais categóricas graças ao caráter duplo que o corpo de Marc sugeriria. Seu corpo, enquanto o de um homem, faz-se ainda mais “preso”, por conta de seu segundo corpo, o de rei. Poderíamos dizer que, em termos rasos, o *corpo do rei* evidenciaria uma metáfora para referir-se ao “corpo do Estado”, embora a noção de Estado soe anacrônica; este “corpo dinástico” que também faz parte de Marc deve obedecer aos preceitos que competem a sua função enquanto representante de Deus na Terra. Neste movimento de obedecer aos preceitos, os atributos meramente humanos que estariam intrínsecos a seu corpo enquanto *meramente homem*, são suspensos; a magnitude de sua posição monárquica suprime a expressão corporal de Marc enquanto homem.

A metáfora do *corpo do rei*, apesar de se desenvolver de forma acentuada durante a Baixa Idade Média, como salienta Kantorowicz (1998, p. 129), já pode ser vislumbrada – parcialmente distinta, porém – entre os escritos de John de Salisbury. Em seu famoso *Policraticus*, uma associação incipiente da gerência estatal à metáfora corporal (ainda que não especificamente aquela do rei), pode ser vista em seu capítulo 2 do livro V:

A posição de cabeça na república é ocupada, porém, por um príncipe sujeito apenas a Deus e aos que atuam em Seu lugar na terra, visto que no corpo humano a cabeça é estimulada e governada pela alma. O lugar do coração é ocupado pelo Senado, de onde procede o início das boas e más obras. Os deveres dos ouvidos, olhos e boca são reclamados pelos juízes e governadores das províncias. As mãos coincidem com oficiais e soldados. Aqueles que sempre ajudam o príncipe são comparáveis aos flancos. Tesoureiros e mantenedores de registros (não falo daqueles que supervisionam os prisioneiros, mas das contagens do Tesouro) se assemelham ao formato do estômago e dos intestinos; estes, se se acumulam com grande avidez e preservam tenazmente seu acúmulo, engendram inúmeras e incuráveis doenças, de modo que sua infecção ameaça arruinar todo o corpo. Além disso, os pés coincidem com os camponeses perpetuamente presos ao solo, para os quais é tanto mais necessário que a cabeça tome precauções, porque mais frequentemente se deparam com acidentes enquanto caminham sobre a terra em subserviência corporal; e aqueles que erigem, sustentam e movem para frente a massa de todo o corpo merecem abrigo e apoio com justiça. Retire do corpo mais apto o auxílio dos pés; não procede por sua própria força, mas ou rasteja vergonhosamente, inutilmente e ofensivamente sobre suas mãos ou então é movido com a ajuda de animais brutos. (SALISBURY, 1990, p. 67, tradução nossa)

Notamos que, apesar de não se referir unicamente ao corpo do rei, o filósofo já atribui à noção abstrata de Estado uma metáfora do corpo. Cada parte deste corpo, em funcionamento harmônico, garantem o bom governo na Terra, grosso modo. Assim, embora este seja apenas um breve início de uma possível associação do corpo monárquico à noção de Estado, John de Salisbury (1990, p. 30) é muito enfático, em outros excertos de seu escrito, em demonstrar a necessidade da obediência do soberano à lei (seja divina, seja humana):

Ainda assim, o príncipe é considerado uma lei absolutamente obrigatória para si mesmo, não porque ele tenha licença para ser iníquo, mas apenas porque ele deve ser alguém que não teme as penalidades da lei, mas alguém que ama a justiça, valoriza a equidade, adquire a utilidade da república, e em todos os assuntos prefere a vantagem dos outros à sua vontade privada. Mas quem nos negócios públicos pode até falar da vontade do príncipe, visto que em tais assuntos ele não tem permissão para sua própria vontade, a menos que seja motivada por lei ou equidade, ou acarrete julgamentos de utilidade comum?

Torna-se subentendido, pois, que ao rei compete a obtenção do bem comum acima do seu próprio. E, embora o teor idealista do *Policraticus* possa soar como um possível contra-argumento às afirmativas reiteradas, é possível entender que ao rei subjaz mais categóricas as prescrições ditadas ao seu *corpo real* do que ao seu *corpo enquanto homem*, tanto é que, sua vontade privada é colocada em segundo plano por John de Salisbury. Ora, não é assim que Marc se comporta quando sobre Isolda recai a suspeita de adultério? Marc aceita, é notório, a imposição de manter-se abstinente da cama da rainha por todo o período que a lei julgar necessário para que as acusações sobre ela sejam, mediante provas, suspensas. O corpo de Marc deve, então, submeter-se ao corpo do rei. Violar o corpo do rei, tal como supunham que Isolda fizera-lhe, era violar, ademais, o reino.

As referências à duplicidade do corpo real podem ser encontradas, ainda que não de forma tão específica, alguns anos antes dos escritos de John de Salisbury. No início do século XII, um cronista chamado “Anônimo Normando” já postulava, em seus escritos, o rei enquanto uma *persona mixta* (dotada de capacidades temporais e espirituais) (KANTOROWICZ, 1998, p. 50). Conquanto, como salienta Kantorowicz (1998, p. 50), a associação realizada pelo Anônimo não explicita uma relação direta com a ideia dos *dois corpos do rei* tal como ela se desenvolveria nos séculos seguintes – porque, é certo, a noção trazida pelo Anônimo refere-se às capacidades e não propriamente aos corpos, natural e político – podemos vislumbrar uma incipiente similaridade entre ambas as colocações. Enquanto *persona mixta*, o rei é deificado através da *gratia* (unção e consagração), recebendo, assim, um *status* divino *in officio*, e comportando-se tal como tipo e imagem de Deus (KANTOROWICZ, 1998, p. 51-52).

Assim, como *persona mixta*, o “corpo dinástico” sobressaía-se em detrimento do corpo meramente humano de Marc. Tal movimento vai ao encontro do que sugeriu, anteriormente, Uebel: a possível objetificação do corpo real restringiria, possivelmente, o alcance das atividades corporais de Marc; porque era rei, Marc estava disposto a uma função que ultrapassava os limites físicos do mundo material (embora também os condicionasse). Para Uebel (1997, p. 373), isso demonstraria o quanto “corpos masculinos são espaços em que significados sociais específicos são produzidos antes de serem expostos publicamente”. Quer

dizer, o significado real do corpo de Marc – sobreposto ao seu corpo enquanto humano – subjaz intrínseco à natureza da identidade social do personagem; antes mesmo da necessidade de exposição pública do suposto adultério sofrido por Marc, o significado de que aquele corpo real deveria resguardar-se faz-se instantaneamente presente porque é, este preceito, um significado pré-concebido e imposto ao corpo real.

Não é surpreendente afirmarmos, portanto, que os percursos estabelecidos até aqui sugerem um impacto sobre a sexualidade de Marc. Paradoxalmente, esta última constrói-se através de Isolda – como afirmamos anteriormente – mas é também graças à rainha (e a consequente conjunção dos *dois corpos do rei* naturalmente subjacentes a Marc) que a sua sexualidade sofre uma sanção por parte do corpo de bispos (e mecanismo jurídicos) que compõem o conselho. Isto é, um dos atributos que constroem, inevitavelmente, a masculinidade de Marc – sua sexualidade – vê-se ameaçado graças às duas ligações, direta e indireta, estabelecidas com Isolda; a sexualidade do rei se constrói e se desvanece por conta de sua relação com a rainha.

De maneira semelhante faz-se a compreensão da identidade de gênero particularmente construída por Tristão. Enquanto Marc condiciona, mais especificamente, o desenvolvimento de sua sexualidade através de Isolda, Tristão também o faz, mas aglutina na figura da rainha uma gama maior de atributos necessários à constituição de sua masculinidade. Poderíamos dizer, como sugerem Leonardo Hincapié (2013) e Claude Thomasset (2013), que a vida de Tristão é, notoriamente, condicionada pelo *feminino* durante praticamente toda a narrativa.

Dos episódios que foram-nos legados, podemos elencar alguns deles em que esta relação de dependência sustentada pelo herói faz-se presente: no característico episódio, trabalhado por Rabine, em que Tristão, ferido pelo dragão na Irlanda, é curado pela mãe de Isolda e pela própria princesa; ou ainda na própria travessia rumo à Cornualha, antes do amor danoso consumir-se, o destino de Tristão é selado através do *filtro mágico* preparado pela rainha irlandesa e administrado, por engano, por Brangien. Ainda mais notoriamente nos fatídicos episódios finais nos quais a vida de Tristão encontra-se, por duas circunstâncias distintas, nas decisões de duas mulheres: quando, ferido, o herói necessita da amada para curar-lhe a ferida e, posteriormente, quando requer a boa nova à Isolda das Mãos Brancas que, sem piedade, conta-lhe a fatal mentira que acaba por terminar com a vida do cavaleiro.

Tristão nasce, portanto, sob o signo da masculinidade ideal – aquela produzida por e para seu grupo cavaleiresco aristocrático – mas desvia-se do que seria a conduta normativa

esperada porque constrói o seu lugar social (e, conseqüentemente, suas identidades, social e de gênero) através de seu amor por Isolda; quer dizer, através do *feminino*. Assim, apesar de demonstrar uma cumplicidade notória em sua relação *homossocial* com o amigo Kaherdin, cuja configuração de gênero implica na assertividade dos moldes discursivos para um relacionamento ideal entre homens aristocráticos, notamos que a *teoria da desafiliação*, delineada por Castel, detém sua coerência dentro da narrativa tristânica.

Para além das circunstâncias catastróficas de sua juventude – fatores que o impulsionam a ser um “desafiliado”, no sentido construído por Castel – a renúncia da masculinidade ideal, e de seu lugar social enquanto *homem masculino aristocrático*, o levam a constituir sua identidade a partir de sua relação com o Outro, com Isolda, mas também com o *feminino* de uma forma geral. Caso pensemos nos termos elencados por Butler, seria lógico vislumbrarmos que a *performance* assumida por Tristão é frustrada, se olhada sob o ponto de vista discursivo da construção de gênero própria do ocidente medieval. Tristão rompe, ainda mais do que Marc, com as expectativas de gênero masculino angariadas pelos *discursos*, seja cristão, seja aristocrático, do século XII.

4.3. *Ire de femme est a duter*: as mulheres entre estereótipos e singularidades

Não é coerente, nesta seção, fazermos uma História das Mulheres tal como grandes historiadoras e historiadores do passado construíram. Em vez disso, utilizaremos seus caminhos historiográficos para construirmos nossa própria análise que, muito mais do que uma *história das mulheres*, é uma história de *representações das mulheres*; é a história da construção de *feminilidades* que condicionam motivos do real e do imaginário em seu âmago. As mulheres aristocráticas, de carne e osso, que foram acolhidas pela historiografia do século XX, concedem a nós indícios importantes de como sua *imago* fora concebida pelos poetas da Idade Média. As maneiras pelas quais suas histórias foram contadas nos ajudam, em grande medida, a compreender a *fantasmagoria* de uma Isolda (e da outra Isolda) ou de uma Brangien.

David Crouch, outrora citado aqui, nos oferece um panorama interessante sobre a história da historiografia das mulheres nobres da Idade Média. No cenário intelectual europeu do século XX, para além do pioneirismo de Georgiana Hill (*Women in English Life from Medieval to Modern Times*, 1896), de Eileen Power (*Medieval Women*, de 1975, mas elaborado nos anos 1920 e 1930) ou de Doris Mary Stenton (*Woman in History*, 1957), uma sólida *história das mulheres* começa a formar-se por volta da década de 1970. Uma geração com múltiplas mulheres acadêmicas forma-se nesta época (CROUCH, 2005, p. 304-305) e, como vimos

anteriormente, esta geração é quase majoritariamente dominada por um viés feminista historiográfico.

Uma ampla maioria das signatárias da visão feminista visava construir uma *história das mulheres* distante da polarização que alocava o *feminino* enquanto sujeitos históricos passivos e/ou periféricos (BEASLEY, 2005, p. 16). Muitas recorreram à célebre teoria da existência de um *matriarcado* – interpretação que fora feita dos estudos do jurista Jacob Bachofen (1815-1887)²²⁹ – antes da emergência, ainda na Pré-História, do *patriarcado* como o conhecemos²³⁰. O desenvolvimento do patriarcado, tal como estudado por intelectuais da década de 1860, como elucidada Crouch (2005, p. 305)²³¹, forneceu a base sólida para que uma incipiente história das mulheres partisse da visão da mulher enquanto mecanismo social indispensável às teorias de formação da família.

Um fortalecimento dos estudos sobre as mulheres, especialmente sobre o período medieval, dá-se nos anos 1980 nas três tradições que dominaram a área: francesa (principalmente com os estudos pioneiros de Georges Duby), britânica e estadunidense. A partir desta época, desenvolve-se um método de análise que ficará conhecido como *visão minimalista*. Um ponto de preocupação entre os historiadores e historiadoras que se voltaram à história (ou *histórias*) das mulheres era, justamente, compreender as formas de ação que aquelas mulheres detinham em seu contexto social; a visão minimalista desenvolveu, assim, uma relação muito intrincada entre as mulheres e o poder.

Ainda perdurara um olhar bastante arraigado, possivelmente proveniente da historiografia tradicional, de que estas mulheres, embora nobres, caracterizavam-se pelo seu papel inativo e por assumirem uma posição subjugada dentro das relações feudo-vassálicas que dominaram o ocidente medieval. Não era especificamente um erro, mas talvez fosse um deslize

²²⁹ Durante a década de 1860, Bachofen publicou *Das Mutterrecht Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (que pode ser traduzida como *Matriarcado: investigação sobre a ginococracia do mundo antigo em seus aspectos religiosos e jurídicos*). Seu estudo, que partia de uma ampla variedade de fontes históricas – mitológicas, arqueológicas, escritas, orais –, um pressuposto metodológico incomum para a época, baseava-se em duas evidências que postularam, grosso modo, a existência de ginocracias no mundo pré-históricas (isto é, sociedades em que o elemento feminino seria preponderante sobre o masculino): (1) as transmissões de heranças se dariam pela linhagem materna e (2) pela abundância, em certas regiões da Europa e Ásia, e em períodos específicos, de estatuetas pré-históricas que estariam representando o feminino, as conhecidas “*vênus pré-históricas*”; tais estatuetas seriam referentes ao culto da divindade feminina suprema, reconhecida, posteriormente, pelos estudiosos como “*Deusa Mãe*”.

²³⁰ Exemplos clássicos são EAUBONNE, Françoise D'. **As Mulheres antes do Patriarcado**. Lisboa: Editorial Vega, 1977; LERNER, Gerda. **The Creation of Patriarchy**. Oxford University Press, 1987.

²³¹ Crouch reserva alguns subcapítulos de sua obra para elucidar, com mais profundidade, estas teorias do século XIX que fundamentaram estudos históricos e antropológicos sobre as mulheres no panorama aristocrático. Ver em: CROUCH, David. **Op. Cit.**, 2005, p. 101-116.

pensar a concepção de *poder* enquanto essencialmente masculino; é lógico que, se visto através deste prisma, o poder masculino e a *performance* feminina seriam, é claro, incompatíveis. Segundo Crouch (2005, p. 309),

Na historiografia britânica tradicional, dominada pela ideia de tenência da terra como uma chave para se compreender a sociedade, a posição minimalista ainda dominou, porque através desta visão apenas um pequeno número de mulheres já teria alcançado um livre controle de terras. [...]. [Nesta visão] A significância das mulheres dependia unicamente das propriedades e direitos trazidos com elas, porque propriedade e direitos eram centrais para a sociedade medieval.

Estudiosos posteriores, cientes da insuficiência deste método, buscaram ampliar o escopo de atuação feminina. Muito mais do que analisar manifestações relativas à propriedade ou aos dotes, o tipo de poder que estas mulheres nobres exerciam estava além da noção de *poder* estritamente masculino²³². Foi exatamente o que os historiadores da *visão maximalista* buscaram realizar. Se vistas sob lentes do exercício de poder masculino, as mulheres que viveram durante a Idade Média, ainda que em um ambiente aristocrático, sempre seriam vislumbradas enquanto dependentes ou passivas; sempre dispostas ao jugo familiar que dominava o jogo das relações sociais.

Assim, percebemos que os pormenores metodológicos da *história das mulheres* ajudam-nos, claramente, a desenvolver aqui o que pretendemos por uma *história das representações das mulheres*. Não por acaso a os aspectos da *agência e poder* estiveram (e estarão!) presentes também nestas mulheres das narrativas romanescas. Gênero e poder são elementos quase indissociáveis. Nesta seção, semelhantemente à anterior, buscaremos esmiuçar as construções de gênero das personagens femininas do *Roman de Tristan*; compreender de quais formas suas *feminilidades* (assim como as *masculinidades* dos personagens já analisados) podem ter algo a dizer para e sobre a sociedade espectadora (e produtora) destas narrativas.

²³² Um trabalho especialmente atento a este detalhe metodológico é a coletânea organizada por Heather J. Tanner. Em um capítulo sobre poder e agência femininas na Inglaterra pós-conquista, RaGena DeAragon enfatiza, por exemplo, a importância do trabalho pioneiro de Jo Ann McNamara, realizado durante a década de 1970; entretanto, McNamara não havia exposto por qual conceito de *poder* trabalhara sua argumentação, muito menos um método para “medi-lo”. Evidentemente, este poder era masculino. Ao final de seu capítulo, DeAragon apresenta alguns modelos metodológicos para estudo da relação entre as mulheres e o poder, como a consideração de um método prosopográfico, por exemplo. Ver: DEARAGON, RaGena C. “Power and Agency in Post-Conquest England: Elite Women and the Transformations of the Twelfth Century”. In: TANNER, Heather J. (ed.). **Medieval Elite Women and the Exercise of the Power, 1100-1400**. Moving beyond the Exceptionalist Debate. Ohio: Palgrave Macmillan, 2019, p. 19-43. O trabalho de McNamara utilizado por DeAragon é: MCNAMARA, Jo Ann. Women and Power through the Family revisited. In: ERLER, M. KOWALESKI, M. (eds.). **Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

Acolher-se-á, como base argumentativa hipotética, os pressupostos de análise delineados pela historiadora Giselle Gos. Esta, por sua vez, utiliza-se da tese de Simon Gaunt, anteriormente explicada aqui, para estruturar seu exame; a historiadora busca percorrer o caminho oposto àquele formulado por Gaunt. Ao analisar algumas personagens femininas de *romans* anglo-normandos, ingleses e irlandeses do século XII, Gos (2012) busca compreender se estas mulheres oferecem traços de gênero que as caracterizaria enquanto sujeitos femininos; isto é, ela busca verificar se as construções de gênero das personagens em questão, suas *feminilidades*, também se dão através das relações daquelas com seus respectivos heróis.

4.3.1 Isolda, a rainha

A célebre rainha Isolda da Cornualha, outrora princesa da Irlanda, constituiu-se enquanto elemento de debate entre os estudiosos da legenda tristânica. *Yseut*, ou *Iseult*, como a maioria das versões a nomeiam, foi, notoriamente, objeto de estudos importantes no meio acadêmico. A teoria do *matriarcado*, como apontamos anteriormente, exerceu significativa influência neste escopo analítico sobre Isolda, principalmente através dos estudos formulados, por exemplo, por Jean Markale (pseudônimo do escritor francês Jean Bertrand) e Leslie Rabine nos anos 1970.

Hoje o ambiente acadêmico não considera estas obras com a seriedade e acuidade próprias dos estudos históricos. O teor imaginativo – como um dos críticos da obra de Markale apontou²³³ – aliado a um forte viés celticista são, dentre outros, os principais crivos críticos que desamparam estes estudos (RAFROIDI, 1976, p. 251). No entanto, apesar de não se configurarem dentro dos imperativos científicos acolhidos pela historiografia do século XXI, não podem ser totalmente desconsiderados. As colocações forçadas ou exageradas que podem ser encontradas nestes estudos, principalmente em *La Femme Celte* (1972), de Markale, saltam aos olhos do historiador: é possível fazer uma filtragem acurada sobre o que deve ser desconsiderado pela falta de aprofundamento argumentativo e aquilo que nos daria, ainda que vagamente, indícios para serem considerados com cautela.

²³³ Outras críticas vão em direção à ausência de documentações escritas que corroborem com os postulados de Markale. Guyonvarc'h acredita que a obra de Markale caracteriza-se enquanto um ressurgimento, bastante bem elaborado, do “celtismo”; a crítica não acredita, ademais, nas justificativas românticas elencadas por Markale para embasar sua obra: a de que o movimento feminista moderno teria como ancestral a “mulher celta”, núcleo de uma possível sociedade ginecocrata. Ver: LE ROUX-GUYONVARCH, Françoise. Markale (Jean), *La femme celte. Revue belge de philologie et d'histoire*, 52 (4). Histoire (depuis l'Antiquité) — Geschiedenis (sedert de Oudheid), 1974, p. 1034–1035.

Nos trabalhos que acolheram a teoria do matriarcado enquanto verdade inegável, podemos notar que as ditas “sociedades celtas” se encontravam inseridas dentre aquele rol de civilizações que resguardou, em alguma medida, o “princípio matriarcal”. Estudos como o de Françoise D’Eaubonne (1977, p. 131) apontam que os “celtas” comporiam, antes da cristianização, uma sociedade que conservara o antigo “Direito das Mães”. Dentre as graduais irrupções patriarcais próprias do neolítico, as sociedades celtas, chamadas por Eaubonne de *semipatriarcados*, haviam conservado alguns princípios que dariam ao feminino (e, conseqüentemente, às mulheres daquelas sociedades) um lugar de destaque na estrutura organizacional por eles sustentada.

Markale ampara-se sobre este pressuposto e enxerga em Isolda elementos fragmentários que remetem, grosso modo, a personagem às divindades célticas reverenciadas antes do advento do cristianismo. Apesar de considerar as culturas “célticas” aquelas referentes aos povos bretões, galeses, cónicos, pictos e irlandeses, Markale apropria-se do termo de maneira generalizante e como uma verdade absoluta que não permite discrepâncias. A historiografia contemporânea, entretanto, faz-se muito reticente em apregoar o termo “celta” às civilizações ocupantes das ilhas do arquipélago norte nos séculos anteriores à cristianização: atualmente, a academia considera aceitável a utilização do termo para referir-se a um determinado grupo linguístico indo-europeu (quer dizer, às “línguas célticas”). A ausência de documentações escritas deixadas por estes povos (e a conseqüente falta de uma auto nomeação proveniente deles mesmos) é um dos principais impedimentos que nos leva a considerá-los como “celtas”.

Este não é, contudo, um fator considerado por Markale. O escritor atribui o argumento da trama tristânica ao estereótipo da “mulher iniciadora e transformadora” – segundo ele, encontrada no conjunto de relatos mitológicos célticos – que exerceria tamanho domínio sobre o universo masculino cavaleiresco (MARKALE, 1986, p. 201-202). A lenda, possivelmente surgida e transcorrida entre os séculos V e VII d. C. (MARKALE, 1986, p. 206), e as caracterizações atribuídas à Isolda seriam, ademais, uma forma de atestar rebeldia contra a sociedade patriarcal vigente; uma maneira de contestar as leis e normativas que o *patriarcado* criara para mulheres como Isolda (MARKALE, 1986, p. 207).

Markale, corroborado por Rabine, expõe as relações singulares que, nestas abstratas sociedades “celtas”, comporiam a noção de amor. O misticismo e a sensualidade do *fin’amor* seriam, na perspectiva destes autores, ascendências notavelmente célticas, uma vez que:

As lendas irlandesas e galesas contrastam com o tipo de romantismo que nega a contradição e vê a relação entre homem e mulher como aquela em que o homem

cancela a alteridade da mulher, absorvendo-a em si mesmo como sua própria "parte espiritual". Nas lendas celtas, a relação entre homem e mulher é uma união de diferenças que nunca é resolvida ou dissolvida na unidade. Em vez de intolerância à diferença, promovem uma estrutura ideológica que incorpora ambiguidade e contradição, que desafia a lógica linear e que rejeita hierarquias. Tudo isso se reflete na estrutura das lendas galesas e irlandesas. (RABINE, 1980, p. 23, tradução nossa)

Não por acaso, Markale ampara-se sobre a mitologia “celta” para realizar sua análise comparativa: o arquétipo tristânico poderia, segundo ele, ser encontrado na lenda irlandesa de Diarmaid e Grainne.

Esta lenda comporta, igualmente, uma paixão proibida nutrida por um dos guerreiros de um rei à esposa do soberano, Grainne. E, além disso, faz parte do conhecido *ciclo feniano*, o qual integra as lendas sobre o herói mítico Fionn Mac Cumhail, o rei que desposa a jovem princesa Grainne, senhor do cavaleiro Diarmaid. Em ambas as narrativas, Markale desvenda uma tríade de características que seriam próprias, a seu ver, desta origem céltica de ambas as estórias: (1) a presença de um *geis* irlandês, (2) a mulher como iniciadora do homem e (3) a *amante do jardim*, que configura os elementos da natureza solar da heroína da narrativa.

Na legenda tristânica, o *geis* seria representado pelo filtro mágico que é ingerido, por engano, pelo casal protagonista. Tal como um *geis* irlandês, cujo *modus operandi* era aplicado pelos druidas como formas de garantir sua autoridade em diversas circunstâncias (MARKALE, 1986, p. 212), o vinho herboso é uma desculpa, um pretexto para a transgressão do casal. Markale (1986, p. 213-219) salienta o caráter do *geis* como semelhante à noção de voto, algo que não poderia ser feito e/ou lançado de maneira leviana, uma vez que influenciaria, de forma determinante, o destino de quem estivesse envolvido.

Depois da transgressão sexual perpetrada pelo casal, Tristão seria um novo homem: metaforicamente, Isolda atua enquanto uma iniciadora e transformadora da natureza masculina (MARKALE, 1986, p. 226). A segunda característica elencada por Markale não é totalmente equivocada: segundo a análise que realizamos anteriormente, a rainha é, de fato, um “outro” através da qual há um remodelamento da identidade masculina de Tristão. No entanto, as prerrogativas que compõem este apontamento de Markale caminham rumo a uma análise muito mais metafórica desta assertiva: Isolda, tal como resquício da suposta sociedade “matriarcal”, é responsável por trazer vida ao mundo; este “sopro de vida” dá-se através de uma criança nascida de seu corpo, ou através de um homem que é, sexualmente, nutrido por este corpo, ensejando um renascimento biológico e psicológico concomitantes.

A ênfase ao “jardim”, que integra a terceira característica do feminino nestas lendas “célticas”, faz referência à localidade – o *jardim* – enquanto um microcosmo (este bastante próprio do imaginário medieval)²³⁴ do universo sobre o qual a amante – no caso, Isolda – expande sua influência. Neste apontamento, Markale possivelmente amparou-se sobre uma tendência que integrava os estudos mitológicos de seu tempo, através dos quais corrobora-se a ideia de que a natureza solar das divindades era, anteriormente, associada ao feminino e não ao masculino²³⁵. Esta natureza solar, própria das heroínas “célticas”, forneceria o que Markale (1986, p. 241) chamou de “aspecto tirânico”, através do qual elas exerceriam autoridade sobre o destino de seus amados.

A análise hipotética e especulativa de Markale corrobora para (e isto ele mesmo percebeu) moldar uma “mulher ideal” própria do pensamento mitológico dos celtas. As críticas dirigidas ao trabalho do ensaísta não são infundadas: muitas vezes as suposições exageradas e carentes de desenvolvimento levam seu leitor a postular dúvidas notórias sobre sua tese. Entretanto, o estudioso ressalta um aspecto bastante importante e que foi, ademais, notado por vários especialistas que se debruçaram sobre a lenda tristânica: a importância que as mulheres – ou, notoriamente, Isolda – possuem ao longo da narrativa.

Se os atributos que operam em Isolda, para que esta seja uma mulher marcante e significativamente determinante aos rumos da estória, são “celtas” – ou não – isto jamais saberemos. Como já salientado, as defasagens acadêmicas com relação a estes povos continuam praticamente as mesmas de cinquenta anos atrás, embora trabalhos recentes tenham associado esta tradição historiográfica a uma nova forma de se analisar as lendas comumente conhecidas como “celtas”²³⁶. Esta pesquisa importa-se muito mais com a representação que se

²³⁴ Para mais sobre este assunto, ver: GUREVICH, Aron. “Macrocosm and Microcosm”. In: _____. **Categories of Medieval Culture**. Translated by G. L. Campbell. Routledge & Kegan Paul plc., 1985, p. 41-92.

²³⁵ Markale salienta, por exemplo, que o gênero feminino atribuído à palavra *sol* nas línguas de ascendências céltica e germânica poderia ser um vestígio do “antigo culto feminino do sol”. Ver: MARKALE, Jean. *Op. Cit.*, 1986, p. 240. Com uma ideia semelhante, Françoise D’Eaubonne reitera que, nas possíveis sociedades gineocráticas da pré-história o elemento *feminino* era atribuído ao Céu e, portanto, ao Sol; enquanto o *masculino* era ligado à terra e, portanto, à Lua. Ver em: D’EAUBONNE, Françoise. **Op. Cit.**, 1977, p. 41. Tal lógica teria se invertido a partir da gradual emergência do patriarcado. A lógica também está presente entre a mitologia grega, cujos estudiosos costumam diferenciar os deuses “olímpicos” – ligados ao Sol – e os deuses “ctônicos”, ligados à terra e ao subterrâneo. Ver, por exemplo: BURKERT, W. **Religião grega na época arcaica e clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993, p. 388-393.

²³⁶ Um exemplo bastante significativo são os trabalhos de Leonardo Hincapié, que buscam analisar a personagem tristânica a partir do arcabouço mitológico galês e britão. Ver: HINCAPIÉ, Leonardo. Yseut: l’image d’une fée. In: **Linguística y Literatura**, n. 56, 2009, p. 15-30; _____. Yseut: La Mere, l’Amour, la Mort. In: **Linguística y Literatura**, n. 63, 2013, p. 17-34.

criou do *feminino* de uma forma geral; com as motivações que levaram Thomas a construir suas personagens femininas das formas que o foram.

A incorporação dos ideais aristocráticos feudais – assim como da temporalidade referente ao contexto da Idade Média central ocidental – a estas narrativas da legenda de *Tristão e Isolda*, é um fato corroborado pela grande maioria dos especialistas. Mais do que identificar uma possível (ou impossível?) “ascendência céltica” em Isolda, preocupamo-nos, aqui, em compreender os mecanismos socioculturais – e socioeconômicos –, juntamente aos seus aparatos ideológicos e/ou discursivos, que modelaram, em certa medida, as feminilidades presentes no *Roman de Tristan*. Assim, elencamos um grande questionamento: Isolda pode ser considerada um sujeito ativo na narrativa romanesca?

Utilizemos, então, um aspecto importante apontado por Markale que contempla a associação do *feminino* ao suposto *geis* “celta”, ou simplesmente, ao filtro mágico que engatilha a atração irresistível entre o casal: o conhecimento de curas medicinais que é atributo de Isolda (e também de sua mãe, a rainha da Irlanda). Esta é, claramente, a primeira característica de *Yseut* que devemos prestar atenção. E, embora não seja única entre os *romans* da *Matière de Bretagne*²³⁷, a caracterização de curandeira, obviamente atribuída a uma mulher distinta, constitui-se um elemento importante através do qual podemos compreender algumas atribuições de gênero que se entrecruzam em Isolda.

Uma via interessante é recordarmos, por exemplo, do peso que a tradição clássica pode ter exercido sobre esta caracterização da princesa irlandesa. A historiadora Judith Weiss (1996, p. 13-14) levanta alguns apontamentos que o arcabouço romano, mitológico e cultural, poderia ter trazido a este curandeirismo de Isolda:

O Amor como uma medicina para o amante é, com certeza, uma ideia recorrente desde os tempos de Ovídio pelo menos, mas o domínio de Isolda sobre a medicina a relaciona muito mais à igualmente venerável ideia da mulher como *venefica*, a fabricante de poções e utilizadora de magia.

Apesar da noção de *venefica* estar explicitamente relacionada a uma imagem do poder feminino (WEISS, 1996, p. 14) – que não deixa de corresponder a uma forma significativa exercida por Isolda –, a associação se torna um tanto quanto vaga. Dessa forma, conquanto se apresente um

²³⁷ Além de Isolda, há a personagem Thessala, presente no *Roman de Cligès*, de Chrétien de Troyes. Em *Le deus amanz*, de Marie de France, há uma velha curandeira que prepara um *boivre* (poção) para os amantes e também há Guildeluc que ressuscita seu marido colocando uma flor curativa em sua boca, no *Roman de Eliduc*, também de Marie de France. Ver: MCCRACKEN, Peggy. Women and the Medicine in Medieval French Narrative. In: *Exemplaria*, 5:2, 1993, p. 240.

caminho importante para se refletir sobre esta associação – entre o amor e a medicina, como veremos mais a frente – não encontramos indícios sólidos o suficiente para considerar, unicamente, o peso da tradição romana neste aspecto de nossa heroína.

Existe, entretanto, um campo específico de estudos que investigam, dentre outros aspectos, a atuação médica feminina durante o período medieval²³⁸. É claro que não convém aqui esmiuçar tal campo, mas apontar algumas características importantes sobre tal associação do *feminino* à prática da medicina. Peggy McCracken (1993), em um importante artigo que elenca os caminhos historiográficos desta associação e suas representações nos *romans*, nos revela que, de forma geral, as práticas médicas exercidas pelas mulheres eram comumente vistas enquanto superstição (MCCRACKEN, 1993, p. 253-254). Embora a conotação negativa das práticas de curas exercida pelas mulheres somente ganhe fôlego por volta do século XIV (quando a associação com a bruxaria e práticas diabólicas começam a se tornarem lugares comuns do feminino) (DOGGETT, 2009, p. 111-112), às mulheres já são atribuídos os papéis de exímias conhecedoras de “poções mágicas”, ao menos nos *romans* (MCCRACKEN, 1993, p. 242). Outorgar a uma mulher o preparo de algum remédio ou alguma “poção”, ainda que não seja de conhecimento os ingredientes que os compõem, remeteria a estes últimos um status associado à magia.

Durante o século XII, o emprego de *mire* (o termo derivado do latim *medicus*) geralmente referia-se aos homens praticantes de medicina. O título, assim como seu praticante, carregou significados importantes na sociedade europeia, a qual teve, na escola de medicina de Salerno (meados do século X), o auge da expressão ocidental da medicina (DOGGETT, 1997, p. 40). Na região norte da França, o ensino universitário voltado à medicina somente se desenvolveu alguns séculos depois, por volta de 1220 (com a Universidade de Paris), e esta implementação implicou, segundo McCracken (1993, p. 246), em uma restrição ainda maior da prática médica estritamente profissional e universitária. Antes do advento das universidades, no entanto, supõe-se que a recorrência das práticas empíricas de cura (geralmente associadas ao imaginário folclórico do conhecimento medicinal) era a responsável pela grande maioria dos atendimentos a doentes (DOGGETT, 1997, p. 40-42).

Enquanto *mire* era utilizado para designar os homens com formação profissional em medicina, raras são as aparições, ao menos nos *romans* em francês antigo, do termo *miresse*,

²³⁸ Ver, por exemplo: GREEN, Monica. Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe. In: *Signs*, Vol. 14, No. 2, (Winter, 1989), pp. 434-473. Ou ainda: _____. **Women's Healthcare in the Medieval West**. Nova York: Routledge, 2000.

geralmente aplicado às curandeiras mulheres (MCCRACKEN, 1993, p. 248). McCracken chama atenção que, no *Roman de Tristan*, o herói refere-se à Isolda como *miresse* quando pede a Kaherdin que vá buscá-la na Inglaterra (*Pur miriesce la ferez tenir*) ainda que os editores do documento tenham corrigido a expressão, substituindo-a por *mire* (MS. Douce, vs. 1295; MARCHELLO-NIZIA, 1995a, p. 196). Ao chamar Isolda desta forma, Tristão estaria, segundo a interpretação de McCracken (1993, p. 249), nomeando uma identidade fingida, utilizada somente para despistar qualquer hipótese que Isolda das Mãos Brancas viesse a levantar sobre a suposta *miresse* trazida à Bretanha.

Ao imprimir uma identidade fingida à Isolda – chamada de *miriesce* –, Tristão somente reitera o papel primordial que Isolda tem para ele: o de amada/amante. Quer dizer, era necessário nomeá-la de outra forma para o disfarce sobrepor-se, por segurança, à sua verdadeira identidade, ao real papel que a rainha da Cornualha exercia dentro daquela relação. Segundo Laine E. Doggett (2009, p. 123-125, 131-133), os conhecimentos empíricos de cura que são, habilidosamente, exercidos por Isolda, estão necessariamente atrelados ao status de amada (ou amante) que a rainha tem para Tristão.

Há, entretanto, um ponto de fusão, na narrativa, destes dois papéis: antes desta passagem específica (presente no manuscrito Douce), os papéis de *curandeira* e *amada/amante* não são vistos em conjunto. Por exemplo, Doggett enfatiza uma passagem bastante interessante presente no manuscrito de Carlisle que faz um jogo de palavras entre *dolur* e *confort*. Esta terminologia do amor faz referência ao sentido metafórico que o amor, enquanto sentimento incessante, causa aos amados/amantes; não faz referência propriamente a uma doença, apesar de querer referir-se ao amor enquanto uma moléstia. *Dolur* remete-se a um coração doente, doente de amor; enquanto *confort* significaria o consolo trazido pela presença da amada (bem como um alívio propriamente sexual) (DOGGETT, 2009, p. 120-121).

A passagem na qual há uma confusão de ambos os papéis se encontra entre os versos 1203 e 1221 do manuscrito Douce, quando Tristão implora ao amigo para buscar a amada na Inglaterra:

Dites li saluz de ma part,
 Que nule en moi senz li n'a part.
 De cuer tanz saluz li emvei
 Que nule ne remaint od moi.
 Mis cuers de salu la salue :

Senz li ne m'ert santé rendue.
 Emvei li tute ma salu.
 Cumfort ne m'ert ja nus rendu,
 Salu de vie ne santé,
 Se par li ne sunt aporté.
 S'ele ma salu ne m'aporte
 E par buche ne me conforte,
 Ma santé od li dunc remaine
 E jo murray od ma grant peine ;
 Enfin dites que jo sui morz
 Se jo par li n'aie conforz.
 Demustrez li ben ma dolor
 E le mal dunt ai la langur,
 E qu'ele conforter moi venge.²³⁹

Nesta passagem, podemos perceber a complementaridade que o conforto sentido pela presença da amada exerce sobre a necessidade de Isolda restaurar a saúde de Tristão. Se antes, as habilidades empíricas de cura eram somente acrescentadas, de forma a complementar, pelo alívio da presença do ser amado, nesta passagem nota-se que a presença e o amor que emana da pessoa amada são as verdadeiras fontes de cura para Tristão (DOGGETT, 2009, p. 125).

Ao encarnar os dois papéis – *curandeira* e *amante* – Isolda se torna o veículo pelo qual a imagem da amante como curandeira é substancialmente melhorada: como resultado, seus poderes de cura aumentam e se tornam, nesta perspectiva, totalmente eficazes (DOGGETT, 2009, p. 131). Isto é, para Doggett (2009, p. 133), “essas habilidades não dependem de conhecimentos ou habilidades médicas especializadas, mas são meramente uma extensão do fato de que a pessoa amada tem um efeito salubre sobre o amante”. Apesar de distintos e de atribuírem um papel de proeminência sobre a vida de seu amado, os conhecimentos de cura de Isolda a colocam como impreterivelmente ligada à condição de amada/amante, como conclui Doggett (2009, p. 133):

²³⁹ “Envie-lhe minha saudação, pois sem ela não há salvação para mim. Do fundo do meu coração, envio-lhe tantas saudações que não tenho mais nenhuma. Meu coração a saúda como salvação, pois sem ela não recuperarei minha saúde. Por isso, envio-lhe todas as minhas saudações. Não vou encontrar o conforto, a salvação da minha vida, ou a saúde, se eles não vierem a mim por meio disso. Se ela não me trazer a salvação e me confortar com sua própria boca, que ela mantenha com ela minhas chances de recuperação. Vou morrer com minha imensa tristeza. Finalmente, diga a ela que estou morto se ela não lhe oferecer seu conforto.”

Isolda, portanto, se destaca como um novo tipo de figura de sabedoria na literatura medieval - aquele cujo sistema de conhecimento é retirado diretamente das realidades medievais e não dos precursores literários. Isolda e Thessala [de *Cligès*], retratadas quase ao mesmo tempo, se inspiram no mundo ao seu redor, não nas bruxas literárias da antiguidade. Através delas, os autores apresentam uma nova fonte importante para a representação de motivos e ações femininas. O empirismo medieval promove no romance a imagem de competência, excelência e sabedoria em um mundo onde as mulheres são frequentemente consideradas como carentes dessas características. No caso de Isolda, entretanto, habilidades empíricas são simultaneamente apropriadas para a representação da pessoa amada.

Além dos conhecimentos de cura, bastante notórios e aprendidos com sua mãe, a então princesa irlandesa possuía também outras habilidades. Isolda é, ademais, versada nos conhecimentos aristocráticos que o ocidente viu multiplicar-se durante este espaço-tempo centro-medieval ocidental. Como salientou Luan Morais (2019, p. 92), a refinada dama era exímia conhecedora de canto, lírica, harpa e línguas. Através de um sugestivo excerto proveniente da versão tristânica de Gottfried von Estrasburgo, que podemos ver logo em seguida,

[...] A instrução que ela já havia recebido estava em muito bom lugar. Ela já tinha adquirido uma série de refinamentos e de maneiras polidas que necessitavam das mãos ou voz - a menina encantadora falava a língua de Dublin [**irlandês**], e francês e latim, e tocava muito bem o violino no estilo galês. Sempre que tocava, seus dedos acariciavam a lira mais habilmente e golpeava as notas da harpa com poder. Ela administrava suas virtudes e cadências com destreza. Além disso, esta menina tão abençoada com dons cantava bem e docemente. Ela prosperava com as realizações que já tinha adquirido, e seu tutor, o menestrel, a muito melhorou. (VON STRASSBURG, 2004 apud MORAIS, 2019, p. 92)

Morais nos leva a compreender que estas habilidades, não gratuitamente, também se interseccionavam à condição de *amada/amante* que seria, no decorrer da narrativa, exercida por Isolda.

Além de estarem relacionados ao espaço feminino, como enfatizou Morais (2019, p. 92), tais conhecimentos funcionavam como meios de cantar o amor. Vejamos um exemplo que integra os saberes aristocráticos de Isolda às práticas do *fin'amor*: ao final do manuscrito de Sneyd (Sn1), quando Cariadoc visita Isolda em seus aposentos, a rainha está tocando harpa e cantando, melancolicamente, o chamado *Lai du Guiron* (vs. 781-794). Estas habilidades, outrora adquiridas por ela na corte de seu pai – e que foram, como nos conta Gottfried, aprimoradas pelos ensinamentos de Tristão – dão-lhe a possibilidade de compor; seu canto está, ademais, condicionado à lírica amorosa – porque canta uma história trágica de amor – e que, por sua vez, interrelaciona-se com sua condição de *amada/amante*.

É notável, como sugeriu Ann Marie Rasmusen (2003, p. 150), que existe uma espécie de igualdade artística e intelectual entre Tristão e Isolda. Conquanto esta igualdade seja uma característica importante ao desenvolvimento da trama (e na própria construção de Isolda enquanto mulher), o elemento erótico – cuja interligação manifesta, mais uma vez, a condição de *amada/amante* da então princesa – não deixa de estar presente, visto que “a narrativa torna explícito o potencial erótico inerente à alegria refinada que as performances de Isolda produzem na corte de seu pai, refletindo longamente sobre as extraordinárias realizações de Isolda como artista.” (RASMUSEN, 2003, p. 150).

Apesar de estabelecerem estreita relação com o *fin' amor*, os conhecimentos construídos por Isolda pressupõem indício, também, de um viés eclesiástico ao qual a educação, como prática geral, estava circunscrita durante a Idade Média. Principalmente por conta da apreensão de línguas, Morais (2019, p. 92) aponta que:

podemos inferir que Isolda tenha recebido o mínimo de educação eclesiástica de seus tutores, já que a língua oficial do clero medieval permanece como sendo o latim. Tal fator é essencial dentro da narrativa e na construção da personagem ao longo do romance, visto que a educação moral e religiosa recebida durante sua infância entram em conflito com o sentimento proibido professado pela mesma junto de Tristão.

Poderíamos pensar que Isolda, como aristocrata – e, mais do que isso, como membro da realeza – recebeu instrução de mais alta estirpe, e isso é notório ao longo da narrativa. Isolda é uma mulher extremamente inteligente e astuta; entretanto, o descompasso evidenciado entre sua educação – ambígua, é verdade, por voltar-se às artes do *fin' amor* mas também à cultura eclesiástica, como era regra – e suas atitudes minimamente irracionais, ao longo da estória, pode querer nos dizer algo.

A natureza e o intelecto femininos estão aptos a perpetuar um conhecimento tão distintamente professado pelos homens da Igreja? Talvez seja este tipo de questão que, implicitamente, Thomas introduz nesta caracterização propriamente sutil. Conquanto o filtro do amor seja um elemento que isente a culpa dos amantes, como muitos notaram, os conhecimentos e a astúcia da rainha não são sublimados por seu efeito; sua inteligência permanece, mas agora voltada à manutenção clandestina deste amor impossível. Há uma razão implícita nas atitudes de Isolda: não é uma razão própria de qualquer ensinamento do *Trivium* – como supomos que a então princesa recebera – mas sim uma *raisun* pertencente à lógica cortês, à lógica do amor, esta *dolur* que supera todas as outras.

Sem exageros e, ainda que esta interpretação permaneça subentendida nesta aparentemente ingênua caracterização de Isolda, podemos afirmar que há traços do discurso patrístico sustentado pelas dogmáticas acerca do intelecto feminino. A recorrente vinculação do *feminino* à carne, angariada pelo discurso (hoje) misógino dos Padres da Igreja, e sobre o qual expusemos em minúcias através do trabalho de Howard Bloch, leva-nos a considerar que, possivelmente, à mulher não fosse digno o direcionamento de conhecimentos elevados como aqueles associados ao clero. É à carne que a natureza feminina tende, não à Alma, não à *substância* como outrora manifestava o discurso cristão. Mais uma vez, o papel de *amante* assumido por Isolda, consciente (ou inconscientemente), tem lugar em sua construção.

As erudições da princesa irlandesa interseccionam-se, necessariamente, à missão de *amante* que é assumida por Isolda. Seus conhecimentos requerem, assim, uma condição específica para que seu exercício seja pleno; a condição é que ela seja a *amante/amada* de Tristão. Embora incumba a si mesma uma ação ativa ao amar Tristão – porque Isolda não é, obviamente, um mero adereço que é passivamente amado pelo herói – o desenrolar de sua trajetória enquanto mulher, enquanto *curandeira* e *rainha*, encontra-se majoritariamente condicionado ao caráter de *amante*, a este papel que integra a construção de sua subjetividade e sexualidade enquanto mulher, enquanto *personagem feminina*.

Além de curandeira, Isolda é rainha. Seu status de realeza implica em considerações importantes, também, para sua constituição de gênero. Dessa forma, o contexto de *queenship* em que se insere a rainha da Cornualha (e de toda a Inglaterra) leva-nos a considerar dois eixos performáticos sustentados por este seu status. O primeiro destes eixos diz respeito à associação moral que a posição de realeza implica: uma rainha, mais do que qualquer outro membro da realeza, tem o dever de sustentar uma moralidade exímia, uma reputação que garanta o seu lugar social enquanto futura mãe de um herdeiro do trono. Esta reputação imaculada, que se supõe ser o dever real assegurado pela esposa do rei, respalda-se, obviamente, através das formas em que esta mulher exerce sua sexualidade.

Peggy McCracken (1998, p. 9), em outro estudo de peso, nos explica que, apesar das transformações sofridas no status de rainha ao longo dos séculos medievais no ocidente, uma característica permanece imutável: a necessidade de sua castidade. Durante o século IX, reitera a historiadora, o ocidente presenciou uma gradual mudança relativa, sobretudo, ao poder e à visibilidade política que as rainhas possuíam (MCCRACKEN, 1998, p. 3). Estas tornaram-se, principalmente no contexto da dinastia carolíngia, mais envolvidas nos percursos políticos dos

reinados de seus maridos. É possível que a preocupação com a castidade da consorte crescesse concomitantemente a este processo de ganho de visibilidade e lugar políticos.

Uma violação sexual praticada por uma rainha poderia ser entendida como uma violação à soberania política do rei. Um adultério real, além das terríveis implicações morais que supõe – como vislumbramos no segundo capítulo – envolve desdobramentos categoricamente mais graves justamente porque o violado, o soberano, não é apenas um homem; o rei é, como vimos, *dois em um*, um homem e um “Estado”. Aqui, novamente, o status de *amante* interfere na construção do gênero de Isolda. Esta construção, por sua vez, está atrelada ao princípio de soberania política ensejado por seu esposo; quer dizer, está vinculado a um princípio de poder que é, claramente, masculino.

Em duas ocasiões, especialmente destacáveis no *roman*, percebemos que o corpo de Isolda funciona como uma espécie de “metáfora” do poder político de Marc (e esta é a tese sustentada por McCracken). O primeiro episódio, já evidenciado aqui, refere-se à troca que Isolda e Brangien concretizam na noite de núpcias da rainha, descrita no manuscrito de Carlisle. O ato ilustra a importância e o peso que a noção de castidade e/ou virgindade carregam. Para além das implicações culturais às quais a cena pode fazer referência – como ressalvamos – existem encadeamentos propriamente políticos caso a futura esposa de um rei não fosse virgem.

De forma semelhante, um segundo episódio, bastante notório, diz respeito à conservação do estado virtuoso da rainha: o julgamento ambíguo. À rainha, como foi apresentado, é requerido que não mais compartilhe da cama do rei até que prove sua inocência. Nota-se, mormente, a indispensabilidade da virtuosidade e/ou fidelidade que a *performance* de rainha requer. Em ambos os casos notamos a forma através da qual a sexualidade da rainha – e, mais ainda, o seu corpo – é utilizada para metaforizar a soberania política do rei. Enquanto o corpo do soberano permanece alocado em um princípio duplo – homem e Estado – o corpo da rainha desempenharia, nestas circunstâncias, um papel exclusivamente físico, num primeiro momento:

Ao contrário do rei, cujo corpo corporal pode ser separado do corpo transcendente e imortal do soberano, o papel da rainha é exclusivamente corporal e qualquer uso simbólico de seu cargo depende precisamente do corpo materno [...]. Ao contrário dos reis, as consortes têm apenas um corpo, um corpo reprodutivo. O corpo simbólico da rainha é definido pelos produtos e transgressões do corpo material. (MCCRACKEN, 1998, p. 43)

Segundo a lógica exposta por McCracken (1998, p. 52), o adultério de uma rainha é sempre caracterizado como causa e emblema de uma crise de soberania. Há uma teoria criada por Christiane Marchello-Nizia, chamada de *adultério cortês*, e que é reiterada por McCracken

(1998, p. 86): neste adultério, o vassalo, amante da rainha, estaria realmente almejando o poder político próprio de seu suserano. Dessa forma, segundo esta perspectiva, ao passo que a rainha é o símbolo da soberania política do rei, tornar-se amante daquela seria uma forma de estar próximo àquilo que é realmente o objeto de desejo deste vassalo. Ao partir do pressuposto sustentado por Marchello-Nizia, McCracken (1998, p. 99) salienta que este *adultério cortês* seria uma forma de fornecer estabilidade à conjuntura política em crise. Por mais paradoxal que este funcionamento possa parecer, a historiadora explica que o equilíbrio advém, justamente, da indecisão de Marc:

A hesitação do rei entre a fé em seu sobrinho e esposa e a lealdade a seus vassalos resulta em um equilíbrio entre as forças opostas cujo poder depende da proximidade com o rei e cujas contendas são disputadas em acusações e defesas de adultério da rainha. [...]. Marc não toma medidas decisivas para punir os amantes ou para alienar definitivamente seus vassalos. A lealdade do rei muda entre as duas facções enquanto ele debate se deve agir de acordo com as acusações dos barões contra Tristão e a rainha ou acreditar nas demonstrações de inocência dos amantes. Como resultado da hesitação do rei, ele nunca mantém uma posição de dependência excessiva dos vassalos feudais que desejam controlá-lo e ele evita um desprezo igualmente perigoso por seus desejos e acusações que poderiam destruir a integridade do reino. (MCCRACKEN, 1998, p. 100-101, tradução nossa)

Embora McCracken refira-se, de modo mais sugestivo, à versão elaborada por Bérουλ, a lógica não deixa de fazer parte da narrativa tristânica de forma geral. Em Thomas, Marc também não toma partido com relação à traição da esposa e do sobrinho; permanece em um lugar de passividade ao não se colocar nem ao lado de seus vassalos, nem ao lado de sua esposa e sobrinho (pelo menos não de forma explícita). À Isolda é reservado, então, o papel de mediadora do potencial conflito perpetrado por Marc e Tristão (MCCRACKEN, 1998, p. 101). Esta função apaziguadora/mediadora é, reiteradamente, manifestada através da transformação do status das rainhas que se presenciou na Europa dos séculos XII e XIII, particularmente nas cortes inglesas (MCCRACKEN, 1998, p. 102). McCracken (1998, p. 108-109) identifica, portanto, traços bastante pertinentes que são sustentados tanto nas representações das rainhas adúlteras destas narrativas “fictícias” quanto nas rainhas históricas:

Como as esposas de reis na Europa dos séculos XII e XIII, a rainha do romance está sujeita às restrições destinadas a garantir sua integridade sexual e a pureza da linhagem do rei; ao contrário das rainhas não ficcionais, as rainhas dos *romans* não produzem filhos que justificariam essas restrições, nem se beneficiam da influência e autoridade que as rainhas não ficcionais ganharam com a maternidade real. As rainhas romanescas, como as não ficcionais, têm alguma influência sobre seus maridos por causa da intimidade sexual do casamento. No entanto, nestas narrativas, a intimidade da rainha com seu marido é comprometida por sua intimidade sexual com seu amante, e enquanto os *romans* que não contam a história do adultério da rainha podem representar

a rainha como uma conselheira de seu marido de uma forma que beneficie a corte, em outros *romans* sobre rainhas adúlteras, a esposa do rei usa sua intimidade com o marido apenas para esconder sua ligação com o cavaleiro.

Neste sentido, as resistências destas rainhas adúlteras, principalmente Guinevere²⁴⁰ e Isolda, em assumirem uma posição única – adúltera ou casta – seria uma atitude que faz parte do próprio sistema de relações socioculturais entre homens e mulheres do medievo. A própria recusa do rei em assumir uma posição neste embate em que ele mesmo seria o violado apenas enseja um espaço para que o poder político seja negociado por ele, seus vassallos, o cavaleiro amante e, inclusive, pela própria rainha (MCCRACKEN, 1998, p. 117). Isolda renuncia em posicionar-se dentro da lógica binária composta pelos opostos *esposa/amante*, elucidada por Jane Burns²⁴¹, não assumindo, *publicamente*²⁴², nenhum dos dois papéis (MCCRACKEN, 1998, p. 111-112).

Para McCracken (1998, p. 111-112), isto significa que há uma apropriação da sexualidade transgressora da rainha, a qual funciona como meio de garantia da ordem política. Embora esta recusa de Isolda seja, claramente, uma forma de assegurar o seu lugar social – uma escolha que lhe garante segurança, de certa forma – é também um pressuposto que define a vulnerabilidade de sua posição (MCCRACKEN, 1998, p. 117). A sexualidade de Isolda contempla, portanto, uma ambiguidade: há uma resistência bastante notória em assumir uma posição binária que a levaria, dentre outras consequências, à infelicidade certa, e há também uma apropriação política desta sua sexualidade que, ao fundo, todos sabem ser desviante. Há, concomitantemente, duas atitudes que a levam ser ativa – portanto, dona de sua própria sexualidade – e passiva.

É oportuno supor, dessa forma, que Isolda assume aquilo que Burns, também presente no estudo elaborado por Giselle Gos (2012, p. 5-6), chamou de *agência alternativa*, contemplada, ademais, por outras personagens femininas de outros *romans*, e que

sugerem o tipo de agência que não é consciente, controlada ou desenvolvida; nem é uma expressão da vontade autônoma dos indivíduos. A agência emerge nesses cenários cortesões revisados, ao contrário, como uma dinâmica relacional entre os protagonistas individuais e as formações sociais que os

²⁴⁰ A partir do estudo utilizado por McCracken: KRUEGER, Roberta L. **Women Readers and the Ideology of Gender in Old French verse Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁴¹ O estudo de Burns citado por McCracken é: BURNS, Jane E. **Bodytalk: When Women Speak in Old French Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

²⁴² Publicamente porque, apesar de não se importar em ser associada a Tristão em alguns momentos da narrativa, Isolda preocupa-se, em certa medida, com seu lugar social enquanto rainha. Em seu âmago, Isolda assume total e completamente o papel de *amante* que reiteramos há pouco, mas publicamente sua posição de gênero deve sustentar uma *performance* que esteja de acordo com o discurso próprio ao seu perfil social, cujo peso ela detém consciência.

cercam. O complexo posicionamento social dessas mulheres apaixonadas mostra que não podemos entendê-las sem problemas como falantes dominantes, com poder ou ativas. Mas também não são meramente subservientes, jogadores silenciosos ou passivos sem poder no mundo da corte. Em vez disso, eles podem ser mais bem compreendidos de acordo com as leituras de Joan Scott de locais históricos, onde numerosas forças concorrentes produzem pouco pelas mulheres como sujeitos políticos (em nosso caso, literários).

Ao mesmo tempo que a *agência alternativa* sugere uma inconsciência daquela que a assume, o status de rainha que Isolda sustenta aponta para um segundo eixo performático que parece, sobretudo, consciente: o de *caritas*, quer dizer, da prática caridosa. Em determinada altura do *roman* elaborado por Gottfried (1995, p. 587), Isolda, em seu aparente derradeiro caminho, resolve distribuir seus pertences e ricos ornamentos aos pobres antes de seu julgamento:

A nobre rainha Isolda havia dado seu ouro, sua prata, suas joias e tudo o que possuía de cavalos e roupas aos pobres para ganhar a graça de Deus, para que Ele a perdoasse por sua falta e restaurasse sua honra. Ela finalmente chegou à catedral para ouvir a missa com profunda emoção. **A nobre e sábia rainha estava em estado de meditação piedosa.** Ela usava um cabelo áspero próximo à pele, com um vestido simples de lã curto sobre ele, que parava mais de uma mão acima dos tornozelos. Ela tinha as mangas enroladas até o cotovelo, os braços e os pés descalços. Muitos foram aqueles que, ao verem suas roupas miseráveis e aparência lamentável, sentiram dor e pena em seus corações; tinham nossos olhos fixos nela. **As relíquias foram trazidas e Isolda deveria fazer um juramento.** Ela foi, portanto, convidada a declarar perante Deus e os homens se era culpada de pecados dos quais ela foi acusada. Mas Isolda entregou completamente sua honra e sua vida à bondade de Deus. Tremendo de medo, pensando na gravidade de sua culpa, ela ofereceu seu coração e sua mão para o juramento sobre as relíquias.

Assim como ela surge, praticamente da mesma forma, na saga islandesa formulada pelo irmão Robert (1995, p. 869), as duas versões que teriam sido, ao que tudo indica, inspiradas por Thomas:

Ela ouviu missa e fez grandes e doces esmolas, de modo que tudo o que possuía de ouro e prata, roupas e vasos, ela deu uma grande parte aos pobres, por amor a Deus, assim como aos enfermos e feridos, aos órfãos e às viúvas pobres. Então ela andou descalça em uma roupa de lã e todos lamentaram por sua condição. Todos eles choraram, conhecidos e desconhecidos, estranhos e locais, ricos e pobres, jovens e velhos - todos tinham um coração dolorido por ela. E eles trouxeram as relíquias sagradas sobre as quais ela faria um juramento de exoneração. E ela avançou, chorando, e colocou a mão sobre as relíquias sagradas.

Notamos, de forma acentuada, que Isolda assume publicamente a prática da caridade. Seus trejeitos e suas atitudes revelam, para além do “estado de meditação piedosa”, uma associação bastante estreita com a prática da caridade comumente assumida pelo cristianismo

medieval. Durante a Alta Idade Média, tanto no ocidente quanto no oriente, há uma explícita vinculação entre os grupos governantes – e aí nota-se, principalmente, rainhas e imperatrizes – e a caridade (STAFFORD, 1998, p. 147). Esta torna-se um *topoi* representativo do *queenship* ao longo dos séculos da Idade Média.

Como apontado, esta associação surge ainda durante o início do cristianismo pela Europa e Oriente Médio, ainda quando a incipiente doutrina cristã firmava-se entre os grupos aristocráticos do império romano, por volta do século IV d. C. As mulheres das elites governantes de várias localidades do império assumiam tal postura como forma de assegurar um papel benevolente e de *humilitas* dentro de suas comunidades. É provável que tal postura tenha se tornado um emblema bastante característico entre as classes diretivas medievais e, não por acaso, a historiadora inglesa Pauline Stafford (1998, p. 147) – cujos trabalhos remontam à *História das mulheres* da Inglaterra medieval – salienta que tal preocupação com o bom uso da riqueza se tornou particularmente expressivo na Inglaterra do século XII.

Mais do que, entretanto, uma preocupação com o bom uso da riqueza, esta prática da caridade recorrente entre os grupos aristocráticos (e, notoriamente, entre as mulheres destes grupos) assume uma necessidade de autoafirmação política que garante um status social respeitável dentro das comunidades cristãs. É uma forma de exercer os ensinamentos de Cristo e que, ademais, assegura a benevolência divina no além vida, preocupação constante do cristianismo, principalmente durante o período medieval²⁴³. A vinculação entre as mulheres – principalmente dos grupos aristocráticos – e a prática de *caritas* encontra seu paradigma, seja no ocidente ou oriente, na figura de Santa Helena.

Embora nascida na província da Bitínia, atual Turquia, Flávia Júlia Helena (250-330 d. C.) – que viria a se tornar a mãe do futuro imperador Constantino, o Grande (272-337 d. C.) – teve um culto e tradição hagiográfica especialmente destacáveis na Inglaterra durante o período medieval. A partir de um estudo no qual Jo Ann McNamara (1996, p. 51-80) expõe a prática da *imitatio Helenae* durante o alto medievo, podemos estar cientes de que a tradição de culto à Helena desenvolveu-se de forma acentuada também no ocidente e, não por acaso, durante o período anglo-saxão, a Inglaterra viu multiplicar as narrativas hagiográficas que imputavam à Helena uma origem bretã.

²⁴³ Para mais sobre o tema, ver: LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

Além de constituir-se, no imaginário cristão, como a expressão ocidental do cristianismo, a Helena histórica atuou de maneira colaborativa de forma a desenvolver a fé cristã no contexto do qual era originária (HOMZA, 2009, p. 131). Assim, forneceu suporte à construção de igrejas e monastérios na região da atual Turquia – onde, em 330, seu filho fundaria a capital do império romano, Constantinopla – além de promover, em boa parte de sua vida como cristã, a assistência caridosa para viúvas, órfãos e habitantes mais pobres do império.

Seu sabido engajamento na difusão da fé cristã deu-se, também, por Helena ter coletado e conservado relíquias cristãs. Dentre elas, um pedaço da cruz que se acreditou, na época, ser a cruz de Cristo: o artefato constituiu-se como a mais importante relíquia do cristianismo à época, sendo utilizada para a legitimação de Constantino como imperador, assim como para a sacralização da nova dinastia romana cristã (HOMZA, 2009, p. 131). A portadora das relíquias ganhou forte reputação em todo o mundo cristão e, para além de outros epítetos, ganhou o status de fundadora de uma nova dinastia (ZWOLSKI, 1962, p. 53-76 apud HOMZA, 2009, p. 131). Para Homza (2009, p. 132), há uma importância substancial no “cumprimento de seu caráter de santa soberana, que magnetizou as figuras femininas mais importantes das casas governantes europeias”.

Como apontamos, na Inglaterra anglo-saxônica, a tradição hagiográfica sobre Helena ganhou difusão e repercussão. Antonina Harbus (2002, p. 33) explica que, principalmente na região da Nortúmbria, durante o século VII, o culto da cruz era extremamente marcante; tradição que clamou pelo fervor às personagens que eram interligadas à relíquia, fazendo com que, por exemplo, Constantino fosse vinculado à York. Entre os séculos VIII e IX, o culto à cruz favoreceu, de forma marcada, o culto à Helena; a ela e ao seu filho passaram a atribuir uma origem ocidental, e iniciaram uma tradição de escritos que forneceram as mais diversas versões sobre a santa soberana de Constantinopla²⁴⁴.

Foi, no entanto, a partir de tradições orais que circularam pelo continente que uma versão mais edificada sobre Helena se firmou no imaginário ocidental. Durante o século IX, estas tradições atribuíram à Helena uma origem em Hautvillers, na atual França, e a Trier, na atual Alemanha: o monge Altmann de Hautvillers escreveu uma hagiografia sobre a ilustre

²⁴⁴ Diversas hagiografias sobre Helena começaram a serem escritas nesta época. Harbus destaca, por exemplo, o escrito *De Virginitate*, de Adhelm, abade de Malmesbury, elaborado durante o final do século VIII. Embora não fosse exatamente uma hagiografia, e sim um sermão sobre a virgindade, o escrito serve para ilustrar as diversas caracterizações que Helena sofreu dentro desta tradição escrita anglo-saxã. Outro exemplo é uma homília chamada *A descoberta da Verdadeira Cruz* que imprime um caráter artificial à fé de Helena, escrito no qual a soberana somente teria feito uma peregrinação a Jerusalém por ordem de seu filho. Ver em: HARBUS, Antonina. **Helena of Britain in Medieval England**. Cambridge: D. S. Brewer., 2002, p. 35-39.

dama, em meados do século IX, cuja notoriedade se deve, em grande medida, pela comissão angariada por Hincmar, bispo de Reims (806-882 d. C.). Harbus (2002, p. 46-47) argumenta que, possivelmente, a *Vita Helenae* de Altmann emergiu como um divisor de águas nesta tradição hagiográfica ocidental: é neste escrito que à dama outorga-se uma origem aristocrática. Helena de Trier surge, então, como uma exímia dama, detentora de nobrezas terrestre e espiritual: através de suas virtudes aristocráticas, Helena demonstrava uma bondade que somente seres nobres seriam capazes de carregar. Esta caracterização irrompe e passa a ser a mais difundida no ocidente, excepcionalmente por cronistas ingleses que atuaram nos séculos seguintes (HARBUS, 2002, p. 48-49).

Para além do continente, a tradição de Helena tem seu lugar também em Gales, e é a partir deste fato que podemos identificar um possível elo com a lenda tristânica perpetrada por Thomas. Embora Helena seja confundida com uma personagem local galesa, Elen Luitdauc, no decorrer da tradição²⁴⁵, o status de santidade mantém-se. Santa Helena surge, então, nas crônicas e listas genealógicas galesas como uma nobre ancestral britã de um proeminente líder galês, e aparece, ademais, como aquela que descobriu a verdadeira cruz (HARBUS, 2002, p. 52). Esta referência encontra-se em um anexo de um rico manuscrito, cuja maioria de seu conteúdo foi produzida por volta do final do século XI, da *Historia Brittonum*, atribuída a Nennius (*British Library*, MS. Harley 3859)²⁴⁶.

Este anexo, composto por algumas listas genealógicas galesas, é datado por volta do ano de 954 (HARBUS, 2002, p. 52). Uma delas está dirigida, curiosamente, ao líder Owain de Deheubarth, da dinastia de Dyfed, região sudoeste de Gales. A lista, claramente construída como forma de contestação política, traça uma ligação genealógica entre Owain e Santa Helena, como se esta fosse sua ancestral. Possivelmente trata-se de Owain ap Hywel, que subiu ao trono de Deheubarth, em Dyfed, por volta de 950: em c. 962, Owain estabelece um laço feudo-vassálico com o rei Edgar (943 – 975 d. C.) da Inglaterra, em um período em que a Igreja das

²⁴⁵ Nestas genealogias galesas, Helena é confundida com Elen Luitdauc – cujo epíteto significa “anfitriã”, “hospedeira” – que é, também, filha do velho rei Cole e ascendente do rei Arthur, assim como esposa do histórico usurpador Magnus Maximus, que viveu durante o século IV, na Britania. A união de Elen com Magnus Maximus é narrada em um dos contos que compõem o *Mabinogion*, *O Sonho de Macsen Wledig*. A tradição se estabelece de forma tão sólida em Gales que Rachel Bromwich explica que Elen somente ganha este status na história galesa porque foi confundida com Santa Helena, e acabou ganhando seus atributos. Ver em: BROMWHICH, Rachel. “The Character of the Early Welsh Tradition”. In: CHADWICK, H. M. (ed.) *Studies in Early British History*. Cambridge, 1954, p. 83-136 **apud** HARBUS, Antonina. **Op. Cit.**, 2002, p. 60-61.

²⁴⁶ O manuscrito, cujos nomes de Helena, Constantino e Arthur podem ser visualizados no fólio 193v, encontra-se digitalizado e disponível para acesso público em: https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_3859_fs001r

ilhas passava por um processo de reestruturação; não por acaso, Owain exerce um papel importante na primeira formulação dos chamado *Annales Cambriae*²⁴⁷.

Segundo Harbus (2002, p. 52),

Este é o primeiro atestado existente da lenda da Helena britânica. As origens britânicas de Helena estão implícitas tanto na existência desta observação no contexto de uma lista genealógica galesa, quanto na referência à Grã-Bretanha como a origem de sua peregrinação a Jerusalém. A sua descoberta da Cruz é o foco da referência a Helena, colocando a dinastia firmemente dentro de um contexto cristão.

Dessa forma, ao possuir Helena como ancestral, “a dinastia de Owain reivindica para si legitimidade tanto imperial quanto cristã, análoga à longa tradição bizantina de estabelecer credibilidade política por meio da alegada descendência de Constantino” (HARBUS, 2002, p. 52).

Curiosamente, as referências aos ilustres nomes de Arthur, Helena e Constantino, trazem autoridade e notoriedade à dinastia da qual provinha Owain ap Hywell: neto de Hywell Dda (880 – 948 d. C.) que, por sua vez, era neto de Rhodri Mawr (820 – 878 d. C.), fundador da dinastia de Dinefwr, que usurpou a antiga casa dinástica que reinava na região de Dyfed durante o final do século IX. Não por acaso, o herdeiro desta dinastia usurpada seria Cadivor Fawr (c. 1030 – c. 1090), senhor de Blaen Cuch, pai de Bledri (NICHOLAS, 2011, p. 203, 298), a possível referência evocada por Thomas em determinada altura do manuscrito Douce, como já apontamos. Encontramos, assim, uma ligação que, apesar de bastante profunda, evidencia o provável conhecimento que Bledri ap Cadivor poderia ter sobre a tradição de Santa Helena, evocada pela dinastia rival de seu direito de nascença²⁴⁸.

Entretanto, apesar desta sutil associação do conteúdo tristânico à tradição de Helena, a aproximação desta com a *Matière de Bretagne* se estreita durante os séculos seguintes. A santa surge enquanto paradigma da feminilidade cristã na *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, assim como na tradição de *Brut* que é inaugurada a partir da obra de Geoffrey, principalmente com o *Roman de Brut*, de Wace (c. 1155). Com isto, percebemos uma

²⁴⁷ Disponível em: <https://www.historyfiles.co.uk/KingListsBritain/CymruDeheubarth.htm> (Acesso em 11/11/2021).

²⁴⁸ É importante salientar que um dos descendentes de Owain ap Hywell, Rhys ap Tewdwr Mawr, tornou-se príncipe de toda Gales (na época, as regiões norte e sul estavam unidas) e reinou até 1093. Rhys enfrentou várias insurreições contra sua posição de governante, dentre elas, uma em 1090 na qual Eineon e Llewelyn ap Cadivor, irmãos de Bledri, participaram ativamente contra o representante da dinastia usurpadora. Não é surpreendente, portanto, notarmos que a família de Bledri permaneceu ao lado dos normandos durante todos os embates entre estes e seus conterrâneos, conflitos estes que atravessaram o início do século XI. Ver: NICHOLAS, Thomas. *Annals and Antiquities of the Counties and County Families of Wales*. Vol. 1. Genealogical Publishing Company, 2011, p. 233.

vinculação muito mais explícita entre Thomas – que historiadores acreditam ter conhecido as narrativas de Geoffrey de Monmouth e de Wace, graças às similaridades entre as estórias – e a personagem hagiográfica em questão.

Na HRB, Helena é, ademais, caracterizada enquanto uma heroína de um *roman*: segundo o estudo de Susan Larkin (1995, p. 114 apud HARBUS, 2002, p. 79), a intenção de Geoffrey é atribuir à Helena o caráter de progenitora ideal dos reis ingleses. Assim como a Isolda transparecida no *roman* de Gottfried de Estrasburgo, Helena é ostensiva e semelhantemente descrita:

Depois de sua doença, o próprio Constantius foi coroado, e se casou com a filha de Coel, cujo nome era Helena. **Ela ultrapassava todas as damas da região em beleza, assim como as superava também em suas habilidades com música e nas artes liberais. Seu pai não tinha outra opção para sucedê-lo no trono; por esta razão ele era muito cuidadoso com sua educação, porque ela deveria ser qualificada para governar o reino.** Constantius, então, a fez sua parceira na cama, e tiveram um filho por ela chamado de Constantine. (MONMOUTH, 1999, p. 77, tradução e grifo nossos)

Helena provém, assim, uma origem britã à história de Roma (HARBUS, 2002, p. 80)²⁴⁹: encontramos, curiosamente, uma confluência entre as duas versões da personagem, uma primeira que é Augusta – isto é, imperatriz romana – e uma segunda que a confunde com Elen Luitdauc, da tradição galesa que a coloca como filha do rei Coel/Cole e esposa de Magnus Maximus.

Ao mesmo tempo em que Isolda assume, claramente, uma *performance* que a remete à *imitatio Helenae* em sua peregrinação rumo ao julgamento, ela também se desvincula, de forma notória, da figura de Helena graças ao aspecto da maternidade. Diferentemente de Helena, Isolda não é, obviamente, a “progenitora ideal dos reis ingleses”; e a esterilidade da rainha, contrariando todas as expectativas, não é uma questão debatida ao longo da narrativa. Em função disso, McCracken (1998, p. 26) afirma existir uma ligação persistente entre a esterilidade e o adultério nos *romans* em francês antigo: o debate gira em torno das razões para esta ausência, assim como para a falta de preocupação em assegurar a linhagem de Marc.

Isolda não é mãe: a possibilidade não lhe passa pela cabeça, assim como esta hipótese não é cogitada por Marc, nem por Tristão, ou por qualquer outro personagem. É curioso

²⁴⁹ Harbus ainda enfatiza, por exemplo, que uma outra versão do *Roman de Brut* (conhecida como *A Crônica da Bretanha*, formulada por Layamon, um padre inglês no início do século XIII), teria um enfoque sobre a construção do povo inglês e sobre a atestação da santidade de Helena, chamada nesta narrativa de “rainha sagrada”. Ver em: HARBUS, Antonina. **Op. Cit.**, 2002, p. 83-85.

lembrarmos, no entanto, que McCracken (1998, p. 26) ratifica que a importância – sugerindo status e influência – das rainhas medievais residia, justamente, em sua capacidade de exercer a maternidade. Isolda exerce, embora de uma maneira peculiar, sua influência sobre os dois homens de sua vida, sem cogitar, em qualquer circunstância, gerar um filho de algum deles.

A falta de importância que a maternidade assume na narrativa tristânica intrigou os especialistas. Por esta razão, McCracken (1998, p. 30-31) formula uma explicação interessante que aloca a maternidade em um lugar secundário – ou, mais especificamente, implícito – quanto às estruturas de gênero que se interseccionam em Isolda:

A questão da fidelidade da rainha inclui o objetivo da sucessão adequada, o corpo reprodutivo é deslocado por um corpo adúltero e as preocupações sobre a sucessão e legitimidade que podem logicamente ser levantadas pelo conhecimento do adultério da rainha são suprimidas e deslocadas no escrutínio do corpo sexual da rainha.

O corpo sexual da rainha, que *performa* enquanto um corpo adúltero, carrega, implicitamente, as preocupações que poderiam ser levantadas quanto à questão de sucessão e/ou linhagem. A utilização que é feita do corpo de Isolda – como dissemos antes, como objeto de equilíbrio político – e a análise que sua atuação supõe, seriam um emblema desta preocupação, algo *simbolicamente* subentendido.

Os corpos femininos, como o de Isolda, “representam as ansiedades sociais, mas são construídos por e dentro de uma ordem simbólica” (MCCRACKEN, 1998, p. 40). Isolda integra, dessa forma, alguns sistemas de significação de maneira simultânea, assumindo valores dentro destes: um sistema sexual, um sistema político e um sistema de troca e transgressão amorosa. Esta participação concomitante define, portanto, a forma como seu corpo adquire significado na ordem simbólica do *roman* medieval (MCCRACKEN, 1998, p. 40). E, não por acaso: uma vez que integra um sistema de significação, o corpo de Isolda supõe, ademais, uma “negociação” (ou uma utilização em suas relações interpessoais) que só pode ser efetivada retoricamente; isto é, através de rumores, acusações e defesas (MCCRACKEN, 1998, p. 41), tal como vemos constantemente ao longo da narrativa.

Entretanto, há uma sobreposição entre estes significados. Uma vez que a posição de rainha é única na corte, “não importa que outras redes de lealdade ou desejos possam ser mostradas para definir seu corpo, ela ainda é a esposa do rei” (MCCRACKEN, 1998, p. 41). O que nos leva a supor que a identidade e a construção de gênero em Isolda operam segundo uma mediação, efetivada através do discurso (em seu sentido foucaultiano). Os elementos retóricos

que negociam o corpo sexuado de Isolda estão, não por acaso, na ordem do discurso dominante (cristão) sobre a sexualidade feminina.

A ausência da preocupação com a maternidade em Isolda – para além da polêmica que o tema poderia suscitar entre os ouvintes da estória – só existe porque a significação do corpo da rainha é evocada em primeiro lugar. Ela é, antes de tudo, rainha – e isto expressa que todos os seus deveres estão conjurados em seu corpo, em suas *performances*, não havendo necessidade de se levantar este elemento implícito –, antes de poder querer evocar qualquer significado que veicule seu corpo ao simples desejo enquanto mulher.

Há uma significativa intenção em exercer controle (e, por que não, poder) sobre a sexualidade da rainha. O exercício e a efetividade deste controle agiriam, por si só, contra as possíveis consequências de uma sexualidade descontrolada. Ao exercer uma *imitatio Helenae*, Isolda assume uma *performance*, aparentemente consciente, que está de acordo com o discurso dominante que insiste em estabelecer os ditames de sua atuação enquanto rainha: é utilizar seu corpo enquanto veículo da construção discursiva que restringe o corpo feminino (e, conseqüentemente, o gênero também) às proposições edificadas retoricamente pelo cristianismo. Assumir uma postura de *imitatio Helenae* é simular que é caridosa, que é propagadora da fé cristã e que é, acima de tudo, casta.

4.3.2 Isolda das Mãos Brancas

Se a rainha Isolda assume – conscientemente – a necessidade de incorporar uma *performance* casta em sua construção de gênero, Isolda das Mãos Brancas a possui natural e forçosamente. Afinal, é porque a “ira das mulheres é terrível” – como salienta Thomas, no manuscrito Douce – que o destino trágico de Tristão se sela através da vida amarga que o cavaleiro proporciona à Isolda da Bretanha. A manutenção de uma castidade forçada é o nó que desenlaça a trama da estória: o feminino, necessariamente atrelado ao passional e ao irracional é, com sutileza, associado também ao *carnal*, porque é por conta da frustração sexual da princesa Isolda que o fim trágico da narrativa tem seu lugar.

De forma semelhante à rainha, a princesa Isolda é uma personagem muitíssimo importante, pelo menos nesta tradição que nasce com Thomas. A personagem surge pela primeira vez na voz do poeta em questão, fato que intrigou especialistas quanto à origem do nome intrigante da princesa bretã (BRAULT, 1997, p. 42). Alguns estudiosos, em meados do século XX, imprimiram à *Yseut aux Blanche Mains* algumas possíveis origens (BRAULT, 1997, p. 41-42): irlandesa – porque a castidade forçada entre os casados lembrava, de certa

forma, a castidade assumida por Diarmaid, mesmo apaixonado por Grainne – uma propriamente bretã, visto que a circulação de uma das fábulas de Esopo – “O Homem e suas Duas Esposas” – era bastante recorrente no norte francês, e outra possivelmente galesa, já que duas *Essyllts* são mencionadas no conto de *Culhwch ac Olwen*, do *Mabinogi*.

Esta última foi especialmente defendida por Rachel Bromwich, especialista na tradição mitológica galesa. Em meados do século XX, Bromwich (1961 apud NEWSTEAD, 1965, p. 156) conjecturou, baseada nos estudos de Ferdinand Lot do final do século XIX, que o epíteto *Aux Blanche Mains* poderia se referir a uma “deformação” do epíteto de *Essyllt Vynwen*, tal como surge no referido conto do *Mabinogi*: uma variação da forma original que, no galês, seria *Essyllt Meinwen* (isto é, *mulher esbelta*). A estudiosa levantou a hipótese de que algum escriba francês possa ter compreendido, erroneamente, o termo *mein* como *main* (em francês, “mão”) que, combinado com *wen* (em galês, “branco”) resultaria em *mãos brancas* (BROMWICH, 1961, p. 349 apud NEWSTEAD, 1965, p. 156).

As discussões mais recentes, do final dos anos 1990, descartam a hipótese de origem galesa e, segundo Gérard Brault (1997, p. 44), o epíteto poderia ter surgido através de uma derivação francesa de escrita, visto que nomes que derivavam das partes do corpo eram recorrentes na antroponímia francesa do período. Apesar de parecer irrelevante, a preocupação com uma hipotética origem surgiu, justamente, do significado que *Mãos Brancas* poderia ter para construir a personagem: assim como os cabelos louros, as “mãos brancas” poderiam representar um ideal distinto de beleza próprio destes escritos vernáculos, além de denotar graça, beleza, inocência e pureza, associados a um “simbolismo da cor branca” que supostamente está presente no *roman* elaborado por Thomas (BRAULT, 1997, p. 46).

Um fato notado por Brault (1997, p. 48) é a incompatibilidade entre este epíteto e o comportamento vil que a princesa da Bretanha demonstra no final da narrativa. Enquanto *Mãos Brancas* parece requerer inocência e beleza, a personagem vê-se notoriamente frustrada pelo fato de não ter consumado o casamento com o marido; quer dizer, há uma incongruência relevante no fato da jovem denotar castidade e ingenuidade e agir conforme seus instintos carnisais: possivelmente, há uma intenção irônica por detrás da escolha do nome (BRAULT, 1997, p. 48). Apesar disto, não foi sempre assim: ainda no início da estória, não há a revelação das genuínas intenções de Isolda; ela aparenta ser tal como seu epíteto a chama, demonstrando haver uma linha evolutiva na personalidade – e, conseqüentemente, na construção de gênero – da personagem.

Notamos, assim, uma evolução em sua personalidade que foi construída através dos três manuscritos em que a jovem aparece: no manuscrito de Sneyd, Isolda das Mãos Brancas surge como inocente, obediente e compreensiva; no Turin, sua compreensão e paciência cedem lugar a um sentimento de frustração e insatisfação que crescem de forma significativa para, no manuscrito Douce, o ódio, a dissimulação e a vingança entrarem em cena. Analisaremos, dessa forma, cuidadosamente estas *performances* de *Yseut aux Blanche Mains* e como elas estão relacionadas à construção do gênero feminino proporcionada pelo discurso cristão.

Quando Tristão resolve casar-se com a filha do duque da Bretanha, por diversos momentos evoca o estado de *donzela* que a caracteriza: a virgindade de Isolda é salientada através dos termos *pucele* (vs. 185, MS. Sneyd) e *la meschine* (vs. 173, 205, 222, 232, 316, 320, 324, 419, 448, 449, 468, 480, 598, MS. Sneyd). A recorrência persistente do último termo parece indicar, possivelmente, a importância deste estado da princesa; ao se referir a ela como *la meschine* Tristão ratifica, por diversas vezes, a si mesmo, que não cumpriu o seu dever enquanto esposo. Mas não somente isso: nos dá certa ideia, do significado da virgindade estar atrelada à certa exigência da construção da feminilidade.

Como já sinalizamos brevemente aqui através do importante estudo de H. Bloch, a problemática da virgindade feminina constitui-se uma espécie de *topos* no discurso cristão dos primeiros tempos. A tradição patrística inaugurou um determinado viés sobre a virgindade e a castidade que perduraria, embora com leves distinções, durante os séculos seguintes²⁵⁰. A virgindade foi tratada e pensada pelos Padres enquanto uma transcendência do corpóreo/físico: segundo Bloch, há uma necessária contradição na necessidade patrística de associar o feminino à castidade e à virgindade, justamente porque o gênero encontra-se recorrente e insistentemente intrincado à esfera dos sentidos (BLOCH, 1995, p. 135).

Enquanto transcendência do corpóreo, a virgindade é impassível, filosoficamente, de ser conclamada e associada à mulher, uma vez que segundo esta visão patrística estreitamente enviesada, seria o mesmo que requerer que o feminino negasse sua *feminilidade*. Esta noção se deve, justamente, ao fato de que a patrística construiu as noções de *virgindade/castidade* como ideias puras, sendo estas impossíveis de serem praticadas em âmbito terreno: não por acaso, a

²⁵⁰ Um exemplo bem significativo e que já foi aqui citado, ainda que para outro exemplo, é o *De Virginitate*, obra com intuito pedagógico de Adhelm de Malmesbury, produzida durante o século IX. Este é apenas um dos numerosos escritos clericais que advogavam em prol da virgindade e defendiam seu status superior sobre todos os outros estados.

estreiteza desta visão é admitida em uma das passagens de Tertuliano, para quem, não há modo de falar sobre a virgindade que não acarrete sua perda (BLOCH, 1995, p. 137).

Psíquica e filosoficamente falando, seria impossível conceber uma mulher enquanto casta: primeiramente por causa da incompatibilidade natural entre o feminino e o estado de pureza e, em segundo lugar, por conta desta concepção verdadeiramente estreita que a patrística constrói sobre a *virgindade*. Embora transmutada com o passar dos séculos, a problemática da virgindade é uma questão presente ao longo do período; não é estranho considerarmos, assim, sua presença ser evocada para construir Isolda das Mãos Brancas. Caso pensemos nesta categoria fechada esboçada muitos séculos antes pela patrística, poderíamos enxergar na princesa da Bretanha uma caracterização ambígua: ela é uma donzela, porque é fisicamente virgem (porque nenhum homem a tocou), mas em termos absolutos, já não o é.

O seu desejo por Tristão é evidente (ainda que paradoxalmente contido!) e, como já sinalizado, torna-se o epicentro do desenrolar da trama. Em nome da expectativa sociocultural que lhe cabe (e, obviamente, de gênero), a segunda Isolda jamais exerce sua sexualidade e assume uma postura contidamente paciente e compreensiva. Resiliência que poderia estar elencada, ainda, àquela noção cristã, que já esboçamos aqui²⁵¹, que reivindica ao masculino o papel ativo e, ao feminino, o passivo, tanto metafórica como cotidianamente. Cabia, como afirmará São Tomás de Aquino (1963, p. 37 apud BLOCH, 1995, p. 39) durante o século XIII, ao homem o discernimento racional sobre diversas circunstâncias: ora, quando Tristão inventa uma suposta doença que lhe impedia de fazer esforços para a relação conjugal (vs. 645-646, MS. Sneyd), Isolda afirma que este mal que o afligia lhe preocupava mais do que qualquer outra coisa do mundo; concordando, de bom grado, em não consumir o casamento naquela noite (vs. 647-648, MS. Sneyd).

Sabemos, com o decorrer da estória, que essa aparente aceitação se transforma em algo totalmente perturbador para a princesa da Bretanha. Seu estado aparentemente passivo e obediente, dá lugar a um sentimento de inadequação àquele contexto cortês do qual Isolda fazia parte, assim como uma frustração pessoal com relação à ausência de sua sexualidade. Podemos notar que esta transformação é nítida nos episódios que compreendem o manuscrito de Turin: tanto a análise dos sentimentos dos quatro personagens – cujo sentimento é salientemente

²⁵¹ Durante a análise do rei Marc, com relação ao suposto papel ativo que este desempenha em sua relação conjugal com Isolda, a rainha.

colocado como *entre aus quatre ot estrange amor* (vs. 71, MS. Turin) – como no embaraçoso episódio da “água ousada”.

Segundo Brault (1996, p. 88), neste último episódio, a risada da princesa – que já foi, inclusive, aqui analisada – poderia ter dois significados simultâneos e complementares: poderia ser uma expressão involuntária de alívio por conseguir tocar naquele assunto totalmente enfadonho para ela, graças à ironia que a situação causou; e poderia ser, também, uma forma de Isolda ganhar novamente sua dignidade: uma forma dela demonstrar sua insatisfação cuja comicidade é, além de vexatória, absurda. Para o estudioso, as palavras da princesa revelam uma preocupação profunda que é, mais do que com o incidente em si, relacionada ao seu casamento: Isolda carrega, sobre si mesma, uma dúvida sobre sua *performance* enquanto mulher aristocrática; carrega consigo um sentimento de inadequação e incapacidade em cumprir seu papel de esposa. Brault é enfático em afirmar que esta inadequação surge, justamente, do receio – completamente compreensível – de sua situação trazer vergonha para sua família.

Caso pensemos neste seu sentimento segundo as categorias elencadas por Tory Pearman, poderíamos dizer que Isolda possui um forte estigma sobre si e sua situação de estar casada e, ainda assim, permanecer virgem: seu estigma é nascido da discrepância entre a identidade real da princesa (como Isolda se vê, e tudo o que sente de verdade) e sua identidade virtual, isto é, como os outros a veem e o que esperam dela (PEARMAN, 2010, p. 2). Há um notório conflito de identidade que é intrínseco à construção de gênero de Isolda das Mãos Brancas: a ausência de sua sexualidade a leva a desenvolver este sentimento de incapacidade e/ou inadequação, que tem, necessariamente, a ver com a concepção sobre o feminino cujas estruturas são sustentadas pelo cristianismo e pelas tradições que ele mesmo se utilizou.

A incapacidade que a princesa afirma sentir – embora somente em seu íntimo – está atrelada ao gênero feminino, já que a noção de *incapacidade* surge lado a lado ao feminino, nos diversos tipos de discursos que o período medieval produziu para falar sobre *o homem e a mulher* – religiosos e médicos, principalmente (PEARMAN, 2010, p. 5, 7). A discrepância entre as identidades de Isolda – causadora dos estigmas, social e psíquico, evidenciados na personagem – recai em sua própria identidade de gênero: além das implicações socioculturais que seu estado suscita – como, por exemplo, a ausência de um herdeiro –, Isolda demonstra uma incompletude em sentir-se uma *mulher aristocrática* porque não pode cumprir a *performance* que lhe é esperada.

Alguns versos antes da “água ousada”, quando Thomas analisa os sentimentos dos quatro infelizes envolvidos nas teias amorosas da narrativa, o poeta afirma que não sabe dizer, com precisão, o sentimento da princesa com relação a sua situação (vs. 145-147, MS. Turin). Thomas, como sabemos ser de seu feitio, conjectura uma hipótese sobre Isolda das Mãos Brancas: uma vez que a princesa jamais confessou isso a alguém, ela possivelmente não achava a sua situação tão insuportável (vs. 193-194, MS. Turin). O episódio que vem em seguida nos leva, entretanto, à outra consideração que somente ratifica o que já expusemos: a princesa somente não confessa sua situação aos seus amigos porque isso apenas reforçaria o sentimento de inadequação sustentado por ela; confessar o absurdo de seu casamento casto significaria, em sua visão, manchar sua reputação e, conseqüentemente, a de sua família.

Há uma explosão de desespero evidenciada na risada incessante de Isolda: isto é, com certeza, uma atestação de que aquela situação tornava-se, cada vez mais, insuportável. Isolda sente-se incapaz de exercer, nos conformes, sua sexualidade; e isto porque ela sabe que deveria exercê-la com seu marido, e ninguém mais. Este controle sobre seu corpo dá margem, inevitavelmente, ao desenvolvimento de sentimentos vis como aqueles que emergem ao final do manuscrito Douce. Paradoxalmente, é justamente por obedecer às regras – em partes – que Isolda pode manifestar uma conduta vingativa e raivosa, como se dá ao final da estória.

A inadequação e a frustração cedem lugar ao ódio, à dissimulação e à vingança: no manuscrito Douce, ao saber que seu marido estava apaixonado por outra mulher, Isolda das Mãos Brancas resolve preparar uma vingança porque, claramente, sente-se traída. É possível que a jovem tenha se dado conta que serviu como um recurso de readequação às normativas sociais, como assinala Neil Thomas (2003, p. 190). Em termos rasos, podemos salientar que Isolda das Mãos Brancas serve para (re)construir a *masculinidade aristocrática* de Tristão, abalada, anteriormente, por Isolda, a rainha, conforme o esquema a seguir:



A escolha de Tristão, efetivada na passagem presente no manuscrito de Sneyd, é fulcral para compreendermos as posteriores atitudes de Isolda das Mãos Brancas; lembremos, então, os elementos que ajudaram o cavaleiro a considerar a escolha da princesa da Bretanha: o seu *nome* (ser) e sua *beleza* (relacionada aos sentidos). Consciente da importância desta escolha para a evolução de Isolda das Mãos Brancas, a historiadora Tracy Adams utiliza-se da teoria das imagens para compreender os possíveis significados destes elementos: baseada em um estudo anterior formulado por Leslie Rabine (1995, p. 37-74), Adams (2005, p. 160) defende a ideia de que Isolda das Mãos Brancas comporta-se como um simulacro da primeira Isolda, a rainha.

Segundo Adams (2005, p. 160), um princípio central na teoria das imagens durante o medievo é a habilidade de um arquétipo (quer dizer, um protótipo) incorporar-se em uma cópia, ou em uma série de cópias que podem, ou não, se assemelhar; entretanto, uma característica importante é que todas essas cópias trazem algum traço essencial do arquétipo²⁵². Neste caso, a *beleza* e o *nome* de Isolda, a rainha, atuariam como estes traços fundamentais também presentes em Isolda das Mãos Brancas. Assim, ao necessitar dos dois atributos em sua esposa, Tristão compreenderia que o nome *Iseut* significava a essência daquela que ele amava; o cavaleiro busca redescobrir essa essência no ícone – Isolda das Mãos Brancas: através desta “nova” Isolda, ele acredita ser capaz de preservar o elo que o liga com seu verdadeiro amor mas, desta vez, com a conveniência de estar enquadrado dentro das condutas esperadas (ADAMS, 2005, p. 161).

Percebe-se a importância das características que são compartilhadas por ambas as Isoldas:

Quanto à beleza da nova Isolda, a natureza inextricavelmente dual do amor é sugerida pelo par instintivo de Tristan de "nom" e "beauté", o primeiro com seu apego ao ser, o segundo com seu apego à carne. Quando ele escolhe Isolda das Mãos Brancas a partir de seu nome, ele está tentando reproduzir a essência de Isolda, a rainha; ao escolher uma mulher bonita em sua forma, Tristan tenta recriar Isolda inteiramente. (ADAMS, 2005, p. 161, tradução nossa)

²⁵²Adams nos explica que esta noção de arquétipo esteve bastante arraigada na tradição intelectual medieval, manifestadamente em alguns documentos da mesma época do *Roman de Tristan*. Uma destas fontes é a glosa de *Timaeus* realizada por William de Conches (1090-1154), um filósofo escolástico francês. Nela, William salienta que o simulacro é o ideal manifestado fisicamente, isto é, no “mundo animal”, enquanto o arquétipo seria um paradigma eterno, em oposição ao mundo animal que é finito. Ver em: CONCHES, William de. **Glosae super Platonem**. Ed. de Edouard Jauneau. Paris: Vrin, 1965 apud ADAMS, Tracy. **Violent Passions**. Managing Love in the Old French Verse Romance. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 160.

O cavaleiro, no entanto, busca encontrar prazer, primariamente, na beleza física de sua noiva, em vez de seguir a essência: atitude que, na visão de Adams, compromete a união dos níveis físico e espiritual que é requerida pelo amor. Quando os níveis físico e espiritual não se encontram em harmonia – e, conseqüentemente, o último não consegue a expressão do primeiro – o sentimento amoroso transforma-se em ódio, deforma-se (ADAMS, 2005, p. 162).

Embora apaixonada por Tristão, Isolda das Mãos Brancas nunca vivenciou a expressão física desse amor. Assim, ao descobrir o real motivo de sua abstenção forçada, sua frustração transforma-se em ódio em questão de instantes, segundo a lógica que acabamos de expor. Para além desta interpretação semiológica ensejada por Adams, devemos considerar que o alerta emitido por Thomas sobre a “ira das mulheres” muito tem a ver com a predominância do discurso médico-retórico que classifica o feminino, por exemplo, como inconstante graças a sua natureza fria e úmida, tal como elucida a historiadora Joyce Salisbury (2010, p. 92).

Guiada pela presença constante da teoria dos humores, herdada da Antiguidade clássica, Salisbury (2010, p. 92) salienta que a ciência médica medieval oferecia, a seu modo, uma explicação biológica para quase todos os estereótipos de gênero que se queria, consciente ou inconscientemente, promulgar:

Os textos médicos estabeleceram uma base de fundamentação sexual a partir da qual poderiam construir as expectativas de gênero. Esses tratados médicos uniram entendimentos teológicos de gênero conforme articulados pelos Padres da Igreja em um sistema abrangente que tinha aplicação prática e também reflexão teórica.

Dessa forma, as ações comportamentais e temperamentais de ambos os gêneros eram condicionadas, majoritariamente, pelo calor derivado da composição genital, tanto do homem como da mulher (SALISBURY, 2010, p. 92).

A suposta inconstância feminina leva-nos, ademais, para outra característica negativa que foi acoplada à personalidade de Isolda das Mãos Brancas: a dissimulação. Vejamos com detalhes como se dá a angústia dissimuladora de Isolda logo após descobrir a verdade (vs. 1348-1375, MS. Douce):

Aparceüe est de l'amur.
El quer en ad mult grant irrur
Què ele ad Tristran tant amé,
Quant vers altre s'est aturné ;
Mais or li est ben descovert

Pur quei la joie de li pert.
 Ço qu'ele ad oï ben retent.
 Semblant fait que nel sace nent ;
 Mais tresqu'ele aise en avra,
 Trop cruelment se vengera
 De la ren del mund qu'aime plus.
 Tres quë overt furent li us,
 Ysolt est en la chambre entree.
 Vers Tristran ad s'ire celee,
 Sert le, mult li fait bel semblant
 Cum amie deit vers amant.
 Mult ducement a li parole
 E sovent le baise e acole
 E mustre lui mult grant amur ;
 E pense mal en cele irrur
 Par quel manere vengé ert ;
 E sovent demande et enquert
 Kant Kaherdin deit revenir.
 Od le mire quil deit gaurir ;
 De bon curage pas nel plaint :
 La felunie el cuer li maint
 Qu'ele pense faire, se puet,
 Car ire a iço la comuet.²⁵³

O fingimento explícito de Isolda é perfeitamente associável à definição da mulher como transgressão verbal, levantada no estudo de H. Bloch através de várias documentações provenientes do século XII francês. Em uma das primeiras sátiras latinas antimatrimoniais da Idade Média, como sublinha Bloch (1995, p. 72), Walter Map salienta a natureza indiscreta,

²⁵³ “Ela agora está ciente de seu amor, e tem um ressentimento muito violento em seu coração, por ter amado Tristan quando ele se voltou para outra. Mas agora está claro para ela o motivo pelo qual está frustrada com a felicidade que espera dele. Ela se lembra bem do que ouviu, mas finge não saber de nada. Porém, assim que ela tiver a chance, ela se vingará da forma mais cruel do ser que mais ama no mundo. Assim que as portas foram abertas, Yseut entrou na sala, escondendo sua raiva de Tristan; ela se mostra prestativa e perfeitamente gentil com ele, como uma mulher amorosa deve ser para com quem ela ama. Ela fala com ele com muita delicadeza, cobre-o de beijos e abraça-o, multiplica os testemunhos de amor por ele enquanto se agita apesar dos maus pensamentos sobre a maneira como poderá se vingar; e ela não para de indagar com insistência sobre o retorno de Kaherdin com o médico que deve curá-lo. Sua paixão dificilmente é sincera, seu coração está todo ocupado com o crime que ela planeja cometer, se puder, pois tal é o efeito da raiva.”

contraditória e transgressora da palavra feminina em sua *Disuasio Valerii ad Ruffinum philosophum ne uxorem ducat* (“Disuasão de Valerius a Rufinus, o filósofo, para que ele não tomasse uma esposa”)²⁵⁴, um pequeno escrito presente em seu *De Nugis Curialium* (c. 1180).

Além deste, uma reconhecida fonte da época que faz alusão à transgressão verbal exercida pelas mulheres é uma passagem do *De Amore* (c. 1180), de Andreas Capellanus. Em seu terceiro livro sobre a rejeição ao amor, Andreas (1990, p. 204-205) deixa claro que:

Nós sabemos que tudo o que uma mulher diz é dito com a intenção de enganar, porque ela sempre tem uma coisa em seu coração e outra em seus lábios. Nenhum homem pode se orgulhar de si mesmo dizendo que sabe tudo sobre uma mulher, ou que está em bons termos com ela a ponto de saber seus pensamentos secretos ou em saber que ela diz realmente o que quer dizer. Nenhuma mulher jamais confiou em algum de seus amigos homens, e ela pensa que cada um deles é um completo enganador; então, ela sempre se mantém pronta para uma decepção, e tudo o que ela diz é enganoso e proferido com uma limitação mental. Portanto, nunca confie na promessa de uma mulher ou em seu juramento, porque não há honestidade nela; seja sempre cuidadoso em esconder dela suas intenções, e nunca conte a ela os seus segredos; dessa maneira você pode enganá-la com um truque e, com o outro, e evitar suas fraudes.

Aqui, justamente, as ressalvas e os alertas dados por Andreas se relacionam estreitamente à forma como Isolda das Mãos Brancas prepara sua vingança sobre Tristão. Percebemos, assim, uma intensa associação entre o feminino e a dissimulação retórica: um *topos* do discurso sobre o gênero que ilustra, de forma sugestiva, a grande arma com que a princesa da Bretanha pode se vingar do cavaleiro da Cornualha: a mentira.

Através de sua mentira, Isolda das Mãos Brancas consegue transitar de uma posição passiva na narrativa, à ativa: enquanto em um primeiro momento, podíamos ver Isolda como um recurso de reinserção social – sem expressão de sua identidade e desejos –, nesta parte final, a princesa assume um posicionamento ativo quando decide se vingar do esposo. É, portanto, a partir deste ponto que Isolda passa a exercer sua identidade enquanto mulher, apesar desta ter sido construída a partir dos meandros do discurso de gênero (atualmente) misógino do cristianismo; um discurso que classifica as mulheres (e, notoriamente, o feminino) a partir de enquadramentos vis, traiçoeiros e dissimulados.

A construção de gênero operada sobre Isolda das Mãos Brancas resigna-se a uma situação paradoxal: a ausência de sua sexualidade a encaminha a agir de forma vingativa e

²⁵⁴ O escrito compreende a dissuasão de um amigo para que o outro não se case, mostrando, através de exemplos conhecidos da mitologia clássica, como o casamento seria prejudicial ao homem por causa das atitudes das mulheres. Ver em: MAP, Walter. *De Nugis Curialium*. The Courtiers Trifles. Ed. by M. R. James. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 288-311.

dissimulada; fato que ratifica, mais ainda, o vínculo do feminino com a concupiscência e com o mundo dos sentidos. Por outro lado, ela somente não exerce sua sexualidade porque assume, quase que maquinalmente, a *performance* esperada para o gênero feminino aristocrático. Seu desenvolvimento enquanto *mulher* está inserido em um ciclo de repressão sexual e comportamental bastante expressivo do sistema de gênero tal como ditado pelo *discurso* cristão. Sistema de gênero cujos impulsos repressivos são apenas o outro lado da moeda que funde o feminino ao carnal; e que, curiosamente, repreendem a ponto de resultar na manifestação esperada da “natureza” feminina.

Conclusão

São muitas as possibilidades de reflexão que o *Roman de Tristan* nos desperta sobre o medievo. Existem, no entanto, duas constatações bastante notórias que, durante o encaminhamento desta pesquisa, fizeram-se marcantes: a primeira delas diz respeito, propriamente, ao *roman* em si, em como nele pudemos entrever reflexos dos desenvolvimentos históricos, dos mais diversos âmbitos, a partir de suas materialidades – isto é, da proveniência, ainda que nebulosa, de seus manuscritos – e da forma como a narrativa foi encaminhada por alguém que se intitulou *Thomas*. A segunda constatação, que retomaremos mais a frente, possui uma direta relação com a forma como esta pesquisa estruturou-se: a abordagem analítica que nos utilizamos corrobora, muito naturalmente, para explicitar a associação estreita dos elementos trabalhados à construção e ao entendimento do que se convencionou, muito recentemente, chamar-se de *gênero*. Grosso modo, encerraremos mostrando como a *chevalerie*, as discussões canônicas e a presença das técnicas retóricas do *Trivium* estão, todos, organicamente relacionados ao entendimento das relações de gênero que se constituiu enquanto o coração pulsante desta investigação.

Os fatos que permeiam a produção material dos manuscritos que compõem o *roman* são – talvez para sempre – um enigma ao historiador. Algumas conclusões, propriamente técnicas, foram realizadas pelos estudiosos da legenda tristânica, principalmente durante o século XX. As informações que subsistem são aquelas que apontamos no esmiuçar do segundo capítulo, cujo respaldo acadêmico permanece na edição aqui utilizada, organizada e traduzida por Christiane Marchello-Nizia durante a década de 1990. Sabemos, assim, que dos seis manuscritos que compõem a narrativa, cinco deles foram (re)descobertos, trabalhados, editados e publicados durante o século XIX. O mais recentemente trabalhado foi o manuscrito de Carlisle, descoberto por historiadores em 1995, na abadia de Holm Cultram, extremo norte da Inglaterra.

Como salientamos, embora não saibamos as origens – feitura, escriba, localidade – exatas destas produções, poderíamos conjecturar que, por força das circunstâncias e das dificuldades de transporte que o medievo supunha, que estes manuscritos, provavelmente, não foram transportados por grandes distâncias de seu local de produção. É claro que isso somente pode ser considerado sem que pensemos, obviamente, nas circunstâncias que os séculos impuseram a estas fontes; entretanto, temos informações de caráter técnico, linguística e paleograficamente constatadas, que nos levam a adotar dois fatos importantes sobre estes

manuscritos: quatro deles foram encontrados na atual Inglaterra (Carlisle, Cambridge, Sneyd e Douce), sendo que destes, três apresentam traços marcadamente do dialeto anglo-normando (o de Carlisle, Sneyd e o Douce). Em segundo lugar, dos seis manuscritos, cinco deles – com exceção do de Sneyd, muito provavelmente desenvolvido durante o final do século XII – apresentam uma escrita cujas análises paleográficas e filológicas remontaram ao século XIII.

Dessa forma, para além das contingências que envolvem a sobrevivência destes manuscritos, que os fizeram ser encontrados, da forma que o foram, durante o século XIX, é importante que consideremos a Inglaterra do século XIII como um momento especialmente adequado à ressurgência e à difusão, ainda que relativa, da legenda. Quer dizer, é possível que a emergência da produção manuscrita do *Roman de Tristan* no século seguinte à sua provável declamação pode querer nos dizer que os delineamentos históricos que enxergamos no limiar do século XII – e que fizeram parte da constituição do *roman* – desembocam, de maneira acentuada, no século XIII anglo-normando.

Vejamos, por exemplo, o panorama sociopolítico do século XIII insular: quem reina durante a maior parte do século é o neto de Henrique II, Henrique III (1207 – 1272). Este enfrentara sérias dissensões com seus barões, disputas políticas bastante acirradas com seus vassalos que se colocam como uma consequência notória dos arranjos instituídos a partir da *Magna Charta Libertatum*, a famosa Magna Carta de 1215, concordada por João I da Inglaterra (1166 – 1216). Para além das contingências que envolvem as conjunturas, nem sempre determinantes de algum resultado óbvio, a própria Magna Carta se colocara, em sua época, como um arranjo claramente orgânico da configuração socioeconômica (e política!) que a Inglaterra viu desenvolver após a conquista normanda, ainda em meados do século XI, e sobre a qual tanto abordamos durante esta pesquisa.

O reinado de Henrique III, detalhada e ricamente explorado por M. Clanchy (2013, p. 267-283), pode ter se constituído enquanto o ápice de desdobramentos que caracterizaram-se, se adotarmos uma metodologia braudeliana, como uma conjuntura (também considerada como uma periodização de média duração). A relativa popularidade e disseminação da legenda tristânica neste conturbado século XIII – para além de estarem inseridas no movimento interconectado da difusão das narrativas arturianas, marcado pelo aumento progressivo e gradual do registro escrito no contexto anglo-normando – podem deter sua coerência, também, pelo fato da narrativa tratar, substancialmente, de temas que envolvem *lealdades feudais*. É claro que os desentendimentos não são mais os mesmos de antes – isto é, da época de Henrique II, de c. 1170 – mas podem se constituir enquanto desdobramentos longínquos de muitas

características que foram gestadas bem antes. Não parece ser uma coincidência que uma estória que trata de um rei traído, por sua esposa e seu cavaleiro, ressurgir em um momento em que o próprio rei da Inglaterra acirra os ânimos com seus vassalos.

De uma forma semelhante, o apogeu do movimento escolástico e o próprio ensino, muito mais sólido, da lei canônica nos centros universitários do ocidente europeu²⁵⁵, são desdobramentos característicos que podem explicar a necessidade (ou o simples acaso?) da eternização da narrativa de Thomas. Esta conjuntura dos duzentos são encaminhamentos de processos históricos que foram construídos, também, por Thomas; participação que se mostrou, tanto explícita quanto implicitamente, no desenvolvimento singular da narrativa tristânica, como salientamos detalhadamente durante os segundo e terceiro capítulos. É inegável, assim, que o poeta foi um homem de seu tempo; e seu *roman* constituiu-se como um espelho que, ainda que estilhaçado, apontou-nos imagens de uma realidade fugidia.

É claro que não convém aqui esmiuçar o panorama contextual do século XIII anglo-normando. É importante, no entanto, deixar claro: nesta época em que surge a materialidade de uma estória declamada há, pelo menos, meio século, podemos ainda enxergar traços de movimentos longínquos e que se desenharam antes mesmo de Thomas – ou Bréri? – compor a sua versão da tragédia apaixonada. Assim, a materialidade destes manuscritos, juntamente às prerrogativas internas desta estória, nos aponta a verdadeira organicidade do *roman*. Ele é um produto, artificial e natural, simultaneamente, de seu tempo. Artificial porque produzido – declamado e registrado – em determinados pontos no tempo, mas natural porque jamais escapou das correntes da historicidade, como todo e qualquer registro humano.

A união singela entre a materialidade e a estrutura interna da legenda remete-se, de maneira marcada, ao processo de escritura do texto medieval que foi salientado por Paul Zumthor. Não há, para Zumthor (2009, p. 101), como atribuímos uma operação escrita original ao texto medieval – e daí uma de suas marcas que o diferenciam do texto moderno – já que existem “camadas” de elementos humanos que estão embrenhadas, sutilmente, no que nós supomos por “texto medieval”. Inescapavelmente, os manuscritos do *Roman de Tristan* carregam consigo estas camadas de intervenções humanas; não são estruturas estáticas – da forma que Zumthor classifica a *literatura moderna* – e sim registros em que, com o passar do

²⁵⁵ Em meados do século XIII há um consenso muito maior entre os canonistas sobre os caminhos da política sexual perpetrada pela Igreja no ocidente europeu. Ver em: BRUNDAGE, James. **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 485.

tempo, o ser humano acrescenta ou retira algo, modificando-os, às vezes, de maneira determinante.

Necessita-se, portanto, assim considerá-los: os próprios caminhos históricos transcorridos entre a declamação de Thomas e a elaboração destes manuscritos, cada qual em uma localidade, constituem-se como estas camadas; ainda que, possivelmente, estes caminhos sejam reforçados como desencadeamentos dos próprios aspectos inseridos por Thomas. Não como simples cópia de algum exemplar disponível, ou com a simples escuta da estória declamada, estes manuscritos carregam as camadas subjetivas, voluntárias ou não, de quem os forjou fisicamente. Apesar de buscarem, em cada verso, a originalidade de Thomas, esta já não existia; fato que não torna menos importante a consideração minuciosa dos traços contextuais entrecruzados na figura do poeta, tal como delineamos. São a partir destas camadas que o *roman* subjaz como História.

A segunda constatação, sobre a qual fizemos referência anteriormente, volta-se à própria estrutura da abordagem desta pesquisa. Os principais elementos presentes no *roman*, que denunciam marcadamente os traços de sua historicidade – aqueles trabalhados detalhada e minuciosamente durante o terceiro capítulo –, estabelecem uma interconexão notória com o desenvolvimento das identidades e construções de gênero que estão contidos na narrativa. Retomemos, portanto, cada um destes elementos e as formas através das quais estes traços históricos interligam-se à constituição de gênero (identidades e relações), seja na própria configuração do *roman*, seja na tradição filosófica pós-moderna com que trabalhamos estes aspectos.

A primeira destas é, obviamente bastante clara, que a posterior *instituição* cavaleiresca encontrou-se, retórica e culturalmente, associada ao desenvolvimento da noção, anacronicamente fraudada, da “masculinidade aristocrática”. Há uma concatenação, em alguns momentos implícita e outros, explícita, entre o trajeto que percorremos aqui e aquilo que ressaltamos em nosso último capítulo. A configuração socioeconômica da Inglaterra, resultante, em grande medida, da conquista normanda ocorrida em 1066, trouxe o desenrolar de uma aristocracia que seria associada, proximamente, à cavalaria. A proximidade teria sido tamanha que, no pensar de Jean Flori, a primeira dissolvera-se na segunda. Isto também graças à forma com que se desenvolvera a distribuição espacial do poder neste contexto anglo-normando – chamado por nós, historiadores, de *feudalismo normando* –, no qual a diversidade sociocultural trouxe particularidades ao desenvolvimento da própria *chevalerie* neste ambiente peninsular. É

neste *feudalismo normando* – um conceito muito mais nosso do que deles – que enxergamos o florescer da fluidez dos lugares e dos atores sociais que estavam inseridos nesta lógica.

A nebulosidade das engrenagens não interferia, no entanto, no mecanismo do jogo sociopolítico que supôs este *feudalismo* insular. Aliás, é a partir desta visão propriamente materialista, cujo núcleo reside na importância da forma de organização socioeconômica, que as teses de Norbert Elias e Erich Kohler enxergaram explicações plausíveis à formação do que veio a ser chamado de *fin'amor* e da *Matière de Bretagne*, posteriormente. A necessidade de *domesticação* dos instintos, grosso modo, para uma melhor inserção às camadas aristocráticas – e, conseqüentemente, à vida de corte – seria um ponto de partida desta elucidação. E tal domesticação incluiria, obviamente, agir com prudência – coração do *preudomme*, como vimos – e, posteriormente, agir segundo condutas alinhadas à concepção cristã da cavalaria, tal como a *ética davídica* suporia: proteção aos mais vulneráveis – não era Tristão um senhor muitíssimo amado na Bretanha? – às mulheres, e a própria relação intramasculina no universo cavaleiresco – sustentada, é claro, pela amizade mais do que fraternal entre Tristão e Kaherdin.

Neste ínterim, consideremos também a possível *crise da masculinidade* apontada e elucidada por Jo Ann McNamara, a chamada *herrenfrage*. As transformações materiais da vida neste ocidente medieval seriam o principal propulsor que instigou, em grande medida, um repensar do papel masculino (e feminino) dentro da sociedade. E, apesar de aplicada majoritariamente às explicações quanto aos mecanismos do *fin'amor*, o movimento das *ideologias sociais conflitantes*, tal como sustentado por Stephen Jaeger, parece deter seu lugar também nesta questão. Existe um movimento, claramente dialético, entre as resoluções materiais desta vida no ocidente medieval e as ideologias que se formaram a partir deste meio: há um modelamento, recíproco, entre a vida – entre as transformações socioeconômicas que o meio urbano fez, também dialeticamente, surgir – e a identidade masculina cristã, fosse ela laica, fosse clerical.

Não é surpresa nascer, destes (frios?) embates, a busca pela imposição de uma *masculinidade* que se pretende *hegemônica*. Faz-se isso através da retomada, evidentemente retórico-discursiva, das Escrituras e de escritos da chamada Antiguidade “clássica”. O discurso, essencialmente o mesmo em seu âmago, é mobilizado e, embora acrescido de outros pontos, utilizado para um determinado fim. O delinear do *masculino* requer uma estruturação – em alguns momentos consciente, em outros, talvez não – mas que se corporifica nas diversas manifestações, escritas ou orais, que se articulam neste cenário. Não é gratuitamente que o *roman* carrega consigo um caráter exemplificatório bastante perceptível: poderíamos ver,

nestes, elementos que podem ter existido naquele meio, bem como elementos que devem ser inculcados nesta “realidade”. É preciso instigar os comportamentos, de forma a modelá-los: extirpando uns, clareando outros.

Dessa forma, a narrativa constitui-se, em grande medida, por atos das personagens que parecem querer mostrar, a todo momento, o que é certo e/ou aceitável, e errado. Lembremos: Tristão prescinde da prudência quando resolve ajudar, impulsivamente, Tristão, o Anão. Da mesma forma, o desejo amoroso de Tristão pela esposa do tio sobrepõe-se ao laço de fidelidade que deveria ser primevo entre o cavaleiro e Marc. Ou ainda, quando existe a implícita subversão do paradigma da atividade sexual masculina: é por submeter-se emocionalmente à Isolda que Marc ignora (intencionalmente?) seus deveres enquanto rei, isto é, assumir uma figura de proeminência e liderança, e gerar herdeiros ao trono.

Notamos, portanto, que o gênero enquanto um construto concretiza-se no *roman*, tal como abordou Simon Gaunt (1995, p. 2). E, mais ainda, ratificamos que a tese do historiador também detém coerência no espectro analítico através do qual enxergamos o *Roman de Tristan*: o *masculino* constrói sua identidade de gênero, na maior parte das vezes, através do *feminino*; é a alteridade da mulher que permite um desenvolvimento do gênero masculino, mormente aristocrático. E, além disso, para além desta construção, enxergamos também a confluência daquilo que é “ideológico” e daquilo que era, possivelmente, real. Isto é, a tendência em demonstrar, na narrativa declamada publicamente, os comportamentos aceitáveis e os condenáveis, se consolida como uma maneira de delinear as *performances* respectivamente atribuíveis a ambos os gêneros, da forma que explicaria Judith Butler.

O segundo elemento bastante claro é, justamente, que a normatização canônica em curso no ocidente medieval – incidida, majoritariamente, sobre os comportamentos sexuais – modelou (e foi modelada), em alguma medida, a sexualidade naquele contexto. Ora, a sexualidade é, obviamente, uma prática (e, em alguns momentos, uma ideologia) que se constrói para e pelas relações de gênero. As práticas sexuais, e o desejo amoroso de uma forma geral, permeiam, de forma recorrente, a legenda tristânica; não à toa Dennis Rougemont, ainda que com seus equívocos, apontou-a como o paradigma do *fin’amor*. A sexualidade, e as formas de exercê-la, não apenas desempenham um papel central na narrativa de Tristão e Isolda como também estão, em grande medida, interligadas a aspectos do poder: ora, Tristão não supõe que Marc, um rei – emblema máximo do poder soberano –, subjugue sexualmente a rainha Isolda? Ou, de forma semelhante e distinta, ao mesmo tempo, Isolda não exerce um poder – embora de outra natureza – sobre Tristão, o cavaleiro que se resguarda para a amada sem consumir o

casamento com uma princesa? Parece, então, que Michel Foucault declarou acertadamente a teoria de que o desejo e o poder são elementos coextensivos.

Verificamos, de maneira panorâmica, que ocorrera um processo de transformação gradual no ocidente centro-medieval: novas formas de vida, ocasionadas pelo processo de *encelulamento* – tal como acreditou Robert Fossier –, demandam a normatização das novas relações entre os sexos que surgem neste cenário. O lidar com a sexualidade é uma destas prioridades. E a Reforma Eclesiástica surge neste contexto não como um empreendimento exclusiva e unicamente da Igreja enquanto instituição, mas como uma engrenagem movida por toda a sociedade: como vimos, a historiografia recente enfatiza que clérigos e laicos atuaram para que estas propostas se desenvolvessem. As preocupações morais destacam-se nesta busca por uma reafirmação institucional; e, neste movimento, a Igreja enseja um intuito utópico de retorno ao cristianismo primitivo. De forma semelhante aos teóricos do início da era cristã, a Igreja vê-se em um momento de cisma, vê-se sentindo as mudanças de processos que já operavam há um tempo: a recorrência às relações entre os sexos – ou, anacronicamente, entre os gêneros – estampa claramente a conexão entre o gênero e as relações de poder, como apontou Joan Scott durante a década de 1980.

Os canonistas se utilizam, massivamente, dos preceitos teológicos e filosóficos da anacronicamente chamada *ideologia cristã*. Para além das preocupações relativas à atuação jurisdicional da Igreja – uma das frentes da Reforma que resultou em conflitos, principalmente na Inglaterra –, enxergamos nestes escritos um intenso debate sobre as formas de manifestação da sexualidade humana; quais seriam aceitáveis, ou não. Estas formulações viriam a se transformar, nos séculos seguintes, na Lei Canônica: este processo de normatização/legislação define, de forma acentuada, a já apontada afirmação foucaultiana. Impossível não associarmos o fato de um processo legislativo encarregar-se das práticas sexuais aceitáveis (e as proibidas) e não percebermos o quanto o desejo sexual e o poder são, de fato, reciprocamente constituídos.

Nos termos assumidos por Butler, diríamos que este processo denota uma *heterossexualidade sancionada*: a lei canônica – embora em construção – delibera, ao mesmo tempo em que cria, o comportamento tido como “regra”. O desejo torna-se algo que é fabricado pela Lei (assim como ela fabrica a permissão, fabrica também a proibição) e, neste gesto, entrevemos um simbolismo ritualístico através do qual o arcabouço jurídico exerce e consolida seu poder (BUTLER, 2018, p. 96). Os trâmites do processo jurídico ocasionado pela suspeita de traição de Isolda não restringem, ao menos em teoria, a atividade sexual do rei? Bem como previam as formulações dos canonistas, conforme nos salientou James Brundage. Assim,

compreendemos que legislar sobre a sexualidade constituiu-se como uma forma de normatizar as relações entre os sexos e, conseqüentemente, o próprio entendimento da identidade de gênero, uma vez que o desejo sexual é uma parte significativa na constituição e identificação do gênero.

Apesar destas categorias pertencerem a uma concepção contemporânea de *indivíduo/sujeito*, o cenário centro-medieval é um contexto em que a individualização – e, conseqüentemente, a compreensão do *eu* – estava em desenvolvimento. A historiadora Brigitte Bedos-Rezak (2005, p. 44) nos explicita, por exemplo, que o campo semântico do *ser pessoal* atribui-se de ideias como razão, vontade, espírito, intenção e imaginação. Existe melhor exemplo do que os monólogos presentes no *roman*, através dos quais todos estes sentimentos das personagens são expostos aos ouvintes? Assim, a notória ênfase psicológica dada à narrativa é um indício valioso da compreensão do *eu* e de sua diferenciação com relação ao outro. Conquanto inevitavelmente a aplicação das categorias pós-modernas seja uma prática anacrônica, elas são possíveis e necessárias na medida em que apresentam uma compreensão trans histórica da psiquê humana: elas possibilitaram, em grande medida, que conhecêssemos a constituição da identidade de gênero das personagens do *roman*.

O caráter incestuoso, por exemplo, da relação entre Tristão e Isolda, ainda que implicitamente conjecturado, existe justamente quando o cavaleiro não consuma o seu casamento com Isolda das Mãos Brancas. Em seus fugazes pensamentos, Tristão deixa claro que seria impossível consumir algo tão contrário ao seu desejo. De forma semelhante àquela assertiva explicada por Butler, podemos salientar que este desejo de Tristão é, ainda que heterossexual, um desejo *substituto* daquele permitido pela lei. Tristão transgrede esta lei – tão frágil e solidamente construída – que reside no coração da organização social própria do patriarcado. Há um desejo que existe – o de Tristão pela esposa de seu tio – que o impede de seguir a diante com o desejo que deveria existir, o do cavaleiro para com sua esposa.

Manifestou-se claro que muitas das atividades sexuais que são mencionadas ou referenciadas ao longo dos manuscritos não condizem, em muitos momentos, com o que posteriormente tornar-se-á a Lei Canônica. O diálogo entre a narrativa de corte e a produção intelectual dos homens da Igreja é claro. E notamos que a sexualidade é um elemento tão importante na constituição do gênero que, por exemplo, as *performances* da rainha entrecruzam-se neste campo.

Ainda que Isolda seja uma personagem inegavelmente envolta em ambiguidades – ora ativa, por amar Tristão e não abrir mão dos encontros, ainda que clandestinos, com o amado, ora passiva, porque constitui-se um outro que permite Tristão construir e desconstruir sua masculinidade – suas manifestações de gênero se interseccionam na forma como ela exerce sua sexualidade: suas erudições (os poderes de cura e o conhecimento das artes liberais) requerem, como vimos durante a análise, a evocação do papel de amada e/ou amante para se concretizarem. O seu corpo funciona, como bem apontou Peggy McCracken, enquanto uma metáfora à soberania política do rei, assim como também é o veículo que carrega, implicitamente, a obrigação de gerar um herdeiro.

Quer dizer, todas estas premissas incidem sobre a sexualidade da rainha. Envolta em uma necessidade de regulação, a sexualidade da rainha é, ainda que não totalmente, guiada pela heterossexualidade compulsória e garantidora da estrutura patriarcal que o medievo sustentou por tantos séculos e da qual fala Butler. Torna-se clara a existência de um *poder* – que se pretende institucionalizado – que busca controlar, ainda que em partes, as práticas sexuais de uma mulher ambígua como Isolda, a rainha: talvez ciente disto – obviamente não nestes termos – Isolda assume uma *imitatio Helenae*, cujo verniz exemplar garantiria a aparência de uma *performance* intrínseca aos quadros regulatórios.

O elo entre a sexualidade e o poder pode ser notado também nas situações em que esteve inserida Isolda das Mãos Brancas. Poder (não institucional) e desejo surgem quando, por exemplo, mesmo contrariada, a princesa assume a *performance* de esposa obediente e compreensiva, e segue os ditames impostos ao seu lugar social de aristocrata de alta estirpe. Aqui o poder – masculino, claramente – regula a sua sexualidade. Mas também quando, por ocasião da circunstância, Isolda da Bretanha detém o poder sobre a vida do esposo: embora seja um poder de natureza distinta, a forma como ele regula a situação nasce da maneira frustrada com que a princesa lidou com sua sexualidade. Indiretamente, a sua frustração guia a maneira pela qual ela exerceu esse poder; a mentira manipulada por ela deliberou o rumo dos acontecimentos.

Esta constatação acerca da relação entre a sexualidade e a identidade e construções de gênero lembram-nos, ademais, do questionamento hipotético elencado por Giselle Gos e que nos remetemos no desenvolvimento da pesquisa. São as *feminilidades*, nas narrativas romanescas, construídas com relação ao outro *masculino*? No caso do *Roman de Tristan*, poderíamos dizer que esta construção da feminilidade através do outro, o *masculino*, é relativa. Em alguns momentos o feminino necessita do outro para construir o seu senso de alteridade e

identidade dentro de sua construção de gênero, mas em outros, apenas supõem-se que o feminino necessita. Podemos supor, por exemplo, que Isolda não precisa de Tristão para ser e se compreender enquanto uma curandeira; porém, a partir do momento em que se torna a amante do cavaleiro, seus poderes e saberes de cura são alocados num segundo plano e o imperativo de ser a amante/amada é o que conta em primeiro lugar.

Portanto, há essa relatividade: em tese, Isolda não necessitaria de Tristão para ter esses conhecimentos de uma *mulher que cura* (realmente ela não precisa, porque este se faz enquanto um conhecimento e um poder femininos). Mas, na situação específica abordada na narrativa, o requerimento de que ela seja sua amante, em primeiro lugar, a coloca em uma posição de dependência na constituição de sua identidade enquanto *mulher curandeira* (isto é, mulher instruída) que efetivamente consegue usar seus conhecimentos para o fim almejado.

De maneira não tão distinta entrevemos a situação de Isolda das Mãos Brancas: uma feminilidade padronizada, discursiva e retoricamente, já está intrínseca a ela quando a descrevem como *meschine*: para ser virgem deve se supor que existe a presença do elemento que tiraria sua virgindade, isto é, o homem. Apesar de parecer que não há a necessidade do masculino para identificar-se enquanto *donzela*, é justamente o contrário que a lógica se apresenta: é porque ela tem um esposo que a manutenção de sua virgindade se faz problemática; ao não ter estabelecido uma pré-relação sociocultural (o casamento) com um outro (necessariamente um homem) a virgindade de Isolda não seria um problema, não pesaria na equação de sua feminilidade.

Semelhantemente, podemos pensar nas atitudes negativas que encaminham Isolda ao seu papel enquanto algoz: é exatamente por causa de sua relação, sexualmente frustrada, com Tristão, que os preceitos enraizados no discurso sobre o feminino podem se manifestar, como enfatizamos: o poder é guiado, indiretamente, por sua frustração. É justamente porque Isolda detém um enlace matrimonial, socialmente aceito, mas psicológica e pessoalmente frustrado, que a sua feminilidade “clichê” foi capaz de aflorar; como salientamos, é por seguir as regras que, paradoxalmente, ela se torna a “vilã” da narrativa. Embora de maneira pré-concebida – porque inculcada no discurso que é trazido sobre Isolda das Mãos Brancas –, não é errado supor que a princesa da Bretanha constrói sua feminilidade através da (imaginária) sexualidade que deveria, segundo os moldes, ser exercida com Tristão.

Foi possível esclarecermos, como o terceiro elemento aqui salientado, que as artes liberais do *Trivium* se constituíram, no ocidente medieval, como a base intelectual através da

qual o *discurso* (tanto em seu sentido foucaultiano, quando em sentido estrito) persistiu através dos séculos. E, conquanto a *performance* – no sentido cunhado por J. Butler – seja, majoritariamente, uma manifestação corporal passível de ser percebida no âmbito sensível, ela também esteve sujeita, retórica e ontologicamente, a uma construção discursiva direcionada à normatização dos gêneros. Há, assim, uma aproximação, bastante acertada, entre o que se entendeu por gênero – seus desenvolvimentos e suas *performances* – e o que era, literalmente, escrito e falado sobre ele.

Apesar de termos trazido, durante o primeiro capítulo, a riquíssima discussão historiográfica que debate a aplicabilidade da noção de uma *literatura medieval*, mostrou-se óbvio que uma posição categoricamente fechada não foi assumida nesta pesquisa. Apesar de discordar do caráter possivelmente institucional que o *roman*, principalmente o insular, assume, Gos (2012, p. 271) nos orienta de forma válida os mecanismos envolvidos na concepção do *roman* como um produto de sua época:

Uma abordagem deleuziana nos permitiria modelar os discursos do romance como contíguos, sobrepostos e múltiplos, envolvendo certos conjuntos de linguagem, imagens, motivos, frouxamente dispostos sob um horizonte de expectativas. Um texto individual, como bricolagem de aspectos do discurso do romance, seu próprio agenciamento, pode ter seu próprio centro, mas como gênero, minha hipótese é que **o romance se modela melhor como um conjunto de discursos rizomáticos, e não como ideologia**. O romance pode ser visto como um campo de jogo, com uma linguagem comum, um conjunto de imagens e temas abertos a diversos usos, abertos à bricolagem, podendo se combinar e se cruzar com outros discursos – como os discursos hagiográficos – que podem ter base mais ou menos institucional ou fidelidade ideológica.

Uma sobreposição de discursos, sim. Mas com a predominância de um que repousa na subjetividade e historicidade do próprio poeta. Mostrou-se evidente, no entanto, que o *roman* apresentou-se como uma *persuasio*: a narrativa de Thomas, da forma que fora construída e com o conteúdo abordado, queria claramente persuadir os seus ouvintes sobre as armadilhas do amor. Tal lembrete do poeta não nos deixa de lembrar-nos das recomendações de Horácio, como salientamos durante a apresentação do debate historiográfico, e de sua interpretação durante a Idade Média: para o latino, a poesia seria uma maneira de, além de proporcionar prazer, fornecer instrução.

Não gratuitamente, acreditamos, que o vislumbre da *arquitetura* do *roman* foi capaz de nos orientar para este caráter da narrativa: os esquemas lógico-retóricos que apontamos, detalhada e variavelmente, denunciam que Thomas dispôs-se de técnicas continuamente estudadas pelas tradições intelectuais do ocidente medieval. Dessa forma, para além da

preocupação sobre o status da narrativa tristânica (quer dizer, se ela é, ou não, verdadeira), bastante legítima, o que propusemos aqui foi determo-nos sobre sua apreensão no ambiente cortês anglo-normando dos séculos XII e XIII. A oralidade, elemento notoriamente presente tanto no desenvolvimento quanto na difusão das estórias da *Matière de Bretagne*, garante, além de outras implicações, o caráter pedagógico que estas narrativas assumiram.

Nos recorrentes comentários tecidos por Thomas – os quais, muitas vezes, reiteram um posicionamento dizendo não querer reiterá-lo – carregam, sutilmente, a construção retórica daquilo que apanhamos como gênero. Notamos a presença do *esquema lógico-linguístico*, bastante caro à Escolástica, que abordamos durante o terceiro capítulo: nos monólogos, assim como nos comentários presentes no manuscrito de Sneyd, para além da compreensão do *eu* realizada por Thomas, apontada por Laura Ashe como a expressão máxima e inegável da individualidade, o cavaleiro demonstra um entendimento sobre o *feminino* quando coloca Isolda, e seu casamento com Marc, na balança desta equação retórica.

Há uma lógica inerente às colocações perpetradas por Tristão (e por Thomas) como se as proposições assumissem um caráter de universalidade. Vejamos: Isolda não mais pensa nele, portanto, ela gosta de estar com Marc e submeter-se sexualmente a ele. Tristão toma isto como um *fato*, como uma verdade universal que coloca a mulher como subjugada sexualmente; é tão verdade que é passível de integrar uma lógica proposicional. E assim a proposição se coloca porque existia, na época da elaboração do *roman*, um *discurso* que foi, através das práticas exegéticas que ressaltamos, retoricamente construído e modelado contextualmente, mas que nunca perdeu sua essência. O *discurso* é aquilo que permanece. O lugar, na prática sexual, que este *discurso* reservou, teoricamente, ao feminino, era o de passividade e obediência.

Percebemos, dentro do *roman*, a adequação lógico-retórica através da qual as fórmulas das *performances* de gênero são elaboradas. Na visão estabelecida por Butler, é dessa forma que os gêneros – masculino e feminino, histórica e culturalmente posicionados binariamente – são condicionados no e pelo *discurso* da cultura dominante. O *discurso* está transparecido no comentário feito por Thomas, no manuscrito Douce, a respeito das mulheres: é nele que entrevemos, retoricamente construídos, os argumentos médico-retóricos – proveniente das tradições greco-latinas – juntamente às considerações entranhadas na ideologia cristã que justificariam certa visão sobre as mulheres. Há a legitimação deste *discurso* – que é acrescido de outros elementos, claramente – que associa o *feminino* à inconstância, negativamente

concebido no imaginário medieval²⁵⁶. Esta última interliga-se ainda a um campo semântico ainda mais pejorativo: *futilidade, prazer, carnal, transgressão*. Não à toa o desfecho da estória encerra-se com uma mentira orquestrada por uma mulher: é a transgressão em sua forma retórica, tal como vimos.

Pensar as relações e construções de gênero existentes no *Roman de Tristan* constituiu-se um desafio por apresentar-se enquanto uma ambição academicamente saudável e necessária à época em que nos inserimos. A importância de analisá-los em conjunto – feminino e masculino – fez-se mais reiterada na medida em que não há o masculino sem o feminino, ou o feminino sem o masculino, se pensarmos, claramente, na oposição binária que ocupa a maior parte do espaço no imaginário medieval²⁵⁷. O que existem são as relações sociais entre homens, mulheres e outras categorias que possam ter existido neste tão recuado período histórico. Não desconsideramos a existência de outras categorias de gênero perfeitamente concebíveis e existentes aos povos da Idade Média; o que pretendemos aqui foi, no entanto, trabalharmos com o que a fonte nos forneceu. E ela nos ofereceu a existência de um *masculino* e *feminino*, binariamente marcados.

Entretanto, diante de tal binarismo, fez-se profundamente válido olharmos com uma atenção especial ao *feminino*. Embora não tenhamos pretendido aqui uma *História das Mulheres*, assinalamos a importância que o feminino ocupou e ainda ocupa na academia, seja brasileira, seja estrangeira. E não de maneira gratuita: compreender o *feminino*, a compreensão e atuação das mulheres ao longo do tempo detém legitimidade na medida em que buscamos vislumbrar nossos próprios desenvolvimentos históricos contemporâneos. Estudar as mulheres do passado – ou, mais especificamente, a visão que se detinha sobre elas – é projetar, em nosso próprio horizonte, elementos que nos orientam a analisarmos a nós mesmos. Nós, mulheres, possuímos as ganas de saber como pensavam, viviam e sonhavam nossas antepassadas.

O *roman*, apesar de formulado por um homem (e para os homens, segundo a opinião de Georges Duby), permite-nos captarmos reflexos do que estas mulheres do centro-medieval

²⁵⁶ Gurevich explica-nos um recorrente elemento do pensamento medieval: existia, de uma forma geral, profunda desconfiança com relação ao novo, à transformação. Mudanças denotavam, na maioria das vezes, deterioramento. De maneira profunda, a inconstância poderia carregar este significado negativo, já que é o contrário da solidez, da certeza e do concreto. O que é inconstante causa medo; a mulher causava medo, no final das contas. Ver em: GUREVICH, Aron. **Categories of Medieval Culture**. Translated by G. L. Campbell. Routledge & Kegan Paul plc., 1985, p. 124.

²⁵⁷ Não desconsideramos a existência de outras categorias de gênero. Existem trabalhos, como o da própria Giselle Gos, que rechaçam a aplicação da oposição binária sustentada pelo *masculino* e *feminino*. Gos é adepta de que existia uma multiplicidade de posições-sujeito que ultrapassam os limites do binarismo.

podem ter feito, pensado, falado. É possível que esta necessidade crescente que vemos no *roman* em ressaltar o lugar do feminino (retórica e socialmente) possa ser um alerta para que façamos um esboço, ao menos, do espaço de atuação feminina dentro das relações sociais do período. Ao considerarmos que estas narrativas tinham uma finalidade pedagógica e/ou instrutiva²⁵⁸, podemos dizer que as mulheres (majoritariamente as aristocráticas) desempenhavam – ou tentavam desempenhar – funções que iam além do que o imaginário cristão moldou para elas²⁵⁹. Portanto, uma significativa hipótese é de que as mulheres que ouviram este *roman* (e muitos outros), identificam-se com as personagens femininas – suas formas de agir, pensar e ser – e isso constituía um recorrente incômodo ao ambiente cortês notoriamente constituído por e para homens, ainda que estes estivessem em um *processo de domesticação*, como diria Norbert Elias.

Recorrer àquilo que posteriormente elencamos como *ideologia cristã* para fortalecer um determinado discurso sobre o gênero feminino (e masculino também) pode ser um indicativo de que, claramente, o comportamento das mulheres que conviveram com o poeta não era aceitável, ou dentro dos padrões colocados para as mulheres. Nada mais coerente, neste movimento, do que captar elementos desta realidade para elaboração de uma estória que fosse identificável ao seu público ouvinte; para que a lição pretendida surtisse efeito nos comportamentos cortesões. Portanto, podemos dizer que sim, que as mulheres eram realmente uma parte importante dentro da equação social do centro-medieval; e essa necessidade de controle sobre seus comportamentos residia, justamente, nesta relevância, principalmente para a plena manutenção das linhagens aristocráticas, das quais as mulheres eram mecanismos fundamentais.

²⁵⁸ Apesar de ser uma consideração importante e claramente pertinente ao que nos forneceu o *Roman de Tristan* formulado por Thomas, outras correntes interpretativas surgiram no cenário ocidental. Para além de compreender os *romans* como um instrumento pedagógico, historiadores como Jane E. Burns, afirmam o caráter de negociação que estas narrativas poderiam ter assumido na época de formulação. Negociação no sentido de contestar, em alguns casos, as posições estritamente fechadas para as atuações de ambos os gêneros; no sentido de estabelecer uma “harmonia” entre o que era escrito e o que poderia ser aceito na sociedade cortês. Para mais, ver: BURNS, Jane E. **Bodytalk: When Women Speak in Old French Literature**. University of Pennsylvania Press, 1993. BURNS, Jane E. *Courtly Love: Who Needs it? Recent Feminist Work in the Medieval French Tradition*. In: **Signs**, vol. 27, n. 1, 2001, p. 23-57.

²⁵⁹ Quando notamos a pluralidade das *performances* femininas dentro do *roman*, percebemos que a narrativa funciona como um local onde conflitos ensejavam seus argumentos. Daí a clareza sobre as *performances* de gênero não estarem em consonância aos discursos perpetrados, teoricamente, para ambos os sexos; a transgressão detém seu lugar porque o *roman* cortês atua enquanto lugar de contestação. Dessa forma, apesar de a tese de R. Howard Bloch sobre a existência da misoginia medieval ser coerente e ricamente construída, esta misoginia não se mostra tão incapacitante como previa Howard Bloch.

As constatações que retomamos e reiteramos nesta seção ratificam, mais uma vez, a importância dos estudos de gênero no âmbito acadêmico. A *chevalerie*, as formulações canônicas em busca de normatizar as atividades sexuais, e a retórica como meio de modelamento do discurso sobre os gêneros incidem, diretamente, na análise realizada durante o último capítulo. De maneira claramente perceptível, é impossível desvincular os elementos que compõem a historicidade do *roman* das formulações de gênero. Há uma simbiose que nos leva, assim, a considerarmos que o gênero é um dos (se não o principal) principais aspectos requeridos à compreensão da sociedade, de maneira geral, seja ela do passado, seja do presente.

Façamos jus, portanto, à percepção notável de uma das historiadoras pioneiras das relações de gênero, Joan Scott (1995, p. 89): o gênero e a sociedade apresentam uma natureza recíproca. O gênero, no entender de Scott, fornece ao cientista social e/ou historiador, uma maneira de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões existentes entre as diversas formas de interação humana. Esta pesquisa é uma prova significativa de que o gênero legitima e constrói as relações sociais: sob camadas de historicidade, encontramos o núcleo primário que se remete, necessariamente, às identidades que são assumidas pelos seres humanos.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

BÉDIER, Joseph (ed.). **Le roman de Tristan par Thomas**: poème du XIIe siècle. Paris: Firmin Didot e Cie., 1905.

BÉDIER, Joseph. **O Romance de Tristão e Isolda**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BENSKIN, Michael. HUNT, Tony. SHORT, Ian. Un nouveau fragment du Tristan de Thomas. In: **Romania**, tome 113, n. 451-452, 1992. p. 289-319.

BÉROUL. **O romance de Tristão**. Edição bilíngue. Tradução e introdução de Jacyntho Lins Brandão. São Paulo: Editora 34, 2020.

BLAMIRE, Alcuin. **Woman defamed and woman defended**: An Anthology of Medieval Texts. Nova York: Clarendon Press, Oxford University Press, 2002.

CAPELLANUS, Andreas. **The Art of Courtly Love**. Tradução e notas de John Jay Parry. New York: Columbia University Press, 1990.

CICERO. **Retórica a Herênio**. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

DONALDSON, James.; ROBERTS, Alexander. (eds.). **Ante-Nicene Fathers**: Tertullian; Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Partes First and Second. Hendrickson Publishers, 2006.

GERALD OF WALES. **The Journey through Wales and Description of Wales**. Tradução de Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1978.

HENDERSON, Ernest Flagg (org.). **Select historical documents of the Middle Ages**. California: University of California Libraries, 1903.

HIPONA, Agostinho de. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: editora Paulus, Coleção Patrística, vs. 21, 2005.

JEANROY, Alfred (ed.). **Les chansons de Guillaume IX Duc d'Aquitaine (1071-1127)**. Paris : Champion, 1967.

MAP, Walter. **De Nugis Curialium**: The Courtiers Trifles. Ed. by M. R. James. Oxford: Clarendon Press, 1983.

MARCHELLO-NIZIA, Christiane (ed.). **Tristan et Yseut**: les premières versions européennes. Paris: Éditions Gallimard, 1995a.

MICHEL, Francisque (ed.). **The Poetical Romances of Tristan in French, in Anglo-Normand and in Greek composed in the XII and XIII centuries.** London: William Packering, 1839.

MONMOUTH, Geoffrey de. **History of the Kings of Britain.** Translated by Aaron Thompson. Publications Medieval Latin Series. Cambridge and Ontario, 1999.

SALISBURY, John de. **Policraticus.** Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers. Edição e tradução de Cary J. Nederman. Cambridge University Press, 1990.

SCHOKEL, Luís Alonso. **Bíblia do peregrino.** São Paulo: Editora Paulus, 1997.

VITALE-BROVARONE, Lucia Fontanella. Il frammento di Torino del *Tristan* di Thomas: Resoconto di um seminário di Studio. In: **Pluteus**, 1988-89, VI-VII, p. 393-427.

Artigos acadêmicos:

AMARAL, Flávia. BOVO, Cláudia Regina. SILVA, Carolina Gual da. Do Verso à Prosa: o potencial histórico dos romances de cavalaria (séculos XII-XIV). In: **Revista História e Cultura**, Franca – SP, vs. 2, n. 3, 2013, p. 414-441.

AURELL, Martin. L'art comme propagande royale ? Henri II d'Angleterre, Aliénor d'Aquitaine et leurs enfants (1154-1204). Performing Power through Visual Narrativity in Late Medieval Europe: An Interdisciplinary Approach. In: **Hortus Artium Medievalium**, n. 21, 2015, p. 22-40.

BALDWIN, John. Five Discourses on Desire: Sexuality and Gender in Northern France around 1200. In: **Speculum**, vol. 66, 1991, p. 797-819.

BARROS, José D'Assunção. O Amor Cortês – suas origens e significados. In: **Raído**, Dourados (MS), vs. 5, n. 9, janeiro-junho de 2011, p. 195-216.

BENOIT, Jean-Louis. Le personnage d'Iseut dans le *Tristan* de Béroul: charme et complexité. In: **Studia Romanica Posnaniensia**, vs. 36, 2009, p. 155-164.

BENSKIN, Michael. HUNT, Tony. SHORT, Ian. Un nouveau fragment du *Tristan* de Thomas. In: **Romania**, tome 113, n. 451-452, 1992, p. 289-319.

BETZIG, L. Medieval Monogamy. In: **Journal of Family History**, vol. 20, 1995, p. 181-216.

BLOCH, R. Howard. Tristan, the myth of the State and the language of the self. In: **Yale French Studies**, vs. 51, 1974, p. 61-81.

BRAGA, Eliézer Serra. Papel determinante das mulheres e misoginia na construção do Ocidente cristão. In: **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh** – Rio, realizado entre 28 de julho e 1º de agosto de 2014.

BRAULT, Gérard-J. Entre ces quatre ot estrange amor. Thomas' Analysis of the Tangled Relationships of Mark, Isolt, Tristan, and Isolt of the White Hands. In: **Romania**, tome 114 n°453-454, 1996. pp. 70-95.

BRAULT, Gérard-J. Names of the Three Isolts in the Early Tristan Poems. In: **Romania**, tome 115 n°457-458, 1997. pp. 22- 49.

BROADHURST, Karen M. Henry II of England and Eleanor of Aquitaine: patrons of literature in French?. In: **Viator**, vs. 27, 1996, p. 53-84.

BROOKE, Christopher L. N. **The Medieval Idea of Marriage**. Oxford University Press, 2002.

BUCKSTAFF, F. G. Married Women's Property in Anglo-Saxon and Anglo-Norman Law and the Origin of the Common-Law Dower. In: **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**. 4(2), August, 1893, p. 33-64.

BURNS, Jane E. Courtly Love: Who Needs it? Recent Feminist Work in the Medieval French Tradition. In: **Signs**, vol. 27, n. 1, 2001, p. 23-57.

CAMPOS, Luciana de. Uma leitura de Tristão e Isolda à luz da crítica feminina. In: *Brathair*, (1), 2, 2001, p. 11-18.

CARVALHO, Yone de. Memória e História nos textos anglo-normandos de Tristan (séculos XII e XIII). In: **Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP** - Campinas, setembro, 2012.

CARVALHO JÚNIOR, Marcário Lopes de. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. In: **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH**. Natal, julho de 2013.

CASTEL, Robert. Rupturas irremediáveis sobre Tristão e Isolda. Tradução de Carlos Thadeu C. de Oliveira. In: **Revista Lua Nova**, n. 43, 1998, p. 171-188.

DOUGLAS, David C. The Norman Conquest and English Feudalism. In: **The Economic History Review**. Vol. 9, n. 2, May 1939, p. 128-143.

FARREL, Elaine Pereira. Penance and Punishment in Early Medieval Ireland. In: **Peritia. Journal of the Medieval Academy of Ireland**. Vol. 32, 2021, p. 57-78.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Misoginia, o mal do homem: postulados filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. In: **Acta Scientiarum: language and culture**. Maringá, vs. 35, n. 1, Jan.- Mar., 2013, p. 75-85.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catolicismo e Catarismo, um choque entre mitologias. In: **Cadernos de História**. Belo Horizonte, v. 11, n. 14, 2010, p. 9-28.

FRAPPIER, Jean. "Vue sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XII^e siècle." In: **Cahiers de civilisation médiévale**. 2e année, n. 6, avril-juin 1958, p. 135-156.

FRAPPIER, Jean. Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 6e année (n°23), Juillet-septembre 1963. p. 255-280.

GALLAIS, Pierre. Recherches sur la mentalité des romanciers français du moyen âge. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 7e année (n°28), Octobre-décembre 1964. p. 479-493.

GALLAIS, Pierre. Bleheris, la cour de Poitiers et la diffusion des récits arthuriens sur le continent. In: **Moyen Âge et littérature comparé**. Paris: Didier, 1967, p. 61-70.

GALLAGHER, Catherine. The Rise of Fictionality. In: **The Novel**, vol. 1, ed. por Franco Moretti, 2006, Princeton University Press, p. 336-363.

GREEN, Monica. Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe. In: **Signs**, Vol. 14, No. 2, (Winter, 1989), pp. 434-473.

HALVERSON, John. "Tristan and Iseut: The Two Traditions." In: **Zeitschrift für französische Sprache und Literatur**. Bd. 93, H. 3 (1983).

HARPER, April. The Image of the Female Healer in Western Vernacular Literature of the Middle Ages. In: **Social History of Medicine**, vol. 24, n. 1, 2011, p. 108-124.

HARVEY, Sally. The Knight and the Knight's Fee in England. In: **Past & Present**. N. 49, Novs. 1970, p. 3-43.

HEINZ, Sabine. Textual and historical evidence for an early British Tristan tradition. In: **Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium**, vs. 28, 2008, p. 89-127.

HINCAPIÉ, Leonardo. Yseut: l'image d'une fée. In: **Linguística y Literatura**, n. 56, 2009, p. 15-30.

HINCAPIÉ, Leonardo. "Yseut: la mère, l'amour, la mort". In: **Linguística y Literatura**, n. 63, 2013, p. 17-34.

HOEPPFNER, Ernest. Chrétien de Troyes et Thomas d'Angleterre. In: **Romania**, tome 55 n°217, 1929. pp. 1-16.

HOLLISTER, C. Warren. The Norman Conquest and the Genesis of English Feudalism. In: **The American Historical Review**. Vol. 66, n. 3, April 1961, p. 641-663.

HOLLISTER, C. Warren. Normandy, France and the Anglo-Norman *regnum*. In: *Speculum: Journal of Medieval Studies*, vs. 51, n. 2, (April, 1976), p. 202-242.

HOMZA, Martin. The role of *Imitatio Helenae* in the Hagiography of Female Rulers until the Late Thirteenth Century. In: **БЪЛГАРИЯ, БЪЛГАРИТЕ И. ЕВРОПА – МИТ**,

ИСТОРИЯ, СЪВРЕМЕНИЕ. Bulgaria, Balgarite i Evropa – mit, istoria, savremie), Veliko Tarnovo, 2009, p. 128-158.

HUNT, Tony. Aristotle, Dialectic, and Courtly Literature. In: **Viator**, n. 10, 1979, p. 95-129.

HUNT, Tony. The significance of Thomas's Tristan. In: **Reading Medieval Studies**. 1981, p. 41-61.

JAUSS, Hans R. The Alterity and Modernity of Medieval Literature. In: **New Literary History**. Vol. X, n. 2, 1979.

LECOY, Félix. L'épisode du harpeur d'Irlande et la date des Tristan de Béroul et de Thomas. In: **Romania**, tome 86 n°344, 1965. pp. 538-545.

LEGGE, Dominica. La précocité de la littérature anglo-normande. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 8e année (n°31-32), Juillet-décembre 1965. pp. 327-349.

LEGGE, Dominica. La littérature anglo-normande au temps d'Aliénor d'Aquitaine. In: *Cahiers de civilisation médiévale*, 29e année (n°113-114), Janvier-juin 1986.

LEJEUNE, Rita. Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 1e année (n°3), Juilletseptembre 1958. p. 319-337.

LEJEUNE, Rita. La femme dans les littératures française et occitane du XIe au XIIIe siècle. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 20e année (n°78-79), Avril-septembre 1977. p. 201-217.

LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli. "Realeza e Cristianização na Inglaterra Anglo-Saxônica". In: **Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio**. 19 a 23 de julho de 2010.

LODS, Jeanne. Quelques aspects de la vie quotidienne chez les conteurs du XIIe siècle. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 4e année (n°13), Janvier-mars 1961. p. 23-45.

LOOMIS, Roger Sherman. Bleheris and the Tristram Story. In: **Modern Language Notes**, vs. XXXIX, June, 1924, p. 319-329.

LOOMIS, Roger Sherman. Problems of the Tristan legend: Bleheris, the Diarmaid parallel, Thomas date. In: **Romania**, tome 53 n°209-210, 1927. p. 82-102.

LOT, Ferdinand. "Sur les deux Thomas, poètes anglo-normands du XIIe siècle". In: **Romania**, tome 53 n°209-210, 1927. pp. 177-186.

MANDACH, André de. The shrinking tombstone of Tristan and Isolt. In: **Journal of Medieval Studies**, vs. 4, n. 3, 1978, p. 227-242.

MANDACH, André de. ROTH, Eve-Marie. Le triangle Marc-Iseut-Tristan : un drame de double inceste. In: **Etudes Celtiques**, vol. 23, 1986. p. 193-213.

MARCHELLO-NIZIA, Christiane. Une nouvelle poétique du discours direct: le Tristan et Yseut de Thomas. In: **Linx**, n. 32, 1995b, p. 161-171.

MAYER, Hans Eberhard. The Concordat of Nablus. In: **Journal of Ecclesiastical History**. Vol. 33:4, 1982, p. 531-543.

MCCRACKEN, Peggy. Women and the Medicine in Medieval French Narrative. In: **Exemplaria**, 5:2, 1993, p. 240.

MCKEON, Richard. "Rhetoric in the Middle Ages". In: **Speculum: A Journal of Mediaeval Studies**. Vol. XVII, n. 1, January, 1942, p. 1-32.

MCKEON, Richard. "Poetry and Philosophy in the Twelfth Century: the Renaissance of Rhetoric". In: **Modern Philology**, vol. 43, n. 4 (May, 1946), p. 217-244.

MINKOWSKI, William L. Women Healers of the Middle Ages: Select Aspects of their History. In: **Public Health Then and Now**, vol. 82, n. 2, 1992, p. 288-295.

MORRIS, Colin. William I and the Church Courts. In: **The English Historical Review**, n. CCCXXIV, July 1967, p. 449-463.

MULLER, Jean-Claude. Structure et Sentiment. Regards anthropologiques sur la légende de Tristan et Iseut. In: **L'Homme: Revue Française d'Anthropologie**, n. 175-176, 2005, p. 277-286.

NASH, John F. Sophia: A Gnostic Heritage. In: **The Esoteric Quarterly**. Vol. 5, n. 3, 2009, p. 29-39.

NDIAYE, Abdoulaye. Le roman de l'adultère: du mythe littéraire au palimpseste. In: **Voix Plurielles**, vs. 10, n. 2, 2013, p. 244-256.

NEWSTEAD, Helaine. Isolt of the White Hands and Tristan Marriage. In: **Romance Philology**, t. 19, 1965, p. 155-166.

ORLEMANSKI, Julie. Who has fiction? Modernity, Ficcionalidad, and the Middle Ages. In: **New Literary History**, vol. 50, n. 2, 2019.

OWEN, Edward.; WESTON, Jessie. A note on the identification of Bledri. In: **Revue Celtique**, XXXII, 1911, p. 5-17.

PEDRO, Joana Maria. SOIHET, Rachel. "A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vs. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

PENSOM, Roger. Rhetoric and Psychology in Thomas's "Tristan". In: **Modern Language Review**, vol. 78, n. 2, 1983, p. 285-297.

PÉRON, Goulven. L'origine du roman de Tristan. In: **Bulletin de la Société archéologique du Finistère**, 2016, CXLIII, p. 351-370.

POWER, Daniel. The Norman Church and the Angevin and Capetian Kings. In: **The Journal of Ecclesiastical History**, April 2005, p. 205-234.

RAYNAUD DE LAGE, G. Valeria Bertolucci-Pizzorusso. — La retorica nel « Tristano » di Thomas, dans « Studi mediolatini e volgari ». In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 3e année (n.12), Octobre-décembre 1960, p. 491-492.

REMIGEREAU, François. Tristan « maître de vénerie » dans la tradition anglaise et dans le roman de Thomas. In: **Romania**, tome 58, n. 230, 1932, p. 218-237.

RUST, Leandro Duarte. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. “A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito”. In: **História da Historiografia**. Ouro Preto: n. 3, setembro de 2009, p. 135-153.

SÖDERHJELM W. Sur l'identité du Thomas auteur de Tristan et du Thomas auteur de Horn. In: **Romania**, tome 15, n. 60, 1886. p. 575-596.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & Realidades**, Porto Alegre, vs. 20, n. 2, julho-dez. 1995, p. 71-99.

SCHOEPPERLE, Gertrude. The love-potion in Tristan and Isolt. In: **Romania**, tome 39, n.154-155, 1910. p. 277-296.

SILVA, Carolina Gual da. Experiência Feminina e Relações de Poder nos *Romans* do século XII. In: **Brathair**, (2), 2019, p. 36-62.

SPIEGEL, Gabrielle M. History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. In: **Speculum**, vs. 65, n. 1, Jan. 1990, p. 59-86.

STAFFORD, Pauline. Women and the Norman Conquest. In: **Transactions of the Royal Historical Society**, vs. 4, 1994, p. 221-249.

SWARTZ, Dorothy D. The Legal Status of Women in Early and Medieval Ireland and Wales in comparison with Western European and Mediterranean Societies: environmental and correlations. In: **Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium**. Vol. 13, 1993, p. 107-118.

THORNE, S.-E. Le Droit Canonique en Angleterre. In: **Revue historique de droit français et étranger**, Quatrième série, Vol. 13, n. 3 (1934), p. 499-513.

TORRE, Luzdivina Cuesta. Origen de la Materia Tristaniana: estado de la cuestion. In: **Estudios humanísticos**, n.13, 1991, p. 185-195.

TORRE, Luzdivina Cuesta. Mas sobre los origenes y fuentes de la Materia relativa a Tristan. **Estudios humanísticos**, n. 16, 1994, p. 27-48.

TRINDADE, W. Ann. The interactions of Oral and Written Traditions in Twelfth-Century Old French Romances. In: **Parergon**, n. 2, 1984, p. 97-109.

TYSON, Diana B. Patronage of French Vernacular History Writers in the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: **Romania**, tome 100, n. 398, p. 180-222.

WESTON, Jessie. Wauchier de Denain and Bleheris (Bledhericus). In: **Romania**, tome 34, n. 133, 1905, p. 100-105.

WIND, Bartina. Éléments courtois dans Béroul et dans Thomas. In: **Romance Philology**, vol. XIV, n. 1, August, 1960, p. 1-13.

WIND, Bartina. Les versions françaises du *Tristan* et les influences contemporaines. In: **Neophilologus**, vs. 45, 1961, p. 278-285.

Fontes secundárias:

ADAMS, Tracy. **Violent Passions**. Managing Love in the Old French Verse Romance. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

AILES, M. J. “The Medieval Male Couple and the Language of Homossociality”. In: HADLEY, Dawn. **Masculinity in Medieval Europe**. Nova York: Routledge, 1998, p. 214-237.

ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador de tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC, 2006, p. 367-382.

ARIÈS, Philippe. DUBY, Georges (org.) **História da Vida Privada: da Europa feudal à Renascença**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARMSTRONG, Edward. **The Folklore of Birds**. London: Collins St. James Place, 1958.

ARNOLD, John H. **Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

ASHE, Laura (ed.). “Introduction”. In: ASHE, Laura. **Early Fiction in England**. From Geoffrey of Monmouth to Chaucer. United Kingdom: Penguin Classics, 2015.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. The Representation of Reality in Western Literature. Princeton: Princeton University Press, 2003.

BACCEGA, Marcus. **Logos do Sacramento, Retórica do Santo Graal: A Sacramentalidade Medieval do Mundo e do Homem na Demanda do Santo Graal de Heidelberg (século XIII)**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH – USP, 2011.

BACCEGA, Marcus. “O Santo Graal, o Ciclo de Artur e o mundo moderno”. In: BACCEGA, Marcus. (org. e tradução). **A Demanda do Santo Graal: o Manuscrito de Heidelberg**. São Paulo: Hedra, 2015, p. 363-411.

BALDWIN, John W. **Les Langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste: la sexualité dans la France du Nord au tournant du XIIe siècle**. Paris: Fayard, 1997.

BARBER, Richard.; BARKER, Juliet. "The Dangers of Tournaments: Spiritual Condemnation and Public Disorder". In: _____. **Tournaments: Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages**. New York: Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 139-150.

BARLOW, Frank. **The Feudal Kingdom of England: 1042-1216**. Nova Iorque e Londres: Longmans and Green, 1955.

BARLOW, Frank. **The English Church, 1000-1066: a constitutional history**. Londres: Longmans, 1963.

BARTHÉLEMY, Dominique. **A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII**. Tradução de Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.

BARTLETT, Robert. **England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. Editoras UNESP e Hucitec, 3ª edição, 1988.

BATANY, Jean. "Escrito/Oral". In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenador de tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC, 2006, p. 383-395.

BATES, David. CURRY, Anne. (eds.). **England and Normandy in the Middle Ages**. London and Rio Grande: The Hambledon Press, 1994.

BAUGH, Albert C. MALONE, Kemp. **Literary History of England**. Vol. 1. 2nd edition. London and New York: Routledge, 1967.

BAUMGARTNER, Emmanuèle. **Tristan et Iseult: de la legende aux récits en vers**. Presses Universitaires de France. 3e édition, 1993.

BEASLEY, Chris. **Gender & Sexuality**. Critical Theories, Critical Thinkers. London: Sage Publications, 2005.

BEDOS-REZAK, Brigitte M. "Signes d'Identité et Principes d'Alterité au XII^e siècle. L'individu, c'est l'autre." In: BEDOS-REZAK, Brigitte M. ; IOGNA-PRAT, Dominique. **L'Individu au Moyen Âge: Individuation et individualisation avant la modernité**. Éditions Flammarion: Aubier, 2005, p. 43-58.

BENNETT, M. "Military Masculinity in England and Northern France c. 1050-1225". In: HADLEY, Dawn (ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. Nova York: Routledge, 1998, p. 71-88.

BERARD, Christopher Michael. **Arthurus Redivivus**. Arthurian Imitation in Early Plantagenet England, 1154-1307. Tese de Doutorado apresentada ao Center for Medieval Studies, University of Toronto, 2015.

BISSON, Thomas N. (ed.). **Cultures of Power: Lordship, Status and Process in Twelfth Century Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

BISSON, Thomas N. **The Crisis of the Twelfth Century**. Power, Lordship, and the Origins of the European Governments. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

BOCCALATO, Marisa Mikahil. **A invenção do erotismo: Tristão e Isolda e as trovas cortesãs**. São Paulo: EDUC, 1996.

BOVO, Cláudia Regina. **Filiação, vassalagem e matrimônio no Tristan de Béroul (século XII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração História e Cultura Social, da Faculdade de História, Direito e Serviço Social, UNESP, Franca, 2004.

BLOCH, R. Howard. **Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the French Middle Ages**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Tradução de Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. **The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to Twelfth Century**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III (871 – 1272)**. Edimburgo: T. Nelson, 1961.

BROOKE, Christopher. **The Saxon and the Norman kings**. London: Fontana/Collins, 1989.

BROOKE, Christopher. **The Medieval Idea of Marriage**. Oxford University Press, 2002.

BROWN, Peter. **The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity**. Nova York: Columbia University Press, 1988.

BROWN, Peter. "The notion of Virginity in the Early Church", in: MCGUIN, Bernard; MEYENDORFF, John (eds.). **Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century**. Nova York: Crossroad, 1985, p. 427-43.

BROWNLEE, Kevin; HUNT, Tony; JOHNSON, Ian; PALMER, Nigel; SIMPSON, James. "Vernacular literary consciousness c. 1100 - c. 1500: French, German and English Evidence." In: JOHNSON, Ian.; MINNIS, Alastair. (eds.). **The Cambridge History of Literary Criticism**. Volume II: The Middle Ages. Cambridge University Press, 2005, p. 422-471.

BRUNDAGE, James A. **Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

- BRUNDAGE, James. **Medieval Canon Law**. Routledge: London and New York, 1995.
- BULLOUGH, Vern L. BULLOUGH, Bonnie. **Cross Dressing, Sex and Gender**. University of Pennsylvania Press, 1993.
- BUMKE, Joachim. **The Concept of Knighthood in the Middle Ages**. Translated by W. T. H. and Erika Jackson. New York: AM Press Inc., 1977.
- BUMKE, Joachim. **Courtly Culture: Literature and Society in the High Middle Ages**. Translated by Thomas Dunlap. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- BURNS, Jane E. **Bodytalk: When Women Speak in Old French Literature**. University of Pennsylvania Press, 1993.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 16ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BYNUM, Caroline. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. University of California Press, 1982.
- CAMARGO, Martin. "Defining Medieval Rhetoric". In: MEWS, Constant J.; NEDERMAN, Cary J.; THOMSON, Rodney M. (eds.). **Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540: essays in honor of John O. Ward**. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2003, p. 21-34.
- CARVALHO, Yone de. **Teias de tempos e sentidos: os textos da lenda anglo-normanda de Tristan no século XII**. Tese de doutorado, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da PUC-SP, 2010.
- CAVALLO, Guglielmo. CHARTIER, Roger. (dir.) **Historia de la lectura em el mundo occidental**. Madrid: Taurus Minor, 2001.
- COPELAND, Rita. (ed.). **The Oxford History of Classical Reception in English Literature**. Volume I (800-1558). Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CORBIN, Alain. COURTINE, Jean-Jacques. VIGARELLO, Georges. (orgs.). **História da Virilidade: A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes (vol. 1)**. Tradução de Francisco Morás. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- CONSTABLE, Giles. **The Reformation of the Twelfth Century**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- CONSTABLE, Giles. **Culture and Spirituality in Medieval Europe**. Hampshire: Ashgate, 2003.
- COX, Virginia. WARD, John O. (orgs.). **The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

CLANCHY, Michael. **From Memory to Written Record**. England, 1066-1307. 3rd edition. Willey Blackwell, 2013.

CLANCHY, Michael. **England and its rulers, 1066-1307**. Wiley Blackwell, 2014.

CRABTREE, Pam J. **Early Medieval Britain**. The Rebirth of Towns in the Post-Roman West. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

CROSBY, Everett U. **The King's Bishops**. The Politics of Patronage in England and Normandy, 1066-1216. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

CROUCH, David. **The Image of Aristocracy in Britain, 1000-1300**. London and New York: Routledge, 1992.

CROUCH, David. **The Birth of Nobility: constructing Aristocracy in England and France, 900-1300**. London and New York: Routledge, 2005.

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: editora Hucitec e EDUSP, 1996.

DAVENPORT, Tony. "Wales and Welshness in Romances". In: KENNEDY, Ruth. MEECHAM-JONES, Simon. (eds.). **Authority and Subjugation in Writing of Medieval Wales**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 146.

DAVIES, R. R. **The First English Empire: Power and Identities in the British Isles 1093-1343**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

D'AVRAY, David. **Medieval Marriage**. Symbolism and Society. Oxford University Press, 2005.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII – XVIII)**. Bauru: EDUSC, 2003.

DOGGETT, Laine E. **Magic and Healing: representations of female folk knowledge in Old French Romance**. Dissertação apresentada à University of North Carolina, 1997.

DOGGETT, Laine. **Love Cures: Healing and Love Magic in Old French Romances**. Pennsylvania State University Press, 2009.

DUBY, Georges. **The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France**. Translated by Barbara Bray. New York: Pantheon Books, 1983.

DUBY, Georges. PERROT, Michelle. **História das Mulheres: a Idade Média**. Lisboa: Edições Afrontamento, vs. 2, 1990.

DUBY, Georges. **Medieval Marriage**. Two Models of Twelfth Century France. London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991.

DUBY, Georges. **Heloísa, Isolda e outras damas no século XII**: uma investigação. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DUBY, Georges. **Damas do século XII**: a lembrança das ancestrais. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DUBY, Georges. **Ano 1000, Ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

DUBY, Georges. **Damas do século XII**: Eva e os padres. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

EAGLETON, Terry. "What is literature?". In: EAGLETON, Terry. **Literary Theory**. An introduction. University of Minnesota Press, 1996, p. 1-14.

ENGEL, John van.; NOBLE, Thomas F. X. (eds.). **European Transformations**: The Long Twelfth Century. Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: Formação do Estado e Civilização (vol. 2). Tradução de Ruy Jungmann. Revisão, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FALETRA, Michael A. **Wales and the Medieval Colonial Imagination**: The Matters of Britain in the Twelfth Century. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

FENSTER, Thelma S. LEES, Clare A. (eds.). **Gender in Debate**: From the Early Middle Ages to the Renaissance. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 80.

FERRANTE, Joan M. **The Conflict of Love and Honor**. The Medieval Tristan Legend in France, Germany and Italy. Paris: Mouton, 1973.

FIELD, Rosalind. "Romance in England, 1066-1400". In: WALLACE, David (ed.). **The Cambridge History of Medieval English Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.

FIORINZA, Elizabeth Schüssler. **In Memory of Her**: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. Michigan: Crossroad, 1984.

FOSSIER, Robert. **La Infancia de Europa**. Vol. 2. Barcelona: Labor, 1982.

FOULON, Charles. "Wace". In: LOOMIS, Roger Sherman (ed.). **Arthurian Literature in the Middle Ages**: a collaborative history. Oxford: Clarendon Press, 1974, p. 94-103.

FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne**. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924-1937, vs. I e vs. II.

FLORI, Jean. **Chevaliers et Chevalerie au Moyen Âge**. Paris: Hachette Littératures, 1998.

FLORI, Jean. “Cavalaria”. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, p.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada: ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: EDUSP, vs. 1, 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão: ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: EDUSP, vs. 2, 2010.

FRIEDEL, E. **Kulturgeschichte der Neuzeit**. Munchen, 1946.

FULTON, Helen (ed.). **A Companion to Arthurian Literature**. UK: Wiley-Blackwell, 2009.

GABALDON, Diana. **Outlander**. A viajante do tempo. Tradução de Geni Hirata. São Paulo: Arqueiro, 2016.

GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature**. Cambridge University Press, 1995.

GAUNT, Simon (org.). **Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature: Martyrs to Love**. Oxford University Press, 2006.

GAUNT, Simon.; KAY, Sarah. (eds.). **The Cambridge Companion to Medieval French Literature**. New York: Cambridge University Press, 2008.

GELBER, Jessica. “Females in Aristotle’s Embryology”. In: FALCON, Andrea. LEFEBVRE, David. (eds.). **Aristotle’s Generation of Animals**. A Critical Guide. Cambridge University Press, 2018, p. 171-187.

GIES, Frances e Joseph. **Women in the Middle Ages: the lives of real women in a vibrant age of transition**. Nova Iorque: Harper Perennial, 1978.

GILLINGHAM, John. “A Historian of the Twelfth-Century Renaissance and the Transformation of English Society, 1066-ca. 1200.” In: ENGEN, John van. NOBLE, Thomas F. X. (eds.). **European Transformations: The Long Twelfth Century**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2012, p. 45-74.

GOLD, Penny Schine. **The Lady & The Virgin**. Image, Attitude, and Experience in Twelfth Century France. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1985.

GOS, Giselle. **Constructing the Female Subject in Anglo-Norman, Middle English and Medieval Irish Romance**. Tese de Doutorado apresentada ao Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2012.

GRANSDEN, Antonia. **Historical Writing in England, c. 550 – c. 1307**. Vol. 1. London and New York: Routledge, 1998.

GREEN, Dennis Howard. **The Beginnings of Medieval Romance**. Fact and Fiction, 1150-1220. Cambridge University Press, 2002.

GREEN, Judith A. **Forging the Kingdom: Power in English Society, 973-1189**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

GREEN, Judith A. “The King’s Servants”. In: _____. **The Government of England under Henry I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 134-193.

GUREVICH, A. J. **Categories of Medieval Culture**. Translated by G. L. Campbell. Routledge & Kegan Paul plc., 1985.

HALLIDAY, M. A. K. **El lenguaje como semiótica social: la interpretación social del lenguaje y del significado**. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HALLSAL, Paul. “Early Western Civilization under the Sign of Gender: Europe and the Mediterranean”. In: MEADE, Teresa A. WIESNER-HANKS, Merry E. **A Companion to Gender History**. Blackwell Companions, 2004.

HANKS, William F. **Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin**. São Paulo: Cortez, 2008.

HARBUS, Antonina. **Helena of Britain in Medieval England**. Cambridge: D. S. Brewer, 2002.

HARPER-BILL, Christopher. VINCENT, Nicholas. (eds.). **Henry II: new interpretations**. Woodbridge: The Boydell Press, 2007.

HARPER-BILL, Christopher.; HOUTS, Elisabeth van (orgs.). **A Companion to the Anglo-Norman World**. Woodbridge: The Boydell Press, 2003.

HASKINS, Charles Homer. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

HELMHOLZ, R. H. **Marriage Litigation in Medieval England**. Cambridge University Press, 1974.

HÉRITIER, Françoise. **Les Deux Soeurs et leur Mère: anthropologie de l’inceste**. Paris: Odile Jacob, 1994.

HASTY, Will. **A Companion to Gottfried von Strassburg's Tristan**. Rochester and Woodbridge: Camden House, 2003.

HOLDEN, Brock W. **Lords of the Central Middle Ages**. English Aristocracy and Frontier Society, 1087-1265. New York: Oxford University Press, 2008.

INGHAM, Richard. **The Transmission of Anglo-Norman**. Language History and Language Acquisition. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012.

JAEGER, C. Stephen. **The Origins of Courtliness**. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

JAEGER, C. Stephen. **Ennobling Love**. In Search of a Lost Sensibility. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

JENKYNS, Richard (ed.). **The Legacy of Rome: a new appraisal**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

JONIN, Pierre. **Les personnages féminins dans les roman français de Tristan au XIIIe siècle: étude des influences contemporaines**. Gap: Editions Ophrys, 1958.

JOHNSON, Ian. MINNIS, Alastair. (eds.). **The Cambridge History of Literary Criticism**. Volume II: The Middle Ages. Cambridge University Press, 2005.

JOHNSON, Flint F. **Origins of Arthurian Romances**. Early Sources for the Legends of Tristan, the Grail and the Abduction of the Queen. Jefferson, North Carolina: MacFarland & Company, 2012.

KAEUPER, Richard W. **Chivalry and Violence in Medieval Europe**. Oxford University Press, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei**. Um estudo sobre Teologia Política Medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

KARRAS, Ruth Mazo. **Unmariages**. Men, Women and Sexual Unions in the Middle Ages. University of Pennsylvania Press, 2012.

KELLY, Fergus. **A Guide to Early Irish Law**. Vol. 3. Dublin Institute for Advanced Studies, 1988.

KENNEDY, Ruth.; MEECHAM-JONES, Simon. (eds.). **Writers of the Reign of Henry II: twelve essays**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

KER, Donald Eugene. **The Twelfth-Century French Poem of Richeut: a study in History, Form and Content**. Dissertação apresentada como requerimento à obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Ohio State University, 1976, 271p.

KOHLER, Erich. **La Aventura caballeresca: ideal y realidade en la narrativa cortés.** Barcelona: Sirmio, 1990.

KRUEGER, Roberta L. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Romance.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KRUEGER, Roberta. "Beyond the Debate: Gender in play in Old French Courtly Literature". In: FENSTER, Thelma S.; LEES, Clare A. (eds.). **Gender in Debate.** From the Early Middle Ages to the Renaissance. Nova York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 79-96.

LARRINGTON, Carolyne. **Brothers and Sisters in Medieval European Literature.** York: York University Press, 2015.

LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de Retórica Literária.** Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 2004.

LAW, Jonathan. WRIGHT, Edmund. **Dicionário de História do Mundo.** Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LECLERCQ, Paulette L'Hermitte. "A Ordem Feudal (séculos XI-XII)". In: DUBY, Georges. PERROT, Michele. **História das Mulheres.** A Idade Média. Vol. 2, Lisboa: Afrontamento, 1993, p. 273-330.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Coordenação de tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC, 2006.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório.** Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval.** 2 volumes. Coordenação de tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

LEWIS, Samuel. **A Topographical Dictionary of Wales.** 1833. Disponível em: <https://www.genuki.org.uk/big/wal/PEM/Lewis1833> (acesso em 27/02/2021).

LIEBERMAN, Max. **The Medieval March of Wales.** The Creation and Perception of a Frontier, 1066-1283. New York: Cambridge University Press, 2010.

LITTLETON, C. Scott. MALCOR, Linda A. **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.

LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli. **O rex anglorum ideal no Policraticus e no Esope**: um estudo comparado sobre imaginários políticos na Inglaterra do século XII. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-graduação em História Comparada do Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

LOOMIS, Roger Sherman. (ed.). **Arthurian Literature in the Middle Ages**: a collaborative history. Oxford: Clarendon Press, 1974.

LLOYD, J. E. “BLEDRI ap CYDIFOR (fl. 1116-30), chieftain.” In: _____. **Dictionary of Welsh Biography**. 1959. Disponível em: <https://biography.wales/article/s-BLED-APC-1057> (acesso em 27/02/2021).

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares (org.). **Linguagem e produção do discurso na História**: fontes, modelos e problemas da cristandade latina (séculos V-XVI). São Paulo: Humanitas, 2016.

MARKALE, Jean. **Women of the Celts**. Tradução de A. Mygind, C. Hauch e P. Henry. Rochester e Vermont: Inner Traditions International, Ltd. 1986.

MARNETTE, Sophie. **Speech and Thought Presentation in French**: Concepts and Strategies. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005.

MCCARTHY, Conor. **Love, Sex and Marriage in the Middle Ages**. A Sourcebook. New York: Routledge, 2003.

MCCARTHY, Conor. **Marriage in Medieval England**: Law, Literature and Practice. Woodbridge: The Boydell Press, 2004.

MCCRACKEN, Peggy. **The Romance of Adultery**. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature. University of Pennsylvania Press, 1998.

MCNAMARA, Jo Ann. “The *Herrenfrage*. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150”. In: LEES, Clare A. (org.). **Medieval Masculinities**: Regarding Men in the Middle Ages. University of Minnesota Press, 1994, p. 1-23.

MCNAMARA, Jo Ann. “*Imitatio Helenae*. Sainthood as an Attribute of Queenship”. In: STICCA, Sandro. (ed.). **Saints**: Studies in Hagiography. Nova York, 1996, p. 51-80.

MEALE, Carol M. (ed.). **Women and Literature in Britain 1150-1500**. Cambridge University Press, 2nd edition, 1996.

MEHTONEN, Päivi. “Poetics, Narration, and Imitation: Rhetoric as *ars applicabilis*.” In: COX, Virginia.; WARD, John O. **The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition**. Leiden and Boston: Brill, 2006, p. 289-312.

MEWS, Constant J.; NEDERMAN, Cary J.; THOMSON, Rodney M. (eds.). **Rhetoric and renewal in the Latin West 1100-1540**: essays in honor of John O. Ward. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2003.

MORAIS, Luan Lucas Araújo. “**Meu corpo fica aqui, levas meu coração**”: o amor cortês e as representações femininas na cultura escrita dos romans medievais (séculos XII-XIII). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em História e Culturas, Universidade Estadual do Ceará (UECE). Fortaleza, 2019.

MORRIS, Colin. **The Papal Monarchy**: The Western Church from 1050 to 1250. Clarendon Press, Oxford, 2001.

MURRAY, Jacqueline. “Hiding behind the Universal Man. Male Sexuality in the Middle Ages”. In: BRUNDAGE, James. BULLOUGH, Vern. (eds.). **Handbook of Medieval Sexuality**. Routledge: Nova York, 2010, p. 123-152.

NICHOLAS, Thomas. **Annals and Antiquities of the Counties and County Families of Wales**. Vol. 1. Genealogical Publishing Company, 2011.

NOSRAT, Shahla. **Origines indo-européennes des deux romans médiévaux**: Tristan et Iseut et Wîs et Râmîn. Thèse de doctorat en littérature comparée de l’Université de Estrasburgo, École doctorale des Humanités, 2012.

NOVIKOFF, Alex J. (ed.). **The twelfth-century Renaissance**: a reader. University of Toronto Press, 2017.

PANOFSKY, Erwin. **Renaissance and Renascences in Western Art**. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1960.

PARIS, Gaston. **Poèmes et legendes du Moyen Âge**. Paris: Société d’Edition Artistique, 1899.

PARSONS, John Carmi (ed.). **Medieval Queenship**. Nova York: St. Martin’s Press, 1998.

PARTNER, Nancy F. **Serious Entertainment**: The Writing of History in Twelfth Century England. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.

PERKINS, Nicholas (ed.). **Medieval Romance and Material Culture**. Cambridge: D. S. Brewer, 2015.

PETIT-DUTAILLIS, Charles. **The Feudal Monarchy in France and England**. From the Xth to XIIIth Century. Translated by E. D. Hunt. London and New York: Routledge, 1996.

PEARMAN, Tory Vanderventer. **Women and Disability in Medieval Literature**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

PILOSU, Mario. **A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

PIZZORUSSO, Valeria Bertolucci. **Morfologie del testo medievale II**. Nuova raccolta di saggi e articoli. Ariccia: Aracne Editrice, 2017.

POOLE, Austin Lane. **From Domesday Book to Magna Carta, 1087-1216**. Oxford Clarendon Press, 1951.

POOLE, Austin Lane. (ed.). **Medieval England**. Vol. II, Oxford: Clarendon Press, 1958.

POSNER, Rebecca. "Language". In: JENKYN, Richard (ed.). **The Legacy of Rome: a new appraisal**. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 367-398.

POWER, Eileen. **Les femmes au Moyen Âge**. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

RABINE, Leslie W. "Love and the new Patriarchy: Tristan and Isolde". In: GRIMBERT, Joan Trasker. (ed.). **Tristan and Isolde: A Casebook**. New York and London: Garland Publishing Co., 1995, p. 37-74.

RAHN, Otto. **Crusade Against the Grail: The Struggle Between the Cathars, the Templars, and the Church of Rome**. Tradução de Christopher Jones. Inner Traditions International, 2006.

RASIMUS, Tuomas. **Paradise reconsidered in Gnostic Mythmaking**. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden and Boston: Brill, 2009.

RASMUSEN, Ann Marie. "The Female Figure's in Gottfried's Tristan and Isolde". In: HASTY, Will. **A Companion to Gottfried von Strassburg's Tristan**. Rochester and Woodbridge: Camden House, 2003, p. 137-158.

REYNOLDS, Suzanne. **Medieval Reading: grammar, rhetoric and the classical text**. Cambridge University Press, 1996.

RIGBY, S. H. (ed.). **A companion to Britain in the Later Middle Ages**. Blackwell Publishing, 2003.

ROFFE, David. **Domesday: the Inquest and the Book**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ROUGEMONT, Dennis. **O amor e o Ocidente**. Tradução de Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: editora Guanabara, 1988.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: EDUFMT, 2013.

SALISBURY, Joyce. "Gendered Sexuality". In: BRUNDAGE, James. BULLOUGH, Vern. (eds.). **Handbook of Medieval Sexuality**. Routledge: Nova York, 2010, p. 81-102.

SAUER, Michelle M. **Gender in Medieval Culture**. London and New York: Bloomsbury Publishing, 2015.

SAUL, Nigel. **Chivalry in Medieval England**. Harvard University Press, 2011.

SAUNDERS, Corinne. **Magic and the Supernatural in Medieval English Romance**. Cambridge: D. S. Brewer, 2010.

SCHAUS, Margareth. (ed.). **Women and Gender in Medieval Europe: an encyclopedia**. Routledge, 2006.

SCHOEPERLE, Gertrude. **Tristan and Isolt: a study of the sources of the romance**. 2 volumes. Frankfurt a. M: Joseph Baer & Co. Londres: David Nutts, publisher, 1913.

SENNIS, Antonio. (ed.). **Cathars in Question**. York: York Medieval Press, 2016.

SILVA, Carolina Gual da. **Até que a morte os separe: casamento reformado nos séculos XI-XII**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social (FFLCH-USP), 2008.

SILVA, Carolina Gual da. **Solver o débito divino: dízimos, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (IFCH-UNICAMP), 2016.

SHAHAR, Shulamith. **The Fourth Estate**. A History of Women in the Middle Ages. Translated by Chaya Galai. London and New York: Routledge, 1983.

SHORT, Ian. "Literary Culture at the Court of Henry II". In: HARPER-BILL, Christopher. VINCENT, Nicholas. (eds.). **Henry II: new interpretations**. Woodbridge: The Boydell Press, 2007, p. 335-361.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.c.** Tese de doutorado apresentada à Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2004.

STAFFORD, Pauline. "The Portrayal of Royal Women in England, Mid-Tenth to Mid-Twelfth Centuries". In: PARSONS, John Carmi (ed). **Medieval Queenship**. Nova York: St. Martin's Press, 1998, p. 143-168.

STOCK, Brian. **The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

TANNER, Heather J. (ed.). **Medieval Elite Women and the Exercise of the Power, 1100-1400**. Moving beyond the Exceptionalist Debate. Ohio: Palgrave Macmillan, 2019.

TELLENBACH, Gerd. **Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest**. Nova York: Harper Torchbooks, 1959.

THOMAS, Neil. "Duplicity and Duplexity: The Isolde of the White Hands Sequence". In: HASTY, Will. **A Companion to Gottfried von Strassburg's Tristan**. Rochester and Woodbridge: Camden House, 2003, p. 183-204.

THOMAS, Hugh M. **The Secular Clergy in England, 1066-1216**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

THOMASSET, Claude.; “O medieval, a força e o sangue”. In: CORBIN, Alain. ; COURTINE, Jean-Jacques. ; VIGARELLO, Georges. (orgs.). **História da Virilidade**. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes (vol. 1). Tradução de Francisco Morás. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 153-202.

TINKLE, Theresa. **Gender and Power in Medieval Exegesis**. New York: Pallgrave MacMillan, 2010.

TOPPER, Joby. **Francis Douce and his collection: an antiquarian in Great Britain, 1757-1834**. A Master’s paper submitted to the faculty of the School of Information and Library Science of the University of North Carolina, 2002.

TYLER, Elizabeth M. **England in Europe: English royal women and Literary Patronage (c. 1000 – c. 1150)**. Toronto: University of Toronto Press, 2017.

UEBEL, Michael. “On Becoming Male”. In: COHEN, Jeffrey J.; WHEELER, Bonnie. (eds.). **Becoming Male in the Middle Ages**. Nova York e Londres: Routledge, 1997, p. 367-384.

ULLMANN, Walter. **Principles of Government and Politics in the Middle Ages**. New York: Routledge, 2010.

VISING, Johan. **Anglo-Norman Language & Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1923.

WALLACE, David. (ed.). **The Cambridge History of Medieval English Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WALLER, A. R. WARD, A. W. **The Cambridge History of English Literature**. Volume 1: From the Beginnings to the Cycles of Romance. Cambridge: University Press, 1933.

WARD, Jennifer. **Women in England in the Middle Ages**. London and New York: Hambledon Continuum, 2006.

WEISS, Judith. “The power and the weakness of women in Anglo-Norman romance”. In: MEALE, Carol M. (ed.). **Women and Literature in Britain 1150-1500**. Cambridge University Press, 2nd edition, 1996, p. 7-23.

WIND, Bartina H. **Les fragments du Tristan de Thomas**. Leiden: Netherland, 1950.

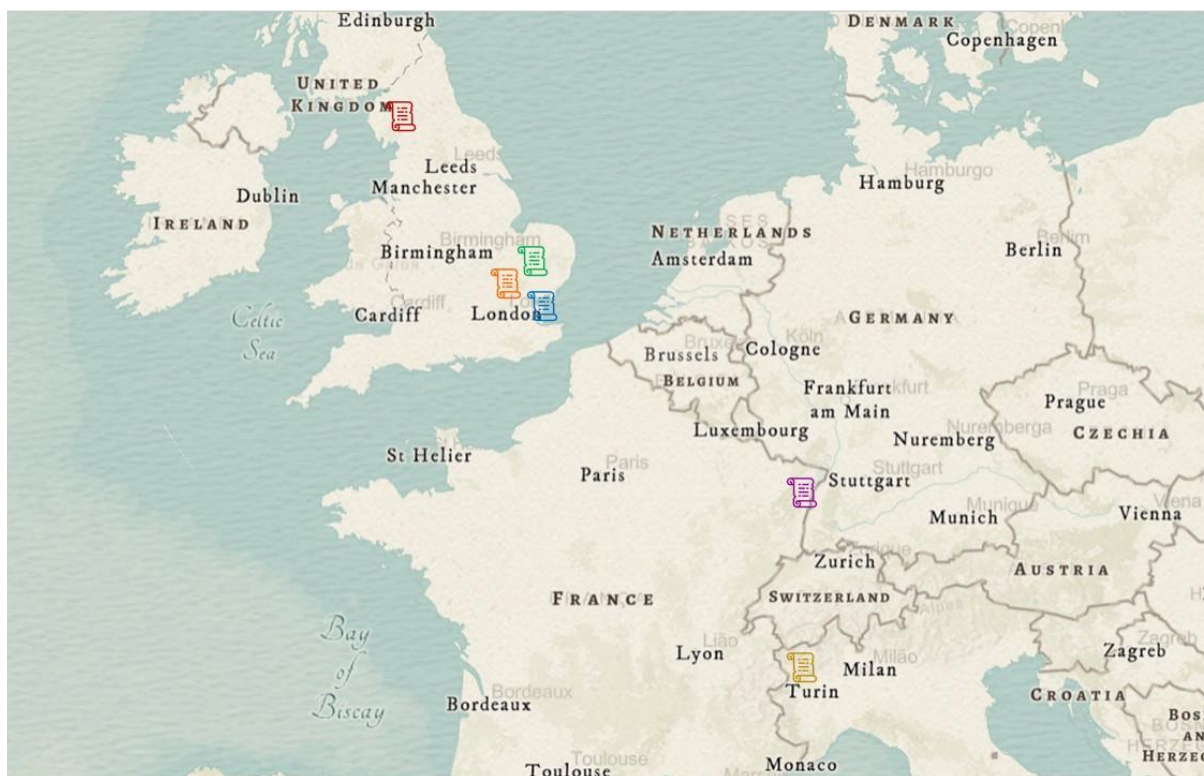
YATES, Frances. **A arte da memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

ZINK, Michael. **Le Moyen Âge**. Littérature Française. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1990.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. **Falando de Idade Média**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ANEXO A – Mapa dos locais onde foram encontrados os manuscritos



Mapa produzido a partir de um modelo disponível em:

<https://www.arcgis.com/apps/mapviewer/index.html?layers=effe3475f05a4d608e66fd6eeb2113c0>

(Acesso em 03/08/2022).



Manuscrito de Carlisle – produzido na segunda metade do século XIII, encontrado em Holm Cultram, norte da atual Inglaterra;



Manuscrito de Cambridge – produzido durante o final do século XIII, conservado na Biblioteca da Universidade de Cambridge;



Manuscrito de Sneyd – produzido no final do século XII, fazia parte da coleção do reverendo M. W. Sneyd, que vivia no sul da Inglaterra durante o século XIX;



Manuscrito de Turin – produzido na segunda metade do século XIII, preservado na Academia de Ciências de Turin, norte da Itália;



Manuscrito de Estrasburgo – produzido durante o século XIII, até o século XIX, era preservado na Biblioteca do Seminário Protestante, no nordeste da França;



Manuscrito Douce – produzido em meados do século XIII, foi encontrado em posse de uma coleção particular do antiquário Francis Douce durante os oitocentos.

ANEXO B – Trecho do julgamento ambíguo, versão de Gottfried de Estrasburgo

“Quando era sua vez de falar, Isolda, que era uma mulher inteligente e astuta, levantou-se de sua cadeira e disse: "Senhor, senhor bispo, barões do país e toda a corte, saiba disso: sempre que terei de defender a mim e ao meu senhor da vergonha, pode ter certeza que o farei, agora e na hora certa. Sim, senhores, sei muito bem que há um ano esta vilania me é imputada, na corte e no campo. Mas você sabe bem, ninguém tem o privilégio de poder viver sempre satisfazendo a todos e sem ser às vezes acusado de algum crime. Portanto, não estou surpreso por estar muito velha com tais acusações. Eu não poderia ser poupada, tive que ser acusada de má conduta e censura: porque sou uma estrangeira neste país e não posso apelar aos meus amigos ou aos meus pais. Não tenho ninguém comigo para compartilhar minha dor. Todos vocês aqui, quem quer que sejam, estão dispostos a acreditar na minha culpa. Se eu soubesse como fazer a prova final de minha inocência, a fim de merecer sua benevolência e preservar a honra de meu senhor, eu o faria com prazer. O que vocês recomendam? Qualquer que seja o procedimento imposto a mim, aceito-o de bom grado para afastar suas suspeitas, mas muito mais para defender a honra de meu senhor e minha. "O rei falou:" Senhora rainha, suas palavras me satisfazem totalmente. Se realmente quer me dar plena satisfação, como lhe garante, dê-nos a prova: chegue mais perto e veja se aceita a prova de ferro quente que lhe vamos oferecer. Foi o que a rainha fez: jurou que estava pronta para se submeter a este teste: foi preparada, em seis semanas, na cidade de Carlion. Assim, o conselho terminou, e o rei e os barões se separaram. Mas Isolda foi deixada sozinha, presa do medo e do tormento: ela temia por sua honra e também pela apreensão secreta de ter de passar o falso pelo verdadeiro. Assediada por esse duplo tormento, ela não sabia o que fazer. Acabou por confiar estas duas preocupações ao Cristo misericordioso, prestativo nas provações. Ela orou e jejuou, em sua angústia e tristeza, implorou sua ajuda. Nesse ínterim, Isolda, confiante nos nobres sentimentos de Deus, inventou um ardil em seu coração: escreveu uma carta e a enviou a Tristão, pedindo-lhe que fosse, se pudesse, a Carlion: de manhã, ele deveria estar na praia, onde seu barco atracaria, e esperaria por ela. E Tristan fez o que ela lhe pediu: veio disfarçado de peregrino. Ele manchou e distorceu o rosto e se tornou irreconhecível ao mudar sua aparência e roupas. Quando Mark e Isolda pousaram, a rainha o viu e o reconheceu imediatamente. Assim que o barco pousou, Isolda deu ordem para perguntar ao peregrino, se ele tinha forças e se era capaz de carregá-la, em nome de Deus, do convés do navio ao porto, pois neste momento decisivo ela não queria que um cavaleiro a carregasse. Todos gritaram imediatamente para ele: "Aproxime-se, homem corajoso, e leve minha soberana para a costa!".

O peregrino fez o que lhe foi pedido: pegou a sua soberana, a rainha, nos braços e carregou-a para o chão. Mas Isolda imediatamente sussurrou para ele se deixar cair com ela por muito tempo no chão, assim que atingisse a costa, o que quer que pudesse acontecer a seguir. E foi isso que Tristão fez: ao chegar à costa e pisar em solo firme, o peregrino tropeçou como que por acaso e caiu no chão. Ele caiu de modo que permaneceu estendido contra ela, em seus braços. O pessoal da escolta não perdeu um momento: vieram correndo em multidões, armados com paus e porretes, preparando-se para maltratar o peregrino. Mas a rainha disse-lhes: “Não, não, vão embora! O peregrino não consegue evitar! Ele está muito fraco e sem força; ele não caiu de propósito. Isso rendeu a Isolda o reconhecimento e a estima de todos. Todos a elogiaram por não fazer o pobre homem pagar por sua falta de jeito. "O que seria surpreendente", disse Isolda com um sorriso, "se esse peregrino quisesse brincar um pouco comigo? Nessas palavras, todos viram a expressão de suas altas qualidades e sua nobre educação. Foram numerosos para dizer seu grande mérito e elogiá-la. Mark assistiu a toda a cena e ouviu o que estava sendo dito. Mas Isolda continuou: “Não sei o que vai acontecer comigo agora! Todos vocês viram o que aconteceu: não posso mais dizer que ninguém além de Mark veio para os meus braços ou que um homem se deitou ao meu lado. Com isso, todos montaram em seus cavalos e partiram para Carlion, fazendo piadas com o peregrino. Lá já esperavam em grande número barões, padres e cavaleiros, e a multidão do povo. Havia também bispos e prelados lá que deveriam rezar missa e dar sua bênção no momento do julgamento de Deus. Eles tinham tudo preparado: o ferro já estava no fogo. A nobre rainha Isolda havia dado seu ouro, sua prata, suas joias e tudo o que possuía de cavalos e roupas aos pobres para ganhar a graça de Deus, para que Ele a perdoasse por sua falta e restaurasse sua honra. Ela finalmente chegou à catedral para ouvir a missa com profunda emoção. A nobre e sábia rainha estava em estado de meditação piedosa. Ela usava um cabelo áspero próximo à pele, com um vestido simples de lã curto sobre ele, que parava mais de uma mão acima dos tornozelos. Ela tinha as mangas enroladas até o cotovelo, os braços e os pés descalços. Muitos foram aqueles que, ao verem suas roupas miseráveis e aparência lamentável, sentiram dor e pena em seus corações; tinham nossos olhos fixos nela. As relíquias foram trazidas e Isolda deveria fazer um juramento. Ela foi, portanto, convidada a declarar perante Deus e os homens se era culpada de pecados dos quais ela foi acusada. Mas Isolda entregou completamente sua honra e sua vida à bondade de Deus. Tremendo de medo, pensando na gravidade de sua culpa, ela ofereceu seu coração e sua mão para o juramento sobre as relíquias. Ela deixou sua mão e seu coração à graça de Deus, implorando para que ele os tomasse sob sua proteção. Agora, havia muitos na audiência que, cheios de maldade, gostariam de formular o juramento da rainha de uma forma que pudesse prejudicá-la e causar sua queda.

Marjodo, o senescal do rei, esse homem feroz e odioso, naturalmente fez de tudo para perdê-la. No entanto, houve outros que se honraram por querer ajudar Isolde a formular seu juramento. Assim surgiu uma disputa sobre o assunto e o conteúdo do juramento: como sempre neste tipo de caso, um o queria bem e o outro mal. A rainha então disse: "Senhor e rei, o que quer que um ou outro diga, é a você que meu juramento deve, em primeiro lugar, agradar e convencer. Portanto, julgue por si mesmo se está satisfeito com o texto do juramento que eu lhe faço. Se todos falarem, nada de bom pode resultar disso. Ouça o que me proponho a jurar: quero jurar que nenhum homem jamais me possuiu, nem que tenho ninguém além de você dormindo em meus braços ou ao meu lado, exceto aquele pobre peregrino que você tem visto com seus próprios olhos em meus braços. Certamente não posso contar, e excluo em meu juramento. Que Deus e todos os seus santos me ajudem a superar a provação deste julgamento com alegria! Se eu não disse o suficiente, Senhor, posso corrigir o juramento como você me pede, de uma forma ou de outra. O rei respondeu: "Soberana, parece-me, pelo que posso julgar, suficiente de todos os pontos de vista. Então agora pegue este ferro em sua mão! Se você falou a verdade, que Deus a ajude nessa provação!" Isolda, a bela, disse: "Amém! Em nome de Deus, ela agarrou o ferro e segurou-o sem se queimar. A partir daí ficou claro para o mundo inteiro que o cristão, que possui todas as grandes virtudes, é como uma manga que se agita com o vento: adapta-se e ajusta, se soubermos fazê-lo também, de forma flexível, tão perfeitamente quanto é solicitado. Ele se presta aos desejos de todos os corações, seja na honestidade perfeita ou na fraude. Que seja sério, seja um jogo, ele é sempre quem a gente quer que seja. O exemplo da hábil rainha o mostrou de forma manifesta: foi a sua mentira que a salvou e o juramento envenenado que fez diante de Deus, tão bem que recuperou a honra. Mark, seu senhor, novamente esbanjaram nela seu amor e estima, e todo o louvor e glória da terra. Assim que o rei viu que algo estava revivido em seu coração, ele concedeu seu desejo. Ele concedeu-lhe o bem e as honras, apegou-se a ela com todas as fibras do seu coração e pensou apenas nela, sem qualquer restrição! Suas dúvidas e suspeitas foram completamente dissipadas."

ESTRASBURGO, Gottfried de. "Tristan et Isolde". In: MARCHELLO-NIZIA, Christiane (org.). **Tristan et Iseut** : les premières versions européennes. Tradução para o francês de Danielle Buschinger e Wolfgang Spiewok. Éditions Gallimard, 1995, p. 585-589.

ANEXO C – Trecho do julgamento ambíguo, versão de irmão Robert

LVI – O Conselho discute o caso de Tristão e Isolda

“Em seguida, o rei convocou todos os seus conselheiros à cidade de Londres. E todos aqueles que queriam ser amigos do rei iam lá: bispos e barões e todos os homens mais sábios que havia na Inglaterra. Quando eles chegaram lá, o rei pediu-lhes que lhe dessem bons conselhos sobre como acabar com Tristram e Isolda que o expôs a tais calúnias que ele foi desonrado por todo o seu reino. Assim disseram os conselheiros do rei, alguns tolos, outras coisas sãs e relevantes. Então, um velho bispo se levantou e disse ao rei: "Senhor, ouça o que quero dizer e, se digo o que é certo, conceda-me". Existem agora, aqui em nosso país, muitos homens que acusam a Tristram e que não ousam dar provas disso. Você procura, senhor rei, algum conselho; e cabe a todos dar-lhe conselhos sólidos, seguros e leais. Não é apropriado que você torne esta calúnia pública e você não pode desonrá-los por causa disso, pois você não os pegou agindo de forma a poder dar uma prova declarada de sua culpa. Como então você quer condenar seu sobrinho e sua esposa? Porque você é legalmente casado e não pode em nenhum caso se divorciar dela no estado atual das coisas, enquanto nenhuma acusação aberta pode ser feita do que os inimigos e invejosos acusam dela. Mas também não lhe convém abandonar este assunto por causa da calúnia e do opróbrio que vai se espalhar pelo povo, seja certo ou errado. Frequentemente, as pessoas acreditam no falso tanto quanto no real. Mas por causa da calúnia que você suportou por tanto tempo e pacientemente e pela qual culpou a rainha, seria apropriado que a rainha viesse aqui, a esta reunião, diante desses líderes; então ouça minhas palavras e suas respostas. E quando ela responder, decidiremos por julgamento que ela não dorme mais na cama do rei antes de ter se lavado dessa calúnia. "Então o rei respondeu:" Aceito de bom grado este julgamento, aqui, antes de todos os meus chefes e barões. Então eles mandaram chamar Isolda; ela veio imediatamente para a reunião no corredor e se sentou. Então o bispo se levantou e disse: “Rainha, ouça. Foi o rei quem me pediu para falar com você. Todos estão cientes, no pátio e fora, de uma certa calúnia que é carregada publicamente contra você, e que dura mais de doze meses, por sua conta e pela de Tristram, parente de nosso rei. Quer seja verdadeiro ou falso, é manifesto que a calúnia e a culpa, bem como a desonra para o rei, se prendem a você. Mas ele ainda não viu ou descobriu abertamente outra coisa senão o bem, exceto essa calúnia que as pessoas espalham, mas sem provas tangíveis. Agora eu a acuso na frente dos chefes e barões e exijo de você apenas exoneração, exijo que você se exonere e tire o rei desse erro, porque não lhe convém compartilhar abertamente a cama do rei antes que você se livre desta censura '.

“Isolda era inteligente e cortês e a mais bela, a mais eloquente das mulheres, ela se levantou na presença do rei e disse: “Excelente rei, saiba na verdade que eu estou ciente dessa calúnia que o invejoso e o malicioso me querem infligir. Pois há muito se diz que ninguém vive sem culpa ou difamação. E me parece estranho que as pessoas mentem sobre minha conta quando sou inocente. Parece-lhes fácil porque sou estrangeira, longe dos meus parentes e amigos, e estou aqui num país estrangeiro, sozinha entre pessoas que não são minhas parentes, como uma cativa. E eu sei que por causa disso ninguém terá compaixão de mim em minhas provações. Agora, rogo ao rei, meu senhor, que faça julgar minha causa perante todo o seu tribunal, dando-me os meios para provar minha inocência. Ninguém jamais relatará tão duramente por minha causa que eu não me submeta a isso para me livrar das censuras dos invejosos - porque sou inocente dessa calúnia - seja uma questão de usar o ferro ou algum outro meio de provar minha inocência. E se eu falhar neste teste de minha inocência, deixe o rei me queimar ou me dividir entre cavalos.”

LVII – O rei aceita um ordálio

O rei ouviu os comentários substantivos de que ela se submeteria voluntariamente ao teste do ferro ou a qualquer outro meio de exoneração. E ele viu que não lhe convinha exigir mais. Como ele não havia encontrado nenhuma evidência ou acusação contra ela, ele teve que concordar em julgá-la com justiça. E disse-lhe: «Venha cá, e jure-me perante estes chefes que se submeterá a tal prova e que o compromisso que acaba de fazer será mantido, pois o aceitaremos de bom grado. Você está indo para Korbinborg '. E é aqui que eu convoco todos os chefes para zelar pela minha honra e pelos meus direitos. Estaremos todos lá dentro de um mês.”

Então, Isolda foi jurar ao rei que ela se submeteria ao teste de exoneração, como ele próprio havia pedido. Os chefes e a corte retiraram-se e foram para suas casas. Mas Isolda permaneceu em angústia e tristeza, pois sabia muito bem sobre a calúnia pela qual seria julgada e odiada.

LVIII – Tristão se disfarça de peregrino e cai sobre Isolda

Quando o dia da convocação chegou, ela elaborou um plano e mandou dizer a Tristram que ele estava vindo para encontrá-la no lugar onde havia um vau no rio - e que ele se disfarçou o máximo possível - o dia em que ela o consertaria. Ela queria que ele a tirasse de um barco quando ela fosse transportada pelo rio e então ela lhe contaria um segredo. Ele manteve a promessa de estar lá com ela hoje, tão disfarçado que ninguém o reconheceria. Seu rosto estava

todo pintado de amarelo e ele vestia uma túnica pesada e miserável - e um casaco velho por cima.

A rainha então chegou em um barco do outro lado do rio. Ela imediatamente acenou para Tristram e então abordou. Então ela disse em voz alta para o Tristram: "Amigo, venha aqui e me leve para fora deste barco, você parece um bom marinheiro." E o Tristram imediatamente foi até o barco e abraçou Isolda. Enquanto ele a carregava, ela sussurrou para ele cair sobre ela quando chegasse à costa arenosa. E quando ele se afastou do barco, carregando-a, e percorreu uma curta distância da margem do rio, ela puxou o casaco e ele caiu sobre ela imediatamente.

Quando seus homens viram isso, eles imediatamente pularam do barco, que com paus, que com varas, e com remos e queriam espancá-lo até a morte. Mas a rainha disse-lhes para não o machucarem - disse que não foi de propósito que ele caiu, mas porque estava fraco e muito cansado da caminhada, "pois é um peregrino que chega de uma viagem longa". E eles brincaram com suas palavras e riram da maneira como o peregrino havia caído com ela. E todos diziam que ela era a mulher mais cortês por ser a única que não queria que o machucassem. Mas ninguém sabia por que ela havia elaborado esse plano. Com isso, eles montaram em seus cavalos e seguiram seu caminho, zombando do peregrino e brincando sobre sua maneira ridícula de fazê-lo. "Bem, não é maravilhoso", disse Isolda, "que este peregrino quisesse se divertir e sentir minhas coxas brancas? Mas agora não há como eu jurar que ninguém além do rei deitou-se lá. Então eles cavalgaram para o palácio do rei, a rainha desmontou e todos os que a acompanhavam.

LIX – Isolda se submete ao ordálio

O tribunal chegou, em grande número. O rei era severo e cruel, impaciente e com pressa de se vingar e colocar Isolda à prova, fazendo-o usar o ferro por causa de Tristram. O ferro havia sido incendiado e estava pronto. Três bispos o haviam consagrado.

Por Isolda, ela ouviu missa e fez grandes e doces esmolos, de modo que tudo o que possuía de ouro e prata, roupas e vasos, ela deu uma grande parte aos pobres, por amor a Deus, assim como aos enfermos e feridos, aos órfãos e às viúvas pobres. Então ela andou descalça em uma roupa de lã e todos lamentaram por sua condição. Todos eles choraram, conhecidos e desconhecidos, estranhos e locais, ricos e pobres, jovens e velhos - todos tinham um coração dolorido por ela. E eles trouxeram as relíquias sagradas sobre as quais ela faria um juramento de exoneração. E ela avançou, chorando, e colocou a mão sobre as relíquias sagradas. Ela então ouviu barões discutindo sobre o conteúdo de seu juramento. Alguns queriam forçá-la e subjuga-

la, outros queriam ajudá-la a formular seu juramento. A maioria queria seguir o rei em seu desejo de tornar a formulação mais rigorosa.

E Isolda então disse: “Rei, ouça meu juramento. Nunca houve um homem, nascido de uma mulher, que se aproximou de mim nua, além de você, rei, e deste peregrino patético que me carregou do barco e caiu sobre mim à vista de todos vocês. Que Deus me ajude nesta provação e me limpe com este ferro. E eu nunca cometi culpa ou pecado com outro homem, eu tomo Deus e todos os santos como testemunhas. Agora, se eu não disse o suficiente neste juramento, adicione rapidamente o que quiser a ele e eu juro.

O rei viu Isolda chorando, assim como muitos outros, por causa dela, ricos e pobres, por causa de sua aflição. Então, seu coração ficou forte e ele disse a Isolda: “Eu ouvi, e parece-me que não há necessidade de acrescentar mais nada. Agora use este ferro de fogo. E que Deus o purifique de acordo com seus méritos e suas formulações.

"Sim", disse ela, e corajosamente pegou o ferro em sua mão e carregou-o de modo que ninguém a achasse covarde ou vacilante. E Deus deu a ele em sua bela misericórdia uma bela purificação, reconciliação e acordo com o rei, seu senhor e esposa, com abundância de amor, honra e grande dignidade.”

IRMÃO ROBERT. “La Saga de Tristram et d’Isold”. In: MARCHELLO-NIZIA, Christiane (org.). **Tristan et Iseut**: les premières versions européennes. Tradução para o francês de Régis Boyer. Éditions Gallimard, 1995, p. 866-870.