

JOSÉ WILLIAM CRAVEIRO TORRES

**ALÉM DA CRUZ E DA ESPADA: ACERCA DOS *RESÍDUOS*  
CLÁSSICOS D'A *DEMANDA DO SANTO GRAAL***

Fortaleza

2010

JOSÉ WILLIAM CRAVEIRO TORRES

**ALÉM DA CRUZ E DA ESPADA: ACERCA DOS *RESÍDUOS*  
CLÁSSICOS D'A *DEMANDA DO SANTO GRAAL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras na Área de Literatura Comparada.

Orientador: Professor Doutor Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros

Fortaleza

2010

"*Lecturis salutem*"

Ficha Catalográfica elaborada por

Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593

tregina@ufc.br

Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

T645a

Torres, José William Craveiro.

Além da cruz e da espada [manuscrito] : acerca dos resíduos clássicos d'A Demanda do Santo Graal / por José William Craveiro Torres. – 2010.

383f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza(CE), 16/08/2010.

Orientação: Prof. Dr. Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros.

Inclui bibliografia.

1-GRAAL – LENDAS – HISTÓRIA E CRÍTICA. 2-ROMANCES ARTURIANOS – HISTÓRIA E CRÍTICA. 3-ROMANCES DE CAVALARIA EM PORTUGUÊS – HISTÓRIA E CRÍTICA. 4-LITERATURA CLÁSSICA – HISTÓRIA E CRÍTICA. 5-TEORIA DA RESIDUALIDADE(LITERATURA). I-Medeiros, Francisco Roberto Silveira de Pontes, orientador. II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Letras. III-Título.

CDD(22ª ed.) P869.31

92/10

JOSÉ WILLIAM CRAVEIRO TORRES

**ALÉM DA CRUZ E DA ESPADA: ACERCA DOS *RESÍDUOS*  
CLÁSSICOS D'A *DEMANDA DO SANTO GRAAL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará como parte integrante dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras na Área de Literatura Comparada.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros (orientador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo (1º examinador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. José Rodrigues de Paiva (2ª examinador)  
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

### Agradecimentos

Ao Doutor Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros, que aceitou orientar esta dissertação;

ao Doutor Orlando Luiz de Araújo, por sua diligente co-orientação;

ao Doutor José Rodrigues de Paiva, pela importante contribuição acadêmica;

à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Márcia Siqueira, pelas valiosas observações;

à CAPES, que me possibilitou os recursos para a pesquisa e para a escrita desta dissertação;

ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC, por conceder-me a oportunidade de aperfeiçoar meus conhecimentos;

à Universidade Federal do Ceará, em cujo berço obtive minha habilitação profissional.

Dedico esta dissertação

aos orientadores de toda uma vida acadêmica: Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins;

aos amigos do grupo de estudos: Adalucami Menezes, Caio Montenegro, Cássia Alves, Carolina Aquino, Felipe Hélio Dezidério, Isabel Guimarães, Patrícia Barros, Raimundo Cleodimar Júnior e Silvana Andrade;

aos colaboradores: Juliana, Zenilde, Luidi e Renata.

## RESUMO

O presente trabalho tem como principais objetivos apontar os trechos de teor clássico presentes n' *A Demanda do Santo Graal* (edição portuguesa), novela de cavalaria da primeira metade do século XIII, e explicar o porquê de excertos dessa natureza no âmbito da obra literária em questão. Procura, ainda, mostrar de que modo a Idade Média realiza uma retomada de valores da Antigüidade clássica; sobretudo no que concerne à postura do cavaleiro medieval: chegou-se à conclusão de que este tinha o herói que se movimenta nas epopéias e nos mitos greco-romanos como ideal de bravura, de virtude e de lealdade, bem como à de que o *imaginário* deste (ou “criado em torno deste”) era praticamente o mesmo daquele, por conta da semelhança existente entre os contextos histórico-literários em que surgiram ambos. A teoria que serve de base para a realização deste trabalho é a da *Residualidade*, elaborada por Roberto Pontes, crítico, ensaísta e professor da graduação e do programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC. Durante a pesquisa, os conceitos de *imaginário* e *residual*, propostos, respectivamente, pela *École des Annales* e por Raymond Williams, crítico literário de orientação marxista, fazem-se também presentes. No que concerne à metodologia, deve-se dizer que a pesquisa foi realizada, basicamente, por meio da leitura de clássicos da Literatura das antigas Grécia e Roma (*Ilíada* e *Odisséia*, de Homero; *Eneida*, de Virgílio; e *Metamorfoses*, de Ovídio) e de novelas de cavalaria portuguesas (*Amadis de Gaula* e, principalmente, *A Demanda do Santo Graal*), bem como por meio da Literatura Comparada, visto que houve um trabalho de confronto entre esses textos. Por fim, esta investigação mostra-se relevante à comunidade acadêmica porque aborda, numa novela tipicamente medieval e cristã (estamos falando d' *A Demanda do Santo Graal*), um importante aspecto das novelas de cavalaria: o clássico, tão negligenciado pela maioria dos estudiosos que se debruçam sobre as novelas do ciclo bretão.

**Palavras-chave:** *Imaginário; Residualidade; Mitologia; Cavalaria; Graal.*

## ABSTRACT

The present work has as main objective to point the passages of classic content presented in the medieval novel *A Demanda do Santo Graal* (portuguese edition of *The Quest for the Holy Grail*), a novel about chivalry of the first half of the thirteenth century, in order to explain the reason why exist these passages in the novel in question. Another objective is to show how the Middle Ages realize a retaking of values of classical Antiquity, especially with regard to the attitude of the medieval knight: this was the greek hero (or roman hero) as the ideal of bravery, virtue and loyalty; the *imaginary* of medieval cavalier (or "the *imaginary* created around of the medieval knight") was practically the same *imaginary* of greek hero (or roman hero), because of the similarity between the historical and literary contexts in which they both arose. The theory that underpins this work is the Teoria da *Residualidade*, created by Roberto Pontes, critic, essayist and professor of Literature of the Universidade Federal do Ceará – UFC. During the research, the concepts of *imaginary* and *residual*, proposed respectively by the *École des Annales* and Raymond Williams, a marxist literary critic, are also present. With regard to the methodology, it must be said that the research was conducted, at first, through readings of classics of the ancient Literature (Homer's *Iliad* and *Odyssey*, Vergil's *Aeneid* and Ovid's *Metamorphoses*) and portuguese novels about chivalry (*Amadis de Gaula* and, especially, *A Demanda do Santo Graal*) and through comparative literature, since there was a work of comparison between these texts. Finally, this research is relevant to the academic community because it mentions, in a medieval and christian novel (*A Demanda do Santo Graal*), an important aspect of the novels about chivalry: the classic, so much neglected by most scholars which deal with the novels of the breton cycle.

**Keywords:** *Imaginary*; *Residuality*; Mythology; Chivalry; Grail.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. DO REFERENCIAL TEÓRICO.....	44
1.1. Da história da <i>intertextualidade</i> e do conceito e da classificação do <i>intertexto</i> .....	52
1.2. Da proposta da <i>École des Annales</i> para a construção de uma Nova História e dos conceitos de <i>mentalidade</i> , <i>imaginário</i> e <i>ideologia</i> .....	55
1.3. Dos conceitos de <i>dominante</i> , <i>residual</i> , <i>arcaico</i> e <i>emergente</i> .....	97
1.4. Dos conceitos de <i>Residualidade</i> , <i>resíduo</i> , <i>hibridação cultural</i> e <i>cristalização</i> .....	101
1.5. Das últimas considerações sobre o referencial teórico.....	111
2. O <i>IMAGINÁRIO</i> DO HERÓI GRECO-ROMANO A PARTIR DO QUE SE PODE RETIRAR DA LITERATURA CLÁSSICA.....	114
3. AS <i>INTERTEXTUALIDADES</i> E OS <i>RESÍDUOS</i> CLÁSSICOS D'A <i>DEMANDA DO SANTO GRAAL</i> .....	214
3.1. As <i>intertextualidades</i> que <i>A Demanda do Santo Graal</i> estabelece com obras literárias da Antigüidade clássica.....	217
3.2. O <i>imaginário clássico-residual</i> do cavaleiro mediéxico a partir do que se pode retirar d'A <i>Demanda do Santo Graal</i> .....	227
CONCLUSÃO.....	352
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	357

## INTRODUÇÃO

A Idade Média foi, particularmente pela noção de renascença, mas também de maneira mais difusa, um barqueiro da Antigüidade.

Jacques Le Goff<sup>1</sup>

A expressão *novela de cavalaria* faz surgir, na mente daqueles que com ela entram em contato, tipos medievais que há muito fazem parte do imaginário do Ocidente: reis e rainhas, cavaleiros nas suas belas montarias, donzelas em perigo, padres e monges, bruxas e feiticeiros. Acontece que as novelas de cavalaria, ao lado de outras produções literárias da Idade Média (as cantigas lírico-amorosas, as satíricas e as de Santa Maria), trazem para o leitor muito da atmosfera mediévia na qual viveram esses indivíduos, “porque o tema épico-guerreiro da literatura medieval está fortemente impregnado da estrutura sócio-político-econômica do Feudalismo<sup>2</sup>” (MONGELLI, 1995, p. 15). Para alguns historiadores, como se pode ler no texto “Galaaz e Lancelot: dois modelos distintos de cavaleiro medieval<sup>3</sup>”, de Adriana Maria de Souza Zierer, essas novelas chegam a ser mesmo importantes para o conhecimento do mundo medieval; sobretudo quando se fala naquele dos séculos XII e XIII:

O historiador Hervé Martin também concorda com Le Goff sobre a importância das fontes literárias na compreensão de uma “mentalidade cavaleiresca”, expressando os sistemas de valores e códigos ideológicos da nobreza francesa no século XIII (MARTIN, 1996, p. 299).

<sup>1</sup> LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa* / Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 19.

<sup>2</sup> MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis, 1995. p. 15.

<sup>3</sup> ZIERER, Adriana Maria de Souza. “Galaaz e Lancelot: dois modelos distintos de cavaleiro medieval”. In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth Dias (org.). *Anais [do] VII Encontro Internacional de Estudos Medievais – Idade Média: permanência, atualização, residualidade*. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC / ABREM, 2009. pp. 95-101.

Para este autor<sup>4</sup> as obras literárias expressam aspirações e normas da sociedade medieval que correspondem a faltas e a mudanças desta sociedade. Os romances de cavalaria buscavam ressaltar a força da nobreza, escondendo a situação de fortalecimento das monarquias Capetíngia e Plantageneta nos séculos XII e XIII, bem como o crescimento da importância dos mercadores e banqueiros no mesmo período (MARTIN, 1996, p. 299). Os romances, poemas e canções de gesta expressariam a visão do mundo feudal e o código da cavalaria, ao mesmo tempo em que, com o declínio das Cruzadas no século XIII, os nobres estão tomados de um sentimento de inquietude, dúvida e desilusão, daí a criação neste período de um modelo de restauração do cavaleiro (ZIERER, 2009, p. 95).

Ainda sobre as novelas de cavalaria trazerem muito da Idade Média, diz Heitor Megale, em *O Jogo dos Anteparos – A Demanda do Santo Graal: a Estrutura Ideológica e a Construção da Narrativa*<sup>5</sup>:

Tivemos sempre em mente a situação da novela<sup>6</sup> dentro da História Literária e da História da Civilização Medieval, o que nos permitiu considerá-la um documento das relações dos homens entre si e da representação que os homens têm destas relações, sendo que estas relações e esta representação constituem exatamente a ideologia. Adotamos o conceito de que ideologia é, em primeiro lugar e principalmente, um produto da história da atividade, da práxis do homem. Deve ficar bem claro que esta práxis, que verifica a verdade do pensamento, não pode ser uma práxis limitada, mas deve ser uma práxis total (MEGALE, 1992, p. 11).

É que, como disse Jorge Wanderley, “nos escritos de imaginação também não ficam barrados os registros ou a proximidade para com a realidade concreta e o comezinho<sup>7</sup>” (1992, p. 255). Assim, como no Medievalo prevaleceram os aspectos religioso/místico – por meio do Cristianismo e dos rituais de magia praticados por culturas pagãs (como a dos celtas, por exemplo) – e cavaleiresco<sup>8</sup> – através do comportamento guerreiro e cortês do homem de

<sup>4</sup> Zierer refere-se a Martin.

<sup>5</sup> MEGALE, Heitor. *O Jogo dos Anteparos – A Demanda do Santo Graal: a Estrutura Ideológica e a Construção da Narrativa*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992. p. 11.

<sup>6</sup> Megale refere-se, em especial, à *Demanda do Santo Graal*, embora suas palavras possam ser estendidas às demais novelas de cavalaria, quer façam elas parte do ciclo arturiano, do carolíngio ou mesmo de qualquer outro, da Península Ibérica ou não.

<sup>7</sup> WANDERLEY, Jorge. “Literatura”. In: JOBIM, José Luís (org.). *Palavras da Crítica: Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Coleção Pierre Menard.) p. 255.

<sup>8</sup> Adjetivo traduzido diretamente do francês (*chevaleresque*) e não dicionarizado em Língua Portuguesa, mas largamente utilizado por críticos literários e por medievalistas (Massaud Moisés, Lênia Márcia de Medeiros

espada –, é mesmo natural que as novelas de cavalaria, porque produções literárias desse período histórico, tragam, no seu interior, em maior ou em menor grau, elementos pertencentes a estas duas instituições mediélicas: a Igreja Católica e a Cavalaria. Noutras palavras – e para utilizar aqui termos usados por Adriana Maria de Souza Zierer e por Heitor Megale, nos excertos dos seus textos há pouco citados –, as novelas de cavalaria não tinham como não trazer, no seu bojo, muito da “mentalidade cavaleiresca” do Medievo ou da “ideologia” religiosa e/ou cavaleiresca do Homem medieval (ou seria melhor dizer “das ideologias dos homens medievais”?). Para encerrar, pelo menos por ora, essa questão da Literatura medieval como forma de trazer à tona a História da Europa mediélica, por meio do que dizem aos leitores as personagens das narrativas em prosa e o eu lírico das cantigas trovadorescas sobre os modos de agir, de pensar e de sentir de membros da Cavalaria, da Igreja e da sociedade civil da Baixa Idade Média, vale a pena ler o que escreveu Lênia Márcia de Medeiros Mongelli sobre *A Demanda do Santo Graal*, “o maior monumento literário da Idade Média portuguesa” (MONGELLI, 1995, p. 12.), em seu livro *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*<sup>9</sup>, quando se referiu aos aspectos cavaleiresco e religioso (cristão) dos séculos XII e XIII presentes nessa obra medieval. As seguintes palavras desta pesquisadora podem mesmo ser estendidas às demais novelas de cavalaria da Baixa Idade Média:

---

Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval, Yara Frateschi Vieira, Segismundo Spina, Heitor Megale, Adriana Maria de Souza Zierer, Irene Freire Nunes) para se referir ao estilo nobre e gentil no trato dos cavaleiros medievais, bem como à bravura e ao pendor destes para as batalhas. Um sinónimo dicionarizado para esse vocábulo, em Língua Portuguesa, poderia ser *cavaleiroso* – “adj. (sXV cf. IVPM) relativo ou próprio de cavaleiro; altivo, valoroso” –, de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (HOUAISS, Antônio (dir.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001). Há ainda quem utilize, nos países de Língua Portuguesa (Augusto Magne, Irene Freire Nunes), o adjetivo *cavalheiresco* no lugar de *cavaleiresco*, o que não está errado. Uma das acepções que o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* traz para o verbete *cavalheiresco* é: “relativo a cavaleiro ou às novelas de cavalaria”. Entretanto, a utilização do adjetivo *cavaleiresco*, nos países lusófonos, para se referir ao comportamento guerreiro e cortês do cavaleiro medieval parece estar mais consentâneo com a Língua de Camões e, por isso mesmo, ser mais interessante, uma vez que a palavra *cavalheiresco*, pelo menos em Língua Portuguesa, parece estar já bastante carregada de um único sentido: “relativo a ou próprio de cavaleiro; delicado, nobre, galante” (*ibidem*), o que corresponderia apenas a um dos aspectos comportamentais do homem de espada mediélico, de modo que o aspecto guerreiro, beligerante, deste, pelo menos aparentemente, acabaria por ficar de lado.

<sup>9</sup> MONGELLI, *op. cit.*, p. 12.

Tendo sido *A demanda do Santo Graal* vertida ao português por volta de 1220, já ia alto o processo de discussão dessas idéias<sup>10</sup>, que apaixonaram a famosa escola francesa de Chartres, empenhada em compreender as relações entre razão e fé, e a que não ficou indiferente o fogoso Abelardo; natural, portanto, que a novela se impregnasse da realidade à volta e se transformasse em porta-voz da ideologia cristã, no momento exato, além do mais, em que Igreja e Cavalaria se davam as mãos (*ibidem*, p. 13).

Já no que concerne especificamente às novelas medievais portuguesas<sup>11</sup>, trataram dos seus aspectos religioso e cavaleiresco, com vista a apontá-los como reflexo, na Literatura, das *mentalidades*, dos *imaginários* ou das *ideologias* mediélicas dos séculos XII e XIII

<sup>10</sup> Mongelli refere-se ao empenho da Igreja Católica em procurar alimentar no povo mediélico em geral, e em particular nos cavaleiros medievais, o gosto pela ascese e pela penitência; ou seja, em formar homens religiosos, cristãos, seguidores do Evangelho de Cristo, indivíduos capazes de desprezar as coisas terrenas e de exaltar as espirituais (1995, p. 13).

<sup>11</sup> Massaud Moisés (*A Literatura Portuguesa*. 33. ed. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 27.) informa que *Tristão*, o *Livro de Galaaz* e o *Mago Merlim*, novelas do ciclo bretão ou arturiano, eram tidas em alto apreço pela realeza (D. Duarte, por exemplo) e pela fidalguia, de modo que chegaram mesmo a exercer uma forte influência “sobre os hábitos e os costumes palacianos da Idade Média portuguesa” (*idem*). De todas as novelas que circularam por Portugal, somente permaneceram: *História de Merlim*, *José de Arimatéia*, *A Demanda do Santo Graal* e *Amadis de Gaula* (novela de fins do século XIII ou da primeira metade do século XIV, de acordo com estudiosos nesse gênero literário). Ainda de acordo com Massaud Moisés, “A versão portuguesa da *História de Merlim* desapareceu [...]. O *José de Arimatéia* [...] foi publicado finalmente em 1967, em edição paleográfica [...]; pertence a outra trilogia [...], formada com a *História de Merlim* e *A Demanda do Santo Graal*” (*idem*). Nesta dissertação, sempre que forem feitas referências às novelas de cavalaria portuguesas, o leitor deverá pensar nas duas mais acessíveis aos estudiosos e ao grande público: o *Amadis de Gaula* e *A Demanda do Santo Graal*. Esta novela, em galego-português, traduzida diretamente do francês, língua em que estão escritos os seus originais, que pertencem à segunda prosificação do ciclo arturiano (*ibidem*, p. 26). Além disso, reforçam o fato de a *Demanda* possuir uma versão portuguesa as alterações que foram feitas à história original francesa pelo tradutor, no século XIII, durante o reinado de D. Afonso III, para que ela se aclimatasse à realidade histórico-cultural portuguesa (*idem*), como também afirmou Heitor Megale (MEGALE, Heitor. “*A Demanda do Santo Graal*: o códice 2594 de Viena e os testemunhos franceses da *Post-Vulgata*”. In: *Signum*: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais, São Paulo / Rio de Janeiro, n. 9, pp. 67-93, 2007.): “o texto português [da *Demanda*] evidencia certo critério de acomodação à mentalidade, ao ideário, à cultura, bem como ao imaginário português” (*ibidem*, p. 91). Com relação ao *Amadis de Gaula*, a questão da autoria, ainda que não esteja totalmente resolvida, para muitos estudiosos portugueses, espanhóis, franceses, brasileiros (dentre estes, Massaud Moisés) e até mesmo para pesquisadores de outras nacionalidades, encontra-se já finalizada, para o crítico português Rodrigues Lapa. Este afirmou, num artigo intitulado “A Questão do *Amadis de Gaula* no Contexto Peninsular” (*Grial*, Revista Galega de Cultura. Vigo, nº 27, jan.-mar. 1970, p. 14-18.), que “existe um fragmento do romance na nossa língua, do século XIII ou XIV, no arquivo dum aristocrata castelhano residente em Madrid. [...] Está, creio bem, desde agora, encerrada a velha questão do *Amadis de Gaula* [...] Podemos portanto dizer que as duas mais altas expressões do gênio literário galego-português são o *Amadis de Gaula* e *Os Lusíadas*; e talvez não seja por mero acaso que essas duas obras-primas, surgidas com intervalos de três séculos, tenham como autores dois portugueses de origem galega: João de Lobeira e Luís de Camões” (RODRIGUES LAPA *apud* MOISÉS, *op. cit.*, pp. 46-47). Ainda que Massaud Moisés tenha sido impelido a acreditar nas palavras de Rodrigues Lapa, diante mesmo de tantas evidências históricas e literárias que pesam em favor de uma autoria portuguesa para o *Amadis de Gaula*, as quais não convém aqui enumerar, o pesquisador brasileiro preferiu ser cauteloso com relação a essa questão e afirmou: “Não há, porém, argumentos cabais que permitam decidir acerca das duas teses citadas. Falta ainda encontrar provas mais concludentes para dar por solucionado o problema, se bem que alguns pormenores internos façam pender a balança para o lado português, como foi notado inclusive por espanhóis, dentre os quais Menéndez Pelayo” (*Orígenes de la Novela*, vol. 1, págs. 345-346)” (MOISÉS, *op. cit.*, p. 46).

(pre)dominantes na Europa e, em especial, em Portugal, grandes críticos literários brasileiros, como: Massaud Moisés, em suas conhecidas obras *A Literatura Portuguesa*<sup>12</sup> e *A Literatura Portuguesa Através dos Textos*<sup>13</sup>, mais especificamente nos subcapítulos que ele dedicou à *Demanda do Santo Graal* e ao *Amadis de Gaula*; Lênia Márcia de Medeiros Mongelli<sup>14</sup>,

<sup>12</sup> Em seu texto sobre as novelas de cavalaria portuguesas, e em especial sobre *A Demanda do Santo Graal* (*ibidem*, p. 26-29), Massaud Moisés, na página 27, fala sobre a cristianização (sobre o caráter religioso, portanto) desta: “À volta de 1220, em França, por influxo clerical [...], cristianiza-se [...]. Com isso, tem-se a presença da ascese, traduzida no desprezo do corpo e no culto da vida espiritual”. E explica, na página 29, o porquê disso: “A *Demanda* corresponde precisamente à reação da Igreja Católica contra o desvirtuamento da Cavalaria [...]. A *Demanda*, cristianizando a lenda pagã do Santo Graal, colabora intimamente com o processo restaurador da Cavalaria andante”. Também, na página 29, Massaud Moisés fala sobre o caráter cavaleiresco dessa narrativa: “Novela a serviço do movimento renovador do espírito cavaleiresco, em que o herói também está a serviço não mais do senhor feudal mas de sua salvação sobrenatural, uma brisa de teologismo varre-a de ponta a ponta, o que não impede, porém, a existência de circunstanciais jactos líricos e eróticos, nem algumas gotas de fantástico ou mágico, em que o real e o imaginário se cruzam de modo surpreendente”. No que concerne ao *Amadis de Gaula*, Massaud Moisés, no texto que dedicou a essa novela (*ibidem*, pp. 46-47), mais especificamente na página 47, tece considerações em torno do caráter cavaleiresco da narrativa e deixa de lado o seu aspecto religioso, certamente porque a personagem que dá nome ao livro, Amadis, bem diferente do protagonista d’*A Demanda*, Galaaz, é excessivamente humano: “Amadis é um perfeito cavaleiro-amante e sentimental, vivendo em plena atmosfera do ‘serviço’ cortês, caracterizado pela dedicação constante e obsessiva à bem-amada, a fim de lhe conseguir os favores [...]. O cavaleiro humaniza-se, terreniza-se [...]. Amadis anuncia o herói moderno, de largo curso e influência no século XV e no XVI, servindo de elo de ligação entre um mundo que morria, a Idade Média, e outro que despontava, a Renascença”.

<sup>13</sup> Massaud Moisés (*A Literatura Portuguesa através dos Textos*. 30. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p 41.) aponta os aspectos religioso (cristão) e cavaleiresco d’*A Demanda do Santo Graal* a partir do comportamento de dois importantes personagens dessa novela, Boorz e Perseval, no episódio intitulado “A Barca Misteriosa – O Torneo Forte e Maravilhoso”, correspondente aos capítulos 250-253 d’*A Demanda*. Sobre o primeiro aspecto, diz: “Na primeira [parte do episódio], protagonizada por Boorz e Perseval, dois dos principais cavaleiros de Camaalot, observa-se [...] a presença de ingredientes místicos que fazem da *Demanda* uma novela ‘ao divino’, isto é, cristã e transcendental” (*idem*). Já sobre o segundo, o cavaleiresco, afirma: “A segunda parte, encetada no segundo parágrafo, contém o recheio mais freqüente desse tipo de narrativa épica: ‘a justa’, quando a troca de armas se realizava homem a homem, e o ‘torneio’, quando coletiva” (*idem*). Massaud Moisés já não trata dos aspectos religioso e cavaleiresco do *Amadis de Gaula*, em seu livro *A Literatura Portuguesa Através dos Textos*. Acontece que ele não contemplou, neste, a novela dos Lobeira, no capítulo dedicado ao Humanismo português.

<sup>14</sup> Sobre os aspectos cavaleiresco e religioso d’*A Demanda do Santo Graal* e da preponderância deste frente àquele, dentro dessa narrativa medieval, Lênia Márcia de Medeiros Mongelli escreveu, em *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur* (pp. 16-17): “Há, aqui, uma série de dados que as canções de gesta e as novelas de cavalaria fixaram com precisão. A *Demanda* mais do que todas, por insistir no ponto sutilmente crucial das ligações vassálicas: se *homens livres juravam fidelidade*, as implicações do contrato são antes subjetivas do que comerciais. Já que o ponto de partida está no arbítrio pessoal, tudo depende da capacidade de cada um em manter os propósitos iniciais, o que coloca em causa muito menos a destreza bélica do que quesitos como a honra, a lealdade, a inteireza de caráter etc. Se o serviço *militar* é a razão de ser de toda a transação, o teor *religioso* da fidelidade jurada conduz a uma certa mística da vassalagem, de inestimáveis conseqüências para as novelas de cavalaria até Cervantes. Na *Demanda*, é a sua pedra-de-toque: embora as pequenas *justas* e as grandes batalhas alegorizem a indefectível vertente guerreira da Cavalaria, é das dificuldades de *conciliar* o juramento com impulsos contrários a ele que a obra se nutre. Pode-se até dizer que, se os cavaleiros da Távola Redonda não estivessem presos a um juramento, que é pacto sagrado com Deus, com o Rei e com a Cavalaria, a grandiosa essência moral da novela quedaria enfraquecida. Esta polaridade transforma-a num dos mais eficientes instrumentos de doutrinação da Igreja”. A partir duma exaustiva pesquisa sobre os aspectos sócio-histórico-culturais da Idade Média (sobretudo a dos séculos XII e XIII) e dum conhecimento ímpar das Sagradas Escrituras, Lênia Márcia de Medeiros Mongelli procurou, nesse livro, mostrar as motivações que levaram à escrita d’*A Demanda do Santo Graal* (a da segunda prosificação) e as alegorias bíblicas que se encontram por trás dos vários episódios que compõem essa novela de cavalaria. De

Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira, em longos capítulos de *A Literatura Portuguesa em Perspectiva. Vol. I – Trovadorismo, Humanismo*<sup>15</sup> (“A Novela de

---

acordo com a pesquisadora, *A Demanda* é fruto duma época em que as peregrinações estavam em evidência: as pessoas dirigiam-se a lugares sagrados, ou iam em busca de objetos sacros, com o intuito de garantir a purgação dos seus pecados e, em consequência disso, a salvação e a morada celeste. Isso justificaria, na narrativa, o fato de cento e cinqüenta cavaleiros terem se colocado em busca, passando por muitos lugares sagrados (ermidas, fontes), dum objeto santificado: o Santo Cálice (ou Santo Graal). Vale salientar que essa procura também (e principalmente) deveria levar ao conhecimento de si mesmo; ou seja, ao autoconhecimento. Por isso, os cavaleiros colocavam-se à prova, indo sempre ao encontro (ou simplesmente não evitando) daquilo que seria capaz de lhes fazer cair em tentação. E como os pecados mais comuns à época eram aqueles ligados à carne (em especial os relacionados ao ato sexual) e à quebra de juramento (lealdade ao suserano e, mormente, à Igreja), a maior parte dos episódios d’*A Demanda* procurou mostrar, a partir do comportamento de determinados cavaleiros (Lançlot, Erec, Galvam), o que poderia acontecer àqueles que incorressem nessas faltas: do veto à contemplação do Santo Graal, o que significava que os mistérios divinos não seriam revelados, até a ida ao Inferno. *A Demanda do Santo Graal*, para Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, também procurou, a todo custo, combater uma onda de neoceltismo que começava a se fazer presente àquela época, com todo o paganismo e a presença da *femina* ardente a que tinha direito, bem como investir contra uma lírica trovadoresca que colocava a mulher em destaque (as cantigas lírico-amorosas de Amor e de Amigo); daí esta ter sido posta sempre, ao longo de toda a novela, na situação de pecadora e daquela que levava o Homem ao pecado, à semelhança de Eva. Em *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*, Lênia Márcia de Medeiros Mongelli não tece nenhum comentário direto acerca dos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*. Apenas é possível perceber, a partir do seguinte comentário da autora, que, nesta novela (ou mesmo no ciclo que mais diretamente diz respeito ao *Amadis de Gaula*), o segundo aspecto procurou, por meio da peregrinação, sufocar o primeiro, que, como já foi dito, consiste não só no aspecto guerreiro do cavaleiro medieval como também na maneira como ele se dirige à sua amada: “Não terá a *Demanda* inaugurado um sentido de aventura e um modelo de peregrinação que dará seus melhores frutos justamente em novelas amorosas posteriores? Pretendendo banir do mundo o amor carnal, não terá oferecido – suprema ironia – a fórmula ideal para servi-lo? É o que se deduz das intermináveis andanças de *Amadis*” (*ibidem*, p. 148). Vale salientar que esse comentário em torno dos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula* não deixa entrever, nem de longe, a supremacia, nesta obra, do primeiro aspecto sobre o segundo; simplesmente limita-se a dizer que o segundo aspecto teve por interesse diminuir ou mesmo suplantar o primeiro.

<sup>15</sup> Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira (*A Literatura Portuguesa em Perspectiva. Vol. I – Trovadorismo, Humanismo*. São Paulo: Atlas, 1992. pp. 55-78; 145-151) situam as origens do aspecto cavaleiresco d’*A Demanda do Santo Graal* nas histórias em torno do Rei Artur e dos seus cavaleiros, recolhidas da tradição oral ou de documentos que se querem literários ou históricos, e as dos aspectos místico e religioso no paganismo e no esoterismo mediévidicos e na figura do Santo Graal: “No que tange à *Demanda* propriamente dita, o primeiro ‘nó’ a desatar é a distinção entre a lenda de Artur e o mito do Graal, que, embora apareçam indissociáveis na memória popular, foram originalmente separados, sendo o tema do Graal muitíssimo mais antigo que o de Artur e bem menos facilmente datável. A figura *histórica* de Artur, com toda a nebulosidade que a cerca, tem sido identificada por especialistas como um famoso chefe guerreiro das Ilhas Britânicas, *dux bellorum* dos bretões, que entre os séculos VI e VII ficou célebre em perigosas batalhas contra os inimigos saxões, descendo em bandos das planícies germânicas à época da invasão do Ocidente por hordas de bárbaros, após a queda do Império Romano. Os principais responsáveis pela transmissão dos feitos do herói inglês foram os *conteurs* bretões, narradores de contos e fábulas folclóricas que passavam de pais para filhos, tanto na tradição irlandesa quanto galesa, recolhidos nos famosos *mabinogion*. Antes de prosseguirmos no encalço desse fio da meada – tema *bélico* por excelência, sustentáculo do heroísmo cavaleiresco – desfaçamos a ponta do outro, amarrado ao Graal. Aqui, a essência do objeto é *religiosa* e, se quiséssemos recuar às suas fontes, teríamos que considerar a tradição céltica, a irlandesa, os rituais pagãos da Natureza, a origem bizantina, o esoterismo franco-maçônico, a alquimia, as crenças judaico-cristãs e até o evangelho apócrifo de Nicodemus. [...] Quanto à junção dos dois veios, o guerreiro e o religioso, o caminho a percorrer é pelo menos mais nítido, porque contamos com textos historicamente datados. Colocando de lado as lendas galesas, que desde remotamente fazem menção a ambos os temas, é com Nennius, historiador do século VIII, que temos a primeira descrição efetiva dos grandes feitos de Artur nas batalhas contra os saxões [...]. E chegamos a Chrétien de Troyes (1135-1190), o talentoso autor que escreveu sete novelas em verso sobre a “matéria de Bretanha” (entre 1162 e 1182) [...]. É aqui que, pela

Cavalaria: *A Demanda do Santo Graal*” e “A Prosa de Ficção: *Amadis de Gaula*”), livro coordenado, assim como toda a coleção da qual ele faz parte, por Massaud Moisés; Augusto Magne<sup>16</sup>, autor de duas edições (a de 1944 e a de 1955-70), em galego-português, d’*A Demanda do Santo Graal*<sup>17</sup>; Américo Facó, chefe da Seção da Enciclopédia e do Dicionário

---

primeira vez, se juntam os dois motivos que vimos perseguindo, o de Artur e do Graal. Se as suas novelas anteriores são recheadas de episódios amorosos, [...] o *Perceval* deriva para o tema místico, embora sem caracteres cristãos [...]. Diz-se que a cristianização desse material, já agora composto de lenda do Rei Artur e do mito do Graal, se deu no espaço de tempo que media entre Chrétien de Troyes e o alemão Wolfram von Eschenbach [...]. Quase pela mesma época, pouco antes, já se falava com mais especificidade em ‘ciclo do Graal’ e/ou ‘ciclo de Artur’ – em um deles está a nossa *Demanda* [...]. O primeiro conhecido, e já agora de caráter predominantemente cristão, é a tetralogia composta por Robert de Boron (entre 1190 e 1212, provavelmente em 1202) [...]. As mais diferentes explicações têm sido trazidas à baila para justificar a desarmonia com que Boron mistura elementos pagãos e cristãos, com prevalência dos últimos [...]. Bem mais significativo, porque também muito mais amplo, é o ciclo conhecido por *Vulgata*, atribuído a Gautier Map e composto de cinco livros: *L'estoire del Saint Graal*, *L'estoire de Merlin*, *Le Livre de Lancelot del Lac* (em três partes, escrito entre 1214-1227), *La quest del saint graal* (1220-1221) e *La mort le roi Artu* (por volta de 1230-1235). [...] Quanto ao ponto que nos interessa, a *Queste* contém a essência da nossa *Demanda* [...]. Por fim, a *Demanda* portuguesa insere-se no último ciclo de que vamos tratar, chamado *Post-Vulgata* (escrito provavelmente entre 1230 e 1240) e tido como compilado por um pseudo-Robert de Boron [...]. A *Post-Vulgata* é composta também por uma trilogia: a *História de Merlin* [...]; o *José de Arimatéia* [...]; e, por fim, *A demanda do santo graal*” (*ibidem*, pp. 56-61, *passim*). No que diz respeito ao *Amadis de Gaula*, as autoras enfatizam os seus aspectos cavaleiresco e místico; bem como a quase ausência do religioso (cristão): “Como na tradição artúrica, faz a novela o elogio do ‘melhor cavaleiro do mundo’, das suas aventuras com os seus pares na defesa dos injustiçados, dos desvalidos e perseguidos, notadamente os órfãos, as donzelas e as viúvas. [...] Dos moldes arturianos guarda muitos outros ingredientes, como o determinismo dos heróis, sustentado em profecias e em sonhos; a presença de monstros, anões e gigantes, fadas e magos; o enredo formado, nos primeiros livros, pelo entrelaçamento de aventuras, muitas vezes concomitantes; [...] Estes e outros aspectos não têm passado despercebidos para a crítica: [...] Afasta-se, no entanto, do ascetismo da *Demanda*, uma vez que o prêmio almejado pelo cavaleiro é a posse da mulher amada, a realização terrena, carnal, do amor, alheio à noção de pecado ou culpa, que levou à perdição o par Lancelote/Genebra. E quando surge um ermitão no enredo, é para nele ocupar um papel secundário, não sendo sequer capaz de demover o herói, por ele nomeado significativamente Beltenebros, dos seus intentos autodestrutivos, motivados pelo desprezo da amada, e só afastados com o reatamento do romance. Apenas nos últimos livros, os mais retocados e/ou acrescentados por Montalvo, a figura do ermitão será valorizada através de Nasciano, um ‘santo homem’ a quem Esplandián deve a vida e os ensinamentos. Faz a novela, sobretudo, o elogio do perfeito amador, assim determinado desde o nome – *Amadis*. O ‘serviço’ que presta com obsessiva lealdade à sua senhora, Oriana, a Sem-Par, está em consonância com as regras do amor cortês, passando por todas as suas fases – *fenhedor*, *pregador*, *entendedor* e *drut*. Das canções de amor dos trovadores se afasta, no entanto, em um aspecto: a vassalagem amorosa é dirigida não a uma mulher casada, objeto do platônico e masoquista amor trovadoresco; mas a uma donzela solteira, que, como muitas ‘amigas’ dos cantares de amigo, se deixa possuir pelo amado bem antes do matrimônio” (*ibidem*, pp. 148-149, *passim*). E ainda: “Já a crítica tem demonstrado que os grandes traços de modernidade da obra podem ser entrevistados na sociabilidade dos cavaleiros em defesa de ideais comuns e na convivência cortesã correspondente à que se percebe no Cancioneiro de Resende, por exemplo” (*ibidem*, p. 151).

<sup>16</sup> Apesar de ter nascido na França, Augusto Magne naturalizou-se brasileiro e elaborou boa parte da sua edição d’*A Demanda do Santo Graal* no Rio de Janeiro. Primeiro, publicou-a em três volumes, no ano de 1944; depois, em dois volumes, nos anos de 1955 (o primeiro tomo) e 1970 (o segundo tomo).

<sup>17</sup> Augusto Magne, no prefácio da sua edição de 1944 d’*A Demanda do Santo Graal* (Rio de Janeiro: INL.), deixa entrever os aspectos cavaleiresco e religioso dessa novela com base no comportamento de Galaaz, o protagonista da obra: “Galaaz, figura central do romance; Galaaz, *santo corpo* e *santa creatura*, fiel *sergente* de Jesus Cristo, e em que está personificado o cavaleirismo cristão. Verdade é que algumas de suas proezas causam estranheza em leitores do século XX. Escandaliza-nos, por exemplo, a leviandade com que mata a cinco cavaleiros de rei Artur pelo simples crime de terem inveja ao *linhagem* de rei Bam; mas, aos olhos da Idade Média, era o cavaleiro impecável, que só puxava da invencível espada ou brandia a lança temerosa em

do Instituto Nacional do Livro – INL – e escritor da Introdução da primeira edição d’A *Demanda*<sup>18</sup> de Magne (a de 1944); Heitor Megale, pessoa responsável não só por três edições

---

defesa de nobre causa, inspirada no mais puro idealismo” (*ibidem*, p. XII). No prefácio da sua edição de 1955-70, Magne não trata dos aspectos cavaleiresco e religioso d’A *Demanda*. Vale ressaltar que Augusto Magne não problematizou esses dois aspectos do *Amadis de Gaula*, nos prefácios que escreveu para as suas edições d’A *Demanda do Santo Graal*. Aliás, o *Amadis de Gaula* sequer foi mencionado nesses prefácios.

<sup>18</sup> Na Introdução da primeira edição d’A *Demanda do Santo Graal* de Augusto Magne, publicada em 1944 pelo Instituto Nacional do Livro – INL –, Américo Facó, chefe da Seção da Enciclopédia e do Dicionário do referido instituto, assim se refere ao caráter religioso da novela em questão, quando pensa naquele que teria tomado para si o trabalho da tradução ducentista d’A *Demanda* em terras portuguesas: “A quem atribuir a versão? Obra acaso do gosto e vagares de um monge, que a tivesse cumprido zelosamente na paz do seu eremitério? É esta hipótese a que primeiro nos salteia à reflexão de que a narrativa pertence ao grupo dos romances arturianos mais penetrados do influxo, então soberano, do pensamento e fervor católicos; depressa, porém, nós nos advertimos de outra. Como a cultura eclesiástica foi a predominante na formação do século XIII, o tradutor da *Demanda do Santo Graal* bem podia ser um clérigo, isto é, um excelente letrado, homem do mundo e não propriamente homem de Deus, embora a diferença de condição não o fizesse muito discordante, pelo espírito, de um monge autorizado em belas letras, que obedecesse às práticas e regras de um mosteiro. Mas, hipótese por hipótese, ambas se valem” (MAGNE, *op. cit.*, p. 25). É possível perceber, por essa citação, que Américo Facó chega a pensar que o tradutor da versão portuguesa d’A *Demanda do Santo Graal* pudesse estar ligado à Igreja Católica (ser monge ou clérigo), pelo fato d’A *Demanda* portuguesa trazer em seu bojo, como já se viu, muito dos preceitos católicos que orientaram a vida da Europa (e, especificamente, de Portugal) na Baixa Idade Média (do século XI ao XV). O aspecto religioso (cristão) d’A *Demanda do Santo Graal* também foi observado por Américo Facó com base da natureza do próprio objeto procurado: “Que origem ou natureza tinha entretanto o Graal para o próprio Chrétien? Onde estava o mistério? Qual o símbolo da cousa irreligiosa? A dúvida, se não ignorância dos que tomaram ao poeta por modelo, era talvez completa, e as suas interpretações ou divergiam, e tanto mais quanto queriam ser mais precisas, ou se perdiam por muito abstratas. Isso mesmo explica em parte por que o problema do Graal permanece extremamente complexo para os investigadores modernos. Segundo estes, a idéia estava talvez originariamente ligada a um vaso cristão, a que a imaginação popular tivesse conferido atributos sobrenaturais; ou era uma criação da mítica céltica, modificada por influência cristã; ou, nova hipótese, a fusão de duas formas primitivas, uma céltica e uma cristã, em nova forma popular, que já existisse antes do romance arturiano. Entre as diferentes interpretações dadas pelos continuadores de Chrétien, tornou-se predominante a que reconhecia o Graal como um vaso ou cálice da Última Ceia; ora teria servido a José de Arimatéia para recolher nele o sangue que fluía das chagas do Crucificado; ora o teria Jesus confiado ao mesmo José de Arimatéia, que o transmitira mais tarde a um parente, avô de Persival; ou ainda, como vagamente o insinuou Mennessier meio século depois de Chrétien, o Graal seguira a José de Arimatéia até a Grã-Bretanha...” (*ibidem*, p. 18). Quanto ao caráter cavaleiresco d’A *Demanda*, Américo Facó – como Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira disseram n’A *Literatura Portuguesa em Perspectiva*. Vol. I – assinala o seu aparecimento, dentro do ciclo arturiano, já a partir dos escritos de Nennius, que datam, aproximadamente, do ano 1000 d.C.. Américo Facó também lembra que as primeiras histórias em torno do Rei Artur já remontam, ao que tudo indica, ao século VI, como se pode ver a partir destas citações: “O que se afigura incontestável é que jamais houve um Rei Artur para inspirar a ficção poética e romanesca, mas que existiu muito provavelmente um guerreiro Artur, que lutou com vantagem contra os invasores saxões da antiga Britânia, no século VI. Os factos, que um moderno medievalista inglês aponta *as a historical nucleus* para todo o romance arturiano, são pelo mesmo prosaicamente reduzidos a este simples esquema: houve um chefe guerreiro que enfrentou e bateu os invasores, foi traído pela esposa e um parente muito chegado, e morreu em combate” (MAGNE, *op. cit.*, p. 14.) e “Para maior precisão, convem notar que antes de Chrétien a tradição de Artur ocupara alguns escritores. A *Historia Britonum*, dita de Nennius, cópia ou compilação de autor ou autores mais antigos, data das proximidades do ano 1000, e conta lendas relativas às vitórias de Artur, na luta contra os invasores vindos do norte da Alemanha. Outra, a *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey of Monmouth que por singularidade assinava Geoffrey Arturus, divulgou-se pouco antes de 1150. Esta última, com a sua cronologia extravagante, e os elementos feéricos que lhe entraram na composição com aparência de coisas reais, foi muito tempo a fonte onde beberam cronistas e poetas. Uma e outra, escritas em latim, e àquele tempo aceitas como verdadeiras, influíram decisivamente no advento do ciclo arturiano” (*ibidem*, p. 15). Américo Facó, no seu texto sobre A *Demanda do Santo Graal*, não trata dos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*; entretanto, deixa claro que o ciclo arturiano, do qual faz parte A *Demanda* portuguesa,

em português moderno d’A *Demanda do Santo Graal*<sup>19</sup> (a de 1988, a de 1996 e a de 2008) como também pela realização de dois ensaios muito abrangentes sobre essa obra: *O Jogo dos Anteparos – A demanda do santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa*<sup>20</sup>

---

influenciou os demais ciclos de novelas de cavalaria que apareceram pela Península Ibérica durante os séculos XIII, XIV, XV e XVI: “Ao meiado do século XIII, os numerosos livros da *matière de Bretagne* já formavam de modo mais ou menos completo o que se chama Ciclo Arturiano. Mas por força da longa fascinação que exercera nos espíritos, o seu romanesco continuou a excitar o talento literário em toda parte, na realização de versões novas, ou imitações, ou mais raramente obras de característicos originais. A sua influência deu causa a um sub-gênero de romances de aventuras, às vezes sem alusão a Rei Artur, mas realmente filiados ou aparentados ao romance arturiano pela natureza dos assuntos tratados, ou pelo método seguido na composição. Método um tanto uniforme, certamente, não raro fastidioso, e que sobreviveu até o século XVI, quando os epígonos portugueses, Barros, Morais, Vasconcelos, por exemplo, ainda escreviam de Clarimundo, de Palmeirim, de Sagamor, com abundância e talento como antes o fizera do seu herói o autor do *Amadis de Gaula*” (*ibidem*, p. 22). Como se pode perceber, esta citação não permite ao leitor entrever com que intensidade os aspectos cavaleiresco e religioso d’A *Demanda do Santo Graal* e das demais novelas de cavalaria do ciclo arturiano fazem-se presentes nos demais ciclos que apareceram pela Península Ibérica após a *matéria artúrica*.

<sup>19</sup> Na apresentação de sua edição d’A *Demanda do Santo Graal* publicada pela Companhia das Letras (MEGALE, Heitor (org). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Col. Companhia de Bolso.), Heitor Megale fala dos aspectos religioso e cavaleiresco dessa novela, como se pode perceber a partir da seguinte passagem: “Encantados, os cavaleiros partem em busca de uma nova visão do Graal, na esperança de presenciar mais uma vez tal estado de êxtase e de devolver Camalote a seus dias de glória. Estamos diante de uma coletividade que desenvolve uma saga caldeada com o místico e o profano. As aventuras dos cavaleiros da tábua redonda retratam atividades da cavalaria errante da Baixa Idade Média, estando todos eles dispostos a enfrentar todo tipo de aventuras. São justas, torneios, vinganças, prodígios, tentações, sonhos e visões a suceder-se com alta carga alegórica” (*ibidem*, p. 11). Por *místico* deve-se entender tudo aquilo que se encontra no âmbito do sagrado; quer pertença às religiões (como a Católica, por exemplo), quer aos rituais que envolvem a magia (como os do povo celta). Ainda sobre o aspecto religioso da *Demanda*, Heitor Megale diz, na página 14 do referido livro: “De fato, sob o véu da alegoria, a matéria da Bretanha adaptou-se ao longo do tempo a diversos gostos e influências religiosas que orientaram seus heróis para a busca do Graal, símbolo da graça divina, e contrapuseram, aos heróis amorosos, os heróis ascéticos como Galaaz e Persival. O processo de cristianização é visível desde o início do primeiro livro”. Vale salientar que, nessa apresentação escrita por Megale, não há nenhuma alusão aos aspectos religioso e cavaleiresco do *Amadis de Gaula*. Também a introdução e a apresentação que foram por ele escritas para as suas duas outras edições d’A *Demanda do Santo Graal* (uma publicada pela T.A. Queiroz, em parceria com a Editora da Universidade de São Paulo, em 1988, e a outra publicada pela Ateliê Editorial, em parceria com a Editora Imaginário, em 1996) não fazem qualquer menção aos aspectos aqui levantados (o cavaleiresco e o religioso) dentro da obra dos Lobeira. Nessas, Heitor Megale faz um histórico da *matéria arturiana*, que vai das primeiras histórias de caráter oral em torno do rei Artur até os textos da segunda prosificação ou da Post-Vulgata, na qual se enquadra a versão portuguesa d’A *Demanda do Santo Graal* (T. A. Queiroz / Editora da Universidade de São Paulo, 1988; e Ateliê Editorial / Editora Imaginário, 1992.), bem como fala aos leitores sobre o que o motivou a escrever uma versão modernizada d’A *Demanda do Santo Graal*: o desejo de fazer crescer o público leitor em torno d’A *Demanda*, a partir da facilitação da sua leitura, que seria possível somente após a atualização da linguagem em que originalmente está escrita a novela (galego-português), e do acesso mais amplo ao texto completo, uma vez que se encontra em número muito reduzido, no Brasil, a edição de Augusto Magne (a de 1955-70) que traz *A Demanda do Santo Graal* em sua integridade (T. A. Queiroz / Editora da Universidade de São Paulo, 1998).

<sup>20</sup> Em *O Jogo dos Anteparos – A demanda do santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa*, Heitor Megale fala dos aspectos cavaleiresco e religioso d’A *Demanda*, na seguinte passagem: “Todas as leituras da *Demanda do Santo Graal* centradas na simbologia mística confirmam que as atividades cavaleirescas se orientavam para o domínio espiritual” (MEGALE, *op. cit.*, p. 12). Nessa obra, que foi a sua tese de doutoramento, Megale propôs uma divisão tripartite da novela em questão, com base em três grandes núcleos narrativos por ele identificados dentro dela: (i) movimento centrípeto, que tem início em véspera de Pentecostes, quando os cento e cinqüenta cavaleiros dirigem-se para Camaalot, e que termina quando todos saem em busca (demanda) do Santo Graal; (ii) movimento centrífugo, que é aquele que mostra aos leitores a

e *A Demanda do Santo Graal: das Origens ao Códice Português*<sup>21</sup>; Segismundo Spina, na introdução de *Presença da Literatura Portuguesa. Vol. I – Era Medieval*<sup>22</sup>, primeiro volume

---

debandada dos cavaleiros de Artur pelo mundo, à procura do Santo Vaso e com o intuito de viver grandes aventuras, e no qual se pode observar o entrelaçamento das histórias dos principais cavaleiros da Távola Redonda (Galaaz, Galvam, Ivam de Cenel, Boorz, Lionel, Persival, Lancelot, Erec etc); e (iii) resultados, que vão do seccionamento dos cavaleiros em dois grupos (o dos merecedores e o dos indignos de participar da *postumeira festa*, ou o dos puros e o dos impuros) até o completo desmoronamento do Reino de Camaalot, passando pelas últimas revelações, que giram em torno “das qualidades de Palamades e da vileza de Galvam, [d]as mortes de Galaaz e de Persival e [d]as informações acerca das origens demoníacas da besta” (*ibidem*, p. 124). Para Heitor Megale, a derrocada do Reino de Artur deveu-se à quebra de juramentos e à ausência da moral (sobretudo da cristã) por parte de muitos dos membros de sua cavalaria; principalmente por parte de Lancelot. Este, a um só tempo, não só traiu a confiança de Artur, ao manter um relacionamento secreto com a rainha Genevra, de modo a quebrar o juramento de fidelidade que havia feito ao seu rei, como também se mostrou incapaz de cumprir dois dos dez mandamentos divinos: “não pecar contra a castidade” e “não desejar a mulher do próximo”. Essa ausência de moral por parte da maioria dos cavaleiros da Távola Redonda, n’*A Demanda do Santo Graal*, seria um reflexo do que estaria acontecendo, em termos históricos, reais, na Europa dos séculos XII e XIII. Já com relação à narrativa, Megale chegou mesmo a afirmar, n’*O Jogo dos Anteparos*, que a verdadeira causa da queda do reino de Camaalot foi mesmo a revelação, para Artur e para os cavaleiros da Távola Redonda, do caso adúltero de Lancelot e Genevra. Tal fato levou a uma luta interina, na capital de Logres, entre os da linhagem do rei Bam, à qual pertencia Lancelot, e os da linhagem de Artur. Esse confronto favoreceu a entrada de Mars da Cornualha em Camaalot, devido ao enfraquecimento das forças do reino de Logres. Os aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula* não foram abordados por Heitor Megale dentro d’*O Jogo dos Anteparos*.

<sup>21</sup> Heitor Megale, que realiza, em seu livro *A Demanda do Santo Graal: das Origens ao Códice Português* (Cotia: FAPESP / Ateliê Editorial, 2001.), um histórico de toda a *matéria da Bretanha* não só em Portugal como também em toda a Europa, afirma isto, com relação ao aspecto cavaleiresco de todo o ciclo arturiano: “O maior mérito, no entanto, há de estar na amplitude da ressonância humana que tal matéria provoca. São estórias que implicam na sedução mágica da mulher e do amor, no apelo ao mistério e ao desconhecido, na invencibilidade da esperança, na aventura heróica suscitada pelo sonho ou pelos arroubos do coração. E tais abstrações concretizam-se invariavelmente na aceitação e no enfrentamento da prova e do desafio, o que faz com que as duas molas mestras de todos os seus textos acabem por ser o amor e o combate” (*ibidem*, p. 27). Esse excerto do livro de Megale reforça o que já foi dito na introdução desta dissertação quanto ao aspecto cavaleiresco do homem de espada: aquele consiste não só no comportamento guerreiro deste como também na sua forma de proceder com relação às mulheres e ao Amor (cortesmente). Ainda sobre o aspecto cavaleiresco da *matéria arturiana*, mas sendo já mais específico, com relação à sua presença dentro d’*A Demanda do Santo Graal*, diz Megale: “Chrétien de Troyes e sucessores, até o início da época moderna, estabelece no discurso um vínculo indissociável com o combate: sofrimento cavaleiresco e prazer erótico, homem e mulher, de tal modo que, de um ao outro tempo da narrativa, o amor é sempre diferido, ocupando o desejo todo o intervalo entre um e outro tempo. São as molas mestras, amor e combate, a que já se fez referência. Amor e ação guerreira constituem como que a dupla fonte de luz que banha o universo romanesco, sob cuja claridade as estruturas narrativas se organizam. Essas estruturas desdobram-se por isso sobre dois planos metonimicamente unidos, episódio com episódio, de modo que resulta menos uma alternância do que um conjunto complexo de ações, de imagens desdobradas, incessantemente projetadas na tela da História. O sistema comporta dois modos de realização, dependendo de o amor e o combate, em paralelo ou num entrelaçamento, permanecerem distintos ou se confundirem sobrepondo-se, com maior ou menos interação. De qualquer maneira, motivam-se um ao outro e nem se distinguem nem se confundem totalmente. Mesmo nos romances centrados em torno do Graal e nos quais o erotismo tende a sublimar-se em exaltação mística, a referência ao *fine amors* ou àquilo em que ele implica pode permanecer subjacente, mas nunca desaparece” (*ibidem*, pp. 39-40). Já com relação ao aspecto religioso dos textos que compõem a *matéria da Bretanha* e, em especial, daqueles que giram em torno do Graal, Heitor Megale diz o seguinte: “Sem dúvida, a organização que a *matéria arturiana* recebeu já em sua primeira prosificação cíclica foi definida ideologicamente por uma diretriz cristianizadora. Paul Zumthor, em seu *Éssai de Poétique Médiévale*, fala de uma *scriptura* virtual comparável à dos livros da *Bíblia* e lembra que todo romance novo de fins do século XII e do século XIII constitui uma reinterpretação da *Bíblia*. De fato, sob o véu da alegoria, a *matéria da Bretanha* adaptou-se, ao longo do tempo, a diversos gostos e influências religiosas que orientaram seus heróis para a busca do Graal, símbolo da graça divina, e contrapuseram aos heróis amorosos os heróis ascéticos como Galaaz e Persival. [...] O processo de cristianização é visível desde o

da coleção dirigida por Antônio Soares Amora; e Adriana Maria de Souza Zierer, professora da Universidade Estadual do Maranhão (“Galaaz e Lancelot: dois modelos distintos de cavaleiro medieval<sup>23</sup>”). Em Portugal, falaram acerca das novelas de cavalaria lusitanas,

---

início do primeiro livro: *Estoire del Saint Graal*, que apresenta-se como proveniente da boca do próprio Deus por meio de um livro que Cristo deu para ser copiado. A *Estoire de Merlin* torna-se um tecido narrativo que mescla a vida da corte de Artur com os milagres de Cristo. *La Queste del Saint Graal* associa elementos míticos bretões não apenas a costumes cristãos, mas a uma vivência cristã muito acentuada. Albert Pauphilet viu na *Queste da Vulgata* o quadro da vida cristã, o espírito monástico, o ascetismo, o misticismo guerreiro e as ordens militares, tendo afirmado tratar-se de um “romance” de Cister. Mas a *Vulgata* contém, antes da *Queste*, o mais profano dos romances do ciclo: *Le Livre de Lancelot del Lac*, do nome da personagem-título cuja trajetória exalta a cavalaria, ao mesmo tempo que conduz o campeão do rei e amante da rainha à depuração de sua dupla fidelidade. Tal encaminhamento terá seu objetivo atingido em *La Mort le roi Artu* que, ao encerrar o ciclo, recupera os valores cristãos, determinando o castigo da culpa dos amores adúlteros de Genevra e Lancelote” (*ibidem*, pp. 49-50). Embora Heitor Megale não tenha tratado diretamente dos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*, em A Demanda do Santo Graal: *das Origens ao Códice Português*, é possível entrever que ele também se referiu à novela dos Lobeira, quando, ao falar do aspecto cavaleiresco d’A *Demanda*, afirmou: “Chrétien de Troyes e sucessores, até o início da época moderna, estabelece no discurso um vínculo indissociável com o combate: sofrimento cavaleiresco e prazer erótico, homem e mulher” (*ibidem*, pp. 39-40).

<sup>22</sup> Segismundo Spina (*Presença da Literatura Portuguesa. Vol. I – Era Medieval*. 11. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006. Col. Presença da Literatura Portuguesa.), ao tratar dos aspectos religioso e cavaleiresco d’A *Demanda do Santo Graal*, diz o seguinte: “A *Demanda do Santo Graal*, cujo autor revela consistir na tradução de um original francês, não exprime com absoluta pureza os ideais da vida cortesã guerreira e sentimental da cavalaria medieval, pois a sua arquitetura e o seu espírito aparecem comprometidos por um simbolismo religioso e heterodoxo, a traduzir a realização da futura Igreja de Cristo, que corresponderá agora à era do Espírito Santo, em que Josefes, filho de José de Arimatéia, é o bispo da nova igreja, e Sarraz a sede do ‘Palácio Espiritual’. O fato de Galaaz – o cavaleiro eleito por Deus – recusar constantemente os combates cavaleirescos que põem à prova apenas a força pessoal, e o fato de Lançalote – considerado a flor da cavalaria universal – não ter sido aceito na câmara do Graal em virtude dos seus amores clandestinos com a Rainha Genebra (mulher do Rei Artur), revelam a intenção ascética do autor da novela, a condenar a cavalaria pela cavalaria e reprovar pela base a galantaria palaciana” (*idem*, pp. 20-21). Como se pode perceber, Spina enfatiza bastante o caráter religioso da *Demanda*, em detrimento do cavaleiresco, que consiste, como já foi visto, no comportamento guerreiro e cortês do homem de espada. Já quando fala dos aspectos religioso e cavaleiresco do *Amadis de Gaula*, no parágrafo seguinte, realiza uma operação inversa; ou seja, mostra que, nesta novela, este caráter sobressai-se perante aquele: “Tal simbolismo não se revela no *Amadis de Gaula*, novela que se filia como a *Demanda* ao ciclo cavaleiresco bretão: aqui o Amadis é o protótipo criado pela cavalaria medieval, o cavaleiro em pleno exercício de suas façanhas, liquidando monstros e malvados, tendo como fulcro de suas aventuras o objeto amado, e amando segundo o ritual e o espírito que vivificou as cortes da Europa feudalizada” (*ibidem*, p. 21).

<sup>23</sup> Adriana Maria de Souza Zierer (*op. cit.*) enfatiza o aspecto religioso d’A *Demanda do Santo Graal*, como se pode perceber a partir do seguinte excerto do seu texto: “A presença do religioso na narrativa é constante, havendo uma clara luta entre Deus e o diabo. Deus dirige-se diretamente aos fiéis, impedindo-os de cometer maus atos, como, por exemplo, quando aparece a Persival uma linda donzela capaz de encher o seu coração de amor, levando-o a quase realizar o ato sexual. Repentinamente, o jovem ouve uma voz do Céu e desmaia para logo a seguir a donzela transformar-se no diabo (A *Demanda do Santo Graal*, I, 1955, pp. 373-375). Assim, a interferência divina impediu que um dos cavaleiros eleitos cometesse pecado, permitindo que ele continuasse a sua busca vitoriosa pelo Graal. Os eremitas também têm papel de destaque no relato: através de sua voz, desvendam os sonhos dos cavaleiros e fazem previsões” (*op. cit.*, p. 99). Ainda para Zierer, mais do que em Persival, é em Galaaz, personagem principal da *Demanda*, que o aspecto religioso (cristão) da narrativa faz-se sentir: “O modelo literário principal do cavaleiro cristão é a figura de Galaaz no romance A *Demanda do Santo Graal* proveniente da França, do ciclo da chamada Post-Vulgata da Matéria da Bretanha. Na segunda prosificação deste texto anônimo que predominou em Portugal, Galaaz é o cavaleiro que irá encontrar o Santo Vaso, o cálice com o sangue de Cristo na Cruz. Seu elemento central: é o eleito de Deus para fazer uma ação predeterminada. Não vai em busca de aventuras a esmo, mas sim busca cumprir o seu destino, que foi determinado por Deus: encontrar o Santo Graal e garantir outra vez a harmonia do reino arturiano” (*ibidem*, p.

também apontando os traços religioso e cavaleiresco dessas como reflexos da época e do local em que foram produzidas, António José Saraiva e Óscar Lopes, em *História da Literatura Portuguesa*<sup>24</sup>; Irene Freire Nunes, autora duma edição portuguesa d’*A Demanda do Santo Graal*<sup>25</sup> e dum interessante ensaio sobre essa novela de cavalaria, que leva o mesmo nome

---

98). A pesquisadora também explica o porquê de o protagonista da *Demanda* trazer em si toda essa religiosidade: “O cavaleiro perfeito [Galaaz,] tem analogias com o próprio Cristo. Ainda que Cristo seja considerado o “rei dos reis” na Idade Média, em *A Demanda do Santo Graal* os atributos espirituais de Galaaz o levam a agir quase como um religioso. Embora tenha habilidade com as armas, passa toda a demanda a jejuar e rezar e veste uma estamena (blusa de lã com farpas que feriam a pele), o que reforça sua condição de penitente. Em uma ocasião pede a um paralítico que o ajude a levar uma mesa e o cura, lembrando os feitos bíblicos de Jesus [...] Galaaz ao longo do livro realiza mais ações milagrosas, como expulsar o demônio e curar leprosos. O personagem está mais ligado ao Reino Celeste que ao Terrestre. Chega a se tornar rei em Sarras, mas quando o Graal retorna aos céus, Galaaz morre e ascende juntamente com os anjos (*A Demanda do Santo Graal*, II, pp. 412-413)”. Já o aspecto cavaleiresco da *Demanda* não foi esquecido pela estudiosa. Este, de acordo com Zierer, aparece em Galaaz, ainda que em menor grau, se comparado aos traços de religiosidade que permeiam esse personagem, e também em Lancelot, como se pode perceber a partir das seguintes passagens: “Galaaz é o modelo típico do herói: possui uma beleza interna e externa. Talvez devido a esta beleza a donzela se apaixonou por ele, o que acabou por levar a uma tragédia. Ele é corajoso e forte, mas só luta por um propósito justo, chega a negar-se a lutar contra cavaleiros durante a *Demanda* que o chamam de covarde, muitas vezes sem conhecê-lo devido à armadura” (ZIERER, *op. cit.*, p. 100.) e “Nesta narrativa Lancelot está consciente de seus pecados e embora tenha valor como guerreiro é impedido de realizar ações dedicadas aos cavaleiros puros” (*ibidem*, p. 98). O objetivo de Adriana Maria de Souza Zierer, com o seu ensaio, foi justamente o de mostrar que o aspecto cavaleiresco, preponderante no século XII, encontra-se presente em narrativas desse período, como *O Cavaleiro da Carreta*, em que o personagem principal é Lancelot, e que o religioso é bastante evidente em novelas de cavalaria do século XIII, devido ao intenso processo de cristianização das instituições cavaleirescas que foi operado pela Igreja Católica na Europa deste período. Os aspectos religioso e cavaleiresco do *Amadis de Gaula* não foram contemplados por Zierer em seu texto.

<sup>24</sup> Assim se referem António José Saraiva e Óscar Lopes (*História da Literatura Portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto Editora, 1982.) aos aspectos cavaleiresco e religioso d’*A Demanda do Santo Graal*: “O ciclo novelístico *bretão* adaptou-se, ao longo do tempo, a diversos gostos e influências religiosas que orientam os seus heróis para a busca do Santo Graal, símbolo da Graça divina, e contrapuseram aos heróis amorosos, como Tristão e Lançarote, heróis ascéticos, como Galaaz e Perceval” (*idem*, p. 40). Também afirmam, sobre esses aspectos: “O ciclo [do Graal] pertence à última fase das sucessivas versões da *matéria da Bretanha*, na qual os feitos de cavalaria e os enredos de amor foram adaptados a uma intenção religiosa” (*ibidem*, p. 95). E dizem ainda: “A obra tem uma intenção religiosa e representa, relativamente à moral cortês que inspira os cantares de amor, uma completa inversão de valores. Ao passo que na lírica cortês, como em todo o romance cortês anterior a esta fase, se exalta o amor como o caminho para a felicidade e a perfeição moral, na *Demanda* todo o amor é considerado pecaminoso, e a virgindade recomendada como o estado mais perfeito. [...] O romance tem um arcaboço simbólico muito bem concatenado que exprime alegoricamente uma doutrina moral e religiosa, relacionada talvez com a heresia dos Espirituais, que anunciavam o advento de uma nova Igreja, a do Espírito (Santo)” (*ibidem*, pp. 96-97, *passim*). Já sobre os aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*, os pesquisadores portugueses dizem o seguinte: “O tema da sensualidade que percorre o *Amadis* traduz uma concepção de vida bem diferente, portanto, da que está simbolizada na *Demanda do Santo Graal*. O ideal do cavaleiro ao mesmo tempo façanhudo e generoso, fogosamente combativo mas terno e suspiroso no amor; roído de *cruéis, graves* ou *mortais desejos*, mas fielmente casto; ao serviço de uma paixão bem humana, mas cujo preço é a vitória sobre incríveis e infundáveis dificuldades de todos os géneros – esse ideal, em cuja confecção, no *Amadis*, se tem reconhecido a participação do maravilhoso bretão e da gesta francesa, corresponde bem ao comedimento de uma aristocracia cada vez mais palaciana. Falta-lhe o picante do amor adúltero e trágico de *Tristão* e *Lançarote*, bem como o ascetismo que o profliga e corrige na *Demanda*, embora acuse claras influências do maravilhoso arturiano” (*ibidem*, pp. 99-100).

<sup>25</sup> Irene Freire Nunes, no prefácio que escreveu para a sua edição d’*A Demanda do Santo Graal* (2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. p. 7.), vai buscar as origens do aspecto cavaleiresco d’*A Demanda* portuguesa nas mais remotas histórias em torno do Rei Artur, exatamente como fizeram Lênia Márcia de

dessa obra medieval e que foi publicado no livro *Textos Medievais Portugueses e suas Fontes: Matéria da Bretanha e Cantigas com Notação Musical*<sup>26</sup>, organizado por Heitor

---

Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira n' *A Literatura Portuguesa em Perspectiva: "A Demanda do Santo Graal" – ms. 2594 da Biblioteca Nacional de Viena – insere-se num ciclo vasto e tardio da literatura arturiana [...]. A lenda arturiana foi transmitida por textos vários dos quais o mais antigo é a *Historia Brittonum*, composição anónima anterior ao século XI que apresenta Artur, chefe bretão do Norte e herói de lutas locais, como um herói cujos feitos cobriram toda a Bretanha. A *Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth (século XII) dá a Artur um lugar central na epopeia dos Bretões". Já com relação ao aspecto religioso (cristão) da novela em questão, a pesquisadora portuguesa situa a origem deste na obra de Chrétien de Troyes, não muito diferente do que disseram, no texto que elaboraram para o primeiro volume d' *A Literatura Portuguesa em Perspectiva*, as três medievalistas brasileiras há pouco citadas: "O tema do Graal surge pela primeira vez em Chrétien de Troyes no seu romance *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal* e é apresentado como um objecto maravilhoso de origem desconhecida guardado pelo rei mutilado de um reino estéril. Perceval, o herói, falha a sua missão de libertador por todos esperado pois, por ignorância e discrição, guarda o silêncio na presença do Graal em lugar de formular a pergunta que levantaria a maldição. O conto de Chrétien de Troyes interrompe-se sem que Perceval volte a encontrar o castelo do Graal. Os seus numerosos continuadores modificam-lhe o espírito. A lenda, eivada de paganismo, é cristianizada. O Graal, recipiente grato, caldeirão mágico, vaso ou prato, nunca claramente definido em Chrétien, é agora o *Santo Vaso* da Última Ceia onde é recolhido o sangue de Cristo. É Robert de Boron, autor da trilogia em verso *li livres dou graal – Joseph, Merlin, Perceval* –, quem vai (entre 1191 e 1212) não só explicar a origem do Graal mas também articular a história do Graal com o reinado de Artur. Da trilogia de Robert de Boron apenas se conservam o *Joseph* e 502 linhas do *Merlin*. O primeiro estabelece a trajectória do Graal, vaso sagrado da última ceia, no qual José de Arimateia recolhe o sangue de Cristo, transmitido depois a Bron, seu cunhado, cujo neto, Perceval, deverá acabar as aventuras que a ele se ligam. O segundo, *Merlin*, estabelece uma relação entre a era apostólica do Graal e o reinado de Artur: menciona a instituição da Mesa Redonda com a sua «seeda perigosa» segundo o modelo da mesa do Graal, a intervenção de Merlin nos amores de Uterpandragon e Ygerne, o nascimento de Artur, a sua educação por Auctor e finalmente a sua coroação. O terceiro, *Perceval*, conhecido apenas pelas versões em prosa, narra o fim das aventuras do Graal, cujo herói é Perceval, e a destruição do reino de Artur" (*ibidem*, pp. 7-8). Nesse prefácio, Irene Freire Nunes não tece nenhuma consideração acerca dos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*.*

<sup>26</sup> No seu texto "A Demanda do Santo Graal", publicado no livro *Textos Medievais Portugueses e suas Fontes: Matéria da Bretanha e Cantigas com Notação Musical* (MEGALE, Heitor; OSAKABE, Haquira (org). São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP, 1999. pp. 77-99.), Irene Freire Nunes, a exemplo do que fez Lênia Márcia de Medeiros Mongelli em *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*, fala do aspecto religioso (cristão) d' *A Demanda do Santo Graal* com base nas passagens dessa obra que dão ênfase às relações incestuosas e aos pecados relacionados à carne (sobretudo com relação às relações sexuais) praticados pelos cavaleiros de Artur, mas que refletem muito bem o que andava acontecendo pela Europa nos séculos XII e XIII, época em que apareceu a novela em questão. Esses excertos corresponderiam ao intuito da Igreja Católica em combater o desvirtuamento da cavalaria através da apresentação do mau exemplo, ou seja, do mau comportamento das personagens, para o público leitor, como disseram Massaud Moisés (2005), Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira (1992). Para Irene Freire Nunes, ao censurar esses trechos de teor erótico d' *A Demanda*, na edição de 1944, Augusto Magne acabou por fazer uma nova narrativa medieval, uma vez que ele teria retirado dela partes essenciais; talvez mesmo a sua razão de ser, se for feita uma análise d' *A Demanda do Santo Graal* a partir do ponto de vista de Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, quando esta pesquisadora procurou saber "por que[m] peregrina[ra]m os cavaleiros de Artur": "Ao omitir tudo o que se liga à carne e ao incesto, Magne reescreve a *Demanda*. Ora a *Demanda* herda a temática da 'falta', do pecado, essencial à *Vulgata* e retomada pelo autor do *Tristan* em prosa. O pecado, que é a condição do 'segre', é dobrado pela falta hereditária. É o pecado oculto do pai que conduz ao erro e à cegueira do filho. A oposição pai-filho insere-se na estrutura trágica do mundo ocidental de que a *Demanda* exhibe o mecanismo. Também o recalçamento da Mulher transforma a dama em irmã. O laço entre o amor e a aventura é desvirtuado quando o ermita proíbe a presença da amiga e da esposa na *Demanda*. O sentido é invertido. O incesto espreita a escrita cristã. [...] Trata-se precisamente de uma história de incesto que se prepara em que o filho é sacrificado ao desejo culpável do pai pela nora e em que vários crimes se vão suceder para 'ocultar' a falta. Mas o silêncio mais significativo é o que rodeia o incesto de Artur. O estatuto ambíguo de Mordret na *Demanda* parece ser o resultado do recalçamento de uma falta que torna a sua revelação tanto mais fatídica. Veículo do princípio trágico segundo o qual o inimigo se encontra no interior daquele que o procura, o filho-

Megale e por Haquira Osakabe; Ivo Castro e Isabel Adelaide Almeida, elaboradores dos verbetes referente à *Demanda* e ao *Amadis de Gaula* que se encontram no *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*<sup>27</sup>, organizado por Giulia Lanciani e por Giuseppe Tavani.

Contudo, há ainda, nas novelas de cavalaria, outro aspecto, além dos já citados religioso e cavaleiresco: o que daqui para frente será chamado de clássico. Como se verá mais pormenorizadamente, ao longo desta dissertação, o aspecto clássico das novelas de cavalaria não existiu apenas naquelas que um dia fizeram parte do ciclo clássico<sup>28</sup>, “referente a novelas

---

sobrinho de Artur é o instrumento do seu destino. [...] A *Demanda* reproduz o essencial da *Mort Artu*, mas o personagem de Mordret é mais fruste, ao mesmo tempo mais ausente e mais carregado. Como se tivessem querido negá-lo sem o conseguir. As circunstâncias da traição são abreviadas e o narrador fornece um resumo dos acontecimentos em que insiste no parentesco tio-sobrinho atribuído a Artur e Mordret. Quase nada prepara o leitor para a irrupção súbita de Mordret na história com toda a carga trágica de que é portador. Antes da batalha de Salaber (Salesbierres) mal figura na *Demanda* e os poucos episódios que lhe dizem respeito parecem intrusões destinadas a denegrir o personagem. [...] na *Demanda* a revelação da identidade de Mordret e da profecia que o condena só surgem com a sua morte [...] Como só surgem com a morte o ódio de Artur e o seu reconhecimento de paternidade [...] Outro problema, ligado não ao incesto mas à filiação e, indiretamente, ao pecado é o que liga Lancelot e Galaaz. [...] Segundo a nova moral o amor já não salva, mas conduz à perda. Lancelot já não encontra o seu nome [Galaaz], mas perde-o [...] Na nova apologética da virgindade, Lancelot não pode acabar a aventura do Graal pois não é casto e o novo herói do Graal tem de o ser tão completamente [...] Assim o nome de Galaaz é o nome de seu pai, o nome que o pai perdeu. Ele é, na verdade, *filho de Galaaz*” (*ibidem*, pp. 82-86, *passim*). Já sobre o aspecto cavaleiresco d’*A Demanda do Santo Graal*, Irene Freire Nunes deixa entrever pouca coisa, no seu texto; apenas nas seguintes passagens pode-se perceber algo nesse sentido: “*A longa batalha* [em torno da morte de Galvam] descrita no Brut reduz-se a poucas linhas na *Demanda*” (*ibidem*, p. 94, grifo nosso.) e “O Galvam da *Demanda* é o produto de dois personagens contraditórios: o cavaleiro ‘déchu’ que se esquivava, mente, trai e constituiria a negação de todas as virtudes cortesias que antes encarnava; e o cavaleiro ‘mescheant’, o herói trágico a quem os oráculos predizem o fratricídio e que tem de executá-lo em virtude de um mecanismo inelutável que o compele a agir, na cegueira e no desconhecimento, em nome das mesmas virtudes que representa” (*idem*). Em “*A Demanda do Santo Graal*”, Irene Freire Nunes não faz nenhuma alusão aos aspectos cavaleiresco e religioso do *Amadis de Gaula*.

<sup>27</sup> No verbete dedicado à *Demanda do Santo Graal*, pode-se ler, sobre os aspectos religioso e cavaleiresco dessa novela, o que aqui vai dito: “*A Demanda* roda em torno da figura de Galahad (Galaaz), o cavaleiro virgem e sem mácula, nascido do adultério de Lancelot com a filha do rei Pelles. Nele, fundem-se o espírito da cavalaria com a religião, enquanto, noutra plano, se extingue a linhagem de Nascien, que José de Arimateia convertera ao cristianismo” (CASTRO, Ivo. “*Demanda do Santo Graal*” In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* / Tradução de José Colaço Barreiros e Artur Guerra. Lisboa: Caminho, 1993. p. 203). Como se pode perceber, os dois aspectos, da maneira como foram postos para o leitor, parecem ocupar, em Galaaz, mas também dentro da narrativa da qual ele faz parte, igual espaço, diferentemente do que afirmou Segismundo Spina (*op. cit.*). No que tange ao *Amadis de Gaula*, o verbete dedicado a esta obra revela o seguinte, sobre os referidos aspectos: “Livro de cavalarias, marcado por uma forte componente maravilhosa e assente no relato de aventuras que vão definindo heróis e vilões em função de valores como a fé, a honra e o amor, *Amadis* propunha, no seu entrelaçado de histórias, uma leitura envolvente” (ALMEIDA, Isabel Adelaide. “*Amadis de Gaula*”. In: LANCIANI & TAVANI, *op. cit.*, p. 50). Essa declaração sobre o *Amadis de Gaula* não consegue transmitir para o leitor a verdadeira dimensão que os aspectos cavaleiresco e religioso possuem dentro da narrativa em questão.

<sup>28</sup> “o ciclo denominado ‘clássico’, cujos heróis vieram do mundo clássico mediterrâneo (*Roman de Thèbes*, 1150; *Roman d’Enéas*, 1160; *Roman de Troye*, 1165)” (MONGELLI; MALEVAL; VIEIRA, *op. cit.*, p. 56).

de temas greco-latinos<sup>29</sup>” que apareceram “em versões cortesias da língua de *oïl*<sup>30</sup>”, antes do “ciclo ‘bretão’ ou ‘arturiano’<sup>31</sup>”. O classicismo das novelas de cavalaria, diferente do que podem pensar alguns estudiosos, não desapareceu com a *matéria greco-romana* de meados do século XII: ele não só continuou a existir durante esse século como invadiu o seguinte – o XIII<sup>32</sup> –, passou pelo XIV e se tornou mais evidente nas novelas de cavalaria dos séculos XV e XVI, devido à chegada da Modernidade, que possibilitou, dentre outras coisas, o surgimento do Humanismo e do Classicismo, estéticas que, como se sabe, caracterizaram-se por uma retomada dos valores da Antigüidade. Assim, com a extinção da *matéria greco-romana*, o

<sup>29</sup> MOISÉS, 2005, p. 27.

<sup>30</sup> SARAIVA; LOPES, *op. cit.*, p. 93.

<sup>31</sup> MONGELLI; MALEVAL; VIEIRA, *op. cit.*, p. 56.

<sup>32</sup> O fato dos medievalistas trabalharem, na maioria dos casos, com textos quatrocentistas ou quinhentistas que são, na verdade, cópias dos originais das novelas de cavalaria produzidas por volta dos séculos XIII e XIV, faz com que eles titubeiem na hora de afirmar se os trechos de teor clássico que encontraram dentro das narrativas medievais estavam já nos originais ou se teriam sido acrescentados a esses posteriormente, por copistas simpáticos ao Humanismo ou ao Classicismo. Pesquisadores que se debruçam sobre essa querela geralmente acabam por concluir que esses excertos de feição clássica foram introduzidos nas narrativas originais das novelas de cavalaria pelos escribas que ficaram encarregados de copiá-las. Ao que parece, esses estudiosos analisam a questão a partir do ponto de vista histórico-literário, de modo que julgam improvável que uma novela de cavalaria originada nos séculos XIII e XIV, época em que a ideologia cristã pela Europa era muito forte, possa ter trazido consigo aspectos da cultura greco-romana, tão combatida pela Igreja Católica do Medievo. Assim, é mais fácil pensar que os elementos clássicos presentes nas novelas de cavalaria, a partir de *intertextualidades* ou do comportamento das personagens que, em algum momento, retomavam aquele dos heróis mitológicos, tenham sido acrescentados aos originais, por parte mesmo dos copistas, nos séculos XV e XVI, quando vigoraram, na Europa, o Humanismo e o Classicismo. Ao analisar o episódio de Nasciano, passagem de “sabor” clássico existente dentro do *Amadis de Gaula*, novela de cavalaria, ao que tudo indica, de fins do século XIII ou da primeira metade do século XIV, Menéndez y Pelayo supôs que ele, o episódio, tivesse sido acrescentado à narrativa por Garci Rodríguez de Montalvo, autor da versão quinhentista do *Amadis de Gaula*, a mais antiga de que se tem notícia, publicada em 1508, em castelhano, na cidade espanhola de Saragoça. No entanto, Costa Marques, na sua edição do *Amadis* (COSTA MARQUES, F (trad). *Amadis de Gaula: Notícia Histórica e Literária / Seleção, Tradução e Argumento* de F. Costa Marques. Coimbra: Atlântida, 1972. Coleção Literária Atlântida.), afirma, com base em argumentos de Rodríguez-Moñino, que “o episódio de Nasciano, de sabor renascentista e relacionado com a história do nascimento de Rômulo e Remo, não foi acrescentado por Montalvo, como supunha Menéndez y Pelayo, mas existia já na redacção anterior” (*ibidem*, p. 16). Essa “redacção anterior” a que se refere Costa Marques trata-se “de um manuscrito do século XV, anterior ao nascimento de Montalvo” (*idem*), recentemente descoberto na Espanha (provavelmente a tradução hebraica do *Amadis* a que fez referência Costa Marques à página 12 do seu livro). Isso quer dizer que, quanto mais se recua no tempo, mais fica comprovada a existência de passagens clássicas dentro das novelas de cavalaria dos séculos XIII e XIV. Vale salientar que *intertextualidades* e trechos com teor clássico também existem dentro da edição portuguesa d’*A Demanda do Santo Graal*, que, como se sabe, teria sido traduzida diretamente do francês para o galego-português (ou para um leonês ocidental muito interferido de galeguismos), no século XIII ou no início do século XIV (segundo Ivo Castro), por Joam Vivas (ou Bivas); embora seja bem verdade que os pesquisadores trabalham mesmo com a cópia escrita “entre 1400-1438, durante o reinado de D. Duarte” (MONGELLI; MALEVAL; VIEIRA, *op. cit.* p. 55). No entanto, como se verá no decorrer deste trabalho, muitos são os estudiosos que afirmam (Werner Jaeger, Jacques Le Goff e Heitor Megale, por exemplo), em seus livros, que a épica greco-romana exerceu, sim, muita influência não só sobre as novelas de cavalaria produzidas na Baixa Idade Média como também nas produções épicas de todos os tempos.

aspecto clássico sobreviveu, nas novelas de cavalaria dos demais ciclos – bretão e carolíngio – , não só por meio das constantes alusões que elas passaram a fazer, através de *intertextualidades*, às histórias dos gregos e dos romanos antigos, reais ou míticas, como também (e principalmente) a partir da identificação do cavaleiro medieval, enquanto personagem, com o herói das epopéias e dos mitos greco-latinos: o *imaginário* deste se fazendo presente no modo de agir, de pensar e de sentir daquele.

Em se tratando das novelas de cavalaria portuguesas, é mais prudente dizer que somente o *Amadis de Gaula* teve seus trechos de teor clássico – o seu aspecto clássico, portanto, conforme dele se falou no fim do parágrafo anterior – problematizados por grandes estudiosos da *matéria da Bretanha*, embora seja bem verdade que alguns ensaístas que escreveram sobre *A Demanda do Santo Graal*, como Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Heitor Megale e Irene Freire Nunes, tenham percebido características comportamentais típicas dos heróis das epopéias e dos mitos grego-romanos em Artur, em Galaaz, em Lancelot, em Mordret e em Galvam, bem como propósitos que guiaram a escrita de antigas epopéias dentro d’*A Demanda*, como se pode ver a partir das seguintes citações:

Na *História* fabulosa de Geoffrey, a imagem do Rei [Artur] tem muito de semideus e/ou de heróis mitológicos (MONGELLI, *op.cit*, p. 20).

O mito de Artur amolda-se idealmente à lenda do Graal, já que suas características de herói, nos termos oferecidos pela tradição greco-romana, são indispensáveis para governar um reino supra-humano (*ibidem*, p. 59).

De alguma maneira, mesmo indiretamente, se estabelece a relação entre Galaaz e o Santo Vaso, fora do arbítrio dos homens. Por isso a mensagem provém da “Ínsua da Lediça”, que poderia ser substituída por “*Ilhas bem aventuradas*”, “Ilha Encoberta”, “Avalon” ou “Pousada do Sol” (como está na Crônica do Imperador Clarimundo, de João de Barros), variações terminológicas de um mesmo sentido toponímico, entendido como aquelas “terras sem ter lugar, / Onde o Rei mora esperando.” Galaaz esteve recluso até agora em um mosteiro de monjas, aguardando completar dezoito anos e sair pelo mundo para cumprir sua missão. *Este procedimento reproduz a trajetória arquetípica dos heróis primitivos ou fundadores, a inscrever Galaaz na esfera dos mitos* (*ibidem*, p. 61, grifo nosso).

Galaaz nasce com uma espécie de estigma, correspondente ao “ponto fraco” ou vulnerável que punha em risco a invencibilidade dos heróis mitológicos (*ibidem*, p. 76).

A seqüência das três visões [de Lançalot] lembra uma visita completa ao submundo infernal: a travessia do Caronte, a separar os bons dos maus; o escalonamento das covas, da mais clara à mais escura; o fogo que arde infinitamente; e, por fim, a suprema ironia de contemplar a beatitude dos eleitos, para sempre vedada ao pescador (*ibidem*, p. 126).

A partir da aventura dos sonhos, acompanhamos a inevitável decadência de Lançalot, que corre par e passo à da monarquia arturiana, como se a queda de um de seus mais significativos heróis (lição aprendida desde Homero) fosse o negro presságio de um negro porvir. São muitos os testemunhos da misteriosa certeza de que os desmandos de Lançalot são um sintoma de infortúnios coletivos que se avizinham (*ibidem*, p. 128).

Mas o silêncio mais significativo é o que rodeia o incesto de Artur. O estatuto ambíguo de Mordret na *Demanda* parece ser o resultado do recalçamento de uma falta que torna a sua revelação tanto mais fatídica. *Veículo do princípio trágico segundo o qual o inimigo se encontra no interior daquele que o procura*, o filho-sobrinho de Artur é o instrumento do seu destino. [...] A *Demanda* reproduz o essencial da *Mort Artu*, mas o personagem de Mordret é mais fruste, ao mesmo tempo mais ausente e mais carregado. Como se tivessem querido negá-lo sem o conseguir. As circunstâncias da traição são abreviadas e o narrador fornece um resumo dos acontecimentos em que insiste no parentesco tio-sobrinho atribuído a Artur e Mordret. *Quase nada prepara o leitor para a irrupção súbita de Mordret na história com toda a carga trágica de que é portador*. Antes da batalha de Salaber (Salesbierres) mal figura na *Demanda* e os poucos episódios que lhe dizem respeito parecem intrusões destinadas a denegrir o personagem. [...] na *Demanda a revelação da identidade de Mordret e da profecia que o condena só surge com a sua morte* [...] Como só surge com a morte o ódio de Artur e o seu reconhecimento de paternidade (NUNES In: MEGALE & OSAKABE, *op. cit.*, pp. 83-84, *passim*, grifo nosso).

O Galvam da *Demanda* é o produto de dois personagens contraditórios: o cavaleiro ‘déchu’ que se esquiva, mente, trai e constituiria a negação de todas as virtudes cortesias que antes encarnava; e o cavaleiro ‘mescheant’, o herói trágico a quem os oráculos predizem o fratricídio e que tem de executá-lo em virtude de um mecanismo inelutável que o compele a agir, na cegueira e no desconhecimento, em nome das mesmas virtudes que representa (*ibidem*, p. 94, grifo nosso).

*O escudo dos heróis é a um tempo sinal de reconhecimento e instrumento de erro trágico. A troca de armas faz desembocar a epopéia na tragédia* (*ibidem*, p. 96, grifo nosso).

A novelística arturiana reconstrói o mundo bretão a partir das lendas históricas de Geoffrey of Monmouth, de Gildas, de Beda, o venerável, de William of Malmesbury e de Wace. Este mundo reconstruído através da ficção adquire um sentido específico, se considerarmos que existe, em sua reconstrução, um propósito semelhante ao de Vergílio na *Eneida* (livro de cabeceira dos historiadores e sábios do século XII): “Imperium sine fine dedi” [...] “Tu regere imperio populos, Romane, memento; / Hae tibi erunt Artes, pacisque imponere morem, / Parcere subjectis, et debellare superbos”. Tal propósito ufanista e profético da *Eneida* não existe na *Demanda* (MEGALE, 1992, p. 82).

A realza universal a que, à moda virgiliana, acenavam os textos dos historiadores, se cumpre nesta convergência do mundo para o reino de Logres, para Camaalot, para dentro do castelo, em torno da Távola tendo, em seu centro, o elemento articulador

das ambições terrenas associadas à magia da religião para garantir um governo superior e perene do universo (*ibidem*, pp. 83-84).

Acontece que os objetivos das pesquisas de Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, de Heitor Megale e de Irene Freire Nunes em torno d'*A Demanda*, como atestaram já algumas notas de rodapé desta introdução, não foram os de tratar dos excertos de teor clássico dessa novela: eles, como os demais que se dedicaram à análise da narrativa em questão, resolveram, através do estudo dos aspectos religioso e cavaleiresco d'*A Demanda do Santo Graal*, mostrar o quanto essa produção literária esteve a serviço da *ideologia* dominante do Medievalo (aquela encabeçada pela nobreza aliançada com a Cavalaria e com a Igreja Católica) e, conseqüentemente, o quanto essa obra foi capaz de espelhar o local (Europa) e a época (Idade Média) em que foi produzida. Logo, percebe-se que abordar o aspecto clássico d'*A Demanda* não constituiu sequer objetivo secundário das investigações desses medievalistas. Porém, críticos houve que, ao perceberem, no *Amadis de Gaula*, passagens que faziam alusões diretas, por meio de *intertextualidades*, a histórias da Antigüidade greco-romana (mitos e grandes epopéias), bem como excertos que mostravam, na figura dos cavaleiros medievais que se movimentavam nesta narrativa, o *imaginário* típico dos heróis das antigas Grécia e Roma, resolveram pesquisar as origens de tais trechos, com vista a elucidar o que estaria escrito já nos originais da novela e o que a estes teria sido acrescentado pelos escribas humanistas e quinhentistas, quando realizaram as suas cópias do *Amadis*. Estão, entre estes estudiosos, os portugueses F. Costa Marques<sup>33</sup> e M. Rodrigues Lapa<sup>34</sup>, ambos selecionadores e tradutores de episódios da novela dos Lobeira para a Língua Portuguesa, além de terem sido os prefaciadores das suas edições desta narrativa, e os espanhóis Menéndez y Pelayo<sup>35</sup> e Rodriguez Moñino<sup>36</sup>, que escreveram ensaios em que abordaram a obra medieval em questão. É certo que deve haver um maior número de ensaios brasileiros e portugueses que tratam desses excertos de feição clássica presentes nas novelas de cavalaria portuguesas; no entanto, o estágio atual das pesquisas em torno da *matéria da Bretanha* portuguesa permite divisar, sobre esse assunto, apenas os trabalhos que foram aqui arrolados<sup>37</sup>. Desse modo, esta dissertação pretende ajudar no preenchimento dessa lacuna dentro dos estudos medievais, uma vez

<sup>33</sup> COSTA MARQUES, *op. cit.*

<sup>34</sup> Sobre o classicismo presente no *Amadis de Gaula*, disse Rodrigues Lapa (*Amadis de Gaula*, de João Lobeira / Seleção, tradução, argumento e prefácio de Rodrigues Lapa. 6. ed. Lisboa: Seara Nova, 1973.): “Este realismo nas cenas de amor é das cousas mais saborosas, mais vivas e originais de todo o romance. Há o que quer que seja de *robustez clássica no culto pronunciado da beleza física*, no forte e higiênico sensualismo de alguns episódios. Quando Elisena vai, de noite, ao luar, à câmara de Periom, a sua aia Darioleta abre-lhe o manto, contempla-lhe o corpo esplêndido e diz-lhe: – Senhora, em boa hora nasceu o cavaleiro que vos possuirá esta noite! Com o mesmo rei se passou outra cena semelhante, reminiscência do episódio da filha de Brutus, na *Demanda do Santo Graal*. A filha do conde de Selândria insinuou-se no leito do rei Periom, hóspede de seu pai. Logo que ele se deitou, «achou-se abraçado com uma donzela muito formosa e juntada a boca com a dele»” (*ibidem*, p. 13-14, grifo nosso). E ainda: “Pois bem, a personalidade de Amadis ocupa, como criação artística, um meio-termo entre Guilam, o amador estéril, e Galaor, o gozador de fêmea. Visto a esta luz e apesar dos defeitos já apontados da sua figuração, *o tipo do nosso herói adquire particular significado e atinge, pelo seu equilíbrio e pelo seu realismo, as proporções de um vulto clássico*” (*ibidem*, p. 14, grifo nosso).

<sup>35</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Orígenes de la Novela*. Madrid, 1905. Tomo I, Introducción, pp. CXCIX-CCXLVIII.

<sup>36</sup> RODRÍGUEZ-MOÑINO, António; CARLO, Agustín Millares; LAPESA, Rafael. *El Primer Manuscrito del Amadis de Gaula*. Madrid, 1957.

<sup>37</sup> O autor desta dissertação desconhece produções científicas, sobretudo brasileiras, inteiramente dedicadas ao estudo dos excertos de feição clássica existentes dentro das novelas de cavalaria, quer sejam estas do ciclo bretão, quer sejam do ciclo carolíngio; porém, acredita que possam existir trabalhos acadêmicos nesse sentido, mas em número muito reduzido frente àqueles que abordam os aspectos cavaleiresco e religioso (cristão) dessas narrativas mediélicas. Também o autor desta traz consigo uma certeza praticamente absoluta: os textos científicos que existem sobre o aspecto clássico das novelas de cavalaria – se é que existem – não abordam essas passagens clássicas da forma como elas serão trabalhadas neste ensaio; ou seja, eles certamente não utilizam, quando tratam desses trechos de teor clássico, a teoria (a da *Residualidade*) com a qual também se pretende realizar a presente investigação.

que, como foi visto, aqueles que discorrem, em suas produções acadêmicas (artigos, ensaios, monografias, dissertações e teses), sobre as novelas de cavalaria portuguesas dão pouca ou nenhuma atenção aos trechos de feição clássica que elas possuem. A exceção à regra parece ser mesmo o *Amadis de Gaula*, produção literária que, como se pôde observar, tem merecido, por parte da crítica, uma abordagem nesse sentido.

É possível que essa quase ausência de investigações em torno do aspecto clássico das novelas de cavalaria portuguesas deva-se à falta de percepção de alguns estudiosos para com o “sabor” clássico, como gostaria de dizer F. Costa Marques, de determinadas passagens dessas obras: certos comportamentos de personagens dessas narrativas mediélicas, devidamente descritos em trechos da obra, acabariam por ser interpretados, por um bom número de pesquisadores, como manifestações do *imaginário* próprio da Idade Média, quando, na verdade, seriam formas de proceder típicas da Antigüidade greco-latina. Outra hipótese é a de que os pesquisadores até consigam identificar, nas novelas de cavalaria portuguesas, seus excertos de feição clássica; entretanto, como estes apareceriam apenas “esporadicamente”, no interior dessas novelas, acabariam por ter o seu valor subestimado por parte da crítica. Sendo assim, valeria mesmo a pena tratar somente dos aspectos mais “importantes”: o cavaleiresco e o religioso, que são os que preponderam nessas produções do Medievo. Os que porventura pensam desta forma certamente enxergam o aspecto clássico das novelas de cavalaria tão-somente a partir das *intertextualidades* que essas produções mediélicas estabelecem com as histórias greco-romanas da Antigüidade (os mitos e as epopéias), de modo que o aspecto clássico existente nas passagens em que as personagens dessas novelas comportam-se como os heróis das antigas Grécia e Roma acaba por ser parcial ou totalmente ignorado. No que concerne especificamente à *Demanda do Santo Graal*, pode ser que os investigadores não consigam perceber os trechos “clássicos” nela existentes – e, conseqüentemente, dar-lhes a devida importância – pelo fato de essa obra ser enquadrada na Baixa Idade Média (do século XI ao XV) e de tratar, como se pode perceber pelo seu próprio título, de algo relacionado à religião católica, ao Cristianismo. Esses traços – o medieval e o cristão – já seriam o suficiente para que certos estudiosos afastassem qualquer aspecto da Antigüidade greco-romana – inclusive o paganismo clássico que lhe é inerente (não o maravilhoso céltico) – que essa narrativa pudesse vir a ter. Diferentemente do que acontece à *Demanda*, o *Amadis de Gaula* teria o seu aspecto clássico ressaltado pelos medievalistas muito provavelmente devido ao fato de sua edição mais antiga (uma refundição castelhana de diversas cópias do original desconhecido), a qual todos têm acesso, datar de 1508<sup>38</sup>, época em que os estudos clássicos estavam em voga pela Europa. Conforme se pôde observar numa das notas de rodapé desta introdução, muitos pesquisadores acreditam que esses trechos clássicos do *Amadis* tenham sido acrescentados à narrativa original dessa novela pelos humanistas e/ou pelos quinhentistas que se propuseram a escrever as suas edições dessa obra medieval, o que não teria acontecido às demais produções e/ou às cópias das obras que fazem parte do ciclo bretão (dentre elas *A Demanda do Santo Graal* portuguesa) e que são anteriores, em termos temporais, ao Humanismo e ao Classicismo, fato que faria com que elas, exatamente por isso, estivessem livres desse teor clássico. Parecem esquecer, os estudiosos da *matéria da Bretanha*, que os textos em torno do Rei Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda a que eles têm acesso são, na maioria dos casos, transcrições, realizadas nos séculos XV e XVI, das obras originais (geralmente francesas) ou cópias das traduções desses originais para outras línguas (*A Demanda do Santo Graal* portuguesa enquadra-se neste caso). Assim, da mesma forma como o *Amadis de Gaula* teve o seu aspecto clássico estudado por críticos pelo fato de sua edição mais antiga, como se viu, datar duma época em que os estudos clássicos estavam sendo largamente difundidos pela Europa (1508), a versão portuguesa d’*A Demanda do Santo Graal* a que os estudiosos têm acesso, por se tratar de cópia quatrocentista duma tradução d’*A Demanda* francesa realizada, no século XIII, para o galego-português (ou para um leonês ocidental cheio de galeguismos) por Joam Vivas (ou Bivas), deveria ter tido o seu aspecto clássico também já problematizado por pesquisadores. Sobre essa questão d’*A Demanda do Santo Graal* portuguesa, como acontece também à edição mais antiga do *Amadis* a que os investigadores têm acesso, estar voltada para duas direções (para o Trovadorismo e para o

<sup>38</sup> Conforme informa F. Costa Marques no prefácio da sua edição do *Amadis de Gaula*: “No ano de 1508, Garci Rodríguez (e não Ordóñez) de Montalvo publicava na cidade espanhola de Saragoça *Los quatro libros del Virtuoso cavallero Amadis de Gaula*” (COSTA MARQUES, *op. cit.*, p. 5).

Humanismo/Classicismo), dizem Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira:

Se a *Demanda* tem o rosto voltado para duas direções, conforme consideremos o original (século XIII) e a tradução (século XV)<sup>39</sup> – aspecto que não pode ser desmerecido –, a questão das origens do assunto<sup>40</sup> é bem mais complexa, sendo quase impossível separar os múltiplos veios que se entrecruzam, vindos de países distantes entre si, de culturas às vezes antagônicas e de fatos descaracterizados por remotíssimas superposições de elementos (MONGELLI; MALEVAL; VIEIRA, *op. cit.*, p. 56).

Como se pôde ver, as medievalistas admitem a presença de elementos clássicos (provenientes do século XV) dentro d'*A Demanda do Santo Graal* (com relação à linguagem, mas certamente também no que diz respeito ao conteúdo de determinadas passagens da obra), que entrariam em contradição, em antagonismo, com o seu preponderante caráter trovadoresco (advindo, sobretudo, de duas instituições bastante influentes no século XIII: a Cavalaria e a Igreja). Como este trabalho irá mostrar, esse aspecto clássico das novelas de cavalaria – quer elas façam parte do ciclo bretão, quer do carolíngio – deveria ser tido, pelos medievalistas, antes como um legado da Antigüidade greco-romana para a Idade Média que uma influência do Humanismo ou do Classicismo sobre as cópias das narrativas produzidas nos séculos XIII e XIV.

<sup>39</sup> Devido à confusão de datas que giram em torno da elaboração da tradução e da cópia d'*A Demanda do Santo Graal* em terras portuguesas (ou mesmo em território francês, no caso da tradução), é possível que as pesquisadoras tenham pensado em dizer “o original português (século XIII) e a cópia deste (século XV)” ou “a tradução portuguesa (século XIII) e a cópia desta (século XV)”, e não “o original (século XIII) e a tradução (século XV)”.

<sup>40</sup> Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, Maria do Amparo Tavares Maleval e Yara Frateschi Vieira referem-se à questão da prioridade da cópia portuguesa frente à espanhola com base na quantidade de arcaísmos lingüísticos de origem trovadoresca que ambas possuem. Para M. Rodrigues Lapa e para D. Carolina Michaëlis, a *Demanda* portuguesa, por apresentar mais palavras e expressões próprias do Medievo do que a castelhana, estaria mais próxima da versão original, escrita em francês. O que essa passagem do texto das autoras do primeiro volume d'*A Literatura Portuguesa em Perspectiva* deixa entrever é que elas são cautelosas quanto a essa afirmação de Rodrigues Lapa e de Carolina Michaëlis, uma vez que mesmo no Renascimento português era possível encontrar, em textos, sentenças e termos bem próprios do Trovadorismo. Desse modo, o simples fato d'*A Demanda* portuguesa trazer arcaísmos trovadorescos (o que poderia significar que, em termos temporais, sua cópia teria sido realizada antes da transcrição castelhana) não seria o suficiente, na visão das três pesquisadoras, para afirmar a proximidade maior do texto português com relação ao original francês, do qual foi copiado.

Devido à impossibilidade de se abordar, numa dissertação, o aspecto clássico das duas novelas de cavalaria portuguesas (a *Demanda* e o *Amadis*), o que levaria a um trabalho grandioso de pesquisa, apenas *A Demanda do Santo Graal* será o objeto de estudo da investigação que aqui será empreendida. Assim, serão devidamente analisadas *intertextualidades* que esta obra estabelece com os mitos e com as epopéias da Antigüidade greco-latina, bem como passagens em que os modos de agir, de pensar e de sentir das suas personagens retomam o *imaginário* ou a *ideologia* dos heróis e dos demais seres ficcionais das epopéias e dos mitos greco-romanos. Entretanto, tudo leva a crer que tanto a forma como a análise dos trechos de teor clássico d’*A Demanda* será realizada quanto as conclusões a que esse exame levará possam ser estendidas às demais obras do ciclo bretão (dentre essas, o *Amadis de Gaula*). Aliás, durante a escrita desta dissertação, serão mesmo inevitáveis alusões às novelas de cavalaria em geral e, em particular, ao *Amadis de Gaula*. Vale salientar, ainda, que o texto d’*A Demanda do Santo Graal* que servirá de base para este trabalho data do século XV; portanto, é cópia – realizada por, pelo menos, seis escribas, dos quais não se sabe nome – da tradução d’*A Demanda* francesa pertencente ao ciclo da *Post-Vulgata* da *matéria da Bretanha*<sup>41</sup> (ou à segunda prosificação da *matéria arturiana*, ou, ainda, ao ciclo do *Pseudo-Robert de Boron*) para o galego-português (ou para um leonês ocidental carregado de galeguismos) realizada por Joam Vivas (ou Bivas), no século XIII. Coube ao jesuíta Augusto Magne a elaboração, na Áustria e no Rio de Janeiro, entre os anos de 1922 e 1941<sup>42</sup>, com base no manuscrito quatrocentista 2594 da Biblioteca Nacional de Viena, em galego-português, na versão espanhola d’*A Demanda* (utilizada esta, por Magne, apenas nos momentos em que o manuscrito do século XV mostrou-se completamente ilegível) e nas publicações realizadas em

<sup>41</sup> Essas informações estão de acordo com as idéias de Heitor Megale (2001) acerca do manuscrito 2594 da Biblioteca Nacional de Viena. Contudo, Irene Freire Nunes (*op. cit.*, p. 11.) afirma que “*A Demanda do Santo Graal* [...] é um pergaminho do século XV, cópia de um manuscrito de época anterior que não é ainda o manuscrito original da tradução”; e ainda: “É evidente a presença de vários copistas. Distinguem-se, a meu ver, sete mãos diferentes. [...] Fanni Bogdanow [...] considera a existência de cinco mãos” (*ibidem*, p. 12, *passim*).

<sup>42</sup> MAGNE, Augusto (org). *A Demanda do Santo Graal*, por Augusto Magne. Rio de Janeiro: INL, 1944. (Dois volumes de texto e um volume de glossário.)

torno de capítulos d’A *Demanda do Santo Graal* pelos lusitanistas alemães Ferdinand Wolf, em 1865, Karl Von Reinhardstoëttner, em 1887, e Otto Klob, em 1902<sup>43</sup>, de parte da edição que servirá de base para a investigação que aqui se empreenderá sobre o aspecto clássico da versão portuguesa da novela em questão: a edição Magne de 1944. Não será utilizada, nesta pesquisa, o segundo tomo da edição Magne de 1955-70, que, como se sabe, não traz os truncamentos da edição de 1944, motivados por convicções morais do padre, devido mesmo à sua raridade<sup>44</sup>: poucas são as bibliotecas, os bibliófilos e os pesquisadores que possuem os seus dois volumes. Para preencher as lacunas textuais existentes na edição Magne de 1944, serão utilizados, nesta dissertação, somente o primeiro tomo da edição Magne de 1955<sup>45</sup>, a edição d’A *Demanda do Santo Graal* de Irene Freire Nunes, realizada com base no ms. 2594 da Biblioteca Nacional de Viena, na edição Magne de 1944, no texto “Anotações Críticas ao Texto da *Demanda do Santo Graal*”, de Joseph-Maria Piel, nas correções de Rodrigues Lapa à edição (parcial) de Karl Von Reinhardstoëttner, nos trabalhos de Fanni Bogdanow<sup>46</sup> e em

---

<sup>43</sup> Além de Wolf, Reinhardstoëttner e Klob, que publicaram trechos d’A *Demanda do Santo Graal* portuguesa, outros pesquisadores fizeram alusão, em seus escritos, à novela de cavalaria em questão; ou então se propuseram a publicá-la em parte ou integralmente, mas logo abandonaram o intento. Sobre isso, diz Irene Freire Nunes (*op. cit.*, pp. 12-13.): “O manuscrito de Viena conheceu várias edições parcelares e algumas tentativas de edição integral interrompidas. É mencionado a partir de 1838 por F. Joseph Mone, em 1856 por Ferdinand Wolf, em 1870 por Francisco Adolfo Varnhagen. Em 1887 por Karl Reinhardstoëttner que publica os 72 primeiros fólhos. Em 1897 por Carolina Michaëlis que supõe que a *Demanda* é a terceira parte do ciclo de que o *Josep Abarimatia* é a primeira e a considera uma refundição do tempo de D. Duarte de um manuscrito do século XIII. É mencionado por Wechssler em 1895, que descobre vastos fragmentos de um possível original da *Demanda*. Por Otto Klob, em 1902, que projecta uma edição completa do manuscrito de Viena mas abandona o seu projecto em favor de Wechssler que por sua vez não o realiza. Por W. Entwistle, em 1925, que a considera fonte das referências à matéria de Bretanha nos cancioneiros galego-portugueses. Por Bohigas Balaguer que estabelece a relação entre a *Demanda* portuguesa e a castelhana, derivadas de um antepassado comum em língua peninsular”. A pesquisadora não esqueceu da enorme contribuição dada aos estudos arturianos pelo Professor Josep-Maria Piel, que deixou inacabada a sua edição d’A *Demanda do Santo Graal* devido à extinção da Imprensa Universitária de Coimbra, que tinha tomado para si a responsabilidade de publicá-la: “Após ter concluído a preparação deste trabalho foi-me dada a conhecer a existência de uma edição do Professor Joseph Piel, confiada à extinta Imprensa Universitária de Coimbra e que, devido a essa extinção, ficara incompleta” (*ibidem*, p. 14).

<sup>44</sup> Heitor Megale fala, na introdução de uma das suas edições d’A *Demanda do Santo Graal*, da raridade em se encontrar a edição Magne de 1955-70, como se pode ler no seguinte excerto: “Duas razões nos levaram a preparar a presente edição [de 1988]. A primeira é o fato de andarem, há tempo, esgotadas as edições Magne. A de 1944 foi generosamente distribuída pelo então Ministério da Educação e Saúde às bibliotecas. A de 1955-70 deve ter tido uma tiragem muito inferior à daquela e constitui verdadeira raridade” (MEGALE, 1988, p. 14).

<sup>45</sup> MAGNE, Augusto (org). *A Demanda do Santo Graal* / Ed. fac-similada org. por Augusto Magne, Vol. I. Rio de Janeiro: INL, 1955.

<sup>46</sup> “nomeadamente para os vocábulos ‘car’ e ‘obem’” (NUNES In: MEGALE & OSAKABE, *op. cit.*, p. 79).

manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris<sup>47</sup>, e a terceira edição<sup>48</sup>, a de 2008, do texto d'A *Demanda* elaborado por Heitor Megale, em português moderno, com base na já mencionada cópia do século XV, nas edições Magne de 1944 e 1955-70, na edição dos 70 primeiros infólios d'A *Demanda* portuguesa elaborada por Karl Von Reinhardstoëttner, em 1887, e nas edições Pauphilet (*La quête du saint Graal du ms. BNFr. 343*) e Bonilla y San Martin (*La Demanda del sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*). Além disso, a utilização da terceira edição Megale, neste trabalho, deve-se ao fato de ela, por estar em português moderno, facilitar a compreensão dos textos das edições Magne e do texto da edição de Irene Freire Nunes, que se encontram em galego-português. A certeza de que a sua obra ajudaria na compreensão do texto d'A *Demanda* elaborado por Augusto Magne foi o que levou Heitor Megale a dizer, sobre a sua edição modernizada dessa novela de cavalaria, em 1988, as seguintes palavras:

Duas razões nos levaram a preparar a presente edição. [...] A segunda razão é o reconhecimento de que o texto [de Augusto Magne], ainda que muito modernizado em relação ao manuscrito, é de acesso extremamente reduzido, dada a dificuldade que oferece ao público a leitura da língua arcaica. Foi necessário estabelecer critérios de natureza filológica que facilitassem a leitura, com vistas a colocar ao alcance de maior público a lenda do Graal, tomando todo o cuidado para transmitir, ao mesmo tempo, a beleza literária do texto, sem distorcer as formas de mentalidade e de sensibilidade que se exprimem no original (MEGALE, 1988, p. 14, *passim*).

Assim, selecionada, dentre as novelas de cavalaria portuguesas, aquela que servirá para a coleta do material a ser analisado – o *corpus* – nesta dissertação (os trechos de teor clássico d'A *Demanda* portuguesa) e apontada a sua origem (cópia quatrocentista de original ducentista, Portugal), chegou o momento de dizer quais os objetivos gerais e específicos da investigação que será aqui empreendida: (i) demonstrar, através de comparações, que a Idade

---

<sup>47</sup> “Procurei afanosamente nos manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris a solução para a longa lista de nomes próprios que figuram nos fls. 12c a 13b, mas apenas encontrei alguns, já que nenhum fornece uma lista equivalente. Outros foram surgindo mais tarde, ao sabor do contacto com novos textos” (*idem*).

<sup>48</sup> Para a coleta do *corpus* que será analisado nesta dissertação, será utilizada (também) a terceira edição Megale, a de 2008, publicada pela Companhia das Letras, uma vez que foi, esta, a última versão d'A *Demanda*, em português moderno, elaborada por Heitor Megale.

Média representa, em boa medida, uma retomada de valores da Antigüidade greco-romana e que o cavaleiro medieval retoma características do herói das antigas Grécia e Roma, a quem tinha como exemplo de coragem, de lealdade e de virtude; (ii) explicar o motivo da existência de passagens clássicas dentro das novelas de cavalaria, composições literárias tão distantes, em termos temporais, da Antigüidade greco-latina (objetivos gerais); (iii) apontar os trechos de teor clássico presentes n'*A Demanda do Santo Graal* e mostrar que o aspecto clássico é tão inerente e importante a essa obra como o são os aspectos cavaleiresco e religioso nela presentes, já consagrados pela crítica; (iv) justificar o porquê de excertos clássicos existirem dentro d'*A Demanda do Santo Graal*, obra tipicamente medieval e cristã (objetivos específicos).

Pelo que foi exposto, esta pesquisa mostra-se relevante à comunidade acadêmica porque, primeiro, procura dar conta de um dos três pilares das novelas de cavalaria: o aspecto clássico, tão negligenciado pela maioria dos medievalistas que se dedicam ao estudo desse tipo de narrativa. Em seguida, porque procura explicar o motivo de essas produções trazerem tantos excertos de teor clássico. Depois, porque visa trabalhar com uma novela de cavalaria que, aparentemente, está livre dessa “contaminação” clássica, uma vez que, em termos temporais, ela se encaixa em plena Baixa Idade Média (século XI ao XV), na primeira metade do século XIII, quando Portugal ainda se encontrava, em se tratando de Literatura, em plena vigência do Trovadorismo (1189 – 1418); portanto, numa época em que os valores predominantes eram, sobretudo, os da Igreja Católica e não aqueles greco-latinos da Antigüidade, pagãos, que seriam retomados, dezenas de anos depois, pelos humanistas e pelos quinhentistas. Está-se a falar, claro, d'*A Demanda do Santo Graal*, obra, para muitos estudiosos, praticamente fora de cogitação, quando o assunto é “aspecto clássico das novelas de cavalaria”. Por fim, porque procura trabalhar com uma proposta nova, no que concerne à

análise literária e cultural: a Teoria da *Residualidade*, apresentada por Roberto Pontes<sup>49</sup>, orientador desta dissertação, a institutos locais e nacionais de fomento à pesquisa, como a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará – UFC –, o Grupo de Trabalho – GT – da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística – ANPOLL – e o Conselho Nacional de Pesquisas – CNPq –, nos quais foi muito bem acolhida. Essa teoria, já utilizada em diversos trabalhos acadêmicos (de simples ensaios a teses de doutorado) tem por objetivo, primeiramente, apontar, numa determinada época, vestígios dum período anterior; ou seja, mostrar que certos aspectos comportamentais e culturais “vivos” e tidos como pertencentes a um dado momento são, na verdade, traços característicos duma era passada, que foram retomados, por uma pessoa ou por um determinado grupo, de forma consciente ou inconsciente. Porém, a *Residualidade* não teria um *status* de teoria se se propusesse apenas a indicar os vestígios, num determinado instante, de *imaginários* de outros momentos da história dos povos. Ela vai além. Por ser teoria, articula conceitos e procura explicar como certos modos de agir, de pensar e de sentir dum determinado conjunto de indivíduos foram parar noutro(s) grupo(s) social(is), tempos depois. Assim, a Teoria da *Residualidade*, como é possível perceber no livro *Poesia Insubmissa Afrobrasilusa*<sup>50</sup>, de Roberto Pontes, bem como noutros ensaios e em demais produções acadêmicas deste estudioso (*Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira, em 05/06/06*<sup>51</sup>, *Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade*<sup>52</sup> e “Três Modos de Tratar a Memória Coletiva Nacional<sup>53</sup>”), não só toma emprestado idéias e conceitos de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento

---

<sup>49</sup> Prof. Dr. Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros: poeta, crítico, ensaísta, teórico e professor do Curso de Letras e do Mestrado em Literatura Comparada da Universidade Federal do Ceará – UFC.

<sup>50</sup> PONTES, Roberto. *Poesia Insubmissa Afrobrasilusa*. Rio de Janeiro / Fortaleza: Oficina do Autor / Edições UFC, 1999.

<sup>51</sup> \_\_\_\_\_. *Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira, em 05/06/06*. Fortaleza: (mimeografado), 2006.

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_. *Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade*. Fortaleza: (mimeografado) [s/d].

<sup>53</sup> \_\_\_\_\_. “Três modos de tratar a memória coletiva nacional”. In: *Literatura e Memória Cultural – Anais do 2º Congresso da ABRALIC*, vol. II, pp. 149-159, Belo Horizonte, 1991.

humano (como a História, a Antropologia, a Literatura e até mesmo a Química) como também (re)trabalha esses conceitos, de modo a criar os seus próprios, como os de *resíduo*, *cristalização e hibridação cultural*<sup>54</sup>, por exemplo. Assim, poder-se-ia mesmo dizer que essa (indicar de que maneiras os *imaginários* movem-se no tempo e no espaço, fato que deu à *Residualidade* de Roberto Pontes a condição de teoria) foi a maior contribuição do crítico cearense às idéias de Raymond Williams, que, em seu livro *Marxismo e Literatura*<sup>55</sup>, cuja tradução brasileira data de 1979, já falava em *residual* para se referir a algo “efetivamente formado no passado, mas que ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente” (WILLIAMS, 1979, p. 125). Este estudioso, diferente daquele, não se dedicou, em sua obra, à explicação detalhada de como se dão esses *resíduos*; limitou-se praticamente à definição do que eles vêm a ser – algo também realizado pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, em uma das acepções que esse renomado léxico dedica ao vocábulo *resíduo* –, e os diferenciou de outros processos existentes dentro da complexa malha que forma a cultura da humanidade: o *dominante*, o *arcaico* e o *emergente*, os quais serão abordados adiante, neste trabalho, por interessarem diretamente à investigação que aqui se pretende realizar.

Como se viu, não dá para discorrer sobre *resíduo* sem falar em *imaginário* e em *mentalidade*. De fato, esses conceitos complementam-se, visto que, grosso modo, *resíduo* é um *imaginário* duma época presente em outra e *mentalidade* é a abstração de um *imaginário* ou de um conjunto de *imaginários*. Assim, quanto à definição de *mentalidade* e de *imaginário*, este trabalho recorrerá às acepções dadas a esses vocábulos pela *École des Annales* (ou Escola dos Anais). Vale salientar que os franceses que formaram essa corrente de pensamento – dentre os quais figuram Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Robert

---

<sup>54</sup> O conceito de *hibridação cultural* elaborado por Roberto Pontes assemelha-se muito àquele que Peter Burke deu para o mesmo fenômeno, em *Hibridismo Cultural* (Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. Coleção Aldus).

<sup>55</sup> WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura* / Tradução de Waltemir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

Mandrou, Georges Duby e Jacques Le Goff, quase todos modernistas ou medievalistas – imprimiram à História, enquanto ciência, um novo método de análise dos acontecimentos, através da mudança do objeto de estudo: eles deixaram de se debruçar sobre mapas e sobre documentos de cunho estatístico e se voltaram às obras literárias, para delas extrair o *imaginário* que os ajudaria a reconstruir a história dos povos. Para que os leitores possam conhecer melhor essa e as demais propostas da *École des Annales* para a construção duma Nova História, bem como os conceitos elaborados por seus membros ilustres, esta dissertação recorrerá aos livros *Pequena História dos Historiadores*<sup>56</sup>, de Philippe Tétart; *A Escola dos Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da Historiografia*<sup>57</sup>, de Peter Burke; *A História Continua*<sup>58</sup>, de Georges Duby; *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*<sup>59</sup>, de Carlo Ginzburg; e *Fernand Braudel: uma Biografia*<sup>60</sup>, de Pierre Daix; e ao texto “O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário<sup>61</sup>”, de Hilário Franco Júnior.

No que diz respeito especificamente a esta pesquisa, como já foi dito na parte desta introdução dedicada aos objetivos gerais e específicos, mostrar-se-á que o *imaginário* dos cavaleiros medievais presente n’*A Demanda do Santo Graal* retoma aquele dos heróis das histórias greco-romanas da Antigüidade, pois aqueles tinham estes como arquétipo. É possível que, por conta disso, as novelas de cavalaria tenham feito, em suas narrativas, tantas alusões à cultura clássica, quer através da forma como se comportavam os cavaleiros mediévidicos, ou

<sup>56</sup> TÉTART, Philippe. *Pequena História dos Historiadores* / Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2000. (Coleção História).

<sup>57</sup> BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da Historiografia* / Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

<sup>58</sup> DUBY, Georges. *A História Continua* / Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Editora UFRJ, 1993.

<sup>59</sup> GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição* / Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes; Revisão técnica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>60</sup> DAIX, Pierre. *Fernand Braudel: uma Biografia* / Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: RECORD, 1999.

<sup>61</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário”. In: *Signum: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais*, n. 5, 2003 (Homenagem a Jacques Le Goff).

seja, da mesma maneira como outrora agiam os heróis dos mitos greco-latinos e das epopéias das antigas Grécia e Roma, quer mesmo através de alusões a personagens ou a trechos dessas obras, a partir de *intertextualidades*. Como se verá, pelas fontes históricas utilizadas (obras literárias), pelo seu caráter pontual, ou seja, pelo fato de se concentrar num problema específico, e pelo fato de procurar, no passado da Idade Média (Antigüidade clássica), as origens de certos elementos culturais e/ou de determinados fenômenos sociais típicos do Medievo, esta dissertação aproximar-se-á imenso, ainda que sem o mesmo brilhantismo, dos ensaios produzidos pelos participantes da *École des Annales* que giraram em torno de uma “história-problema” e de uma “história da longa-duração”, e que foram realizados a partir do método regressivo.

Também há a preocupação, neste trabalho, em conceituar *intertextualidade*, à luz de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, para que os leitores possam fazer uma idéia do que esse termo significa, bem como para que possam diferenciar bem *intertextualidade* de *residualidade*. Também porque foram as *intertextualidades* que *A Demanda* e o *Amadis* estabelecem com mitos e com epopéias da Antigüidade clássica que chamaram a atenção para algo maior e mais importante: para o *imaginário* do herói das antigas narrativas greco-romanas que se encontra, de forma *residual*, no comportamento do Homem medieval das novelas de cavalaria (dentre elas, *A Demanda*). Já a utilização das idéias de Vítor Manuel nesta dissertação, sem que houvesse a necessidade de confrontá-las com as de outros pesquisadores, deve-se ao fato de ele ter feito, de forma bastante satisfatória, em seu livro *Teoria da Literatura*<sup>62</sup>, um excelente histórico das pesquisas que giram em torno da *intertextualidade*, de modo que pouca coisa há para se acrescentar ao que ele escreveu: partindo dos estudos que Saussure realizou sobre o assunto, ainda de forma embrionária, Vítor Manuel de Aguiar e Silva chegou até Kristeva, tida como a verdadeira criadora do

---

<sup>62</sup> AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de. *Teoria da Literatura*. Vol. I. 8. ed. Coimbra: Almedina, 2006.

termo *intertextualidade*, sem deixar de contemplar os estudos que Bakhtin e que Riffaterre realizaram sobre essa questão. Todo esse percurso permitiu que Vítor Manuel chegasse a conclusões bastante sensatas quanto ao fenômeno da *intertextualidade*: para ele, a relação *intertextual* nem deveria ficar totalmente restrita à estrutura dos textos cotejados, ou seja, à coincidência de seqüências de palavras existentes entre dois ou mais textos, como querem ainda hoje alguns estruturalistas e pós-estruturalistas, nem deveria ser estabelecida entre objetos artísticos de natureza diversa, como querem atualmente os adeptos da Semiótica, ou entre obras que possuem como característica comum apenas o fato de pertencerem a um mesmo gênero ou subgênero literário. Em seu livro *Teoria da Literatura*, Vítor Manuel de Aguiar e Silva também classifica, com base em dicotomias, o fenômeno da *intertextualidade*. Para aquele, esta pode ser: *endoliterária* ou *exoliterária*; *hetero-autoral* ou *homo-autoral*; *explícita* (*citações*, *paródia* ou *imitação declarada*) ou *implícita* (*alusões*); *corroboradora* ou *contestatária*. Enfim, o primeiro capítulo desta dissertação ocupar-se-á de todo esse referencial teórico (e por isso será denominado “Do referencial teórico”) que foi aqui apresentado: dos conceitos de *intertextualidade* e *intertexto* (1.1); *mentalidade*, *imaginário* e *ideologia* (1.2); *residual*, *arcaico*, *emergente* e *dominante* (1.3); *Residualidade*, *resíduo*, *hibridação cultural* e *cristalização* (1.4); e realizará, ao cabo, algumas considerações em torno das relações entre *intertextualidade* e *residualidade*, e Escola dos Anais e Marxismo (1.5).

O segundo capítulo versará, com base nas epopéias da Antigüidade clássica (*Ilíada*<sup>63</sup> e *Odisséia*<sup>64</sup>, de Homero<sup>65</sup>, e *Eneida*<sup>66</sup>, de Virgílio<sup>67</sup>) e nos mitos greco-romanos presentes em

---

<sup>63</sup> HOMERO. *Ilíada* / Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

<sup>64</sup> \_\_\_\_\_. *Odisséia* / Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

<sup>65</sup> As traduções da *Ilíada* e da *Odisséia* que serão utilizadas nesta pesquisa foram realizadas, como se viu, por Carlos Alberto Nunes. A preferência por essas traduções, em detrimento daquelas realizadas por Odorico Mendes, deve-se ao fato de Nunes ter tentado, nas suas, aproximar-se o máximo possível dos textos gregos, ao passo que Mendes suprimiu trechos dos poemas homéricos, nas suas traduções, além de ter-lhes encurtado os versos. Sobre os critérios das traduções da *Ilíada* e da *Odisséia* realizadas por Carlos Alberto Nunes e por Odorico Mendes, disse as seguintes palavras o professor João Ângelo Oliva Neto (USP): “O critério da tradução de Carlos Alberto Nunes, de meados do século passado, é exatamente o oposto [daquele que foi eleito

*Metamorfoses*<sup>68</sup>, de Ovídio, e n' *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*<sup>69</sup>, de Thomas Bulfinch<sup>70</sup>, sobre a essência do Homem das antigas Grécia e Roma; em especial, sobre o que há de mais característico na figura do herói greco-latino da Antigüidade<sup>71</sup>. Tal essência será vislumbrada a partir dos comportamentos (modos de agir e de demonstrar aquilo que sentem; noutras palavras, a partir de atitudes que apontam para o imaginário) das personagens das histórias encontradas nessas obras de ficção. Vale salientar que não há nenhuma novidade nessa (re)construção da História Antiga por meio da Literatura; principalmente quando se trata da Grécia. Qualquer livro de História Geral<sup>72</sup>, por mais elementar que seja, faz referências ao poeta Homero, ao nomear as duas primeiras etapas da história grega de períodos *Pré-Homérico* e *Homérico*: este “É assim denominado porque o

---

por Odorico Mendes]: não só manteve o número de versos do original, como forjou em português o mesmo ritmo e praticamente a mesma dimensão do verso grego. Permitindo-se mais espaço, não foi sintético, não foi conciso, não suprimiu aquelas repetições, não suprimiu epítetos, o que não quer dizer que sua tradução seja imprópria. Percebemos que o critério de fidelidade de Carlos Alberto Nunes é ser, em português, semelhante a Homero, para quem nas condições da poesia daquele tempo, brevidade e concisão não eram valor absoluto. Enquanto Odorico Mendes na diferença queria produzir o mesmo deleite poético que Homero e os aedos que o recitaram, Carlos Alberto Nunes acolheu o pressuposto teórico de que é possível recriar o ritmo do verso homérico em nossa língua, o que tem interesse, pois, por pequena que seja, podemos testemunhar parte do que foi a experiência de sentir aquele andamento, no qual não existe poesia composta originariamente em português. Não é poupado ainda hoje de censura, segundo a qual o verso longo é frouxo e verborrágico, e o léxico por vezes tem certo ranço de simbolismo tardio, em vez de saboroso arcaísmo” (OLIVA NETO, João Ângelo. A travessia para o português. *Revista EntreLivros*, São Paulo, n.1, p. 30, s/d).

<sup>66</sup> VIRGÍLIO. *Eneida* / Tradução e notas de Odorico Mendes; apresentação de Antonio Medina; estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia / Campinas: Ateliê Editorial / Editora da Unicamp, 2005. (coleção Clássicos comentados; dirigida por Ivan Teixeira.)

<sup>67</sup> A tradução da *Eneida* que será utilizada nesta dissertação será a do Odorico Mendes, uma vez que Carlos Alberto Nunes não traduziu a epopéia de Virgílio.

<sup>68</sup> OVÍDIO. *Metamorfoses* / Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2003.

<sup>69</sup> BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): História de Deuses e Heróis* / Tradução de David Jardim Júnior. 28. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

<sup>70</sup> Trechos do livro de Bulfinch serão utilizados, ao longo desta dissertação, sempre que os mitos de *Metamorfoses* mostrarem-se muito fragmentados, de modo a impossibilitar uma melhor caracterização do herói mítico da Antigüidade clássica. Vale salientar que Thomas Bulfinch foi um grande estudioso em Cultura Clássica: “nasceu em 1796 em Massachussets, Estados Unidos [...]. Graduou-se em 1814 pela Universidade de Harvard e foi professor da Boston Latin School. A literatura foi seu interesse principal durante toda a vida e seu trabalho mais conhecido é *A Idade da Fábula*, que corresponde ao *Livro de Ouro da Mitologia*. Estava escrevendo *Heróis e Sábios da Grécia e Roma* quando faleceu, em 1867”. Essas informações acerca de Bulfinch foram retiradas de uma das orelhas d' *O Livro de Ouro da Mitologia*, cuja bibliografia foi há pouco citada.

<sup>71</sup> Assim, interessarão de forma mais imediata a esta dissertação os seguintes mitos de *Metamorfoses*: “A História do Duelo de Aqueloo por Djanira”, “A História de Hércules, Nesso e Djanira”, “A Luta de Perseu”, “A História de Jasão e Medéia”, “O Javali da Caledônia”, “A Deificação de Enéas” e “Mais Histórias de Roma Antiga”; bem como estes mitos d' *O Livro de Ouro da Mitologia*: “Hércules”, “Perseu”, “Teseu” e “O Velocino de Ouro”.

<sup>72</sup> Por exemplo, o de Florival Cáceres (*História Geral*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1996. p. 60).

conhecimento da sociedade grega desse período deve-se, basicamente, às informações fornecidas pelos poemas de Homero, a *Ilíada* e a *Odisséia*” (CÁCERES, 1996, p. 60.), ao passo que aquele “Compreende a época do povoamento da Península Balcânica por indo-europeus, desde 2800 até 1100 a.C., aproximadamente[, de modo que] O conhecimento que temos dessa época é resultado de investigações arqueológicas” (*idem*). Essa recorrência à Literatura, por parte dos historiadores, sempre ocorre quando eles se defrontam com a escassez de fontes doutra natureza, ao se debruçarem sobre determinados períodos históricos. Foi o que ocorreu com os estudiosos em Grécia antiga, como foi mostrado, mas é o que também ocorre com os medievalistas. Sobre essa questão, diz Heitor Megale, n’*O Jogo dos Anteparos*, ao se referir à utilização, por parte dos estudiosos em Idade Média, de novelas de cavalaria (no caso, *A Demanda do Santo Graal*) como fontes históricas:

A ausência de variada fonte de documentação histórica, sem dúvida, terá influído, entre os historiadores especializados na matéria, a adotar critérios de valorização documental para as narrativas épicas da Idade Média. Afinal, os cerimoniais são raros e, além das crônicas da época, que – aponta Clinchamps – não seriam arroladas entre as fontes, restariam apenas estas narrativas, as únicas, aliás, a apresentar, em minúcias, o dia-a-dia do cavaleiro.

*A demanda do santo Graal*, narrativa da *matière de Bretagne*, que preenche todos estes requisitos, justifica o valor que, genericamente, a estas obras, atribuiu a óptica dos historiadores (MEGALE, 1992, p. 22).

[...] convém lembrar a influência das lendas arturianas nos *Livros de linhagens* e na própria vida de Nuno Álvares. Isto é relevante para a consideração da Literatura como fonte de informação, admitida sua função especular, com o que, já o dissemos, concordam os tratadistas da cavalaria ao se ocuparem do cavaleiro, de sua investidura, do ritual, das armas, dos escudos e de seu dia-a-dia (*ibidem*, p. 23).

Como se pôde perceber, a carência de documentação histórica, bem como a recorrência à Literatura para suprir essa lacuna, também é comum aos medievalistas. *A Demanda do Santo Graal*, ou qualquer outra novela de cavalaria, pode e deve ser utilizada como fonte histórica, por parte dos medievistas, pois ela influenciou mesmo os *Livros de linhagem*, que estão na base da historiografia portuguesa, como afirma Massaud Moisés:

Houve quatro *livros de linhagens* [...]. No Livro IV, acentuam-se as preocupações novelescas, com a inclusão duma tentativa (a primeira) de erguer uma história completa de Portugal, iniciada em Adão e Eva e terminada nos reis portugueses da Reconquista. Apresentando mais interesse histórico-literário que estético, aqui a História e a Cavalaria se mesclam, preparando o advento de Fernão Lopes, com quem se abre a época seguinte (MOISÉS, 2005, p. 30).

Também a utilização, neste trabalho, das epopéias e dos mitos clássicos para a (re)construção de aspectos históricos das antigas Grécia e Roma vai ao encontro da proposta historiográfica da *École des Annales*, que afirma ser a Literatura uma das formas mais interessantes de se conhecer o que há de mais substancial numa coletividade de um dado momento, como se pode perceber a partir destas palavras de Georges Duby, ao tratar das melhores fontes históricas para a compreensão do Medievo:

Com efeito, ao contrário de Braudel, cuja maneira de escrever a história deriva de uma conjunção entre as abordagens do geógrafo e do economista, e que confessava sem reticências hesitar arriscar-se pelo terreno da cultura, particularmente do religioso, *Lucien Febvre, de sua parte, extraindo sua informação mais das obras literárias que das cartas e muito mais que das estatísticas*, sentia-se mais à vontade neste terreno que em qualquer outro (DUBY, *op. cit.*, p. 87, grifo nosso).

Vale salientar que esse método de abordagem proposto pela *École des Annales* pode ser utilizado não só para a (re)construção da História medieval e da História antiga como também para a (re)constituição da história dos povos de todas as épocas. Porém, nesta dissertação, as epopéias e os mitos clássicos não serão utilizados para a elaboração de toda a História da Antigüidade clássica, mas sobretudo para a (re)criação do *imaginário* (ou da *ideologia*) dos heróis greco-latinos, ou seja, daqueles que aparecem nas narrativas em verso das antigas Grécia e Roma, empunhando armas e combatendo em busca de glória<sup>73</sup>. Exatamente por isso, este capítulo será intitulado “O *imaginário* do Herói Greco-Romano a partir do que se Pode

<sup>73</sup> Exatamente por isso, ou seja, por se tratar da (re)construção do *imaginário* dum certo grupo social, o dos guerreiros da Antigüidade clássica, bem representados pelos heróis das epopéias e dos mitos greco-romanos, esta dissertação não levará em conta o aspecto cronológico, quando for tratar das histórias greco-latinas, pois é sabido que algumas delas são muito mais antigas que outras, inclusive dificilmente datáveis, como Thomas Bulfinch por diversas vezes deixa entrever n’*O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): História de Deuses e Heróis*. Também o fato de muitas lendas serem comuns aos gregos e aos romanos faz com que a observância a esse aspecto temporal resulte infrutífera e desnecessária, pois todos sabem que os gregos influenciaram os romanos em todos os aspectos da vida.

Retirar da Literatura Clássica”. Eventualmente, será necessário recorrer também à Literatura clássica para que possam ser (re)construídas as manifestações religiosas da época (Antigüidade clássica), presentes também nos antigos heróis greco-romanos, mas, como não poderia deixar de ser, pertencente a uma camada muito maior das populações das antigas Grécia e Roma. E para não ficar somente no âmbito da Literatura, o que poderia significar, para alguns estudiosos, erro dos mais graves, dado o caráter ficcional das fontes históricas (epopéias e mitos clássicos) e excessivamente subjetivo da interpretação dessas fontes, por parte do pesquisador, esta dissertação mostrará o que dizem acerca do herói da Antigüidade clássica também a Antropologia e a História, através de estudiosos como Werner Jaeger, em *Paidéia: a Formação do Homem Grego*<sup>74</sup>; Jean-Pierre Vernant, em *As Origens do Pensamento Grego*<sup>75</sup>, de sua autoria, e em *O Homem Grego*<sup>76</sup>, obra da qual foi o diretor e na qual é possível encontrar ensaios de Yvon Garlan, Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, James Redfield, Oswyn Murray e Mario Vegetti; Junito de Souza Brandão, em *Mitologia Grega – Vol. III*<sup>77</sup>; Maria Helena da Rocha Pereira, em *Estudos de História da Cultura Clássica – Vol. I: Cultura Grega*<sup>78</sup>; Pierre Vidal-Naquet, em *O Mundo de Homero*<sup>79</sup>; Mário Curtis Giordani, em *História da Grécia*<sup>80</sup>; André Malta Campos, em “O legado literário de Homero<sup>81</sup>”; e Adriane da Silva Duarte, em “O Sentido Religioso do Mito<sup>82</sup>”. Essas obras servirão para reafirmar as impressões do autor desta dissertação quanto ao *imaginário* do

---

<sup>74</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego* / Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>75</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego* / Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1997.

<sup>76</sup> \_\_\_\_\_ (dir). *O Homem Grego* / Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

<sup>77</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega – Vol. III*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>78</sup> PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. I: Cultura Grega. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

<sup>79</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre. *O Mundo de Homero* / Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>80</sup> GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, s/d.

<sup>81</sup> CAMPOS, André Malta. O legado literário de Homero. *Revista EntreLivros*, São Paulo, n.1, pp. 21-24, s/d.

<sup>82</sup> DUARTE, Adriana da Silva. O Sentido Religioso do Mito. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 25 abr. 1992. Caderno Cultura.

herói da Antigüidade clássica; impressões, essas, que poderiam ser tidas como falsas, por parte de alguns estudiosos, se ele ficasse apenas no âmbito da Literatura.

Já o terceiro capítulo, que terá por título “As *Intertextualidades* e os *Resíduos Clássicos* d’*A Demanda do Santo Graal*”, será totalmente dedicado à novela de cavalaria que será o objeto desta investigação. Num primeiro momento (3.1) serão apontados os trechos de teor clássico dessa novela, ou seja, os excertos que fazem uma alusão direta às personagens e aos fatos encontrados nas obras da Literatura greco-latina da Antigüidade, no nível da *intertextualidade*; depois (em 3.2), as passagens que giram em torno dos cavaleiros medievais e que fazem lembrar determinados acontecimentos narrados nas epopéias e nos mitos dos gregos e dos romanos antigos, de modo a mostrar que o *imaginário* destes (ou “criado em torno destes”) fez-se presente, em boa medida, em meio àqueles. Portanto, neste capítulo haverá um intenso trabalho com a Literatura Comparada, uma vez que o seu objetivo principal é mostrar, a partir dessas retomadas à cultura dos antigos que fazem as novelas de cavalaria – dentre elas, *A Demanda do Santo Graal* –, que o Homem mediévico – sobretudo o que participava da cavalaria – estava imbuído de um *imaginário* “clássico”; ou seja: ele se comportava, em muitos aspectos, como o herói dos mitos greco-romanos, por conta de tê-los como arquétipo, como modelo. Será por meio da Teoria da *Residualidade* que o terceiro (e último) capítulo desta dissertação mostrará de que maneira esse modo de agir, de pensar e de sentir dos heróis greco-latinos saiu da Antigüidade e chegou à Idade Média. Há quem pense que os cavaleiros medievais copiaram o comportamento dos heróis da Antigüidade clássica a partir do que leram nas histórias greco-romanas; no entanto, o processo foi mais complexo, como se poderá observar a partir das palavras de Jacques Le Goff, em *As Raízes Medievais da Europa*<sup>83</sup>, em *A Civilização do Ocidente Medieval*<sup>84</sup> e em *Dicionário Temático do Ocidente*

---

<sup>83</sup> LE GOFF, *op. cit.*

<sup>84</sup> \_\_\_\_\_. *A Civilização do Ocidente Medieval* / Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC, 2005.

*Medieval – Vol. II*<sup>85</sup>; de Geneviève d’Haucourt, em *A Vida na Idade Média*<sup>86</sup>; de Ivan Lins, em *A Idade Média: a Cavalaria e as Cruzadas*<sup>87</sup>; de Michel Pastoureau, em *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII*<sup>88</sup>; de Danielle Régnier-Bohler, em *História da Vida Privada – Vol. II: da Europa feudal à Renascença*<sup>89</sup>; de Michel Zink, em *Dicionário Temático do Ocidente Medieval – Vol. II*<sup>90</sup>; de Mário Curtis Giordani, em *História do Mundo Feudal II/2 – Civilização*<sup>91</sup>; de José Hermano Saraiva, em *História Concisa de Portugal*<sup>92</sup>; de Jean Flori, em *A Cavalaria: a Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média*<sup>93</sup>; de Alain Demurger, em *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras Ordens Militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)*<sup>94</sup>; de Alfredo Paschoal, em *Templários: História da Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão*<sup>95</sup>; de Pier Campadello, em *Templários: sua Origem Mística*<sup>96</sup>; e de Karen Ralls, em *Os Templários e o Graal*<sup>97</sup>.

Por fim, a conclusão, na qual os leitores verificarão se os objetivos desta investigação foram alcançados e quais as hipóteses, dentre as que foram levantadas no intróito desta

---

<sup>85</sup> LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval – Vol. II.* / Coordenador da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru / São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002.

<sup>86</sup> D’HAUCOURT, Geneviève. *A Vida na Idade Média* / Tradução de Marisa Déa. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

<sup>87</sup> LINS, Ivan. *A Idade Média: a Cavalaria e as Cruzadas* / Prefácio de Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Coeditora Brasflica, 1939.

<sup>88</sup> PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII* / Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras / Círculo do Livro, 1989. (Coleção Vida Cotidiana.)

<sup>89</sup> RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Ficções: Exploração de uma Literatura”. In: DUBY, Georges (org). *História da Vida Privada – Vol. II: da Europa feudal à Renascença* / Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>90</sup> ZINK, Michel. “Literatura(s)”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *op. cit.*

<sup>91</sup> GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Feudal II/2 – Civilização.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>92</sup> SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal.* 15. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992. (Coleção Saber.)

<sup>93</sup> FLORI, Jean. *A Cavalaria: a Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média* / Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

<sup>94</sup> DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras Ordens Militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)* / Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.

<sup>95</sup> PASCHOAL, Alfredo. *Templários: História da Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão.* São Paulo: Madras, 2006.

<sup>96</sup> CAMPADELLO, Pier. *Templários: sua Origem Mística.* São Paulo: Madras, 2006.

<sup>97</sup> RALLS, Karen. *Os Templários e o Graal* / Tradução de Paulo Soares e Cynthia Cortes. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

dissertação, devem ser consideradas as mais acertadas. Depois de tecidas as últimas reflexões ainda em torno do assunto sobre o qual este trabalho propôs-se a falar desde o início, e que certamente servirão para reafirmar os *resíduos* clássicos das novelas de cavalaria (e, em especial, os d'A *Demanda do Santo Graal*) como reflexos de algo maior e mais importante que existiu na Idade Média europeia (a presença de *imaginários* dos antigos gregos e romanos nos homens medievais em geral e, em especial, no cavaleiro medieval), serão apresentadas aos leitores sugestões de outras pesquisas que poderão ser desenvolvidas a partir da leitura de outras novelas de cavalaria do ciclo bretão (ou mesmo do carolíngio) e com base na Teoria da *Residualidade*.

## DO REFERENCIAL TEÓRICO

Na cultura e na literatura nada é original, tudo é residual.

Roberto Pontes<sup>98</sup>

Conforme foi dito na introdução desta dissertação, este capítulo será totalmente dedicado à teoria (a da *Residualidade*) e às idéias (em torno do que vêm a ser *intertextualidade*, *mentalidade* e *residual*) que servirão, nos dois capítulos próximos, para indicar e para delimitar, nas novelas de cavalaria portuguesas (em especial n'A *Demanda do Santo Graal*<sup>99</sup>), os trechos que realizam uma clara alusão a passagens de epopéias e de mitos da Antigüidade clássica, bem como os excertos dessas narrativas greco-romanas e dessas prosas medievais que trazem, no seu bojo, muito dos modos de agir, de pensar e de sentir dos heróis das antigas Grécia e Roma e dos cavaleiros da Europa mediéfica. Também será com base na teoria e nas idéias que serão apresentadas nesta parte do trabalho que os trechos das epopéias e dos mitos greco-latinos, no segundo capítulo, e que os excertos das novelas de cavalaria portuguesas (principalmente os d'A *Demanda*), no terceiro, terão sua classificação (se *portadores de mentalidade*; se *resíduos*; se *híbridos*; se *cristalizados*; se *intertextos endoliterários* ou *exoliterários*, *hetero* ou *homo-autorais*, *implícitos* ou *explícitos*, *corroboradores* ou *contestatários*) e suas origens devidamente apontadas. Se estiverem no âmbito do *intertexto*, as origens dessas passagens poderão ser encontradas sem que se faça muito esforço: bastará, para tanto, que se observe, por exemplo, a que personagem (ou a quais personagens) e/ou a que episódio (ou a quais episódios) o excerto da obra em análise

---

<sup>98</sup> PONTES, s/d, p. 01.

<sup>99</sup> MAGNE, 1955.

(epopéia, mito greco-romano ou novela de cavalaria) está se remetendo. É evidente que, para que o pesquisador possa apontar determinados trechos das obras estudadas como *intertexto*, faz-se necessário que ele não só saiba o que esse termo significa, mas que também possua uma razoável bagagem literária; caso contrário, ele não conseguirá perceber o fenômeno da *intertextualidade* presente nessas passagens e irá julgar que tudo o que encontrou escrito nos livros sobre os quais se debruçou, para fins de estudo, pertence mesmo às narrativas deles, ou seja, que nenhuma das passagens dessas obras remete-se a um trecho ou a um episódio doutro livro; ou então, sem essa carga de leitura necessária, não saberá, o investigador, em que obra deverá buscar os subsídios necessários para apontar como *intertexto* determinado excerto de um dos livros com os quais trabalhou. Já com relação às explicações das origens de determinados comportamentos e das *mentalidades* dos heróis greco-romanos e dos cavaleiros medievais que se encontram – de forma tipificada ou arquetípica, é verdade, porque literária – dentro das epopéias e dos mitos greco-latinos e das novelas de cavalaria, a partir dos modos de agir, de pensar e de sentir das personagens que, quer nas obras literárias da Antigüidade clássica, quer nas produções literárias do Medievo, empunham a espada em busca de glória, deve-se dizer que elas, essas origens (melhor: que as explicações acerca dessas origens), deverão ser buscadas, sobretudo e principalmente, na História, na Antropologia e na Psicanálise. Exatamente por isso, nos dois próximos capítulos, será possível perceber que à teoria que servirá a esta pesquisa, a da *Residualidade*, serão sempre acrescentados comentários de teor psicanalítico, historiográfico ou antropológico, retirados de ensaios reconhecidamente importantes no âmbito da Antropologia, da Psicanálise e da História. Como se pôde ver, quer por via da *intertextualidade*, quer pela da *residualidade*, esta pesquisa irá buscar, em obras literárias da Idade Média (novelas de cavalaria portuguesas; dentre elas, a versão lusa d'A *Demanda do Santo Graal*), indícios (ou vestígios; ou, ainda, *resíduos*) do que as produções literárias da Antigüidade clássica (principalmente as epopéias e os mitos) dizem,

a partir de suas personagens, acerca dos comportamentos e das *mentalidades* dos gregos e dos romanos antigos em geral e, em particular, dos modos de agir, de pensar e de sentir dos heróis greco-latinos.

Para que se possa compreender o enquadramento de determinados excertos das novelas de cavalaria medievais – em especial os d'A *Demanda do Santo Graal* portuguesa –, das epopéias (*Ilíada*<sup>100</sup>, *Odisséia*<sup>101</sup> e *Eneida*<sup>102</sup>) e dos mitos clássicos (presentes em *Metamorfoses*<sup>103</sup> e n'O *Livro de Ouro da Mitologia*<sup>104</sup>), realizado nos dois próximos capítulos deste trabalho, no grupo dos *intertextos*, no dos trechos portadores de *mentalidade* clássica ou no dos *resíduos* greco-romanos, bem como a forma como foi operada a classificação desses excertos, nesses dois capítulos, faz-se necessário, antes, o domínio conceitual dos seguintes termos: *intertextualidade* e *intertexto*; *mentalidade*; *residual*; *Residualidade*, *substrato mental*, *resíduo*, *hibridação cultural* e *cristalização*.

A primeira parte deste capítulo (1.1 – Da história da *intertextualidade* e do conceito e da classificação do *intertexto*) girará em torno das palavras de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, retiradas de *Teoria da Literatura*<sup>105</sup>, sobre a história da *intertextualidade* – das primeiras considerações realizadas por Saussure em torno da definição de *anagrama* até a conceitualização de *intertextualidade* dada por Kristeva, passando pelo termo *hipograma*, de Riffaterre, e pela idéia de *texto polifônico*, de Bakhtin – e sobre o conceito e as formas de classificação do *intertexto*: *endoliterário* ou *exoliterário*; *homo-autoral* ou *hetero-autoral*; *explícito* ou *implícito*, *oculto* ou *dissimulado*; *corroborador* ou *contestatário*. Nela também se poderá observar o posicionamento de Vítor Manuel quanto aos diversos estudos realizados pelos lingüistas e críticos literários sobre o fenômeno da *intertextualidade*; sobretudo quando

---

<sup>100</sup> HOMERO, *op. cit.*

<sup>101</sup> \_\_\_\_\_, *op. cit.*

<sup>102</sup> VIRGÍLIO, *op. cit.*

<sup>103</sup> OVÍDIO, *op. cit.*

<sup>104</sup> BULFINCH, *op. cit.*

<sup>105</sup> AGUIAR & SILVA, *op. cit.*

esta se estabelece entre textos literários. A existência, nesta dissertação, de um subcapítulo dedicado à conceituação de *intertextualidade* e de *intertexto* pode ser justificada mesmo pela presença do fenômeno da *intertextualidade* em trechos das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média: algumas passagens dessas narrativas medievais fazem alusões a personagens e/ou a episódios das epopéias e dos mitos da Antigüidade clássica, como se verá no terceiro capítulo desta dissertação, quando forem apontadas e devidamente classificadas as *intertextualidades* que *A Demanda do Santo Graal* e *o Amadis de Gaula* estabelecem com certas obras literárias das antigas Grécia e Roma. Justifica-se, também, pela importância dessas *intertextualidades* para a pesquisa aqui empreendida em torno dos *resíduos* clássicos presentes nas novelas de cavalaria e, por extensão, no Medievo, uma vez que foram essas relações *intertextuais* estabelecidas entre as narrativas medievais em questão e as epopéias e/ou os mitos da Antigüidade clássica que chamaram a atenção para algo maior e mais importante: para um *imaginário* greco-romano – o do herói das antigas Grécia e Roma, bem representado pelas lendárias personagens de espada que povoam as antigas narrativas em verso – que se encontra presente também na Idade Média – principalmente na figura do cavaleiro medieval, cujas formas de agir, de pensar e de sentir foram muito bem representadas pelas personagens das novelas de cavalaria –, período histórico em que os valores (sociais, religiosos, morais) apresentam-se, na sua maioria (pelo menos é essa a idéia que se tem), opostos aos da Antigüidade greco-latina. Sendo assim, o fenômeno da *intertextualidade* (pelo menos a partir do ângulo em que ele será visto neste trabalho: o das *alusões* que as novelas de cavalaria fazem, de maneira bem direta, a personagens e/ou a episódios de obras literárias dos antigos gregos e romanos) representaria uma das formas mais evidentes de *residualidade* clássica no Medievo. Entretanto, no meio acadêmico, há quem não tenha chegado a essa conclusão quanto à relação entre o fenômeno *intertextual* e o *residual* presentes nas novelas de cavalaria (ou, ainda pior, quanto mesmo às semelhanças e às diferenças existentes entre

*intertextualidade* e *residualidade*): ora equiparam o fenômeno da *residualidade* ao da *intertextualidade*, ou seja, tomam um pelo outro, ora menosprezam o fenômeno da *residualidade* frente ao da *intertextualidade*, quando, na verdade, tudo indica, como se verá no capítulo três, que, no que concerne às novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média, o fenômeno da *intertextualidade*, a partir da ótica da retomada dos valores clássicos existentes nas epopéias e/ou nos mitos dos antigos gregos e romanos pelas narrativas cavaleirescas, está mesmo subordinado ao da *residualidade*, pelo fato de a *intertextualidade*, como já foi dito, mostrar essa retomada dos valores clássicos operada pelo Homem medieval (ou pelos homens mediévidicos) de forma mais direta (através de *alusões*), mais evidente. Assim, a necessidade de definições corretas, precisas, para *intertextualidade* e *intertexto*, com vista a distanciar e a aproximar o que está por trás desses termos do que vêm a ser *residualidade* e *resíduo*, serve também para justificar a presença deste subcapítulo nesta dissertação.

A segunda parte (1.2 – Da proposta da *École des Annales* para a construção de uma Nova História e dos conceitos de *mentalidade*, *imaginário* e *ideologia*) abordará não só a proposta da *École des Annales* para a renovação do método de pesquisa historiográfico utilizado em fins do século XIX e no alvorecer no século XX – o político – mas também os conceitos de *mentalidade* e *imaginário* apresentados por Georges Duby e por Jacques Le Goff/Hilário Franco Júnior, retirados do livro *A História Continua*<sup>106</sup>, e do ensaio “O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário”<sup>107</sup>. Como se verá, a definição dada pela Escola dos Anais para o vocábulo *mentalidade* coaduna com a acepção primeira dessa palavra em língua francesa (*mentalité*, de 1842), de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*<sup>108</sup>. Justifica-se a existência deste subcapítulo na presente

---

<sup>106</sup> DUBY, *op. cit.*

<sup>107</sup> Ensaio de Hilário Franco Jr. com base em texto de Jacques Le Goff.

<sup>108</sup> HOUAISS, *op. cit.*

dissertação pela necessidade de divulgação, que ainda há, dos pensamentos da *École des Annales*, sobretudo quanto ao conceito de *mentalidade*, no universo acadêmico dos cursos de Letras (as idéias dessa corrente de pensamento francesa já são largamente difundidas pelos cursos de História), de modo a mostrar que a Literatura e a História podem e devem caminhar juntas, com vista à construção duma História mais viva, rica e crítica. Além disso, esta segunda parte faz-se necessária porque, mesmo nos dias de hoje, há uma enorme dificuldade, no ambiente acadêmico, em se fazer a distinção correta entre os termos *mentalidade*, *imaginário* e *ideologia*. A definição de *imaginário* far-se-á importante, também, para a compreensão do que vem a ser *residual*, uma vez que não há como conceitualizar este vocábulo sem tratar daquele, e para que seja possível um melhor entendimento dos conceitos operativos da Teoria da *Residualidade*, que serão apresentados na quarta parte deste capítulo, e das razões que levaram Roberto Pontes a elaborar tal teoria.

A terceira (1.3 – Dos conceitos de *dominante*, *residual*, *arcaico* e *emergente*) trará a definição de *residual* da forma como esse fenômeno cultural foi pensado por Raymond Williams, em seu livro *Marxismo e Literatura*<sup>109</sup>. E, para que se possa compreendê-la devidamente, será necessário também confrontá-la com os conceitos de dois outros fenômenos culturais abordados por Williams na sua já referida obra: com o de *emergente*, ao qual a conceitualização de *residual* opõe-se diametralmente, e com o de *arcaico*, do qual a definição de *residual* distingue-se basicamente pelo aspecto da (in)consciência psicológica. Esses conceitos estão intimamente ligados entre si, bem como à conceitualização de *dominante*, pois, na falta desta, os três ficam sem sentido. Exatamente por isso, o subcapítulo em questão tecerá algumas considerações em torno do que vem a ser *dominante*, em termos de cultura, ainda com base nas idéias de Raymond Williams. É de grande importância, a terceira parte deste capítulo, não só pelas reflexões que Williams realizou em torno dos

---

<sup>109</sup> WILLIAMS, *op. cit.*

diversos fenômenos que formam a complexa malha da cultura dos povos, dentre os quais foram assinalados o *residual*, o *arcaico* e o *emergente*, mas também, e principalmente, pelo fato de essas idéias também terem influenciado – como aconteceu às da *École des Annales*, no que diz respeito à proposta de renovação da História, enquanto área do conhecimento, e ao conceito de *mentalidade* formulado por essa agremiação francesa – Roberto Pontes na elaboração de sua teoria.

A quarta parte do presente capítulo (1.4 – Dos conceitos de *Residualidade*, *resíduo*, *hibridação cultural* e *cristalização*) tratará da Teoria da *Residualidade*. Assim, este subcapítulo trará desde importantes e interessantes informações quanto à formulação dessa teoria (os motivos que levaram Roberto Pontes a elaborá-la, os conceitos e as idéias que primeiramente o influenciaram e as principais propostas ou objetivos da *Residualidade*) até comentários sobre os seus lindes teóricos e sobre os seus conceitos operativos: *mentalidade*, *resíduo*, *hibridação cultural* e *cristalização*. Esta quarta parte deste capítulo mostra-se de suma importância para esta dissertação, pois será com base nos conceitos operacionais da Teoria da *Residualidade*, elaborados por Roberto Pontes a partir doutros já existentes no âmbito da Antropologia, da História e até da Química, e nas leituras de determinados ensaios antropológicos, historiográficos e psicanalíticos que giram em torno dos universos grego, romano e medieval (já apontados na introdução desta dissertação), que irão ser feitas a seleção, a delimitação (portanto a construção do *corpus*) e a classificação dos trechos das narrativas em verso da Antigüidade greco-romana e dos excertos das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média (*A Demanda do Santo Graal* e *Amadis de Gaula*) que trazem, através de suas personagens, os comportamentos e as *mentalidades* do Homem (ou dos homens) das antigas Grécia e Roma e do Homem da Europa mediévia (mormente o herói mítico greco-romano e o cavaleiro medieval), bem como explicadas as origens dessas maneiras de agir e de pensar. Este subcapítulo mostra-se importante também para a

comunidade acadêmica em geral e, em especial, para o universo acadêmico dos cursos de Letras, uma vez que lhes apresenta uma nova proposta teórico-metodológica que já se mostrou bastante eficiente na articulação de conceitos de diferentes áreas do conhecimento – bem como na reformulação desses (conclusão a que facilmente se pode chegar, bastando, para tanto, apenas cotejar os conceitos operativos da Teoria da *Residualidade* com aqueles que influenciaram Roberto Pontes na elaboração de sua teoria e que podem ser encontrados nos dois subcapítulos anteriores), de modo a aclimatá-los a uma nova realidade: a brasileira –, sempre com vista à explicação de como se dão certos fenômenos literários e culturais, sob a ótica da influência dum período histórico sobre outro, duma cultura sobre outra, dum momento histórico-literário sobre outro.

Ao cabo deste capítulo serão tecidas as últimas considerações sobre o referencial teórico que norteará a análise histórico-literária que será empreendida nos dois capítulos seguintes (1.5 – Das últimas considerações sobre o referencial teórico). Procurar-se-á, com base nos conceitos apresentados ao longo deste, mostrar em quais aspectos a *intertextualidade* e a *residualidade* aproximam-se e em quais pontos distanciam-se, bem como apresentar argumentos capazes de defender uma convivência harmoniosa entre conceitos elaborados pela *École des Annales* e por Raymond Williams, crítico literário de formação marxista. Essa comparação, ao fim do capítulo, visa pôr fim, definitivamente, às dúvidas que, mesmo após a leitura das quatro partes em que este se subdivide, porventura ainda tenham permanecido, para os leitores desta dissertação, quanto, principalmente, às características e aos objetivos dos fenômenos *intertextual* e *residual*; sobretudo quando esses se encontram presentes nas novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média (*A Demanda do Santo Graal* e *Amadis de Gaula*). Agora, o primeiro subcapítulo:

### 1.1 Da história da *intertextualidade* e do conceito e da classificação do *intertexto*

O termo *intertextualidade* foi cunhado por Julia Kristeva, por volta da década de 60, para se referir às relações dialógicas que um texto mantém com outro(s). Kristeva, no entanto, não foi a primeira a perceber essas relações dialógicas que os textos estabelecem entre si. Essa questão já havia sido levantada há bastante tempo. As raízes da *intertextualidade*, de acordo com Vítor Manuel de Aguiar e Silva (*Teoria da Literatura*. 8. ed. Coimbra: Almedina, 2006.), devem ser procuradas entre os estruturalistas. Saussure, com o seu conceito de *anagrama*, foi o primeiro a lançar as sementes do que, mais tarde, viria a ser chamado de *intertextualidade*. Por *anagrama* pode-se entender o mesmo que *palavra-tema*, ou seja, uma palavra em torno da qual irradiam uma série de outras, que estabelecem, com essa *palavra-tema*, determinadas relações sintagmáticas. Saussure teria percebido que essa *palavra-tema* estabeleceria sempre determinadas relações sintagmáticas com outros vocábulos, independente do texto em que ela se encontrasse. Então, ele começou a verificar o “comportamento” de uma mesma *palavra-tema* em textos diferentes. A aproximação dos mais variados textos, portanto, dava-se, para Saussure, a partir da *palavra-tema* por eles utilizada. Só não se pode dizer que Saussure foi o primeiro a tratar de *intertextualidade* porque, quando se fala de *intertexto* ou de *intertextualidade*, está-se a tratar de estruturas lingüísticas que se encontram acima da morfológica, como a sintática e a semântica. Um (pós-)estruturalista que se voltou para o estudo da *intertextualidade* nos âmbitos sintático e semântico foi Michel Riffaterre, a partir do seu conceito de *hipograma*, que pode ser um texto ou um grupo de palavras que pertence a um determinado texto. Contudo, Kristeva, ao chamar de *intertextualidade* o diálogo estabelecido entre os textos, não se baseou nos estudos de Saussure em torno do conceito de *anagrama* ou nos de Riffaterre sobre o de *hipograma*, mas naqueles que Bakhtin já havia

realizado em torno do *texto polifônico*. Para Bakhtin, todo texto é polifônico e dialoga sempre com outros textos, no nível da enunciação.

Para evitar que atribuíssem um significado muito amplo para *intertextualidade*, Michel Riffaterre propôs uma definição de *intertextualidade* que se circunscreve apenas ao aspecto estrutural dos textos, sobretudo no que diz respeito aos aspectos sintático e semântico. Para Vítor Manuel de Aguiar e Silva, essa proposta de Riffaterre não é viável por dois motivos: em primeiro lugar, porque ela falseia a noção de dinâmica textual; depois, porque não há nada que comprove que a *intertextualidade* trabalhe apenas com os elementos invariantes encontrados num texto e noutro. Sobre essa questão da *intertextualidade* estar ligada à invariabilidade de determinados elementos textuais, diz Vítor Manuel de Aguiar e Silva:

Ocorrem fenómenos de intertextualidade caracterizáveis em termos de identidade estrutural, mas ocorrem também múltiplos fenómenos de interação textual que são refractários a tal caracterização (AGUIAR E SILVA, 2006, p. 626).

Entretanto, se Vítor Manuel de Aguiar e Silva é cauteloso quanto à visão excessivamente estruturalista (e talvez por isso estreita, para muitos) que Riffaterre tem de *intertextualidade*, ele não é menos prudente com relação à ampliação do conceito de *intertextualidade* e ao trabalho com a *intertextualidade* que é realizado por outros estudiosos no assunto (Roland Barthes, por exemplo). Vítor Manuel de Aguiar e Silva contesta determinados estudiosos em *intertextualidade*, sem nomeá-los, pelo fato de alguns deles estabelecerem relações intertextuais entre obras literárias somente por elas pertencem ao mesmo gênero ou ao mesmo subgênero literário<sup>110</sup>, ou ainda pelo fato de afirmarem haver *intertextualidade* entre os aspectos sintático e semântico de determinadas obras literárias e determinados elementos da Pintura ou da Música<sup>111</sup>. Preferindo, portanto, a sensatez do meio-

---

<sup>110</sup> Para Vítor Manuel de Aguiar e Silva (2006), o fato de dois textos pertencerem a um mesmo gênero ou a um mesmo subgênero literário traz à tona um problema de caráter sistêmico e não algo que esteja no âmbito da *intertextualidade*.

<sup>111</sup> Na visão de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, isso “ocorre porque o policódigo literário contém regras, preceitos e convenções que permitem, legitimam ou valorizam as inter-relações formais e semânticas da

termo, Vítor Manuel de Aguiar e Silva oferece as seguintes definições de *intertextualidade* e *intertexto*<sup>112</sup>: “*intertextualidade* como a interacção semiótica de um texto com outro(s) texto(s)” (AGUIAR E SILVA, 2006, p. 625); “*intertexto* como o texto ou o *corpus* de textos com os quais um determinado texto mantém aquele tipo de interacção” (AGUIAR E SILVA, 2006, p. 625).

Em *Teoria da Literatura*, Vítor Manuel de Aguiar e Silva assinala a existência de dois tipos de *intertextualidade*: a *intertextualidade exoliterária*, que se pode entender como o diálogo que uma obra literária estabelece com textos que não pertencem ao âmbito literário; e *intertextualidade endoliterária*, que é a relação dialógica que uma obra literária estabelece com outras obras do mesmo gênero. Ainda sobre essa questão em torno do(s) diálogo(s) que uma obra literária estabelece com outros textos, não se pode esquecer de que esse diálogo pode ser *hetero-autoral*, quando uma obra literária estabelece diálogos com obras de vários autores, ou *homo-autoral*, quando uma obra literária estabelece diálogos com obras do próprio autor que a escreve.

A *intertextualidade*, para Vítor Manuel de Aguiar e Silva, pode se manifestar de duas formas: de *modo explícito*, através de *citações*<sup>113</sup>, da *paródia* e da *imitação declarada*<sup>114</sup>; e de *modo implícito*, *oculto* ou *dissimulado*, por meio de *alusões*<sup>115</sup>.

Não se poderia concluir esta breve explanação sobre *intertextualidade* sem falar da importância, para a Literatura, do diálogo que as obras literárias estabelecem entre si. Para

literatura com outras artes e não porque a produção de um determinado texto literário envolva relações intertextuais com um determinado texto pictórico ou com um determinado texto musical” (AGUIAR & SILVA, *op. cit.*, p. 629).

<sup>112</sup> De acordo com o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (op. cit.)*, pode-se entender por *intertexto* um “texto literário preexistente a outro texto e que é aproveitado, por absorção e transformação, na elaboração deste, ou que o influencia”. Também pode ser chamado de *subtexto*, de *texto palimpséstico* ou de *texto-fantasma* (“ghost text”, para Riffaterre).

<sup>113</sup> Excertos de textos retirados de uma ou mais obras, sem que sofram qualquer tipo de alteração, para servirem como opinião abalizada e, assim, defenderem pontos de vista assumidos por outro texto.

<sup>114</sup> Parece ter faltado a *paráfrase*, que, para o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (op. cit.)*, quer dizer “interpretação ou tradução em que o autor procura seguir mais o sentido do texto que a sua letra” ou “interpretação, explicação ou nova apresentação de um texto (entrecho, obra etc.) que visa torná-lo mais inteligível ou que sugere novo enfoque para o seu sentido”.

<sup>115</sup> Menções a determinados textos, realizadas de forma vaga ou indireta.

Vítor Manuel de Aguiar e Silva, graças à *intertextualidade* é que não se pode falar em literatura puramente lúdica ou em divertimento gratuito. Para o estudioso português, é através da *intertextualidade* que uma obra literária afirma ou nega algo; daí ele falar nas *funções corroboradora e contestatária* (ou *subversiva*) da *intertextualidade*. A *função corroboradora* manifesta-se, nas obras literárias, a partir de *citações* e da *imitação declarada*, ou seja, quando uma obra literária reafirma, confirma, valida ou exalta outra. Já a *função contestatária* faz-se sentir através da *paródia*, expediente pelo qual uma obra literária refuta, invalida ou menospreza outra.

## **1.2 Da proposta da *École des Annales* para a construção de uma Nova História e dos conceitos de *mentalidade, imaginário e ideologia***

Para que se possa entender a importância da *École des Annales* para a História, enquanto ciência, faz-se necessário realizar uma breve história dessa área do conhecimento. Não começando, como fez Peter Burke, em seu livro *A Escola dos Annales*<sup>116</sup>, por Heródoto ou Tucídides, pois não há necessidade de ir tão longe: a atmosfera científica do início do século XX (época em que mais ou menos surgiu a Escola dos Anais<sup>117</sup>), de acordo com G. Bourdieu<sup>118</sup>, já é capaz de explicar, *de per se*, bastante coisa, pois se sabe que foi nesse período em que, por motivação histórica (qual seja: a Segunda Revolução Industrial, que possibilitou o avanço da industrialização e, conseqüentemente, o desenvolvimento do capitalismo), imperaram o cientificismo e, indissociável deste, o positivismo. Isso significa dizer que, para que um estudo alcançasse o valor de científico, ou seja, para que uma área do conhecimento fosse

---

<sup>116</sup> BURKE, *op. cit.* p. 17.

<sup>117</sup> A *École des Annales* teve sua origem em 1929, ou seja, um pouco depois do primeiro quartel do século XX.

<sup>118</sup> TÉTART, *op. cit.*

considerada ciência, todas as suas afirmações deveriam ser passíveis de comprovação, por meio de testes e/ou de mensurações. Para G. Bourdieu, certamente foi esse cientificismo positivista que “azedou” o modo de se escrever a História, uma vez que se passou à

Prioridade do documento escrito, prioridade dos grandes homens e do acontecimento político, militar: no início do século XX, a escola positivista impõe seu estilo, método, objetos de estudo, seu rigor eletivo. Constitui-se em academicismo. Mas as críticas afloram, denunciando as “dosagens farmacológicas positivistas” (BOURDIEU *apud* TÉTART, 2000, p. 15).

Essa História positivista (ou política), diferentemente do que se possa pensar, não vigorou apenas na França ou na Europa, mas em todo o mundo, no alvorecer do século XX. Quem dá prova disso é Peter Burke, quando fala, no seu livro supracitado, das críticas realizadas, tanto na Europa quanto na América, a esse modo de fazer História.

Por volta de 1900, as críticas à história política eram particularmente agudas, e as sugestões para a sua substituição bastante férteis. Na Alemanha, nesses anos, ocorreu a chamada “controvérsia de Lamprecht”. Karl Lamprecht, professor em Leipzig, colocava em oposição à história política – nada mais do que uma história de indivíduos – a história cultural ou econômica, considerada como a história do povo. Posteriormente, definiu a história “primordialmente como uma ciência sociopsicológica”. Nos Estados Unidos, o famoso estudo de Frederick Jackson Turner sobre “o significado da fronteira na história americana” (1893) produziu uma clara ruptura com a história dos acontecimentos políticos, ao passo que, no início do novo século, um movimento foi lançado por James Harvey Robinson sob a bandeira da “Nova História”. De acordo com Robinson, “História inclui qualquer traço ou vestígio das coisas que o homem fez ou pensou, desde o seu surgimento sobre a terra”. Por método, “A Nova História deverá utilizar-se de todas as descobertas sobre a humanidade, que estão sendo feitas por antropólogos, economistas, psicólogos e sociólogos” (BURKE, 1997, p. 21).

Odalía também aponta o cientificismo positivista como a primeira fonte de insatisfação dos ainda iniciantes historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre, que, mais tarde, seriam os criadores da *École des Annales*, para com o objeto e o método historiográficos de então:

A insatisfação que os jovens Marc Bloch e Lucien Febvre demonstravam, nas décadas de 10 e 20, em relação à história política, sem dúvida estava vinculada à relativa pobreza de suas análises, em que situações históricas complexas se viam reduzidas a um simples jogo de poder entre grandes – homens ou países – ignorando que, aquém e além dele, se situavam campos de forças estruturais, coletivas e individuais que lhe conferiam densidade e profundidade incompatíveis com o que parecia ser frivolidade dos eventos (ODALIA *apud* BURKE, 1997, p. 07).

Essa necessidade premente da “prioridade do documento escrito”, aliada a um “método” carregado de “rigor”, deve ter mesmo tirado o sono e a paciência de Bloch, de Febvre e de muitos outros historiadores da Europa e da América. Como pesar ou medir, por exemplo, coisas de natureza simbólica ou das quais se tinha apenas um pequeno vestígio material? Como conseguir documentos escritos capazes de comprovar tudo aquilo a que os historiadores só tinham chegado por meio de hipóteses<sup>119</sup>? Pior: como reproduzir, passo a passo, da forma como exige o método científico, as condições de vida duma época bastante remota, para se chegar à conclusão verdadeira dos fatos? Como negar a presença do povo na realização dos fatos históricos? Os historiadores do final do século XIX e do início do XX (dentre esses, Charles Péguy, F. Simiand e Henri Berr) logo perceberam que o cientificismo positivista antes atrapalhava (porque engessava, paralisava) a (re)construção dos fatos históricos que o contrário. Por isso, não tardaram, nessa época, a aparecer fortes críticas ao modo positivista de se fazer História. Aliás, Burke chama a atenção para o fato de que as primeiras reações à História política já tinham sido esboçadas, literalmente, em obras de historiadores de meados do século XIX, como se pode ler no seguinte excerto:

---

<sup>119</sup> Este trecho, retirado do livro *A História Continua*, de Georges Duby, certamente serve para ilustrar a angústia dos historiadores do início do século XX pela falta de documentos históricos capazes de comprovar aquilo a que eles tinham chegado só por meio de hipóteses: “Em que fontes de informação, em que critérios basear-se para enunciar mais que meras impressões quanto às relações que acaso se estabeleceram, na sociedade medieval, entre a obra de arte e – por falta de outra palavra – o público?” (DUBY, *op. cit.*, p. 96).

Mesmo no século XIX, alguns historiadores foram vozes discordantes. Michelet e Burckhardt, que escreveram suas histórias sobre o Renascimento mais ou menos na mesma época, 1865 e 1860, respectivamente, tinham uma visão mais ampla da história do que os seguidores de Ranke. Burckhardt interpretava a história como um campo em que interagiam três forças – o Estado, a Religião e a Cultura –, enquanto Michelet defendia o que hoje poderíamos descrever como uma “história da perspectiva das classes subalternas”, em suas próprias palavras “a história daqueles que sofreram, trabalharam, definharam e morreram sem ter a possibilidade de descrever seus sofrimentos” (Michelet, 1842, p. 8). Não podemos esquecer que a obra-prima do velho historiador francês Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga* (1864), dedicava-se antes à história da religião, da família e da moralidade, do que aos eventos e à política (BURKE, 1997, p. 19).

Contudo, a primeira investida de sucesso contra a História positivista foi mesmo a dos historiadores econômicos, cujos maiores representantes, na França, foram Henri Hauser e Ernest Labrousse, que enfatizaram, nos seus estudos historiográficos, o fator econômico, em detrimento do político. Sobre isso, falaram, respectivamente, Burke, com base em discursos de Hauser, Sée e Mantoux; Tétart e Duby:

Os historiadores econômicos foram, talvez, os opositores mais bem organizados da história política. Gustav Schmoller, professor em Estrasburgo, nesse tempo pertencente à Alemanha (1872), por exemplo, foi o cabeça de uma importante escola histórica. Uma revista de história social e econômica foi criada em 1893, a *Vierteljahrschrift für Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*. Na Grã-Bretanha, alguns estudos clássicos de história econômica, como os de William Cunnigham, *Growth of English Trade*, e J. E. Thorold Roger, *Six Centuries of Work and Wages*, datam de 1882 e 1884, respectivamente (Coleman, 1987, pp. 38ss). Henri Hauser, Henri Sée e Paul Mantoux, na França, começaram a escrever sobre história econômica no final do século XIX (HAUSER, 1899; SÉE, 1901; MANTOUX, 1906, *apud* BURKE, 1997, p. 19).

Reação conjuntural, a prioridade do político, do militar, da nação, é suplantada pela questão de atualidade da economia. Em torno dos trabalhos de Henri Hauser (1866-1946) e de Ernest Labrousse (1895-1988), a história econômica abre seu caminho. A história econômica quantitativa afina-se, estabelecendo como hipótese que uma leitura verdadeira – do Antigo Regime, por exemplo, e de suas evoluções – passa pelo conhecimento prático, social e econômico, das condições de vida. Como em Péguy e nos historiadores marxistas (cf. *supra*), embora numa vertente diferente, seja a “massa que é convocada pela história” (Ch.-O. Carbonell). Coroando esta evolução, a primeira cátedra de história econômica da Sorbonne é criada em 1927 (TÉTART, 2000, p. 108).

Na época a que me refiro, a maioria dos historiadores consagrados limitava-se ainda ao estudo do poder, político, militar ou religioso, em suas manifestações exteriores. Empenhavam-se em reconstruir uma cadeia de acontecimentos, pequenos e grandes, questionando-se sobre seus protagonistas e suas causas acidentais, ou então consideravam a evolução e o jogo formal das instituições. Desde o início dos anos trinta, entretanto, abriu-se uma frente pioneira sob o impacto do grande abalo que sacudiu na Europa as bases da produção e das trocas. Historiadores mais empreendedores, e que se multiplicavam, haviam voltado sua atenção para os fenômenos econômicos. Inspirando-se em modelos construídos pelos economistas em torno das idéias simples de crescimento e crise, eles tentavam compreender como o valor das coisas evoluía no passado, esforçando-se por identificar tendências de longa duração e ciclos. Tratavam, com esta finalidade, de garimpar nos arquivos os documentos até então negligenciados, porque pouco oferecem a respeito dos fatos e gestos dos políticos e militares. Colhiam braçadas de dados numéricos nos livros de contabilidade, nos recenseamentos e inventários, desenvolvendo métodos estatísticos ainda sumários para tratar este material (DUBY, 1993, p. 10).

Acontece que o aspecto econômico, apesar de quantificável, ou seja, de seu caráter quantitativo, abria a possibilidade para o estudo da distribuição de riquezas numa dada sociedade e, conseqüentemente, para o estudo das classes subalternas, justamente aquelas que tinham ficado de fora, nos estudos historiográficos da segunda metade do século XIX e no início do século XX, e sobre as quais muitos dos historiadores gostariam de falar, como se pode depreender a partir destas palavras de Georges Duby:

Antes de me tornar propriamente um historiador, orientara-me, com a ajuda deste mestre<sup>120</sup>, para uma outra concepção da história. Muito mais carnal, saborosa e útil que a concepção superficialmente centrada nos indivíduos excepcionais, príncipes, generais, prelados ou financistas cujas decisões parecem dominar a efervescência dos fatos, era para mim a história do homem comum, do homem em sociedade, e eu sentia que era urgente encetar resolutamente esta história (DUBY, 1993, pp. 12-13).

Porém, História de base econômica ainda não era aquilo que muitos dos historiadores da época desejavam, pois o aspecto social das pesquisas historiográficas ficava em segundo plano. E foi assim durante muito tempo, mesmo depois do aparecimento da *École des*

---

<sup>120</sup> Duby referia-se a André Allix.

*Annales*, que se deu em 1929. Segundo Duby, “Em 1942, entretanto, a economia ocupava o primeiro plano da cena, relegando a história ‘social’, como comparsa subordinada, a um papel secundário” (DUBY, *op. cit.*, p. 11). Por isso, boa parte desses historiadores insatisfeitos foi buscar em Marx e em Engels subsídios para a construção de uma História social e totalizante. Não é de se estranhar, portanto, que tenham surgido, logo após a História econômica, as Histórias marxistas ou marxizantes, centradas no estudo das classes sociais; sobretudo no embate entre elas. O marxismo influenciou bastante alguns dos participantes da Escola dos Anais, no início de suas carreiras como historiadores, como se pode ler nos seguintes trechos das obras de Philippe Tétart, Peter Burke e Georges Duby:

Este enfoque influenciou contudo a geração dos “Annales” e seus herdeiros que são sensíveis ao contexto político (idade de ouro do comunismo), a essa maneira de abordar a história (social, econômica) através dos conceitos de inversão de relações sociais, de evolução lenta das estruturas materiais, econômicas, sociais, de observação das “massas”, enfim reconvocadas pela história. Em 1976, F. Braudel declara que se sente “sempre tentado, perante um homem, a vê-lo encerrado num destino que ele mal fabrica”. Homens como G. Duby, J. Le Goff, D. Richet, F. Furet, P. Vilar, J.-P. Vernant e outros sofreram, cada qual a seu modo, a influência marxista (TÉTART, 2000, p. 117).

Inclusive a relação entre os *Annales* e o marxismo diferiu de lugar para lugar. Na França, a simpatia pelo marxismo se acompanhava, geralmente, de uma certa distância em relação aos *Annales*, apesar da lealdade dúplice de Labrousse, Vilar, Agulhon e Vovelle. Na Inglaterra, ao contrário, os marxistas, especialmente Eric Hobsbawm e Rodney Hilton, estavam entre os primeiros a saudar os *Annales* (Hobsbawm, 1978). Pode-se entender essa acolhida em termos de estratégia intelectual: os *Annales* eram um aliado na luta contra o domínio da história política tradicional. É possível também que os marxistas estivessem impressionados com a afinidade entre a sua história e a dos franceses – não somente devido à ênfase nas estruturas e na longa duração, mas também por sua preocupação com a totalidade, um ideal que foi de Marx antes de ser de Braudel. A afinidade tornou-os mais receptivos à mensagem dos *Annales* (BURKE, 1997, pp. 112-113).

Durante esta segunda etapa de meu itinerário científico, cuidei principalmente de história econômica, e foi então que a influência do pensamento marxista agiu mais fortemente sobre minha maneira de refletir sobre o passado. Na realidade, eu estava disposto a acolhê-la (DUBY, 1993, p. 77).

Muitas vezes ouvi jovens que me escutavam, em Teerã, Caracas ou na China, perguntarem uns aos outros, aos cochichos: ele é marxista? Minha dívida para com o marxismo é imensa, e gosto de reconhecê-la (*ibidem*, p. 80).

Sem negar as valiosas contribuições da História econômica, a começar pelo fato de que foi esta a que suplantou a História política, bem como a contribuição dada pelo marxismo à construção de uma História social, dois jovens historiadores, Lucien Febvre e Marc Bloch, no final da década de vinte, resolveram, a partir da criação de uma revista (*Annales d'histoire économique et sociale*), ampliar os horizontes da análise histórica, recorrendo a diversas áreas do conhecimento, como Antropologia, Geografia, Sociologia (principalmente a estas duas últimas) e até Literatura, para (re)construir a história das sociedades, o que certamente serviu para causar um vertiginoso aumento das fontes históricas para esses historiadores e para os que com eles trabalhavam ou para aqueles que, mais cedo ou mais tarde, a eles se aliaram. Desse modo, nasceu a *École des Annales*<sup>121</sup>. E ainda que a questão econômica constituísse o “carro-chefe” das primeiras publicações da Escola dos Anais, devido mesmo à natureza da maior parte das fontes utilizadas pelos pesquisadores dessa escola<sup>122</sup>, o fator social ganhava importância a cada dia e passava a ser explicado a partir de elementos e de fenômenos culturais. Essa explicação dos fatos sociais de uma dada civilização a partir do estudo de elementos e de fenômenos da cultura do seu povo, aliada ao caráter subjetivo das fontes ou das interpretações das fontes e ao respeito à individualidade do Homem, certamente foi a principal responsável pelo afastamento de muitos participantes da *École des Annales* do marxismo ou das Histórias marxistas ou marxizantes, pois se sabe que estas

---

<sup>121</sup> A agremiação de historiadores comandada por Marc Bloch e por Lucien Febvre passou a ser conhecida pelo primeiro nome do título de seu periódico (*Annales*).

<sup>122</sup> Certamente Burke teria utilizado “movimento”, no lugar de “escola”.

inspiram-se no modelo histórico de materialismo dialético proposto por Marx e Engels. Tentando integrar a “totalidade” da história num sistema ideológico, o marxismo reduz Clio a uma “luta de classes” (motor da história), opondo de modo “perpétuo opressores e oprimidos”. Situada no âmago da história, a luta de classes, tornada conceito, instrumento e visada, engendra um poderoso determinismo: sozinha, conjugada ao movimento histórico, ela faz história. O acontecimento é abandonado (visto como consequência, acidente) e o homem não mais existe enquanto indivíduo e sim enquanto elo de sua classe social (TÉTART, 2000, p. 115).

Sobre essa necessidade de procurar explicações para os fenômenos sociais também em fontes eivadas de subjetividade, porque embasadas no pensamento que um indivíduo tinha de si e/ou do grupo ao qual pertencia, Georges Duby disse as seguintes palavras:

Sentíamos a urgência de ir mais além, para junto das forças que não se situam nas coisas, mas na idéia que delas se tem, e que comandam na realidade de forma imperativa a organização e o destino dos grupos humanos. E aliás os próprios marxistas mostravam-nos o caminho, pois reconheciam que uma classe só existe eficazmente no momento em que os que a constituem tomam consciência disso (DUBY, 1993, p. 89).

Já sobre o caráter interdisciplinar da pesquisa historiográfica realizada pela Escola dos Anais, desde a sua origem, que resultou, conforme já foi dito, no aumento de fontes históricas para os investigadores; sobre o caráter subjetivo dessas fontes e das interpretações que os historiadores da Escola faziam dessas fontes e sobre a importância de se conhecer elementos e fenômenos culturais de um povo para se chegar a uma explicação quanto à estrutura social e a determinados fatos sociais de uma dada civilização, falaram Burke, Duby, Tétart, Odalia e Daix:

Em 1928, foi Bloch quem tomou a iniciativa de ressuscitar os planos de uma revista (uma revista francesa, agora), obtendo sucesso em seu projeto (Febvre (1945), pp. 398 ss; Leuilliot (1973), p. 317 ss; Fink (1989), ch. 7). Novamente, foi solicitado que Pirenne dirigisse a revista; contudo, em virtude de sua recusa, Febvre e Bloch tornaram-se os editores. Originalmente chamada *Annales d'histoire économique et sociale*, tendo por modelo os *Annales de Géographie* de Vidal de la Blache, a revista foi planejada, desde o seu início, para ser algo mais do que uma outra revista histórica. Pretendia exercer uma liderança intelectual nos campos da história social e econômica. Seria o porta-voz, melhor dizendo, o alto-falante de difusão dos apelos dos editores em favor de uma abordagem nova e interdisciplinar da história. O primeiro número surgiu em 15 de janeiro de 1929. Trazia uma mensagem dos editores, na qual explicavam que a revista havia sido planejada muito tempo antes, e lamentavam as barreiras existentes entre historiadores e cientistas sociais, enfatizando a necessidade de intercâmbio cultural. O comitê editorial incluía não somente historiadores, antigos e modernos, mas também um geógrafo (Albert Demangeon), um sociólogo (Maurice Halbwachs), um economista (Charles Rist), um cientista político (André Siegfried, um antigo discípulo de Vidal de la Blache). Os historiadores econômicos predominaram nos primeiros números: Pirenne, que escreveu um artigo sobre a educação dos mercados medievais; o historiador sueco Eli Heckscher, autor do famoso estudo sobre o mercantilismo; e o americano Earl Hamilton, muito conhecido por suas obras sobre as finanças americanas e sobre a revolução dos preços da Espanha. Nessa ocasião, a revista tinha a feição de um equivalente francês, ou de uma rival, da *Economic History Review* inglesa. Contudo, em 1930, declarava-se a intenção de a revista estabelecer-se “sobre o terreno mal amanhado da história social”. Preocupava-se também com o problema do método no campo das ciências sociais, tal como a *Revue de Synthèse Historique* (BURKE, 1997, pp. 32-33).

O compromisso de Bloch com a geografia era menor do que o de Febvre, embora seu compromisso com a sociologia fosse maior. Contudo, ambos estavam pensando de uma maneira interdisciplinar (*ibidem*, p. 27).

O período de encontros diários, em Estrasburgo, entre Bloch e Febvre durou apenas treze anos, de 1920 a 1933; foi, porém, de vital importância para o movimento dos *Annales*. Mais importante ainda pelo fato de que ambos estavam cercados por um grupo interdisciplinar extremamente atuante. Daí a importância de realçar-se o ambiente em que se formou o grupo (*idem*).

Não menos decisivo foi meu íntimo convívio com os *Annales d'histoire économique et sociale* [...]. Daquela leitura assídua, extraí dois ensinamentos. Que o historiador não deve fechar-se em sua toca, mas acompanhar atentamente o que acontece nas disciplinas vizinhas. Que realizar uma investigação com todo o rigor necessário não impõe a obrigação, no momento de divulgar os resultados do levantamento, de escrever com frieza, que o cientista cumpre tanto melhor sua função na medida em que agrada ao leitor, prendendo-o e conquistando-o pelos encantos de seu estilo (DUBY, 1993, pp. 13-14, *passim*).

Em 1960, Fernand Braudel decidiu criar uma nova revista, *Études rurales* [...]. E convidou-me a dirigi-la, com Daniel Faucher. Faucher era um dos últimos representantes da grande escola francesa de geografia, cuja fertilidade decorria da íntima imbricação entre geografia humana e geografia física. Naquele momento, a aliança estava sendo desfeita. Estávamos ali para tentar salvar o que fosse possível, e pretendíamos, nas páginas da revista, unir os geógrafos aos historiadores, mas

também aos antropólogos, economistas, sociólogos, agrônomos, convencidos de que precisávamos aplicar – no estudo deste imenso campo, o dos campos e campesinatos do mundo – a parte do programa dos *Annales*, de longe a mais fecunda, que exortava todas as ciências humanas à cooperação (*ibidem*, p. 75, *passim*).

A ampliação da noção de fonte é portanto motriz para os “*Annales*”. Denunciando a devoradora paixão dos metódicos pelas notas de rodapé, o estudo dos textos e só deles, Febvre, Bloch e depois Braudel e seus discípulos militam para que o historiador dialogue não só com “todos” os assuntos, mas também com o conjunto das fontes disponíveis (escritas, materiais, orais) susceptíveis de fazer falar o homem do passado (TÉTART, 2000, p. 111).

Daí a atenção dos “*Annales*” para com todas as fontes que trazem ensinamentos sobre a história do cotidiano, da civilização material, das crenças, em suma, de tudo o que faz a sedimentação de uma cultura, de uma economia, de uma sociedade num dado tempo, num dado período (*idem*).

Mas se não pretendo, como historiador da sociedade feudal, limitar minha curiosidade a estes detalhes, se tento compreender o que era uma batalha, a paz, a guerra, a honra, para os combatentes que dela participaram, não me será suficiente expor os “fatos”. Devo esforçar-me por encarar as coisas com os olhos desses guerreiros, tenho de me identificar com eles, que já não passam de sobras, e este esforço de incorporação imaginária, esta revitalização exigem que eu dê “minha contribuição”, como se diz. Algo de subjetivo. A história de hoje renuncia à busca ilusória da objetividade total (DUBY, *op. cit.*, p. 59).

*La Société féodale* marcou-me até em minha maneira de escrever. Lendo hoje algumas de suas páginas, espantam-me sua juventude, sua inesgotável fecundidade, suas audácias. Nelas encontro muita coisa que ainda hoje estimula nossas pesquisas, impulsionando-nos para frente. Por exemplo, o convite, na época insólito, a recorrer, na busca de uma melhor compreensão do comportamento dos guerreiros do século XII, ao testemunho da literatura de divertimento que os encantava, das canções de gesta e dos romances de cavalaria que lhes propunham modelos de comportamento. E essas pistas que seguimos para penetrar até as estruturas mais profundas de uma cultura, julgamos que nos foram indicadas recentemente pelos etnólogos, apaixonados por mitos e sistemas de parentesco. Pois já as vejo indicadas neste livro (*ibidem*, pp. 14-15).

Com efeito, ao contrário de Braudel, cuja maneira de escrever a história deriva de uma conjunção entre as abordagens do geógrafo e do economista, e que confessava sem reticências hesitar arriscar-se pelo terreno da cultura, principalmente do religioso, Lucien Febvre, de sua parte, extraíndo sua informação mais das obras literárias que das cartas e muito mais do que das estatísticas, sentia-se mais à vontade neste terreno que em qualquer outro (*ibidem*, p. 87).

Ainda mais que Marc Bloch, Lucien Febvre tinha a convicção de que a economia não explica sozinha as estruturas e a evolução de um grupo social. Esta convicção incitou-o a dar um novo nome à revista: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. A economia continuava à frente, mas o social instalava-se no cerne do projeto, em posição de comando, e o lugar que lhe havia sido atribuído pelos fundadores em

1929, complementar, não acessório, pelo contrário, aberto para o futuro da pesquisa, incumbia agora às “civilizações”, ou seja, ao que hoje denominaríamos cultura (*idem*).

Abre-se, em conseqüência, o leque de possibilidades do fazer historiográfico, da mesma maneira que se impõe a esse fazer a necessidade de ir buscar junto a outras ciências do homem os conceitos e os instrumentos que permitiriam ao historiador ampliar sua visão do homem. Como em Michelet, não se desprezava o subjetivo, a individualidade, como em Marx ou em outros historiadores que assentavam suas análises no econômico e no social [...] (ODALIA *apud* BURKE, *op. cit.*, p. 07).

o combate concentra-se num único lugar de convergência da investigação: uma única ciência, a história, faz frente às demais. Mais ainda, no que diz respeito à história privilegiada, se todo o seu horizonte social é levado em consideração, das hierarquias às mentalidades, o fato é que a economia é que vem a ser visada sobretudo. [...] Com isto, alarga-se o fosso entre os *Annales* e a *Revue de Synthèse*. Para Henri Berr, “a sociedade engloba a economia” e os *Annales* portanto vieram apenas lançar luz sobre “um aspecto da vida das sociedades, que por muito tempo ficou à sombra e para o qual o marxismo havia chamado a atenção” (DAIX, 1999, p. 173, *passim*).

Esse caráter interdisciplinar da *École des Annales* deve ser visto antes como um meio do que como um fim. Para conseguir alcançar seus objetivos (bastante inovadores para a época, vale salientar), que eram, principalmente, resolver determinadas questões históricas, ou tratar de determinados assuntos específicos, no que se refere à história dos povos, da forma mais abrangente possível (e não simplesmente narrar a história das diversas civilizações), e escrever a história de todas as atividades humanas, os historiadores da Escola dos Anais tinham mesmo de se valer das mais variadas áreas do conhecimento. Só que, conforme se viu, nem todos os participantes trabalhavam com a mesma metodologia ou com as mesmas áreas do conhecimento: alguns se sentiam à vontade trabalhando com a Geografia e com a Economia, como era o caso de Braudel, ao passo que outros gostavam mesmo de se aventurar pela Antropologia e pela Literatura, como fazia Febvre. Essas diferenças entre os participantes certamente foi o que levou Peter Burke, no seu livro inteiramente dedicado à

Escola dos *Annales*<sup>123</sup>, a empregar o termo “movimento” para caracterizar essa agremiação de historiadores, e não a palavra “escola”. Vale salientar que, além dessas divergências entre os partícipes quanto à preferência de cada um com relação à área de pesquisa e quanto ao método de trabalho, a *École des Annales* possuiu fases bem distintas, conforme assinala Burke: uma marcada pela iconoclasia ou pela ruptura com a tradição, a primeira; uma marcada pela (re)construção ou pela (re)criação, a segunda; e, finalmente, uma marcada pela fragmentação ou pela perda de especificidade, a terceira e última. Portanto, a heterogeneidade sempre foi uma das características dessa escola, que só era vista como homogênea por seus admiradores mais apaixonados, que não queriam enxergar nela contradições nem atitudes discordantes entre os seus membros, ou, pelo contrário, por seus críticos mais ferrenhos, que a enxergavam sempre da mesma forma: hostil quanto à História política ou à dos grandes eventos. Sobre os objetivos da Escola dos Anais e a relação desses com o caráter interdisciplinar dessa agremiação, sobre o caráter heterogêneo ou plural da escola em questão, reflexo não só da sua proposta interdisciplinar mas também das suas diversas fases, cada uma delas com uma característica bem marcante, e sobre os principais integrantes da *École des Annales*, ao longo dessas três eras, escreveram Peter Burke e Pierre Daix as seguintes palavras:

Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a lingüística, a antropologia social, e tantas outras (BURKE, 1997, pp. 11-12).

Esse estudo revela que, como Febvre, Bloch pensava no tema sob a perspectiva de uma história-problema (*ibidem*, p. 26).

---

<sup>123</sup> BURKE, *op. cit.*

Essa escola é, amiúde, vista como um grupo monolítico, com uma prática histórica uniforme, quantitativa no que concerne ao método, determinista em suas concepções, hostil ou, pelo menos, indiferente à política e aos eventos. Esse estereótipo dos *Annales* ignora tanto as diferenças individuais entre seus membros quanto seu desenvolvimento no tempo. Talvez seja preferível falar num movimento dos *Annales*, não numa “escola” (*ibidem*, p. 12).

Os *Annales*, não obstante sua vivacidade, nunca constituíram uma escola no sentido estrito, vale dizer, um sistema de pensamento fechado sobre si mesmo. Pelo contrário, a senha a ser dada na entrada é a paixão pela história, nada mais que isto, o que no entanto é muito, e de par com esta paixão, a busca de todas as suas possibilidades novas (DAIX, 1999, p. 173).

Esse movimento pode ser dividido em três fases. Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do *establishment* histórico. Essa segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a “história serial” das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel. Na história do movimento, uma terceira fase se inicia por volta de 1968. É profundamente marcada pela fragmentação. A influência do movimento, especialmente na França, já era tão grande que perdera muito das especificidades anteriores. Era uma “escola” unificada apenas aos olhos dos seus admiradores externos e seus críticos domésticos, que perseveravam em reprovar-lhe a pouca importância atribuída à política e à história dos eventos (BURKE, 1997, pp. 12-13).

Mais significativas, contudo, do que as tarefas administrativas foram as mudanças intelectuais ocorridas nos últimos vinte anos. O problema está em que é mais difícil traçar o perfil da terceira geração do que das duas anteriores. Ninguém nesse período dominou o grupo como o fizeram Febvre e Braudel. Alguns comentadores chegaram mesmo a falar numa fragmentação (DOSSE, 1987) (*idem*).

Deve-se admitir, pelo menos, que o policentrismo prevaleceu. Vários membros do grupo levaram mais adiante o projeto de Febvre, estendendo as fronteiras da história de forma a permitir a incorporação da infância, do sonho, do corpo e, mesmo, do odor. Outros solaparam o projeto pelo retorno à história política e à dos eventos. Alguns continuaram a praticar a história quantitativa, outros reagiram contra ela (*idem*).

A terceira geração é a primeira a incluir mulheres, especialmente Christiane Klapisch, que trabalhou sobre a história da família na Toscana durante a Idade Média e o Renascimento; Arlette Farge, que estudou o mundo social das ruas de Paris no século XVIII; Mona Ozouf, autora de um estudo muito conhecido sobre os festivais durante a Revolução Francesa; e Michèle Perrot, que escreveu sobre a história do trabalho e a história da mulher (Klapisch, 1981; Farge, 1987; Ozouf, 1976; Perrot, 1974) (*ibidem*, pp. 79-80).

Esta [terceira] geração, por outro lado, é mais aberta a idéias vindas do exterior. Muitos dos seus membros viveram um ano ou dois nos Estados Unidos, em Princeton, Ithaca, Madison ou San Diego. Diferentemente de Braudel, falam e escrevem em inglês. Por diferentes caminhos, tentaram fazer uma síntese entre a tradição dos *Annales* e as tendências intelectuais americanas – como a psico-história, a nova história econômica, a história da cultura popular, antropologia simbólica, etc (*ibidem*, p. 80).

O centro de gravidade do pensamento histórico, porém, não está mais em Paris, como seguramente esteve entre os anos de 30 e 60. Inovações semelhantes acontecem mais ou menos simultaneamente em diferentes partes do globo. A história das mulheres, por exemplo, tem se desenvolvido não só na França, mas também nos Estados Unidos, Grã-Bretanha, Holanda, Escandinávia, Alemanha Ocidental e na Itália [...]. Há mais do que um centro de inovação – ou centro nenhum (*idem*).

O movimento tem sido freqüentemente discutido como se pudesse ser atribuído a apenas três ou quatro de seus membros. As realizações de Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel e outros são realmente espetaculares. Contudo, como no caso de muitos movimentos intelectuais, esse é um empreendimento coletivo para qual contribuições significativas foram feitas por um bom número de indivíduos. Isso é mais óbvio no caso da terceira geração, mas também é verdadeiro para a era de Braudel, valendo mesmo para o tempo de seus fundadores (*ibidem*, pp. 14-15).

O núcleo central do grupo é formado por Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie. Próximos desse centro estão Ernest Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon e Michel Vovelle, quatro importantes historiadores cujo compromisso com uma visão marxista da história – particularmente forte no caso de Vilar – coloca-os fora desse núcleo. Aquém ou além dessa fronteira estão Roland Mousnier e Michel Foucault. Este aparece esporadicamente neste estudo em razão da interpenetração de seus interesses históricos com os vinculados aos *Annales* (*ibidem*, p. 11).

Embora a heterogeneidade seja uma das características mais marcantes da Escola dos Anais, pelos motivos que já foram expostos, não se pode esquecer de que havia, sim, uma unidade no grupo, e esta não consistia, como pensavam os inimigos da *École des Annales*, no fato de os componentes dessa agremiação recusarem-se a escrever História política: todos os integrantes da Escola dos Anais, sem exceção, independente da fase a que tenham pertencido, desejavam construir uma História interdisciplinar, ou seja, uma História capaz de dialogar com as mais variadas áreas do conhecimento, de modo a buscar, noutras ciências e até mesmo nas artes, novas fontes historiográficas e/ou novas metodologias para o estudo dessas fontes.

E se fosse necessário encontrar, dentre as diversas áreas do conhecimento utilizadas pelos integrantes da *École des Annales* em suas pesquisas, um ponto de interseção, uma ciência ou uma das artes com a qual todos tenham trabalhado, certamente esse ponto de encontro ou essa área do conhecimento seria a Sociologia (por extensão, as Ciências Sociais), pois a proposta da Escola dos Anais, desde o seu início, com a revista *Annales d'histoire économique et sociale*, foi a de trazer para perto da História principalmente a ciência de Comte, mas também a de Malinowski. Peter Burke, em *A Escola dos Annales*, assim se refere à preocupação básica de todos os participantes dessa agremiação francesa, que era a de unir a História às Ciências Sociais; ao peso das idéias de Durkheim sobre os participantes da escola em questão; e ao trabalho de determinados participantes da *École des Annales* com a História política:

Mesmo assim, algumas de suas preocupações básicas permanecem, pois a revista e os indivíduos a ela associados oferecem o mais sistemático exemplo, neste século, de uma interação fecunda entre a história e as ciências sociais (BURKE, 1997, p. 13).

Apreendeu, igualmente, com Meillet e Lévy-Bruhl; contudo, como comprova a análise de suas últimas obras, sua maior influência foi a do sociólogo Émile Durkheim, que iniciou sua carreira de professor na *École* mais ou menos na época de seu ingresso [...]. Em sua maturidade, Bloch reconheceu sua profunda dívida com a revista de Durkheim, *Année Sociologique*, lida entusiasticamente por um grande número de historiadores de sua geração [...] (*ibidem*, p. 26, *passim*).

O livro [de Bloch] preocupa-se com um dos temas centrais da obra de Durkheim, a coesão social (*ibidem*, p. 36).

A preocupação de Durkheim com a comparação, a tipologia e a evolução social deixou suas marcas num capítulo ao final do livro, intitulado “O feudalismo como tipo social”. Neste, Bloch afirma que o feudalismo não era um acontecimento único, mas antes uma fase recorrente da evolução social. Com sua precaução habitual, observando a necessidade de análises mais sistemáticas, não deixa de citar o Japão como uma sociedade que espontaneamente produziu, em sua essência, um sistema similar ao desenvolvido no Ocidente medieval europeu. Contudo, assinala diferenças significativas entre as duas sociedades, citando especialmente o direito de o vassalo europeu desafiar seu senhor. De todo jeito, sua preocupação com tendências recorrentes e comparações com sociedades remotas dão ao seu trabalho

um caráter sociológico mais marcante do que em outros historiadores franceses de sua geração (*ibidem*, p. 37).

Os medievalistas do grupo dos *Annales* estão longe de rejeitar a história política, mesmo quando dedicam maior atenção a outros temas. Georges Duby, que começou como historiador social e econômico, transferindo-se depois para a história das mentalidades, escreveu uma monografia sobre a batalha medieval de Bouvines (*ibidem*, p. 101).

François Furet e Michel Vovelle, que devotaram muito de seu tempo à Revolução Francesa, apesar de seus outros interesses históricos, não podem ser acusados de negligenciar a política. Nem Marc Ferro, historiador da Revolução Russa e da primeira Guerra Mundial. Mas a figura mais destacada neste domínio é certamente Maurice Agulhon (*ibidem*, p. 102).

Resumindo, Febvre e Braudel podem não ter ignorado a história política, mas não a tomaram muito a sério. O retorno à política na terceira geração é uma reação contra Braudel e também contra outras formas de determinismo (especialmente o “economismo” marxista) (*ibidem*, p. 103).

Difícil, por exemplo, é se debruçar sobre o conceito de *mentalidade*, proposto por Lucien Febvre e retrabalhado por alguns de seus companheiros de escola (Georges Duby e Jacques Le Goff, principalmente), anos depois, sem que se lembre, imediatamente, das idéias de *consciência coletiva* e *coesão social*, propostas por Émile Durkheim, e do conceito de *pensamento pré-lógico* ou de *mentalidade primitiva* pensado pelo antropólogo Lucien Lévy-Bruhl. De fato, foram esses dois estudiosos das Ciências Sociais os que mais contribuíram para a elaboração, por parte de Marc Bloch e de Lucien Febvre, daquilo que se encontra por trás do vocábulo *mentalidade*, termo que revolucionou o modo de se fazer História na década de sessenta; porém, é bem verdade que algumas idéias de outros pesquisadores também tenham ajudado nesse sentido: as de *instrumental intelectual*, do lingüista Antoine Meillet, e o estudo sobre as multidões revolucionárias e sua mentalidade coletiva, do historiador Georges Lefebvre, por exemplo. Sobre as influências exercidas por Durkheim, Lévy-Bruhl, Lefebvre e

Meillet sobre os primeiros pensadores da Escola dos Anais, no que concerne, sobretudo, à criação do termo *mentalidade*, Burke escreveu o seguinte:

Embora Bloch não se utilizasse freqüentemente do termo, seu livro [*Les Rois Thaumaturges*] foi uma obra pioneira para o que hoje denominamos de história “das mentalidades” (BURKE, 1997, pp. 29-30).

[*La Société Féodale*] Preocupa-se com a sociedade feudal como um todo, com o que hoje designaríamos “a cultura do feudalismo”. Como também, ainda uma vez, com a psicologia histórica, com que o autor chamava de “modos de sentir e de pensar” (*ibidem*, p. 36).

A frase com que Bloch descreveu mais de uma vez seu livro [*Os Reis Taumaturgos*] foi “representações coletivas”, uma frase bastante associada ao sociólogo Émile Durkheim, tanto quanto a frase “fatos sociais”, encontrável também nas páginas de sua obra (*Idem*, pp. 21, 51, 409). Em verdade, sua maneira de abordar o tema deve muito a Durkheim e a sua escola (Febvre, 1945, p. 392; Rhodes, 1978). Sob um aspecto, pelo menos, pode ser criticado, talvez tardiamente, por ter sido durkheiminiano um pouco demais (*ibidem*, p. 30).

[Marc Bloch] Dedicava também um capítulo [do seu livro *A Sociedade Feudal*] à “memória coletiva”, um tema que tanto o fascinou quanto ao seu amigo, o sociólogo durkheiminiano Maurice Halbwachs (ver p. 33) (*ibidem*, p. 36).

Sem dúvida, *La société féodale* é o seu livro mais durkheiminiano. Persiste em utilizar a linguagem da *consciência coletiva, da memória, das representações coletivas* (Bloch, 1939, pp. 363, 368, 379) (*idem*, p. 36).

Um deles foi Paul Vidal de la Blache, um geógrafo interessado em colaborar com historiadores e sociólogos [...]. O segundo desses professores foi o filósofo e antropólogo Lucien Lévy-Bruhl, criador do conceito de “pensamento pré-lógico” ou “mentalidade primitiva”, um tema que surgiria nos trabalhos de Febvre na década de 30. O terceiro foi o historiador da arte Émile Mâle, um dos pioneiros a concentrar-se não na história das formas, mas na das imagens, na “iconografia”, como dizemos hoje [...]. Finalmente, havia o lingüista Antoine Meillet, um aluno de Durkheim particularmente interessado nos aspectos sociais da língua [...]. Febvre reconheceu também seu débito para com inúmeros historiadores anteriores. Durante toda a vida expressou sua admiração pela obra de Michelet. Reconheceu Burckhardt como um de seus “mestres”, juntamente com o historiador da arte Louis Courajod. Confessa também uma surpreendente influência, a do político de esquerda Jean Jaurès (*ibidem*, p. 24, *passim*).

Depois de completar seu antigo projeto de geografia histórica, Febvre, tal qual Bloch, mudou o rumo de seus interesses para o estudo de atitudes coletivas, ou “psicologia histórica”, como ele, da mesma maneira que seu amigo Henri Berr, denominou esse tipo de trabalho (*ibidem*, p. 31).

Um dos volumes mais notáveis foi o editado pelo antigo professor de Febvre, Antoine Meillet, dedicado ao que se pode chamar de “instrumental intelectual” (*outillage mental*). Pode-se afirmar que esse volume lançou as bases para o nascimento da história das mentalidades. Deve-se contudo assinalar que, nessa mesma época, Georges Lefebvre, antigo colega de Febvre em Estrasburgo, publicou um artigo que se tornaria famoso sobre o estudo das multidões revolucionárias e sua mentalidade coletiva (*ibidem*, pp. 37-38).

*Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais* é uma das obras históricas mais fecundas publicadas neste século. Juntamente com o livro de Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, e o artigo de Lefebvre sobre as multidões, inspirou a história das mentalidades coletivas, com a qual, a partir dos anos 60, tantos historiadores franceses se preocuparam. Da mesma maneira que tantos outros estudos de Febvre, este se origina de sua reação ao ponto de vista de outro historiador. Febvre estava irritado com a maneira pela qual se interessou por Rabelais. Seu interesse nascera de uma sugestão feita por Abel Lefranc em sua edição de *Pantagruel*, segundo a qual Rabelais fora um ateu que escrevia com a finalidade de solapar o cristianismo. Febvre estava convencido de que essa interpretação era não apenas um erro quanto a Rabelais, mas cometia o erro do anacronismo, por atribuir ao autor de *Pantagruel* idéias que não poderiam ser pensadas no século XVI. Propôs-se a refutá-la (*ibidem*, pp. 39-40).

E o que seria, então, *mentalidade*, termo tão comumente encontrado nas obras escritas pela maioria dos integrantes da *École des Annales* e sobre o qual deitaram tanta tinta historiadores do mundo inteiro (inclusive componentes da própria Escola dos Anais, como Georges Duby e Jacques Le Goff), a fim de compreendê-lo melhor, de traçar o seu perfil? Duby, integrante da terceira fase da Escola dos *Annales*, e Burke assim se referem à *mentalidade*:

Marc Bloch, de *Les Rois thaumaturges* a *La société féodale*, convidava-nos a considerar a “atmosfera mental”. De maneira mais insistente, Febvre exortava-nos a escrever a história das “sensibilidades”, dos odores, dos temores, dos sistemas de valores, e seu *Rabelais* demonstrava magnificamente que cada época tem sua própria visão do mundo, que as maneiras de sentir e pensar variam com o tempo e que, em consequência disso, o historiador é solicitado a se precaver o quanto puder das suas, sob pena de nada compreender. Febvre propunha-nos um novo objeto de

estudo, as “mentalidades”. Era o termo que utilizava. Pois nós o retomamos (DUBY, 1993, p. 88).

Ele não consta do *Littré*, embora já fosse utilizado no meado do século XIX por derivações da palavra mental, designando vagamente o que se passa na esfera do espírito [...]. Com esta, o que se queria dizer, sempre vagamente, eram certas disposições psicológicas e morais a julgar as coisas [...]. O termo seria consagrado pelo título escolhido por Levy-Bruhl para sua obra que provavelmente maior repercussão teve, *La Mentalité primitive* [...]. Eis a definição oferecida por Gaston Bouthoul em 1952: “Por trás de todas as diferenças e nuances individuais, subsiste uma espécie de resíduo psicológico estável, feito de julgamentos, conceitos e crenças aos quais aderem, no fundo, todos os indivíduos de uma mesma sociedade.” Assim era o que entendíamos (*idem*).

Com efeito, nós começávamos convencidos de que no interior de “uma mesma sociedade” não existe apenas um “resíduo”. Ou pelo menos que este resíduo não apresenta a mesma consistência nos diversos meios ou estratos de que se compõe uma formação social. E sobretudo, recusávamo-nos a aceitar como estável este resíduo, ou antes estes resíduos (fazíamos questão do plural). Eles se modificam ao longo das eras, e nos propúnhamos precisamente a acompanhar atentamente tais modificações (*idem*).

Afirmávamos em primeiro lugar que o estudo a longo prazo desse sistema não deve em hipótese alguma ser isolado do estudo da materialidade, e foi efetivamente para justificar esta proposição primordial que nos apegamos a esta palavra, “mentalidade”. Outros termos, derivados das palavras espírito ou idéia, podendo levar a esquecer que os fenômenos cujo estudo sugeríamos enraízam-se inevitavelmente no corporal e favorecendo o desvio para uma *Geistesgeschichte* sem amarras cujas insuficiências denunciávamos. O que buscávamos conhecer, com efeito, passava-se nas cabeças, que não podem ser separadas de um corpo, no *animus* e não na *anima*, como nos teria provavelmente dito Hugues de Saint-Victor se pudéssemos pedir sua opinião. E se os traços deixados pelos “julgamentos”, “conceitos” e “crenças” compartilhados por nossos ancestrais do século XII, embora menos palpáveis que os de uma operação de arroteamento ou de uma expedição militar – por sinal dependentes elas próprias de alguns desses julgamentos, conceitos e crenças –, não são menos “reais”, nós advertíamos os historiadores contra o perigo de interpretá-los sem levar em conta simultaneamente o que outros traços ensinam a respeito dos procedimentos de educação pelos quais eram transmitidas de geração em geração as representações mentais, a respeito das condutas que estas pretendiam justificar, dos medos que ajudavam a descartar, das percepções de que se nutriam, ao mesmo tempo deformando-as, em suma, de todo o concreto da existência na qual essas representações mergulhavam suas raízes e sobre as quais repercutiam, constantemente. As mentalidades, das quais pretendíamos fazer um novo objeto histórico, só têm interesse, e mesmo só têm existência – como repetíamos incansavelmente, contra os partidários de uma história autônoma do “pensamento” ou da “vida espiritual” – uma vez encarnadas, no sentido primeiro e mais forte da palavra (*ibidem*, pp. 89-90).

Todavia – e vinha aqui nosso segundo princípio – não era pelos indivíduos que nos interessávamos. Não raro obrigados, naturalmente, a apreender o que desejávamos alcançar através do caso de uma personalidade, tentávamos abstrair seus pensamentos individuais. Exatamente como não aceitávamos separá-los de seu corpo, tampouco consentíamos em isolar este indivíduo do corpo social em que se

inseriria. Com o termo mentalidades, designávamos o conjunto vago de imagens e certezas não conscientizadas ao qual se referem todos os membros de um mesmo grupo [...]. Ora, nós procurávamos reconhecer [...] este magma confuso de presunções herdadas ao qual [cada pessoa] se refere a cada momento, sem prestar atenção nele mas sem tampouco expulsá-lo de seu espírito (*ibidem*, p. 91, *passim*).

A empreitada tornava-se francamente arriscada face a esta história dos gostos, dos desejos, das inquietações, muito mais indecisa, e cujos traços eu ainda não estava na época capacitado a detectar (*ibidem*, p. 96).

Sua<sup>124</sup> contribuição mais substancial, contudo, para a história das mentalidades, ou à história do “imaginário medieval”, como agora denomina, foi realizada vinte anos depois com a publicação do *La naissance du Purgatoire*, uma história das mudanças das representações da vida depois da morte. Segundo Le Goff, o nascimento da idéia de Purgatório fazia parte da “transformação do cristianismo feudal”, havendo conexões entre as mudanças intelectuais e as sociais. Ao mesmo tempo, insistia na “mediação” de “estruturas mentais”, de “hábitos de pensamento”, ou de “aparatos intelectuais”, em outras palavras, de mentalidades, observando que, nos séculos XII e XIII, surgiram novas atitudes em relação ao tempo, espaço e número, inclusive o que ele chamava do “livro contábil da vida depois da morte” (BURKE, 1997, p. 86).

Mais séria, porém, é a crítica a Febvre por presumir muito facilmente uma homogeneidade de pensamento e sentimentos entre os vinte milhões de franceses da época, escrevendo com convicção sobre “os homens do século XVI”, como se não houvesse diferenças significativas entre os pressupostos de homens e mulheres, ricos e pobres, e assim por diante (*ibidem*, p. 42).

Ainda que Durkheim e Mauss tenham empregado ocasionalmente o termo, foi o livro de Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), que o lançou na França. Assim mesmo, apesar de ter lido Lévi-Bruhl, Marc Bloch preferiu descrever seu *Les Rois Thaumatourges* (1924), hoje reconhecido como uma obra pioneira na história das mentalidades, como uma história de *representações coletivas* (termo preferido por Durkheim), *representações mentais*, ou mesmo *ilusões coletivas*. Nos anos 30, Febvre introduziu o vocábulo *instrumental intelectual*, mas não obteve grande sucesso. Foi Georges Lefebvre, um historiador situado nos limites do grupo dos *Annales*, que cunhou a frase história das mentalidades coletivas (*ibidem*, pp. 131-132).

Das palavras de Georges Duby e de Peter Burke acerca de *mentalidade*, retiradas, respectivamente, dos livros *A História Continua*<sup>125</sup> e *A Escola dos Annales*<sup>126</sup>, pode-se chegar às seguintes conclusões: (i) o que se encontra por trás do termo *mentalidade*, utilizado

<sup>124</sup> Peter Burke refere-se a Jacques Le Goff.

<sup>125</sup> *Op. cit.*

<sup>126</sup> *Op. cit.*

primeiramente por Lucien Febvre nos estudos que ele realizava em torno das atitudes coletivas ou da “psicologia histórica”, já foi chamado, outrora, de *atmosfera mental*, por Marc Bloch, e passou a ser denominado, anos depois, de *estruturas mentais*, de *hábitos de pensamento* ou de *aparatos intelectuais*, por Jacques Le Goff, até que este, ao lado de Georges Duby, optasse pelo vocábulo *imaginário*: isso mostra o quanto o conceito de *mentalidade* foi (re)trabalhado ao longo do tempo, porque de natureza escorregadia; (ii) a palavra *resíduo* pode funcionar como sinônimo de *mentalidade*; (iii) *mentalidade* seria o modo de agir, de pensar (modo de ver o mundo; crenças; valores, julgamentos) e de sentir (odores, medos) de um determinado grupo de indivíduos dum certo local e duma determinada época; (iv) a *mentalidade* possui um caráter espiritual (em oposição à material, porque se passa no interior dos indivíduos); inconsciente, uma vez que os indivíduos herdariam de seus grupos, ao nascer, determinados modos de agir, de pensar e de sentir, dos quais não saberiam as origens nem as verdadeiras causas (neste ponto, temos a *mentalidade* com as mesmas características do *fato social*, de Durkheim: *generalidade*, *exterioridade* e *coercitividade*); plural, pois cada grupo de indivíduos que compõe uma sociedade vê as coisas duma determinada forma (na Idade Média, os componentes do Alto Clero certamente não pensavam ou agiam da mesma maneira que os do Baixo Clero), daí se falar em *mentalidades*, ou seja, utilizar-se o termo no plural; coletivo, visto que, ainda que se possa chegar a ela por meio de um único indivíduo<sup>127</sup>, não se pode esquecer de que este pertence a um grupo, a uma

---

<sup>127</sup> Os seguintes excertos das obras *A Escola dos Annales*, de Peter Burke, *A História Continua*, de Georges Duby, e *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição* (/tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes; revisão técnica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.), de Carlo Ginzburg, mostram que é perfeitamente possível apreender a *mentalidade* de um grupo a partir do que se pode colher dos modos de agir, de pensar e de sentir de um dos indivíduos que compõe essa coletividade: “A biografia histórica é praticada por diferentes razões e assume formas diferentes. Pode ser um meio de entender a mentalidade de um grupo. Uma dessas formas é a vida de indivíduos mais ou menos comuns, como o burguês Joseph Sec, sobre quem Vovelle escreveu em razão de sua ‘irresistível ascensão’, ou do artesão parisiense, Jean-Louis Ménétra, estudado por Daniel Roche” (Le Goff, 1989; Vovelle, 1976; Roche, 1982; *apud* BURKE, 1997, p. 104), “Desta vez, observava a carreira excepcional de um indivíduo excepcional, de um campeão do mundo, de um vencedor, observava como vivia

coletividade, a qual ele, inevitavelmente, representa; e mutável, uma vez que o modo de agir e de pensar de um determinado grupo de indivíduos pode mudar, com o passar do tempo. Também se pode concluir que (v) os elementos culturais de caráter material, noutras palavras, os objetos produzidos pelo Homem (utilitários ou artísticos), nada mais são que concretizações daquilo que se pode chamar de *mentalidade*, pois sempre trazem em si, a partir de suas características, os costumes um determinado grupo social de um certo período histórico, ou seja, os seus modos de agir, de pensar e de sentir.

O trabalho com a *mentalidade*, por parte dos historiadores da *École des Annales*, abriu uma nova perspectiva para as pesquisas históricas: a História das *mentalidades*, que aumentou

---

o Platini, o Tapie do século XII, pois ele me interessava, mas sobretudo para ser capaz, através dele, através dos numerosíssimos vestígios deixados por sua turbulenta passagem por este mundo, de saber mais, muito mais sobre o cavaleiro comum, sobre a cavalaria” (DUBY, *op. cit.*, p. 138), “também como em *Bouvines*, só me interessava quando me informava sobre o coletivo. O verdadeiro tema do livro não é Guilherme, mas a cavalaria, seu ideal, os valores que ela afirmava respeitar. E também um sistema político, o ‘feudalismo’, pois através desse caso concreto o funcionamento de suas engrenagens pode ser descoberto com muito maior clareza que nos tratados ou nas cartas” (*ibidem*, p. 139), “Este livro conta a história de um moleiro friulano – Domenico Scandella, conhecido por Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas idéias e sentimentos, fantasias e aspirações. Outros documentos nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos. Temos também algumas páginas escritas por ele mesmo e uma lista parcial de suas leituras (sabia ler e escrever). Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mãos já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura das classes subalternas’ ou ainda ‘cultura popular’” (GINZBURG, 1987, p. 16) e “Este livro narra sua história. Graças a uma farta documentação, temos condições de saber quais eram suas leituras e discussões, pensamento e sentimentos: temores, esperanças, ironias, raivas, desesperos. De vez em quando as fontes, tão diretas, o trazem muito perto de nós: é um homem como nós, é um de nós. Mas é também um homem muito diferente de nós. A reconstrução analítica dessa diferença tornou-se necessária, a fim de podermos reconstruir a fisionomia, parcialmente obscurecida, de sua cultura e contexto social no qual ela se moldou. Foi possível rastrear o complicado relacionamento de Menocchio com a cultura escrita, os livros (ou, mais precisamente, alguns dos livros) que leu e o modo como os leu. Emergiu assim um filtro, um crivo que Menocchio interpôs conscientemente entre ele e os textos, obscuros ou ilustres, que lhe caíram nas mãos. Esse crivo, por outro lado, pressupunha uma cultura oral que era patrimônio não apenas de Menocchio, mas também de um vasto segmento da sociedade do século XVI. Em consequência uma investigação que, no início, girava em torno de um indivíduo, sobretudo de um indivíduo aparentemente fora do comum, acabou desembocando numa hipótese geral sobre a cultura popular – e, mais precisamente, sobre a cultura camponesa – da Europa pré-industrial, numa era marcada pela difusão da imprensa e a Reforma Protestante, bem como pela repressão a esta última nos países católicos” (*ibidem*, p. 12).

enormemente as fontes historiográficas para os pesquisadores que resolveram se aventurar por ela, de modo que praticamente tudo passou a ser tido como fonte histórica. Foi a partir da revolução historiográfica proposta pela História das *mentalidades* que os objetos de arte, notadamente os livros de teor literário (epopéias, novelas, romances), eivados de subjetividade, passaram a ter valor verdadeiramente científico-documental para a História, não apenas porque traziam narrativas que, ainda que não tivessem acontecido, descreviam muito bem os costumes de uma época, mas mais no sentido de que as obras literárias traziam sempre uma leitura (a do autor) da sociedade; uma visão crítica desta. Os primeiros integrantes da Escola dos Anais a se debruçarem, efetivamente, em suas pesquisas, sobre a Literatura foram Marc Bloch e Lucien Febvre. Este preferia canções ou novelas a documentos estatísticos ou cartoriais. Após Febvre, que pertenceu, juntamente com Bloch, à primeira fase da Escola dos *Annales*, somente os integrantes da terceira fase, principalmente Georges Duby, utilizaram a Literatura (bem como as outras artes) como documento histórico. Isso se deveu não só ao fato de a segunda fase da *École des Annales* ter sido chefiada, praticamente, por um só homem, Fernand Braudel, que procurava na Geografia Humana e na Sociologia respostas para as suas indagações históricas ou soluções para as suas histórias-problema, de modo a deixar todas as artes de lado, quando das suas pesquisas, mas também pelo fato de os historiadores que participaram dessa segunda fase terem achado insustentáveis muitos dos argumentos oferecidos pela História das *mentalidades* para a explicação dos fatos históricos e, conseqüentemente, mais importantes, porque mais “científicas”, as Histórias econômica e social. De qualquer forma, foi já durante o “reinado” de Braudel que a História das *mentalidades* começou a atrair adeptos e a ganhar importância; mas o período de maior produção científica em torno das *mentalidades* deu-se mesmo entre 1960 e 1980. Vale salientar que a *literariedade* das pesquisas realizadas pelos integrantes da *École des Annales* não ficava restrita apenas às fontes, que eram obras literárias, mas estava também presente na

linguagem em que eram vazados os ensaios resultantes dessas investigações. Sobre a utilização de obras de arte como fontes historiográficas, em especial das obras literárias; sobre a receptividade da História das *mentalidades* por parte dos componentes da Escola dos Anais, ao longo de três fases (1929-1989), e dos demais historiadores das décadas de 60 e 70 do século XX; e sobre a linguagem literária das produções acadêmicas dos participantes da agremiação em questão podemos ler as seguintes palavras de Georges Duby, de Peter Burke e de Pierre Daix, retiradas, respectivamente, de *A História Continua*<sup>128</sup>, *A Escola dos Annales*<sup>129</sup> e *Fernand Braudel: uma biografia*<sup>130</sup>:

Mas este exercício, perigoso, exigiu de minha parte uma verdadeira conversão. E, para começar, a adaptação dos métodos que eu costumava utilizar para tratar a informação. Já não me encontrava diante de palavras, de discursos, mas diante de objetos, e de uma categoria muito particular: o que não perecera da criação artística, ou seja, quase sempre o melhor, a parte considerada mais perfeita que o respeito dos conhecedores conseguira preservar das destruições cegas e dos ataques do tempo. A parte mais “genial”, portanto. Aqui é que se manifestava a primeira dificuldade. Eu precisava isolar nesses objetos excepcionais – fosse o manto do imperador Henrique II, conservado no tesouro da catedral da Bamberg, ou a estátua de Adão outrora erguida na tribuna de Notre-Dame de Paris – o que parece decorrer do “gênio”, da sensibilidade pessoal do artista, de suas invenções imprevisíveis, de sua livre inspiração, em suma, o que se mostra irredutível a qualquer explicação na obra, para separá-lo do que não o é, de todo o resto, desse fundo geral de que se apoderam tantos os pequenos mestres quanto os grandes criadores, e que só ele mantém relações com o meio social e cultural (DUBY, 1993, p. 95).

Em *O ano mil*, a porta do laboratório se entreabre. Os documentos não figuram aqui como simples apêndices, como em *L'Économie rurale*: formam o corpo principal deste pequeno volume. Mas são documentos de um gênero especial. Também eles são quase todos obras de arte. Obras literárias, textos, cuidadosamente polidos por virtuosos da retórica (*ibidem*, p. 98).

Eu estava mudando de material, mais ou menos como um escultor que troca a madeira pelo mármore. Desviava minha atenção das cartas, inventários, dos testemunhos breves fornecidos pelas fontes abruptas, ásperas, sem preparo sobre as quais se baseava toda a minha tese de doutorado. Dali para a frente, eu leria sobretudo narrativas, poemas, em latim ou outras línguas, escritos que refletiam de maneira menos direta, menos ingênua, a vida em sociedade, deformados, complicados que são pela preocupação de agradar, de disseminar determinada doutrina, mas também menos secos, mais loquazes, e em todo caso de interpretação

---

<sup>128</sup> *Op. cit.*

<sup>129</sup> *Op. cit.*

<sup>130</sup> *Op. cit.*

mais difícil. Para extrair-lhes o sentido, prevalecia-me da experiência recém-adquirida, quando me interroguei sobre a obra de arte para situá-la em seu contexto. A respeito desses textos, fazia perguntas análogas: onde, por quem, com que intenção haviam sido redigidos? E como relacioná-los aos sistemas de valores, aos modelos de comportamento, a todo o corpo de representações confusas que denominávamos mentalidades? (*ibidem*, p. 99).

Mais tarde, aventurei-me pela exuberância das canções e dos romances de cavalaria: queria ver como o amor e a morte haviam sido sonhados. É com efeito o sonho que percebemos nesses textos. Mas ele não apresenta menos interesse, para mim, que o real. A realidade dos comportamentos amorosos é de qualquer maneira inapreensível. Mas pelo menos o seu reflexo projeta-se necessariamente na literatura de evasão, a esta, propondo personagens exemplares a serem imitados por seu público, não deixa de repercutir nos comportamentos, como acontece com a literatura hagiográfica (DUBY, 1993, p. 146).

Já em Bouvines eu tratara de me identificar com os cavaleiros, esforçando-me por perceber como eles viam o mundo quando se lançavam a galope uns contra os outros, ao mesmo tempo evitando machucar-se demais (*ibidem*, p. 114).

Eu procurava igualmente captar o comportamento daqueles rapazes e homens mais maduros, às vezes já incapacitados, que, vociferando, morrendo de sede, engeuecidos pela poeira do terreno pisoteado, agitaram-se como condenados em suas couraças, naquele dia de verão. De que instrumental dispunham? Que gestos faziam, manejando essas armas, conduzindo suas montarias? Eu tentava inclusive penetrar em suas consciências. Que pretendiam? Em que momento a alegria que no início do confronto fazia do combate uma festa evoluíra para a exasperação da violência, transformando-se num prazer furioso, cego, de destruir e colher os destroços do que caía no fragor da debandada? Tinham medo os cavaleiros? E de quê? Qual o herói mítico cuja arrogância empenhavam-se em imitar? Que entendiam precisamente por proeza, lealdade? Onde se situava, para eles, o ponto de honra? Em suma, eu observava exatamente como Margaret Mead observara os manus. Tão desarmado quanto ela, mas não mais (*ibidem*, p. 111).

O esboço de uma história das ideologias, das reflexões que eu desenvolveria num capítulo de *Faire l'histoire*, e em seguida em *As Três Ordens*, é assim descoberto neste livro, e dou-me conta de que foi efetivamente ao descrevê-lo que se modificou decididamente minha posição face ao testemunho, à fonte escrita. Até então eu esperava os documentos que me ensinassem a verdade dos fatos, cuja lembrança tinham por missão preservar. Logo verifiquei que esta verdade é inacessível e que o historiador só tem oportunidade de aproximar-se dela em nível intermediário, ao nível da testemunha, questionando-se não sobre os fatos que relata, mas sobre a maneira como os relatou. Eis por que dou atualmente mais atenção aos relatos, por mais fantasmagóricos que sejam, do que às anotações “objetivas”, descarnadas, que podemos encontrar nos arquivos. Essas narrativas ensinam-me mais – e para começar, sobre seus autores – através de suas tergiversações, do que têm dificuldade para dizer, do que não dizem, esquecem ou ocultam. Ora, é a este autor que me apego, retendo de suas palavras, para começar, o que revelam sobre sua própria cultura, suas esperanças, seus temores, a maneira como pensa o mundo e a si mesmo. A imagem que tem de si mesmo é o que procuro reconstituir. Estou hoje convencido de que se encontra aqui a única “realidade” que posso tocar, e de que das mulheres do século XII, por exemplo, nunca apreenderei algo mais verdadeiro que uma imagem, a que flutuava no espírito dos raros homens cujos escritos

conservamos. Frequentemente encontro dificuldades para fazer com que reconheçam esta evidência. A prova disto está na aspereza das discussões que me opunham constantemente, em meu seminário, a Karl Ferdinand Werner, belo historiador das instituições. Não conseguia convencê-lo. Ele se aferrava obstinadamente à letra do texto, sem se preocupar com a ideologia de que era prisioneiro o autor desse texto, e a respeito do qual é importante informar-se previamente, para enxergar mais claramente o verdadeiro que esta ideologia mascara e distorce (*ibidem*, p. 99-100).

Foi realmente um historiador da geração de Braudel que despertou a atenção pública para a história das mentalidades, através de um livro notável, quase sensacional, publicado em 1960. Philippe Ariès era um historiador dileitante, “um historiador domingueiro”, como ele próprio se chamava, que trabalhava num instituto de frutos tropicais, devotando seu tempo de lazer à pesquisa histórica. Demógrafo histórico por formação, Ariès veio a rejeitar a perspectiva quantitativa (da mesma maneira que rejeitou outros aspectos do mundo burocrático-industrial moderno). Seus interesses direcionaram-se para a relação entre natureza e cultura, para as formas pelas quais uma cultura vê e classifica fenômenos naturais tais como a infância e a morte (BURKE, 1997, p. 81).

O livro de Philippe Ariès foi particularmente um desafio aos demógrafos históricos; um desafio ao qual alguns deles responderam dando maior atenção ao papel dos valores e das “mentalidades” no “comportamento demográfico”; em outras palavras, pelo estudo da família, da sexualidade e, como desejava Febvre, da história do amor [...]. Os estudos nessa área muito contribuíram para estabelecer uma ponte entre a história das mentalidades baseada em fontes literárias (por exemplo, o *Rabelais* de Febvre) e a história social, que negligenciava o estudo de valores e atitudes (*ibidem*, p. 83, *passim*).

Como vimos, na geração de Braudel, a história das mentalidades e outras formas de história cultural não foram inteiramente negligenciadas, contudo, situavam-se marginalmente ao projeto dos *Annales*. No correr dos anos 60 e 70, porém, uma importante mudança de interesse ocorreu. O itinerário intelectual de alguns historiadores dos *Annales* transferiu-se da base econômica para a “superestrutura” cultural, “do porão ao sótão” (*ibidem*, p. 81).

A história das mentalidades não foi marginalizada nos *Annales*, em sua segunda geração, apenas porque Braudel não tinha interesse nela. Existiram, pelo menos, duas outras razões mais importantes para essa marginalização. Em primeiro lugar, um bom número de historiadores franceses acreditava, ou pelo menos pressupunha, que a história social e econômica era mais importante, ou mais fundamental, do que outros aspectos do passado. Em segundo lugar, a nova abordagem quantitativa, analisada no capítulo anterior, não encontrava no estudo das mentalidades o mesmo tipo de sustentação oferecido pela estrutura socioeconômica (*ibidem*, p. 99).

Por outro lado, a história das mentalidades, tal como foi praticada a partir dos anos 60 por Georges Duby, Robert Mandrou, Jacques Le Goff e tantos outros, deve muito ao exemplo de Febvre, como também ao de Bloch (*ibidem*, p. 42).

A figura principal na psicologia histórica *à la Febvre* foi o falecido Robert Mandrou (Joutard/Lecuir, 1985). Logo após a morte de Febvre, Mandrou encontrou entre seus

papéis um arquivo contendo notas sobre um livro não escrito, que deveria ter sido a continuação do *Rabelais*, sobre o nascimento da mentalidade francesa moderna. Decidiu prosseguir a obra de seu mestre e publicou sua *Introduction à la France Moderne*, com o subtítulo “Um ensaio em psicologia histórica – 1500-1640”, em que incluía capítulos sobre saúde, emoções e mentalidades (Mandrou, 1961). Logo depois da publicação desse livro, ocorreu a ruptura entre Braudel e Mandrou. Quaisquer que tenham sido as razões pessoais, a ruptura se produziu no decorrer de um debate sobre o futuro do movimento dos *Annales*. Nessa discussão, Braudel defendeu a inovação, enquanto Mandrou preferia a herança de Febvre, o que ele chamava “o estilo original” (*Annales première manière*), em que a psicologia histórica ou a história das mentalidades desempenhavam um papel importante (*ibidem*, p. 84).

Na década de 60, como seus<sup>131</sup> interesses moveram-se gradualmente em direção à história das mentalidades, colaborou com Mandrou em sua história cultural da França. Posteriormente, foi além de Bloch e do estilo original dos *Annales*. Inspirado em parte na teoria social neomarxista, preocupou-se com a história das ideologias, da reprodução cultural e do imaginário social, que procura combinar com a história das mentalidades (*ibidem*, pp. 86-87).

Este livro<sup>132</sup> pode ser lido como um romance de capa e espada. Escrevi-o com enorme prazer, para agradar ao amante de história. Por este motivo, pode parecer inconsistente. Mas está na verdade tão carregado de dados eruditos, é tão sério quanto *As Três Ordens*. Menos austero, é verdade. Houve quem se deixasse enganar por isto. Certo crítico alemão advertia, peremptório, no fim de uma resenha globalmente amável: esta obra não se destina aos especialistas. Ora, os especialistas são os principais destinatários (Duby, 1993, p. 138).

acabaram por criar, com o torneado de suas frases, seu vocabulário, uma língua dos *Annales* de certa qualidade literária, mas que irritaria seus adversários profundamente. Será que a história é ou pode ser, pretendendo-se uma ciência, também questão de escrita, de modo literária? (DAIX, 1999, p. 177).

Durante a década de 70, Georges Duby passou a repensar a utilização do termo *mentalidade* para designar os modos de agir, de pensar e de sentir de um certo agrupamento social de uma determinada época:

Já não utilizo a palavra mentalidade. Ela não é satisfatória, e não demoramos a nos dar conta disso. Na época, no entanto, pelo fim dos anos cinquenta, convinha perfeitamente, em razão de suas fraquezas, de sua própria imprecisão, para designar

<sup>131</sup> Burke estava a falar de Georges Duby.

<sup>132</sup> Duby referia-se ao seu livro *Guilherme Marechal (op. cit.)*.

a *terra incógnita*, que convidávamos os historiadores a explorar conosco e da qual ainda não conhecíamos os limites nem a topografia (DUBY, 1993, pp. 88-89).

As influências marxistas que recebeu no início de sua carreira certamente o fizeram optar pelo termo *imaginário*, em substituição à palavra *mentalidade*, conforme falou sobre isso Peter Burke:

Um termo recente, empregado por exemplo por Duby (1978) e Corbin (1982), que mais ou menos corresponde à velha história das representações coletivas. O vocábulo antigo tinha vinculações durkheimianas, enquanto o novo, “imaginário”, relaciona-se com tendências neomarxistas. Parece ter se originado de C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (1975), um estudo que é, por sua vez, devedor da famosa definição de ideologia de Althusser, fundamentada na pressuposição de “relação imaginada às reais condições de existência” (BURKE, 1997, p. 130).

Desse modo, Duby chegou ao seguinte conceito de *imaginário*:

Quanto ao outro termo, “imaginário”, tomava-o em seu sentido mais amplo, para designar o que só existe na imaginação, a faculdade do espírito de forjar imagens. E com razão, quer-me parecer, pois minha intenção era escrever a história de um objeto extremamente real, apesar de imaterial, a representação mutante que a sociedade dita feudal tinha de si mesma, captar uma das formas dessa representação, construída segundo um esquema ternário cujos traços foram identificados por Georges Dumézil no mais profundo da cultura “indo-européia”. Estudei as manifestações dessa figura, as transformações que ela sofreu durante dois séculos em suas relações com o concreto das relações sociais, e era nisto, em minha preocupação de inserir este esquema estrutural do decorrer do tempo e na experiência vivida, que minha investigação diferia da de Dumézil. Eu queria tentar vislumbrar como uma imagem deste tipo é construída, se difunde, se desgasta, apagando-se bruscamente diante de uma outra ou ajustando-se aos poucos para não ceder lugar, até modificar-se completamente. E por quê? Em busca de que ideal? A serviço de que interesses? Lançava-me numa história das mais novas e cujas dificuldades demonstrei numa nota metodológica, a história dessas utopias justificadoras, tranqüilizadoras que são as ideologias, imagens ou antes conjuntos de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas, pretenderiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que por isto estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível (DUBY, 1993, p. 113).

Pelas palavras de Georges Duby depreende-se que o vocábulo *imaginário* está mesmo relacionado às imagens que um determinado grupo de uma certa época faz de si e de tudo o que está à sua volta; ou seja, *imaginário* é o modo como um grupo social enxerga ou pensa o mundo em que vive; o modo como (re)age a algo, como sente (no sentido mais amplo da palavra *sentir*) e como percebe tudo aquilo que lhe afeta. Cada época tem, portanto, o seu próprio *imaginário*, visto que as pessoas de cada época vêem a realidade duma determinada maneira e manifestam-se, por palavras, por atos e por meio de emoções, duma forma única. Em suma, Duby passou a chamar de *imaginário* o que, antes, ele e os demais integrantes da *École des Annales* denominavam *mentalidade*. Jacques Le Goff, que também fez parte da Escola dos Anais, na sua terceira fase, juntamente com Georges Duby, certamente deve ter concordado com essa mudança de nomenclatura operada pelo amigo, pois, no começo da década de 70, escreveu um ensaio intitulado “A história das mentalidades. Uma história ambígua”, no qual procurou definir e caracterizar melhor os termos *mentalidade* e *imaginário*, de modo a apontar as diferenças existentes entre ambos e a relacioná-los devidamente. O conteúdo desse ensaio de Jacques Le Goff foi discutido por Hilário Franco Júnior, em seu texto “O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário<sup>133</sup>”, publicado na *Signum: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais*, nº 5, 2003, em homenagem a Jacques Le Goff. Para Hilário Franco Júnior, Le Goff havia percebido, há muito, o caráter ambíguo do termo *mentalidade*, de modo que era necessário desfazer essa ambigüidade, caracterizar e definir melhor o termo em questão:

Mas a palavra, e o que ela pretendia designar nas Ciências Humanas, sempre sofreu da dupla acepção vinda do latim medieval *mentalis*, “da alma” e “do intelecto”, categorias que o racionalismo moderno considera antagônicas. Daí a história das

---

<sup>133</sup> FRANCO JÚNIOR, *op. cit.*

mentalidades ter quase sempre revelado essa contradição quanto ao seu objeto – o inato ou o adquirido, o inconsciente ou o consciente? – levando Jacques Le Goff a rotulá-la de “história ambígua” (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 74).

Na tentativa de eliminar essa ambigüidade, poder-se-ia ficar tentado a definir mentalidade privilegiando ou a genética ou o intelecto. Mas no primeiro caso se estaria muito próximo da sociobiologia e suas explicações reducionistas, que vêm nas culturas produtos de hereditariedades solucionadas pelo processo de evolução. E no segundo, a história da mentalidade perderia sua especificidade e se confundiria com a tradicional história do pensamento e com a antropologia culturalista. Ora, o ser humano não é apenas uma coisa ou outra. Marc Bloch já percebera que a “mentalidade religiosa” abarca ao mesmo tempo “pensamento” e “sentimento”. Jacques Le Goff reconheceu que a mentalidade é feita de automatismos não desvinculados dos sistemas de pensamento (*ibidem*, p. 75).

Hilário Franco Júnior. apresentou, no seu ensaio, os quatro traços básicos da *mentalidade*, com vista a desfazer-lhe a ambigüidade, a caracterizá-la e a conceituá-la devidamente, bem como a diferenciá-la de *imaginário*. O primeiro desses traços é o de ser, a *mentalidade*, algo antiqüíssimo, presente já no *homo sapiens*, uma espécie de psiquismo primitivo formado por emoções básicas capazes de provocar reações fisiológicas e neurológicas, mas também feições, gestos e sons que serviriam para externar, para os outros indivíduos, essas emoções. Enfim, a *mentalidade* estaria numa área de interseção entre o biológico e o social:

Primeiro, ser uma área de interseção entre o biológico e o social, guardando por isso componentes da longa vida pré-histórica do homem [...]. Como para a Neurologia atual o próprio surgimento da consciência ocorre com uma representação, a da relação entre um objeto e o organismo no qual se encontra o cérebro que estabelece tal relação, pode-se pensar que o primeiro exemplo disso aconteceu há cerca de quarenta mil anos, quando o homem deixou as marcas de suas mãos impressas na parede de uma caverna, como que a registrar para si e para os outros a própria existência. Marcas simples, “primitivas”, mas que de certa forma inauguram a História, ou seja, tornam o homem o primeiro animal que representa a si mesmo, que busca a definição e o reconhecimento de si, que tem consciência da própria existência (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 76).

Em razão disso, a mentalidade poderia talvez ser entendida como o substrato protocultural comum ao homem e ao animal de que falava Claude Lévi-Strauss.

Substrato que precisa ser sempre considerado, pois não se pode pretender compreender o homem levando em conta apenas sua trajetória posterior à invenção da escrita (*ibidem*, 2003, p. 77).

De fato, os dados reunidos pela Paleontologia indicam que “desde o seu aparecimento, o homo sapiens deve ter sido provido das suas características psíquicas essenciais que em nada diferiam qualitativamente das dos homens atuais”. Segundo a Psicologia comportamental, há uma inscrição filogenética das emoções básicas, que parecem remontar às origens animais do homem, tanto que elas se manifestam desde os primeiros meses de vida dos humanos e estão presentes nos animais. Independentemente da abordagem, não há dúvida de que o núcleo daquele psiquismo primitivo e sempre atual é constituído pelas emoções (*ibidem*, 2003, p. 78).

A favor do universalismo das emoções básicas, argumentou-se que elas provocam sempre as mesmas reações fisiológicas (o ritmo cardíaco eleva-se com o medo, a raiva e a tristeza, baixa com a alegria, a repugnância e a surpresa) e neurológicas (a tristeza provoca um aumento bilateral do fluxo sanguíneo em certa zona cerebral, enquanto a alegria acarreta uma diminuição unilateral do fluxo na mesma zona) (*ibidem*, p. 79).

Deste ponto de vista, as emoções são formas de adaptação a situações nas quais as exigências são desproporcionais às possibilidades perceptíveis e cognitivas do sujeito, daí o medo e a fuga diante do perigo, a cólera contra o obstáculo, etc. No entanto, emoções não são apenas sentidas interiormente, são comunicadas por feições, gestos, sons. Tais exteriorizações fazem parte da própria emoção, não somente expressam como também determinam muito da intensidade que o estado emocional tem para o próprio sujeito e a direção que, por ricochete nos parceiros sociais, acaba por tomar no íntimo do indivíduo (*idem*).

O segundo, o de estarem, essas emoções primitivas, ligadas a uma forma específica de racionalidade, predominantemente analógica. Desse modo, a *mentalidade* não só seria uma interseção entre o biológico e o social como também uma união entre o emocional e o racional, porque analógica:

Segundo traço, as emoções primitivas estão relacionadas a uma forma específica de racionalidade. Estudos recentes demonstram que os mecanismos emocionais não são simples reações a estímulos, mas estados mentais cognitivos que – ao menos no caso das sociedades pré-industriais, inclusive a medieval – parecem ter sido predominantemente analógicos. De fato, podemos com certo grau de segurança sugerir que a forma primitiva (no sentido evolutivo) de pensamento era subjetiva e dava-se por analogia, elemento ao mesmo tempo racional e emocional que

estabelece entre dois ou mais elementos, fatos ou ações, correspondências fundamentadas em (pretensos ou concretos) pontos comuns. Esse pensamento espontâneo percebe similitudes de funções que transformam o universo em uma imensa rede de conexões. O conjunto de emoções básicas e o pensamento analógico são formas diferentes, mas não contraditórias, de percepção do mundo e de intervenção sobre ele. Isso não significa, é claro, que desde os primeiros tempos o homem não pensasse também de forma lógica, dedutiva, por encadeamento de causas e efeitos. Desde mais ou menos 450.000 anos, utilizavam-se na caça lanças de madeira, o que pressupõe um controle adequado de tempo e espaço e portanto uma concepção de causalidade. Entretanto, prevalecia a relação analógica com o mundo: percebia-se que lançar um dardo ou uma flecha (causa) possibilitava abater o animal (conseqüência), mas para que a causa fosse mais eficiente e o efeito mais completo, havia forças desconhecidas a considerar, e nesse processo predominavam procedimentos analógicos. Se toda arma ou instrumento tem uma utilização explícita que é lógica, nas sociedades arcaicas tem ainda uma utilização implícita que é analógica (FRANCO JÚNIOR, 2003, pp. 80-81).

Evidentemente, é impossível fazer a arqueologia do pensamento analógico, mas é plausível a hipótese de que seu ponto de partida tenha sido a percepção de um dado da natureza, a simetria, visível talvez em primeiro lugar no próprio corpo humano. A verticalidade deste permitiu ao homem pré-histórico notar a simetria bilateral (olhos, orelhas, narinas, caninos, seios, testículos, braços, mãos, dedos, pernas, pés, artelhos, nádegas), acentuada pelo eixo vertical cabeça-nariz-boca-pescoço-umbigo-sexo-coluna vertebral (*ibidem*, 2003, p. 82).

Como indicam diversos dados fornecidos por Marcel Otte, os procedimentos mentais analógicos são inegáveis para a Pré-História (*ibidem*, 2003. P. 84).

O terceiro traço é o de ser, a *mentalidade*, algo estável, imóvel, inerte, porque de natureza biopsíquica. Isso significa dizer que as emoções e os afetos dos primeiros tempos continuam os mesmos; apenas são motivados por fatores diferentes ou esboçados de maneiras diferentes (e aqui entram os *imaginários*), de acordo com a cultura de cada época ou de cada período histórico, ou, ainda, de acordo com a cultura de cada agrupamento ou classe social de uma civilização de um dado tempo. Corroboram com o que foi dito o fato de o tronco encefálico, também conhecido como cérebro de répteis, uma das zonas mais antigas do cérebro humano, em termos de evolução, ser o centro de produção dessas emoções e desses afetos. Assim, não se poderia falar em *mentalidades*, várias para cada época, pois existiria uma só *mentalidade* humana, que se teria originado ainda na Pré-História e se mantido praticamente a mesma até os dias de hoje; porém, poder-se-ia, sim, falar em vários

*imaginários* (um para cada época ou período histórico ou, ainda, um para cada grupo ou camada social de uma civilização dum dado tempo). O medo, por exemplo, faz parte da *mentalidade* humana, pois é um sentimento que está presente no Homem desde os tempos mais remotos; desde a sua origem na terra. Esse sentimento é comum também aos animais, pois está ligado à sobrevivência de qualquer ser vivo. No entanto, em cada período histórico, o medo se apresenta aos homens sob diferentes roupagens, assim como os homens de cada época ou de cada camada social esboçam reações diferentes frente àquilo que lhe faz medo. Sobre a imutabilidade da *mentalidade* ao longo do tempo, falou Hilário Franco Júnior as seguintes palavras:

Terceiro traço, a predominância dos fatores biopsíquicos na mentalidade faz dela “o nível mais estável, mais imóvel das sociedades” e revela assim seu papel de “inércia, força histórica capital”. Exatamente por isso, não concordamos que a mentalidade tenha modelos, que “o palácio, o mosteiro, o castelo, as escolas, os pátios são, ao longo da Idade Média, os centros onde se forjaram as mentalidades.” Tais centros, e outros, eram veículos seletivos que expressavam de formas culturalmente próprias certos aspectos da mentalidade. Pelo mesmo motivo, acreditamos ser contraditório falar em “grandes oscilações de mentalidade” ou em “fatos de mentalidade efêmeros”, como as modas de vestuário, na verdade dados culturais, não mentais. Tal imobilidade relativa deve-se ao fato de na formação do aparelho cerebral do *homo sapiens sapiens*, aparecido há cem mil anos, a emoção ter despontado antes da razão e ter sido uma forma de racionalidade primitiva útil para sua sobrevivência [...]. A Psicanálise já tinha de certa forma intuído estas idéias ao afirmar que “existem no homem formações psíquicas hereditárias, qualquer coisa de análogo ao instinto dos animais”, “esquemas filogenéticos hereditários” chamados por Freud de “fantasias originárias” e que podem ser interpretadas como indício de que para ele “o que na Pré-História foi realidade de fato ter-se-ia tornado realidade psíquica”. Porque as emoções são inicialmente processadas de modo “arraigado e automático” na “consciência central”, para usar expressões de Damásio, as transformações civilizacionais não alteram o essencial delas diante dos três grandes momentos da trajetória humana, o nascimento, a reprodução e a morte (FRANCO JÚNIOR, 2003, pp. 85-86).

Da mesma maneira que na evolução das espécies certas inovações fixaram-se geneticamente nas suas populações, no ser humano a mentalidade registrou em algum momento, provavelmente há centenas de milhares de anos, ou mais, as emoções e os afetos dos primeiros tempos, e que em muitos casos continuam ainda atuais, embora sob outras roupagens (ou mais exatamente, como veremos, expressadas por outros imaginários). O medo é uma boa amostra disso, pois como uma equipe coordenada por Marcus Lira Brandão tem demonstrado, na neurobiologia dessa emoção um papel importante cabe ao tronco encefálico (chamado de cérebro de répteis), uma das zonas mais primitivas do cérebro humano.

Além dos medos inatos, geneticamente herdados, os medos incondicionados, decorrentes de situações traumáticas individuais, também acionam aqueles circuitos neuroquímicos primitivos, existentes há dezenas, talvez centenas de milhões de anos. O medo da noite, por exemplo, esteve presente entre os hebreus dos tempos bíblicos, os romanos, os medievais, os homens da Modernidade. Nos textos veterotestamentários, a noite é a antevisão da morte. Em Virgílio, a “noite profunda” equipara-se às “pálidas sombras do Érebo”. Na Idade Média, a noite pertence “aos feiticeiros e aos demônios”, é “o tempo dos perigos sobrenaturais [e] da angústia”. Na Idade Moderna, é o reino de Satã. Mas no interior dessas culturas, cada medo foi processado por meio de imagens específicas a cada grupo social (*ibidem*, pp. 86-87).

Em função da presença do mesmo conjunto básico de elementos na psicologia coletiva de todos os povos de todas as épocas, é preferível falar em mentalidade no singular e sem adjetivação. É verdade que a diferenciação social surgida há dez mil anos, provavelmente resultado das construções culturais necessárias para disciplinar o meio ambiente e o grupo humano, talvez tenha gerado conjuntos psíquicos com certas especificidades, mas havendo entre eles, como estamos sugerindo, um denominador comum saído da matriz pré-histórica. Daí o homem ter em todas as partes do mundo e em todas as épocas, um certo número de características essenciais na forma de pensar e sentir. A partir de experimentos psicológicos provando que crianças de poucos meses podem compreender diversas noções, antropólogos cognitivos questionam a idéia de que os povos diferem na sua maneira essencial de conceber o tempo, a procriação, a natureza e o sobrenatural. As inegáveis diferenças entre as culturas são “variantes saídas de um mesmo processo de aprendizagem, que é universal”. Existe ampla variedade de comportamentos, fatos culturais, mas deve-se considerar que eles ocorrem dentro de um leque de possibilidades limitado, fornecido por uma herança psíquica inconsciente e enraizada. Obviamente, isso não significa determinismo genético, pois as condições geográficas, culturais e sociais levam cada grupo humano a lidar de forma própria com aquela herança, que a longo prazo se transforma. Todavia, a relação entre o mental e o cultural é pouco clara, por envolver ritmos históricos bastante diferentes. De toda forma, sendo o substrato emotivo-racional mais estável, não se devem usar qualificativos em relação à mentalidade de um mesmo conjunto civilizacional e temporal. A nosso ver, é legítimo falar em mentalidade medieval ou mentalidade chinesa, mas – apesar de muito usada, o que deve ter contribuído para a “ambigüidade” desse tipo de história – são imprecisas expressões como “mentalidade fechada” ou “mentalidade religiosa” (ou política, ou econômica, etc.). É mais exato, nesses últimos casos, falar em manifestações (religiosas, ou políticas, ou econômicas, etc., apesar de tais termos serem anacrônicos quando empregados em relação à Idade Média) da mentalidade (*ibidem*, pp. 92-93).

Por fim, o quarto e último, que é o de ser, a *mentalidade*, coletiva, ou seja, comum à raça humana, a todos os indivíduos, independente da época e do local em que estes tenham vivido. Entretanto, seria possível falar em “*mentalidade* da Idade Média” ou em “*mentalidade* mediéfica”, mas só se chegaria a esta por meio dos diversos *imaginários* medievais; noutras palavras, das imagens que cada agrupamento social ou que cada classe social faria de si e de seu universo. Sobre o caráter coletivo da *mentalidade*, disse Hilário Franco Júnior:

Quarto e último traço a assinalar, decorrência dos anteriores: sendo o conjunto de automatismos, de comportamentos espontâneos, de heranças culturais profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamento comuns a todos os indivíduos, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais, mentalidade é a instância que abarca a totalidade humana. Os indivíduos, isto é, os conscientes pessoais, são constituídos por ela, que é coletiva. Mas isso não significa que a mentalidade seja a somatória das personalidades que compõem uma dada sociedade (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 89).

Apesar de tudo o que se acabou de ver, os historiadores relutam em adotar uma definição universalista da mentalidade por colocarem os processos inconscientes fora de sua alçada. É expressivo o caso de Jacques Le Goff, que depois de ter considerado promissora a colaboração da Psicanálise, avaliou como “fraqueza” o recurso ao instrumental psicológico por parte de Marc Bloch e Lucien Febvre. A definição grupal de mentalidade é mais aceita, adotada por exemplo por Georges Duby e Rolf Sprandel. Acompanhou-os Jacques Le Goff, para quem mentalidade é o que há de comum (o que não exclui diferenças) a César e seus soldados, São Luís e seus camponeses, Colombo e seus marinheiros. Michel Vovelle vê nela a “herança inconsciente” que deve ser examinada “desde o subsolo até o sótão”, ou seja, nos diferentes níveis sócio-culturais. Preferindo a postura universalista, Philippe Ariès pensa que ela é a “totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles o saibam”, é o “inconsciente coletivo”. Tanto a uns quanto a outros, Carlo Ginzburg critica o caráter interclassista deste tipo de abordagem, propondo substituir “mentalidade coletiva” – expressão que com razão considera pleonástica – por “cultura popular<sup>134</sup>”, o que é confundir conceitos próximos porém diferentes. No

---

<sup>134</sup> Eis a crítica feita por Carlo Ginzburg, no seu livro *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição* (*op.cit.*, pp. 30-32), ao caráter interclassista da história das mentalidades, bem como a sua proposta para o estudo da “cultura popular”, em substituição ao estudo da “mentalidade coletiva”, termo que ele julgava pleonástico: “A essa altura poder-se-ia perguntar se o que emerge dos discursos de Menocchio não é mais uma ‘mentalidade’ do que uma ‘cultura’. Apesar das aparências, não se trata de uma distinção fútil. O que tem caracterizado os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a irracionalidade delimitam o campo específico da história das mentalidades, distinguindo-a com muita clareza de disciplinas paralelas e hoje consolidadas, como a história das idéias ou a história da cultura (que, no entanto, para alguns estudiosos engloba as duas precedentes). Inscrever o caso de Menocchio no âmbito exclusivo da história das mentalidades significaria, portanto, colocar em segundo plano o fortíssimo componente racional (não necessariamente identificável à nossa racionalidade) da sua visão de mundo. Todavia, o argumento decisivo é outro: a conotação terminantemente interclassista da história das mentalidades. Esta, como já foi dito, estuda o que têm em comum ‘César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês que cultivava as suas terras, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas’. Nesse sentido, na maior parte das vezes, o adjetivo *coletiva* acrescentado a ‘mentalidade’ é pleonástico. Ora, não queremos negar a legitimidade de investigações desse tipo, porém, o risco de se chegar a extrapolações indevidas é muito grande. Até mesmo um dos maiores historiadores deste século, Lucien Febvre, caiu numa armadilha desse gênero. Num livro inexacto mas fascinante, tentou, através da investigação sobre um indivíduo – mesmo sendo excepcional como Rabelais –, identificar as coordenadas mentais de toda uma era. Enquanto se trata de demonstrar a inexistência de um presumível ‘ateísmo’ em Rabelais, nenhum problema. Entretanto, quando se adentra o terreno da ‘mentalidade (ou psicologia) coletiva’, sustentando que a religião exercia sobre ‘os homens do século XVI’ uma influência, ao mesmo tempo, profunda e opressora, da qual era impossível escapar, como não escapou Rabelais, a argumentação se torna aceitável. Quem eram aqueles mal identificados ‘homens do século XVI’? Humanistas, mercadores, artesãos, camponeses? Graças à noção interclassista de ‘mentalidade coletiva’, os resultados de uma investigação conduzida sobre um pequeno estrato da sociedade francesa composto por indivíduos cultos são tacitamente ampliados até abarcar completamente um século inteiro. É o retorno da tradicional história das idéias. Os camponeses, isto é, a grande maioria da população

entanto, ele está certo quanto à inviabilidade de se fazer história das mentalidades, pois o estudioso não pode ter acesso à psicologia coletiva profunda de um período a não ser através de fragmentos necessariamente classistas, filtrados e expressados culturalmente. Ou seja, como veremos, através de imaginários, categorias do viver humano sempre bem ancoradas no presente, ao contrário da mentalidade com seu ritmo quase inerte, sua presença de longuíssima duração, sua tendência tangencial à a-historicidade. Se nascimento, reprodução e morte são, como já dissemos, dados de mentalidade, e portanto sempre atuais, por outro lado cada período pensa e experimenta aqueles momentos-chave de formas específicas (*ibidem*, pp. 90-91).

E se por um lado Hilário Franco Júnior, em seu texto, também concorda com Jacques Le Goff, quando este confirma as obras literárias como produções do *imaginário*, por outro lado discorda, quando Le Goff afirma que tais obras não conseguem trazer à tona os modos de agir, de pensar e de sentir dos grupos ou das camadas sociais que as produziram e/ou que as consumiram. O ensaio de Hilário Franco Júnior ainda diverge daquele que foi escrito por Jacques Le Goff quanto a outras questões. As desarmonias entre os dois textos giram, basicamente, em torno das diferenças existentes entre *imaginário* e *representação*, *imaginário* e *simbolismo*, e *imaginário* e *ideologia*. Além disso, Hilário Franco Júnior acusa Jacques Le Goff de não ter dito, em seu ensaio, qual é e como se dá a relação entre *mentalidade* e *imaginário*:

Aprofundando as sugestões que Arturo Graf fizera em fins do século XIX, Jacques Le Goff foi um dos poucos que elaborou uma proposição clara e coerente, apontando as diferenças e os vários pontos de contato entre imaginário, símbolo e ideologia, insistindo na especial riqueza das obras literárias e artísticas como produções do imaginário, apontando seu caráter coletivo, social e histórico (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 94).

---

daquela época, são vislumbrados no livro de Febvre só para serem apressadamente liquidados como ‘massa [...] semi-selvagem vítima das supertições’, enquanto a afirmação de que era impossível, naquele tempo, formular uma posição irreligiosa conseqüente em termos críticos traduz-se em outra – bastante previsível – de que o século XVII não era o século XVI e Descartes não era contemporâneo de Rabelais. Apesar destes limites, o modo como Febvre consegue separar os múltiplos fios que ligam um indivíduo a um ambiente, a uma sociedade, historicamente determinados, permanece exemplar. Os instrumentos que usou para analisar a religião de Rabelais podem servir também para analisar a religião, tão diversa, de Menocchio. Em todo caso, a essa altura já deve estar claro por que à expressão ‘mentalidade coletiva’ seja preferível a também pouco satisfatória expressão ‘cultura popular’. Uma análise de classes é sempre melhor que uma interclassista”.

Contudo, não acompanhamos inteiramente as considerações do grande historiador em razão de cinco pontos. O primeiro, quando afirma que o imaginário faz parte do campo da representação mas não deve ser confundido com ele, pois é criativo e ultrapassa o caráter intelectual da representação. Ora, toda representação é imagem e toda imagem é representação, intelectual ou afetiva, portanto não pode ser entendida como “tradução mental de uma realidade exterior”, já que muitas representações são de objetos internos ao sujeito (é o caso, para lembrar apenas temas estudados pelo próprio Le Goff, do Purgatório, dos sonhos e do tempo). O segundo ponto, quando distingue o simbolismo do imaginário, o que nos parece correto, mas sem aprontar a articulação essencial entre eles: aquele é a linguagem constitutiva deste. O terceiro ponto, quando propõe distinguir as ideologias, “puramente intelectuais”, do imaginário composto de imagens, como se os procedimentos intelectuais não trabalhassem também com imagens (mesmo que freqüentemente verbais) e como se as ideologias não fossem imagens idealizadas que a sociedade, ou parte dela, projeta sobre si mesma. O quarto ponto, quando afirma que os documentos privilegiados para a história do imaginário, as obras literárias e artísticas, não podem “fornecer informações sobre aquilo para o que não foram feitas”. Acreditamos, ao contrário, que além dos objetivos intencionais de seus autores/compiladores, estas obras podem revelar muito do sistema de valores e das formas inconscientes de sentir e agir da sociedade que as produziu e consumiu. O quinto ponto, quando não explica qual é e como se dá a relação entre mentalidade e imaginário, o que na verdade sugerira anteriormente em uma entrevista, ao afirmar que o imaginário “encontra-se com muita freqüência na raiz das motivações históricas, e revela em profundidade as estruturas e as mentalidades de uma época.” (*ibidem*, pp. 94-95).

Talvez tentando preencher as lacunas deixadas por Le Goff, em seu texto, Hilário Franco Júnior, no seu ensaio, trata da relação entre *mentalidade* e *imaginário*. Para o historiador brasileiro, os termos *imaginário* e *mentalidade* não são sinônimos, de modo que um não tem como tomar o lugar do outro. No entanto, eles se complementam: *mentalidade* seria o complexo de emoções e de pensamentos analógicos existentes no Homem desde os tempos mais remotos; *imaginário*, por sua vez, seria a decodificação<sup>135</sup> e a representação cultural dessas emoções e/ou desses pensamentos analógicos. Aquela, invariável, com o passar do tempo (intemporal), universal, ou seja, comum a toda a humanidade, e abstrata; este, variável (temporal), limitado, noutras palavras, válido apenas para um determinado grupo ou camada social de uma civilização duma certa época, ou então válido apenas para um dado período histórico, e concreto, porque pautado naquilo que se pode ver (objetos, comportamentos observáveis). Hilário Franco Júnior também fala na possibilidade de se

---

<sup>135</sup> O orientador desta dissertação, Prof. Dr. Roberto Pontes, certamente teria optado pelo vocábulo “descodificação”.

chegar à *mentalidade* por meio dos *imaginários*, como se estes fossem partes daquela, o todo. Entretanto, ele chama a atenção para a impossibilidade de se apreender a *mentalidade* humana na sua forma mais pura, mais verdadeira: seria possível apenas chegar a uma imagem (e o historiador utiliza mesmo, em seu trabalho, a metáfora do espelho) defeituosa, deformada, da *mentalidade*, via *imaginários*. Por fim, Hilário Franco Júnior tece considerações sobre o caráter impessoal da *mentalidade*, pelo fato de ela não dizer respeito a nenhum grupo em particular, mas a toda a humanidade; e sobre o caráter social do *imaginário*, por este despertar consciência social nos indivíduos que participam de um determinado agrupamento social, de modo a lhes dar uma sensação de pertença não somente ao momento histórico do qual fazem parte, mas à História como um todo:

Enfim, acreditamos que imaginário não recobre as noções de mentalidade e de representação, complementando-as, articulando-se estreitamente com elas. Se mentalidade é o complexo de emoções e pensamento analógico (estruturas arcaicas sempre presentes no cérebro), imaginário é a decodificação e representação cultural (portanto historicamente variável) daquele complexo (FRANCO JÚNIOR, 2003, p. 95).

Entendendo imaginário como tradução histórica e segmentada do intemporal e universal, vamos partir de uma formulação geral que a seguir procuraremos justificar: imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração (*ibidem*, pp. 95-96).

Mais do que isso, apesar das especificidades das imagens construídas e consumidas pelo homem medieval (ou antigo, ou moderno, ou ocidental, ou oriental), é possível, através delas, visualizar algo do homem intemporal. Toda imagem é uma forma elaborada culturalmente com material pré-existente àquela cultura, embora as sucessivas e diferentes moldagens ao longo de milênios acabem por provocar alterações no próprio material. Dito de outra maneira, é a partir do imaginário que se pode pretender alcançar a mentalidade, mesmo sabendo que a filtragem impede o contato direto (*ibidem*, p. 97).

ninguém pode apreender a mentalidade, somente suas emanções, os imaginários. O imaginário é espelho da mentalidade: revela mas deforma (*idem*).

Todo imaginário é um sistema, não mera acumulação de suas imagens [...]. Apenas em conexão com outras, cumprindo seu papel de instituidoras de discursos, de sistemas semiológicos, é que as imagens – exteriorizadas sob forma verbal, plástica ou sonora – ganham sentido e, conscientemente ou não, expressam determinadas cosmovisões [...]. Em outros termos, toda imagem nasce de um imaginário e o realimenta (*ibidem*, p. 100, *passim*).

Mas como nenhum imaginário é emergência direta da mentalidade, pois passa pelo filtro cultural do grupo cujos valores exprime, a porção de pensamento analógico nele contida varia conforme a época e o segmento social considerado (*ibidem*, p. 102).

Enquanto a mentalidade, grande denominador comum psicológico da espécie humana, não personaliza nem indivíduos nem grupos, os imaginários, formas próprias de os homens verem o mundo e a si mesmos, criam elos, geram e mantêm grupos, despertam consciência social. Ao expressar valores coletivos, os imaginários dão ao homem a sensação de pertencer não apenas ao seu momento, mas de fazer parte de uma história (*ibidem*, pp. 195-106).

De fato, os imaginários nascem, vivem e morrem através de seus contatos e contrastes com outros do mesmo espaço cultural (*ibidem*, p. 106).

sendo um sistema, todo imaginário tem uma dinâmica, um ritmo próprio de transformação, mais acelerado, mais histórico, do que a estabilidade geológica da mentalidade (*ibidem*, pp. 109-110).

Dito de outra forma, imaginários são significantes que alteram os significados (mentalidade), dando um ritmo histórico, ainda que muito lento, a estes últimos. O imaginário é a única forma de a realidade interna tornar-se objetiva (nunca se sabe como as coisas são em si, apenas como são vistas), o que por sua vez leva à transformação dela (*ibidem*, p. 110).

Em suma, os sentimentos de qualquer imaginário não são específicos dele, e sim expressões de uma sensibilidade que o ultrapassa, que é anterior a ele, mas manifestada de acordo com a escala de valores vigente (*ibidem*, p. 113).

Logo, a concretude e a delimitação dos imaginários torna mais factível estudá-los do que a abstração da mentalidade, pois – invertendo a idéia de Jacques Le Goff – tudo é fonte para o historiador dos imaginários. Se a finalidade do conhecimento não é descobrir o segredo do mundo, e sim dialogar com o mistério do mundo, como pensa Edgar Morin, a história da mentalidade e dos imaginários – necessariamente multidisciplinar, como vimos – é o campo privilegiado para esse diálogo. Diálogo entre, se assim podemos dizer, um personagem oculto e outro visível, com as falas e os gestos deste permitindo ao estudioso inferir os daquele. Só alcançamos as emoções que caracterizam o primeiro graças às imagens delas veiculadas pelo segundo, a tendência analógica de um pela sistematização dessa tendência feita pelo outro, a estabilidade daquele pela catarse possibilitada por este, a totalidade de um pela dinâmica própria ao outro. E como todo diálogo é ação de mão dupla,

percebemos que, embora de forma muito lenta, as imagens afetam as emoções, o sistema imagético e a produção de analogias, a catarse a estabilidade, a dinâmica a totalidade (*ibidem*, p. 115).

Outro termo bastante recorrente nas pesquisas dos integrantes da Escola dos Anais é *ideologia*. Aliás, este é mesmo indissociável de *mentalidade* e de *imaginário*, que foram conceituados e caracterizados há pouco. Para Georges Duby (*apud* BURKE, 1997) e Hilário Franco Júnior, a *ideologia* possui um caráter político e é voltada para a prática: trata-se da visão de mundo que um determinado grupo ou camada social tenta impor, muitas vezes por meio do poder que detém, a uma determinada sociedade, com vista a dominá-la. Para Hilário Franco Jr., toda *ideologia*, por seu caráter projetivo, é utópica:

Latente na “mentalidade” da época, esse sistema intelectual foi concretizado como ideologia com finalidades políticas. Ideologia, observa Duby, não é um reflexo passivo da sociedade, mas um projeto para agir sobre ela (Duby, 1978) (BURKE, 1997, p. 87).

cada ideologia é manifestação sistematizada da visão de mundo de um dado grupo social. Apesar de possuírem discursos, meios de ação e identificações sociológicas diferenciadas, todas elas apontam para um mesmo alvo, por partirem da sedimentação comum da mentalidade. Devido a seu caráter projetivo, toda ideologia é utópica (FRANCO JR., 2003, p. 112).

A *École des Annales* também introduziu, no cenário dos estudos historiográficos, novas formas de abordagem (novos métodos, portanto) do fato histórico. Não só substituiu a narrativa linear dos acontecimentos pela “história-problema”, como já foi visto, como também trabalhou, amplamente, com a “história comparativa”, com a “história da longa-duração” e com o método regressivo. Os participantes da Escola dos *Annales* nunca estudavam uma civilização ou um período histórico isoladamente. Na busca constante de respostas para um

determinado problema, eles sempre comparavam uma dada sociedade ou uma certa época com outras que lhes estivessem próximas ou mesmo distantes, no espaço e/ou no tempo. Com a “história da longa-duração”, procuravam, por exemplo, mostrar as influências culturais que um determinado período histórico legou a outro, justamente ao que lhe era imediatamente posterior, em termos temporais. O método regressivo, por sua vez, buscava, sempre no passado, fosse este próximo ou longínquo, soluções para problemas encontrados no âmbito de uma civilização ou, simplesmente, as origens de determinados fenômenos que poderiam ser encontrados numa sociedade. Sobre a “história comparativa”, sobre a “história da longa-duração” e sobre o método regressivo assim se pronunciaram Febvre (*apud* TÉTART, 2000) e Burke:

Um terceiro aspecto que enfatiza a importância do estudo de Bloch é o que seu autor chama de “história comparativa”. Algumas comparações são feitas com sociedades distantes da Europa como a Polinésia, embora sejam feitas de passagem e com extrema cautela: (“não transfiramos os Antípodas para Paris ou Londres”) (Bloch, 1924, pp. 52ss, 421n.). A comparação entre a França e a Inglaterra, porém, é central no livro, os dois únicos países em que o toque real era praticado. Acrescente-se, porém, que a comparação é feita de maneira a permitir a constatação das diferenças. Em resumo, Bloch já utilizava, em 1924, o que iria pregar quatro anos mais tarde num artigo chamado “Por uma história comparativa das sociedades européias”. Nele o autor defende o que chama de “uso mais competente e mais geral” do método comparativo, distinguindo o estudo das similaridades entre sociedades do estudo das suas diferenças, e o estudo das sociedades vizinhas no tempo e no espaço do das sociedades distantes entre si, recomendando, porém, que os historiadores praticassem “ambas as perspectivas” (BURKE, 1997, p. 30-31).

A outra grande evolução foi afirmar “que entre o passado e o presente” não há “separação estanque” (FEBVRE, 1932, *apud* TÉTART, 2000, p. 113).

*Les Rois Taumaturges* foi notável em pelo menos três outros aspectos. Primeiro, porque não se limitava a um período histórico convencional, a Idade Média. Seguindo o conselho que mais tarde formularia em termos gerais em seu *Métier d'historien*, Bloch escolheu o período para localizar o problema, o que significava que tinha de escrever “a história da longa-duração”, como foi chamada por Braudel uma geração depois. Tal perspectiva conduziu Bloch a conclusões interessantes; uma das mais importantes foi a de constatar que o ritual do toque não apenas sobreviveu no século XVII, a época de Descartes e de Luís XIV, mas nele floresceu como jamais, pelo menos no sentido de que Luís XIV tocou um número maior de doentes do que seus predecessores. Não era, pois, um mero “fóssil” (BURKE, 1997, p. 29).

*Les caractères originaux de l'histoire rurale française* é mais famoso, talvez, pela aplicação do “método regressivo”. Bloch encarecia a necessidade de ler a “história ao inverso”, pois conhecemos mais a respeito dos últimos períodos e deve proceder-se de maneira a ir do conhecido ao desconhecido (*Idem*, p. xii). Bloch trabalha de maneira eficiente o método, contudo não reclama sua criação. Sob o nome de “método retrogressivo” havia já sido empregado por F. W. Maitland – um estudioso admirado por Bloch – em sua obra clássica *Domesday Book and Beyond* (1897); o “além” do título refere-se ao período anterior à realização do *Domesday Book*, em 1086 (*ibidem*, p. 35).

Em outras palavras, Bloch não criou o novo método. Sua tarefa foi empregá-lo de uma maneira mais consciente e sistemática do que os seus predecessores (*ibidem*, p. 36).

Enfim, por seu caráter interdisciplinar, por ter ampliado enormemente as fontes históricas para os pesquisadores e por ter utilizado novos métodos historiográficos no estudo dos acontecimentos históricos, a Escola dos Anais foi mesmo a principal responsável pelo advento da Nova História, que, de acordo com Philippe Tétart, procurou realizar uma História “total”. Para finalizar este subcapítulo, eis o que escreveu Tétart, em seu livro *Pequena História dos historiadores*<sup>136</sup>, sobre a herança deixada pela *École des Annales* para a *Nouvelle Histoire* e sobre as propostas desta para a renovação da História, enquanto ciência:

Posta em órbita com *Faire de l'histoire* (Le Goff, Nora, 1974), oficializada com o lançamento da obra coletiva *La Nouvelle Histoire* (1978), a gestação da nova corrente remonta aos anos 1960. Saída da filiação dos “Annales” à École Pratique des Hautes Études, essa corrente, constituída majoritariamente de medievistas e de modernistas, deve muito a Braudel, sucessor de Febvre, mas também a Georges Duby, Robert Mandrou, notadamente, iniciadores e em seguida atores. Tira igualmente sua identidade da marca de geração marxista (Nora, Furet, Le Roy Ladurie, Richet, etc. são militantes ou “companheiros de estrada” comunistas nos anos 1950) e da influência de um campo das ciências sociais ampliado e empreendedor (sociologia, etnologia, antropologia sobretudo, e até a psicanálise) (TÉTART, 2000, p. 119).

---

<sup>136</sup> *Op. cit.*

Jacques Le Goff precisa ainda que esta história nova será a história das “estruturas globalizantes” e da “longa duração”. Outro ponto capital: ela deverá interessar-se pela história do imaginário, porque se trata de uma “realidade histórica”, às vezes de seu centro. Na linha das intuições de Febvre em 1933, ele sublinha seu “desejo insaciável de ampliar o horizonte do pensamento humano”. Assim, pressupõe a aceção dinâmica de um encontro fecundo entre todas as ciências do homem. Através da fundação de uma “antropologia histórica”, prossegue ele, o historiador poderá se desfazer das “seduções da maiúscula – a história com H maiúsculo”. Voltar-se-á para a “vivência dos homens” e fundará uma história total e coerente, capaz de apreender os grandes espaços e as grandes massas históricas (*ibidem*, p. 121).

### 1.3 Dos conceitos de *dominante, residual, arcaico e emergente*

A definição de *residual*, termo que mais diretamente interessa a esta pesquisa, foi elaborada pelo crítico literário Raymond Williams, em seu livro *Marxismo e Literatura*<sup>137</sup>. Seu objetivo, ao cunhar esse termo, foi o de mostrar que, numa sociedade de uma determinada época, existem, além dos elementos culturais e dos fenômenos sociais *dominantes*, que são aqueles que melhor caracterizam um período histórico e que, na maioria das vezes, são produzidos no âmbito das classes detentoras de poder, fenômenos sociais e/ou elementos culturais que foram gestados no passado e que, de alguma forma e/ou por algum motivo, vieram à tona em um momento histórico ulterior ou se arrastaram por vários períodos históricos posteriores ao da sua origem. Williams, no seu livro supracitado, dá a esses elementos culturais e/ou a esses fenômenos sociais os nomes *residual* ou *arcaico*. Vale salientar que ele admite, já no começo do seu texto, a dificuldade de se distinguir, na prática, um do outro:

---

<sup>137</sup> *Op. cit.*

Qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável (WILLIAMS, 1979, p. 125).

Por “residual” quero dizer alguma coisa diferente do “arcaico”, embora na prática seja difícil, com freqüência, distingui-los (*idem*).

Para Raymond Williams, o *arcaico* seria todo e qualquer elemento cultural ou fenômeno social capaz de ser identificado como algo do passado, mas que estaria sendo revivido, por alguma razão, de forma consciente, por um determinado agrupamento social:

Eu chamaria de “arcaico” aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo, ocasionalmente, a ser “revivido” de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante (WILLIAMS, 1979, p. 125).

O *residual*, por sua vez, seria tudo aquilo formado no passado, mas passível de ser constantemente retomado, de forma inconsciente, por indivíduos de um grupo ou camada social, de modo a ser tido como algo próprio mesmo das épocas posteriores ao seu surgimento:

O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente. Assim, certas experiências, significados e valores que não se podem expressar, ou verificar substancialmente, em termos da cultura dominante, ainda são vividos e praticados à base do resíduo – cultural bem como social – de uma instituição ou formação social e cultural anterior (WILLIAMS, 1979, p. 125).

Williams chama a atenção, ainda, para o fato de o *residual* poder ser incorporado, total ou parcialmente, sem qualquer conflito, à cultura dominante de uma determinada civilização de um dado período histórico; ou então, para o contrário: de manter, o *residual*, com essa cultura dominante, uma relação alternativa ou mesmo oposta, ou seja, conflituosa:

É importante distinguir esse aspecto do residual, que pode ter uma relação alternativa ou mesmo oposta com a cultura dominante, daquela manifestação ativa do residual (distinguindo-se este do arcaico) que foi incorporada, em grande parte ou totalmente, pela cultura dominante (WILLIAMS, 1979, p. 125).

Um elemento cultural residual fica, habitualmente, a certa distância da cultura dominante efetiva, mas certa parte dele, certa versão dele – em especial se o resíduo vem de alguma área importante do passado – terá, na maioria dos casos, sido incorporada para que a cultura dominante tenha sentido nessas áreas (*ibidem*, p. 126).

Além disso, em certos pontos, a cultura dominante não pode permitir demasiada experiência e práticas residuais fora de si mesma, pelo menos sem um risco. É pela incorporação daquilo que é ativamente residual – pela reinterpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas – que o trabalho de tradição seletiva se faz especialmente evidente (*idem*).

Pelas seguintes palavras do crítico galês é possível depreender que o *arcaico*, com o passar do tempo, pode dar lugar ao *residual*, ou seja, algo que foi incorporado a uma civilização conscientemente, por parte de um determinado grupo ou de uma certa camada social, pode ser utilizado, pelas futuras gerações dessa sociedade, de forma inconsciente:

Na monarquia, não há praticamente nada que seja ativamente residual (alternativo ou opcional), mas com pesado e deliberado uso adicional do arcaico, uma função residual foi totalmente incorporada com função política e cultural específica – marcando os limites, bem como os métodos – de uma forma de democracia capitalista (WILLIAMS, 1979, p. 126).

Porém, nem tudo, numa civilização, provém do passado. Raymond Williams acredita que, a todo momento, são criados novos elementos culturais, novas práticas, novas relações e novos tipos de relações sociais, da mesma forma como são atribuídos novos significados e novos valores a elementos culturais e a fenômenos sociais considerados antigos. O crítico marxista deu o nome de *emergente* a esse novo fenômeno social ou a esse novo elemento cultural produzido, majoritariamente, no seio dos grupos ou das camadas dominantes de uma certa civilização dum dado momento. E se, conforme falou Williams, é difícil diferenciar o *arcaico* do *residual*, também não constitui tarefa das mais fáceis distinguir o *residual* do *emergente* ou algo rigorosamente novo daquilo que somente ganhou uma nova significação ou um novo valor, com o passar do tempo. Para finalizar o presente subcapítulo, eis a definição de *emergente* dada por Raymond Williams, bem como as palavras desse crítico literário sobre a dificuldade de se diferenciar *residual* de *emergente* ou algo realmente novo daquilo que só teve o seu valor ou o seu significado modificado, tempos depois de sua origem:

Por “emergente” entendo, primeiro, que novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados. Mas é excepcionalmente difícil distinguir entre os que são elementos de alguma fase nova da cultura dominante (e nesse sentido “específico da espécie”) e os que lhe são substancialmente alternativos ou opostos: emergente no sentido rigoroso, e não simplesmente novo. Como estamos sempre considerando relações dentro de processo cultural, as definições do emergente, bem como do residual, só podem ser feitas em relação com um sentido pleno do dominante. Ainda assim, a localização social do residual é sempre mais fácil de compreender, já que grande parte dele (embora não toda) se relaciona com formações sociais anteriores e fases do processo cultural, nas quais certos significados e valores reais foram gerados. Na subsequente omissão de uma determinada fase de uma cultura dominante há então um retorno aos significados e valores criados nas sociedades e nas situações reais do passado, e que ainda parecem ter significação, porque representam áreas da experiência, aspiração e realização humanas que a cultura dominante negligencia, subvaloriza, opõe, reprime ou nem mesmo pode reconhecer (WILLIAMS, 1979, p. 126-127).

Nesse processo complexo há realmente uma confusão constante entre o localmente residual (como uma forma de resistência à incorporação) e o geralmente emergente (*ibidem*, p. 128).

Não obstante, em nosso próprio período como em outros, o fato da prática cultural emergente é ainda inegável, e juntamente com o fato a prática residual, uma complicação necessária da pretensa cultura dominante (*ibidem*, p. 129).

#### **1.4 Dos conceitos de *Residualidade*, *resíduo*, *hibridação cultural* e *cristalização***

Com base em conceitos já vistos nos subcapítulos anteriores, mormente os de *mentalidade*, *imaginário* e *residual*, bem como noutros conceitos, que serão apresentados ainda neste subcapítulo, como o de *hibridismo cultural* e o de *cristalização*, Roberto Pontes, poeta, crítico e ensaísta, professor do Curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal do Ceará (UFC), elaborou a Teoria da *Residualidade*.

Com essa teoria, quis Roberto Pontes, primeiramente, mostrar (sobretudo na Literatura) que certos aspectos comportamentais e culturais “vivos” e tidos como pertencentes a um dado momento histórico são, na verdade, traços característicos duma era passada, que foram retomados, por uma pessoa ou por um determinado grupo, de forma consciente ou inconsciente.

Em seguida, articulando diversos conceitos, Roberto Pontes procurou explicar como certos modos de agir, de pensar e de sentir dum determinado conjunto de indivíduos foram parar noutro(s) grupo(s) social(is), tempos depois. Para tanto, ele não só tomou emprestado idéias e termos de pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento humano (como a História, a Antropologia, a Literatura e até mesmo a Química) como também (re)trabalhou esses termos, de modo a criar os seus próprios, para aclimatá-los à realidade brasileira. Assim

se referiu Roberto Pontes ao seu trabalho de organizador de idéias afins (praticamente todas elas girando em torno da cultura) que se encontravam separadas, porque utilizadas por diferentes agremiações de intelectuais europeus, bem como à necessidade de uma teoria brasileira que procurasse explicar, sob o viés da herança, da influência cultural e da interpenetração de culturas, determinados fenômenos literários e culturais:

Observei apenas algumas palavras que foram ditas sobre determinadas realidades. Estas palavras foram aproveitadas e colocadas dentro de um campo de análise e prova. Isto vem a ser o que chamam sistematização. A sistematização é que termina resultando na teorização (PONTES, 2006, pp. 09-10).

Mas a sistematização da teoria da *residualidade*, com aplicação na cultura e na literatura, esta, sim, é original e vem a ser um marco de pensamento teórico independente, gerado no seio da Unidade de Literatura Portuguesa do Departamento de Literatura da Universidade Federal do Ceará, fruto de um esforço investigativo conjunto de professores-doutores, alunos de graduação e pós-graduação, monitores, e alunos-bolsistas PIBIC-UFC-CNPq-FUNCAP (PONTES, s/d, p. 01).

Façamos agora um raciocínio analógico: o grande mérito de compreender, classificar e analisar a cultura e a literatura como *resíduo* vem a ser o de delimitar um espaço próprio de investigação, procedimento metodológico contraposto visceralmente aos demais investigadores acadêmicos brasileiros, quase sempre rendidos a teorias e práticas colhidas na França, Alemanha, Inglaterra, Rússia, nos Estados Unidos da América do Norte e noutras paragens. Com esta nova postura teórico-crítica abre-se um fosso abissal entre o conhecimento apoiado em base *exógena* para compreender e analisar o que somos, como somos e o que podemos ser, e o assente em base *endógena*, cuja capacidade interpretativa é muito mais vantajosa e apropriada ao exame do mesmo objeto (*ibidem*, p. 02).

Dentre os conceitos utilizados por Roberto Pontes na elaboração de sua teoria estão, como já foi dito no início deste subcapítulo, os de *mentalidade* e *imaginário*, formulados pela *École des Annales*, ao longo de décadas, como se viu no subcapítulo 1.2, e o de *residual*, proposto por Raymond Williams, crítico literário de orientação marxista. Além desses três, tidos por Pontes como aqueles que primeiro o despertaram para a elaboração da Teoria da *Residualidade*, existem outros dois, não necessariamente menos importantes que os já citados,

uma vez que todos se complementam, ou seja, visto que um não existe sem o outro: o de *hibridismo cultural*, pensado por Peter Burke em livro homônimo, e o de *crystalização*, da forma como deste falou o químico James D. Dana, no capítulo “Cristalografia” de seu *Manual de Mineralogia*.

O *residual*, de Williams, deu lugar, na teoria de Roberto Pontes, ao termo *resíduo*; o termo *hibridismo cultural*, de Burke, passou à *hibridação cultural*, na Teoria da *Residualidade*; já a *crystalização* saiu da Química para explicar determinados fenômenos culturais ou literários. Em suma, Pontes não se limitou a “costurar” conceitos de diversas áreas ou de diversas correntes de pensamento, mas procurou mesmo repensá-los, antes de os colocar à disposição de seus alunos-pesquisadores e da comunidade acadêmica em geral. O que à primeira vista pode parecer uma simples mudança de nomenclatura de termos, por exemplo, na verdade traz, em si, uma demorada reflexão quanto ao vocábulo que melhor explica determinado processo. Essa escolha da melhor palavra<sup>138</sup> certamente advém do fato de ser também, antes de qualquer coisa e acima de tudo, poeta, o teórico em questão. Assim, Roberto Pontes deve ter preferido o termo *hibridação*, ao invés de *hibridismo*, pelo fato de o sufixo do primeiro vocábulo transmitir melhor a idéia de ação, de dinamismo, de algo em

---

<sup>138</sup> Exemplo disso foi o fato de Roberto Pontes ter preferido o termo *afrobrasílico*, por ele cunhado, à expressão *lusó-afro-brasileiro*, que, na sua concepção, transmite a idéia (errônea), por conta da utilização de hífen na sua composição (por aglutinação), de culturas separadas, ou seja, de culturas que não mantêm contato entre si: “O sintagma *literatura afrobrasílica* tem vantagens incontestáveis sobre as denominações antes questionadas e outras ainda de uso corrente, pois seu segundo termo se compõe por aglutinação, com a perda do limite ‘vocabular entre duas formas que se reúnem por composição ou por derivação e assim passam a constituir um único vocábulo fonético’, tal e qual nos ensina J. Mattoso Câmara Jr. O mesmo autor nos diz que a justaposição reúne ‘duas formas lingüísticas num vocábulo mórfico, quando, ao contrário da aglutinação, cada forma se conserva como um vocábulo fonético distinto em virtude da pauta acentual; ex.: *pré-histórico*, [...] *guarda-chuva*. [...] Também há nomes adjetivos, compostos por justaposição [...] como a associação de dois nomes gentílicos (*lusó-brasileiro*)’. A pragmática da justaposição é, pois, manter separados os elementos do lexema; já a da aglutinação é, como vimos, nominar algo que se fundiu definitivamente, a não ser que coloquemos em dúvida o saber de J. Mattoso Câmara Jr.” (PONTES, 1999, pp. 165-166) e “De modo que, em *afrobrasílico*, deve vir em primeiro lugar o elemento morfológico que sugere a idéia de mais remoto historicamente; o segundo deve ser o que patrocina a idéia de liame, de ponte, e este só pode ser o referente ao Brasil, pois é neste país que a fusão das etnias se aperfeiçoa, visando a integração e o entendimento mútuo; a Portugal cabe o fecho fonológico-ortográfico deste neologismo porque, em qualquer ritual, são lugares de honra sempre o primeiro e o último, os quais cabem aqui, respectivamente, aos africanos, que hoje reinventaram a Língua Portuguesa, e aos lusitanos, que a modelaram a partir do Lácio. A nós, brasileiros, cabe-nos a alegria de desempenhar a função de elo aglutinante nesta palavra sonora e bela que muito bem exprime a realidade nova de uma *literatura afrobrasílica*” (*ibidem*, pp. 166-167).

constante mudança, em andamento, em processo, como de fato acontece com as culturas, a todo momento; ao passo que o segundo vocábulo transmite apenas uma idéia de doutrina, de uma teoria ou de um pensamento capaz de explicar como ocorre determinado fenômeno.

O conceito de *cristalização*, na Teoria da *Residualidade*, também foi retrabalhado. Como suas origens remontam aos estudos dos cristais, ou seja, à Química, então ele já não tem o significado que Peter Burke atribuiu-lhe em seu livro *Hibridismo Cultural*<sup>139</sup>, comumente utilizado nas Ciências Sociais, ou seja, o de ser um período em que, após determinadas trocas culturais, tudo “vira rotina e se torna resistente<sup>140</sup> a mudanças posteriores” (BURKE, 2006, p. 114). O termo *cristalização*, da forma como foi pensado por Pontes, relaciona-se ao refino de um elemento cultural, como acontece ao melaço de cana ao se transformar em açúcar, ou então à simples transformação de um elemento cultural em outro.

Ainda no âmbito das mudanças operadas por Roberto Pontes sobre os termos por ele utilizados na construção de sua teoria, não há como esquecer o descarte que o teórico cearense realizou do caráter inconsciente do *residual*, de Raymond William; de modo a considerar como *resíduo* tudo aquilo que remanesce do passado, independente de ter sido retomado de forma consciente ou inconsciente por parte de um indivíduo ou de um grupo ou camada social. Acontece que Pontes, como muitos antropólogos contemporâneos<sup>141</sup>, sabe das dificuldades de se provar a (in)consciência de um ato praticado por um indivíduo ou por um agrupamento social.

Apenas as idéias em torno de *mentalidade/imaginário*, da Escola dos Anais, parecem ter permanecido intactas na Teoria da *Residualidade*, conforme se pode depreender a partir das palavras de Roberto Pontes sobre esse conceito. Agora, as palavras deste quanto aos lindes

---

<sup>139</sup> *Op. cit.*

<sup>140</sup> Daí a idéia do cristal, ou seja, de algo duro, difícil de romper.

<sup>141</sup> François Laplantine, por exemplo.

disciplinares da Teoria da *Residualidade*. Depois, os conceitos de *resíduo* e de *mentalidade*<sup>142</sup> por ele formulados, para mostrar o quanto sua teoria está consoante com as idéias da Escola dos *Annales* e com os pensamentos de Raymond Williams.

Ora, ao Norte da *teoria da residualidade* se situa a História, mormente a “Nouvelle Histoire” surgida com a “École des Annales” e, mais especificamente, a História das Mentalidades. A princípio é mister esclarecer que há quem reconheça a importância da História das Mentalidades e quem se oponha frontalmente a este constructo teórico. Da nossa parte, reconhecemos a validade deste ramo recente e particular da História, bem como compreendemos ser o conceito de mentalidade bem mais extenso do que podemos imaginar. Por isso, cumpre não só aos historiadores, mas a quem se dispuser a trabalhar com os *resíduos mentais* objetivamente expressos na cultura, ir mais longe, como sugeriu Jacques Le Goff, “ao encontro de outras ciências humanas” (PONTES, s/d, p. 03-04).

Ao Sul, a *teoria da residualidade* confina com a Sociologia e a Antropologia, sobretudo com o vigoroso pensamento de Raymond Williams, ex-professor nas universidades de Oxford e Cambridge. Williams foi o único a dedicar, antes de nós, duas páginas a respeito da *residualidade*. Suas observações se acham num capítulo de *Marxismo e Literatura*. Além deste livro, importante se faz a leitura de outro, do mesmo autor, intitulado *Cultura*. Antes de Williams já estava nesta mesma área de lindagem o sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos, em cuja obra fomos encontrar pela primeira vez o “insight” da *residualidade*. Seu livro *Introdução à cultura* nos revelou estar a visão de mundo de uma época muito bem posta em determinadas obras literárias, de modo que estas são expressões de *mentalidade epocal*; do mesmo modo nos convenceu ser a obra considerada erudita não mais do que o refinamento, isto é, a *cristalização do substrato inventivo popular* (*ibidem*, p. 04).

Ao Leste, temos a investigação da Geologia, em cruzamento com a da Estética e da Fenomenologia de Gaston Bachelard. Isto ocorreu porque ao elegermos o conceito de *cristalização* verificamos que a Mineralogia já dispunha de um repertório teórico sólido respeitante aos *cristais*, de modo a nos oferecer o mínimo de informações necessárias à construção do conceito de cristalização no reino da cultura. Daí indicarmos sempre aos nossos pesquisadores a leitura do capítulo “Cristalografia” do Manual de mineralogia de James D. Dana (*ibidem*, p. 05).

A Oeste temos por confinantes eruditos do quilate de Fustel de Coulanges, autor de *A cidade antiga*, uma das obras mais notáveis de interpretação do mundo greco-romano. A leitura das páginas ora indicadas, daquele que foi considerado pela melhor crítica o maior historiador francês do século XIX, é capital para a

---

<sup>142</sup> O conceito de *mentalidade* de Roberto Pontes, como se verá, aproxima-se daquele que foi utilizado pelos integrantes da *École des Annales* num primeiro momento, antes que Georges Duby e Jacques Le Goff tivessem-no mudado para *imaginário*. No entanto, a idéia de se trabalhar com os modos de agir, de pensar e de sentir de um determinado agrupamento social duma certa época, a partir da Literatura, que foi uma das propostas da Escola dos Anais para a construção de uma Nova História, como se viu, encontra-se também presente no discurso de Roberto Pontes.

compreensão da *remanescência de mentalidade* no processo civilizatório. A seu lado temos Ernst Robert Curtius, erudito alemão autor de um monumento ensaístico intitulado *Literatura européia e Idade Média latina*, livro que nos permite compreender a dinâmica da transmissão formal em arte, dos povos antigos aos contemporâneos. Três eruditos brasileiros somam-se aos dois antes citados. O primeiro é Segismundo Spina, professor emérito da USP, autor de quatro livros mais do que imprescindíveis à verificação da residualidade poética em nossa literatura de Língua Portuguesa. O segundo é Ariano Suassuna, autor da melhor introdução à Estética já produzida entre nós e de outros trabalhos em que solidifica a concepção da *arte armorial*, hoje bem compreendida, a qual mantém pontos de convergência com a *teoria da residualidade*. O terceiro é Darcy Ribeiro, o antropólogo que nos deu, talvez, a melhor compreensão da nossa nação em seu livro *O povo brasileiro*. Neste mesmo lado, trabalhando a *hibridação cultural*, temos Nestor Garcia Canclini, com excelentes aportes que se achegam à *teoria da residualidade* nas páginas de *Culturas híbridas*. E ao contributo deste pesquisador vem somar-se o de Massimo Canevacci, na mesma matéria. Ambos têm perspectiva própria para tratar de fatos específicos mas convergem em suas considerações gerais para o universo por nós estudado sob o mesmo conceito – *hibridação cultural* (*ibidem*, pp. 06-07).

Sobre *mentalidade/imaginário*, disse Pontes:

Trabalhamos a *mentalidade* a partir de umas leituras vistas no nosso doutorado de Literatura Portuguesa da PUC-Rio, quando estudamos a História Nova, ou a *Nouvelle Histoire* – eis como se chama o grupo de historiadores que, a partir da década de 50 e a partir, também, dos estudos da *École des Annales*, começaram a renovar o estudo da História, na França (PONTES, 2006, p. 10).

Está em Guerreiro Ramos; ele afirma que ninguém melhor do que Shakespeare para representar a época em que ele escreveu; ninguém melhor do que Dante para representar, também, a época em que ele escreveu, isto é, a Idade Média já numa certa fase, não toda a Idade Média. Ninguém melhor do que Richard Wagner para representar a época romântica em que ele escreveu e que significa bem o modo de ser do alemão naquele momento. Então, como é que vamos conhecer a *mentalidade* desses povos, como vamos conhecer a *mentalidade* desses homens, como vamos conhecer a *mentalidade* que permaneceu por muito tempo nas culturas? Através do que podemos considerar vestígios, *remanescências*, *resíduos*, encontráveis nas obras da cultura espiritual e material dos povos. Porque é através da cultura material que chegamos a compor um painel da cultura espiritual dos povos. Cultura espiritual aqui no sentido de conjunto de idéias, conjunto ideológico de um momento. É este o conceito que fazemos de *mentalidade* (*ibidem*, p. 11).

A *mentalidade* tem a ver não só com aquilo que a pessoa de um determinado momento pensa. Mas um indivíduo e mais outro indivíduo e mais outro indivíduo, a soma de várias individualidades, redonda numa *mentalidade coletiva*. E essa *mentalidade coletiva* é transmitida através da História. Por meio da *mentalidade dos indivíduos*, a *mentalidade coletiva* se constrói. E esta última é transmitida desde épocas remotas, e mesmo remotíssimas a épocas recentes (*ibidem*, p. 13).

Já sobre *resíduo*, foram estas as palavras do teórico cearense:

Que é *resíduo*? Está dito lá no livro *Poesia insubmissa afrobrasílusa*, está dito na minha tese *O jogo de duplos na poesia de Mário de Sá-Carneiro*, está dito nos vários escritos que temos elaborado e publicado em Anais e Atas de reuniões científicas nacionais e internacionais, em revistas, em livros, que *resíduos* são aquilo que *remanesce* de uma época para outra e tem a força de criar de novo toda uma cultura, toda uma obra. O *resíduo* é dotado de extremo vigor (PONTES, 2006, p. 08).

O *resíduo* é aquilo que resta de alguma cultura. Mas não resta como material morto. Resta como material que tem vida, porque continua a ser valorizado e vai infundir vida numa obra nova. Essa é a grande importância do *resíduo* e da *residualidade*. Não é reanimar um cadáver da cultura grega, da cultura medieval, e venerá-lo num culto obtuso de exaltação do antigo, do morto, promovendo o retorno ao passado, valorizando a melancolia e a saudade, como fizeram os portugueses durante a fase do Saudosismo literário; não é isso. A gente apanha aquele *remanescente dotado de força viva* e constrói uma nova obra com mais força ainda, na temática e na forma. É aí que se dá o processo da *cristalização*. Não posso dizer onde começa nem onde termina a *cristalização* (*ibidem*, p. 09).

*Resíduos. Remanescências. Permanências.* Estas palavras se equivalem, mas é preferível em nossa teoria e nas nossas investigações priorizar o emprego do vocábulo *resíduo* a fim de fixarmos uma terminologia nossa. Podemos usar os outros termos para explicar. Quando falo de *resíduo*, falo de *remanescência*; se digo *resíduo*, digo *sobrevivência* (*ibidem*, p. 07).

Sobre a indissociabilidade dos termos que compõem a Teoria da *Residualidade*, sobretudo no que concerne à forte ligação entre *mentalidade/imaginário* e *resíduo*, falou Roberto Pontes:

Essas coisas podem ser investigadas tanto separadamente quanto em conjunto, porque uma implica na outra e ajudam a esclarecer ao mesmo tempo o objeto investigado. São o que a teoria chama de *conceitos operativos*, ou operacionais, isto é, indispensáveis à operação do esclarecimento. São, pois, os *conceitos operativos* da nossa teoria (PONTES, 2006, p. 08).

Quando falo em vestígios, falo em *resíduo*. A *mentalidade* não pode se dissociar de *resíduo*. Quando falamos de um conceito e do outro separadamente é através de um artifício didático, mas não podemos indicar exatamente onde termina o *resíduo* e onde começa a *mentalidade* (*ibidem*, p. 10-11).

O termo *hibridação cultural*, pensado por Pontes, teve por norte o conceito de Peter Burke em torno de *hibridismo cultural*. Para o professor de Cambridge, o *hibridismo cultural* dá-se pelo encontro, pelo contato, pela interação ou pela troca de elementos e/ou de fenômenos pertencentes a culturas diferentes. Termos técnicos para se referir a *hibridismo cultural*, de acordo com Burke, são *aculturação*, quando há a influência apenas de uma cultura sobre outra, de forma unilateral, e *transculturação*, quando se quer enfatizar uma influência recíproca entre duas culturas:

A globalização cultural envolve hibridização. Por mais que reajamos a ela, não conseguimos nos livrar da tendência global para a mistura e a hibridização (BURKE, 2006, p. 14).

Os historiadores também, inclusive eu mesmo, estão dedicando cada vez mais atenção aos processos de encontro, contato, interação, troca e hibridização cultural (*ibidem*, p. 16).

O que o último exemplo sugere – assim como muitos outros exemplos – é que devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura quer reforcem os antigos elementos (*ibidem*, p. 31).

Um termo mais técnico é “aculturação”, cunhado em torno de 1880 pelos antropólogos americanos que estavam trabalhando com as culturas dos índios. A idéia fundamental era a de uma cultura subordinada adotando características da cultura dominante [...]. O sociólogo cubano Fernando Ortiz se aproximou mais da idéia contemporânea de reciprocidade quando sugeriu a substituição da noção de “aculturação” de mão única pela de “transculturação” de mão dupla (*ibidem*, p. 44).

Neste caso, está particularmente claro que o hibridismo é muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado (*ibidem*, p. 50).

Hoje, o termo “hibridismo” aparece com frequência em estudos pós-coloniais, na obra de Edward Said, por exemplo. “Todas as culturas estão envolvidas entre si”, escreve Said a respeito de nossa situação atual, “nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas” (*ibidem*, p. 53).

Quanto ao hibridismo, é um termo escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo. Os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo têm também a desvantagem de parecerem excluir o agente individual. “Mistura” soa mecânico. “Hibridismo” evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimens botânicos (*ibidem*, p. 55).

Em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha. Na verdade, já há muito que a maioria das culturas deixaram de ser ilhas. Com o passar dos séculos, tem ficado cada vez mais difícil se manter o que poderia ser chamado de “insularidade” de culturas com o objetivo de defender essa insularidade. Em outras palavras, todas as tradições culturais hoje estão em contato mais ou menos direto com tradições alternativas. A segregação só é uma possibilidade no curto prazo, como já vimos, mas não é uma opção viável em *la longue durée*. Por conseguinte, as tradições são como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se dêem ou não conta disto (*ibidem*, pp. 101-102).

Burke também falou, no seu livro *Hibridismo Cultural*<sup>143</sup>, sobre o caráter híbrido de determinados subgêneros literários:

Há também gêneros literários híbridos. O romance japonês, o africano e possivelmente também o latino-americano devem ser encarados – e julgados pelos críticos – como híbridos literários e não como simples imitações do romance ocidental (BURKE, 2006, p. 27).

O romance africano também se situa em um cruzamento de gêneros, que inclui o conto folclórico oral tradicional, o romance europeu e, entre os dois, o equivalente africano dos folhetos brasileiros, os textos populares produzidos entre a Segunda Guerra Mundial e a guerra civil nigeriana na cidade mercantil de Onitsha (*ibidem*, p. 28).

---

<sup>143</sup> *Op. cit.*

Agora, o conceito que Roberto Pontes deu a *hibridação cultural*, para que se possa constatar a similitude deste com o de *hibridismo cultural*, formulado por Burke e visto há pouco:

Então, a gente começa a pensar no *resíduo*, naquilo que *remanesce* das culturas várias. Mas nós pensamos concomitantemente, na *hibridação de culturas*. E o que vem a ser *hibridação cultural*? Este é um conceito que acompanha o de *residualidade*. *Hibridação cultural* é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A *hibridação cultural* se nutre do conceito de *hibridismo* comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa (PONTES, 2006, p. 05-06).

Para finalizar este subcapítulo, as palavras de Roberto Pontes sobre *crystalização*; sem dúvida, o conceito mais original dentre todos os aportes da Teoria da *Residualidade*, embora sua “semente”, como disse o estudioso cearense, já tivesse sido lançada por Guerreiro Ramos, no seu livro *Introdução à Cultura*:

O nível da *crystalização* apropria o material gerado pelas camadas dominadas do povo e a obra daí surgida já é de nível culto, semi-clássica ou clássica, processo pelo qual se constrói um repertório com raízes na memória coletiva nacional. As obras assim surgidas incorporam resíduos os mais remotos, e são vazadas numa linguagem coerente com aquilo que exprimem. Nelas materializa-se uma visão do mundo representativa da identidade nacional, universo simbólico que confronta e resiste à homogeneização imposta pelos centros internacionais produtores de cultura de massa, fundada na teletecnologia, padronizadora por excelência. Devemos o conceito de *crystalização* a Guerreiro Ramos, que, já nos idos de 1939, cunhara o termo no sentido agora adotado. [...] Ao nível da *crystalização* entrevemos o popular sedimentado, sendo este o foro de uma linguagem bastante elaborada, continente dos símbolos da identidade nacional (PONTES, 1991, pp. 149-150).

### 1.5 Das últimas considerações sobre o referencial teórico

Este capítulo não poderia ser finalizado sem que se falasse, antes, da relação entre *intertextualidade* e *residualidade*, bem como da relação entre a *École des Annales* e o Marxismo.

Após a leitura dos tópicos 1.1 e 1.4 do presente, deve ter ficado claro, para o leitor desta dissertação, que *intertextualidade* e *residualidade* são mesmo fenômenos distintos. O primeiro, conforme palavras de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, só ocorre quando um texto, em seu conteúdo, alude a outro texto ou ao conteúdo de outro texto, no todo ou em parte, por meio de um sintagma, de uma frase, de uma oração ou de um período, de modo a corroborar ou a contestar algo. Para que o fenômeno *intertextual* estabeleça-se entre dois ou mais textos, Vítor Manuel chama a atenção para o fato de que o aspecto estrutural faz-se tão ou mais importante que o conteúdoístico, ou seja, dois textos que giram em torno do mesmo assunto, ainda que ambos se posicionem quanto a este de forma oposta, não é o suficiente para que se possa falar em *intertextualidade*, pois esta só se estabelece entre textos por meio do *intertexto*, que é mesmo uma estrutura comum (sintagmática, sintática, semântica) aos textos, que permite o diálogo entre estes.

O segundo, por sua vez, é algo infinitamente mais amplo, pois não se circunscreve apenas aos limites dos textos ou das palavras. A *residualidade* procura estudar, como se viu, como os modos de agir, de pensar e de sentir de um certo grupo ou camada social dum período histórico, noutras palavras, como os *imaginários* de um determinado agrupamento ou classe social numa dada época, foram parar, tempos depois, noutra civilização. Para tanto, a *residualidade* pode lançar mão de qualquer objeto como fonte histórica, com vista a chegar à verdade dos fatos. Por acaso, pode realizar seu trabalho de História comparada com base em

obras literárias, como aliás fizeram muitos dos integrantes da Escola dos Anais, mas não necessariamente. Desse modo, pode-se chegar à conclusão de que o trabalho com a *intertextualidade* subordina-se ao estudo da *residualidade*, que é algo infinitamente maior, pelo fato de aquela ser apenas um dos expedientes metodológicos com que as pesquisas em torno desta podem trabalhar, na sua busca constante pela (re)construção dos fatos históricos. O objetivo maior desta dissertação, como se sabe, é mostrar, a partir do *imaginário* medieval que se pode retirar das novelas de cavalaria, que os modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro mediévíco aproximam-se muito das formas de raciocinar e de se comportar do herói da Antigüidade clássica, justamente aquele que se movimenta nas epopéias e nos mitos greco-romanos. A pesquisa é, como se pôde constatar, histórica; contudo, por estar sendo desenvolvida no seio do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará (UFC), tem, obviamente, de utilizar obras literárias (novelas de cavalaria, epopéias, mitos greco-romanos) como fontes históricas, bem como trabalhar com a Literatura Comparada e, por tabela, com a *intertextualidade*. Entretanto, como se viu, as fontes poderiam ser outras.

Já no que concerne à utilização de conceitos da Escola dos *Annales* aliados a de teóricos marxistas, nesta dissertação, deve-se dizer que não há nisso nenhum problema, haja vista a enorme contribuição do Marxismo, como se viu no tópico 1.2, para a construção da *École des Annales*. Os conceitos que serão utilizados ao longo deste trabalho, tanto os dos *Annales* quanto os de Raymond Williams, crítico literário de formação marxista, não entram em contradição nem em conflito entre si; antes se complementam. Isso, quando não querem dizer a mesma coisa, como, por exemplo, o de “longa-duração”, amplamente utilizado por Braudel, e o de *residual*, com o qual Williams trabalhou, em suas análises literárias. Esta dissertação simplesmente resolveu trabalhar com este (que foi remodelado, repensado por Roberto

Pontes), simplesmente porque tem por guia a Teoria da *Residualidade*, que privilegiou o conceito pensado por Raymond Williams.

## O IMAGINÁRIO DO HERÓI GRECO-ROMANO A PARTIR DO QUE SE PODE RETIRAR DA LITERATURA CLÁSSICA

Os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, idéias e normas para a vida.

Werner Jaeger<sup>144</sup>

O presente capítulo, como foi dito na introdução desta dissertação e no início do capítulo anterior, procurará chegar à essência do herói da Antigüidade clássica a partir das imagens<sup>145</sup> (ou do *imaginário*<sup>146</sup>) que deste foram criadas pelos gregos e romanos. Tais imagens, como não poderia deixar de ser, deram-se a conhecer à posteridade por meio das mais diversas fontes históricas; dentre estas, as obras de arte (poemas, vasos de cerâmica, estátuas), que estão entre as fontes mais valorizadas pela *École des Annales*, como mostrou o capítulo passado.

Por se tratar de um trabalho produzido para o Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC –, bem como para se manter em conformidade com as idéias da Escola dos Anais, esta dissertação, neste e no próximo capítulo, utilizará obras literárias como fontes historiográficas; assim, as imagens dos heróis greco-romanos que interessarão a esta pesquisa serão, sobretudo, aquelas que se encontram nas epopeias dos antigos – *Ilíada* e *Odisséia*, de Homero, e *Eneida*, de Virgílio – e em alguns dos mitos<sup>147</sup> que

---

<sup>144</sup> JAEGER, op. cit., p. 68.

<sup>145</sup> A palavra *imagem* deve ser entendida, aqui, como “aspecto particular pelo qual um ser ou um objeto é percebido” ou como “opinião (contra ou a favor) que o público pode ter de uma instituição, organização, personalidade de renome, marca, produto etc.; conceito que uma pessoa goza junto a outrem”; ou então como “qualquer maneira particular de expressão literária que tem por efeito substituir a representação precisa de um fato, situação etc. por uma alegoria, visão, evocação etc”; ou ainda como “representação mental de um ser imaginário, um princípio ou uma abstração” (HOUAISS, op. cit.).

<sup>146</sup> *Imaginário*, aqui, como “reunião de elementos pertencentes ou característicos do folclore, da vida etc. de um grupo de pessoas, um povo, uma nação etc.” ou como algo “criado pela imaginação e que só nela tem existência; que não é real; fictício” (*idem*); ou ainda como “o modo de agir, de pensar e de sentir de um determinado agrupamento social de um certo período”, conforme se viu no capítulo anterior.

<sup>147</sup> De *Metamorfoses*: “A História do Duelo de Aqueloo por Djanira”, “A História de Hércules, Nesso e Djanira”, “A Luta de Perseu”, “A História de Jasão e Medéia”, “O Javali da Caledônia”, “A Deificação de Enéas” e

compõem a obra *Metamorfoses*, de Ovídio, e *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*, de Thomas Bulfinch.

Outro motivo também pode ser apontado para a escolha de obras literárias como fontes históricas, por parte desta pesquisa: o fato de serem, os artistas de um modo geral e os poetas, de modo particular, as “antenas da raça”, conforme disse Ezra Pound no seu livro *ABC da Literatura*<sup>148</sup>; ou seja, aqueles capazes de captar, melhor do que quaisquer outros, tudo aquilo que pensam ou sentem (bem como a forma como reagem a esses pensamentos e a esses sentimentos) os que fazem parte do seu grupo social.

Ciente do caráter ficcional das fontes históricas que serão utilizadas neste capítulo e no próximo, bem como da subjetividade que é mesmo inerente à interpretação desse tipo de fonte (textos literários), o autor desta dissertação, como se verá, reforçará suas considerações sobre o *imaginário* que se criou em torno do herói da Antigüidade clássica com base no que já disseram sobre isso pesquisadores consagrados na área dos Estudos Clássicos, como Jean-Pierre Vernant, Yvon Garlan, Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, James Redfield, Oswyn Murray, Mario Vegetti, Werner Jaeger, Pierre Vidal-Naquet, Maria Helena da Rocha Pereira, Junito de Souza Brandão, Mário Curtis Giordani, Adriane da Silva Duarte e André Malta Campos. Certamente, muitos desses pesquisadores, senão todos eles, também utilizaram os poemas épicos dos antigos gregos e romanos, bem como mitos de *Metamorfoses*, como fontes historiográficas, num sentido lato, ou seja, para a compreensão de todo o universo greco-romano da Antigüidade, ainda que tenham se debruçado sobre esses textos apenas para compreender melhor o comportamento do herói greco-latino. Acontece que este, além de herói, foi cidadão e cultuou os deuses. Enfim, o autor desta dissertação, ao verificar o que disseram esses estudiosos acerca do herói da Antigüidade clássica, acredita anular qualquer impressão falsa que venha a ter sobre este, a partir de suas próprias leituras.

---

“Mais Histórias de Roma Antiga”. D’*O Livro de Ouro da Mitologia*: “Hércules”, “Perseu”, “Teseu” e “O Velocino de Ouro”.

<sup>148</sup> POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

Compreender o herói das antigas Grécia e Roma, o homem que se movimenta nas narrativas épicas da Antigüidade, com a espada na mão, sempre em busca de glória, é ter uma imagem (exagerada, em alguns aspectos, é verdade) do guerreiro antigo, do combatente, do grego ou do romano que ia às batalhas, defender o seu povo, a sua pátria, a sua cidade, conforme se pode depreender das seguintes palavras de Junito de Souza Brandão, retiradas do terceiro volume de *Mitologia Grega*<sup>149</sup>:

O termo *herói*, comenta *Brelich*, permaneceu nas línguas modernas sobretudo com o sentido de guerreiro, de combatente intrépido. E talvez tenha sido este o significado mais antigo da palavra e é principalmente esta a conceituação que Homero empresta aos bravos da Guerra de Tróia (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 41-42).

Hesíodo restringiu igualmente o conceito de *herói* àqueles que combateram em Tróia e em Tebas. Efetivamente, excetuando-se a *morte*, nada realça tanto um número tão grande de heróis como o qualificativo de combatente. Tal predicado se expressa mais freqüentemente na mitologia, mas, logo se verá, ele se encontra presente também no culto. Note-se, de passagem, que o “caráter de combatente” distingue, de certa forma, os *heróis* dos *deuses*. É verdade que estes também *combatem*, ou melhor, *combateram*, até consolidar sua posição divina, como aconteceu na *Titanomaquia* e na *Gigantomaquia* (*ibidem*, p. 42).

Dissemos que o espírito bélico do *herói* está igualmente presente no culto. Pois bem, um dos motivos principais do *culto do herói* é a proteção que o mesmo dispensa à sua *pólis* em guerra. [...] Não é, porém, apenas sob forma de visões ou mito que se manifestava na Grécia a convicção de que os heróis protegiam efetivamente as tropas de sua *pólis*, mas essa mesma persuasão alimentava um culto real e verdadeiro (*ibidem*, pp. 31-32, *passim*).

É ainda ver a imagem que os homens comuns e que os poetas pintaram desse guerreiro, e também a imagem que este tinha de si mesmo. Em suma, é conhecer o *imaginário* que foi criado, na Antigüidade, em torno dessa figura tão importante para o universo greco-latino e que se fez presente, um bom bocado, no cavaleiro medieval, como mostrará o próximo capítulo desta dissertação.

Como esta pesquisa tem por objetivo principal mostrar, por meio das novelas de cavalaria da Baixa Idade Média, que o cavaleiro mediéxico, apesar de viver numa época em que predominou o Cristianismo, agia, pensava e sentia, em muitos momentos, como o herói

---

<sup>149</sup> BRANDÃO, op. cit.

da Antigüidade clássica (época em que predominou o paganismo) e que procurava, conscientemente, em certas ocasiões, comportar-se como este, por possuí-lo como arquétipo, como modelo a ser seguido, então ela se enquadra naquilo que a Escola dos *Annales* chamou de “história-problema”, já que a sua proposta não é a de simplesmente contar a história de uma determinada época, mas a de chamar mesmo a atenção para um determinado aspecto histórico, para um determinado “problema”, com o intuito de deixá-lo em evidência, de procurar compreendê-lo melhor e, se possível, até de solucioná-lo.

Por trabalhar com a “história comparativa”, por meio da Literatura Comparada, o presente estudo está de acordo com mais uma das propostas da *École des Annales* para a construção de uma Nova História; e por mostrar que a Idade Média representa, em boa medida, uma continuação da Antigüidade clássica, em muitos aspectos, o conceito de “longa-duração”, da Escola dos Anais, far-se-á, de certa forma, também presente nesta dissertação: ele apenas será substituído pelo termo *resíduo*, pensado por Raymond Williams e utilizado por Roberto Pontes em sua Teoria da *Residualidade*. Acontece que o termo *resíduo* apresenta-se mais livre que o conceito de “longa-duração”, já que este, diferentemente do que acontece àquele, é geralmente pré-fixado em determinado número de anos. E antes que se comece a falar do herói da Antigüidade clássica, que é o principal objetivo deste capítulo, deve-se dizer que foi somente por uma questão didática que este trabalho resolveu tratar das imagens criadas em torno do herói grego-romano antes de falar do *imaginário* medieval em torno do cavaleiro, pois foram mesmo as inúmeras *intertextualidades* que as novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média realizaram com obras literárias das antigas Grécia e Roma, bem como as semelhanças existentes entre os modos de agir, de pensar e de sentir dos cavaleiros medievais com os modos de se comportar e de raciocinar dos heróis da Antigüidade clássica, que motivaram a presente investigação. Sendo assim, este estudo

mostra-se adepto do “método regressivo”, proposto pela Escola dos *Annales*, por procurar, no passado, explicações para determinados aspectos históricos de um dado período.

Feitas essas considerações, deve-se dizer que, no âmbito dos Estudos Clássicos, o termo *herói* pode significar duas coisas. Em primeiro lugar, o indivíduo resultante da união de um deus (ou de uma deusa) com uma mortal (ou com um mortal), ou seja, o mesmo que *semideus*, como se pode ver no seguinte excerto do terceiro volume da obra *Mitologia Grega*. Como se verá, esta é uma definição bastante reducionista:

Via de regra, os heróis têm um *nascimento complicado*, como Perseu, Teseu, Hércules e muitíssimos outros. Descendem de um deus com uma simples mortal: Minos, Sarpédon e Radamanto, filhos de Zeus e Europa; Castor, Pólux, Clitemnestra e Helena, do mesmo Zeus e Leda; Asclépio, de Apolo e Corônis; ou de uma deusa com um mortal: Enéias e Aquiles, frutos respectivamente dos amores de Afrodite e Anquises e de Tétis e Peleu ou, por vezes, lhe é atribuída uma “dupla paternidade”: Teseu é filho de Posídon e “Egeu”; Hércules, de Zeus e “Anfitrião” (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 22).

Em segundo lugar, já numa acepção mais ampla da palavra, “um ser humano capaz de superar os limites que separam o homem dos seres comuns. Sua existência é devotada à busca do Espírito, seja este o Graal ou um elixir da imortalidade<sup>150</sup>” (JULIEN, 2005, p. 109). Dito isso, verifica-se que a segunda acepção parece ser a mais interessante das duas, já que abarca, em si, de certa forma, a primeira; afinal de contas, Hércules<sup>151</sup> (filho de Júpiter<sup>152</sup> e de Alcmena), Perseu (filho de Júpiter e de Dânae) e Aquiles (filho de Tétis e de Peleu), por exemplo, foram considerados heróis não simplesmente pelo fato de terem nascido da união de deuses com mortais, mas, principalmente, pela maneira superior como se comportaram, pelo tipo de vida ímpar que levaram, pelas qualidades morais e pela bravura sobre-humanas que possuíram, pelos grandes propósitos que os moveram e pelos ideais de triunfo que os guiaram. Aliás, Brandão, no seu livro supracitado, chama a atenção para a etimologia da palavra *herói*,

<sup>150</sup> JULIEN, Nadia. Dicionário Rideel de Mitologia / Tradução de Denise Radonovic Vieira e ilustração de Mônica Teixeira. 1. ed. São Paulo: Rideel, 2005.

<sup>151</sup> Também chamado de Hércules.

<sup>152</sup> Também chamado de Zeus.

que não significa “aquele que nasceu da união de um deus com uma mortal”, mas sim “o guardião, o defensor, o que nasceu para servir”. Isto serve para reforçar o que foi dito acerca do herói; ou seja, que ele é dado a conhecer não pela sua origem divina, mas, antes, pelos seus atos:

Etimologicamente, ἦρως (héros) talvez se pudesse aproximar do indo-europeu *servā*, da raiz *ser-*, de que provém o avéstico *haurvaiti*, “ele guarda” e o latim *servāre*, “conservar, defender, guardar, velar sobre, ser útil”, donde herói seria o “guardião, o defensor, o que nasceu para servir” (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 15).

Sobre a origem dos heróis, Junito de Souza Brandão, apoiado nas palavras de Farnell, logo emenda que nem todos eles nasceram de deuses, de modo que nem todos podem ser chamados de *semideuses*:

os heróis seriam tanto seres humanos quanto divindades particulares, ou seja, uma verdadeira mistura ou fusão de tipos, uma vez que, para Farnell, os heróis não possuem a mesma origem, apresentando-se escalonados em sete categorias. Desse modo, teríamos desde heróis de origem divina até os simplesmente criados por eruditos e poetas... A teoria conciliatória de Farnell fez e ainda faz sucesso, pois até mesmo o seguríssimo Nilsson a abraçou, ao afirmar que os heróis constituíam um grupo muito heterogêneo (“*the heroes were a very mixed company*”). Neste grupo promíscuo o erudito sueco incluiu as divindades locais decadentes, os ancestrais das grandes famílias, personagens históricas e algumas outras categorias (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 17).

Porém, ainda que não necessariamente tenham sido filhos de um deus ou de uma deusa, Pierre Vidal-Naquet, em seu livro *O Mundo de Homero*<sup>153</sup>, ao se referir aos filhos de Afrodite, Tétis e Zeus que lutaram na guerra de Tróia (Enéias, Aquiles e Sarpédon, respectivamente), adverte que “A maioria dos heróis [...] descende, de forma mais ou menos direta, do próprio Zeus”. O mesmo ele diz acerca da origem dos reis, com base em Homero:

Duas deusas têm filhos entre os heróis envolvidos. Afrodite é mãe de Enéias; seduziu Anquises, primo de Príamo; além disso, deve a Páris-Alexandre ter recebido o pomo que a fez suplantar em beleza tanto Hera como Atena. Tétis é uma das Nereidas, divindades marinhas que o poeta se permite enumerar no início do canto XVIII da *Iliada*. Mas ela goza de um estatuto muito diferente do de Afrodite. Seu

<sup>153</sup> VIDAL-NAQUET, op. cit.

filho Aquiles é legítimo. Tétis desposou um mortal, Peleu, porque lhe foi profetizado que teria um filho mais poderoso do que seu pai. Zeus, rei dos deuses, é o pai de Sarpédon, rei dos lícios, engajado no campo troiano. Seu escanção, Ganimedes, é um príncipe troiano. A maioria dos heróis, dos “reis”, descende, de forma mais ou menos direta, do próprio Zeus (VIDAL-NAQUET, 2002, pp. 64-65).

No que concerne à classe dominante, no alto da escala, sem dúvida alguma, estão aqueles a que Homero chama de “reis nascidos de Zeus”. Todos têm uma genealogia e, com muita frequência, ela remonta a um deus e, portanto, mais ou menos diretamente, a Zeus, que, ele mesmo, é pai de numerosos deuses e deusas. Até mesmo o ciclope Polifemo é filho de Posídon, “o agitador do solo” (*ibidem*, p. 96).

Já Mircea Eliade, do alto de sua sabedoria, ao falar da origem do herói, preferiu não tratar da sua origem divina, mas enfatizar o seu caráter sobre-humano. Noutras palavras, enquanto a maioria dos pesquisadores procurou a origem do herói lá por cima, ou seja, pelo Olimpo, Eliade olhou para baixo, de modo a compará-lo com os humanos. Para Mircea Eliade, o herói deve ser visto, antes, a partir do seu caráter sobre-humano, e não do divino. O historiador romeno, naturalizado ianque, situa, ainda, o aparecimento do herói na Era de Zeus, logo depois do surgimento dos homens, como se pode ver a partir deste trecho retirado do livro de Brandão:

Mircea Eliade remata o magnífico retrato do herói, traçado por Brelich, com as seguintes palavras: “Utilizando uma fórmula sumária, poderíamos dizer que os heróis gregos compartilham uma modalidade existencial *sui generis* (sobre-humana, mas não divina) e atuam numa época primordial, precisamente aquela que acompanha a cosmogonia e o triunfo de Zeus. A sua atividade se desenrola depois do aparecimento dos homens, mas num período dos ‘começos’, quando as estruturas não estavam definitivamente fixadas e as normas ainda não tinham sido suficientemente estabelecidas. O seu próprio modo de ser revela o caráter inacabado e contraditório do tempo das ‘origens’...” (ELIADE *in* BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 19).

Ainda que não possuíssem origem divina, ou seja, fossem filhos de deuses (*semideuses*) ou descendentes “mais ou menos” diretos de Zeus, os heróis sempre procediam da mais alta nobreza greco-romana: geralmente, eram filhos de reis, como atesta o seguinte trecho do já citado livro de Junito de Souza Brandão:

Consoante Rank, o herói descende de ancestrais famosos ou de pais da mais alta nobreza: habitualmente é filho de um rei. Seu nascimento é precedido por

muitas dificuldades, tais como a continência ou a esterilidade prolongada, o coito secreto dos pais, devido à proibição ou ameaça de um Oráculo, ou ainda por outros obstáculos, como o castigo que pesa sobre a família. Durante a gravidez ou mesmo anterior à mesma, surge uma profecia, sob forma de sonho ou de oráculo, que adverte acerca do perigo do nascimento da criança, uma vez que esta põe em perigo a vida do pai ou de seu representante. Via de regra, o menino é exposto num monte ou num “recipiente”, cesto, pote, urna, barco, é abandonado nas águas, as mais das vezes, do mar. É recolhido e salvo por pessoas humildes: pastor, pescador, ou por animais e é amamentado por uma fêmea de algum animal, urso, loba, cabra... ou ainda por uma mulher de condição modesta. Transcorrida a infância, durante a qual o adolescente, não raro, dá mostras de sua condição e natureza superiores, o “futuro herói” acaba descobrindo, e aqui as circunstâncias variam muito, sua origem nobre. Retorna à sua tribo ou a seu reino, após façanhas memoráveis, vinga-se do pai, do tio ou do avô, casa-se com uma princesa e consegue o reconhecimento de seus méritos, alcançando, finalmente, o posto e as honras a que tem direito. Mas, após tantas lutas, o fim do herói é comumente trágico. A grande glória lhe será reservada *post mortem* (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 20-21).

Como se viu, Brandão, consoante Rank, não só falou da origem nobre do herói como também dos problemas que geralmente antecedem o seu nascimento, da possibilidade de serem abandonados após a sua nascença, em decorrência desses problemas, do despertar de suas virtudes heróicas durante a adolescência, do seu triunfo na idade adulta e da sua morte gloriosa. A seguir, trechos dos mitos “Perseu”, “O Velocino de Ouro”, “Teseu”, “Os Monstros: a Esfinge” e “A Guerra de Tróia”, retirados d’*O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): História de Deuses e Heróis*<sup>154</sup>, de Thomas Bulfinch, que comprovam o que foi dito por Junito de Souza Brandão. Os heróis escolhidos para ilustrar o que foi dito pelo mitólogo carioca foram Perseu, Jasão, Teseu, Édipo e Páris:

Perseu era filho de Júpiter e de Dânae. Seu avô, [o rei] Acrísio, assutado com a predição de um oráculo, no sentido de que o filho de sua filha seria o instrumento de sua morte, determinou que a mãe e o filho fossem encerrados numa arca, e esta colocada no mar. A arca flutuou até Serifo, onde foi encontrada por um pescador, que levou a mãe e o filho a Polidectes, o rei do país, que os tratou com bondade. Quando Perseu tornou-se homem, Polidectes mandou-o combater Medusa, monstro terrível que devastava o país (BULFINCH, 2002, p. 142).

Há muitos e muitos anos, viviam na Tessália, um rei e uma rainha, chamados Atamas e Nefele, que tinham dois filhos, um menino e uma menina. Depois de um certo tempo, Atamas enfarou da esposa, expulsou-a e casou-se com outra mulher. Nefele, receosa de que os filhos corressem perigo, em vista da influência da madrasta, tratou de livrá-los desse perigo. Mercúrio ajudou-a e deu-lhe um carneiro *com velocino de ouro*, no qual Nefele colocou as duas crianças, certa de que o carneiro as levaria a um lugar seguro. O carneiro elevou-se no ar com as duas crianças nas costas, tomando o rumo do nascente, até que, ao passar sobre o estreito

<sup>154</sup> BULFINCH, op. cit.

que separa a Europa da Ásia, a menina, cujo nome era Heles, caiu no mar, que passou a ser chamado Helesponto, hoje Dardanelos. O carneiro continuou a viagem, até chegar ao reino da Cólquida, na costa oriental do Mar Negro, onde depositou o salvo o menino, Frixo, que foi hospitaleiramente recebido pelo rei do país, Etes. Frixo sacrificou o carneiro a Júpiter e ofereceu a Etes o Velocino de Ouro, que foi posto numa gruta sagrada, sob a guarda de um dragão que não dormia. Havia na Tessália outro reino, perto do de Atamas, e governado por um parente seu. Cansado com os cuidados do governo, o Rei Esão passou a coroa a seu irmão Pélias, com a condição de que este a mantivesse apenas durante a menoridade de seu filho Jasão. Quando, chegando à idade conveniente, Jasão foi reclamar a coroa a seu tio, este fingiu-se disposto a entregá-la, mas, ao mesmo tempo, sugeriu ao jovem a gloriosa aventura de ir em busca do Velocino de Ouro, que se sabia estar no reino da Cólquida e que, segundo afirmava Pélias, era a legítima propriedade da família. Jasão acolheu a idéia e tratou logo de fazer os preparativos para a expedição. Naquele tempo, a única navegação conhecida pelos gregos era feita em pequenos botes ou canoas, feitos de troncos de árvores, de modo que, quando Jasão incumbiu Argos de construir uma embarcação capaz de transportar cinquenta homens, o empreendimento foi considerado como gigantesco. Foi realizado, contudo, e o barco tomou o nome de “Argo”, em homenagem ao seu construtor. Jasão convidou a participarem da empresa todos os jovens gregos amantes de aventuras, muitos dos quais tornaram-se depois conhecidos entre os heróis e semideuses da Grécia. Entre eles, encontravam-se Hércules, Teseu, Orfeu e Nestor. Os expedicionários foram chamados argonautas, do nome do barco (*ibidem*, pp. 159-160).

Teseu era filho de Egeu, rei de Atenas, e de Etra, filha do rei de Trézen, por quem foi criado. Depois de homem, foi mandado a Atenas e entregue a seu pai. Egeu, separando-se de Etra, antes do nascimento do filho, colocou a espada e as sandálias sob uma grande pedra e determinou à esposa que lhe mandasse o filho quando este fosse bastante forte para levantar a pedra. Chegada a ocasião, a mãe de Teseu executou a incumbência e o jovem removeu a pedra com facilidade e se apoderou da espada e das sandálias. Como as estradas estavam infestadas de bandidos, o avô de Teseu aconselhou-o a seguir o caminho mais seguro e mais curto para o país de seu pai: por mar. O jovem, contudo, sentindo em si o espírito e a alma de um herói, e desejoso de se destacar como Hércules, cuja fama corria, então, por toda a Grécia, pelo fato de destruir os malfeitores e os monstros que flagelavam o país, resolveu fazer a viagem mais perigosa e aventureira por terra (*ibidem*, p. 186).

Laio, rei de Tebas, foi advertido por um oráculo de que haveria perigo para sua vida e seu trono se crescesse seu filho recém-nascido. Ele, então, entregou a criança a um pastor, com ordem de que fosse morta. O pastor, porém, levado pela piedade, e, ao mesmo tempo, não se atrevendo a desobedecer inteiramente à ordem recebida, amarrou a criança pelos pés e deixou-a pendendo do ramo de uma árvore. O menino foi encontrado por um camponês, que o levou aos seus patrões. O casal adorou a criança, que recebeu o nome de Édipo, ou Pés-Distendidos (*ibidem*, p. 152).

Páris fora criado na obscuridade, porque havia certos augúrios funestos a seu respeito, desde a infância, segundo os quais ele seria a causa da ruína do estado<sup>155</sup> (*ibidem*, p. 256).

Como se pôde ver, Perseu, Jasão, Teseu, Édipo e Páris (ou Alexandre) tiveram uma origem nobre: Dânae, mãe de Perseu, era filha de Acrísio, rei de Argos; Esão, pai de Jasão, foi rei de Iolco; Egeu, rei de Atenas, e Etra, filha do rei de Trézen, eram os pais de Teseu; Laio,

---

<sup>155</sup> Tróia.

rei de Tebas, o genitor de Édipo; Príamo, rei de Tróia, foi o pai de Páris. Hércules (ou Hércules), que foi citado mais de uma vez, nesses trechos do livro de Bulfinch, também foi filho de reis: Anfitrião<sup>156</sup>, rei de Tirinto, e Alcmena, filha de Electrion, rei de Micenas. Essa nobiliarquia dos heróis greco-romanos, no plano mítico, certamente corresponde, no plano da realidade, à dos guerreiros das antigas Grécia e Roma, pois se sabe que aqueles nada mais foram que representações literárias (imagens criadas pelos povos e pelos poetas greco-latinos), simbólicas, destes. Sobre o caráter nobiliárquico dos guerreiros da Antigüidade clássica disseram estas palavras Luciano Canfora e Yvon Garlan, ao se referirem ao alto investimento que eles precisavam fazer para se armarem para as batalhas:

Como, durante muito tempo, ser guerreiro implicou também dispor dos meios para prover ao armamento pessoal, a noção de cidadão-guerreiro identificou-se com a de rico, detentor de um certo rendimento (na maior parte dos casos, fundiário) que desse ao potencial guerreiro a possibilidade de se armar a expensas próprias (CANFORA *in* VERNANT, 1993, pp. 108-109).

O armamento dos hoplitas tinha-se entretanto simplificado e aligeirado. De um modo geral, desapareceram as braçadeiras, coxetes e protecções anti-setas, tal como a segunda lança utilizada como dardo, que aparecem em algumas reproduções arcaicas. A couraça de bronze moldada foi substituída por uma casaca de linho ou de couro reforçada com placas metálicas. Mesmo assim, porém, o conjunto exigia um investimento importante, pelo menos de uma centena de dracmas áticas, que representavam cerca do salário trimestral de um operário medianamente qualificado (GARLAN *in* VERNANT, 1993, p. 58).

Previsões oraculares em torno de Perseu, Édipo e Páris deram conta de que eles seriam, quando adultos, a causa da morte de seus genitores ou equivalentes e/ou a razão da ruína de sua cidade natal ou de seu povo. Tais presciências teriam sido o motivo de os três terem sido expostos, ou seja, afastados do seio familiar, logo após o nascimento. Foi isso o que deixou em evidência a Literatura, por meio dos mitos. Entretanto, histórias da Antigüidade greco-romana dão conta de que o rei Acrísio acreditava ser Perseu filho de Dânae e de Preto, que era

---

<sup>156</sup> Comumente, os livros trazem Hércules (ou Hércules) como filho de Júpiter e de Alcmena. Acontece que, conforme já chamou atenção para esse fato Junito de Souza Brandão, temos, com Hércules e com Teseu, um caso de “dupla paternidade”. De acordo com Julien (op. cit. p. 21), enquanto Anfitrião combatia os telebenos e os tafienes, “Zeus usou seus traços para seduzir Alcmena. Desta união nasceu Hércules, que Anfitrião reconheceu como filho”.

tio desta e irmão daquele, de modo que teríamos aí um caso de incesto; e também dão conta de que Laio amarrou Édipo pelos tornozelos antes de mandá-lo para a exposição (versão de Sófocles, *Édipo Rei*), de modo que a deficiência física de Édipo pode não ter acontecido em decorrência desta, mas ter surgido antes de ele ter sido exposto. Esses mitos encontram correspondências no mundo real, no que concerne à prática da exposição infantil e às leis do matrimônio. O historiador Giuseppe Cambiano afirmou que, na Grécia antiga, a exposição infantil poderia ser resultante do nascimento: (i) de meninos ou de meninas disformes, (ii) de filhos ilegítimos (bastardos); (iii) de crianças do sexo feminino. Além disso, o pai que descobrisse que a filha havia mantido relações sexuais antes do matrimônio poderia expulsá-la de casa. Junito de Souza Brandão também chama a atenção para o fato de que o nascimento dos heróis poderia ser tido como irregular, quando fruto de relacionamento incestuoso, e que isto também servia para justificar a exposição da criança:

No entanto, nem só as crianças disformes eram expostas; por vezes, eram-no também recém-nascidos em boas condições físicas. [...] Não existem dados numéricos seguros, mas é possível que a maior parte das crianças expostas fossem ilegítimas, e não legítimas supranuméricas, ou seja, filhos bastardos de pais de nacionalidade mista ou nascidos fora de um casamento legal, sobretudo filhos de escravos. Era difícil, mesmo entre os pobres, que a exposição recaísse sobre o primeiro filho legítimo varão, e o número de recém-nascidos do sexo feminino expostos devia ser muito maior. [...] A exposição era também um modo de evitar um excesso de núbeis, que continuariam a pesar economicamente nas costas do pai. [...] Por volta de 270 a. C., o poeta Posidipo afirmava: «Todos, mesmo os pobres, criam um filho varão; uma filha, mesmo que sejam ricos, expõem-na.» A criança exposta podia ser recolhida por outros, que tinham a faculdade de a tratar como livre ou como escrava; tratá-la como livre não significava, porém, adoptá-la. [...] Provavelmente, a prática mais corrente era reduzir o exposto à condição de escravo, para o manter ao serviço – e, no caso de raparigas, também para as preparar para a prostituição – ou para o vender quando fosse oportuno (CAMBIANO *in* VERNANT, 1993, pp. 77-78, *passim*).

Uma lei atribuída a Sólon determinava que, se um pai descobria que a filha mantinha relações sexuais antes do matrimônio – e o sinal inequívoco era a gravidez –, excluía-a da família e podia vendê-la. Para ela, deixava de haver perspectivas de matrimônio, donde a importância da custódia como garantia de preparação das condições de acesso às núpcias (CAMBIANO *in* VERNANT, 1993, p. 81).

Os heróis podem ter ainda um nascimento irregular, em consequência de um incesto: Egisto é fruto do incesto de Tieste com sua filha Pelopia, e a “ninhada tebana”, Etéocles, Polinice, Antígona e Ismene, provém de Édipo com sua própria mãe Jocasta...; acrescente-se, ademais, que muitos heróis, além do nascimento difícil ou irregular, são expostos, por força normalmente de um Oráculo, que prevê a ruína do rei, da cidade, ou por outros motivos, caso o recém-nascido permaneça na corte ou

na pólis. É assim que Páris, Édipo e Egisto são expostos num monte. O primeiro o foi porque sua sobrevivência, como sonhara sua mãe Hécuba, ameaçava Tróia [...]; Édipo, porque, segundo o oráculo, estava condenado a cometer o parricídio e casar-se com a própria mãe; e Egisto, porque Pelopia fora violada [...]; outros são expostos nas águas do mar, como Perseu, que punha em perigo a vida de seu avô, o rei Acrísio [...] Em geral, o exposto é recolhido por uma pessoa humilde e criado numa corte: Édipo, no palácio de Pólibo e Mérope, em Corinto; Perseu, no de Polidectes, na ilha de Serifo. Alguns expostos em montes, como Egisto e Páris, são alimentados por um animal: o troiano Páris o foi por uma ursa; Egisto, por uma cobra [...] (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 22-23, *passim*).

Com relação à exposição de Páris, o mito afirma que ela se deveu ao fato de sua mãe, Hécuba, ter ficado sabendo, por meio de um sonho, que o filho que gestava seria a causa da destruição de Tróia. Porém, é possível que algum acontecimento da vida de Alexandre, anterior ou posterior ao seu nascimento, capaz de ser ancorado na realidade, possa ter motivado essa exposição. Acontece que, excetuando-se os acontecimentos em torno da guerra de Tróia, da qual Páris participou, pouco se sabe do seu passado, como disse Vidal-Naquet:

Um dos heróis da *Ilíada*, contudo, não conseguiu sair totalmente da adolescência. Trata-se de Páris-Alexandre, irmão de Heitor e amante de Helena, que Páris raptara na Lacedemônia. É provável que a lenda de Páris não estivesse inteiramente formada por ocasião da composição da *Ilíada*. Do seu passado, Homero só evoca rapidamente o julgamento envolvendo três deusas. Sabemos, mais tarde, que Páris veio ao mundo com presságios de destruição para Tróia, que foi exposto no monte Ida, assim como Édipo no Citéron, que foi recolhido e que regressou à família após ganhar um concurso juvenil. Contentemo-nos, todavia, com o que diz Homero no canto III da *Ilíada*. Páris é um homem duplo. Ele tem um nome duplo: Páris-Alexandre; o único outro caso é o bebê de Heitor e Andrômaca: Escamandro para os seus pais, Astíanax (“O Rei da Cidade”) para os troianos (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 89).

Vale salientar que a Perseu (e também a Rômulo e a Remo) coube o tipo de exposição mais antiga, de acordo com Brandão: aquela em que a criança é posta numa arca e lançada ao mar (Rômulo e Remo foram postos numa cesta e deixados levar pela correnteza de um rio). Já Édipo e Páris foram abandonados no topo de um promontório. Este, assim como aconteceu aos filhos de Réia Sílvia, que foram amamentados por uma loba, esteve aos cuidados de um animal, após o nascimento: uma ursa. Aliás, todos os expostos (Perseu, Édipo, Páris, Rômulo e Remo), antes de experimentarem a nobreza, passaram pelas mãos de pessoas bastante humildes: Perseu foi entregue ao rei de Serifo, Polidectes, por um pescador; Édipo, que se

tornou o rei de Tebas, com a morte de seu pai, Laio, foi, quando criança, levado por um camponês a um casal, que o criou; Páris foi recolhido e criado pelo pastor Agelau, antes de seguir para Tróia, o reino dos seus pais; Rômulo e Remo foram educados pelo pastor Faustulus e por sua mulher, Aca Larência, antes de Rômulo se tornar o rei de Roma.

Desde tenra idade, os heróis davam provas de sua força e de seu pendor para as batalhas: Hércules, ainda no berço, estrangulou duas serpentes que tinham sido enviadas por Juno<sup>157</sup> para matá-lo; Teseu<sup>158</sup>, aos dezesseis anos, conseguiu levantar um rochedo e retirar, de debaixo dele, as sandálias e a espada que seu pai Egeu lá tinha deixado, para quando o filho tivesse idade suficiente para usá-las, bem como destruiu os malfeitores e os monstros que encontrou pelo caminho que levava ao reino de seu pai, que ficava em Atenas. Eis os trechos do livro de Bulfinch que comprovam o que ora foi dito sobre esses heróis:

Hércules era filho de Júpiter e Alcmena. Como Juno era sempre hostil aos filhos de seu marido com mulheres mortais, declarou guerra a Hércules desde o seu nascimento. Mandou duas serpentes matá-lo em seu berço, mas a precoce criança estrangulou-as com suas próprias mãos (BULFINCH, 2002, p. 176).

Teseu era filho de Egeu, rei de Atenas, e de Etra, filha do rei de Trézen, por quem foi criado. Depois de homem, foi mandado a Atenas e entregue a seu pai. Egeu, separando-se de Etra, antes do nascimento do filho, colocou a espada e as sandálias sob uma grande pedra e determinou à esposa que lhe mandasse o filho quando este fosse bastante forte para levantar a pedra. Chegada a ocasião, a mãe de Teseu executou a incumbência e o jovem removeu a pedra com facilidade e se apoderou da espada e das sandálias. Como as estradas estavam infestadas de bandidos, o avô de Teseu aconselhou-o a seguir o caminho mais seguro e mais curto para o país de seu pai: por mar. O jovem, contudo, sentindo em si o espírito e a alma de um herói, e desejoso de se destacar como Hércules, cuja fama corria, então, por toda a Grécia, pelo fato de destruir os malfeitores e os monstros que flagelavam o país, resolveu fazer a viagem mais perigosa e aventureira por terra (*ibidem*, p. 186).

Sobre o caráter sobre-humano que os heróis apresentavam já a partir de pouca idade, Brandão falou estas palavras, tomando, inclusive, Hércules e Teseu como exemplos:

De qualquer forma, exatamente por ser um herói, a criança já vem ao mundo com duas “virtudes” inerentes à sua condição e natureza: a τιμή (timé), a “honorabilidade pessoal” e a ἀρετή (areté), a “excelência”, a superioridade em

<sup>157</sup> Também chamada de Hera.

<sup>158</sup> O herói da Mitologia Greco-Romana responsável pela morte do Minotauro, monstro da Ilha de Creta.

relação aos outros mortais [...], o que o dispõe a gestas gloriosas, desde a mais tenra infância ou tão logo atinja a puberdade: Hércules, conta-se, aos oito meses, estrangulou duas serpentes enviadas por Hera contra ele e seu irmão Íficles; Teseu, aos dezesseis anos, ergueu um enorme rochedo sob que seu pai Egeu havia escondido a espada e as sandálias; o jovem Artur, e somente ele, foi capaz de arrancar a espada mágica de uma pedra... (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 23).

Essa imagem da criança-herói que foi fixada para a posteridade pelos poetas da Antigüidade clássica coaduna com o que conta a História acerca dos cuidados que eram dispensados aos recém-nascidos das antigas Grécia e Roma. Giuseppe Cambiano afirmou que desde muito cedo as crianças gregas eram “temperadas” para as armas, como se pode ver no seguinte excerto:

Os recém-nascidos eram imediatamente postos à prova e temperados pelas amas, que os lavavam com vinho e não com água, para evitar que fossem atacados por convulsões. Eram as amas e não as mães que os educavam, não os enfaixando e habituando-os a uma alimentação austera, a não terem caprichos e não temerem a escuridão e a solidão (CAMBIANO *in* VERNANT, 1993, p. 85).

Durante toda a vida, o herói greco-romano correrá o mundo em busca de aventuras. Geralmente, essas aventuras estão sempre acompanhadas do maravilhoso, ou seja, de magias, de feitiços, de seres sobrenaturais etc. Quando não buscam tais aventuras de bom grado, acabam sendo submetidos a elas por vontade de um deus ou de alguém que lhes é superior: um rei, por exemplo. Perseu, já adulto, foi mandado por Polidectes à caça da Medusa, monstro que transformava em pedra tudo o que para ela olhasse. Com a ajuda de Minerva e de Mercúrio<sup>159</sup>, Perseu conseguiu matar esse monstro e dar fim ao sofrimento do povo daquela região. Em seguida, utilizando os sapatos alados de Mercúrio, Perseu, que voava pela Etiópia, salvou Andrômeda, filha da rainha Cassiopéia, de um monstro marinho. Antes disso, enfrentou Atlas, o gigante, e transformou-o numa grande montanha, com a ajuda da cabeça da Medusa que havia cortado e que levava consigo. Eis as passagens retiradas de *Metamorfoses*, de Ovídio, que mostram as aventuras de Perseu:

---

<sup>159</sup> Também conhecidos, na Mitologia Greco-Romana, como Palas e Hermes, respectivamente.

Fugiu sorratamente, passando por países longínquos,  
 Florestas densas e rochosas, até chegar à casa do Gorgone.  
 Por todos os lados, no campo, ao longo das estradas,  
 Viu formas de homens e animais transformados em estátuas de pedra,  
 Apenas por terem olhado para o rosto da Medusa. Ele também  
 Tinha visto aquele rosto, mas só como reflexo  
 No escudo de bronze que brandia na sua mão esquerda; e atacou  
 Enquanto as serpentes e o Gorgone estavam dormindo.  
 Atingiu-lhes a cabeça, e daquele sangramento materno  
 Nasceram os dois seres alados, Pégaso e seu irmão.

(OVIDIO, 2003, pp. 92-93)

Perseu saudou Atlas: “Se a glória  
 Do nascimento divino tem algum significado para você,  
 Eu sou o filho de Júpiter, e, se você prefere  
 Se espantar com grandes façanhas, descobrirá que as minhas  
 São maravilhosas”. Mas Atlas, desconfiado,  
 Pensou numa antiga profecia de Têmis:  
 “Atlas, chegará o tempo em que sua árvore perderá  
 Seu ouro, e o saqueador será o filho de Júpiter.”  
 Temeroso disso, Atlas emparedou sua orquídea,  
 Dando-a para ser guardada por um monstruoso dragão,  
 E manteve todos os estranhos dela afastados. Dirigindo-se a Perseu, disse:  
 “Saia daqui, seu mentiroso! Nem Júpiter  
 Nem sua glória vão lhe assegurar sua entrada aqui”. E deu-lhe  
 Um forte empurrão, mas Perseu resistiu,  
 Argumentou, e tentou apaziguá-lo. Mas, por fim,  
 Inferior em termos de força (quem poderia igualar-se  
 À força de Atlas?), disse ao gigante:  
 “Bem, já que você não vai me dar nada,  
 Eu tenho algo aqui para você!” Virou-se de costas,  
 E segurou, com sua mão esquerda escondida atrás do corpo,  
 A cabeça da terrível Medusa. E, já grande como era,  
 Atlas cresceu mais. Era quase como uma montanha: sua barba  
 E cabelo, as florestas, braços e ombros,  
 Escarpas, sua cabeça, o pico da montanha, e seus ossos, rochas.  
 E à medida que crescia, porque assim era a vontade dos deuses,  
 Sua grande carga chegou até o céu estrelado (*ibidem*, p. 90).

E Perseu a viu de lá do céu, Andrômeda,  
 Com os braços amarrados, persa a um rochedo; seus cabelos  
 Flutuavam, tocados por uma leve brisa, e lágrimas quentes  
 escorrendo pelo rosto  
 [...]  
 Desceu até ela  
 Dizendo: “Minha querida, as correntes que deveriam prendê-la  
 São apenas amarras amorosas em vez de grilhões. Posso lhe perguntar  
 Qual é o seu nome, seu país, a razão dessa sua situação?”  
 [...]  
 Ela disse seu nome, seu país, acrescentando, em seguida,  
 A história de como sua mãe tinha-se jactado tanto de sua beleza.  
 Não tinha terminado de contar tudo, quando o mar rugiu  
 E dele emergiu um monstro. Ela soltou um grito de pavor. Seus pais  
 Estavam a um palmo de distância, ambos lamentando [...]  
 Isso chocou Perseu  
 Profundamente. [...]  
 ele lhes disse,  
 “[...]”

Eu, Perseu, filho de Júpiter e Dane,  
 [...]

Se eu conseguir salvá-la, ela será minha?"  
 O que mais eles poderiam responder além de *Sim*?  
 Prometeram também lhe dar  
 Um reino como seu dote.  
 Como uma embarcação  
 Que oscila, mesmo com o esforço dos remadores  
 Tentando empurrá-la para o seu curso, assim aproximou-se  
 o monstro, levantando grandes ondas,  
 Uma funda do rochedo poderia facilmente atingi-lo,  
 Quando Perseu subiu até as nuvens e sua sombra  
 Pairou sobre a superfície da água, e o monstro, vendo  
 Aquela sombra, avançou contra ela. Como uma águia  
 Enxerga em campo aberto uma cobra serpenteando  
 Pelo mato e mergulha para apanhá-la, e  
 Finca suas garras atrás de sua cabeça, para evitar ser atacada pelo  
 veneno armazenado nas presas mortais,  
 Assim Perseu mergulhou dos céus em direção ao mar e atacou o monstro,  
 Que rugiu quando o ombro direito foi atingido pela  
 Espada. O ferimento parecia doer muito, e a besta marinha  
 Contorceu-se, esticou-se, mergulhou, voltou à superfície várias vezes.  
 De novo Perseu alçou vôo e atacou, o monstro vociferava, tentando  
 se desviar dos golpes, com sua cauda de peixe.  
 Seu vômito era uma mistura de sangue e água salgada.  
 As sandálias aladas ficaram pesadas com aquela gosma, e  
 Perseu achou que seria melhor  
 Não depender mais delas. Encontrou uma rocha  
 Que se projetava no mar e para lá ele voou, e de lá  
 Atacou de novo e de novo. Sua espada cravou fundo  
 Nas vísceras do monstro e as praias ecoaram  
 Para o céu os seus aplausos. Pai e mãe  
 Rejubilaram-se, saudaram seu genro, o salvador  
 De sua descendência (*ibidem*, pp. 91-92, *passim*).

Enquanto Fineo olhava, em dúvida, para um e outro,  
 Pensando qual deles deveria ser poupado, até que,  
 Com toda a força que a raiva lhe dava,  
 Lançou a arma na direção de Perseu, mas ela,  
 Desgovernada, cravou-se no assento de uma poltrona,  
 E Perseu, guerreiro, a arrancou dali  
 E a arremeteu de volta, e o teria matado,  
 Se Fineo não tivesse se encolhido para se esconder atrás do altar  
 Em busca de abrigo. Com isso, a lança encontrou  
 Outra vítima; cravou-se na testa de Rhoetu,  
 Alguém tentou arrancá-la, e Rhoetu prostrou-se,  
 Espirrando sangue no chão e nas mesas.  
 Nada mais poderia detê-los agora: todos pegaram suas armas.  
 Alguém disse que Cefeo deveria morrer com Perseu,  
 Mas Cefeo tinha ido embora, para bem longe do palácio,  
 Para chamar Justiça, Fé e todos os deuses  
 Que protegem os anfitriões e os convidados, para que testemunhassem  
 Que ele havia tentado dar um basta naquilo, em toda aquela loucura.  
 [...]

Havia um jovem, ali, Atis, da Índia,  
 Cujas mãe era uma ninfa de rio, Limnaee.  
 [...]

Ele era um exímio arremessador de dardos e teria  
 Usado de suas habilidades naquele momento,  
 Mas Perseu, arrancando do altar

Um estilete em brasa, usou-o como porrete e golpeou  
 O rosto do rapaz, deixando os ossos à mostra.  
 [...]
   
 Erito, filho de Actor, tinha um machado,  
 E Perseu não usou a cimitarra contra ele,  
 Mas sim um grande alguidar que atingiu  
 Em cheio seu rosto. O sangue vermelho esguichou para todo lado,  
 A cabeça bateu no chão em convulsões mortais.  
 E então Perseu avançou contra os outros, Polidemon,  
 Liceto, Abaris, Hélices, Filégias,  
 Clito, e pisoteando nos quadris das vítimas moribundas.  
 [...]
   
 Percebendo que sua força falharia  
 Diante daqueles intermináveis oponentes, Perseu exclama:  
 “Já que vocês pediram, chamarei meu inimigo para me ajudar.  
 Se algum amigo aqui estiver” – e levantou bem alto  
 A cabeça de Gorgone – “Se algum amigo aqui estiver,  
 Que vire seu rosto para outro lado!” E Tescelo respondeu:  
 “Procure outra pessoa para atemorizar com sua magia!”  
 E empunhou seu dardo, e na hora foi transformado em estátua.  
 O seguinte foi Ampix,  
 Que empunhava uma espada quando sentiu a mão direita pesar,  
 E os punhos ficarem rígidos. [...]
   
 [Fineo] Junta as mãos, implorando:  
 “[...] era pela minha noiva que eu lutava.  
 Sua exigência foi mais meritória que a minha.  
 Eu admito, e não peço por mais nada,  
 A não ser pela minha vida: que todo o resto seja seu!”  
 [...]
   
 Perseu respondeu:  
 “[...] você não vai morrer; você vai durar séculos,  
 Ser visto por séculos, na casa de seu irmão  
 [...]”. E balançou aquela cabeça,  
 De modo que Fineo a olhasse, e como ele se esforçasse  
 Para desviar o olhar, seu pescoço endureceu.  
 (*ibidem*, pp. 96-100, *passim*)

Hércules, como já foi dito, enfrentou, desde criança, os obstáculos que Juno pôs em seu caminho. Durante sua vida, teve de servir, a mando da mulher de Júpiter, a Euristeus (filho do rei de Argos, Estênelo, e de Nicipe, a filha de Pélope, descendente de Perseu), que o obrigou a realizar doze difíceis tarefas, conhecidas como “Os Doze Trabalhos de Hércules<sup>160</sup>”. A seguir, trechos do duelo que Hércules travou com o deus-rio Aqueloo, por Dejanira, e do assassinato do centauro Nesso, que a tentou violentar. Também um excerto em que o herói, antes de morrer, fala dos grandes feitos que realizou em vida. Todas as passagens foram retiradas de *Metamorfoses*:

<sup>160</sup> Os doze trabalhos de Hércules foram: (i) Leão de Neméia, (ii) Hidra de Lerna, (iii) Corça dos pés de bronze, (iv) Javali de Erimanto, (v) Cavalariças de Áugias, (vi) Aves do Lago Erimanto, (vii) Touro de Creta, (viii) Cavalos de Diomedes, (ix) Cinto de Hipólita, (x) Bois de Gerião, (xi) Pomos das Hespérides e (xii) Cérbero.



Cheias  
 De corpos eu descobri, e quando isso aconteceu,  
 Eu os fiz em pedaços. Estas foram as mãos que dominaram  
 O leão de Neméia, estes os ombros  
 Que carregaram o peso do mundo, uma vez, para Atlas.  
 Juno cansou de dar ordens; eu  
 Nunca me cansei de obedecê-las (*ibidem*, pp. 185-186).

Porém, Hércules, a exemplo de Jasão, não esperava que lhe impusessem tarefas a cumprir para que pudesse participar de grandes aventuras. Exemplo disso foi o fato de ele ter se juntado a Jasão na busca do Velocino de Ouro, embora tenha abandonado a empreitada no meio do caminho<sup>161</sup>. Jasão, exemplo de coragem e de astúcia, acabou por conseguir o Tosão de Ouro após enfrentar três obstáculos, parecidos com alguns dos trabalhos que Hércules realizara a pedido de Euristeus: arar a terra com dois touros de patas de bronze que soltavam fogo pela boca e pelas narinas, semear os dentes do dragão que Cadmo matara e dos quais sairia uma safra de guerreiros que voltariam suas armas contra o semeador e adormecer o dragão que guardava o velocino. Com a ajuda da feiticeira Medéia, filha do rei Étes que tinha se apaixonado por Jasão, este conseguiu vencer as três provas e tomou para si o Tosão de Ouro, que depois foi oferecido ao rei Pélias. Os seguintes trechos da obra de Ovídio mostram bem os trabalhos realizados por Jasão no reino da Cólquida:

“[...] E então chegaram  
 Os touros de pés de bronze, soltando fogo pelas ventas,  
 queimando a grama  
 Por onde passavam com a sua respiração. [...]”  
 Jasão caminhou  
 Na direção deles, e eles abaixaram suas carrancas  
 Ameaçadoras, os chifres com as ponteiros de ferro  
 Em posição de ataque. Cavavam o solo com seus cascos, irritados.  
 E os Minianos ficaram gelados de medo, mas Jasão  
 Continuava caminhando até eles.  
 Não sentia o fogo que soltavam pelas ventas.  
 As ervas que Medéia lhe dera, ao que parece, estavam funcionando.  
 Suas mãos levantaram-se para colocar a canga nos seus pescoços,  
 Para subjugar-los, fazê-los puxar o arado  
 Por campos que nunca antes haviam sido semeados (OVÍDIO, 2003, p. 136).

<sup>161</sup> *Hércules deixou a expedição em Mísia, porque Hilas, um jovem amado por ele, tendo desembarcado para buscar água, ficou detido pelas ninfas da fonte, fascinadas por sua beleza, Hércules entrou numa discussão, por causa do jovem, e, durante sua ausência, o “Argo” se fez ao mar, deixando-o* (BULFINCH, op. cit., p. 164).

Do capacete de bronze ele tirou os dentes da serpente,  
 Jogou-os na terra sulcada pelo arado, e seu veneno foi absorvido pelo solo.  
 As sementes germinaram instantaneamente,  
 [...]  
 Assim, aquela terra,  
 Como uma mulher grávida, fez dela brotarem novas formas de  
 homens que cresciam,  
 Despontavam no solo fértil.  
 Eram centenas e centenas deles e, o mais estranho,  
 Afloravam já totalmente armados, brandindo suas armas.  
 O povo os viu apontar suas lanças ameaçadoras contra Jasão,  
 [...]  
 Mas Jasão arremessou  
 No meio daqueles guerreiros uma pedra enorme, e então a fúria que  
 Era dirigida a ele, voltou-se para os próprios,  
 e os irmãos recém-nascidos da terra  
 Feriram-se e mataram-se uns aos outros (*ibidem*, p. 136).

Mas uma tarefa ainda faltava, pôr para dormir o dragão  
 Que nunca dorme, o monstro com crista,  
 Língua tripla, presas retorcidas, o guardião  
 Da árvore dos frutos de ouro. Jasão espirrou nele  
 Suco das ervas letaianas, e cantou, três vezes,  
 Uma canção que chama o sono e acalma até  
 O mais bravo dos mares, e estanca a correnteza dos rios.  
 Então o sono chegou àqueles olhos que nunca antes  
 Souberam o que era o sono, e Jasão ganhou o espólio  
 De ouro. Orgulhoso, tomou também  
 Outro espólio, a mulher que o ajudara a vencer (*ibidem*, p. 137).

Para completar essa galeria dos primeiros heróis greco-romanos, deve-se falar de Teseu e de Meleagro (ou Meléagro): aquele, conhecido por ter dado fim ao sofrimento dos atenienses, matando o Minotauro; este, por ter livrado a Caledônia de um terrível javali enviado por Diana para devastar o lugar. Sobre Teseu, deve-se dizer que essa não foi a sua única aventura, mas certamente foi a que tornou a sua lenda mundialmente conhecida. Antes de assassinar o Minotauro, Teseu realizou outras façanhas, a caminho de Atenas, como enfrentar Perifetes, filho de Vulcano que atemorizava os viajantes, e castigar Procusto, malfeitor que costumava amarrar todos os viajantes que encontrava pela frente. Já no que concerne a Meleagro, há-de se dizer que o seu empreendimento mais memorável foi mesmo o de ter dado fim à existência do enfurecido javali de Ártemis; porém, ele também participou da busca do Velo de Ouro. Agora, excertos d'*O Livro de Ouro da Mitologia* que tratam dos

feitos do filho de Egeu. Logo em seguida, passagens de *Metamorfoses* que mostram o maior feito de Meleagro.

No primeiro dia de viagem, chegou a Epidauro, onde vivia um filho de Vulcano. Perifetes, selvagem feroz, sempre armado com uma clava de ferro, que atemorizava os viajantes, com seus atos de violência. Ao ver aproximar-se Teseu, ele o atacou, mas foi logo vencido pelo jovem herói que se apoderou de sua clava e trouxe-a sempre consigo, depois disso, como lembrança de sua primeira vitória. Seguiram-se várias lutas semelhantes contra tiranetes e bandidos e em todas Teseu saiu vitorioso. Um dos malfeitores chamava-se Procusto e tinha um leito de ferro, no qual costumava amarrar todos os viajantes que lhe caíam nas mãos. Se eram menores que o leito, ele lhes espichava as pernas e, se fossem maiores, cortava a parte que sobrava. Teseu castigou-o, fazendo com ele o que ele fazia com os outros (BULFINCH, 2002, pp. 186-187).

Chegando a Creta, os jovens e donzelas foram todos exibidos diante de Minos, e Ariadne, filha do rei, que estava presente, apaixonou-se por Teseu, e este amor foi correspondido. A jovem deu-lhe, então, uma espada, para enfrentar o Minotauro, e um novelo de linha, graças ao qual poderia encontrar o caminho. Teseu foi bem-sucedido, matando o Minotauro e saindo do labirinto. Levando, então, Ariadne, regressou a Atenas, juntamente com os companheiros salvos do monstro. Durante a viagem, pararam na Ilha de Naxos, onde Teseu abandonou Ariadne, deixando-a adormecida (*ibidem*, p. 188).

Os trechos da obra de Ovídio que abordam o triunfo de Meleagro sobre o javali da Caledônia:

E a deusa [Diana]  
Lançou sobre a Caledônia uma grande vingança,  
Um javali grande como um touro, com olhos vermelhos da cor do sangue,  
Pescoço rijo, pêlos grossos crescendo por todo o corpo,  
Como flechas espetadas numa parede, terríveis rugidos, presas longas  
Como os de um elefante indiano. Faíscas saltavam  
De sua boca; sua respiração queimava a grama.  
O monstro estragou várias plantações de milho,  
Deixou os celeiros vazios,  
À espera de uma colheita que nunca seria feita (OVÍDIO, 2003, p. 164).

Então Meleager e os homens jovens, estimulados pela coragem,  
Começaram a se juntar para combater o javali – os filhos de Leda,  
O boxeador e o ginete, Castor e Pólux,  
Jasão, o primeiro armador, e seus outros companheiros  
Piritous e Teseu, Linceu, Idas,  
Ceneo, que, dizem, já tinha sido mulher,  
Leucipo e Acasto, os lanceiros,  
Hipotous e Drias, Fileo, os dois filhos  
De Actor, e Telamon e Peleu, famosos  
Como o pai do grande Aquiles, e Admeto,  
Iolo da Beócia, Eurition,  
Esquion, Lelex, Hileo, Panopeo,  
Nestor, então ainda residente e vigoroso, e um grupo  
Que Hipocon mandou de Amicle, Laertes,

Anceo, Mopso, o filho de Ecleo, ainda a salvo  
 Da ruína que a esposa lhe traria. E veio  
 Também o orgulho das florestas da Arcádia, Atalanta.  
 (OVÍDIO, 2003, p. 165)

Quando uma pedra  
 Voou da catapulta armada na muralha,  
 Lançada pelos soldados, a besta veio para cima dela,  
 Mortalmente ameaçadora. Dois homens,  
 Eupalamo e Pelagaon, caíram.  
 Seus companheiros tentaram puxá-los de volta, para afastá-los  
 do perigo.  
 Não conseguiram, entretanto, salvar Enesimo, que se pôs  
 A correr e foi pego por uma das presas do javali e estropiado por ela.  
 Nestor se aproximou dos guerreiros troianos  
 Usando a lança como apoio para com ela saltar, e acabou  
 Indo terminar seu vôo nos ramos de uma árvore; Hipaso  
 Tentou enroscar no carvalho as presas do javali, mas, com uma  
 estocada, o animal abriu um enorme ferimento  
 Em sua coxa (OVÍDIO, 2003, p. 166).

Meleagro atacou com duas lanças; uma perdeu-se e a outra  
 Fincou no dorso do monstro. Ele começou a girar  
 Em círculos, espirrando sangue e baba, e os caçadores  
 Fecharam o cerco, e fincaram naquele corpanzil outra lança,  
 e mais outra, e mais outra.  
 Todos festejaram, e se cumprimentaram,  
 Comemorando antecipadamente a vitória, e ficaram  
 Olhando o animal abatido,  
 Sem coragem de tocá-lo.  
 Todos mergulharam suas lanças no seu sangue (OVÍDIO, 2003, p. 167).

Todo esse *imaginário* criado pelos antigos gregos e romanos em torno do comportamento dos heróis da Antigüidade clássica, no que concerne a viverem em busca de aventuras, com o intuito de mostrarem aos outros e, principalmente, a si mesmos o seu valor, e no que diz respeito a batalharem contra malfeitores ou inimigos, para dar redenção a um determinado povo e, com isto, alcançarem a honra, a glória, repousa no ideal do cidadão-guerreiro da Grécia antiga, conforme se pode perceber a partir destas palavras de Garland:

O homem grego estava habituado à guerra e foi mesmo belicoso, como se pode demonstrar com facilidade e de várias maneiras (GARLAN *in* VERNANT, 1993, p. 49).

Na vida diária, a guerra é uma preocupação constante para os cidadãos: por isso, participar nela é uma obrigação que, em Atenas, ia desde os dezanove até aos cinquenta e nove anos (até aos quarenta e nove anos, no activo, e depois, na reserva); decidir a respeito dela constitui, por toda parte, a competência mínima das assembleias populares. A todos os níveis e em todos os campos se afirma o domínio do modelo guerreiro: na vida familiar, o soldado é, como se pode ver nas condecorações dos vasos áticos, a figura central em torno da qual se articulam as

relações internas do *oikos*; na vida religiosa, cada uma das divindades do Olimpo é dotada de uma função militar específica; na vida moral, o valor de um homem de bem (*agathòs*), a sua *aretè*, consiste em primeiro lugar na coragem racional que manifesta tanto no seu íntimo, ao lutar contra as paixões mesquinhas, como no campo de batalha onde o aguarda a <<bela morte>>, a única que tem um significado social (*ibidem*, pp. 49-50).

O historiador chama, ainda, a atenção para o fato de que sempre deveria haver um motivo plausível para a guerra, ou seja, algo que justificasse o embate:

A guerra civil (*stasis*), que opunha entre si os membros de uma mesma comunidade política, concebida à imagem da família, era unanimemente considerada desastrosa e ignominiosa. A única que podia ser valorizada era a guerra entre comunidades, o *pòlemos*, e mesmo essa sob condições. De facto, a guerra desenfreada e selvagem, a guerra dos lobos, era considerada uma transgressão escandalosa (*hybris*) às normas de convivência – por outras palavras, de justiça – que os homens deviam respeitar não só entre eles mas também em relação aos deuses. O *pòlemos* propriamente dito, pelo contrário, não podia prescindir da observância de determinadas regras: declaração de guerra na forma devida, realização dos sacrifícios adequados, respeito pelos lugares (santuários), pelas pessoas (arautos, peregrinos, suplicantes) e pelos actos (juramento) referentes à divindade, concessão de autorização aos vencidos para recolherem os seus mortos e, em certa medida, abstenção da crueldade gratuita (GARLAN *in* VERNANT, 1993, p. 50).

Contudo, Junito de Souza Brandão afirmou que, independente de guerras, de lutas e/ou de justas, o objetivo do herói era sempre o de matar, pois ele tinha sede de sangue. Assim, o motivo para o assassinio poderia ser reles ou até mesmo nem existir, pois o que importava mesmo era a prática do homicídio. Esse comportamento do herói greco-romano foge, como se viu, à ética guerreira da Grécia antiga; todavia, não se deve nunca perder de vista que tudo aquilo que se apresenta acerca da vida daquele nada mais é que uma exacerbação do modo como este agia, pensava e sentia: o *imaginário* dos antigos apenas “carregou as tintas do quadro”, ou seja, exagerou no caráter beligerante do herói mítico. Sabedores dos absurdos que poderiam advir da postura sanguinária do herói, que destoava daquilo que se esperava acontecer, no mundo real, os gregos e os romanos da Antigüidade logo procuraram uma forma de puni-lo pelo seu insaciável desejo de matar; desse modo, introduziram, em alguns mitos, o filicídio e o parricídio acidentais: o herói, tentando contra a vida de outrem, acabava por assassinar ou o seu pai ou o seu filho.

A violência dos heróis, no entanto, não se limita ao campo sexual. Talvez sua tarefa mais brutal seja “matar”, já feita abstração da guerra, das lutas e das justas, “espaços naturais do derramamento de sangue e da atividade característica do herói”. Afora tudo isto, são poucos os heróis que não tenham cometido, ao menos, um homicídio. “A motivação desses homicídios, argumenta Brelich, é tão vária, muitas vezes tão contraditória e sobretudo tão desproporcionadamente insignificante, que dá a impressão de que na maior parte das vezes seja puramente secundária: o importante é o homicídio e não sua causa”. [...] Heróis e heroínas matam “por acaso” ou, segundo expressão técnica, praticam o φόνος ἀκούσιος (phónos akúsios), o “homicídio involuntário”, cuja eficácia literária é reconhecida por Aristóteles. [...] Uma variante do mito é o caso em que o herói, querendo assassinar alguém, mata, por fatalidade, a um parente, como Aédon, que, desejando exterminar os filhos de Níobe, golpeia o próprio filho. Uma segunda variante é aquela em que o herói, querendo matar a uma pessoa, o faz, mas logo em seguida descobre tratar-se do seu próprio pai: além do caso de Édipo, que mata a Laio, tem-se no mito o episódio de Altêmenes, que mata a seu pai Catreu, confundindo-o com um pirata (*Apol.* 3,16). Há, todavia, muitas outras causas que levam o herói à prática de homicídio: mata por inveja [...]; por ciúmes (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 60-61, *passim*).

Uma observação importante é que, na lista negra de homicídios praticados por heróis, a porcentagem de parentes assassinados é muito grande [...]... Havia até mesmo, na antiguidade, *catálogos* em que se registraram esses tipos violentos de assassinatos entre familiares (*ibidem*, p. 61).

O homicídio pode, além do mais, ser conjugado com o sacrilégio: Ajax Oileu violenta Cassandra junto ao altar da deusa Atená e Neoptólemo mata ao rei Príamo sobre o altar de Zeus Herquio. Aquiles, apaixonado pelo filho caçula de Príamo, Troilo, assassina-o dentro do templo de Apolo (*ibidem*, p. 62).

Quanto ao assassinio pode ser o mesmo agravado, segundo se viu mais acima, pelo grau de parentesco entre o criminoso e a vítima ou ainda pela crueldade com que foi praticado. [...] Ulisses, o mais solerte dos gregos, foi assassinado por um simples adolescente, que, por acaso, era seu filho... (*ibidem*, p. 64).

Para que o herói obtivesse êxito nas guerras, nas lutas e nas justas em que iria se envolver, ao longo da vida, sempre em busca de honra e de glória, fazia-se mister que ele fosse educado, desde cedo, por um grande mestre nas artes das armas. Aquele deixava cedo a casa dos pais e ia viver ao lado deste, geralmente em florestas ou em montes, para aprender não só a batalhar, mas também para ser iniciado na arte da cura (do corpo e do espírito), na retórica, na caça, na equitação e na música. A “formação-iniciática” do herói, desse modo, compunha-se de várias etapas: somente depois de passar por todos esses aprendizados e por uma série de aventuras (como os doze trabalhos a que Hércules foi obrigado a se submeter; como os percalços pelos quais Perseu teve de passar, antes de se casar com Andrômeda; como as provas que Jasão enfrentou para obter o Velocino de Ouro e como o labirinto no qual Teseu

entrou, para matar o Minotauro), que em muitos casos consistiam no verdadeiro rito iniciático, era que o herói podia voltar para a sua família e ser tido como cidadão, ou seja, participar da vida social, política e religiosa da pólis. Era comum, também, que, após a “formação-iniciática” o herói mudasse o seu nome. A seguir, passagens do livro de Junito Brandão e de *Paidéia: a Formação do Homem Grego*<sup>162</sup>, de Werner Jaeger, que abordam o que já foi dito neste parágrafo acerca da “formação-iniciática” dos heróis:

Dado importante, para que o herói inicie seu itinerário de conquistas e vitórias, é a “educação” que o mesmo recebe, o que significa que o futuro benfeitor da humanidade vai desprender-se das garras paternas e ausentar-se do lar, por um período mais ou menos longo, em busca de sua “formação iniciática”. A partida, a educação e, posteriormente, o regresso representam, consoante Campbell, o percurso comum da aventura mitológica do herói, sintetizada na fórmula dos ritos de iniciação *separação-iniciação-retorno*, “que poderia receber o nome de unidade nuclear do *monomito*”, isto é, partes integrantes e inseparáveis de um mesmo e único mitologema. Separando-se dos seus e, após longos ritos iniciáticos, o herói inicia suas aventuras, a partir de proezas comuns num mundo de todos os dias, até chegar a uma região de prodígios sobrenaturais, onde se defronta com forças fabulosas e acaba por conseguir um triunfo decisivo. Ao regressar de suas misteriosas façanhas, ao completar sua aventura circular, o herói acumulou energias suficientes para ajudar e outorgar dádivas inesquecíveis a seus irmãos (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 23).

Jasão, tão logo abandonou a corte de Iolco, foi entregue ao grande educador de heróis, o Centauro Quirão [...]. Aos vinte anos organizou a célebre *Expedição dos Argonautas*. Navegou com seus cinquenta e cinco heróis através das “rochas azuis”, as Ciâneas, também denominadas *Simplégades*, “as rochas que se fecham”, chegou à Cólquida, venceu as “provas” impostas por Eetes, enganou o dragão que guardava o Velocino de Ouro e regressou com o mesmo, para disputar com o usurpador Pélias o trono que a ele Jasão cabia de direito e de fato. Prometeu, o filantropo, vencidas tantas fadigas e renúncias, escalou o Olimpo, roubou o fogo celeste e recuperou a humanidade. Enéias, após tantos sofrimentos “em terra e no mar”, acompanhado da Sibila de Cumas, desceu aos Infernos e, após cruzar os mortais rios do Hades e passar pelo monstruoso Cérbero, pôde afinal dialogar com o *éidolon*, a *umbra*, a sombra de seu pai Anquises. Todas as coisas lhe foram reveladas: o destino das almas, o destino de Roma, que ele iria fundar, e sobretudo como suportar tantas aflições e sofrimentos que ainda teria pela frente. Enéias, o “piedoso Enéias”, voltou ao mundo da luz através da porta de marfim, para realizar todas as tarefas que as Parcas lhe impuseram (*ibidem*, p. 24).

Vários foram os mestres dos heróis, como Lino, Eumolpo, Fênix, Forbas, Cônidas..., mas o educador-modelo foi o pacífico Quirão, o *mais justo dos Centauros*, na expressão de Homero [...]. Muitos heróis passaram por suas mãos sábias, na célebre gruta em que residia no monte Pélion: Peleu, Aquiles, Asclépio, Jasão, Actéon, Nestor, Céfalos... [...] Quirão: ministrava igualmente a seus discípulos conhecimentos relativos à caça, *Cinegética*; à equitação, *Hípica*, bem como lhes ensinava a tanger a lira e o arremesso do dardo... Mais que tudo, no entanto, o fato de ser Quirão um *médico ferido*, um xamã, e residir numa *gruta* evocam, de pronto, sua função mais nobre e indispensável aos jovens “históricos”, mas sobretudo aos heróis míticos, a

<sup>162</sup> JAEGER, op. cit.

saber, a ação de fazê-los passar por ritos iniciáticos, que outorgavam aos primeiros o direito à participação na vida política, social e religiosa da *pólis* e aos segundos a imprescindível indumentária espiritual, para que pudessem enfrentar a todos e quaisquer monstros... (*ibidem*, pp. 26-27, *passim*).

O mestre dos heróis por excelência era, naquele tempo, o prudente centauro Quíron, que vivia nos desfiladeiros selvosos, de abundantes nascentes, das montanhas de Pélion, na Tessália. Diz a tradição que uma longa série de heróis foram seus discípulos e que Peleu, abandonado por Tétis, confiou-lhe a guarda de seu filho Aquiles. [...] Embora o poeta do canto nono ponha Fênix em lugar de Quíron, como educador de Aquiles, em outra passagem da *Iliada*, Pátroclo é convidado a aplicar num guerreiro ferido um remédio que aprendeu de Aquiles, o qual por sua vez o aprendera outrora de Quíron, o mais justo dos centauros. É certo que o ensino se limita aqui à Medicina – Quíron foi também, como se sabe, mestre de Asclépio –, mas Píndaro menciona-o igualmente como educador de Aquiles na caça e nas nobres artes cavaleirescas, e é evidente ter sido esta a concepção originária. O poeta da “Embaixada a Aquiles” não pôde utilizar o tosco centauro como medianeiro, ao lado de Ajax e Ulisses, pois só um herói cavaleiresco podia surgir como educador de outro herói (JAEGER, 2001, pp. 49-50, *passim*).

Permite-nos descobrir de uma só vez o que é característico na antiga educação aristocrática. Peleu entrega o seu filho Aquiles, sem qualquer experiência na arte da palavra e na conduta guerreira, ao seu leal vassalo, dando-o a ele como companheiro no campo e na corte real, e este imprime na consciência do herói um alto ideal de conduta humana transmitido pela tradição. Essa função recai sobre Fênix devido aos seus longos anos de comportamento fiel para com Aquiles; ela não é senão a continuação de uma amizade paternal que uniu o ancião ao herói, desde a mais tenra infância deste. Recordar-lhe com comoventes palavras os tempos da meninice, quando à hora da refeição sentava-o nos joelhos e ele não queria ficar com ninguém mais, como lhe partia os pedaços e lhe dava de beber o próprio vinho, e como ele freqüentemente se babava e molhava a roupa no peito. Fênix ficou junto dele e considerou-o como filho quando lhe foram recusados os próprios filhos pela trágica maldição de seu pai Amíntor. Pôde assim esperar encontrar proteção na velhice junto do seu jovem herói. Mas, além de aio e paternal amigo, Fênix é ainda o guia de Aquiles no sentido mais profundo da educação ética. A tradição das antigas sagas oferece-nos exemplos vivos desta educação; não apenas figuras de vigor e esforço sobre-humanos, mas também homens em cujo sangue passa a corrente viva da experiência, cada vez mais profunda, de uma antiga dignidade renovada dia a dia (*ibidem*, p. 52).

Do que se tem notícia, ao menos sumária, pode-se destacar o *corte de cabelo*, a *mudança de nome*, o *mergulho ritual no mar*, a *passagem pela água e pelo fogo*, a *penetração num Labirinto*, a *catábase ao Hades*, o *androgismo*, o *travestismo*, a *hierogamia*. [...] Da mesma forma, certos momentos da lenda de Aquiles podem ser interpretados como provas iniciatórias: ele foi criado pelos Centauros, isto é, foi iniciado na savana por Mestres mascarados ou que se manifestavam sob aspectos animalescos; suportou a passagem pelo fogo e pela água, provas clássicas de iniciação, e chegou inclusive a viver entre as moças, vestido como uma delas, seguindo um costume específico de certas iniciações arcaicas de puberdade (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 27-28, *passim*).

Outro fato muito importante na iniciação heróica e histórica é a mudança do *nome*. Jasão somente deixa seu mestre Quirão aos vinte anos, após receber um *novo nome*, consoante Píndaro, *Píticas* [...]. Outro que mudou de nome, por obra da arte iniciática do mesmo preceptor, foi Aquiles, conforme testemunha Apolodoro [...]. Igualmente Teseu só recebe seu verdadeiro nome, ao término da adolescência, quando foi reconhecido pelo pai, no dizer de Plutarco, *Teseu* [...]. O próprio Hércules, antes de tornar-se “a glória de Hera”, antes do término dos *Doze Trabalhos*, chamava-se Alcides (*ibidem*, p. 31, *passim*).

Similar à “formação-iniciática” dos heróis era o rito de passagem a que eram submetidos os efebos da Grécia antiga. Para serem considerados cidadãos, o que significava poder participar da vida política, social e religiosa da pólis, os efebos tinham de se sujeitar, antes, à vida militar; noutras palavras, tinham de se tornar guerreiros. Além das aulas de manejo de armas, eles deveriam fazer juramentos de fidelidade à pátria e aos companheiros de armas e prestar determinados serviços militares para a cidade-estado à qual pertenciam, como forma de demonstrar tudo aquilo que haviam aprendido com os seus mestres. Com o passar do tempo, a essas atividades físicas foram se somando aquelas mais ligadas ao intelecto: os efebos passaram a ter aulas de retórica (Filosofia), de medicina e até de astronomia. O rito iniciático a que deveriam se submeter os efebos também lembra imenso uma parte da “formação-iniciática” a que se submetiam os heróis míticos: aqueles, como acontecia a estes, tinham de se afastar de suas famílias e ir em direção ao campo, com um homem mais velho, que o iniciava na caça e, dessa forma, introduzia-o no universo adulto. É certo que, por trás dessa relação pedagógica, existia uma relação de cunho homossexual: acontece que esta era vista mesmo como algo capaz de contribuir para a formação moral e intelectual do efebo. Sobre a “formação-iniciática” do efebo da Grécia antiga e sobre o papel importante desta para a formação do cidadão-guerreiro falaram Giuseppe Cambiano e Luciano Canfora as seguintes palavras:

A inscrição no demo e, portanto, o ingresso de pleno direito na cidadania era um passo bastante delicado e antecedia a prestação do serviço militar na qualidade de efebo, sob a superintendência de um cosmeta e de dez sofronistas, um por cada tribo. A assembleia procedia à eleição de dois pedótribes, um mestre de armas, um de tiro ao arco, um de lançamento de dardo e um de catapulta, que se encarregavam da instrução dos efebos. Por ocasião da festa de Ártemis Agroteras, os efebos participavam numa procissão e, no santuário de Aglauro, juravam defender a pátria, as suas fronteiras e as suas instituições e não abandonar o camarada de armas. Depois, dirigiam-se para o Pireu, onde prestavam serviço de guarda em duas fortalezas. No segundo ano de serviço, os efebos eram passados em revista pela assembleia, no teatro de Dioniso, onde demonstravam o que tinham aprendido durante a instrução militar. Ao entregar-lhes o escudo e a lança, a cidade exprimia a sua passagem para a condição adulta do hoplita. Em seguida, sob o comando dos estrategos, começavam a patrulhar o território da Ática, a prestar serviço nas

fortalezas e a garantir a segurança nas sessões da assembleia, envergando a clâmide negra. O serviço de patrulha em zonas fronteiriças, fora da cidade, acompanhado por estrangeiros, colocava o efebo numa zona intermediária antes de ocupar, como cidadão de pleno direito, o espaço central da cidade, provavelmente em memória ou como herança de uma época de iniciação repartida por classes etárias, embora já tivesse prestado juramente como hoplita (CAMBIANO *in* VERNANT, 1993, pp. 93-94).

Todavia, sobretudo a partir do século III a. C., o aspecto militar da efebria foi sendo cada vez mais complementado por uma instrução de tipo superior. O ginásio continuava a ser o centro da vida dos efebos. Atenas tinha três fora da cidade, o Liceu, a Academia e o Cinosarco. Em finais do século III a. C., foram criados mais dois, o Ptolomeu e o Diógeneo, provavelmente construídos em honra de benfeitores privados. Nesses ginásios, porém, não se praticava apenas a ginástica; havia também aulas e conferências de filósofos, mestres de retórica, e por vezes também de médicos. No século I a. C., até um astrónomo fez conferências no ginásio de Delfos. Entre 208 e 204, foi erigida no Ptolomeu uma estátua ao filósofo estóico Crisipo, que deve ter ensinado nesse local. Assim, a vida dos jovens atenienses e também dos estrangeiros que em número crescente chegavam a Atenas para ouvir as lições dos filósofos e dos mestres de retórica assumia uma nova dimensão (*ibidem*, p. 94).

Na segunda metade do século V a. C., os sofistas tinham surgido como símbolos e fatores dessa mudança. Não se dedicavam a um ensino regular e contínuo, num lugar fixo; iam de cidade em cidade, pronunciando discursos demonstrativos para arranjar discípulos e dando aulas, onde se aprendia sobretudo a falar convincentemente em público. Tratava-se em grande parte de um ensino formal, que incidia nas diferenças de linguagem, nas figuras de retórica e no estilo, mas que não desdenhava de aplicar esses conhecimentos a temas políticos, éticos e religiosos de interesse geral (*ibidem*, p. 95).

De facto, só os jovens das famílias mais ricas é que podiam ter acesso a ele e o seu objectivo consistia essencialmente na formação de elites governativas. Extremamente atractivo para os jovens, era um tipo de ensino que podia parecer prematuro em relação à tradicional distinção das tarefas próprias das várias idades da vida humana, porque antecipava para a juventude a aprendizagem e o exercício do saber falar que, a partir de Homero era considerado próprio – a par da bravura na guerra – do homem completo, se não mesmo do ancião; e o princípio da ancianidade era fundamental para a atribuição do poder em todas as cidades gregas. Antes de mais, o jovem devia preparar-se para combater; saber falar viria com o tempo, com a experiência. O ensino dos sofistas parecia, porém, querer queimar as etapas (*ibidem*, p. 95).

Em Creta, a relação homossexual entre um jovem e um amante mais velho era uma etapa essencial para ele se tornar homem, mas não assumia a forma de uma corte, assemelhando-se mais a um rapto ritual. Três dias antes do rapto, o amante informava os amigos do jovem. Estes, tendo em conta a classe do amante – que devia ser igual ou superior à do jovem –, decidiam se permitiriam ou impediriam o rapto. Se o rapto fosse permitido, o raptor, acompanhado por amigos, podia levar o jovem para fora da cidade, para o campo, onde organizavam banquetes e iam à caça – o desporto típico dos heróis, modelos dos efebos – durante dois meses, findos os quais já não era permitido reter o jovem. Este era o momento da segregação, acompanhado por uma vida de agregação, típico de uma iniciação. Ao regressar à cidade, o jovem recuperava a sua liberdade, depois de ter recebido como presente o equipamento militar, um boi e uma taça; sacrificava o boi a Zeus e festejava o grupo que o tinha escoltado no regresso, manifestando a sua satisfação ou insatisfação pelo período de intimidade passado com o amante. Para os jovens de família nobre, não encontrar um amante era algo de vergonhoso, dado que equivalia ao reconhecimento da falta das qualidades que permitiam a entrada no grupo dos adultos guerreiros, simbolizada pela oferta das armas depois da iniciação homossexual. Além disso, os raptados ocupavam lugares de honra nos coros e nos ginásios e, como sinal de

distinção, envergavam o traje que lhes fora oferecido pelo amante. Assim começavam a fazer parte da elite constituída por aqueles que eram designados por *kleinòi*, <<insignes>> (*ibidem*, p. 87).

Embora não seja de excluir que existissem relações homossexuais entre jovens da mesma idade, por norma devia haver uma diferença de idade entre o amante e o jovem amado. Essa assimetria tornava possível, por um lado, a distinção entre o papel activo e o papel passivo, e não só no sentido físico, e, por outro lado, a dimensão pedagógica da relação. [...] O jovem devia revelar ponderação e pôr à prova o amado, testando o seu carácter. A passividade constitutiva do amado não devia transformar-se em escravidão. Assim se forjavam modelos de conduta que visavam formar o futuro cidadão livre na sua capacidade de mandar e ser mandado (*ibidem*, pp. 90-91, *passim*).

A relação homossexual não era, portanto, vivida e considerada como oposto à relação heterossexual: se esta permitia, no matrimónio, a reprodução física de futuros cidadãos livres, a dimensão pedagógica da relação homossexual contribuía para a sua formação moral e intelectual (*ibidem*, p. 91).

Enviar o filho a casa de um mestre – e não a um edifício público construído a expensas da cidade, como era o ginásio – estava de certa forma associado à tradição mítica, que descrevia o herói expulso de casa por um tutor, como Aquiles por Fênix. [...] O único controlo da cidade sobre a escola era de tipo moral: só uma idade mais avançada e um espaço público como o ginásio podiam permitir a instituição de relações homossexuais com uma base pedagógica correcta (*ibidem*, p. 92, *passim*).

Aprender a ler em voz alta, passando da letras para as sílabas e para as palavras, e depois aprender a escrever segundo a mesma sequência podia levar vários anos. Em seguida, o jovem começava também a aprender de cor versos e excertos mais amplos de poetas, sobretudo de Homero, que foi sempre considerado como um ponto de referência ímpar de modelos de conduta e de valores (*ibidem*, p. 92).

Numa palavra, na época clássica, a visão da cidadania resume-se à identidade cidadão-guerreiro. É cidadão, faz parte de pleno direito da comunidade através da participação nas assembleias deliberativas, quem é capaz de exercer a principal função dos homens adultos livres, isto é, a guerra (CANFORA *in* VERNANT, 1993, p. 108).

As semelhanças existentes entre a formação, ou seja, a Paidéia, do herói mítico e a do guerreiro da Grécia antiga devem-se, em boa medida, ao fato de os mitos e as epopeias (a *Ilíada*, em especial) terem sido utilizados, durante séculos, na educação das crianças e dos efebos da Antigüidade. Acontece que a pedagogia do exemplo (os heróis serviam como modelos a serem seguidos, por conta das obras valorosas que haviam praticado “em vida”) revestia-se de grande importância para a civilização grega. Com os heróis míticos era possível aprender, dentre outras coisas, a ter coragem, a ser leal e até a lutar. A seguir, excertos de

textos de Jaeger, Campos, Giordani<sup>163</sup> e Vidal-Naquet que atestam o que acaba de ser dito acerca do papel pedagógico dos mitos e dos poemas épicos:

Há um ponto em que é preciso insistir, porque é da maior importância para a compreensão da estrutura espiritual do ideal pedagógico da nobreza. Trata-se do significado pedagógico do exemplo. Nos tempos primitivos, quando ainda não existia uma compilação de leis nem um pensamento ético sistematizado (exceto alguns preceitos religiosos e a sabedoria dos provérbios transmitida por via oral de geração em geração), nada tinha, como guia da ação, eficácia igual à do exemplo. Ao lado da influência imediata do ambiente e, especialmente, da casa paterna, influência que na *Odisséia* exerce um poder tão grande sobre as figuras de Telêmaco e Nausícaa, encontra-se a enorme riqueza de exemplos famosos transmitidos pela tradição das sagas. Desempenham na estrutura social do mundo arcaico um papel quase idêntico ao que entre nós cabe à História, sem excluir a história bíblica. As sagas encerram todo o tesouro dos bens espirituais que constituem a herança e alimento de cada nova geração (JAEGER, 2001, pp. 57-58).

A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas. Temos de insistir no valor deste fato para o conhecimento essencial dos poemas épicos e da sua radicação na estrutura da sociedade arcaica. Mas até para os Gregos dos séculos posteriores os paradigmas têm o seu significado como categoria fundamental da vida e do pensamento (*ibidem*, p. 59).

O mito contém em si este significado normativo, mesmo quando não é empregado expressamente como modelo ou exemplo. Ele não é educativo pela comparação de um acontecimento da vida corrente com o acontecimento exemplar que lhe corresponde no mito, mas sim pela sua própria natureza. A tradição do passado celebra a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e não um acontecimento qualquer. O extraordinário, até pelo simples reconhecimento do fato, obriga. Mas o cantor não se limita a referir os fatos. Louva e exalta o que no mundo é digno de elogio e de louvor. Assim como os heróis de Homero reclamam, já em vida, a devida honra e estão dispostos a conceder a cada um a estima a quem tem direito, assim todo o autêntico feito heróico está sedento de honra. Os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida. Uma prova da íntima conexão entre a epopéia e o mito é o fato de Homero usar exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. Tais exemplos geralmente não se encontram na narração, mas sim nos discursos das personagens épicas. O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal. Não tem caráter meramente fictício, embora originalmente seja, sem dúvida alguma, o sedimento de acontecimentos históricos que alcançaram a imortalidade através de uma longa tradição e da interpretação enaltecida da fantasia criadora da posteridade. Nem de outro modo se deve interpretar a união da poesia com o mito, a qual foi para os Gregos uma lei invariável. Está intimamente ligada à origem da poesia nos cantos heróicos, a idéia de glória, do louvor e da imitação dos heróis (JAEGER, 2001, p. 68).

No entanto, acima do elemento da raça e do povo, que só podemos apreender de maneira emocional e intuitiva, e que se conserva com rara imutabilidade através das mudanças históricas do espírito e da fortuna, não podemos esquecer a influência

---

<sup>163</sup> GIORDANI, op. cit.

histórica incalculável que o mundo humano plasmado por Homero exerceu sobre todo o desenvolvimento histórico posterior da sua nação (*ibidem*, p. 84).

Os múltiplos significados que esses épicos tiveram para os gregos, ao longo de sua história, não podem ser determinados de maneira unívoca. De modo geral, porém, podemos dizer que adquiriram, primeiramente, uma função prática e quase enciclopédica, “educando” a Grécia Antiga a respeito de procedimentos sociais, deveres, crenças, comportamentos em família e até habilidades (como as de guerra e governo), promovendo assim um sentimento de coesão social e, em larga escala, de coesão étnica. Tiveram, também, de modo mais amplo, um alcance que podemos classificar de espiritual, e por isso mesmo atemporal. A contínua recitação desses poemas ao longo dos séculos representava, para os gregos, a possibilidade de permanência de reflexões cruciais, propostas por meio de histórias envolvendo antepassados extraordinários, que conviviam com os deuses e em alguns casos deles descendiam. Esses homens, por sua condição excepcional de semideuses, viviam situações intensas e muitas vezes excessivas, que os aproximavam dos imortais, ao mesmo tempo que reforçavam sua condição de mortais. O canto dessas experiências carregadas de cores tinha, portanto, a capacidade de explicitar, para o homem comum, o sentido de sua existência simultaneamente finita e divina, e assim nunca deixava de ser significativo, ainda que ouvido dezenas de vezes (CAMPOS, s/d, p. 22).

Ao que tudo indica, a língua homérica reveste um caráter bastante artificial, o que se explica razoavelmente pelo fato de a poesia de Homero nada ter de popular. <<Ela se dirige a uma aristocracia cujas relações ultrapassam os limites da cidade>>. <<A poesia épica se dirige a toda aristocracia grega: a *Ilíada* é o mais pan-helênico dos poemas>> (GIORDANI, s/d, v. I, p. 296-297).

Quando lemos a *Ilíada* e a *Odisséia*, não podemos esquecer que esses poemas eram destinados a serem recitados para um auditório de homens ricos e poderosos, capazes de ir à guerra armados da cabeça aos pés: capacete, couraça, grevas (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 15).

Nossas bibliotecas se enriqueceram com outras epopéias, de origem oriental, como a de *Gilgamesh*, herói da Mesopotâmia, que é também uma reflexão sobre a condição humana em relação ao mundo divino. Porém, *Gilgamesh* só nos foi restituído graças às escavações feitas nos *tells*, colinas da Mesopotâmia (hoje Iraque), no século XIX. Essa epopéia não pôde ter, portanto, sobre a nossa cultura, a fabulosa influência da *Ilíada* – nem a da *Odisséia* (*ibidem*, p. 100).

A *Ilíada*, nessa forma, foi naturalmente o grande modelo de toda a épica posterior (JAEGGER, 2001, p. 40).

A vida sedentária, a posse de bens e a tradição são os pressupostos da cultura da nobreza. Estas três características possibilitam a transmissão das formas de vida de pais para filhos. Segundo os imperativos dos costumes da nobreza, a finalidade do jovem consciente do seu padrão deve ser aderir a esse “adestramento” distinto. E, apesar de na *Odisséia* existir um sentimento de humanidade para com as pessoas comuns e até para com os mendigos, apesar de faltar a orgulhosa e aguda separação entre os nobres e os homens do povo, e existir a patriarcal proximidade de senhores e servos, não se pode imaginar uma educação e formação consciente fora da classe privilegiada. O adestramento como formação da personalidade humana, mediante o conselho constante e a direção espiritual, é uma característica típica da nobreza de todos os tempos e povos. [...] A educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo. A importância de um tipo desta natureza para a formação do Homem esteve sempre presente na mente dos Gregos. Esta idéia desempenha um papel decisivo em toda a cultura nobre, quer se trate do *χαλὸς χάγαθός* dos Gregos, da cortesia da Idade Média cavaleiresca, ou da fisionomia social do séc. XVIII, tal como nos é

apresentada por todos os retratos convencionais da época (*ibidem*, pp. 43-44, *passim*).

No que concerne ao homossexualismo presente na “formação-iniciática” dos guerreiros da antiga Grécia, deve-se dizer que ele também existia na dos heróis míticos. A Literatura documenta que Hércules, conforme já foi dito numa nota de rodapé deste capítulo, deixou de participar de um rito iniciático, a busca do Velocino de Ouro, empreendida por Jasão, justamente porque um de seus amados, Hilas, ficou preso em Mísia, por conta de sua beleza: tendo ido buscar água numa fonte, este foi aprisionado por ninfas que por ele se apaixonaram. Durante a discussão pela posse do efebo, travada entre Hércules e as ninfas, o Argo lançou-se ao mar, deixando para trás o filho de Júpiter e Alcmena. Sobre a presença do homossexualismo nos mitos dos heróis, Junito de Souza Brandão disse as seguintes palavras:

O homossexualismo é outra presença constante no mito dos heróis. [...] Laio, hóspede de Pélops, raptou-lhe, por paixão incontrolável, o filho Crisipo (Apol. 3,44), o que irá provocar a “culpa primordial” dos labdácidas (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 60).

Após a “formação-iniciática”, o herói estava pronto para enfrentar qualquer guerra, como outrora se falou. Mas por que guerreavam os heróis míticos? Já foi visto, por meio das figuras de Perseu, Hércules, Jasão e Teseu, o herói, antes de qualquer coisa, lutava ou batalhava em busca de honra e de glória. Deve-se ter percebido, também, que, para alcançar esse fim, ele, dentre outras coisas, tinha de proteger os mais fracos – mulheres, crianças, viajantes ou até mesmo a população inteira de uma cidade – de malfeitores e/ou de monstros: Perseu livrou Serifo da Medusa; Hércules pôs Neméia a salvo do Leão; Teseu libertou Atenas do Minotauro; Meleagro defendeu a Caledônia do javali de Diana. Entretanto, havia outras razões que levavam à guerra os heróis. A *Ilíada*, cuja narrativa traz guerreiros que há muito tinham passado pela “formação-iniciática”, ou seja, homens maduros, em atividade plena, apresenta outros motivos. Além disso, pela enorme quantidade de guerreiros que desfilam

pelas suas páginas, ela traz inúmeros exemplos mais do modo de agir, de pensar e de sentir do herói da Antigüidade clássica, capazes de reforçar as características deste que já foram arroladas até aqui e mesmo de apresentar outras. Contudo, antes que se passe aos guerreiros da *Ilíada*, para que se possam dar a conhecer outras razões capazes de levar os heróis para a guerra, faz-se mister tecer algumas considerações acerca dessa epopéia de Homero, por conta de seu caráter histórico, principalmente, mas também por seu aspecto híbrido. Essa historicidade e essa *hibridação*, aliadas à pedagogia, ou seja, à Paidéia, que é inerente a esse poema épico, como já foi mostrado, decerto ajudam a explicar a estreita relação que existe entre essa obra de ficção e a realidade que ela procurou representar.

Praticamente todos os ensaios que giram em torno da *Ilíada* abordam, de alguma forma, por alguma razão, a Questão Homérica. Esta consiste na tentativa de se descobrir se o mesmo autor da *Ilíada* foi também o da *Odisséia*, ou se para cada um desses poemas houve um autor diferente, ou, ainda, se vários foram os autores da *Ilíada* e da *Odisséia*, cabendo a uma pessoa de gênio “somente” a compilação das várias histórias que resultaram nos dois mais antigos poemas do Ocidente. André Malta Campos, num artigo publicado na Revista *EntreLivros* (“O legado literário de Homero”), assim se referiu às principais questões em torno da autoria dos poemas atribuídos a Homero:

afinal, esses poemas foram compostos por um único homem (Homero), por dois homens diferentes, ou por vários homens?; essa composição aconteceu num momento determinado, ou passou por fases sucessivas, até que os poemas adquirissem uma forma final?; os poemas foram transmitidos oralmente, com a escrita intervindo de modo tardio e acessório, ou a escrita foi decisiva para a sua transmissão e acabamento? Eram questões complicadas, que se interpenetravam e se desdobravam em outras mais, produzindo um emaranhado interpretativo vigoroso, sem paralelo nos estudos clássicos (CAMPOS, s/d, p. 23).

Essas questões (ou essa Questão) surgiram há muito tempo: no final do século XVII, segundo Pierre Vidal-Naquet<sup>164</sup>; embora as discussões mais acaloradas tenham começado a

---

<sup>164</sup> VIDAL-NAQUET, op. cit., p. 122.

acontecer a partir da segunda metade do século XVIII. Tais questões foram motivadas pelo notório caráter híbrido das duas epopéias, tanto no que diz respeito à linguagem em que estão vazadas (nada menos que quatro dialetos diferentes, de acordo com Maria Helena da Rocha Pereira<sup>165</sup>) quanto no que concerne à convivência, lado a lado, dentro de ambas as narrativas, de elementos de culturas gregas temporalmente distantes. Sobre a *hibridação cultural* dos poemas homéricos, Pereira discorreu estas palavras:

Na verdade, diversas incongruências e repetições levaram a supor que [os Poemas Homéricos] deviam ter sofrido interpolações ou acrescentos (PEREIRA, 1993, v.I, p. 49).

As dificuldades são, efectivamente, muitas. Uma está na linguagem, onde há formas de diversas épocas e elementos de nada menos de quatro dialectos diferentes, quer dizer, uma língua oficial, que não deve nunca ter sido falada. Para complicar a questão, passa-se outro tanto no domínio da arqueologia, sem que haja concordância entre estratos linguísticos e estratos arqueológicos. Um exemplo frisante é que o elmo de presas de javali, ornamento dos guerreiros micénicos, aparece descrito no canto X da *Iliada*, mais conhecido por *Doloneia*, que linguisticamente é dos mais recentes (*ibidem*, pp. 49-51).

É frequente que cada herói ou povo tenha os seus epítetos distintivos, os quais, conforme a descoberta do Prof. PAGE, ascendem, em grande parte, à época micénica, de cuja tradição derivam. Assim, por exemplo, os Aqueus são <<de belas cnémides>>, <<de brônzeas túnicas>> ou <<de longos cabelos>>; os Troianos são <<domadores de cavalos>> (pela razão adiante exposta); Heitor é <<de casco faiscante>> (*ibidem*, pp. 55-56).

Uma vez reconhecido o caráter híbrido das epopéias atribuídas a Homero, faltava, então, explicar como ambas foram elaboradas: foi quando as discordâncias começaram a aparecer e, em decorrência disso, houve a formação de dois grupos de pesquisadores: o dos analistas e o dos unitaristas. Para estes, Homero (enfim, a quem se atribui a autoria da *Iliada* e da *Odisséia*) seria uma espécie de compilador, que, valendo-se de vários poemas mais ou menos em torno do mesmo assunto (a guerra de Tróia), originários de épocas e de culturas distintas, teria escrito os dois épicos; já para aqueles, à *Iliada* e à *Odisséia* originais, escritas por Homero, foram sendo realizados acréscimos textuais, ao longo dos tempos. No seu artigo, Campos falou dos unitaristas e dos analistas:

---

<sup>165</sup> PEREIRA, op. cit. pp. 49-51.

Os analistas, de um lado, na esteira da revalorização oitocentista dos aspectos populares e folclóricos, queriam ver em Homero a síntese de uma longa produção coletiva, rica em cantos heróicos, que esses estudiosos diligentemente buscavam discriminar. Desse modo, da *Ilíada* e da *Odisséia* chegávamos a subcantos, camadas ou extratos diferenciados (às vezes, a um “núcleo original”), que ao longo de alguns séculos foram se transformando e agrupando para formar os conjuntos maiores que hoje lemos. A série de “cochilos” no enredo dos poemas – por exemplo, o reaparecimento de um herói que havia morrido –, aliada a uma suposta diversidade e discrepância de comportamentos, costumes, objetos e formas lingüísticas, comprovaria a existência dessas camadas, que o filólogo, espécie de arqueólogo literário, deveria desenterrar. Em sentido contrário, os chamados unitaristas, por sua vez, minimizavam a importância desses problemas e descartavam a atuação de um grupo de poetas, ocupados que estavam em chamar a atenção para a presença de um grande gênio, que reuniu elementos díspares de uma rica tradição de modo brilhante e sutil, dando-lhes uma uniformidade e um acabamento que, acima das miudezas, são claramente percebidos na leitura de ambos os poemas (CAMPOS, s/d, p. 23).

Após pesquisas realizadas por Parry em torno dos epítetos dos heróis que se movimentam na *Ilíada* e na *Odisséia*, a balança pendeu para o lado dos unitaristas, pelo menos no que diz respeito à *Ilíada*. Esse pesquisador concluiu que a utilização dos qualificativos está intimamente relacionada à memorização e à oralidade: os epítetos ajudariam os cantores a lembrar (ou na lembrança de) partes do poema, que era passado de pai para filho, de pessoa para pessoa. Sendo assim, Homero teria sido “tão-somente” o compilador de todo um material (de caráter oral, vale salientar) que se colocou à sua disposição. Evidentemente que não haveria nisso demérito nenhum: quem lê a *Ilíada* com atenção é capaz de perceber a perfeita coesão da narrativa, de modo que se fosse Homero “apenas” um compilador ele teria *cristalizado* (o termo é de Roberto Pontes), ao ter passado para o âmbito da escrita algo que pertencia à oralidade, os acontecimentos em torno dos dez últimos anos da guerra de Tróia com muito gênio e com muita arte. Já com relação à *Odisséia*, a balança tem sido mais favorável para os analistas, e não são necessárias muitas palavras para dizer o porquê. Os motivos, como já se pôde perceber, não se devem à linguagem híbrida do poema e à existência de elementos culturais de origem vária dentro da narrativa, mas à existência da *Telemaquia* dentro da *Odisséia* e às incoerências narrativas e/ou descritivas que se pode encontrar ao longo desta epopéia. Este capítulo não irá se ocupar muito da *Odisséia*,

uma vez que esta narrativa é um elogio à paz. Interessa a esta pesquisa tratar do herói em combate, daí a maior importância dada à *Iliada*. Somente ao final da *Odisséia*, praticamente, com a morte dos pretendentes, é que temos um teor mais guerreiro dentro desta epopéia. Sobre a pesquisa realizada por Parry em torno dos epítetos da *Iliada* e da *Odisséia*, que deu um novo rumo à Questão Homérica, fazendo inclinar a balança para o lado dos unitaristas, e sobre a importância dessa investigação para os estudos que têm por objeto os poemas atribuídos a Homero, disse André Campos:

Depois de fazer um extenso levantamento das fórmulas epíteto + nome e de compará-las, Parry concluiu, num primeiro momento, que a epopéia arcaica era composta por um sistema formular extremamente funcional, que auxiliava o cantor em sua composição, e, num momento seguinte, que esse sistema, por ser extremamente complexo, não poderia ser trabalho de um homem só, mas fruto de uma longa tradição de poesia oral. A oralidade da poesia homérica já havia sido apontada antes, desde o século XVIII pelo menos, mas nenhum estudioso havia se dado conta de que a oralidade implica características específicas, peculiaridades de composição que podem ser corretamente compreendidas se vistas de um ponto de vista próprio, estranho à mentalidade da cultura escrita com que Homero era lido e debatido, por analistas e unitaristas. Em 1933, por exemplo, C. M. Bowra dizia que a literatura grega – Homero incluído – “parecia ter sido escrita por homens como nós”, isto é, com nosso mesmo conceito de linguagem (CAMPOS, s/d, p. 24).

Os estudos de Parry têm duas implicações importantes: esvaziam a figura do autor e ampliam a datação da poesia homérica, dando ênfase ao seu longo desenvolvimento. É esse longo desenvolvimento que explica a multiplicidade que é característica da *Iliada* e da *Odisséia* – o seu amálgama lingüístico, narrativo, histórico e cultural (que os analistas sublinhavam), recolhido por um mesmo estilo e um fio narrativo coeso e complexo, que nunca se perde (como assinalavam os unitaristas). Esses poemas – e muitos outros – foram transmitidos ao longo de séculos pelos cantores, que os cantavam valendo-se da memória de um estoque infindável de fórmulas (recriáveis pelo processo de analogia), que compreendiam, que compreendiam desde a locução epíteto + nome estudada por Parry e versos que antecedem e sucedem as falas dos personagens, até blocos temáticos, como situações típicas de banquete, armamento, combate etc. A estrutura paratática da poesia homérica – muito mais coordenativa do que subordinativa – permitia o manejo ligeiro e a improvisação dessas fórmulas, que eram justapostas quase como que unidades autônomas, correspondendo a versos ou grupo de versos. Por esse mecanismo, conferia-se enorme elasticidade ao poema, que, contando a mesma história principal, podia ser mais ou menos extenso – segundo o acréscimo ou a supressão de digressões e episódios. Como dissemos, a esses poemas épicos se associava, em geral, por uma recusa ao anonimato, o nome de Homero, que pode ter sido figura histórica (um aedo grego), mas que jamais foi, para os gregos, aquilo que entendemos por “autor” – para os gregos, ele era “O poeta”. Ainda que essa figura histórica tenha em algum momento atuado, de maneira feliz, na elaboração tradicional dos poemas, eles continuaram a ser cantados e recompostos depois dele, sofrendo os efeitos da tradição, transformando-se em seus convívio com a escrita, num longo processo de uniformização e cristalização, ao final do qual se fixaram em definitivo. Os textos que hoje lemos são, portanto, fruto dessa dominação do canto ancestral pela escrita, e retratam não são as performances de grandes rapsodos, mas também as de hábeis copistas (*ibidem*, p. 24).

Já no que diz respeito à *Ilíada* ser um poema de guerra e a *Odisséia* ser um poema de paz, assim se expressaram Pierre Vidal-Naquet e Maria Helena da Rocha Pereira:

A *Ilíada* é um poema da guerra. Em caso de necessidade, os próprios deuses intervêm para contrariar os processos de paz. [...] De certa maneira, a *Odisséia* é o poema da paz, ainda que por vezes ocorram lutas. Diferentemente da *Ilíada*, concluída com a trégua que permite a realização dos funerais de Heitor, a *Odisséia* termina com uma paz estabelecida entre Ulisses e as famílias dos pretendentes mortos por ele (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 51, *passim*).

A *Odisseia* é, fundamentalmente, um poema de νόστος, ou seja, de regresso, um dos muitos que se compuseram, possivelmente o mais extenso, e seguramente o melhor. Aquela palavra aparece logo na proposição e invocação com que abre a epopeia. Estamos bastante afastados do tema da *Ilíada*, embora as figuras principais continuem ligadas ao ciclo troiano. O alvo agora é a paz, e pode dizer-se que a nostalgia da paz é a sua dominante (PEREIRA, 1992, p. 87).

Ciente da tradição oral que existe por trás dos poemas homéricos (e, por isso, mais próximo das idéias dos unitaristas; pelo menos no que concerne à *Ilíada*), que acaba por apontar Homero “apenas” como um compilador de muitas histórias, as quais ele teria magistralmente fundido, falou Carlos Alberto Nunes o seguinte, no prefácio da sua edição da *Ilíada*:

tanto a *Ilíada* como a *Odisséia* representam a fase última do movimento épico da Grécia, firmando-se ambos os poemas em copioso material preexistente, isto é, em poemas de proporções menores, em sagas, lendas, mitos de origem variada, que iam sendo incorporados a conjuntos cada vez mais complexos (NUNES *in* HOMERO, 2002, p. 10).

poema uniforme, firmado em copioso material preexistente, de que dispôs soberanamente um poeta de gênio. Será o Homero da tradição grega. Se aceitarmos a concepção dos separatistas, mais do que um poeta de gênio, teria sido Homero um poeta de sorte, um eleito da Fortuna, para ter encontrado, prontas para a sua compilação, tão grande número de poesias que se completavam com tamanha docilidade, o que não seria menor milagre do que o da composição do conjunto (*ibidem*, p. 19).

Valendo-se de material copioso e de grande antigüidade, como revela a feitura do hexâmetro, coube a Homero a primeira síntese grandiosa, em que emprestava feição monumental a epopéias menores, imprimindo-lhes cunho pessoal (*ibidem*, p. 32).

O grande merecimento de Wilamowitz consiste em nos ter restituído um Homero vivo, que se integra num movimento épico de grandes proporções, com o apogeu na Jônia do século VIII, movimento que não se circunscreve apenas à atividade de Homero. Antes e depois dele, muitos poetas integravam o movimento épico da Grécia. Natural de Esmirna, viveu e fez poesias particularmente em Quió, tendo

causado tão profunda impressão entre os seus contemporâneos, que os pósteros lhe atribuíram a autoria da *Tebaida* e de outras epopéias. “É necessário”, conclui Wilamowitz, “identificar o Homero da tradição com o poeta da *Ilíada*.” (*ibidem*, p. 33).

Resumindo, direi que o grande merecimento de Pestalozzi consiste em ele haver firmado, pela primeira vez na história da Questão Homérica, um ponto de referência para o estudo da *Ilíada* e da *Odisséia* fora destes próprios poemas que até então passavam como sendo os mais antigos monumentos da literatura grega, transmitidos durante séculos por tradição oral. No entanto, aí temos um poema perfeitamente definido, que termina com a morte de Aquiles, como o queria Wilamowitz para a *Ilíada* de sua reconstrução. Neste poema não se inspirou Homero para o assunto propriamente dito de sua epopéia – que os acontecimentos eram posteriores aos da *Ilíada* –, mas fez mais: foi buscar nele temas e sugestões. Esta conclusão poderá ser de conseqüências imprevisíveis para a fixação da data que Homero teria vivido, isto é, o autor da síntese majestosa, a última redação da *Ilíada* (*ibidem*, pp. 36-37).

Grande é a dívida de Homero em relação a seus predecessores, de que ele mesmo não fazia mistério, por ser estranho ao movimento épico da Grécia o conceito moderno da originalidade a todo custo; a originalidade, então, consistia na nova apresentação de um assunto conhecido, em que ocorriam transcrições longas de episódios e cenas, dispostos sob nova perspectiva (*ibidem*, p. 37).

Homero não trabalhava com tesoura e cola: ainda que nos indique honestamente as fontes de inspiração, imprimia cunho próprio ao material emprestado (*ibidem*, p. 42).

Muitas poesias isoladas, sagas de tribos distantes, são incorporadas, assim, à lenda de Tróia, numa “deslocação de mitos” que se impunha à vista do prestígio alcançado pela narrativa do famoso cerco (*ibidem*, p. 46).

Deste modo chegamos à conclusão da unidade da *Ilíada*. Ainda que composta de material heterogêneo, da mais variada procedência, sente-se que sua feitura obedeceu a um plano arquitetônico de linhas sóbrias e de equilíbrio perfeito. Por ser o livro tradicional, em que muitas gerações trabalharam, na redação final ressalta a orientação firme de um poeta de gênio, que, sabendo aproveitar o material deixado pelos seus antecessores, imprimiu-lhe o cunho do seu gênio insuperável (*ibidem*, p. 54).

Essa discussão em torno da *hibridação cultural* que existe no âmbito da *Ilíada* e da *Odisséia* levanta outra questão; esta, já relacionada ao caráter historicista dos poemas homéricos: essa *hibridação cultural*, esse “caldo cultural”, não prejudica as narrativas em questão como documentos históricos? Para responder a essa pergunta, faz-se necessário falar um pouco da historicidade dos poemas homéricos.

A *Ilíada* e a *Odisséia* constituem-se nos dois mais antigos registros que se tem da aristocracia grega; por isso, os historiadores sempre as consultam na hora de (re)construir a história da antiga Grécia. Assim se referiram Carlos Alberto Nunes e Werner Jaeger sobre a importância dos poemas homéricos como fontes históricas:

a *Ilíada* é uma epopéia, e a *Odisséia*, um romance. Isto é, na *Ilíada* vamos encontrar tradições militares das tribos do mundo helênico, em suas variadas etnias, com certa base histórica, ainda que transfigurada pelos mitos, ao passo que o tema da *Odisséia* é um tema universal, que ocorre na literatura de muitos povos e cuja ação se passa em toda parte e ao mesmo tempo em parte alguma. Isto explica o fato de serem tão fecundos os achados arqueológicos no que se refere à *Ilíada*, ao passo que têm sido desesperadoramente negativas as escavações levadas a cabo nas duas ilhas – Tiaki e Leucas – que os entendidos identificam com a tradicional Ítaca (NUNES in HOMERO, 2002, p. 11).

O testemunho mais remoto da antiga cultura aristocrática helênica é Homero, se com este nome designamos as duas epopéias: a *Ilíada* e a *Odisséia*. Para nós, ele é ao mesmo tempo a fonte histórica da vida daqueles dias e a expressão poética imutável dos seus ideais (JAEGER, 2001, pp. 25-26).

Acontece que, e isso não se poder perder nunca de vista, os textos de Homero são, antes e acima de qualquer coisa, literários. Isso significa dizer que, ainda que estejam pautados na realidade, ou seja, tirem sua matéria e seus elementos do mundo real, eles não têm obrigação nenhuma de serem fiéis aos fatos históricos, ou seja, de trazerem, nas suas páginas, apenas verdades. Também o fato de serem *cristalizações* de um material de longa tradição oral, como se viu, faz com que eles tragam, dentro das suas narrativas, elementos pertencentes a diferentes momentos da civilização grega, tanto no que diz respeito ao aspecto lingüístico quanto no que concerne ao figurativo (objetos bélicos, arquitetônicos). Mário Curtis Giordani, em seu livro *História da Grécia*, falou as seguintes palavras, acerca do caráter histórico dos poemas atribuídos a Homero:

Toynbee, estudando as conseqüências das invasões dóricas, cita a *Ilíada* e a *Odisséia* como as fontes mais <<detalhadas e atraentes, mas também as mais aleatórias e menos fidedignas>>. Ainda o mesmo autor adverte que <<qualquer tentativa de usar a *Ilíada* e a *Odisséia* como fontes históricas estaria cheia de armadilhas>>. Sirvam essas observações de complemento ao que já escrevemos no capítulo anterior sobre o mesmo assunto. Fantasia e realidade misturam-se em Homero sob a capa de uma poesia encantadora. O genial poeta canta um passado distante que ele mesmo só conhece através das tradições. Seria esse passado, pelo menos em parte, o passado miceniano? Os palácios homéricos lembram os palácios revelados pelas ruínas de Micenas e de Tirinto; os objetos descritos assemelham-se aos encontrados nas escavações arqueológicas. Como os micenianos, os heróis homéricos combatem com lanças, espadas, arcos e carros. Entretanto, existem notas discrepantes entre o mundo dos poemas e o mundo miceniano: a civilização de Micenas era bem mais rica e as indústrias se encontravam mais desenvolvidas; os gregos homéricos cremavam os cadáveres, prática essa não encontrada nos túmulos micenianos; outra nota discrepante: o mundo homérico usa o bronze e o ferro

enquanto que o mundo aqueano está situado em plena Idade do Bronze. Com esses exemplos, o leitor poderá fazer uma idéia do cuidado que se deve ter no uso da *Ilíada* e da *Odisséia* como fontes históricas (GIORDANI, s/d, v. I, p. 108).

Como se viu, a *hibridação cultural* encontrada nos poemas homéricos fez com que eles perdessem muito dos seus créditos perante os historiadores (pelo menos com relação aos historiadores tradicionalistas; ou seja, aqueles que se dedicam apenas a narrar, linearmente, a história das civilizações). É que eles não têm em mente que a Literatura não precisa ser fiel ao real para ser verdadeira. Ao criar um mundo fictício, em cima da realidade, Homero (ou quem quer que tenha sido) criou a Grécia mais autêntica, porque a idealizou. O poeta colocou, nas suas narrativas, a essência do mundo argivo: tratou, no plano do *imaginário*, dos modos de agir, de pensar e de sentir do herói, que, na realidade, correspondia ao cidadão-guerreiro grego, figura em torno da qual girava todo o mundo heleno. De qualquer forma, mesmo fictícias e *híbridas* (pelo fato de oscilarem entre o mundo micênico e aquele posterior às invasões dóricas), as obras de Homero conseguiram falar, muito bem, para os historiadores Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Mário Curtis Giordani e Werner Jaeger, da estratificação social da Grécia antiga (para ser mais exato, das classes sociais existentes no período conhecido por Idade das Trevas); do modo como o poder estava distribuído entre as diversas camadas que compunham a civilização grega pré-histórica; da Economia, ou seja, dos principais meios de produção desse período; da Religião, ou da relação entre homens e deuses; e, principalmente, das ações, dos pensamentos e dos sentimentos do herói da Antigüidade clássica, que representava, simbolicamente, o cidadão-guerreiro da Grécia antiga (de todos os períodos, como se verá).

No que concerne ao modo de produção e à estratificação social da Idade das Trevas grega, época em que, para a maioria dos helenistas, teriam vivido os heróis homéricos que se movimentam na *Ilíada* e na *Odisséia*, deve-se dizer que a sociedade estava dividida em *basileus* (termo genérico que podia ser utilizado em substituição a *basileis*, a *basilêuterós* ou a

*basilêutatos*), que desempenhava funções reais, mas que não possuía poderes absolutos, como o *anax* do período micênico (Agamémnon, personagem da *Ilíada*, enquadra-se nessa figura de *basileus*); *gerusia*, um conselho de anciãos; nobreza, composta por guerreiros aristocratas que poderiam formar pequenos ou grandes agrupamentos sociais, como os *genos* (a numerosa família de Príamo, personagem da *Ilíada*, é um exemplo de *genos*), as *fratrias* ou as *tribos*; e camponeses, que trabalhavam nos *demos* (terras comuns) e ajudavam a sustentar o modo de produção, que era o feudal. Apesar de ter ocorrido um verdadeiro esfacelamento da estrutura social do período micênico, após a invasão dórica, muitos aspectos da realidade micênica, como a estrutura social e o modo de produção há pouco citados, permaneceram durante o período homérico; sobretudo em pequenos reinos: a Ítaca de Ulisses, personagem principal da *Odisséia*, é um exemplo, na Literatura, de um desses. A seguir, trechos das obras de Vernant<sup>166</sup>, Giordani e Vidal-Naquet que tratam da hierarquia social e do modo de produção da Grécia pré-histórica:

Todavia, desenha-se nitidamente uma oposição entre dois tipos de posse, designando as duas formas diferentes que uma *ko-to-na* pode apresentar, um lote, uma porção de terra. As *ki-ti-me-na ko-to-na* são terras privadas, usurpadas, ao contrário das *ke-ke-me-na ko-to-na*, ligadas ao *damos*, terras dos *demos* rurais, propriedade colectiva do grupo rural, cultivadas segundo o sistema do *open-field* e sendo provavelmente objecto de uma redistribuição periódica. Ainda neste ponto, L. R. Palmer conseguiu estabelecer uma aproximação sugestiva com o código hitita, que distingue também duas espécies de posse. A do homem do serviço feudal, do guerreiro, depende directamente do palácio, e regressa ao palácio quando a prestação de serviço deixa de ser garantida. Em contrapartida, os <<operários>>, ou seja, os artesãos, dispõem de uma terra chamada <<de aldeia>>, que lhes é concedida pela colectividade rural durante um certo tempo e que regressa à posse da colectividade quando eles abandonam a região. Recorde-se as narrativas indianas, que dão conta de uma estrutura análoga. Ao *vaiçya*, o agricultor (viç, cf. latim *vicus*, grego οἶκος, o grupo de casas), isto é, o homem da aldeia, opõem-se o *ksatrya*, o guerreiro (de *ksatram*: poder, posse), o homem da propriedade individual, tal como o barão micênico é o homem da *ki-ti-me-na ko-to-na*, da terra apropriada, por oposição à terra comum da aldeia. [...] É neste quadro provinciano que surge, contra toda a expectativa, a personagem que usa o título que normalmente teríamos traduzido por rei, o *pa-si-re-u*, o *basileus* homérico. Ora justamente ele não é o Rei no seu palácio, mas sim um simples senhor feudal, dono de uma propriedade rural e vassalo do *anax*<sup>167</sup>. Este laço de vassalagem, num sistema de economia em que tudo é

<sup>166</sup> VERNANT, op. cit.

<sup>167</sup> A sua autoridade parece exercer-se a todos os níveis da vida militar: é o palácio que determina os fornecimentos de armas, o equipamento dos carros, os recrutamentos de soldados, o enquadramento, a composição e o movimento das unidades. Mas a competência do rei não se limita apenas ao plano da guerra,

contabilizado, reveste também a forma de uma responsabilidade administrativa: vemos que o *basileus* vigia a distribuição dos fornecimentos em bronze destinados aos ferreiros que, no seu território, trabalham para o Palácio. E, evidentemente, ele próprio contribui, juntamente com outros homens ricos da região, para esses fornecimentos em metal, com uma quantidade devidamente estipulada. Junto do *basileus*, um Conselho de Anciãos, a *ke-ro-si-ja* (*gerusia*) confirma esta relativa autonomia da comunidade rural. Dessa assembleia fazem certamente parte os chefes das casas mais poderosas. Os simples camponeses, homens do damos em sentido estrito, que fornecem ao exército a <<carne para canhão>> e que, para retomar a expressão homérica, contam tanto no Conselho como na guerra, constituem, na melhor das hipóteses, os espectadores, que escutam em silêncio aqueles que têm capacidade para falar, e que só exprimem os seus sentimentos através de murmúrios de aprovação ou de descontentamento (VERNANT, 1987, pp. 33-35, passim).

O mundo homérico já não conhece uma divisão do trabalho comparável à do mundo micénico, nem a utilização a uma tão vasta escala da mão-de-obra servil. Ignora as múltiplas corporações de artífices agrupados nas cercanias do palácio ou colocados nas aldeias para aí executarem as encomendas reais. Com a queda do império micénico o sistema palaciano fica completamente aniquilado; nunca mais voltará a reconstruir-se. O termo *anax* desaparece do vocabulário propriamente político. É substituído, na sua acepção técnica para designar a função real, pela palavra *basileus*, cujo significado meramente regional já analisamos, e que, mais do que uma única pessoa que concentra em si todas as formas de poder, designa, quando no plural, uma categoria de Grandes, todos eles situados no topo da hierarquia social. Abolida a autoridade do *anax*, não voltamos a encontrar vestígios de um controlo organizado pelo rei, de um aparelho administrativo, de uma classe de escribas (*ibidem*, pp. 38-39).

Poder-se-á afirmar que não existe entre o mundo micénico e o mundo homérico nenhuma continuidade, nenhuma comparação possível? Isso já foi afirmado. Todavia, o quadro de um pequeno reino como Ítaca, com o seu *basileus*, a sua assembleia, os seus nobres turbulentos, o seu *demos* silencioso em plano de fundo, prolonga e esclarece manifestamente certos aspectos da realidade micénica. Aspectos provincianos, é certo, e que permanecem à margem do palácio. Mas justamente o desaparecimento do *anax* parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais o seu poder devia ter formado um todo: por um lado as comunidades rurais, por outro lado uma aristocracia guerreira, cujas famílias mais importantes detêm igualmente, como privilégio de *genos*, certos monopólios religiosos (*ibidem*, pp. 44-45).

Nem na Grécia nem na Jónia, onde uma nova vaga de colonos fugidos da invasão dórica se havia estabelecido, encontramos vestígios de um poder real do tipo micénico. Mesmo se admitirmos que a Liga Jónica do século VI prolonga, sob a forma de um agrupamento de cidades-estados independentes, uma organização mais antiga na qual os reis locais reconhecem a soberania de uma dinastia que reina em Éfeso, tratar-se-ia nesse caso de uma supremacia análoga à que Agamémnon exerce, na *Ilíada*, sobre reis que são seus pares e cuja dependência se limita ao plano de uma campanha efectuada em comum sob a sua direcção. O que é muito diferente do controlo que é imposto a todo o momento e a todas as pessoas, actividades ou coisas pelo *anax* micénico, por intermédio do palácio (*ibidem*, pp. 44-45).

Homero mostra-nos exemplos de *genos* sedentário quando menciona as numerosas famílias de Príamo, de Nestor, de Aiolos e de Alcínoo. <<O grupo assim formado goza de uma independência completa e não admite nenhum limite à sua soberania. Não conhece outras obrigações a não ser aquelas que lhe são impostas por sua própria religião; não concebe outras virtudes além daquelas que contribuem para

---

estende-se também ao da economia. O *anax* é responsável pela vida religiosa; é ele que elabora o seu calendário, zela pelo cumprimento do ritual, pela celebração das festas em honra dos vários deuses, estipula os sacrifícios, as oblações vegetais, o valor das oferendas exigidas a cada um consoante a sua posição social.

sua honra e prosperidade. Tudo o que faz parte do grupo, pessoas, animais e coisas, está unidos pelos elos de uma solidariedade absoluta: é o que se chama *philotés*, palavra que se deve traduzir, à falta de uma equivalente, por <<amizade>>, mas que designa uma relação mais jurídica que sentimental>>. [...] Para empreendimentos de maior vulto, os *genos* se associavam em *fratrias* (φρατρία) e essas, por sua vez, em *tribos* (φυλή). Tais associações, entretanto, não feriam a soberania de cada *genos*. A reunião dos *genos*, das *fratrias* e das *tribos* resultaria na criação da *polis*, <<um agrupamento político, econômico e militar que tem por centro um altar>>. [...] Politicamente, os gregos evoluíram de um regime patriarcal para um regime oligárquico. Na *polis* encontramos uma tríplice hierarquia de reis: *basileis* (βασιλεῖς), *basilêteros* (βασιλεύτερος) e, acima de todos, o *basilêutatos* (βασιλεύτατος). <<Assim nasceu uma espécie de feudalidade em que os senhores designados todos sob os nomes genéricos de reis, de príncipes (ἄνακτες) ou de anciãos (γέροντες), formavam uma hierarquia de suseranos e vassalos, desde o chefe mais poderoso, possuidor do mais rico e do mais vasto domínio e *basileus* por excelência, até ao patriarca do mais humilde *genos*, proprietário – rei de um modesto campo>> (GIORDANI, s/d, v. I, p. 109, *passim*).

Os poemas homéricos mostram-nos o progresso das atividades agrícolas: <<Se o pastoreio conserva nos campos homéricos toda a sua importância, limita-se, contudo, a compensar, por usurpação da floresta, as perdas que sofre com o alastrar dos terrenos cultivados. Desde que se estabeleceu em solo da Grécia, a raça helênica pratica a vida sedentária e consagra-se à agricultura. Nos tempos épicos, os gregos inscrevem-se há muito entre os homens <<que comem cevada>> (*ibidem*, pp. 109-110).

Não há muita dúvida de que a propriedade territorial, direta ou indireta, fosse o fundamento da riqueza na época em que Homero recitava os seus poemas. Mas ele pouco se refere a ela, preferindo evocar os rebanhos, e não os campos. Eis aí, sem dúvida, um eco do real, na medida em que o conflito entre os criadores e os agricultores tem sido, há muito tempo, quase até os nossos dias, um dos traços dominantes da economia mediterrânea. A criação de animais exige espaços muito mais vastos do que a agricultura ou a jardinagem (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 100).

No que diz respeito ao aspecto religioso, Mario Vegetti e Mário Curtis Giordani falaram da importância dos poemas homéricos para a fundação ou, pelo menos, para a consolidação da Religião grega da Antigüidade. Homero, com as suas epopéias, teria conseguido não só pôr uma ordem no caos em que viviam mergulhados os relatos divinos, por estarem ligados a uma antiga tradição oral, como se viu, como também teria conseguido demonstrar, de forma satisfatória, a relação bastante próxima que havia, no período grego conhecido por Idade das Trevas, aristocrata por excelência, entre os deuses e os homens, por meio dos heróis da *Ilíada* e da *Odisséia*, que o tempo todo estavam em contato com os olímpianos. Sobre e enorme contribuição de Homero para a Religião dos antigos gregos (e romanos), Vegetti e Giordani disseram o seguinte:

A poesia épica nasce seguramente tendo como pano de fundo os relatos míticos tradicionais acerca das divindades e dos poderes sobrenaturais que habitam o mundo e o dominam. Anónimos, difusos, repetidos e aprendidos de geração em geração, esses relatos – uma espécie de vasto catálogo do imaginário religioso – constituem todo o saber social acerca dos deuses, imediatamente credível e persuasor, não questionável, precisamente devido ao seu anonimato, à sua difusão no tempo e no espaço, à antiguidade imemorable das suas origens. Todavia, e devido a essas mesmas características, o politeísmo que emerge da massa emaranhada dos relatos míticos é caótico, confuso, desprovido de uma forma imediatamente compreensível e controlável. A intervenção da poesia épica – principalmente, a *Ilíada*, embora não falem provavelmente antecedentes micénicos – é acima de tudo uma operação de selecção e de ordenamento, imprimindo uma forma orgânica e visível à esfera do divino, que passa a ficar indelevelmente marcada. Portanto, o politeísmo, antropomórfico e ordenado segundo relações funcionais e de poder muito precisas, da *Ilíada* é o sinal de uma extraordinária revolução intelectual, que dá à religião grega a sua forma histórica. Contudo, a poesia épica conserva, e até reforça com eficácia da grande literatura, o carácter fundamental dos relatos míticos, quer dizer, continua a ser a narração dos factos e das proezas dos deuses, indicando os locais onde ocorreram, definindo os seus protagonistas como indivíduos dotados de nome, personalidade e caracteres específicos: personagens narrativas, portanto, e não abstracções conceptuais ou metafísicas nem figuras totémicas. [...] O gesto fundador da poesia épica, o seu olhar configurador do universo da divindade como narração antropomórfica, está associado à cultura da aristocracia grega empenhada na colonização da Ásia Menor. Na poesia épica, essa aristocracia exalta-se a si mesma, as suas origens e os seus heróis, e ao mesmo tempo dá forma, projectivamente, às suas divindades: os seus deuses não derivam propriamente, como escreve Snell, do culto ou dos ensinamentos dos sacerdotes; <<são criados pelo canto, juntamente com os heróis>>. A dimensão projectiva da formação de um universo divino na poesia épica, no mesmo contexto do dos heróis aristocráticos, define as suas características de tipos. Os deuses são representados como heróis cuja excelência (*aretè*) máxima é devida à beleza, à inteligência, à força, à perpetuidade desses dotes, à imortalidade: como é natural, esta implica também, e desde logo, uma transcendência da condição humana, um limiar intransponível que separa os deuses dos heróis mais do que estes o estão, pela sua excelência, do resto dos homens. Esse limiar é imposto pelo carácter projectivo que rege o imaginário poético criador das divindades homéricas: tende, porém, a ser constantemente transposto devido ao próprio acto intelectual que o gerou. O acto que configura o universo divino permanece <<artístico>>, portanto, em certa medida, <<artificial>>; a sua origem estetizante e tranquilizadora estabelece uma relação especular entre a natureza mortal do herói aristocrático e a natureza imortal dos seus deuses. O limiar é transposto em primeiro lugar na genealogia, que garante aos heróis uma descendência e um parentesco divinos graças à frequente união dos deuses e das deusas como os mortais, de que provêm as famílias da aristocracia grega. Há pois vínculos constantes entre os deuses e os homens, com quem aqueles convivem assiduamente, ligados como estão por laços de parentesco, de afecto ou de aversão, e, quanto mais não seja, pela própria necessidade de exigir constantemente as honras que lhe são devidas enquanto senhores de um poder desmedido. Daí derivam os cruzamentos e as sobreposições constantes entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens que são uma característica saliente da *Ilíada* e, depois dela, do imaginário religioso dos Gregos. E é também daí que deriva o hábito do contacto com os deuses, uma familiaridade com a sua presença, atribuindo-lhes relações propriamente humanas: os deuses podem ferir os heróis e ser feridos por eles no campo de batalha, sentem amor, ciúme, inveja e são dominados por qualquer outra paixão própria dos homens. Tudo isto faz com que os deuses, embora sejam temidos pelo seu enorme poder, possam ser também vistos com a ironia e por vezes com o sarcasmo que recaem sobre as fraquezas dos homens; por isso, a *Ilíada*, que é o poema fundador de um universo religioso, também pode ser definido, paradoxalmente mas com alguma razão, como <<o mais irreligioso de todos os poemas>> (P. Mazon) (VEGETTI in VERNANT, 1993, p. 237-238, *passim*).

Nos tempos homéricos, podemos assinalar também uma evolução religiosa: as divindades da religião antiga, distantes e misteriosas, humanizam-se, tornam-se conhecidas. Os heróis das epopéias possuem noções claras sobre a natureza, o parentesco e o temperamento dos deuses que aparecem revestidos de formas humanas com virtudes e defeitos numa mitologia límpida que é a <<parte mais original, a mais verdadeiramente grega da religião nacional>> (GIORDANI, s/d, v. I, p. 110).

Já no que tange ao herói grego da Antiguidade, Werner Jaeger e James Redfield, nos seus textos, mostraram que Homero, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*, pintou-o muito bem: naquela epopéia, como um guerreiro forte (de força sobre-humana), corajoso, rápido, nobre (no sentido mais amplo dessa palavra: possuidor de muitas qualidades morais e intelectuais, mas também pertencente à aristocracia), político (também no sentido lato do termo: diplomático, polido, cortês, mas, principalmente, envolvido com política, governante); nesta, como um guerreiro valente, vigoroso, mas, principalmente, prudente, astuto, ético. Todos esses atributos encontravam-se por trás de uma única palavra: *arete*<sup>168</sup>. Podia-se dizer, portanto, que se aproximava do herói homérico o guerreiro da Idade das Trevas que possuía a *arete*. Um adjetivo grego que trazia em si todos esses atributos era *agathós*.

O herói homérico também gostava de realizar tarefas que lhe eram impostas: esse sentimento ficou conhecido, entre os gregos, como *aidos*. Vale salientar a presença deste também no herói mítico: a mando de Euristeus, Hércules submeteu-se a doze trabalhos; Perseu foi atrás de matar a Medusa, conforme lhe pedira Polidectes; e Jasão lançou-se, ao lado de muitos outros, em busca do Velocino de Ouro, para satisfazer a vontade de seu tio, Pélias.

É possível perceber, ainda, ao ler a *Ilíada* e a *Odisséia* (sobretudo a primeira, por se tratar, como já se viu, de um poema de exaltação à guerra), que os heróis homéricos estavam sempre em busca do elogio, da honra e da glória, que deveriam advir da habilidade e do

---

<sup>168</sup> “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra ‘virtude’, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz” (JAEGER, 2001, p. 25).

mérito em campo de batalha ou, mesmo, da morte em meio à guerra. Aliás, por esta segunda via, a honra e a glória tornar-se-iam eternas: o herói sempre seria lembrado por ter sido aquele que morreu lutando bravamente, sem dúvida em prol de um bem maior, que poderia ser (no caso da *Ilíada* certamente seria este) o de defender a pátria. Este comportamento do herói homérico também coaduna com o do herói mítico (Perseu, Hércules, Jasão, Teseu), conforme já foi mostrado. E se tal modo de agir, de pensar e de sentir do herói das epopéias homéricas se assemelha àquele do herói mítico, ou seja, ao dos heróis primitivos, também se mostra praticamente idêntico ao dos heróis dos períodos gregos posteriores e mesmo ao dos heróis romanos, pois se sabe que o Império Romano, ao dominar a Grécia, herdou desta praticamente toda a sua cultura. Neste sentido, é que se pode falar, sem medo, de um *imaginário* “do” ou “em torno do” herói greco-latino ou de imagens “do” ou “em torno do” herói da Antigüidade clássica: a *hibridação cultural* presente na *Ilíada* e na *Odisséia*, que tanto atemorizou/atemoriza historiadores puristas, só enriquece o tipo de análise história que este trabalho pretende realizar, com base nas idéias da *École des Annales*, nas de Raymond Williams e nas da *Teoria da Residualidade*, de Roberto Pontes. A seguir, trechos das obras *Paidéia: a Formação do Homem Grego* e *O Homem Grego* que abordam tudo o que há pouco foi dito sobre as características do herói homérico e que mostram a inegável e importante contribuição do bardo grego para a fixação, para a posteridade, do *imaginário* “do” ou “em torno do” herói grego (mas também do romano):

A partir de Homero, a comunidade política grega é concebida como uma companhia de guerreiros autogovernada: os guerreiros eram homens; portanto, a comunidade política era constituída por homens. Por outro lado, a guerra, no sentido de combate activo, era adequada aos jovens, e isso comportava uma tendência para a exclusão dos velhos, embora se reconhecesse que a sua experiência poderia ter o seu valor. Nestor tem de recordar ao seu público que também ele fora outrora um guerreiro. Não faltam as indicações de que se tendia a relegar os velhos para casa, como o Laertes da *Odisséia*, que se retirou para a sua casa de campo onde cuidava da sua horta: é na idade avançada (como adverte Céfalo em Platão) que se pode constatar a verdade do provérbio que diz que <<quem é rico tem muitos consolos>> (*República*, 329c). Por outras palavras, os velhos saem da cidade para saborear as delícias das suas propriedades, já não podem tomar parte activa nessa competição pela honra que é a vida do espaço público. Na realidade, Nestor diz (de uma forma alegórica) que,

para um velho, é *themis*, inegavelmente digno, estar em sua casa a receber notícias dado já não poder andar e passear (*Odisseia*, III, 186-88). Se a guerra determina o que significa ser-se homem, a virilidade é o requisito necessário para se tomar parte na guerra e na vida pública em geral. «A guerra é coisa de homem», diz um provérbio grego. Isso não significa apenas que, no sentido próprio, são os homens que combatem. Quando Heitor diz esta frase a Andrômaca (*Ilíada*, VI, 492), o que ele quer dizer é que, como ela não é um guerreiro, não pode ter nenhuma opinião acerca da condução da guerra. Esse sentido generaliza-se ainda mais quando Telêmaco (*Odisseia*, I, 358) diz a sua mãe para se retirar para os aposentos femininos porque «discutir é coisa de homens» (REDFIELD in VERNANT, 1993, pp. 156-157).

A *Ilíada* fala-nos de um mundo situado num tempo em que domina exclusivamente o espírito heróico da *arete*, e corporifica este ideal em todos os seus heróis. Junta numa unidade ideal indissolúvel a imagem tradicional dos antigos heróis, transmitida pelas sagas e incorporada aos cantos, e as tradições vivas da aristocracia do seu tempo, que já conhece a vida organizada da cidade, como provam principalmente as pinturas de Heitor e dos Troianos. O valente é sempre o nobre, o homem de posição. A luta e a vitória são para ele a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida. A *Ilíada* descreve sobretudo esse tipo de existência, condicionada, evidentemente, pela sua matéria (JAEGER, 2001, p. 40).

Os heróis da *Ilíada*, que se revelam no seu gosto pela guerra e na sua aspiração à honra como autênticos representantes de sua classe, são, todavia, quanto ao resto da sua conduta, acima de tudo grandes senhores, com todas as suas excelências, mas também com todas as suas imprescindíveis debilidades. É impossível imaginá-los vivendo em paz: pertencem ao campo de batalha. Fora dele só os vemos nas pausas do combate, nas suas refeições, nos seus sacrifícios, nos seus conselhos (JAEGER, 2001, p. 41).

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *arete* é freqüentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *arete* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *arete* e ele deixa de ser quem era antes. A *arete* é o atributo próprio de nobreza. Os Gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *arete* estavam inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: ἄριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza. Para a mentalidade grega, que avaliava o Homem pelas suas aptidões, era natural encarar o mundo em geral sob o mesmo ponto de vista. [...] Só uma vez, nos livros finais, Homero entende por *arete* as qualidades morais ou espirituais. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela. [...] Não é verossímil que na época em que as duas epopéias nasceram a palavra *arete* tivesse, no uso vivo da linguagem, apenas o significado estreito dominante em Homero. A própria poesia épica reconhece já, ao lado da *arete*, outras medidas de valor. Assim, a *Odisséia* exalta, sobretudo no seu herói principal, acima da valentia, que passa a lugar secundário, a prudência e a astúcia. Sob o conceito de *arete* é necessário compreender outras excelências além da força intrépida, como nos é apresentada, sem contar as exceções citadas, pela poesia dos tempos mais antigos. A significação da linguagem na palavra na linguagem comum penetra, evidentemente, no estilo poético; mas a *arete*, como expressão da força e da coragem heróicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heróica, que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo. Era natural, na idade guerreira das grandes migrações, caso análogo aos que outros povos nos oferecem. Também o adjetivo ἀγαθός, que embora procedente de outra raiz corresponde ao substantivo

*arete*, continha em si a conjugação de nobreza e bravura militar. Às vezes significa nobre, outras, valente ou hábil; quase nunca tem o sentido posterior de “bom”, como *arete* não tem o de virtude moral. [...] No entanto, todas as palavras deste grupo têm em Homero, apesar do predomínio do seu significado guerreiro, um sentido “ético” mais geral. Derivam ambos da mesma raiz: designam o homem nobre que, na vida privada como na guerra, rege-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens (JAEGER, 2001, pp. 26-28, *passim*).

O sentido do dever é, nos poemas homéricos, uma característica essencial da nobreza, que se orgulha por lhe ser imposta uma medida exigente. A força educadora da nobreza reside no fato de despertar o sentimento do dever em face do ideal, que deste modo o indivíduo tem sempre diante dos olhos. Pode-se sempre apelar para este sentimento – *aidos* – e a sua violação desperta nos outros o sentimento que lhe está estreitamente vinculado, a *nemesis*. Ambos são em Homero conceitos constitutivos do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, baseado numa longa série de progenitores ilustres, é acompanhado pelo conhecimento de que esta proeminência só se pode conservar através das virtudes pelas quais foi conquistada. O nome de *aristoi* convém a um grupo numeroso; mas, no seio deste grupo, que se ergue acima da massa, há luta pelo prêmio da *arete*. A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam simplesmente a superação física do adversário, mas a comprovação da *arete* conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais (*ibidem*, pp. 28-29).

Intimamente ligada à *arete* está a honra. Nos primeiros tempos era inseparável da habilidade e do mérito. Segundo a bela explicação de Aristóteles a honra é a expressão natural da medida ainda não consciente do ideal da *arete*, a que aspira. *Sabe-se que os homens aspiram à honra para assegurar o seu valor próprio, a sua arete. Deste modo, aspiram a ser honrados pelas pessoas sensatas que os conhecem, e por causa do seu próprio e real valor.* Reconhecem assim como mais alto esse mesmo valor. Enquanto o pensamento filosófico posterior situa a medida na intimidade de cada um e ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto da sua classe e mede a *arete* própria pelo prestígio que disputa entre os seus semelhantes. [...] Para Homero e para o mundo da nobreza desse tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com respeito e honra constantes. Assentava nisso toda a sua ordem social. A ânsia de honra era neles simplesmente insaciável, sem que isso seja característica moral peculiar aos indivíduos como tais. Era natural e indiscutível que os heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigissem uma honra cada vez mais alta. Ninguém receia, na Antiguidade, reclamar a honra devida a um serviço prestado. A exigência de um pagamento é para eles aspecto secundário e de modo nenhum decisivo. O elogio e a reprovação (ἔπαινος e ψόγος) são a fonte da honra e da desonra. [...] A ânsia de se distinguir e a aspiração à honra e à aprovação aparecem ao sentimento cristão como vaidade pessoal pecaminosa; os Gregos, porém, viram nisso a aspiração da pessoa ao ideal e suprapessoal, onde começa o valor. [...] De certo modo pode-se dizer que a *arete* heróica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é o próprio homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, na sua fama, isto é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida. Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso quer dizer “honrar a divindade”. Honrar os Deuses e os homens pela sua *arete* é próprio do Homem primitivo (JAEGER, 2001, pp. 30-32, *passim*).

Apreendemos aqui a significação fundamental da primitiva ética aristocrática para a formação do Homem grego. O pensamento grego sobre o homem e a sua *arete*

revela-se logo na unidade do seu desenvolvimento histórico. Apesar de todas as mudanças e enriquecimentos que experimenta no decurso dos séculos seguintes, conserva sempre a forma recebida da velha ética aristocrática. Neste conceito de *arete* se fundamenta o caráter aristocrático do ideal e da formação dos Gregos (JAEGER, 2001, p. 34).

Com freqüência observaram-se as semelhanças intensas de todos aqueles poemas, nascidos do mesmo grau de desenvolvimento antropológico. A poesia heróica dos mais antigos tempos da Hélade partilha os traços primitivos da poesia de outros povos. Mas essa semelhança reside apenas em caracteres exteriores condicionados pelo tempo, não na riqueza da sua substância humana, nem na força da sua forma artística. Nenhuma épica de povo nenhum exprimiu de modo tão completo e tão sublime como a dos Gregos aquilo que, apesar de todos os “progressos” burgueses, há de imperecível na fase heróica da existência humana: o seu sentimento universal do destino e verdade permanente da vida. [...] A diferença entre o seu significado histórico na vida do seu povo e o da épica medieval, alemã ou francesa, torna-se manifesta no fato de a influência de Homero ter-se estendido, sem interrupção, por mais de um milhar de anos, ao passo que a época medieval cortês foi esquecida logo após a decadência do mundo cavaleiresco (JAEGER, 2001, pp. 64-65, *passim*).

Homero é o representante da cultura grega primitiva. Já apreciamos o seu valor como “fonte” do nosso conhecimento histórico da sociedade grega mais antiga. Mas a sua descrição imortal do mundo cavaleiresco é algo mais do que um reflexo involuntário da realidade na arte. Este mundo de grandes tradições e exigências é a esfera mais elevada da vida, na qual a poesia homérica triunfou e da qual se nutriu. O *Pathos* do sublime destino heróico do homem lutador é o sopro espiritual da *Iliada*. O *ethos* da cultura e da moral aristocrática encontra na *Odisséia* o poema da sua vida. A sociedade que produziu aquela forma de vida desapareceu sem deixar qualquer testemunho para o conhecimento histórico, mas a sua representação ideal, incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo de toda a cultura helênica. Hölderlin disse: *O que permanece é a obra dos poetas*. Este verso exprime a lei fundamental da história da educação helênica (JAEGER, 2001, p. 66).

A nossa idéia fundamental da origem da épica nas canções heróicas mais antigas, as quais formam, como em outros povos, a mais primitiva tradição, leva-nos a supor que a descrição dos combates singulares, a *aristéia* (que termina com o triunfo de um herói famoso sobre o seu poderoso adversário), constitui a mais antiga forma dos cantos épicos. A narração dos combates singulares é mais fértil, do ponto de vista do interesse humano, do que a ostentação de combates de multidões, cujo espetáculo e íntima vitalidade logo desaparecem. As descrições de batalhas campais só conseguem despertar o nosso interesse nas cenas dominadas por grandes heróis individuais. Participamos profundamente da narração dos combates individuais através do que neles há de pessoal e ético, e que nas batalhas de grupos mal aparece, e também pela íntima ligação dos seus momentos particulares com a unidade da ação (JAEGER, 2001, p. 71).

Uma vez que se falou que a *hibridação cultural* inerente às epopéias de Homero não compromete o caráter histórico dessas fontes (literárias, sempre é bom salientar) para a presente pesquisa (muito pelo contrário, como se viu), serão apresentados, agora, trechos da *Iliada* e da *Odisséia* que exemplificam bem as características do herói homérico e, por extensão, as do herói mítico, as do herói de toda a Antigüidade clássica e, como se verá no próximo capítulo desta dissertação, as do cavaleiro medieval; tirantes, evidentemente, no caso

deste, algumas especificidades, intrínsecas mesmo à época (Idade Média) e à cultura na qual viveu (predominantemente cristã). A partir desses excertos também será possível perceber outros motivos, mais ou menos diferentes dos já apresentados, que levavam o herói à luta, à batalha, à guerra.

As primeiras passagens da *Ilíada* que foram selecionadas para ilustrar o modo de agir, de pensar e de sentir, noutras palavras, o *imaginário*, do herói grego (e do romano) já apontam duas novas razões para a batalha; ou seja, trazem mais duas causas capazes de levar o guerreiro homérico à guerra. Essas razões estão relacionadas não à busca da honra, mas à manutenção desta. Como se sabe, os motivos [literários] da guerra de Tróia foram: (i) o rapto de Helena pelo troiano Páris, pois aquela era casada com Menelau, um dos chefes argivos; e (ii) o desprezo à hospitalidade, já que Alexandre raptou Helena quando se encontrava, como hóspede, na casa de Menelau. Como se o adultério já não fosse motivo suficiente para uma contenda, para os antigos gregos (e isto também é válido para os romanos e até para o Homem medieval) era uma grande ofensa ter a sua hospitalidade menosprezada: isto era considerado algo desonroso. É tão verdade o que acaba de ser dito que há um mito, intitulado Báucis e Filêmon, inteiramente dedicado a este tema da falta de hospitalidade: furiosos com os habitantes de uma cidade que não recebiam bem os viajantes que por ela passavam, Júpiter e Mercúrio, que estavam disfarçados de andarilhos, decidiram destruí-la por completo. Contudo, eles não se esqueceram de deixar vivo apenas um casal de anciões pobres que os recebeu honradamente e que compartilhou com eles, sem que soubesse que eram divindades, o pouco que possuíam. Portanto, o herói da Antigüidade clássica, como acontecia mesmo aos deuses e aos mais comuns dos homens gregos, valorizava a hospitalidade e abominava o ultraje, não exatamente o adultério, pois a mulher, na Grécia antiga (e também na Roma antiga e no Medievo) era vista como mercadoria. Eis os trechos da *Ilíada* que trazem, por meio das falas de Aquiles, Nestor e Menelau, o motivo (o literário) da guerra de Tróia.

Saliente-se, nas falas de Aquiles, Nestor e Menelau, o companheirismo, o espírito coletivo, do herói da Antigüidade clássica, que, muitas vezes, saía para a batalha não em prol de si mesmo, mas por ter tomado para si a dor alheia, a dor do amigo, companheiro de armas.

Com torvos olhos, Aquiles, de rápidos pés, lhe responde:  
 “Alma despida de pejo, que só de interesse se ocupa!  
 Como é possível que algum dos Aqueus ao teu mando obedeça,  
 quer em caminho se pondo, quer seja enfrentando outros homens?  
 Não foi por causa dos fortes Troianos que vim para Tróia,  
 para guerreá-los, pois nunca motivo para isso me deram.  
 Deles, nenhum das manadas um boi me roubou, nem cavalos,  
 nem no terreno de Ftia, nutriz de guerreiros, tampouco,  
 minhas colheitas destruíram, pois grandes montanha escuras  
 e o vasto mar sonoro entre nós de permeio se estendem.  
 Para teu gáudio, grandíssimo despudorado, seguimos-te,  
 cão sem nenhum descortino, a vingar-te do ultraje dos Troas  
 a Menelau (HOMERO, 2002, I, v. 148-160, p. 62).

O domador de cavalos, Nestor, de Gerena, lhes disse:  
 “Caso inaudito, que todos faleis como crianças ingênuas,  
 que não possuem nenhuma experiência das coisas da guerra!  
 Para onde as juras se foram, e os votos, que todos fizemos?  
 Sejam lançados ao fogo os desígnios e planos de todos,  
 as libações impolutas e apertos de mão, que trocamos.  
 Só com palavras sabemos brigar, sem que achemos caminho  
 para as ações eficientes, pesar de aqui estarmos há muito.  
 Como o costumás, Atrida, mantém teu propósito firme,  
 E para os prélios terríveis conduze os guerreiros Argivos.  
 Que este e outros poucos se percam, que têm por costume aos Acaios  
 dar maus conselhos. Porém, jamais hão de alcançar seus intentos,  
 de retornarmos para Argos, sem termos obtido, primeiro,  
 de Zeus potente a certeza se falso ou veraz prometeu-nos.  
 Sou de opinião, entretanto, que o filho potente de Crono,  
 nos falou certo no dia em que as naves entramos velozes  
 para trazer a estas gentes de Tróia o extermínio e a desgraça:  
 fez-nos surgir um relâmpago à destra, sinal infalível.  
 Por isso tudo, ninguém mais insista em voltar para a pátria,  
 sem que, primeiro, haja ao leito subido de esposa Troiana  
 e ressarcido os trabalhos e o choro por causa de Helena.  
 Mas se houver quem ainda insista em voltar para a pátria querida,  
 e ouse tocar no navio anegrado, de boa coberta,  
 seja o primeiro a ser presa do Fado inditoso e da Morte.  
 Eia, senhor, aconselha-te bem, mas aceita outros planos,  
 que não será de somenos valor o que passo a dizer-te:  
 Teus homens todos, Atrida, por tribos divide e famílias  
 que cada tribo se ajude e uns aos outros os membros de um grupo.  
 Caso me aceites o alvitre, e os Acaios, também, te obedecem,  
 Fácil será de saber qual dos chefes, qual dentre os do povo,  
 fraco, ou de prol, se revela; que à parte eles todos combatem.  
 Hás de, então, ver se a cidade resiste por causa dos deuses,  
 ou por fraqueza dos homens, nas coisas da guerra inexpertos”.  
 (*ibidem*, II, v. 336-368, pp. 87-88)

Foi por Heitor percebido, porém, que de insultos o cobre:  
 “Páris funesto, de belas feições, sedutor de mulheres!

Bem melhor fora se nunca tivesses nascido, ou se a Morte antes das núpcias te houvesse levado. Mais lucro tivéramos, do que nos seres opróbrio e de escárnio servires aos outros. Riem-se à grande os Aquivos de soltos cabelos nos ombros. Um dos primeiros julgavam que fosses, por seres de físico tão primoroso; no entanto, careces de força e de coragem. Como é possível que, sendo qual és, em navios velozes o mar houvesse cruzado, reunido prestantes consócios e a gente estranha chegado, da qual a raptar te atreveste uma formosa mulher, peregrina, cunhada de príncipes, para desgraça do teu próprio pai, da cidade e do povo, mofa tornando-te, assim, dos imigos, que exultam com isso? Não te atreveste a enfrentar Menelau, de Ares forte discípulo? Fora a ocasião de saberes de quem a mulher seduziste. Esses cabelos, a cítara, os dons de Afrodite, a beleza, não te valeram de nada ao te vires lançado na poeira. Se tão medrosos não fossem os Teucros, há muito vestiras uma camisa de pedras, por quantas desgraças causaste”.

(*ibidem*, III, v. 38-57, pp. 104-105)

Vira-se, então, Menelau, de voz forte, e lhes diz o seguinte: “A mim, também, atenção concedei, porque a dor, mais que a todos, o coração me angustia. Concordo que Teucros e Aquivos devem pôr fim à discórdia, que muitos já tendes sofrido por minha causa e da ofensa provinda do divo Alexandre. Que morra logo o que está pelo negro Destino fadado a perecer; conciliem-se os outros, sem mais perder tempo. Presto um cordeiro trazei para o Sol, de cor branca, e uma ovelha preta, também, para a Terra; que a Zeus um terceiro daremos. A majestade de Príamo desça, também, para as juras solenizar; que os seus filhos soberbos não são de confiança. Não venha alguém, com perjúrios, destruir o que Zeus prometer-nos. O coração dos mancebos costuma ser sempre volúvel, mas quando um velho intervém, o passado e o futuro perscruta, para que tudo decorra do modo melhor para todos”.

(*ibidem*, III, v. 96-110, p. 106)

Calcando-lhe o peito com o pé, Menelau as belas armas lhe tira e, a exultar, com a vitória, prorrompe: “Sequer assim deixareis os navios velozes dos Dânaos, Teucros soberbos, a quem não saciam jamais os combates! De vós, cadelas!, me vieram as mais revoltantes ofensas, como a que contra o meu lar praticastes, sem terdes receio de Zeus de voz poderosa, que ampara o direito dos hóspedes, e que há de um dia, decerto, destruir-vos o burgo altanado. Sobre me haverdes roubado riqueza infinita, trouxestes minha legítima esposa, apesar de vos ter hospedado [...]”.

(HOMERO, 2002, XIII, v. 618-627, p. 313)

Já sobre o valor da hospitalidade para os gregos há, na *Ilíada*, esta passagem:

Isso disse ele; alegrou-se Diomedes, de voz retumbante; finca a hasta brônzea na terra, de heróis a nutriz generosa, e, com palavras afáveis, saudou o pastor de guerreiros: “Hóspede és meu desde o tempo de nossos avós, vejo-o agora. Por vinte dias seguidos Eneu, o divino, agasalho deu em seu belo palácio ao magnânimo Belerofonte,

tendo ambos dons hospedais, de subido valor permutado.  
 Foi o penhor da amizade de Eneu cinturão purpurino;  
 Belerofonte lhe deu uma copa, adornada com alça,  
 de ouro, que em casa deixei quando tive de vir para Tróia.  
 Quanto a Tideu, não me lembro, pois era criança quando ele  
 foi para Tebas e o exército Acaio ficou destruído.  
 Por essa antiga amizade, és meu hóspede em Argos, ao passo  
 que me farás grato hospício se um dia eu chegar até à Lícia.  
 Cumpre, portanto, que, em meio da pugna, um ao outro poupemos.  
 Para matar, não me faltam Troianos excelsos e aliados, quem  
 quer que um deus me conceda, ou quem chegue a alcançar na carreira;  
 sobram-te Aqueus, outrossim, para a muitos privares da vida.  
 Ora troquemos as armas, porque possam todos os outros  
 reconhecer que nós dois nos gloriamos da avita amizade”.  
 (HOMERO, 2002, VI, v. 212-231, pp. 169-170)

Sobre ela, disse estas palavras Pierre Vidal-Naquet:

Entre os dânaos e os que combatem por Tróia, as relações, sobre um pano de fundo de guerra de aniquilamento, podem ter momentos de cortesia. É o que se passa no canto VI quando se encontram Diomedes e Glauco, originário da Lícia. Os dois homens comparam as suas genealogias e descobrem que são hóspedes hereditários um do outro. Essa relação de hospitalidade recíproca é tão forte quanto uma relação de parentesco. Os dois homens permutam as suas armaduras (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 41).

Os historiadores Yvon Garlan e Mário Curtis Giordani deixaram entrever, a partir de suas falas, que o ultraje feito a Menelau por Páris foi, na verdade, um pretexto para a guerra de Tróia, pois os motivos apontados pela Literatura, apesar de perfeitamente justificáveis, como de fato se viu, seriam pequenos, frente aos lucros extraordinários que os gregos poderiam obter pilhando as cidades que se encontravam pelo caminho que levava à Ílion e, principalmente, esta; ganhando tesouros advindos de resgates de prisioneiros de guerra, por parte dos inimigos; escravizando crianças, homens e mulheres das cidades conquistadas, bem como os heróis que fossem subjugados na batalha; roubando do guerreiro assassinado as suas armas e até mesmo a sua armadura. Os roubos, os saques (também através da pirataria), os pagamentos de resgate e as escravizações, na Antigüidade clássica, complementavam a economia das cidades, dos países. Acontece que, àquela época, havia uma grande escassez de víveres e de recursos de natureza vária; sobretudo na Grécia, por conta da sua geografia, que nunca se mostrou propícia às atividades agrícolas. Sobre a pirataria como uma das atividades

complementares à economia da antiga Grécia e talvez como a causa mais importante da guerra de Tróia (ou mesmo a verdadeira causa), sobre as riquezas advindas de resgates de prendas de guerra, sobre as escravizações e sobre os roubos de armamento e de vestimenta dos guerreiros mortos em batalha, disseram Giordani e Garlan:

Nas relações com regiões distantes através dos mares, desempenha papel importante a pirataria. Esta condizia com as qualidades belicosas da aristocracia: <<O tráfico é vilão, a pirataria é nobre. Sente-se orgulho por operar uma razia em terra; como não se sentiria no roubo de rebanhos e pastores depois de atravessar um braço de mar, ou em trazer de expedições longínquas navios carregados de despojos? A lança nunca desdoura. Quando se percebe um hóspede desconhecido, pergunta-se-lhe com deferência se é pirata. O mesmo homem que se indigna por lhe chamarem capitão-mercador conta que chefiou nove vezes bandos de corsários e concluiu com orgulho: <<Assim couberam-me todos os bens em abundância; a minha casa aumentou rapidamente; tornei-me poderoso no meu país e digno de respeito>> (GIORDANI, s/d, v. I, p. 110).

repertórios de pretextos, como o que é proposto pelo autor aristotélico da *Retórica para Alexandre*, no início do século III a. C.: <que, depois de termos sido vítimas de injustiças no passado, se tenha agora, dadas as circunstâncias, de punir os que cometeram essas injustiças, ou que, sendo actualmente vítima de uma injustiça, se tenha de combater por si próprio ou por benfeitores ou prestar ajuda a aliados vítimas de uma injustiça, quer no interesse da cidade ou para a sua glória, para o seu poder ou por qualquer outro motivo desse género. Quando incitamos à guerra devemos apresentar o maior número possível destes pretextos>. (1425a) (GARLAN in VERNANT, 1993, p. 51-52).

As suas<sup>169</sup> respostas são convergentes e aparentemente simples: a causa da guerra teria sido o desejo de <<possuir mais>>, de adquirir, segundo o primeiro<sup>170</sup>, riquezas e eventualmente escravos, para o segundo<sup>171</sup>, sobretudo escravos, e para ambos, arranjar comida no mundo animal e no estádio pré-cívico da humanidade (uma vez desaparecida a abundância natural da idade de ouro ou a simplicidade dos costumes primitivos). Embora a palavra <<riquezas>> e <<escravos>> possam revestir-se de um sentido mais ou menos metafórico, isso não modifica em nada a perspectiva global dos nossos dois filósofos: para eles, a guerra era, essencialmente, a arte de adquirir pela força meios suplementares de existência, sob a forma de sustento, de dinheiro ou de agentes produtores, e a paz era a arte de usufruir de tudo isso. [...] Portanto, como foi mais ou menos sentido pelos próprios historiadores gregos, as relações internacionais, sejam quais forem as suas metamorfoses, revestem-se sempre de um aspecto económico, mesmo que a sua face mais saliente tenha, em geral, um carácter totalmente diferente. Na minha opinião, este ponto de vista é o único que evita um agravamento da oposição entre as causas económicas e não económicas da guerra (*ibidem*, pp. 52-53, *passim*).

Na melhor das hipóteses, a de uma guerra ofensiva e vitoriosa, avaliavam-se os lucros menos em dinheiro do que em despojos de diversa natureza: prisioneiros, que se preferia libertar em troca de um resgate ou vender aos mercadores de escravos a utilizá-los para aumentar o número de escravos de cada um; gado capturado nos campos; produtos agrícolas já maduros ou ainda por colher; objectos preciosos (metal trabalhado ou cunhado, tecidos) e mesmo toda a espécie de objectos

<sup>169</sup> As de Platão e Aristóteles para as causas da guerra.

<sup>170</sup> Segundo Platão.

<sup>171</sup> Para Aristóteles.

utilitários (utensílios, revestimentos em madeira, etc). A repartição desses despojos, a que podiam somar-se conquistas territoriais e tributos mais ou menos regulares, era um problema essencial e sempre delicado, como provam os tratados que regulamentam a sua distribuição aos aliados, em função dos seus contingentes ou em função da natureza, móvel ou imóvel, dos bens conquistados. Infelizmente, não se sabe bem como é que essa distribuição se efectuava, uma vez deduzidas as partes concedidas aos combatentes mais valorosos e as armas, as riquezas e, por vezes, as terras consagradas a uma qualquer divindade sob a forma de primícias e de décimas: parece que ao Estado cabiam sobretudo (para além dos tributos e das conquistas territoriais) os metais preciosos obtidos nos saques ou mediante a venda dos prisioneiros; aos soldados, os bens de consumo e de equipamento; aos seus chefes, algumas presas de qualidade – quanto mais não fosse para os compensar das somas que teriam desembolsado para melhorar o rancho das suas tropas, se não mesmo para lhes fornecer armas e garantir o seu sustento (*ibidem*, pp. 53-54).

Mas é em situações inversas – quando se tratava de rechaçar uma invasão inimiga e garantir a sua própria salvação – que as motivações dos combatentes nos são mais amiúdes descritas. [...] Não havia cidade que não reagisse vivamente, mesmo que fosse apenas por razões meramente materiais, dado que a maioria dos cidadãos era constituída por proprietários fundiários. [...] Durante muito tempo, num ambiente mais ou menos autárquico, tentou-se por termo o mais depressa possível às incursões através de negociações ou provocando uma batalha decisiva em campo aberto. [...] Ainda mais do que nunca batalha campal, um cerco é uma prova crucial que mobiliza todas as energias dos combatentes e do conjunto dos habitantes, porque um assalto comportava os massacres e as pilhagens inerentes a este gênero de operação, e muita vezes também a aniquilação da comunidade com a sua redução à escravidão. Graças ainda ao tratado de Eneias, o *Tático*, podemos avaliar a angústia e a exaltação dos sitiados, bem como o engenho das medidas tomadas nessas circunstâncias: não só contra o inimigo externo, as suas máquinas e os seus estratagemas, mas também contra o inimigo interno, isto é, os opositores ao regime dispostos a trair para triunfar. Num clima de extrema tensão, o sentimento patriótico identificava-se então plenamente, no coração dos cidadãos, com a salvaguarda imediata da sua pessoa, da sua família, da sua posição social e dos seus bens (*ibidem*, 1993, pp. 54-56, *passim*).

Todavia, o que predomina na história grega, desde as tábuas micénicas do século XII e dos Poemas Homéricos do século VIII, é algo totalmente diferente: há uma concentração das capacidades e das responsabilidades militares no topo da hierarquia social, nas mãos de uma elite que no campo de batalha desempenha um papel determinante, proporcional àquele que desempenha igualmente na política e na economia. É a essa elite que compete exibir, na primeira fila, a sua riqueza, o seu poder e a sua coragem, enquanto o povo, em segundo plano, se acantona em formações compactas para apoiar e aplaudir as façanhas dos campeões. Cabe-lhe também o privilégio das armas forjadas pelos deuses protectores, dos gigantescos pavese e sobretudo dos carros de guerra (mesmo que, nos Poemas Homéricos, se sirvam deles de um modo aberrante, como simples meios de transporte!). Cabem-lhe também com toda a certeza os melhores despojos, belas prisioneiras e objectos preciosos, retirados do saque comum. Por conseguinte, as sociedades aristocráticas do limiar da história grega estavam sujeitas a uma hegemonia global e funcionalmente indiferenciada, ainda que as virtudes guerreiras fossem as mais apreciadas e se exprimissem com a maior autonomia (*ibidem*, 1993, p. 57).

De fato, as teses de Yvon Garlan e Mário Giordani encontram apoio em várias passagens da *Ilíada*; como nestas, por exemplo, em que Aquiles fala a Tétis do saque realizado a Tebas, com o objetivo de espoliar a cidade de todos os seus bens; Alexandre

propõe riquezas aos gregos, para que estes possam dar por encerrada a guerra de Tróia; Adrasto oferece tesouros a Menelau, para não ser por este assassinado; Aquiles desabafa com Ulisses acerca dos poucos prêmios que recebe, na hora da partilha dos despojos; Heitor promete aos troianos recompensas para o que conseguir se aproximar das naves argivas; Dolão propõe a Diomedes e a Ulisses objetos de ouro, para não ser morto por eles; Idomeneu oferece a Meríones armamentos que foram subtraídos dos heróis troianos que caíram mortos em batalha; Heitor compromete-se a dar metade do espólio de Pátroclo para aquele que conseguir arrastar para dentro das muralhas de Tróia o corpo do efebo, bem como oferece a Aquiles, antes de morrer pelas mãos deste, muito ouro, para que o seu cadáver fosse restituído a Príamo:

“[...] Tebas, cidade sagrada de Eecião foi por nós assaltada, completamente destruída e espoliada das muitas riquezas. Com equidade foi tudo entre os homens Aqueus dividido [...]”.  
(HOMERO, 2002, I, v. 366-368, p. 68)

Heitor, avançando para eles, falou-lhes:  
“Ora, guerreiros Troianos, grevados Acaios, vos digo o que vos manda propor Alexandre, fautor desta guerra: Pede que todos os homens Aqueus e Troianos deponham as belas armas na terra, nutriz de infinitos guerreiros, para que possa no meio do campo lutar com o discípulo de Ares, o herói Menelau, por Helena e suas muitas riquezas. O que provar que é o mais forte, vencendo o adversário na luta, leve consigo os tesouros e a casa conduza a consorte.  
Com juramento firmemos nós outros a paz duradoura”.  
(*ibidem*, III, v. 85-94, p. 106)

Cai o guerreiro [Adrasto] de braços, bem junto da roda do carro, indo de boca no chão; logo perto se achou dele o louro filho de Atreu, Menelau, com sua lança de sombra comprida. Passa-lhe os braços à volta dos joelhos Adrasto e suplica:  
“Ó Menelau, não me mates; aceita resgate condigno. Em meu palácio, meu pai acumula preciosos tesouros, bem trabalhados objetos de ferro, e ouro e bronze abundantes. Meu genitor te dará, de boamente, um resgate elevado, quando souber que me encontro com vida nas naus dos Aquivos”. Isso disse ele, abalando, sem dúvida, o peito do Atrida, que já inclinado se achava a entregá-lo a um dos servos, que o fosse para os navios velozes levar (*ibidem*, VI, v. 42-53, pp. 164-165).

“[...] Nem Agamémnone, certo, nem outro qualquer dos Aquivos, conseguirá convencer-me, pois graça nenhuma me veio de meu esforço incessante ao lutar contra os nossos inimigos. Tanto ao ocioso, que ao mais esforçado, iguais prêmios são dados;

as mesmas honras se outorgam ao fraco e ao herói mais galhardo.  
 Morre da mesma maneira o inativo e o esforçado guerreiro.  
 Vêde! Nenhuma vantagem me veio de tantos trabalhos,  
 a pôr em risco a existência nos mais temerosos combates [...]”.  
 (*ibidem*, IX, v. 315-322, p. 222)

Tendo-os ali reunido, [Heitor] propôs-lhe sensato conselho:  
 “Qual dentre vós quererá pôr em prática o plano que tenho,  
 para ganhar alto prêmio? Obterá recompensa condigna.  
 Um belo carro de guerra, com dois ardorosos cavalos,  
 os do mor preço das naves velozes Acaias prometo  
 a quem ousar – alta glória, com isso, há de obter, por sem dúvida, –  
 aproximar-se das naves de curso veloz, porque vejam  
 se ainda os Aqueus continuam guardando os navios velozes  
 ou se alquebrados por causa das perdas que a todos levamos,  
 e pelo extremo cansaço vencidos, combinam a fuga,  
 sem se importarem de a guarda noturna fazer neste instante”.  
 Isso disse ele; os presentes calados e quedos ficaram.  
 Um tal Dolão entre os Teucros se achava, nascido de Eumedes,  
 O divo arauto; muito ouro, de fato, possuía, e, assim, bronze.  
 Exteriormente era pouco agradável, porém velocíssimo.  
 Com cinco irmãs, era ele o único varão no palácio.  
 Vira-se, então, para Heitor e os Troianos e diz o seguinte:  
 “Meu coração e meu ânimo, Heitor, destemido, me levam  
 a aproximar-me das naves de curso veloz para espiá-las.  
 Quero, porém, que, primeiro, me jures, alçando o teu cetro,  
 que me darás cavalos e o carro de adornos de bronze  
 que nos combates Aquiles conduz, o guerreiro admirável.  
 Tua confiança verás confirmada; não sou mau escula,  
 pois pretendo ir pelo campo inimigo, até perto da nave  
 do grande Atrida Agamémnone, onde quiçá, se reuniram  
 para pensar no dilema: ou fugir ou aceitar o combate”  
 (*ibidem*, X, v. 302-327, pp. 244-245)

Dolão, entre lágrimas, disse:  
 “Não me mateis; aceitai meu resgate, que em casa possuo  
 bem trabalhados objetos de ferro e ouro e bronze abundantes.  
 Meu genitor vos dará de boamente um resgate elevado,  
 quando souber que me encontro com vida nas naus dos Aquivos”.  
 (*ibidem*, X, v. 377-381, p. 246)

Idomeneu, dos Cretenses o chefe, lhe disse, em resposta:  
 “Lanças, se tal desejares, não uma, somente, mas vinte  
 dentro da tenda acharás, encostadas no muro esplendente.  
 Lanças Troianas são todas, tomadas dos nossos inimigos,  
 pois nunca luto a não ser frente a frente com meu adversário.  
 Por isso tenho abundância de lanças, de escudos copados,  
 elmos e belas couraças que vivo fulgor irradiam”.  
 Disse-lhe, então, em resposta, o prudente escudeiro Meríones:  
 “Tenho, também, belo espólio tomado dos Teucros, na tenda  
 e no navio anegrado [...]” (*ibidem*, XIII, v. 259-268, p. 303).

Para animá-los, [Heitor] profere as seguintes palavras aladas:  
 “Tribos sem conta de nossos vizinhos e aliados, ouvi-me!  
 Não foi por causa do número, ou para vos ter ao meu lado  
 que vos chamei das cidades nativas e aqui vos conservo;  
 mas para que de bom ânimo as Teucras esposas e os filhos  
 nos defendêsseis do ataque dos fortes guerreiros Acaios.  
 Por isso esgote o meu povo, exigindo alimentos e dádivas,  
 para que todos possais lutar sempre com zelo extremado.

Sem vacilar, pois, deveis atirar-vos de encontro ao inimigo,  
 Para viver ou morrer, que esta é a sorte de toda batalha.  
 Quem conseguir arrastar para Tróia o cadáver de Pátroclo  
 e o Telamônio obrigar a afastar-se, metade do espólio  
 de minhas mãos obterá; para mim, há de ser a outra parte [...].  
 (*ibidem*, XVII, v. 219-231, p. 394)

“Por teus joelhos, tua vida, por teus genitores, suplico  
 não consentires que, junto das naves, aos cães atirado  
 seja o meu corpo. Ouro e bronze abundante, em resgate, recebe,  
 quantos presentes meu pai te ofertar, minha mãe veneranda,  
 e restitui o cadáver, que possam, em casa, os Troianos  
 e suas jovens esposas, à pira funerária entregá-lo”.  
 (*ibidem*, XXII, v. 338-343, p. 491)

Enfim, inúmeros são os trechos da *Ilíada* que transmitem esse caráter ambicioso e materialista do herói grego. Sobre isso, escreveu Carlos Alberto Nunes:

Nesta altura, chamo a atenção dos leitores para este traço característico do homem grego: o apego aos objetos de valor. O próprio Ulisses confessa a Alcínoo, na Esquéria, que seria muito mal recebido em casa se voltasse de mãos vazias (NUNES *in* HOMERO, 2002, p. 14).

Além do desprezo à hospitalidade, a quebra de juramento constituía falta grave entre os heróis, pois jurar significava, para este, comprometer não só a sua honra, mas a de todo o grupo do qual ele fazia parte, perante outrem. Para afiançar o cumprimento de uma jura, os heróis faziam-na sempre invocando o nome de uma divindade (geralmente Zeus, o maior de todos os deuses) ou pedindo que um ancião presenciasse o ato: o respeito que se devia à figura deste, na antiga Grécia, tornava-o tão bom fiador, tão boa garantia, quanto o próprio Zeus. Aquele que não cumpria uma promessa feita era considerado perjuro; praticamente um criminoso, pois havia faltado com sua palavra para com os deuses ou para com as autoridades (muitas, advindas da tradição, como se viu). Por isso mesmo, não raro os perjuros eram severamente punidos pelos heróis e/ou pelos deuses. Eis, portanto, mais um motivo capaz de levar à luta, à batalha, o herói da Antigüidade clássica, como mostram estas passagens da *Ilíada*:

Os Teucros todos e os homens Acaios desta arte imploraram:

“Zeus gloriosíssimo e forte, e vós outros, ó deuses eternos!  
que se derramem, tal como este vinho, no chão os miolos  
de quantos quebrem as juras solenes firmadas nesta hora,  
e os de seus filhos, ficando as mulheres escravas de estranhos”.  
(HOMERO, 2002, III, v. 298-301, p. 112)

[...] Ora cumpre que Atena despaches  
para a terrível batalha dos homens Aqueus e Troianos,  
porque os Troianos primeiro aos Aqueus exultantes ofendam,  
com se tornarem perjuros, quebrando a aliança formada”.  
O pai dos homens e deuses de pronto aceitou esse alvitre  
e, para Atena voltado, lhe disse as palavras aladas:  
“Baixa, sem perda de tempo, às fileiras dos Teucros e Aquivos,  
porque os Troianos primeiro aos Aqueus exultantes ofendam,  
em se tornarem perjuros, quebrando a aliança formada”.  
Essas palavras a Atena ainda mais excitada deixaram.  
(*ibidem*, IV, v. 64-73, p. 119)

[...] Zeus poderoso, que no éter demora, nascido de Cronos  
a égide fosca há de, certo, agitar lá de cima contra eles,  
vendo a traição cometida; cumprido há de ser isso tudo [...]”.  
(*ibidem*, IV, v. 166-168, p. 122, *passim*)

Quando encontrava guerreiros dispostos a entrar em combate,  
estimulava-lhes mais, ainda, o brio, desta arte, falando:  
“Não afrouxeis, homens de Argos, jamais do valor impetuoso,  
que nunca Zeus poderoso se pôs dos perjuros ao lado!  
Sempre tem sido repasto de cães e de abutres as carnes  
tenras de quantos primeiro violaram os pactos firmados.  
Quando tivermos os muros entrado, haveremos de levar-lhes  
em nossas naves as caras esposas e os tenros filhinhos”.  
(*ibidem*, IV, v. 232-239, p. 124)

“Saiba, primeiro, o maior e o mais forte dos numes, Zeus grande,  
e a Terra, e o Sol, e as Erínias, também, que nos reinos subterrâneos  
têm por função castigar quem houver perjurado na vida:  
nunca na jovem Briseide toquei, nem por força de amores,  
nem porque em mim tenha atuado outra força qualquer porventura.  
Em minha tenda, durante esse tempo, ficou ela intacta.  
Se quanto digo é inverdade, que os deuses me dêem sofrimentos  
Indescritíveis, tal como costumam punir os perjuros”.  
(*ibidem*, XIX, v. 258-264, pp. 438-439)

Sobre o respeito que os heróis greco-romanos devotavam às divindades, é preciso dizer que ele advém, primeiramente, do sentimento de pequenez que aqueles passavam a ter, sempre que se comparavam a estes: era inútil lutar contra os deuses ou contra a vontade destes, pois, além de possuírem uma força descomunal, eram, os numes, os que traçavam o destino dos homens, fossem estes heróis ou não. Sendo assim, os heróis não apenas procuravam obedecer cegamente aos deuses como também louvá-los em todas as ocasiões. Com esses comportamentos, aqueles esperavam receber algo destes: presentes de natureza

vária, ajudas no campo de batalha ou, simplesmente, um conselho, uma palavra que fosse. Apesar das enormes diferenças existentes entre heróis e deuses, não se pode esquecer nunca de que eles (con)viviam lado a lado: a *Iliada* talvez seja a obra da Antigüidade clássica que mais evidencie isso, por sua narrativa trazer incontáveis exemplos de inserções dos numes no campo de batalha dos heróis. A seguir, excertos da *Iliada* que mostram bem essa proximidade de contato existente entre heróis e deuses e essa pequenez que aqueles sentiam, sempre que se equiparavam a estes:

Quando, porém, pela quarta avançou, qual se fosse um demônio,  
com voz terrível lhe diz Febo Apolo, o frecheiro infalível:  
“Entra em ti mesmo, Diomedes; afasta-te; é absurdo pensares  
que és como os deuses; em caso nenhum podem ser comparados  
os moradores do Olimpo com os homens que rojam a Terra [...]”.  
(HOMERO, 2002, V, v. 438-442, p. 148)

por este modo o Titida recuou, dirigindo-se aos sócios:  
“Caros amigos, realmente, espantado me sinto ante o modo  
de o grande Heitor manejar a hasta longa e avançar impetuoso.  
Sempre ao seu lado se encontra algum deus, que dos golpes o livra.  
Ares agora, que o vulto assumiu de um mortal, o defende.  
Por isso tudo recuemos, sem dar aos Troianos as costas;  
não é prudente querer contra os deuses usar de violência”.  
(*ibidem*, V, v. 600-606, pp. 152-153)

Sobre a proximidade do herói (porque, antes de tudo, grego) para com os deuses, assim se expressou Vegetti:

a divindade não está longe nem é inacessível, pode dizer-se que o convívio com ela caracteriza todos os momentos significativos da existência privada e social; é tão frequente encontrá-la, em imagens, em práticas culturais específicas, na narração familiar e pública onde se esboçam as tramas densas de uma simbolização significativa da existência, que parece não ser de perguntar por que é que os Gregos acreditavam nos seus deuses. Dever-se-ia antes perguntar como seria possível que eles não acreditassem, visto que isso implicaria a negação de uma grande parte da experiência quotidiana de vida (VEGETTI in VERNANT, 1993, p. 231).

Agora, trechos da *Iliada* que ilustram o fato de os deuses traçarem o destino dos heróis, de modo que tudo o que acontecia na vida destes devia-se à vontade daqueles:

Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida

[...] Cumpriu-se de Zeus o desígnio  
 desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindidos,  
 o de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino.  
 Qual, dentre os deuses eternos, foi causa de que eles brigassem?  
 O que de Zeus e de Leto nasceu, que, com o rei agastado,  
 peste lançou destruidora no exército.

(HOMERO, 2002, I, v. 5-10, pp. 57-58, *passim*)

Príamo, o neto de Dárdano, aos outros, então, se dirige:  
 “Ora, guerreiros Troianos, grevados Acaios, ouvi-me!  
 Vou retornar para Tróia, a cidade varrida por ventos,  
 por me faltar a coragem de ver com meus olhos a luta  
 que o herói Menelau vai travar meu querido Alexandre.  
 Zeus, porventura, já sabe, e os mais deuses eternos e beatos,  
 a qual dos dois o Destino reserva ser presa da Morte”.

(*ibidem*, III, v. 303-309, p. 112)

[...] Para a cidade, depois, Heitor corre, e instruções leva logo  
 à nossa mãe, que, sem perda de tempo, as matronas reína  
 no alto da rocha, onde o templo se encontra de Palas Atena.  
 Pós ter franqueado com a chave o recesso sagrado do templo,  
 tome no manto maior que na régia bem-feita se encontra,  
 o de mais fino lavor e que ao peito mais caro lhe seja,  
 e sobre os joelhos de Atena, de belos cabelos, deponha.  
 Mais: doze vacas promete imolar no interior do santuário  
 ainda indomadas, apenas de um ano, sendo ela benigna  
 para a cidade, as esposas dos Teucros e nossos filhinhos,  
 longe mantendo dos muros sagrados de Tróia o Tidida [...].

(*ibidem*, VI, v. 86-96, p. 166)

Mui comovido ante o quadro, o guerreiro,  
 acariciando-a com a mão, lhe dirige as seguintes palavras:  
 “Minha tolinha, por que, desse modo, afliges tua alma?  
 Homem nenhum poderá, contra o Fado, mandar-me para o Hades,  
 pois quero crer que a ninguém é possível fugir ao destino,  
 desde que nasça, seja ele um guerreiro de prol ou sem préstimo [...].”

(*ibidem*, VI, v. 484-489, p. 177)

Té que, por fim, Menelau se levanta e, com termos violentos,  
 os companheiros censura, pois sua aflição era grande:  
 “Bando covarde de Acaios, não digo de Aqueus, bons de língua!  
 Para nós todos será grande opróbrio, o mais grave e humilhante,  
 que nenhum Dânao revele coragem de a Heitor contrapor-se.  
 Em água e terra virar se pudésseis, em vez de ficarem  
 todos sentados, assim, onde se acham, com medo e sem honra!  
 Pois cingirei minhas armas para ir combatê-lo, que, é certo,  
 só dos eternos do Olimpo depende alcançar vitória”.

(*ibidem*, VII, v. 94-102, p. 182)

a Diomedes [Nestor] se volta e lhe fala:  
 “Toma, Diomedes, das rédeas e faça virar os cavalos,  
 pois não estás vendo que Zeus nos denega alcançar a vitória?  
 O grande Crônida a Heitor hoje glória concede perene;  
 mas amanhã, se o quiser, far-nos-á vencedores de novo.  
 Nunca os desígnios de Zeus alterar jamais pôde algum homem,  
 por mais valente e galhardo, pois ele é o poder infinito”.

(*ibidem*, VII, v. 138-144, p. 199)

Disse-lhe o forte Diomedes, então, em resposta, o seguinte:  
 “Fico, e hei de tudo arriscar, muito embora pequena vantagem

ora possamos obter, pois Zeus grande, que as nuvens cumula,  
quer conceder vitória aos Troianos, privando-nos dela”.

(*ibidem*, XI, v. 316-319, p. 262)

A Automedonte dava ordens, entanto, e aos fogosos ginetes  
Pátroclo, para que em pós dos Troianos e Lícios seguissem.  
Cego! Se houvesse prestado atenção ao conselho de Aquiles,  
provavelmente teria escapado da Morte sinistra.  
Mas a vontade de Zeus é mais forte que o arbítrio dos homens,  
pois fácil lhe é pôr em fuga o mais bravo e negar-lhe a vitória,  
ainda que fosse ele próprio que houvesse a lutar instigado.  
Brio, desta arte, ele agora, no peito de Pátroclo inflama.

(*ibidem*, XVI, v. 684-691, p. 381)

“Filho, por mais que tristeza te cause, deixemos o morto  
a descansar, pois tudo isso se deu por vontade dos deuses.  
Ora essas armas recebe. São tuas. Hefesto aprontou-as.  
Armas como estas decerto ninguém nunca pôs sobre os ombros [...]”.

(*ibidem*, XIX, v. 8-11, p. 432)

[...] Frequentemente inculpavam-me os fortes Argivos; contudo,  
culpa não tenho nenhuma, senão, tão-somente, Zeus grande,  
a fatal Moira e as Erínias que vagam nas trevas espessas.  
Uma cegueira feroz me ensejaram tais deuses no peito,  
a qual me fez no conselho, ao Pelida privar do alto prêmio.  
Como pudera eu reagir? São os deuses que tudo dispõem [...]”.

(*ibidem*, XIX, v. 85-90, p. 434)

Já como provas da obediência cega que os heróis devotavam aos olímpianos, eis as seguintes passagens da *Ilíada*:

Disse-lhe Aquiles, de rápidos pés, o seguinte, em resposta:  
“Deusa, é razoável que às ordens das duas me mostre obediente,  
ainda que muito irritado me sinto. É, de fato, mais útil.  
Os deuses folgam de ouvir aos que sempre submissos se mostram”.  
A mão robusta, então, logo baixou sobre o punho da espada,  
e a grande espada encaixou na bainha, sem que se esquecesse  
do que lhe Atena dissera, que foi para o Olimpo, a ajuntar-se  
aos outros deuses celestes, na casa de Zeus tempestuoso.

(HOMERO, 2002, I, v. 215-222, p. 64)

A de olhos glaucos, Atena, lhe foi deste modo dizendo:  
“Filho de Laertes, de origem divina, Odisseu engenhoso!  
É, então, possível que todos fujais para a pátria querida,  
precipitando-vos, cegos, nas naveas providas de remos?  
E deixareis que Troianos e Príamo tanto enaltecem,  
a Argiva Helena, por quem tantos homens Aquivos morreram  
longe da pátria, jogados nas vastas planícies de Tróia?  
Vamos! Dirige-te aos homens Acaios, sem perda de tempo,  
e com palavras afáveis procura detê-los a todos,  
não consentindo que lancem ao mar os navios simétricos”.

Isso disse ela; Odisseu compreendeu que era a voz de uma deusa.

(*ibidem*, II, v. 172-182, p. 82)

Para que os deuses fossem-lhes propícios ou para não incorressem no desagrado dos numes, os heróis, constantemente, faziam pedidos, libações e/ou hecatombes a estes, como se pode ver nestes trechos da *Iliada*:

Lança, entrementes, o Atrida nas ondas um barco ligeiro,  
para o qual vinte remeiros já havia escolhido. A hecatombe  
de Febo Apolo mandou para bordo, assim como a Criseide  
de faces belas. O mando ao sagaz Odisseu ele entrega.  
Esses, depois de embarcados, as úmidas vias cortaram,  
enquanto o Atrida dava ordens a todos que banho tomassem.  
Purificaram-se todos, jogando no mar as escórias,  
e a Febo Apolo ofertaram, de cabras e touros seletos,  
uma hecatombe completa, na praia do mar incansável.  
Nas espirais da fumaça até o Céu o perfume subia.  
(*ibidem*, I, v. 308-317, p. 66)

Atirou Menelau, em seguida,  
a sua lança, também, dirigindo a Zeus grande uma súplica:  
“Dá-me, Zeus pai, que consiga castigo infligir a Alexandre,  
causa de minha desonra! Que sob meus golpes sucumba,  
para de exemplo servir aos vindouros, que horror manifestem  
de retribuir com vilezas a lhana e amistosa hospedagem”  
(*ibidem*, III, v. 349-354, p. 113)

Logo, hecatombes perfeitas aos deuses do Olimpo oferecem.  
Nas espirais da fumaça é levado até o Céu, pelo ventos,  
o suave odor da gordura. Os eternos, porém, recusaram  
o sacrifício, que a todos odiosa era Tróia sagrada.  
(*ibidem*, VIII, v. 549-552, p. 211)

Ledo, Odisseu, com o presságio, dirige-se a Palas Atena:  
“Ouve-me, filha de Zeus poderoso, que em todas as minhas  
dificuldades me assistes, a quem não se ocultam meus passos,  
Palas Atena! Ora mais do que nunca propícia me ajuda.  
Dá que possamos, cobertos de glória, voltar para as naves,  
pós grande feito acabarmos que há de lembrar sempre os Teucros”.  
Por sua parte, Diomedes, de voz poderosa, suplica:  
“Ouve-me, Atena, também, nobre filha de Zeus poderoso!  
Segue-me como seguiste meu pai, o divino Tideu,  
quando ele em Tebas esteve em missão dos guerreiros Aquivos.  
No Rio Asopo deixara os Argivos de vestes de bronze,  
e razoáveis propostas levou para os filhos de Cadmo.  
Feito terrível, porém, conseguiu realizar, ao retorno,  
graças a ti, grande deusa, que sempre o amparaste benévola.  
Sê-me propícia, igualmente, e, cuidosa, ao meu lado te ponhas.  
Hei de imolar-te vitela de um ano, de frente espaçosa,  
e não domada jamais por ninguém, nem vergada no jugo;  
hei de ofertar-te uma assim, após ter-lhe dourado os dois chifres!”  
Isso disseram, na súplica; Palas Atenas os ouviu.  
(*ibidem*, X, v. 277-295, pp. 243-244)

De acordo com Maria Helena da Rocha Pereira, o suplicante, na Antigüidade clássica, geralmente era atendido, pois aceitar a súplica, bem como ser hospitaleiro, fazia mesmo parte

das normas de conduta do Homem grego. Nos trechos há pouco citados, Apolo, que outrora tinha aceito o pedido de seu sacerdote, Crises, para dizimar o exército grego, resolve aceitar a hecatombe que lhe é feita pelos heróis acaios; Ulisses e Diomedes pedem ajuda à Atena para chegarem sãos ao acampamento dos argivos, no que são prontamente atendidos; Menelau, por sua vez, não consegue atingir Alexandre, após pedir isso a Zeus: acontece que este estava ao lado dos troianos. Em contrapartida, estes não encontram apoio entre muitos dos outros olimpianos, ao lhes pedir proteção contra os heróis gregos que ameaçavam invadir Tróia. Sobre a piedade e a hospitalidade como características do povo grego da Antigüidade, Pereira disse:

Outras normas de maior alcance são as que dizem respeito aos suplicantes e hóspedes. Era de bom tom atender e defender quem implorava a protecção de outrem, tomando a atitude clássica da súplica: tocar com a dextra na barba e a esquerda nos joelhos. É nessa atitude que, no plano divino, encontramos Tétis no Olimpo, para obter de Zeus o sinal de anuência ao seu pedido em favor de Aquiles. Na *Odisseia*, Ulisses abraça os joelhos da rainha Arete, suplicando-lhe meios para regressar à sua terra, e depois senta-se na cinza do mégaron, à espera. É então que o mais idoso dos conselheiros feaces se dirige ao rei Alcínoo, censurando-o por tardar na sua resposta. O rei acolhe o suplicante como seu hóspede. E desde então ele passa a gozar dos privilégios inerentes a essa qualidade: dá-se um banquete em sua honra e entregam-se-lhe os <<presentes de hospitalidade>>. E será reconduzido a Ítaca num navio. Este caso exemplifica bem o processo pelo qual alguém se torna hóspede de outro. E, se alguma vez as posições se inverterem, isto é, se o hospedeiro passar pela terra daquele que acolheu sob o seu tecto, receberá idênticas regalias. Assim se cria um vínculo de ordem moral entre o que dá e o que recebe, que assume tal importância que prevalece sobre os deveres militares e atravessa gerações (PEREIRA, 1993, vol.I, pp. 82-83).

Para Mario Vegetti, esse respeito, essa veneração e essa deferência do herói da Antigüidade clássica para com os deuses constituíam-se naquilo que os períodos históricos posteriores iriam chamar de Religião, pois não havia, entre os gregos e os romanos antigos, nem aqueles elementos característicos das religiões monoteístas, como profetas, livros sagrados e verdades absolutas, por exemplo, nem palavras, pelo menos na língua grega antiga, que tivessem significados equivalentes aos que foram dados aos vocábulos “Religião” e “Fé” pelos mais diversos povos monoteístas, ao longo da História. Vegetti ressalta que muito desse respeito e dessa deferência advinham do medo: os heróis poderiam cair na sanha dos deuses

sem que tivessem tido a intenção de lhes fazer mal. Porém, em alguns casos, é bem verdade, um herói mais imprudente e/ou excessivamente corajoso poderia enfrentar os olímpianos: esta é uma situação que também precisa ser levada em consideração, quando se trata da relação estabelecida entre heróis e deuses, na Antigüidade clássica. Quanto isto acontecia, o herói passava a ser considerado “contaminado”, portador de um *miasma*: ele não poderia participar de nenhuma cerimônia religiosa até que se purificasse por meio de um ritual (*kàtharsis*) que consistia, basicamente, na lavagem do corpo com água ou a partir de vapores d’água. Sobre a relação dos gregos de um modo geral e dos heróis, de modo particular, com a “religião” e com os deuses, Mario Vegetti falou:

Em primeiro lugar, essa religião não se baseia em nenhuma revelação <<positiva>> dada directamente pela divindade aos homens; por conseguinte, não tem nenhum profeta fundador, ao contrário das grandes religiões monoteístas do Mediterrâneo, e não possui nenhum livro sagrado que enuncie as verdades reveladas e constitua um princípio de um sistema teológico. A ausência do Livro implica a ausência de um grupo de intérpretes especializados; nunca houve na Grécia uma casta sacerdotal permanente e profissional (já que o acesso às funções sacerdotais estava, em princípio, aberto a todos os cidadãos, e normalmente com carácter transitório), e muito menos uma igreja unificada, entendida como aparelho hierárquico e isolado com legitimidade para interpretar as verdades religiosas e officiar as práticas de culto. Também nunca houve dogmas de fé cuja observância fosse imposta e vigiada e cuja transgressão desse lugar às imagens da heresia e da impiedade. [...] Esta série de considerações negativas torna difícil falar positivamente de uma <<religião>> grega, pelo menos no sentido em que o termo é usado no contexto das tradições monoteístas. Na língua grega nem sequer existe uma palavra cujo campo semântico seja equivalente ao termo <<religião>>. A que mais se aproxima, *eusèbeia*, é definida pelo sacerdote Êutifron, o protagonista do diálogo homônimo de Platão, como <<os cuidados [*therapeia*] devidos aos deuses>> (Platão, *Êutifron*, 12e). Portanto, a religiosidade consiste na observância pontual dos ritos culturais que exprimem o respeito, a veneração e a deferência dos homens pela divindade, e que consistem sobretudo em oferendas sacrificiais e votivas. O equivalente grego do termo <<fé>> também não é muito expressivo. Na língua corrente, a expressão <<crer nos deuses>> (*nomizein tous theoùs*) significa mais <<respeitar>>, honrar a divindade através das práticas de culto, do que estar racionalmente convencido da sua existência (como acontecerá com a linguagem filosófica posterior): portanto, *nomizein* equivalerá a *therapeuein*, ter para com a divindade os cuidados rituais convenientes. [...] É evidente que isso não significa que não existisse um profundo e enraizado temor à divindade e à sua capacidade de punir as culpas dos homens reduzindo o seu tempo de vida e atingindo também a sua descendência (VEGETTI in VERNANT, 1993, pp. 232-233, *passim*).

no comportamento religioso dos Gregos, credulidade e incredulidade, temor ao divino e desenvoltura para com ele, estão estreitamente ligados; dar um realce excessivo a qualquer um desses aspectos significaria compreender mal esse comportamento (*ibidem*, p. 234).

Por vezes, os homens invadem o espaço do sagrado, violam os seus privilégios ou infringem as normas divinas que regem a ordem social. Isso acontece, por exemplo, na *Ilíada*, quando os Gregos reduzem à escravidão a filha de um sacerdote de Apolo, Criseide, que, por nascimento, está consagrada ao deus e faz parte dos seus bens. [...] Em todos estes casos existe <<contaminação>> (*miasma*), como existe sempre que se infringem juramentos feitos em nome dos deuses, se derrama sangue humano ou não se respeitam as regras do rito. A contaminação é uma culpa que ultrapassa os limites da ordem jurídica e moral: faz recair sobre o culpado a vingança divina e difunde-se quer no espaço, envolvendo a comunidade que o alberga (quem expia as culpas de Agamémnon e de Édipo são os exércitos dos Gregos e a cidade de Tebas, com a <<pestilência>> que lhes é enviada pelos deuses), quer no tempo, atingindo implacavelmente os descendentes do contaminado, como aconteceu às famílias trágicas dos Labdácidas e dos Atridas. A ideia do *miasma* tem provavelmente origens materiais, exprimindo a sujidade, a imundície, a mácula de quem vive sob ou fora das normas impostas pela sua comunidade social, e revelando-se, em sentido próprio, nas mãos sujas de sangue do homicida, nas chagas que cobrem o corpo de quem, segundo se pensa, sofre um castigo divino. É claro que a sujidade material das origens tende depois a moralizar-se, convertendo-se numa metáfora da <<culpa>> e da <<maldição>> divina. Quem está infectado não pode aproximar-se do sagrado nas práticas rituais, e deve ser banido da sua comunidade que, de outro modo, corre o risco de ser contagiada. O ritual antiquíssimo do *pharmakòs*, que revela proveniências orientais indubitáveis, é uma reminiscência dessa situação: todos os anos, a comunidade escolhe um dos seus membros marginais com deformações físicas ou psíquicas e declara-o banido, acompanhando-o em procissão até às portas da cidade, para que com ele sejam expulsas todas as contaminações que possam existir no grupo social (*ibidem*, pp. 235-236, *passim*).

Se a ideia de contaminação tem origens materiais, o acto da purificação (*kàtharsis*), na sua forma ritual, também é material. Trata-se essencialmente de uma ablução efectuada com água (mais raramente de uma fumigação): visa reconduzir o indivíduo sujo, impuro, ao nível de limpeza, portanto, de pureza, exigido pela sua civilização. A ablução purificadora efectuar-se-á em todos os casos em que ocorram, mesmo sem a existência de qualquer culpa, fenómenos potencialmente contaminados, como o nascimento, a morte, o sexo, a doença. [...] Na consciência religiosa e moral das seitas, continuada depois no pensamento filosófico, de que falaremos mais adiante, a ideia da purificação desenvolve-se em paralelo com a concepção da culpa contaminante que caracteriza a condição humana: a vida será então entendida como exercício de purificação da corporeidade e dos vícios que lhe são inerentes, até que o elemento salvador do elemento espiritual, a alma, se liberte dos seus laços terrenos (*ibidem*, p. 236, *passim*).

Exemplo, na *Ilíada*, de *miasma* e de *kàtharsis*, respectivamente: quando Agamémnon enxota, com palavras grosseiras, o sacerdote Crises do acampamento grego e quando o Atrida, logo em seguida, pede aos argivos que, depois de entregarem a bela Criseide a seu pai, tomem um banho antes de realizar uma hecatombe a Apolo, para aplacar-lhe a fúria.

Por outro lado, quando caíam nas graças divinas, por ganharem, gratuitamente, a simpatia dos numes ou por terem prestado a estes boas homenagens, sob a forma de libações ou de hecatombes, os heróis recebiam presentes, ajudas ou conselhos dos olímpianos, pelo

que deveriam ser gratos. As seguintes passagens da *Iliada* mostram bem que os heróis não deveriam desprezar aquilo que recebiam dos deuses:

“[...] Não me censures por causa dos mimos da loura Afrodite, pois desprezíveis não são os presentes valiosos que os deuses, de seu bom grado, concedem; que, à força, ninguém os alcança [...]”.  
(HOMERO, 2002, III, v. 64-66, p. 105)

Palas Atena, a donzela de Zeus, em Diomedes infunde força e coragem sem par, para que entre os Argivos pudesse sobressair mais que todos e glória imortal conquistasse.  
(*ibidem*, V, v. 1-3, p. 135)

A fervorosa oração foi ouvida por Palas Atena; Leves lhe torna ela os membros, os braços e as pernas robustas, e, ao lado dele se pondo, lhe disse as palavras aladas: “Podes, com todo o teu brio, lutar com os Troianos, Diomedes, pois no imo peito te faço nascer a indomável coragem, própria do grande Tideu picador, quando o escudo vibrava. Vou desfazer a caligem que os olhos brilhantes te cobre, que distinguir, facilmente, consigas os deuses e os homens. Não te aventures, jamais, a lutar contra os deuses eternos, caso te venha tentar algum nume do Olimpo elevado; contra nenhum; mas se a filha de Zeus poderoso, Afrodite, se aventurar a lutar, então fere-a com o bronze afiado”  
(*ibidem*, V, v. 121-132, p. 139)

Disse-lhe Febo, em resposta, o deus claro que ao longe assesteia: “Cobra coragem, que um bom protetor do Ida Augusto te envia o grande filho de Crono, com o fim de assistir-te e ajudar-te, Febo, de espada brilhante, que sempre se pôs ao teu lado, para guardar-te e a cidade de Tróia de lisas muralhas. Os numerosos amigos concita depressa, animando-os a dirigirem os brutos no rumo das naves escuras. Eu próprio hei de ir sempre à frente dos belos corcéis, para a estrada livre deixar e induzir os heróicos Aquivos à fuga”. Incontrastável poder no pastor de guerreiros insufla.  
[...] os pés e os joelhos Heitor, desse modo, movia, dando ordens aos seus amigos, depois de ele a voz ter ouvido de Febo.  
(*ibidem*, XV, v. 253-270, p. 345, *passim*)

Além de respeito aos deuses, os heróis deviam igual deferência aos seus iguais, aos seus superiores ou aos mais velhos; sobretudo a estes, como mostram os seguintes trechos da *Iliada*:

Para o conselho dos velhos fez vir os mais nobres Acaios: o velho Pílio Nestor em primeiro lugar; depois dele, Idomeneu, os Ajazes e o filho do grande Tideu; Sexto, fez vir Odisseu, que de Zeus tinha o senso elevado.

(HOMERO, 2002, II, v. 404-407, p. 89)

“Por mais cuidado que, amigos, vos dê minha sorte, deixai-me ir da cidade, sozinho, e buscar os navios dos Dânaos, para que, súplice, a esse homem violento e funesto depreque. É bem possível que a minha velhice respeito lhe inspire, e que se apiede de mim. Como eu sou, é Peleu também velho, que o pôs no mundo e o educou para exício dos homens de Tróia [...]”  
(*ibidem*, v. 416-421, p. 493)

De acordo com Maria Helena da Rocha Pereira, essa consideração que o herói deveria ter por seus companheiros de armas e por seus líderes fazia mesmo parte da conduta do herói da Antigüidade clássica. O mesmo acontecia no âmbito dos deuses: todos se levantavam, sempre que Zeus adentrava em seu palácio no Olimpo. Foi o que disse Pereira:

Entre essas normas observadas no convívio social, devem salientar-se as manifestações de respeito por um igual ou superior. Aquiles levanta-se, quando vê chegar a embaixada que o procura. E a cortesia é transposta para o plano divino: os deuses erguem-se, quando Zeus entra no seu palácio no Olimpo; os Ventos põem-se de pé, quando Íris transpõe os umbrais da sua morada (PEREIRA, 1993, vol.I, p. 82).

Como já foi dito algumas vezes, ao longo deste capítulo, o herói da Antigüidade clássica sempre lutava em busca de honra, de glória, ainda que essa lhe adviesse com a morte, enquanto guerreava. Exatamente por isso, os heróis sentiam a necessidade de permanecer em campo de batalha, de atacar sempre e de nunca retroceder. Para tanto, fazia-se também importante a presença de um grande líder, capaz de impelir todos os heróis, no momento certo, para a pugna. Esta poderia se dar, sobretudo, de três formas: pelo embate entre os cavaleiros e os guerreiros que faziam parte da infantaria; por meio do duelo, da justa, ou, ainda, pelo enfrentamento entre dois grupos de infantaria. Quando agrupamentos de heróis inimigos encontravam-se, em campo de batalha, não faltavam, entre os amigos, camaradagem, de modo que um acabava sempre tomando as dores pelo outro. Esse companheirismo repousava, sobretudo, no sentimento que todos possuíam de pertencer à mesma pátria; ou seja, no ufanismo; porém, poderia advir também dos laços de parentesco, da

hospitalidade ou da comensalidade. Agora, passagens da *Ilíada* que mostram a preocupação do herói da Antigüidade clássica em obter glória, ainda que esta viesse *post-mortem*:

A fixar o infinito  
pélago, [Aquiles] à mãe diletíssima implora, estendendo-lhe os braços:  
“Mãe, já que vida de tão curto prazo me deste, seria  
justo que ao menos tivesse honras muitas de Zeus poderoso  
que no alto troa! Ele, entanto, de todo de mim não se importa,  
pois consentiu que o potente senhor, de Atreu filho, Agamémnone,  
me desonrasse; meu prêmio tomou, de que, ufano, se goza”.  
(HOMERO, 2002, I, v. 350-356, pp. 67-68)

Enquanto todos cuidavam do herói Menelau, de voz forte,  
rompem a marcha os guerreiros Troianos munidos de escudos.  
Os Aqueus todos às armas correram, lembrados da pugna.  
Nessa ocasião não puderas tachar o divino Agamémnone  
de sonolento, ou covarde, ou propenso a evitar os combates,  
sim, pressuroso de entrar na batalha que aos homens dá glória.  
(*ibidem*, IV, v. 220-225, p. 124)

O grande Ajaz Telamônio, também, os Aqueus exortava:  
“Sede homens, caros amigo e na alma o pudor tende sempre!  
Possas o respeito recíproco a todos dar brio na pugna.  
São mais poupados na guerra os que sabem morrer bravamente;  
os fugitivos nem glória jamais obterão, nem defesa”.  
(*ibidem*, XV, v. 560-564, p. 353)

Tétis, a deusa dos pés argentinos, de quem fui nascido,  
já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me;  
se continuar a lutar ao redor da cidade de Tróia,  
não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna;  
se para casa voltar, para o grato torrão de nascença,  
da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa  
consequirei, sem que o temor da Morte mui cedo me alcance.  
(*ibidem*, IX, v. 410-416, p. 225)

Sobre o fato de o herói da Antigüidade clássica buscar a honra, a glória, ao longo de toda a sua vida, pronunciaram-se Adriane da Silva Duarte<sup>172</sup> e Werner Jaeger:

Para os gregos, a única forma de vida eterna aspirável pelo homem é a memória de seus atos sobre a Terra. O ser humano é perecível e por isso deve sobressair-se em vida: sua glória deve ser terrena (DUARTE, 1992).

Assim se compreende o trágico conflito de Aquiles na *Ilíada*. A sua indignação contra os Gregos e a sua recusa em prestar-lhes auxílio não derivam de uma excessiva ambição pessoal. A grandeza da sua ânsia de honra corresponde à grandeza do herói e é natural aos olhos do homem grego. Ofendida a honra desse herói, estremece nos seus próprios fundamentos a aliança dos heróis aqueus contra Tróia. Quem atenta contra a *arete* alheia perde, em suma, o próprio sentido da *arete*.

---

<sup>172</sup> DUARTE, *op. cit.*

[...] A verdadeira gravidade da ofensa [feita a Aquiles] está no fato de ter sido recusada a honra de uma *arete* proeminente (JAEGER, 2001, p. 32, *passim*).

*A honra é o troféu da arete; é o tributo pago à destreza. A altivez provém, assim, da arete; mas daí resulta igualmente que a altivez e a magnanimidade são o que há de mais difícil para o Homem (ibidem, p. 34).*

Agora, trechos da *Iliada* que comprovam a necessidade de o herói antigo ter de permanecer no campo de batalha para conseguir chegar à glória. A palavra de ordem era atacar. Retroceder seria, para o inimigo, sinal de covardia e de medo.

Se [Odisseu], porventura, encontrava um dos reis, ou pessoa graduada, com termos brandos tentava detê-lo, embargando-lhe os passos: “Não fica bem, caro amigo, mostrar o temor do homem baixo; cuida, isso sim, de acalmar-te; concita essa gente a assentar-se, pois desconheces em todo o seu ânimo os planos do Atrida. Ora procura tentar-nos, mas breve há de a pena infligir-nos. Nem todos nós percebemos o que ele externou no conselho. Não aconteça, colérico, males causar aos Argivos. Sempre é violento o rancor do monarca de Zeus descendente. A majestade e o poder ele os herda de Zeus poderoso”.

(HOMERO, 2002, II, v. 188-197, p. 83)

Cheio de bons pensamentos lhe diz [Odisseu], arengando, o seguinte: “Filho de Atreu, soberano, os guerreiros Aquivos desejam que ante o universo dos homens mortais inflamado tu fiques. Não querem dar cumprimento às promessas com que se empenharam ao virem de Argos, nutriz de corcéis, sob o teu regimento: que voltariam somente depois de destruir Ílio forte. Como se fossem mulheres a quem falta o esposo, ou crianças, uns para os outros se queixam, chorando e almejando retorno. Grande é, realmente, a fadiga, e o desejo da volta, explicável. Quem fica apenas um mês afastado da esposa querida, muito se queixa na nave provida de remos, se acaso as tempestades do inverno no mar o detêm agitado. Nós, entretanto, já vimos nove anos completos passarem, sempre detidos aqui. Não censuro, por isso, aos Acaios por se angustiarem nas naves recurvas. Mas é vergonhoso com mãos vazias voltarmos depois de demora tão longa.

(*ibidem*, II, v. 283-298, pp. 85-86)

Com torvo olhar lhe responde Diomedes, o forte guerreiro: “Fuga? Presumes que possa deixar-me suadir porventura? Não se coaduna com minha coragem fugir do inimigo, ou trepidar; o consueto vigor ainda tenho no peito. Peja-me de ter de subir para o carro; tão-só, como me acho, Hei de enfrentá-los, que Palas Atena tremer não me deixa [...]”.

(*ibidem*, V, v. 251-256, pp. 142-143)

Vira-se, então, para Heitor, censurando-o acremente, Sarpédone: “Para onde foi, divo Heitor, a coragem que sempre mostraste? Não afirmavas que té sem aliados, sem povo, podias, só com os cunhados e irmãos, defender a cidade altanada?

Ora, em que muito me esforce, nenhum deles vejo ou percebo.  
Trêmulos todos estão, como em frente do leão cachorrinhos.  
Nós, combatemos, conquanto sejamos apenas aliados.  
Enquanto a mim, como aliado, de terra distante sou vindo [...].  
(*ibidem*, V, v. 471-478, p. 149)

Por entre as filas o Atrida corria, dando ordens diversas:  
“Sede homens, caros amigos, e ardor demonstrai combativo!  
Possas o respeito recíproco a todos na pugna dar ânimo.  
São mais poupados na guerra os que sabem morrer briosamente,  
ao passo que os fugitivos nem glória obterão, nem defesa”.  
(*ibidem*, V, v. 528-532, pp. 150-151)

Disse-lhe Heitor em resposta, o guerreiro do casco ondulante:  
“Tudo isso, esposa, também me preocupa; mas quanta vergonha  
dos outros homens e, assim, das Troianas de peplos compridos,  
eu sentiria se, infame, fugisse às pelejas cruentas.  
Isso, meu peito proíbe, ensinando-me a ser valoroso  
e a combater sempre à frente dos fortes guerreiros de Tróia,  
para mor lustre da glória paterna e de meu próprio nome [...].  
(*ibidem*, VI, v. 440-446, p. 176)

Té que, por fim, Menelau se levanta e, com termos violentos,  
os companheiros censura, pois sua aflição era grande:  
“Bando covarde de Acaios, não digo de Aqueus, bons de língua!  
Para nós todos será grande opróbrio, o mais grave e humilhante,  
que nenhum Dânao revele coragem de a Heitor contrapor-se.  
Em água e terra virar se pudésseis, em vez de ficarem  
todos sentados, assim, onde se acham, com medo e sem honra!  
Pois cingirei minhas armas para ir combatê-lo, que, é certo,  
só dos eternos do Olimpo depende alcançar vitória”.  
(*ibidem*, VII, v. 94-102, p. 182)

té que, por fim, fala Diomedes, de voz poderosa:  
“Do meu direito valendo-me, Atrida, começo insurgindo-me  
contra tua idéia insensata, sem que isso provoque tua cólera.  
Foste o primeiro a acoimar-me de fraco, na frente dos Dânaos,  
de ser imbele e de pouco valor. Mas, sobre isso, os Argivos,  
tanto os anciões como os moços, já têm uma idéia formada.  
Zeus poderoso, nascido de Crono, negou-te uma dádiva:  
deu-te, sem dúvida, um cetro, o mais alto penhor do comando,  
mas não te deu a coragem, sem dúvida a força mais nobre.  
Pensas, então, infeliz, que os Aqueus sejam tão destituídos  
de varonil decisão para vires propor tal medida?  
Se o coração te concita, realmente, a viajar de tornada,  
parte: o caminho está franco; na beira da praia os navios  
que de Micenas trouxeste, incontáveis, a jeito se encontram.  
Outros Acaios aqui ficarão, de cabelos cacheados,  
para que os muros de Tróia arrasemos; mas mesmo que todos  
queiram voltar para a pátria querida nas céleres naves,  
nós, a saber, eu e Esténelo, a luta levar haveremos  
té que Ílio santa destruamos, que um deus favorável nos trouxe”.  
(*ibidem*, IX, v. 31-49, pp. 214-215)

“Pobre de mim, que farei? Se fugir, com receio da turba,  
é grande mal; mas vergonha maior é vir eu a ser preso  
sem mais ninguém, que nos Dânaos o Crônida medo ora infunde.  
Mas para que, coração, entregares-te a tais pensamentos?  
Sei que somente as pessoas covardes a pugna abandonam.  
Quem valoroso se mostra, só tem de conduta uma norma,

que é resistir decidido, quer fira, quer seja ferido”.  
(*ibidem*, XI, v. 401-410, p. 265)

Em alguns desses excertos, pôde-se ver heróis contrários aos seus comandantes: Odisseu e, depois, Diomedes censuram Agamémnon por este pensar em abandonar a guerra, após tantos anos de cerco, sem que nada tivessem ganho os gregos; Sarpédone censura Heitor por não perceber, neste, ardor para o combate. Depreende-se, a partir desses excertos, que tanto os argivos quanto os troianos esperavam mais de seus líderes: que estes fossem centralizadores, na hora em que realmente deveriam ser, ou seja, na hora da batalha, na hora de incitar o povo à luta. Estas passagens da *Ilíada* mostram bem o que acaba de ser dito:

Mas se [Odisseu] encontrava, a gritar, um qualquer dentre os homens do povo, o percutia com o cetro, increpando-o, desta arte, em voz alta:  
“Para essa bulha, covarde, e atenção presta aos ditos dos outros, que são melhores que tu, pois te mostras imbele e sem préstimo. Não vales nada na guerra, ou, sequer, nas reuniões do Argivos. Reis não queiramos ser todos que, aqui, nos achamos reunidos. É mau que muitos comandem; um, só, tenha o posto supremo; um, seja o rei, justamente a quem Zeus, descendente de Crono deu cetro e leis, para o mando, no povo exercer incontesté”.  
(HOMERO, 2002, II, v. 198-206, p. 83)

Com os olhos fixos no chão o adverte o possante Diomedes:  
“Cala-te, Esténelo; fica quieto e obedece ao que digo. De forma alguma censuro Agamémnone, rei poderoso, por exortar para a luta os Aquivos de grevas bem-feitas. Dele será toda a glória se os fortes Acaios entrarem os muros de Ílio sagrada, vencendo os guerreiros Troianos; mas dele o opróbrio, também, se os Aquivos vencidos ficamos. Vamos, pensemos, agora, no ardor impetuoso da guerra”.  
(*ibidem*, IV, v. 411-418, p. 129)

A pugna entre os heróis da Antigüidade clássica, como se viu, poderia ocorrer de três formas: cavalaria contra infantaria; combate entre grupos; duelo ou justa. Da primeira, a *Ilíada* dá o seguinte testemunho:

Aos que combatem de carro, primeiro instruções transmitia, para os cavalos susterem, não fosse correr as fileiras:  
“Não queira alguém, por confiar na perícia e na própria coragem, só, das fileiras distantes, lutar contra os homens de Tróia; que não recue ninguém; facilmente seríeis vencidos. Uso só faça da lança o guerreiro que o carro do imigo

perto do seu observar, que há de ser muito mais vantajoso. Nossos maiores puderam entrar em cidades e muros por terem sempre adotado essa norma, ardorosos, na luta”.  
(HOMERO, 2002, IV, v. 301-309, p. 126)

De acordo com Yvon Garlan e Jean-Pierre Vernant, o combate com cavalos era relativamente comum, em batalhas travadas na Antigüidade clássica; no entanto, somente os guerreiros muito afortunados tinham como fazer parte da cavalaria, pois, se o armamento da infantaria já era bastante dispendioso, como se viu, ainda mais caro era adquirir um cavalo. Isso reafirma o que já foi dito, neste capítulo, acerca da necessidade de o guerreiro pertencer à nobreza, para poder ser armar. Estas foram as palavras de Garlan e Vernant sobre o *status* do cavaleiro na Grécia antiga:

Na Grécia, possuir um cavalo era um sinal evidente de riqueza e pertencer à cavalaria era uma distinção social, mesmo nas vastas planícies, como a Tessália, a Beócia, a Campânia, que se prestavam optimamente à criação de gado cavalariço (GARLAN in VERNANT, 1993, p. 61).

o cavalo não deixa de conferir ao seu possuidor uma qualificação guerreira excepcional. Os *Hippeis*, os *Hippobotas* definem uma elite militar e também uma aristocracia terrena; a imagem do cavaleiro alia o mérito no combate, a condição de nascimento, a riqueza fundiária e a participação por direito na vida política (VERNANT, 1987, p. 52).

Já sobre a segunda forma pela qual a luta poderia se dar, ou seja, por meio do enfrentamento entre grupos, a *Ilíada* documenta:

Quando os inimigos exércitos vieram, num ponto, a encontrar-se,  
lanças e escudos se chocam, bem como a coragem dos homens  
com armaduras de bronze; broquéis abaulados se chocam  
uns contra os outros; estrépito enorme se eleva da pugna.  
Dos vencedores os gritos de júbilo se ouvem e as queixas  
dos que tombavam vencidos; de sangue se encharca o chão duro.  
Como dois rios, oriundos de um grande degelo dos montes,  
numa bacia, somente, o volume das águas despejam,  
para reuni-las, depois, nas entranhas do côncavo abismo,  
de onde o barulho vai longe, ao pastor, que num monte se encontra:  
tal era a grita e o trabalho dos dois combatentes exércitos.  
(HOMERO, 2002, IV, v. 446-456, p. 130)

E, no que concerne à terceira forma, a dos duelos ou justas, a *Ilíada* traz o seguinte:

Quando os dois corpos do exército perto se acharam um do outro,  
adiantou-se das forças Troianas o divo Alexandre  
com arco e espada, nos ombros a pele de um grande leopardo  
e duas lanças na mão, revestidas de ponta de bronze,  
desafiando, desta arte, os melhores guerreiros Acaios  
a que com ele se viessem medir em duelo terrível.  
Logo que o viu Menelau, o guerreiro discípulo de Ares,  
como avançava com passo arrogante na frente do exército,  
muito exultante ficou [...]  
dessa maneira, exultou Menelau quando Páris, o belo,  
teve ante os olhos, pensando que iria, por fim, castigá-lo.  
Rapidamente do carro pulou, sem que as armas soltasse.  
Quando o formoso Alexandre, que um deus imortal parecia,  
o viu à frente dos outros, sentiu conturbar-se-lhe o peito  
e para o meio dos seus recuou, escapando da Morte.  
(HOMERO, 2002, III, v. 15-32, p. 104)

Junto de Heitor se deteve [Heleno] e lhe disse as seguintes palavras:  
“Filho de Príamo, Heitor, semelhante a Zeus grande no engenho  
na qualidade de irmão, poderei ministrar-te um conselho?  
Faze que cesse a peleja entre os homens Aqueus e os Troianos  
e, para duelo, provoca inimigo mais forte e valente  
que, porventura, se atreva a lutar corpo a corpo contigo.  
Ainda no momento não veio de a Morte funesta encontrares,  
que isso me foi revelado na voz das eternas deidades”.  
(*ibidem*, VII, v. 46-53, p. 181)

Quando espalhada a batalha, combates pessoais se travaram.  
A Arcesilau priva Heitor da existência e ao intrépido Estíquio;  
chefe era aquele dos fortes Beócios de vestes de bronze;  
de Menesteu de alma grande era fiel companheiro o segundo.  
Iaso e Medonte perderam a vida nas mãos do alto Enéias.  
[...]  
Logo nas filas da frente Polites a Esquio derruba;  
Polidamente ao viril Mecisteu; Agenor mata a Clônio.  
Páris, por trás, atingiu a Defoco, no ombro, quando ele  
se retirava, indo a ponta do bronze na frente sair-lhe.  
Enquanto aos mortos as armas sacavam, dispersos, os outros  
Dânaos fugiam (*ibidem*, XV, v. 328-344, p. 347, *passim*).

“[...] Vamos! à volta das naus combatei num só corpo. E se deve  
ser alguém presa da morte, ferido de longe ou de perto,  
que morra, então, pois é glória morrer em defesa da pátria,  
mas ficarão protegidos a esposa diletta e os filhinhos,  
bem como intacto o palácio e os haveres copiosos, se os Dânaos  
para o torrão de nascença em seus barcos velozes voltarem”.  
(*ibidem*, XV, v. 494-499, pp. 351-352)

Para Junito de Souza Brandão, esses duelos ou justas, em meio à guerra coletiva, não encontrariam correspondências no mundo real: ocorriam apenas no âmbito das epopéias da Antigüidade para valorizar a figura de uns heróis em detrimento da enorme massa anônima. Foram estas as palavras de Brandão sobre o que acaba de ser dito:

Existe, no entanto, uma pequena questão que ainda levanta certa dúvida na *Epopéia* e enseja uma pergunta: como se travavam os combates? Ninguém ignora que as “guerras épicas” se decidiam, em boa parte, numa séria de *monomaquias*, de justas, de lutas singulares entre os grandes heróis, ficando os demais contendores num plano muito inferior. É difícil pensar e admitir que essa modalidade de luta, essa “situação poética”, correspondia à realidade militar de qualquer época. Tratar-se-ia, então, de uma exigência poética, de um expediente para caracterizar melhor as personagens ou de uma tradição mítica? Talvez se pudesse responder um pouco evasivamente, dizendo que nem a *monomaquia* na guerra coletiva e nem tampouco a própria guerra coletiva sejam resultantes de exigências do gosto épico, cabendo nesse caso à *monomaquia* o importante papel de reflexo do *núcleo mítico*. Os heróis enfeitam a luta, os *demais* morrem anonimamente! Com efeito, imaginar-se um Hércules ou um Teseu, à frente de um exército, seria um total remodelamento do mito. Um herói autêntico é, no fundo, um solitário. “Valente, diria Ibsen, é o que está só” (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 43-44).

Porém, Jean-Pierre Vernant assegurou que essas batalhas individuais, esses duelos, aconteciam, de fato, no plano da realidade. O historiador francês disse, ainda, que eram esses combates singulares que afirmavam o valor do herói, nos tempos de Homero. Vernant chega mesmo, no seu texto, a aproximar o herói homérico do *hippeus*, ou seja, do cavaleiro, e a distanciá-lo do hoplita: acontece que este já não conheceria a luta ombro-a-ombro e seria sempre guiado pelo espírito de grupo, de comunidade, bem diferente, portanto, do que acontecia ao herói da Idade das Trevas, que se realizava mesmo nas refregas individuais, nas justas. Giuseppe Cambiano endossou esse pensamento de Jean-Pierre Vernant. Sobre as diferenças existentes entre o herói homérico e o hoplita, foram estas as palavras de Vernant e de Cambiano:

a democratização da função militar – antigo privilégio aristocrático – traz consigo uma mudança radical da ética do guerreiro. O herói homérico, o bom condutor de carros, podia ainda subsistir na personagem do *hippeus*; mas pouco tem em comum com o hoplita, o cidadão-soldado. O que era fundamental para o primeiro era a façanha individual, o feito heróico realizado em combate singular. Na batalha, mosaico de duelos em que se defrontavam os *promachoi*, o valor militar afirmava-se sob a forma de uma *aristeia*, de uma superioridade absolutamente pessoal. A audácia que permitia ao guerreiro realizar essas acções notáveis encontrava-a ele numa espécie de exaltação, de furor bélico, a *lyssa*, em que o lançava, como que fora de si próprio, o *menos*, o ardor inspirado por um deus. Mas o hoplita já não sabe o que é combate singular; se a ocasião se apresentar, deve recusar a tentação de uma proeza puramente individual. Ele é o homem do combate cerrado, da luta ombro-a-ombro. Foi treinado a manter-se na fila, a marchar em ordem, a lançar-se num movimento único contra o inimigo, a tentar não sair do seu lugar durante a refrega. A virtude guerreira já não é da ordem do *thymos*; é feita de *sophrosyne*: um perfeito

autodomínio, um constante controlo para se submeter a uma disciplina comum, o sangue-frio necessário para refrear os ímpetus instintivos que poderiam perturbar a ordem da formação. A falange fez do hoplita (como a cidade do cidadão) uma unidade intercambiável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, deverá manifestar-se unicamente no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão do grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos de vitória. Mesmo na guerra, a *Éris*, o desejo de triunfar sobre o adversário, de afirmar a sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve ceder perante a lei do grupo (VERNANT, 1987, pp. 70-71).

O combate aristocrático da época arcaica era uma prova de valor individual, ao passo que o combate hoplita tinha introduzido as fileiras e a cooperação como elementos decisivos (CAMBIANO *in* VERNANT, 1993, p. 89).

Contudo, não se deve ter a imagem de um herói homérico individualista. Muitos são os excertos da *Ilíada* que mostram o espírito de camaradagem, de companheirismo, existente entre os heróis gregos e entre os troianos e seus aliados:

Silenciosos, furor respirando, os Aquivos avançam,  
no coração desejosos de auxílio uns aos outros prestarem.  
(HOMERO, 2002, III, v. 8-9, pp. 103-104)

Por outro lado, os Aquivos do campo o cadáver tiraram  
do companheiro [Tlepólemo]; esse foi pelo divo Odisseu conhecido,  
o sofredor, que sentiu na alma grande incontida revolta.  
(*ibidem*, V, v. 668-670, p. 154)

Pôs a falar, novamente, Diomedes, de voz atroante:  
“Se decidis que seja eu que hei de a escolha fazer do meu sócio,  
como é possível que venha do divo Odisseu a esquecer-me,  
cuja coragem, nos grandes perigos, e o espírito ardente  
sempre se firmaram, o herói, distinguido por Palas Atena?  
Tendo-o por meu companheiro, até mesmo das chamas ardentes  
retornaremos ilesos, por ser mais que todos astuto”.  
(*ibidem*, X, v. 241-247, p. 242)

Obedeceu-lhe Tootes, sem perda de tempo, ao mandado;  
corre ao comprido do muro dos fortes Aqueus, e parando  
junto dos nobres Ajazes, lhes diz as palavras aladas:  
“Nobres Ajazes, mentores dos brônzeos guerreiros Argivos,  
manda pedir o notável Pelida, nutrido por Zeus,  
da parte de ambos ajuda, ainda mesmo que seja por pouco.  
Se for possível, os dois; que é melhor, por, sem dúvida, ter-vos  
perto de nós, porque ameaça a esse lado iminente perigo.  
Os chefes Lícios, de fato, ali fazem pressão, conhecidos  
pela maneira impetuosa com que nos combatentes se portam.  
Mas, se ambos vós estiverdes a braços, também, com trabalhos,  
venha ajudar-nos, ao menos, Ajaz Telamônio preclaro,  
acompanhado de Teucro, que o arco maneja perito”.  
O grande Ajaz Telamônio de grado acedeu ao pedido.  
(*ibidem*, XII, v. 351-364, pp. 289-290)

De boamente obedece-lhe o herói Menelau glorioso;

com voz possante chamou pelos fortes guerreiros Aquivos:  
 “Vós, conselheiros e guias dos fortes Acaios, ouvi-me  
 quantos à custa do povo bebeis nos banquetes dos claros  
 filhos de Atreu e exerceis sobre os vossos soldados o mando,  
 vós, a quem Zeus poderoso honra e glória perene concede!  
 É-me impossível andar à procura, um por um, dos caudilhos,  
 tal é o furor com que a chama da guerra por tudo se alastra.  
 Vinde espontâneos; revolta no peito abrigai ante a idéia  
 de se atirar o cadáver de Pátroclo aos cães dos Troianos”.  
 Mui claramente chegou aos ouvidos de Ajaz esse apelo,  
 filho de Oileu, que, muito antes dos outros correu para a pugna.  
 Idomeneu vem depois, e Meríones, fiel companheiro,  
 que tinha de Ares funesto a figura exterior e a importância.  
 (*ibidem*, XVII, v. 246-259, pp. 394-395)

Dos chefes, pois, dos navios, direi, do conjunto das naves.  
 Vieram trazidos, os homens da Beócia, por Lito valente,  
 Arcesilau, Peneleu, Protoénor e Clônio fortíssimo,  
 de Áulide pétreia habitante, dos campos da Hiria e de Esqueno,  
 os de Eteono, de montes e selvas, de Escono e de Escolu,  
 Téspio, também, Micalesso, de vastas campinas, e Graia;  
 mais: os que à volta habitavam de Iléssio, de Eritras e de Harma;  
 os moradores, ainda, de Eleona, Peteona, Ocaléia  
 de Hila e Medeona, cidade de muros de forte estrutura,  
 Copas, Eutrésis e Tisbe, onde pombas adejam ruidosas:  
 De Coronéia os que moram na ervosa Haliarto vieram,  
 os de Platéia habitantes, bem como os campônios de Glissa;  
 os de Hipotebas, ainda, cidade de aspecto imponente,  
 da sacra Onquesto, onde o bosque se encontra do divo Posido:  
 de Arne, também, pampinosa, chegaram, da extensa Midéia,  
 Nisa divina e de Antedo postrema, lugar fronteiriço:  
 todos, armaram cinquenta navios, e cada um dos cascos  
 com cento e vinte guerreiros da Beócia se achava pejado.  
 [...]  
 Os que moravam no vale escavado de Lacedemônia,  
 dentro de Esparta, de Fáride e Messa, cidade de pombas;  
 os habitantes, também, de Brísias e Áugias amena,  
 e os que em Amicla demoram e em Helo, cidade marítima,  
 bem como os homens de Etilo e os que os muros de Laia habitavam,  
 trá-los o irmão de Agamémnone, o herói Menelau de voz forte,  
 dentro de naves sessenta; a departe eles todos se armavam.  
 No próprio ardor confiado, as fileiras o chefe percorre,  
 a estimulá-los. Pedia-lhe o peito ardoroso vingar-se  
 dos sofrimentos passados por causa do rapto de Helena.  
 [...]  
 Uns, o comando recebem de Anfímaco e Tálpio; este, filho  
 de Êurito, o grande; de Ctéato, aquele; ambos de Áctor nasceram.  
 Diores, o filho do forte Amarinco, outro grupo comanda.  
 O quarto, alfim, traz Políxeno, o herói de presença divina,  
 filho de Agástenes, rei que de Áugias possante descende.  
 Os de dulíquio habitantes e os homens das sacras Equínades,  
 Ilhas que se acham mui longe no mar, defrontando com a Élide,  
 vêm por Megete mandados, no porte semelhante a Ares forte,  
 que de Fileu picador descendia, querido dos deuses,  
 o qual, brigado com o pai, em Dulíquio assentou o palácio:  
 esses, perfazem quarenta navios de casco anegrado.  
 Os cefalênios magnânimos traz Odisseu astucioso,  
 de Ítaca os homens, também, e os de Nérito, monte frondoso,  
 de Crociléia os guerreiros, de Samo e de seus arredores,  
 do continente, e os que pastos possuem na terra fronteira:

trá-los o divo Odisseu, no saber só a Zeus comparável:  
doze navios de casco vermelho ao seu mando obedecem.  
[...]

Os de Nisiro habitantes, de Crápatos e Caso, bem como  
os da cidade de Eurípilo, Cós, da ilha bela Calidna,  
vieram trazidos por Ántifo e Fídipo, filhos de Téssalo,  
rei poderoso e valente, que de Hércules forte nascera:  
estes, em trinta navios dispostos em fila, embarcaram.  
Ora, menção seja feita dos de Argos Pelasga habitantes,  
dos do Alo e Alope, de Ftia, e de quantos Trequina cultivavam,  
bem como os da Hélade, célebres pelas mulheres formosas,  
como Mirmídonos todos nomeados, Helenos e Aquivos:  
destes, cinquenta navios Aquiles herói conduzira.

(*ibidem*, II, v. 493-685, pp. 91-97, *passim*)

Íris, de rápidos pés, sob a forma aludida, lhes fala:  
“Como se em paz estivéssemos, velho, te agradam discursos  
intermináveis: a guerra, no entanto, nos calca impiedosa.  
Certo, em muitíssimas pugnas achado me tenho presente,  
mas tais e tantos guerreiros, como esses, jamais tenho visto.  
Mais semelhantes à areia do mar ou às folhas das matas,  
movem-se todos no plano, visando a atacar nossos muros.  
Por isso, Heitor, recomendo-te agora que faças desta arte:  
muitos aliados se encontram na grande cidade de Príamo,  
de diferentes países, e línguas de vária estrutura.  
Que cada grupo receba instrução de seus guias nativos,  
Que não de saber coordená-los e à guerra, depois, conduzi-los”.  
Reconheceu, logo, Heitor que provinha de um deus o conselho;  
Fez dissolver a assembléia: os guerreiros às armas correram;  
abrem-se todas as portas, porque se franqueasse a saída,  
aos combatentes de pé e aos de carro era imenso o estrupido.  
[...]

Lá, se puseram em ordem os Teucros e seus aliados.  
Sobre os Troianos Heitor comandava, o herói de elmo ondulante,  
filho de Príamo. Muitos guerreiros, dos mais distinguidos,  
com ele as armas empunham, de a pugna encetar desejosos.  
Sobre os Dardânios o mando exercia o nascido de Anquises  
e da divina Afrodite, o guerreiro notável Enéias,  
pós haver no Ida selvoso a um mortal uma deusa se unido.  
Mas de Antenor os dois filhos, do mando, também, compartilham,  
ambos prudentes varões, Acamante e o notável Arquéloco.  
Os de Zeléia habitantes, da falda contérmina do Ida,  
gente opulenta, que as águas escuras do Esepo bebiam,  
sob o comando se achavam de Pândaro, o filho notável  
do alto Licáone, o mesmo a quem Febo o arco dera em lembrança.

(*ibidem*, II, v. 795-827, pp. 100-101, *passim*)

Como se viu, existia, sim, um senso de cooperação entre os heróis homéricos. Esta passagem de um texto de Giuseppe Cambiano, acerca da solidariedade hoplita, mostra que, não fosse a utilização da falange, não haveria diferença de comportamento entre o herói homérico e soldado hoplita:

A coragem dos hoplitas não era portanto fruto de uma disciplina propriamente militar, nem, como vimos, de um furor guerreiro que não conhece o medo (como o prova a sua prontidão em admitir a derrota). Visando sobretudo garantir a coesão da falange, essa coragem baseava-se num sentido preciso de solidariedade, que consistia em não abandonar os companheiros de combate e, portanto, permanecer firme no seu posto. O espírito de corpo era, por conseguinte, cultivado de um modo sistemático. [...] Assim, no interior da falange, podiam exprimir-se plenamente as relações naturais de entreajuda baseadas no parentesco, na amizade e na vizinhança (GARLAN *in* VERNANT, 1993, p. 60).

Ainda como exemplo de camaradagem e de senso de coletividade entre os heróis homéricos pode ser citado este trecho da *Iliada*, que gira em torno da hospitalidade e da comensalidade:

E, para o herói que se achava ao seu lado, virando-se, fala [Aquiles]:  
 “Pátroclo, põe sobre a mesa uma grande cratera e prepara  
 vinho bem forte; depois uma taça a cada um oferece.  
 Sob meu teto ora se acham varões a quem muito distingo”.  
 (HOMERO, 2002, IX, v. 201-204, p. 219)

Aliás, para o historiador Oswyn Murray, o mundo está mesmo estruturado, tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*, em torno do rito da comensalidade: este proveria o herói homérico do senso de companheirismo e de coletividade de que se falou, como se pode ver a partir destas passagens:

Nos Poemas Homéricos, o mundo está estruturado em torno dos ritos da comensalidade. As características essenciais da casa de um *basilèus* heróico são o *mègaron*, ou sala dos banquetes, e o armazém, onde se conserva o excedente da produção, para o utilizar nas festas ou para o oferecer a hóspedes da mesma classe social. Odisseu disfarçado diz que reconhece a sua casa pelo uso que se faz desse excedente em actividades sociais ligadas à comensalidade: <<Vejo lá dentro muitos homens banqueteadando-se: há um cheiro a gordura, e ressoa; e ouço o som da cítara, que os deuses fizeram companhia dos festins>> (*Odisseia*, 17, 269-71). O *balilèus* distrai os membros da sua classe com <<banquetes de honra>> e assim conquista autoridade e prestígio num mundo onde se luta pela honra. O grupo assim individualizado é um grupo de guerreiros, cujo estatuto se exprime e cuja coesão se mantém através do banquete. Num certo sentido, o banquete continua a ser um rito social, ligado aos processos de auto-identificação e de formação de um grupo por parte de uma elite aristocrática; todavia, essa elite é também a classe dos guerreiros, cuja função é proteger a sociedade (MURRAY *in* VERNANT, 1993, pp. 203-204).

A *Iliada* centra-se na cólera de Aquiles, que se exprime pelo seu isolamento e pela sua recusa em participar nos rituais da comensalidade (*ibidem*, 1993, p. 204).

Apesar disso, as características dessa imagem mental são importantes para o desenvolvimento da sociabilidade grega. O banquete homérico (*deipnon* ou *dais*) é antecedido de um sacrifício em que as vítimas animais são mortas como se fossem

oferecidas a certas divindades, muitas vezes em ocasiões especiais de culto festivo ou de grande significado familiar. A carne é grelhada em espetos e o banquete decorre numa sala (*mègaron*) onde os convidados do sexo masculino estão dispostos em filas ao longo das paredes, com pequenas mesas diante deles, dois por mesa; ocasionalmente são mencionados assentos e porções especiais, mas em geral o que se acentua é a igualdade. O hóspede não convidado, quer seja um aristocrata de igual nível ou um mendigo, também recebe a sua parte. O vinho é misturado com água e servido da cratera. O poeta apresenta uma imagem de felicidade humana expressa num ritual de sociabilidade (*ibidem*, 1993, p. 205).

Se a *Ilíada* exprime a função social <<externa>> do banquete guerreiro na organização da actividade militar, a *Odisseia* é uma poesia épica <<interna>>, construída como entretenimento para o banquete. Cada episódio das viagens de Telémaco é assinalado pela experiência da comensalidade: toda a acção converge para o banquete ou se afasta dele. A narrativa central das viagens de Odisseu é apresentada como uma representação durante o banquete, que compreende diversas e até opostas formas de comensalidade, entre os Lotófagos, entre os Ciclopes, junto de Circe e no mundo dos mortos (*idem*).

A *Odisseia* cria com o seu próprio lugar de representação uma estrutura narrativa, envolve o seu público na própria acção épica: é uma representação poética que se destina ao banquete e que do banquete extrai a sua matéria narrativa. Por isso o público participa no interior da narração: tanto o poeta como o seu público fazem parte de um duplo acontecimento, narrado e vivido. A função desta poesia no mundo da comensalidade é exprimir, por intermédio dos participantes, o significado do ritual social em que estão empenhados (*ibidem*, 1993, p. 206).

Assim, o banquete dos heróis apresenta já muitas das características principais de que virão a revestir-se os rituais gregos da comensalidade. Por um lado, está ligado externamente à função social da guerra, por outro lado, a nível <<interno>>, está profundamente ligado ao prazer (*euphrosyne*). No contexto da poesia heróica, o tema do banquete possui uma forma narrativo-dialógica adequada à representação no âmbito convivial e capaz de se reflectir nas actividades do banquete. Todavia, a imagem apresentada ainda só está parcialmente ligada às necessidades da comunidade e muitas das características específicas dos posteriores rituais gregos de socialização estão ainda ausentes (*idem*).

Além da camaradagem e da hospitalidade, o herói da Antigüidade clássica era portador de muitos outros atributos. Não obstante possuir uma excessiva força física, ele estava sempre inclinado a proteger os mais fracos, nomeadamente crianças, mulheres e anciãos; e a respeitar os mais velhos, as tradições, os mortos e até mesmo os guerreiros com os quais se batia. Também se preocupava com a retórica. Era capaz, ainda, de prever o futuro e de curar tanto o mais comum dos homens quanto outro herói de doenças do corpo e da alma. Excetuando-se a força física, todas as outras qualidades formam aquilo que se conhece por *areté* do espírito: o herói sempre procurava nutrir em si sentimentos nobres. Agora, trechos das epopéias *Ilíada* e *Eneida* que comprovam o que acaba de ser dito acerca do herói antigo:

O Tídida, no entanto, uma pedra  
 nas mãos tomou – grande empresa –, que dois dos guerreiros de agora  
 mal abalar poderiam; sozinho a atirou, facilmente,  
 indo atingir o guerreiro, nascido de Anquises, no ponto  
 justo – de nome acetáb’lo – em que o fêmur se encaixa na pelve,  
 que estraçalhado ficou juntamente com os dois tendões fortes.  
 (HOMERO, 2002, V, v. 302-307, p. 144)

enquanto Heitor de uma pedra tomou que se achava na frente  
 da grande porta, achatada na base e de ponta afilada.  
 Dificilmente dois homens do povo, dos mais esforçados,  
 conseguiriam movê-la do chão de depô-la no carro –  
 homens dos de hoje. Ele, entanto, sozinho a maneja galhardo.  
 (*ibidem*, XII, v. 445-449, p. 292)

Disse-lhe Aquiles, de rápidos pés, o seguinte, em resposta:  
 “Podes dizer, sem receio, o que na alma vidente souberes.  
 Por Febo Apolo, querido de Zeus, a quem preces diriges,  
 nobre Calcante, que possas contar aos Aqueus teus augúrios,  
 enquanto eu vivo estiver e na terra gozar da existência,  
 nunca nenhum dos Argivos, ao lado das célebres naves,  
 há de violência fazer-te, ainda mesmo que penses no Atrida,  
 que, no momento, se orgulha de ser o melhor de nós todos.  
 (*ibidem*, I, v. 84-91, p. 60)

Nela, apoiando-se, pôs-se a falar [Heitor] para os Troas guerreiros:  
 “Teucros, Dardânios e aliados, agora atenção concedei-me.  
 Já imaginara que fosse possível voltarmos para Ílio  
 pós o extermínio completo dos homens Aqueus e seus barcos.  
 A escuridão, porém, veio antes disso, salvando os Argivos  
 e as naus de boas cobertas que se acham na praia marinha.  
 À negra Noite, entretanto, convém demonstrar obediência [...]”.  
 (*ibidem*, VIII, v. 496-502, pp. 209-210)

Se Febo Apolo, porém, me fizer vencedor do adversário,  
 Despojá-lo-ei da armadura e, levando-a para Ílio sagrada,  
 no templo hei pendurá-la de Apolo, frecheiro infalível,  
 mas o cadáver será restituído aos navios simétricos,  
 para que os fortes Aquivos cacheados lhe dêem sepultura  
 e um monumento lhe elevem na margem do largo Helesponto,  
 para que possam dizer as pessoas dos tempos vindouros,  
 quando, em seus barcos de remos, cruzarem o mar cor de vinho:  
 ‘Eis o sepulcro de um homem que a vida perdeu há bem tempo;  
 pelo admirável Heitor, em combate esforçado, foi morto’.  
 Isso dirão, certamente; imortal há de ser minha glória”.  
 (*ibidem*, VII, v. 81-91, p. 182)

Mas amanhã, logo cedo, enviemos Ideu aos navios,  
 para dizer aos dois chefes insignes, os claros Atridas,  
 o que lhes manda propor Alexandre, fautor desta guerra,  
 e ainda mais, perguntar-lhes se querem – e é justo – dar tréguas  
 ao fragoso combate, até termos queimado os cadáveres,  
 reiniciando-se a fera peleja no dia seguinte,  
 té que um dos deuses decida a quem venha a caber a vitória”.  
 (*ibidem*, VII, v. 372-378, p. 190)

Vira-se, então, para Ideu o potente senhor Agamémnone:  
 “Ouves, Ideu, com teus próprios ouvidos, o que te respondem  
 nossos guerreiros. É grata a resposta também ao meu peito.

No que concerne aos cadáveres, não lhes recuso a fogueira;  
impedimento nenhum costumamos fazer aos defuntos,  
mas, extinguindo o vigor, procuramos aplacá-los com o fogo.  
Zeus, de Hera esposo, de voz atroante, confirme esta jura”.  
(*ibidem*, VII, v. 405-411, p. 191)

exclamou Odisseu, exultante:  
“Ó viril Soco, que vens do grande Hípaso, o forte ginete,  
a destruição te alcançou; não pudeste da Morte esquivar-te.  
Infelizmente! Ao morreres, o pai nem a mãe veneranda  
vieram fechar os teus olhos, mas corvos virão lacerar-te  
as tenras carnes, aos bandos, batendo, ruidosas, as asas.  
Morra eu, porém, e os Aquivos dar-me-ão sepultura condigna”.  
(*ibidem*, XI, v. 449-455, p. 266)

o louro Atrida, desta arte, circunda o cadáver de Pátroclo,  
a defendê-lo, mantendo sobre ele o pavês e a hasta longa,  
pronto a ser vida prostrar o inimigo que ousasse antepor-se-lhe.  
Não se descuida, também, do cadáver do herói prestantíssimo,  
o alto Pantóida, lanceiro extremado; para ele chegando-se.  
(*ibidem*, XVII, v. 6-10, pp. 387-388)

Pós ter despido o cadáver de Pátroclo, Heitor o arrastava  
para poder decepar-lhe a cabeça com o bronze afiado,  
e o corpo, assim mutilado, jogar para os cães da cidade.  
Aproximou-se-lhe Ajaz, de pavês a alta torre semelho;  
o ínclito Heitor retrocede, acolhendo-se às Teucas fileiras;  
salta, depois, para o carro, mandando que as armas de Pátroclo  
para Ílio sacra levassem, como alto sinal de triunfo.  
Com o pavês defendia o cadáver Ajaz Telamônio.  
(*ibidem*, XVII, v. 125-132, p. 391)

Como admitir que te esforces e exponhas, no ardor das refregas,  
para salvar os guerreiros obscuros, se o claro Sarpédone,  
que foi teu hóspede e amigo, abandonas às mãos dos Aquivos?  
Enquanto esteve com vida, serviu-te, e à cidade, de amparo;  
e ora permites que seja o cadáver aos cães atirado?  
Por tudo isso, se os Lícios me ouvisse, a casa voltáramos,  
e a mais terrível catástrofe, então, sobre Tróia caíra.  
Se o coração varonil e ousadia os Troianos possuíssem,  
tal como soem mostrar os que a pátria querida defendem  
contra inimigo tenaz, suportando cansa e lutas,  
já para Tróia teriam levado o cadáver de Pátroclo.  
Caso nos fora possível tirá-lo do meio da pugna  
e para dentro levá-lo da grande cidade de Príamo,  
não só as armas do grande Sarpédone os Dânaos trariam  
para o resgate; o cadáver, também, com certeza obteríamos,  
pois era o morto o escudeiro do herói mais prestante de quantos  
ao pé das naves se encontram; só gente esmerada o acompanhava.  
(*ibidem*, XVII, v. 149-165, p. 392)

Disse-lhe, então, em resposta, Agamémnone, rei poderoso:  
“Muito me alegra, Laerciada, ouvir essas tuas palavras,  
pois discorreste com senso e equidade a respeito de tudo [...]”.  
(*ibidem*, XIX, v. 184-186, p. 437)

“[...] Caros amigos, paciência! Esperai mais um pouco, até vermos  
se de Calcante os augúrios nos saem verazes ou falsos.  
Sim, todos vós, que da Morte escapastes, ainda no espírito  
tendes presente a ocorrência, do que podeis dar testemunho.

Ontem, parece, ou anteontem, se achavam reunidos em Áulide  
 as naves todas que a Príamo e a Tróia a desgraça trouxeram.  
 Junto das aras sagradas, ao pé de uma fonte, nós todos  
 às divindades do Olimpo hecatombes perfeitas fazíamos,  
 sob a frescura de um plátano, donde fluía água límpida.  
 Nisso, um prodígio nos veio: uma serpe com dorso sangüíneo,  
 monstro terrível, que à luz fora enviado por Zeus poderoso.  
 Do supedâneo surgindo, do altar, subiu logo pela árvore,  
 onde a ninhada se achava de um pássaro, míseros seres,  
 sob as folhinhas oculto, no ramo mais alto do plátano;  
 oito eram eles; incluindo-se a mãe, que os gerou, nove ao todo.  
 Por entre pios sentidos ali devorou todos eles  
 e a própria mãe, que, gemente, esvoaçava ao redor dos filhinhos:  
 o bote atira-lhe o monstro, apanhando-a por uma das asas.  
 Mas, pós haver o dragão os filhotes e a mãe devorado,  
 foi pelo deus, que o enviara, mudado num grande prodígio;  
 petrificou-o ali mesmo o nascido de Crono tortuoso.  
 Quantos aos fatos assistíamos, cheios de espantos ficamos.  
 Mas, vaticínios Calcante começa ali mesmo a tecer-nos  
 sobre o terrível prodígio, que em meio do ofício nos viera:  
 “Por que calados ficastes, Aquivos de soltos cabelos?  
 Esse prodígio por Zeus grande e sábio nos foi enviado.  
 Vai demorar; veio tarde; mas fama vai ser sempiterna.  
 Do mesmo modo que o drago os filhotes matou e a mãe deles –  
 oito eles eram, incluindo-se a mãe, que os gerou, nove ao todo –  
 o mesmo número de anos devemos passar nesta guerra,  
 mas no dezeno, haveremos de entrar a cidade espaçosa.  
 Foi esse o seu vaticínio, que se há de cumprir sem demora.  
 Por isso tudo, esforçados Acaios, ficai mais um pouco,  
 té que possamos tomar a espaçosa cidade de Príamo”.

(HOMERO, 2002, II, v. 299-332, pp. 86-87)

Era quando aos mortais começa e cõa,  
 Divino dom, gratíssimo descanso:  
 Tétrico Heitor em sonhos se me antolha,  
 Debrulhando-se em pranto; com outrora,  
 [...]

Chorando eu mesmo  
 Parecia argüi-lo em mesto acento:  
 “Ó luz dardânia, segurança e apoio!  
 Donde vens? que detença! Em tal estado  
 Só te avistamos, caro Heitor, agora  
 Que a cidade agoniza e os teus perecem?  
 Que ato indigno afeou teu rosto ameno?  
 Que feridas são essas?” Ele nada,  
 De vãs queixas não cura, e grave arranca  
 Fundo suspiro: “Ui! Foge, o incêndio medra,  
 Foge, filho da deusa; em preia aos Dânaos  
 Rui do fastígio Tróia. Assaz fizemos  
 Pelo rei, pela pátria. Esta só destra,  
 A haver defesa, defendera Pérgamo.  
 Seu culto Ílio te fia e seus penates:  
 Toma-os contigo; o pélagos discorram,  
 Té que lhes fundes majestoso alcáçar”

(VIRGÍLIO, 2005, II, v.277-304, pp. 63-64, *passim*)

Quando lassos na terra adormeciam,  
 Dos perigos aflitos, à riba Enéias,  
 Tardo repouso aos membros concedendo,  
 Sob o eixo do céu frio recostou-se.

Deus do sítio, a surgir do leito ameno,  
 Entre álamos se antolha o Tiberino:  
 Ao velho ténue bisso um verdoengo  
 Cendal compõe, e o touca umbrosa cana.  
 Ao teucro fala e o peito lhe mitiga:  
 “Divo renovo, que dos Gregos salva  
 Pérgamo eterna à Hespéria nos transportas,  
 Nestas Laurentes veigas esperando,  
 Casas tens certa, certos os penates;  
 Avante! não te assuste e feia guerra:  
 O tumente furor cessou dos deuses.  
 Por que isto um sonho fútil não reputes,  
 Em litório azinhal grande alva porca  
 Deitada encontrarás parida, e em roda  
 Nela a mamar trinta alvos bacorinhos.  
 Descanso aqui tereis; trinta anos voltos,  
 Aqui fundando-a Iulo, deste agouro  
 Alba derivará seu claro nome.  
 Não dúbio o vaticínio. O modo em suma  
 Te ensinarei de conseguir vitória.  
 (*ibidem*, VIII, v.25-48, pp. 186)

Com relação ao respeito que os heróis dedicavam aos mortos, deve-se dizer que ele não se restringia apenas à defesa do corpo dos guerreiros que tombavam pelo campo de batalha contra a investida do inimigo ou dos cães e abutres. Esse respeito era demonstrado, também, a partir da organização dos ritos funerários e dos jogos que eram realizados logo após o funeral, em honra do morto. Eis passagens da *Ilíada* e da *Eneida* que confirmam isso:

cem pés de lado, com ela, uma pira gigante construindo,  
 no alto da qual, consternados, o corpo do herói depuseram.  
 Inumeráveis ovelhas e bois que se arrastam tardonhos,  
 em frente à pira degolam e esfolam. Depois, o Pelida  
 toda a gordura tomando, com ela o cadáver recobre,  
 desde a cabeça até os pés, amontoando-lhe as carnes à volta.  
 Junto do leito funéreo, coloca, a seguir, duas ânforas,  
 de óleo e de mel, e, soltando suspiros profundos, atira  
 nas chamas quatro soberbos cavalos de colo altanado.  
 Dos nove cães que o monarca possuía, à sua mesa criados,  
 dois sacrifica o Pelida, atirando-os às chamas ardentes,  
 bem como doze mancebos de ilustre prosápia Troiana,  
 a bronze mortos, pois na alma a ação cruel realizar assentara.  
 (HOMERO, 2002, XXIII, v. 164-176, p. 502)

Na curva praia  
 Em piras cada qual, Enéias, Tárcon,  
 Dos seus, usança velha, os corpos queima;  
 Na caligem dos fogos sotopostos  
 Se enoita o céu. Três vezes decorrendo  
 A infantaria, em fulgurantes armas,  
 A rogal chama fúnebre circula;  
 Três a cavalaria; e ululam todos:

O choro arneses banha, a terra ensopa;  
 Grita, clangor, mugindo os ares fere.  
 Uns lançam na fogueira o ganho espólio,  
 Guarnecidas espadas, elmos, freios,  
 Rodas ferventes; uns, de oferta aos donos,  
 Os broqueis notos e infelizes dardos.  
 Hecatombes à morte, para a queima  
 Cerdos e nos contornos apanhada  
 Imolam grei: na praia arder observam,  
 Em suas piras semiardidas velam  
 Sem despegar-se, até que úmida a noite  
 Inverte o céu de estrelas marchetando.  
 Nem menos tristes os Latinos armam  
 Fogueiras mil; dos seus enterram parte,  
 Levam parte à cidade e às vizinhanças:  
 Em confuso montão, sem conto e nome,  
 É consumido o vulgo. Ao longe e ao largo  
 À competência os fogos alumiam.  
 Manhã terceira assoma; e, de altas cinzas  
 Doidos removendo os mistos ossos,  
 Terra sobre eles tépida amontoam.  
 Mas na opulenta Laurentina corte  
 O alarido é maior, mais geme o luto.  
 (VIRGÍLIO, 2005, XI, v.179-209, p. 238)

mas Aquiles

os Dânaos todos detém para os jogos, fazendo assentarem-se,  
 e manda vir dos navios os prêmios, caldeiras e trípodas,  
 mulos, cavalos e bois de cabeça robusta, bem como  
 servas formosas de porte elegante e, assim, ferro luzente.  
 Para a corrida de carros, primeiro, os magníficos prêmios  
 apresentou: bela escrava, muito hábil, e trípole grande  
 de vinte e duas medidas, com asas de linhas graciosas,  
 para o que à frente chegar; de seis anos uma égua destina  
 para o segundo, indomada, com feto de mulo no ventre;  
 um caldeirão que não fora levado, ainda, ao fogo, apresenta  
 para o terceiro, mui cândido e belo, de quatro medidas;  
 de ouro faz vir dois talentos, que ao quarto diz ser destinado;  
 uma urna de asas, jamais posta ao fogo, para o último apronta.  
 (HOMERO, 2002, XXIII, v. 257-270, p. 505)

Posto de pé, para os fortes Aquivos, então, se dirige:  
 “Filho de Atreu, e vós outros, Acaios de grevas bem-feitas,  
 dois dos mais fortes varões invitemos, agora, a que venham  
 por estes prêmios, lutar a pugilos. Quem for por Apolo  
 fornecido, uma vez que os Aqueus vitorioso o proclamem,  
 o resistente animal para a tenda, exultante, conduza;  
 a dupla copa há de ter quem ficar no certame vencido”.

(*ibidem*, XXIII, v. 658-663, p. 516)

Para o terceiro certame o Pelida propôs novos prêmios,  
 que mostra aos Dânaos guerreiros, a luta penosa anunciando.  
 Ao vencedor oferece uma trípole, ao fogo adaptável,  
 em doze bois avaliada por todos os chefes presentes;  
 para o que fosse vencido, apresenta uma escrava donosa,  
 em quatro bois avaliada e entendida em trabalhos de preço.  
 Alevantado, aos Aqueus valorosos, então, se dirige:  
 “Quem desejar nesta luta mostrar o valor, apresente-se”.  
 A essas palavras alteia-se Ajaz Telamônio o gigante,  
 pelo astucioso Odisseu secundado, fecundo em recursos.

(*ibidem*, XXIII, v. 700-709, pp. 517-518)

De acordo com Junito de Souza Brandão, esses jogos funerários deram origem à *agonística*, que era uma disputa atlética realizada entre heróis, com o intuito de exercitarem a prática guerreira. Ainda que os adeptos da *agonística* corressem risco de morte, o objetivo da disputa atlética, ainda que se realizasse também por meio de lutas, não era o de eliminar o adversário. Sobre a *agonística*, disse Brandão:

A *Agonística*, em grego ἀγωνιστική (*agonistiké*), luta, disputa atlética. *Agonistiké*, “agonística”, prende-se a ἀγών (*agón*), “assembleia, reunião” e, em seguida, “reunião dos helenos para os grandes jogos nacionais”, os próprios jogos, os concursos, as disputas. Pois bem, a *agonística* é como que um prolongamento das lutas dos heróis nos campos de batalha, porque também no *agón* os contendores usam de vários recursos bélicos e, em dependência do certame, expõem, muitas vezes, a vida, embora, em tese, a *agonística* não vise a eliminar o adversário. Seja como for, o *agón* é uma das formas mais características do culto heróico, se bem que o culto agonístico não seja exclusivamente heróico, porque também os deuses têm sua participação nos mesmos (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 44).

No que tange à origem da *agonística*, a *communis opinio* é de que a mesma proviria do culto dos mortos, isto é, teria como função primeira homenagear a personagens célebres, a heróis, após sua morte. De fato, *agônes*, sob o aspecto de jogos fúnebres, são temas obrigatórios da épica heróica. Desde o XXIII canto da *Iliada*, em que se homenageia Pátroclo, com disputas atléticas, ao VIII da *Odisséia*, nos agônes dos Feaces, passando pelo V canto da *Eneida*, em que se disputam jogos em memória de Anquises, pai de Enéias (*ibidem*, vol. III, p. 46).

Já no que concerne à capacidade do herói em predizer o futuro, denominada *mântica*, Junito de Souza Brandão chamou a atenção para o fato de que ela se manifestava, entre os guerreiros que se movimentam nas epopéias e nos mitos antigos, de diversas maneiras; principalmente por meio da incubação<sup>173</sup> ou da cleromancia<sup>174</sup>. Brandão afirmou, ainda, que a arte divinatória poderia estar relacionada à arte da cura, chamada *iátrica*, e explicou o porquê disso: pelo fato de o educador dos heróis ter sido, principalmente, como se viu, o centauro Quirão, que, dentre outras funções, acumulava a de médico. Sobre a *mântica* e sua associação com a *iátrica*, foram estas as palavras de Junito de Souza Brandão:

<sup>173</sup> “aquela em que o consulente, deitando-se (*incubare* é estar deitado) por terra (ctônia), normalmente num recinto sagrado, tinha sonhos, que eram interpretados pelo *mântis*” (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 48).

<sup>174</sup> “é a adivinhação pela ação de tirar a sorte” (*idem*).

A *Mântica* na Grécia se apresenta sob formas diversas e como o herói não tem acesso a todas elas, talvez fosse oportuno apontar primeiro os vários aspectos da arte divinatória. Grosso modo, a *mântica* engloba diferentes técnicas, podendo ser: *dinâmica* ou por inspiração direta; *indutiva* (piromancia, eonomania, hepatoscopia, oniromancia...); *ctônia*, por incubação e *cleromania*. Esta divisão é apenas de cunho didático e está longe de ser completa: dá conta somente das técnicas mais conhecidas e mais usadas na Hélade e em outras culturas. [...] Uma coisa, porém, parece fora de dúvida: no oráculo heróico parece prevalecer a *mântica* por incubação, sem dúvida a mais empregada por Homero, e a *cleromania* (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 47-48, *passim*).

O herói também é médico e tal é a conexão entre *Mântica* e *Iátrica*, que é impossível separar os dois tópicos, a não ser, como fizemos, por motivos didáticos. *Iátrica*, em grego ἰατρική (Iatriké), de ἰατρός (iatrós), “médico”, é a “arte de curar” (*ibidem*, pp. 49-50).

Como vimos, a *mântica ctônia* é a forma característica do oráculo heróico. Pois bem, a *incubação* tem por objetivo essencial, na maioria dos casos, a cura, e a atividade terapêutica dos deuses e dos heróis se exerce principalmente através das respostas do oráculo. Apolo, deus *mântico* por excelência, era, ao menos a princípio, um deus-médico, e assim se torna visível a íntima correlação entre *iátrica* e *mântica* no majestoso epíteto que lhe empresta o grande trágico Ésquilo, *Eumênides*, 62: ἰατρόμαντις (iatrómantis), quer dizer, o *médico-mântico*, “o que sabe curar através de seus oráculos” (*ibidem*, p. 50).

Uma característica da mitologia *iátrica*, que não causa surpresa, é sua conexão com Asclépio, não por ter sido ele um grande médico e ser filho de Apolo, o *iatrómantis*, mas porque seu mestre havia sido Quirão, o educador de tantos heróis sob tantos aspectos! (*ibidem*, pp. 50-51).

Mas não é só de feridas físicas que curam os heróis com poderes médicos: curam também a *loucura* (*ibidem*, p. 51).

O aspecto sobre-humano dos heróis da Antigüidade clássica também pode ser atestado a partir do enfrentamento, por parte deste, de gigantes e de feiticeiras: o tamanho daquele e o caráter sobrenatural dos poderes desta acabam por comprovar, por meio da proporcionalidade, que somente um ser equivalente a eles, em estatura, em força e/ou em astúcia, seria capaz de vencê-los, com ou sem ajuda dos deuses. A seguir, excertos da *Odisséia* que trazem momentos de defrontações de Ulisses com um ente gigantesco, Polifemo, e com uma feiticeira, Circe:

Aproximando-me, então, do Ciclope, começo a falar-lhe e lhe ofereço a vasilha, que enchera de vinho vermelho:  
[...]  
o vinho aceitou, e o bebeu revelando tão grande gosto por essa bebida que logo pediu nova dose:

[...]  
de novo lhe pus outra dose do rútilo vinho.  
Três vezes mais lhe ofreci; por três vezes bebeu o demente.  
Mas, quando vi que a bebida alterara a razão do Ciclope,  
para ele, então, me voltando, palavras melífluas lhe disse:  
“Pois bem, Ciclope, perguntas-me o nome famoso? Dizer-to  
Ei-lo; Ninguém é o meu nome; Ninguém costumavam chamar-me  
não só meus pais, como os mais companheiros que vivem comigo.”  
Isso lhe disse; ele, logo, me torna com ânimo duro:  
“Pois de Ninguém farei o último almoço, depois da companhia;  
todos os outros primeiro; esse o grande presente aludido.”  
Disse e caiu para trás ressupino, estendendo-se ao longo  
com o cachaço monstruoso encurvado; domou-o logo o sono  
que tudo vence; da goela saía-lhe vinho e pedaços  
de carne humana. Embriagado expelia no vômito as postas.  
Foi quando o pau, que eu cortara, enfiei bem no meio da cinza,  
para aquecê-lo. Coragem procuro incutir com palavras  
nos companheiros; não fosse algum deles recuar só de medo.  
Mas, quando o pau de oliveira, apesar de verde, se achava  
quase no ponto de em chamas arder, e ficara brilhante,  
rapidamente do fogo o tirei; ao redor se postaram  
meus companheiros; coragem nos deu qualquer grande demônio.  
Eles, então, levantaram o pau, cuja ponta afilada  
no olho do monstro empurraram; por trás, apoiando-me nele,  
fi-lo girar [...]  
dessa maneira virávamos todos os pau incendiado  
no olho redondo, escorrendo-lhe à volta fervente sangueira.  
[...]  
Solta o gigante urro enorme, que atroa a profunda caverna.  
Apavorados recuamos. Depois, arrancou do próprio olho  
o pau vermelho do sangue, que dele abundante escorria,  
e longe o atira, a agitar as mãos ambas com gesto de louco.  
Em altos brados, então, chama os outros Ciclopes, que em grutas  
da redondeza habitavam, nos cimos por ventos batidos.  
Estes lhe ouviram os gritos, correndo de todos os lados.  
Postos em roda da furna, perguntaram de que se queixava:  
[...]  
De dentro mesmo da furna lhes diz Polifemo fortíssimo:  
“Dolorosamente Ninguém quer matar-me; sem uso de força.”  
Eles, então, em resposta, as aladas palavras disseram:  
“Se ninguém, pois, te forçou, e te encontras aí dentro sozinho,  
meio não há de evitar as doenças que Zeus nos envia.  
Pede, portanto, socorro a Posido, teu pai poderoso.”  
Isso disseram e foram-se logo dali. Ri-me no íntimo  
(HOMERO, 2001, IX, v. 345-413, pp. 163-165, *passim*)

Sem se fazer esperar, veio Circe e o portão lhes franqueia,  
belo e brilhante; os estultos, então para dentro a seguiram,  
com exceção só de Euríloco, por suspeitar de algum dolo.  
Ela os levou para dentro e ofreceu-lhes cadeiras e tronos,  
e misturou-lhes, depois, louro mel, queijo e branca farinha  
em vinho Pirâmnio; à bebida, assim feita, em seguida mistura  
droga funesta, que logo da pátria os fizesse esquecidos.  
Tendo-lhes dado a mistura, e depois que eles todos beberam,  
com uma vara os tocou e, sem mais, os meteu na pocilga.  
Tinham de porcos, realmente, a cabeça, o grunhido, a figura  
e as cerdas grossas; mas ainda a consciência anterior conservavam.  
Dessa maneira os prendeu, apesar dos lamentos, lançando-lhes  
Circe bolotas, azinhas e frutos que dá o pilriteiro,  
para comerem, quais porcos que soem no chão rebolcar-se.

(*ibidem*, IX, v. 345-413, pp. 163-165, *passim*)

Mas, quando estava no vale sagrado e do grande palácio me aproximava, de Circe que todas as plantas conhece, Hermes me veio encontrar, o imortal que o bastão de ouro leva – antes de a casa chegar – na figura de um moço radiante a quem o buço começa a aprontar na sação mais graciosa. Da mão me toma e, falando, me disse as seguintes palavras: “Por onde vais, infeliz, através destes montes, sozinho, do sítio ignaro? Na casa de Circe se encontram teus sócios, sob a figura de porcos, trancados em boas pocilgas. Vais até lá com tenção de trazê-los? Não creio, entretanto, que de lá voltes, mas hás de ficar onde os outros se encontram. Quero, porém, proteger-te e livrar-te do mal iminente. Toma esta droga de muita eficácia e o palácio de Circe entra, porque há de livrar-te a cabeça do dia funesto. Vou revelar-te os ardis perniciosos usados por Circe: há de bebida of’recer-te e veneno te pôr na comida. Mas impossível ser-lhe-á enfeitiçar-te, que a droga excelente que ora te entrego desfaz esse influxo. Atende ao que segue: Logo que Circe com sua varinha tocar-te no corpo, saca depressa da espada cortante, que ao lado te pende, e contra a deusa arremete, mostrando intenção de matá-la. Ela, com medo, há de, então implorar-te que ao leito a acompanhes. De forma alguma te negues subir para o leito da deusa, para que os sócios te queira livrar e tratar-te benigna. O juramento dos deuses, porém, exigir deve dela, de que nenhuma outra insídia, de fato, planeja em teu dano; não aconteça fazer-te vileza ao te ver desarmado.”

[...]

Num copo de ouro mexeu a mistura, que a mim destinava e, com maldosos intuitos, juntou-lhe uma droga funesta, dando-me logo a beber, o que fiz, sem ficar encantado. Bate-me, então, com a varinha, dizendo as seguintes palavras: “Para o chiqueiro vai logo deitar-te com teus companheiros.” Mas, arrancando da espada cortante, que ao lado pendia, contra ela avanço, mostrando no gesto intenção de matá-la. Circe com gritos agudos correu a abraçar-me os joelhos

(*ibidem*, IX, v. 275-323, pp. 179-181, *passim*)

Até então, foram apresentadas, sobretudo, as qualidades, as virtudes, dos heróis greco-romanos. No entanto, em vários momentos, este se apresentava, principalmente nas epopéias da Antigüidade, também como rancoroso, como vingativo, como impiedoso para com os seus inimigos, como cruel, como sanguinário; enfim, como portador de certos desvios de caráter, de sentimentos nada nobres, como deixam entrever as seguintes passagens da *Iliada*:

“Se filhos sois, em verdade, de Antímaco, o herói experiente, que, de uma feita, opinou em reunião dos Troianos que a vida a Menelau se tirasse, quando ele e Odisseu a Ílio foram como legados, que vivo jamais aos Aqueus retornasse;

ora ides ambos o preço pagar dessa injúria paterna”.  
 Isso disse ele e, a Pisandro tirando do carro, com a espada  
 junto do seio o feriu; cai no chão, ressupino, o guerreiro.  
 Lança-se Hipóloto ao solo, onde o Atrida o privou da existência;  
 com duros golpes de espada, o pescoço e os dois braços lhe corta  
 e, para o meio da turba a rolar, longe o tronco repele.  
 (HOMERO, 2002, X, v. 138-147, pp. 257-258)

Trós Alastórida veio abraçar-se-lhe aos joelhos, pedindo  
 que dele houvesse piedade e o prendesse, deixando-o com vida.  
 Da mesma idade de Aquiles ele era; levasse isso em conta.  
 Néscio! ignorava que com ele era inútil qualquer argumento,  
 pois brando peito e intelecto maleável não tinha o Pélida,  
 sim coração rancoroso. Abraçava-lhe o mísero os joelhos,  
 a suplicar; mas no fígado Aquiles a espada lhe aterra.  
 (*ibidem*, XX, v. 463-469, pp. 459)

“Tolo! Não percas o tempo, nem venhas falar-me em resgate.  
 Antes que a Pátroclo houvesse descido o momento funesto,  
 era-me grato, por vezes, poupar aos Troianos a vida.  
 A muitos, vivos, preendi, comprazendo-me, após, em vendê-los.  
 Mas de ora avante é impossível poupar a existência a um que seja  
 dos picadores Troianos que um deus me entregar prisioneiro  
 ante as muralhas de Tróia, mormente aos nascidos de Príamo [...]”.  
 (*ibidem*, XXI, v. 99-105, p. 464)

Já moribundo, responde-lhe Heitor, do penacho ondulante:  
 “Por conhecer-te, sabia que tudo seria assim mesmo.  
 O coração tens de ferro; impossível me fora dobrá-lo.  
 Que isso, porém, contra ti não provoque a vingança dos deuses,  
 quando tiveres de a vida perder, muito embora esforçado,  
 das Portas Céias em frente, aos ataques de Páris e Apolo”.  
 (*ibidem*, XXII, v. 355-360, pp. 491-492)

Além dos defeitos há pouco apresentados, Junito de Souza Brandão elencou muitos outros; inclusive físicos. Isso serve para mostrar que o herói da Antigüidade clássica não era só dotado de qualidades, não era apenas bonzinho e perfeito, como a posteridade parece tê-lo pintado. No próximo capítulo, que tratará do cavaleiro medieval, verificar-se-á que este ou era bom ou era mau; ou seja, ou era herói ou era vilão. Esse maniqueísmo, como se verá, nestas palavras de Brandão, não existia na Antigüidade clássica: o bem e o mal habitavam o mesmo ser; no caso, o herói greco-latino.

O herói é, em princípio, uma idealização e para o homem grego talvez estampasse o protótipo imaginário da καλοκάγαθία (kaloka-gathía), a “suma probidade”, o valor superlativo da vida helênica. Aristóteles, *Política*, 7,1332b, é explícito, ao afirmar que os heróis eram física e “espiritualmente”, κατὰ τὴν ψυχὴν (katà tèn psykhén), superiores aos homens. Sob esse enfoque o herói surge aos nossos olhos externos e sobretudo “internos”, como alto, forte, bonito, solerte, destemido, triunfador... [...] Mas este é tão-somente um lado dessa personagem tão

polimórfica e ambivalente, embora prototípica de tantas atividades humanas. Observando-a mais de perto, nota-se que a beleza e a bravura de Aquiles podem ser empanadas física e moralmente por caracteres monstruosos: um herói aparece igualmente e com muita frequência sob forma anormalmente gigantesca ou como baixinho; pode ter um aspecto teriomorfo e andrógino; apresentar-se como fálico; sexualmente anormal ou impotente; pode ser aleijado, caolho ou cego; estar sujeito à violência sanguinária, à loucura, ao ardil e astúcia criminosa, ao furto, ao sacrilégio, ao adultério, ao incesto e, em resumo, a uma contínua transgressão do *métron*, vale dizer, dos limites impostos pelos deuses aos seres mortais. [...] De saída, como se está falando de atributos contraditórios, é conveniente lembrar que o herói tem a faculdade de ser tanto uma fonte quase inesgotável de bons serviços quanto de maldição, sobretudo quando ofendido nesta vida ou depois da morte, o que pode ser, de certa forma, confrontado com a ambivalência das divindades ctônias Erínias-Eumênides (BRANDÃO, 2007, vol. III, pp. 52-54, *passim*).

Como já se falou da “monstruosidade” do androginismo, além do gigantismo, nanismo e teriomorfismo, vamo-nos ocupar, agora, com as demais deficiências físicas dos heróis. Estes estão marcados por uma gama tão ampla de outras anomalias em seus corpos, que seria impossível, dentro de um capítulo, citar e comentar a todas. Mencionaremos, por isso mesmo, apenas as principais com seus respectivos portadores. Entre estas destacam-se a polícefalia, a acefalia, a gibosidade, gagueira, coxeadura e cegueira. [...] São muito numerosos os heróis coxos ou com defeitos e cicatrizes nas pernas, mas neste campo existem no mito várias atenuações, devidas à idealização dos heróis. Em certos casos a anormalidade das pernas ou dos pés é tão-somente mencionada, sem uma ligação efetiva com o mito, como no caso de *Édipo*, que conserva apenas o nome de *pés inchados*, sem maiores conseqüências, aparentemente, para o mito! Em outras personagens, todavia, inteira ou parcialmente míticas, a coxeadura assume uma função mítica e religiosa: a deformidade, tida por castigo divino, passa a ser considerada como um obstáculo à sucessão ou como uma indignidade (*ibidem*, p. 55, *passim*).

Outro ponto sensível na “monstruosidade” física dos heróis é a cegueira, que aparece com grande frequência entre os adivinhos míticos [...]. Existem, porém, muitos outros heróis, que, por um motivo ou outro, são cegos ou perdem a visão por efeito de um ato criminoso: [...] Anquises, pai de Enéias, perdeu a vista, porque, um dia, bêbado, se vangloriou de seus amores com Afrodite (*ibidem*, p. 56, *passim*).

Há um outro ângulo ainda mais sério na “monstruosidade” do herói: seu comportamento social, ético e moral. Não apenas Hércules, mas vários outros são vítimas da polifagia, isto é, de um apetite insaciável. Lepreu, epônimo da cidade de Lépron, na Acaia, desafiou, entre outros, a Hércules para uma competição glutônica. Cada um devorou um boi inteiro (*ibidem*, p. 57).

Ao lado, porém, da proverbial polifagia, os heróis cultuavam uma outra adefagia: seu apetite sexual era tão voraz quanto seu estômago. Como sempre, o campeão é Hércules: numa só noite, ele fecundou as cinquenta filhas de Téspio (Paus. 9,27,7). Outros, mais comedidos (Apol. 2,66), julgam que o fato se passou em cinquenta noites consecutivas, mas os “conciliadores”, para não racionalizar, em demasia, a potência hercúlea, transformaram o prodigioso em “fantástico”: a façanha teria sido consumada em sete noites sucessivas, possuindo o herói a sete tespiades por noite. A que sobrou, serviu de sobremesa... Não pára aí, no entanto, o descomedimento sexual dos heróis. Existem ainda duas modalidades de violência carnal que os mesmos praticam constantemente: o rapto de mulheres e a violência propriamente dita, traduzida sob a forma de adultério, estupro, incesto... Teseu, o “ideal do espírito ateniense”, raptou a Helena, a mesma que Páris ou Alexandre raptaria mais tarde [...]. Oríon, que, na ilha de Quios, já usara de violência contra a esposa ou filha de seu hospedeiro Enópion, tentou ainda estuprar a deusa Ártemis ou, segundo outros, a tentativa de estupro teria sido contra a fiel companheira desta, a hiperbórea Ópis (*ibidem*, p. 58, *passim*).

A verdade sobre o lado negro dos heróis, porém, não termina por aqui. Os atos de intemperança sexual e a violência sanguinária não esgotam os excessos de sua natureza irrequieta, irascível e tumultuosa, porquanto o herói pratica outrossim e com freqüência a arte sutil da estúcia e da ladroagem. Hércules, quase sempre se inicia por ele, furtou a valiosa manada de éguas de Ífito e, quando este, que ignorava a identidade do ladrão, saiu para procurá-las, o herói o matou traçoicamente, violando o direito de hospitalidade (*Odiss.* XXI, 22sq) (*ibidem*, p. 62).

As citações e exemplos poderiam ir ainda muito longe, mas o que se deseja acentuar é a ambivalência dessa “criatura” singular. Suas inúmeras qualidades e serviços extraordinários em favor da *pólis* e da comunidade, mas também suas fraudes, roubos, solécia criminosa, bem como todas as violências e “monstruosidades” anteriormente apontadas não se aplicam a este ou àquele tipo de herói, mas, em maior ou menor escala, o todo dessa vasta *complexio oppositorum* faz parte da vivência heróica (*ibidem*, p. 63).

Como se viu há pouco, as mulheres eram umas das principais vítimas das atrocidades cometidas pelos heróis. Na Antigüidade clássica, tirante poucos exemplos, como as deusas, porque mesmo as rainhas poderiam ser escravizadas, caso as cidades em que viviam viessem a ser invadidas por nações inimigas, as mulheres eram tidas como objetos, como mercadorias; tanto que constavam, como se sabe, entre as prendas de guerra: basta lembrar do motivo da briga de Aquiles e Agamémnone para se constatar isso. Certamente, o pouco valor dado às mulheres, nas antigas Grécia e Roma, deve-se ao fato de elas terem sido identificadas com a figura de Pandora, aquela que trouxe a desgraça para a Humanidade, quando abriu a caixa que tinha sido enviada do Olimpo. Como se verá no próximo capítulo, algo semelhante ocorre com as mulheres, na Idade Média; decerto por terem-na aproximado à Eva. Agora, trechos da *Ilíada* que mostram a mulher como causa de intrigas entre os homens, de desgraças para os povos:

Por causa, sim, de uma escrava, eu e Aquiles Peleio brigamos  
com termos ásperos, tendo partido de mim as ofensas.  
Mas se algum dia concordemos ficamos de novo, não há de  
demorar muito a ruína de Tróia, um momento que seja.  
Ide, no entanto, comer, porque logo encetemos a luta.  
Todos, as lanças agucem; a ponto os escudos preparem;  
Dêem ração abundante aos cavalos de patas velozes  
e aos carros passem revista, pensando no próximo embate,  
pois todo o dia teremos de a luta manter espantosa.  
Pausa nenhuma há de haver, um momento sequer de repouso,  
enquanto a Noite não vier aplacar o furor dos guerreiros.  
Há de correr muito suor pelo bálteo dos altos escudos,  
e, do maneiço da lança, hão de os braços tombar de cansados;

muito hão de suar os cavalos, do esforço dos os carros puxarem.  
Mas se eu alguém vir do prélio sangrento afastado, querendo  
nas curvas naus ocultar-se, remédio nenhum, com certeza,  
há de livrá-lo de pasto tornar-se de cães e de abutres”.

(HOMERO, 2002, II, v. 377-393, p. 88)

Vira-se Helena para esse, com termos afáveis e fala:  
“Caro cunhado da pobre que apenas desgraças espalha!  
Fora melhor, bem melhor, que, no dia em que a luz vi do mundo,  
arreatado me houvesse de casa terrível procela,  
para nos montes lançar-me, ou nas ondas do mar ressoante,  
que me teriam tragado, evitando esta grande catástrofe.  
Mas, já que os deuses quiseram que tudo, desta arte, se desse,  
fosse-me, então, destinado marido melhor, que as censuras  
dos companheiros sentisse a desonra daí decorrente.  
Este, porém, nunca teve firmeza, nem nunca há de tê-la.  
Por isso mesmo, estou certa, há de os frutos colher dentro em breve.  
Mas entra, um instante sequer, e repousa sobre esta cadeira,  
caro cunhado, que mais do que todos, suportas o peso  
das conseqüências de minha cegueira e da culpa de Páris  
Triste destino Zeus grande nos deu, para que nos celebrem,  
nas gerações porvindoiras, os cantos excelsos dos vates”.

(*ibidem*, VI, v. 343-358, pp. 173-174)

Entretanto, houve mulheres heroínas, na Antigüidade clássica: as amazonas são o maior exemplo delas; todavia, nenhuma foi mais admirada pelos heróis que Atalanta, por quem Meleagro apaixonou-se perdidamente.

Uma vez realizada, ao longo deste capítulo, a trajetória da vida do herói greco-romano, de modo a trazer à tona o *imaginário* que se formou acerca dessa figura, na Antigüidade clássica, resta apenas tratar, agora, do seu fim; ou seja, daquilo que poderia levá-lo à morte e do que poderia lhe acontecer, após o seu falecimento. Geralmente, os heróis morriam em batalha, golpeados por lanças, por espadas ou por pedras gigantescas. E apesar de alguns serem semideuses, ou seja, metade deuses e metade homens, os heróis, todos, estavam sujeitos à morte e a descer ao Hades, a menos que fosse do interesse de um deus torná-los eternos, como forma de agradecer-lhes pelos bons serviços prestados, ao longo de suas vidas, aos mais diversos povos: os nunes poderiam lhes dar imortalidade levando-os para os Campos Elísios, também conhecidos como Campos Afortunados ou como Ilha dos Abençoados, que ficavam na parte ocidental da Terra, sem que experimentassem a morte, ou arrebatando-os para os céus, em direção ao Olimpo. Agora, excertos da *Ilíada*, da *Odisséia* e

da *Eneida* que mostram a presença de heróis no Hades. Depois, passagens d’*O Livro de Ouro da Mitologia* e de *Metamorfoses* que trazem os dois outros possíveis destinos do herói, após sua morte: os Campos Elísios ou o Céu/Olimpo.

Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto de aves (HOMERO, 2002, I, v. 1-5, pp. 57-58).

[Pátroclo] Fica-lhe junto à cabeça e lhe diz as seguintes palavras: “Dormes, Aquiles, o amigo esquecendo? Zeloso era antes, quando me achava com vida; ora, morto, de mim te descuidas. Com toda a pressa sepulta-me, para que no Hades ingresse, pois as imagens cansadas dos vivos, as almas, me enxotam, não permitindo que o rio atravessasse para a elas ajuntar-me. Por isso, vago defronte das portas amplíssimas do Hades [...]”.  
(*ibidem*, XXIII, v. 69-74, p. 499)

e eu, arrancando da espada cortante de junto da coxa, um fosso abri, que de todos os lados um côvado mede, e libações, à sua volta, fizemos a todos os mortos: primeiramente, de mel misturado; depois, de bom vinho; de água a terceira, espalhando farinha por cima de tudo. Férvidos votos alcei às cabeças exangues dos mortos, de, quando em Ítaca, em casa, uma vaca imolar-lhes estéril, a de melhor aparência, queimando preciosos objetos, e que a Tirésias, à parte, um carneiro, também, mataria, negro sem mancha, o que em nossos rebanhos os mais excedesse. Tendo assim, pois, dirigido meus votos ao coro dos mortos, tomo as duas reses e em cima do fosso as mantenho cortando-lhes logo o pescoço. Escorreu sangue negro. Em tropel afluíram, do Érebo escuro provindas, as almas de inúmeros mortos, moços e moças, e velhos em males há muito experientes, e virgens tenras, há pouco, somente, do mal sabedoras. Muitos guerreiros afluem, por lanças de bronze feridos em duros prélios, que manchas de sangue nas armas ostendem. Inumeráveis, à volta do fosso, com grande alarido correm de todos os lados; o pálido Medo me tolhe. Os companheiros, depois, exortei, ordenando que as reses, que estavam mortas no chão, pelo bronze cruel abatidas, logo queimassem, depois de esfolá-las e rogos ter feito a Hades, o deus poderoso, e à terrível e horrenda Perséfone. (HOMERO, 2001, XI, v. 24-47, pp. 190-191, *passim*)

Vão por diante; as veigas já pisavam  
Só de claros guerreiros freqüentadas.  
Aqui Tideu, Partenoheu famoso,  
Adrasto ocorre de palente imagem.  
Aqui, mortos no prélio e tão carpidos,  
Em fileira os Dardânidas encontra:  
Suspiroso a Tersíloco e Medonte,  
Glauco e os três Antenóridas contempla,  
E a Polibetes consagrado a Ceres,  
E Ideu que inda meneia e o carro e as armas.

À destra e à sestra as almas se apinhoam:  
 Não basta olhá-lo, não; retê-lo agrada,  
 AcheGAR-se e indagar da vida as causas.  
 Logo que, pela treva o arnês fulgindo,  
 O avistam Graios cabos e a falanges  
 Agamemnônias, trépidos recuam:  
 Uns, como quando aos barcos se acolheram,  
 Costas viram; no erguer a voz sumida,  
 A alguns na boca hiante o grito morre.  
 (VIRGÍLIO, 2005, VI, v.488-506, p. 152)

As experiências dos heróis com os mortos, no plano mítico, está relacionada aos cultos mistéricos ou ao orfismo, que aconteciam no mundo real, na Grécia antiga. De acordo com Mario Vegetti, tais cultos exerciam, na Antigüidade clássica, uma função purificadora: objetivavam expurgar a alma dos gregos de todas as suas culpas.

Para os Gregos, o deus dos infernos, Hades, é uma divindade sem templo nem culto. A sua remoção do mundo da visibilidade olímpica, a par do terror gerado pelo mundo do invisível, do indizível, do contaminante, provoca a necessidade de uma experiência religiosa diferente, longe dos espaços e das formas de culto público e diurno. É dessa necessidade que nascem os mistérios (o termo *mystèria* deriva de *mystes*, iniciado, e exprime o secretismo que envolve esses cultos, a obrigação que têm os seus participantes, os iniciados, de manter silêncio acerca do que é feito e visto durante os rituais). Contudo, será de esclarecer desde já um equívoco que pode facilmente associar-se ao carácter iniciático e secreto dos cultos mistéricos. De facto, não estão reservados a uma minoria exclusiva e sectária; qualquer cidadão pode ser iniciado e, na realidade, costuma sê-lo; por outro lado, são admitidos indivíduos normalmente excluídos dos cultos olímpicos da *polis*, como os estrangeiros e os escravos, e naturalmente também as mulheres. Portanto, os cultos misteriosos não são mais restritos do que os cívicos; em princípio e também de facto, são até mais abertos, já que a esfera dos iniciados potenciais e efectivos supera de longe os limites da cidadania. Isso significa que se dirigem mais ao homem enquanto tal do que ao *polites*, e que penetram portanto num domínio de experiência mais profundo, mais radical e mais difuso, do que o que respeita à auto-representação e à garantia do corpo cívico da *polis*. A necessidade de um complexo processo de iniciação e o segredo que envolve os rituais misteriosos não implicam portanto uma selecção entre os possíveis participantes, antes remetem para o carácter profundo, inexprimível, terrífico da dimensão de experiência em que decorrem. É possível que a raiz mais remota da religiosidade misteriosa resida nos festivais pré-históricos de exorcismo da morte, nas inefáveis experiências de perda da corporeidade e de imortalidade que deviam ocorrer nessas ocasiões e que são devidas ao uso de drogas alucinógenas (VEGETTI in VERNANT, 1993, pp. 244-245).

<<As coisas vistas, ditas e feitas>> nos mistérios – segundo a expressão canónica que define o seu ritual – culminarão portanto numa visão, ou numa série de visões, capazes de evocar, directa ou simbolicamente, o sexo, a morte, a ressurreição, e de provocar assim uma sensação de terror primordial nos assistentes (o ponto culminante do ritual ocorre de noite, numa caverna iluminada por archotes) e, em seguida, de eliminar, através da epifania tranqüilizante da salvação e do novo nascimento, essa mesma sensação, de <<purificar>> os seus espectadores-actores. Embora profunda e radical, embora dirigida ao homem enquanto tal e não ao cidadão, a experiência dos cultos misteriosos complementa, mas não nega nem exclui, a da religião olímpica. A *polis* ateniense tutela, protege e administra os

mistérios de Elêusis, que não geram um tipo de homem ou uma forma de vida estranhos aos da comunidade política, já que o iniciado não vive nem deseja uma existência diferente da dos seus concidadãos (aliás, por norma, também iniciados). Os mistérios atingem portanto uma esfera de experiência e de problemas psicológicos e religiosos a que os cultos públicos da *polis* não dão voz nem respostas e, precisamente por isso, funcionam como um complemento, tão necessário quanto harmonicamente integrável, não provocando nenhum conflito, privado ou público, entre o cidadão e o iniciado (VEGETTI *in* VERNANT, 1993, p. 245).

Por conseguinte, é preciso libertar a alma, libertá-la dos laços de corporeidade. Ao mesmo tempo, é preciso purificar a alma da culpa que a fez descer da sua condição de demônio divino e penetrar num corpo; o laço com a corporeidade é usado como um instrumento necessário para expiar a culpa cujo castigo simboliza. Para se atingir qualquer um dos objectivos – purificação da corporeidade e purificação da alma – a vida terá de ser vista como um exercício de sacrifício, de renúncia, de ascese: é o que visam todas as regras que definem o modo de vida sectário. A renúncia principal e fundamental, do ponto de vista simbólico, é a de comer carne, e, ao mesmo tempo, do sacrifício que lhe está indissolavelmente associado na religião da cidade: essa dupla renúncia simboliza a recusa da violência, do assassinio, do derramamento de sangue que contaminam a existência humana. Existe depois toda uma série de regras de abstinência, a começar pelo controlo da sexualidade, que exprimem a recusa de misturar a alma e o corpo (VEGETTI *in* VERNANT, 1993, p. 247).

Por conseguinte, para o orfismo, a salvação individual é essencialmente a salvação da alma, salvação merecida pela prática de uma purificação que não se reduz a um gesto ritual, antes caracteriza toda a existência: o deus por excelência do orfismo é Apolo *kathartês*, o <<purificador>>. Liberta do corpo, a alma purificada pode regressar à beatitude da sua originária condição divina: os adeptos da seita costumavam levar para o túmulo tabuinhas de ouro ou de chifre (como as que foram encontradas em Locros, na Magna Grécia, e em Olbia, no mar Negro), que confirmam a sua purificação e invocavam os deuses do Além para que a alma do defunto fosse recebida junto deles (VEGETTI *in* VERNANT, 1993, p. 247).

Eis os dois outros possíveis destinos do herói, ao fim da vida de guerreiro: os Campos

Afortunados ou o Céu/Olimpo.

Na parte ocidental da Terra, banhada pelo Oceano, ficava um lugar abençoado, os Campos Elíseos, para onde os mortais favorecidos pelos deuses eram levados, sem provar a morte, a fim de gozar a imortalidade da bem-aventurança. Essa região era também conhecida como os Campos Afortunados ou Ilha dos Abençoados (BULFINCH, 2002, p. 8).

E Hércules cortou e derrubou árvores da majestosa Eta  
 Para fazer uma pira funerária para si próprio. Pediu  
 Ao filho de Poea que ficasse com seu arco, sua lança  
 E suas flechas, que visitariam Tróia de novo.  
 E Filoctetes aprontou o fogo  
 Sob a padiola, e quando as chamas estavam crepitando,  
 Atlas, em torno dela, Hércules estendeu  
 A pele de leão como se fosse uma colcha,  
 usou seu cajado como travesseiro,  
 E deitou ali, despreocupado como um convidado  
 Para um grande banquete, coroado com um guirlanda, entre  
 Taças de vinho transbordantes. As chamas cresceram, ficaram mais fortes,  
 Espalharam-se, envolveram os membros de seu depositário,

E os deuses ficaram perturbados pelo campeão da terra.  
(OVÍDIO, 2003, pp. 186-187)

Todos os deuses,  
Até mesmo a vingativa Juno, sentiram sua ira  
Chegar ao fim, tão poderosa era  
A bondade que Enéas tinha e assim que Iulo  
Foi colocado bem à vista da Sorte,  
O heróico filho de Vênus foi destacado para o Céu.  
Ele já tinha ido até os deuses, jogado seus braços  
Em torno do pescoço de seu pai, implorando: “Querido pai,  
Sempre bondoso para mim, favoreça-me agora  
E conceda ao meu Enéas, seu próprio neto  
Através de mim, alguma divindade, por mais humilde que seja,  
Desde que conceda alguma coisa. É suficiente  
Já ter visto domínios que nenhum homem pode amar,  
Já ter cruzado o rio Stigian”.  
Os deuses concordaram, e mesmo Juno  
Se comoveu e aprovou (OVÍDIO, 2003, p. 297).

As leis ficaram iguais  
Depois de sua morte, com Rômulo como monarca.  
Marte tirou seu faiscante capacete, implorando  
Perante o trono de Júpiter: “Chegou a hora,  
Ó pai, já que o estado romano está  
Apoiado em fundações fortes,  
Não baseadas em poder de nenhum homem,  
Honrar a promessa que me fez e alçar  
Seu neto Rômulo aos céus.  
Foi convocada uma assembléia, e todos os deuses estavam lá.  
Suas lindas palavras: *Haverá um que Marte  
Tratá pelo céu azul*. Deixe que a promessa  
Agora se cumpra integralmente”. E Júpiter concordou.  
[...]  
E voando pelo ar ele<sup>175</sup> chegou ao Palatino.  
Ali foi dado ao filho de Ília o julgamento,  
Sem ordens tirânicas para seu povo.  
Ele pegou da terra seu corpo mortal,  
Dissolveu-se no ar  
E deu-lhe uma nova forma, mais fluida.  
Vestiu-o então com as roupas  
Adequadas à sua nova situação, e ele passou a ser chamado de Quirino.  
(OVÍDIO, 2003, p. 303)

De acordo com Junito de Souza Brandão, é a morte que confirma a condição sobre-humana do herói, pois ainda que este não fosse admitido entre os deuses, no Olimpo, como aconteceu a Enéias e a Rômulo, o túmulo do herói geralmente passava a ser local sagrado, local de culto, por acreditarem que os seus restos mortais possuíam poderes mágicos. Desse modo, o herói, mesmo depois de morto, continuava a ser um intermediário entre os mortais e

---

<sup>175</sup> Marte.

os deuses: possuía a finitude daqueles, mas suas ações (boas ou más) continuavam a reverberar entre os povos mesmo após o seu falecimento.

Se o herói tem um nascimento difícil e complicado; se toda a sua existência terrena é um desfile de viagens, de arrojo, de lutas, de sofrimentos, de desajustes, de incontidência e de descomedimentos, o último ato de seu drama, a *morte*, se constitui no ápice de seu πάθος (páthos), de sua “prova” final: a morte do herói ou é traumática e violenta ou o surpreende em absoluta solidão. Afirma Brelich que ainda não se fez uma estatística, e é pena, mas acrescenta que a maioria dos heróis morre tragicamente (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 63).

É a morte, no entanto, que lhe confere e proclama a condição sobre-humana. “Se, por um lado, diz Eliade, não são imortais como os deuses, por outro os heróis se distinguem dos seres humanos pelo fato de continuarem a agir depois da morte. Os despojos dos heróis são carregados de temíveis poderes mágico-religiosos. Os seus túmulos, relíquias, cenotáfios atuam sobre os vivos durante longos séculos. Em determinado sentido, poderíamos dizer que os heróis se aproximam da condição divina graças à sua morte: gozam de uma pós-existência ilimitada, que nem é larvária nem puramente espiritual, mas consiste numa sobrevivência *sui generis*, uma vez que depende dos restos, traços ou símbolos dos seus corpos. Com efeito, e contrariamente ao costume geral, os despojos dos heróis são enterrados no interior da cidade; são mesmo admitidos nos santuários, como acontece com os “restos mortais” de Pélops e Neoptólemo, guardados respectivamente nos templos de Zeus em Olímpia e no de Apolo em Delfos. Seus túmulos e cenotáfios, no centro da Ágora, transformam-se no centro do culto heróico, onde se realizam sacrifícios, não raro acompanhados de lamentações fúnebres e até de “coros trágicos”, como acontecia em Sicione, em homenagem a Adrasto (Heród. 5,67) (*ibidem*, pp. 64-65, *passim*).

Desse modo, a morte do herói transforma-o em δαίμων (daímon), num intermediário entre os homens e os deuses, num escudo poderoso que protege a *pólis* contra invasões inimigas, pestes, epidemias e todos os flagelos. Partícipe de uma “imortalidade” de cunho espiritual, garante a perenidade de seu nome, tornando-se, destarte, um *arquétipo*, um modelo exemplar para quantos “se esforcem por superar a condição efêmera do mortal e sobreviver na memória dos homens” (*ibidem*, p. 65).

Os verdadeiros propósitos, portanto, dos heróis greco-romanos sempre foram: (i) obter a glória, (ii) chegar à apoteose<sup>176</sup> e (iii) receber um galardão (presente<sup>176</sup>) dos deuses. Eram esses os seus objetivos de vida, mas também os de *post-mortem*.

Com base no que foi dito ao longo deste capítulo, já se pode fazer um apanhado do *imaginário* do herói da Antiguidade clássica: um ser ao qual também importava o aspecto espiritual, que vivia atrás de superar os seus próprios limites, que almejava um ideal que não se limitava a glórias terrenas; uma figura cheia de qualidades morais, como coragem, bravura,

<sup>176</sup> De acordo com o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, “inclusão de alguém entre os deuses, em função de suas qualidades, atributos; deificação, endeusamento”.

lealdade e fidelidade, mas que também possuía defeitos; um ente com firmes propósitos, incapaz de se desviar do caminho que desejava ou que devia trilhar; um ser ao qual agradava a nobreza não só de caráter, mas também aquela advinda das origens, da família; uma figura cheia de força e de vitalidade, pronta a auxiliar os fracos, os oprimidos e as minorias; um ente que buscava participar, geralmente acompanhado dos seus iguais, de aventuras impossíveis aos homens comuns, como enfrentar seres mágicos e sobrenaturais, como deuses, feiticeiros, gigantes; um ser que buscava enfrentar obstáculos, com vista a receber, ao fim de tudo, um galardão, uma recompensa das divindades, e que respeitava os deuses, acima de tudo. Vale salientar que o herói grego-latino que se movimenta nas epopéias da Antigüidade e nos mitos das antigas Grécia e Roma nada mais é que uma projeção bastante exagerada do antigo guerreiro greco-romano, como este capítulo pôde mostrar, em algumas ocasiões, quando realizou o paralelo mito/Literatura-realidade/História. O que foi dito neste parágrafo acerca do herói da Antigüidade clássica encontra apoio nas palavras de Brandão e de Brelich (*in* Brandão). Este foi o *imaginário* do herói greco-romano por eles pintado:

Para o pesquisador italiano [Angelo Brelich] assim poderia ser descrita a estrutura morfológica dos heróis: “virtualmente, todo herói é uma personagem, cuja morte apresenta um relevo particular e que tem relações estreitas com o combate, com a agonística, a arte divinatória e a medicina, com a iniciação da puberdade e os mistérios; é fundador de cidades e seu culto possui um caráter cívico; o herói é, além do mais, ancestral de grupos consangüíneos e representante prototípico de certas atividades humanas fundamentais e primordiais. Todas essas características demonstram sua natureza sobre-humana, enquanto, de outro lado, a personagem pode aparecer como um ser monstruoso, como gigante ou anão, teriomorfo ou andrógino, fálico, sexualmente anormal ou impotente, voltado para a violência sanguinária, a loucura, a astúcia, o furto, o sacrilégio e para a transgressão dos limites e medidas que os deuses não permitem sejam ultrapassados pelos mortais. E, embora o herói possua uma descendência privilegiada e sobre-humana, se bem que marcada pelo signo da ilegalidade, sua carreira, por isso mesmo, desde o início, é ameaçada por situações críticas. Assim, após alcançar o vértice do triunfo com a superação de provas extraordinárias, após núpcias e conquistas memoráveis, em razão mesmo de suas imperfeições congênitas e descomedimentos, o herói está condenado ao fracasso e a um fim trágico (BRANDÃO, 2007, vol. III, p. 19).

Não seria mais simples dizer que o *herói*, seja ele de procedência mítica ou histórica, seja ele de ontem ou de hoje, é simplesmente um *arquétipo*, que “nasceu” para suprir muitas de nossas deficiências psíquicas? De outra maneira, como se poderia explicar a similitude estrutural de heróis de tantas culturas primitivas que, comprovadamente, nenhum contato mútuo e direto mantiveram entre si? Da Babilônia às tribos africanas; dos índios norte-americanos aos gregos; dos gauleses

aos incas peruanos, todos os heróis, descontados fatores locais, sociais e culturais, têm o mesmo perfil e se encaixam num modelo exemplar (*ibidem*, p. 20).

Ora, atitudes tão antagônicas demandam forçosamente uma explicação, que não parece muito difícil. Dotado de *timé* e *areté*, mais perto dos deuses que dos homens, o herói está sempre numa situação limite e a *areté*, a excelência leva-o facilmente a transgredir os limites impostos pelo *métron*, suscitando-lhe o orgulho desmedido e a insolência (*hýbris*) (*ibidem*, p. 67).

Em muitos aspectos, como se verá no próximo capítulo desta dissertação, o *imaginário* do cavaleiro medieval, a partir do que se pôde retirar das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média, sobretudo d'A *Demanda do Santo Graal*, assemelha-se ao do herói da Antigüidade clássica, conforme foi exposto ao longo deste. E, como não poderia deixar de ser, o que acontece no âmbito da Literatura também ocorreu no âmbito da realidade, com relação aos guerreiros das duas épocas assinaladas: o modo de agir, de pensar e de sentir dos homens que empunhavam as armas no Medievo aproximava-se imenso daquele dos que se dedicavam às lutas, às batalhas, no universo greco-romano. Somente no que concerne ao caráter religioso é que os comportamentos, os pensamentos e os sentimentos destes irão divergir dos daqueles; ainda assim, muito pouco. Neste sentido, pode-se afirmar mesmo que o *imaginário* do cavaleiro medieval, quer seja aquele que se movimenta nas narrativas cavaleirescas quer seja o que viveu no mundo real, é um *resíduo*, conforme tratou deste termo o capítulo anterior, do *imaginário* do herói mítico e do guerreiro da Antigüidade clássica. Exatamente por este motivo é que se pode falar, já num plano mais elevado, mais abstrato, na presença de uma *mentalidade* heróica presente nos (ou comum aos) dois períodos históricos referidos. O próximo capítulo irá tratar do *imaginário* do cavaleiro mediéxico; antes, porém, dedicará algumas páginas às relações *intertextuais* que as novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média estabeleceram com epopéias e com narrativas míticas da Antigüidade clássica, uma vez que foram essas *intertextualidades* que chamaram a atenção para a *residualidade* clássica do Medievo.

## **AS INTERTEXTUALIDADES E OS RESÍDUOS CLÁSSICOS D'A DEMANDA DO SANTO GRAAL**

Torna-se grego pela educação, a *paidéia*, e não pelo nascimento.

Pierre Vidal-Naquet<sup>177</sup>

Este capítulo, terceiro e último da dissertação, tratará, como já foi dito na introdução e nos capítulos passados, das imagens do cavaleiro medieval (ou “do *imaginário* criado em torno do cavaleiro mediévico”) que foram legadas à posteridade principalmente pela Baixa Idade Média (séculos XI ao XV). O seu objetivo será o de mostrar, a partir de excertos das novelas de cavalaria portuguesas do período histórico há pouco assinalado – *A Demanda do Santo Graal*, principalmente, por ser o principal objeto de estudo da presente investigação, mas também o *Amadis de Gaula* –, que o *imaginário* do cavaleiro medieval apresenta-se *residual*, se/quando comparado com aquele que foi criado em torno do herói da Antigüidade clássica: acontece que, como se verá ao longo deste, não só práticas guerreiras das antigas Grécia e Roma chegaram à Idade Média como também o homem que empunhava a espada em busca de glória, no Medieval, tinha como arquétipo, como modelo, aquele guerreiro greco-romano que ele decerto conheceu por meio das histórias que lhe chegaram.

A recorrência, neste capítulo (como foi feito no anterior), a obras literárias, para a constituição do *corpus*, deve-se ao fato de, como já foi dito, ser a Literatura uma das melhores formas de conhecimento da realidade: “a literatura exagera a característica, ela não a inventa<sup>178</sup>”, como disse Jean Flori. Também pensavam assim alguns dos participantes da *École des Annales*, como se viu na parte do referencial teórico inteiramente dedicado às idéias, às propostas dessa agremiação francesa para a construção de uma Nova História. Além do mais, por se tratar de uma pesquisa realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará – UFC –, as fontes não poderiam ser outras. Vale

---

<sup>177</sup> VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 37.

<sup>178</sup> FLORI, *op. cit.*, p. 102.

salientar que a edição d'*A Demanda do Santo Graal* que será utilizada neste capítulo goza de uma vantagem perante as demais: por se tratar de uma cópia portuguesa do original francês pertencente à segunda prosificação do ciclo arturiano, ela traz em si elementos provenientes das mais diversas culturas europeias: da francesa, da britânica, da portuguesa; mas também da greco-romana, da céltica (pagãs) e da cristã. Desse modo, ela se mostra apta a apresentar excelentes imagens do cavaleiro europeu da Baixa Idade Média: por meio de sua *hibridação cultural*, acaba por fazer uma síntese, uma abstração, das principais características desse cavaleiro mediévico. Já a utilização do *Amadis de Gaula*<sup>179</sup> (novela que, em muitos de seus episódios, baseou-se n'*A Demanda*, apesar de não trazer, no seu bojo, o caráter excessivamente religioso desta), neste capítulo, poderá ser justificada pelo fato de esta obra apresentar algumas das características do cavaleiro medieval da Baixa Idade Média que não aparecem n'*A Demanda do Santo Graal*, bem como pelo fato de ela reforçar determinados aspectos em torno desse cavaleiro que foram contemplados pela *Demanda*.

Ao longo deste capítulo serão ainda feitas referências a textos de grandes historiadores; muitos deles, medievalistas: Jacques Le Goff, Michel Pastoureau, Jean Flori, Geneviève d'Haucourt, Michel Zink, Danielle Régnier-Bohler, Karen Ralls, Pier Campadello, Alain Demurger, José Hermano Saraiva, Ivan Lins, Mário Curtis Giordani e Alfredo Paschoal. Tais alusões servirão para confirmar ou para reforçar, a partir da História, as imagens (o *imaginário*) do cavaleiro medieval (ou “as imagens que foram criadas em torno do cavaleiro mediévico”) que o autor desta dissertação conseguiu extrair das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média, já referidas; ou seja, a partir da Literatura.

Inevitáveis e constantes, também, serão as alusões, no decorrer de todo este, a passagens do capítulo anterior, para mostrar como, de fato, o modo de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro medieval (tanto aquele que se movimenta nas novelas de cavalaria quanto o que

---

<sup>179</sup> A edição do *Amadis de Gaula* que será utilizada neste capítulo foi elaborada por F. Costa Marques (LOBEIRA, João. *Amadis de Gaula* / Notícia histórica e literária, selecção, tradução e argumento de F. Costa Marques. 3. ed. Coimbra: Atlântida, 1972. Colecção Literária Atlântida).

realmente existiu) retomava (ou pretendia retomar) o do herói mítico (que pertenceu à ficção) ou o do guerreiro da Antigüidade clássica (que habitou o mundo real). Noutras palavras, serão apontados, nesta parte da dissertação, os *resíduos clássicos* das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média (em especial os d'A *Demanda do Santo Graal*), que, por sua vez, servirão para comprovar o classicismo que sempre esteve presente no Medievo.

Conforme foi dito na introdução, este capítulo será dividido em duas partes: a primeira (3.1 – As *intertextualidades* que *A Demanda do Santo Graal* estabelece com obras literárias da Antigüidade clássica) trará excertos d'A *Demanda* (e alguns poucos do *Amadis de Gaula*) que se remetem a obras literárias (mitos ou epopéias) das antigas Grécia e Roma (foram esses trechos “clássicos” d'A *Demanda do Santo Graal* e do *Amadis* que chamaram a atenção para a *residualidade clássica* do Medievo); a segunda (3.2 – O *imaginário clássico-residual* do cavaleiro mediévico a partir do que se pode retirar d'A *Demanda do Santo Graal*), as passagens em que o cavaleiro medieval (o personagem das novelas de cavalaria e/ou o ser histórico) age, pensa, ou sente como o herói greco-romano das epopéias e dos mitos antigos ou como o real guerreiro da Antigüidade clássica. No primeiro subcapítulo, ficarão patentes as idéias de Vítor Manuel de Aguiar e Silva quanto ao fenómeno da *intertextualidade*, já apresentadas no capítulo um desta dissertação; no segundo, os pensamentos dos integrantes da Escola dos Anais, de Raymond Williams e de Roberto Pontes quanto a *imaginário*, à *ideologia*, à *mentalidade*, a *residual*, a *dominante*, a *resíduo*, à *hibridação cultural* e à *cristalização*. Já ao longo do presente capítulo, perceber-se-á o trabalho com a “história comparativa”, tão cara à Escola dos *Annales*, por meio da Literatura Comparada.

Por fim, deve-se dizer que, para a constituição do *corpus* em torno das *intertextualidades* e dos *resíduos clássicos* d'A *Demanda do Santo Graal*, foram utilizadas, neste capítulo, as edições Magne de 1944 e 1955, a edição de Irene Freire Nunes de 2005 e a edição Megale de 2008: a edição Magne de 1955 (primeiro tomo da segunda edição, pois o

segundo foi editado em 1970) foi utilizada por ser a mais completa (não traz os truncamentos da edição de 1944, a primeira); já o segundo volume da Magne de 1944 foi utilizado para substituir a edição Magne de 1970 (o segundo tomo da segunda edição), uma vez que esta é raríssima; a edição de Irene Freire Nunes, de 2005, foi utilizada para preencher as lacunas do segundo volume da edição Magne de 1944, motivadas por convicções morais do padre; por fim, a edição Megale de 2008 foi utilizada, sempre em nota de rodapé, para auxiliar na compreensão dos textos de Magne e de Nunes, que estão em galego-português. A preferência pelas edições Magne pode ser explicada pelo fato de terem sido, elas, as primeiras e as únicas edições d'*A Demanda* em galego-português produzidas no Brasil, e também as mais tradicionais, sendo, inclusive, a segunda edição – 1955-70 – acompanhada do *facsimile* do manuscrito medieval.

### **3.1 As *intertextualidades* que *A Demanda do Santo Graal* estabelece com obras literárias da Antigüidade clássica**

Se *intertextualidade* é o diálogo entre textos que se estabelece tanto no nível da estrutura, da forma, da expressão, por meio das alusões que um escrito faz a outro, utilizando-se de palavras, de expressões ou de frases pertencentes a este outro escrito, quanto no nível do conteúdo, corroborando ou contestando aquilo que o outro escrito disse, conforme deixou entrever, no seu livro *Teoria da Literatura*<sup>180</sup>, Vítor Manuel de Aguiar e Silva, então se deve afirmar que não são muitas as *intertextualidades* que *A Demanda do Santo Graal* estabelece com obras literárias da Antigüidade clássica. Porém, as poucas *intertextualidades* “clássicas” que ela traz no seu bojo são suficientes para que um leitor mais atento comece a fazer questionamentos quanto à presença e à importância de elementos greco-romanos no interior das narrativas medievais e mesmo dentro do universo mediéxico.

---

<sup>180</sup> *op. cit.*

O primeiro *intertexto* “clássico” que se pode encontrar dentro d’A *Demanda* é este:

E depós vésperas, quando começava anoitecer, aveeo que acharom uñ castelo em uñ chaão pequeno. E havia nome <<Castel Brut>>, por amor de Brutos, que o fezera. E êste castelo sbulharom os de Tróia e o destroírom, quando os Troiaãos foram deitados polos Gregos e quando foram deitados por Elena a mui fremosa<sup>181</sup> (MAGNE, 1955, p. 141).

Pode-se perceber, claramente, nessa passagem, alusões à guerra de Tróia, que foi matéria (assunto) da *Ilíada*, da *Odisséia* e da *Eneida*, as três epopéias da Antigüidade clássica às quais o capítulo passado fez alusão: o trecho fala da vitória dos gregos sobre os troianos, após dez anos de intensas batalhas na planície de Ílion; da destruição da cidade de Príamo, por parte dos argivos; e do resgate de Helena, a bela mulher de Menelau, causa “literária” de toda a guerra, realizado pelos habitantes da Hélade. O excerto fala, ainda, da destruição do castelo Brut pelos teucros, após estes terem sido derrotados pelos gregos na guerra de Tróia. Essa passagem pode ser considerada um *intertexto*, tendo-se por base as idéias de Vítor Manuel de Aguiar e Silva em torno do fenômeno da *intertextualidade*, pelo fato de ela fazer uma clara alusão, por meio de seu conteúdo e de determinados vocábulos (“Tróia”, “Troiaãos”, “Gregos”, “Elena”), à destruição de Tróia, episódio contemplado, sobretudo, pela *Odisséia*, em sua narrativa. De acordo com a classificação proposta por Vítor Manuel de Aguiar e Silva, esse trecho d’A *Demanda do Santo Graal*, por estabelecer *intertextualidade* com os poemas de Homero e Virgílio, nomeadamente com a *Odisséia*, deve ser tido como um *intertexto endoliterário*, porque se realiza entre obras literárias; *hetero-autoral*, porque se tratam de obras de autores distintos; *explícito*, porque fala da guerra de Tróia, de modo a citar, exatamente, um momento, em especial, dessa guerra, que foi o da destruição de Ílion pelos gregos; e *corroborador*, porque reafirma o que já havia sido dito nos textos dos antigos

---

<sup>181</sup> E depois de vésperas, quando começava a anoitecer, aconteceu que acharam um castelo num pequeno terreno. E tinha nome castelo Brut, por causa de Brutos, que o fizera. E este castelo tomaram os de Tróia e o destruíram, quando os troianos foram derrotados pelos gregos e vencidos por Helena, a mui formosa (MEGALE, 2008, p. 110).

gregos e romanos sobre a destruição de Tróia, por parte dos argivos, e sobre as causas desta destruição.

Já o outro *intertexto* “clássico” d’A *Demanda do Santo Graal* é este:

Sabede que o castelo estava em ùa grã montanha e era tam forte que rem nom timia. Aquêlo castelo fezera Galmanasar, uũ parente de Príamos, rei de Tróia. Aquêlo Galmanasar era boõ cavaleiro de armas, e houve seus filhos boõs cavaleiros, que tiveram a terra depós êle tam em paz, que hom houverom vezinho que os ousasse guerrear. Aquela terra teve sa linhagem de uũ heree em outro, atá que veerom cristãos. E nunca rei Mordraim nem Nasciam, quando veerom aa Grã-Bretanha, nom lhis poderom nuzir, nem Joseph Abaramatia, nem Josefes seu filho nom nos poderom tornar cristãos, nem Santo Agostão, que aquela saçom foi em Inglaterra; ante lhi fizeram i muito scarnho. Unde aveo que porque achou i os mais felões homens que nunca achou, pôs o nome ao castelo “felom”, que nunca pois perdeu seu nome. Assi viverom pagãos em êste castelo felom, u tōda a outra terra do reino de Logres era tomada aa fé de Cristo<sup>182</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, p. 188).

Nessa passagem, a narrativa d’A *Demanda* faz uma alusão ao paganismo da Antigüidade clássica a partir da figura de Príamo, rei de Tróia, de quem Galmanasar, rei do castelo Felão, era parente. A partir desse trecho, pode-se depreender, ainda, que as origens do paganismo da Idade Média devem ser buscadas mesmo na Antigüidade greco-romana. Esse excerto d’A *Demanda do Santo Graal* decerto realiza uma *intertextualidade* com obras da Antigüidade clássica; nomeadamente, com aquelas em que aparece o rei Príamo e que, sem dúvida nenhuma, tratam da guerra de Tróia (*Ilíada*, *Odisséia*, *Eneida*). Entretanto, a breve referência à figura de Príamo não permite divisar com qual obra da Antigüidade greco-romana, em especial, a *Demanda* estabelece essa *intertextualidade*. De qualquer forma, à luz de Vítor Manuel de Aguiar e Silva, essa passagem d’A *Demanda do Santo Graal* deve ser tida como um *intertexto endoliterário; hetero-autoral; implícito*, devido ao fato de não se saber

---

<sup>182</sup> Sabei que este castelo ficava numa grande montanha e era tão forte que nada temia. Aquele castelo fizera Galmanasar, parente de Príamo, rei de Tróia. Aquele Galmanasar era bom cavaleiro de armas e teve seus filhos bons cavaleiros, que tiveram a terra depois dele tão em paz que não tiveram vizinho que os ousasse guerrear. Aquela terra teve sua linhagem de um herdeiro em outro, até que vieram os cristãos. E nunca rei Mordraim nem Nascião, quando chegaram à Grã-Bretanha, não lhes puderam prejudicar, nem José de Arimatéia, nem Josefes, seu filho, não os puderam tornar cristãos, nem Santo Agostinho, que naquela ocasião esteve na Inglaterra; antes lhes fizeram muito escárnio. De onde aconteceu que, porque achou lá os mais felões homens do mundo, pôs nome ao castelo Felão, que nunca depois perdeu seu nome. Deste modo viveram pagãos neste castelo Felão, onde toda outra terra do reino de Logres estava convertida à fé de Cristo (MEGALE, 2008, pp. 470-471).

exatamente com qual obra da Antigüidade clássica a *Demanda* estabelece essa *intertextualidade*, dada a vagueza com que ela fez essa referência a Príamo; e *corroborador*, porque reafirma o paganismo da cultura greco-romana, a partir da personagem troiana.

Também o *Amadis de Gaula* realiza uma *intertextualidade* com uma obra da Antigüidade greco-latina. É o que se pode perceber a partir do seguinte trecho:

– Desde que me não tornastes a ver, meus bons Senhores, por muitas terras estranhas tenho andado e grandes aventuras hão passado por mim, que largas seriam de contar; mas as que mais me ocuparam e maiores perigos me trouxeram foram as de socorrer donas e donzelas, em mais injustiças e agravos que lhes faziam. Porque, assim como estas nasceram para obedecer, com fracos ânimos, e suas mais fortes armas são lágrimas e suspiros, assim os de forte coração devem tomar para si, de modo particular, a sua defesa, amparando-as, defendendo-as daqueles que com pouca virtude as maltratam e desonram, tal como os Gregos e os Romanos fizeram em tempos antigos, passando os mares, destruindo terras, vencendo batalhas, matando reis e desterrando-os dos seus reinos, só para vingar as violências e injúrias que lhes eram feitas, a elas; por isso deles ficou tanta fama e glória nas suas histórias, e ficará, enquanto o mundo for mundo. Mas o que em nossos tempos se passa, quem melhor do que vós o sabe, meus bons Senhores, que sois testemunhas de quanta afronta e perigos passais todos os dias, por essa mesma razão? (LOBEIRA, 1972, p. 94).

Esse excerto do *Amadis de Gaula* realiza uma clara *intertextualidade* (também) com a *Ilíada*, pois resume, em poucas palavras, essa epopéia de Homero: fala de “Gregos” que passaram “os mares”, destruíram “terras”, venceram “batalhas”, mataram “reis” e os desterraram “dos seus reinos, só para vingar as violências e injúrias” que foram feitas a mulheres (no caso da *Ilíada*, que foram feitas à Helena, devido ao seu rapto por Páris). Saliente-se, nessa passagem do *Amadis*, a fala do protagonista, exortando os seus a agirem como os antigos gregos e romanos, na defesa das mulheres; noutras palavras, a terem os antigos como modelo, como arquétipo. Esse trecho do *Amadis de Gaula* pode ser tido como um *intertexto endoliterário, hetero-autoral, explícito e corroborador*.

Além dos trechos que estabelecem relações *intertextuais* com obras literárias das antigas Grécia e Roma, *A Demanda do Santo Graal* e o *Amadis* trazem excertos de “sabor” clássico, como bem a estes se referiu F. Costa Marques, ao tratar da passagem do *Amadis de Gaula* que

fala do nascimento do filho que o protagonista desta novela teve com sua amada, Oriana. Esse trecho em muitos aspectos faz lembrar o nascimento de Rômulo e Remo; contudo, como não há nenhum indício vocabular, frasal ou textual capaz de assegurar a relação *intertextual* entre esse excerto do *Amadis* e o mito romano, Costa Marques preferiu se referir a ele como um trecho de “sabor” clássico. Eis o trecho do *Amadis de Gaula* que trata do nascimento de Esplandião, o filho de Oriana com Amadis:

Entretanto, meses após a sua partida, Oriana tem um filho de Amadis. Mas, no dia em que o envia a criar longe de si, uma leoa arrebatou a criança, que amamenta e que deixa depois ao eremita Nasciano. Este dá-o a sua irmã e cunhado, para o criarem; antes, porém, baptiza-o e, vendo-lhe uma palavra escrita em letras brancas sobre a pele, põe-lhe o nome de Esplandião. A criança vem depois viver com Nasciano, mas um dia o rei Lisuarte, viajando com os seus cavaleiros e com a rainha e suas donas, encontra o moço Esplandião, acompanhado da leoa (LOBEIRA, 1972, pp. 87-88).

Um dos excertos de “sabor” clássico d’*A Demanda* é este:

Depós êsto, nom tardou muito que veeo o padre de Dalides, mas nom trazia armas, senam ùa spada. E quando viu o filho morto, disse:

– Ai, mizquinho! Morto soom! Morto é o meu filho.

Entam se leixou cair do cavalo em terra, e jouve esmorido ùa gram peça. E quando o outro cavaleiro o viu assi jazer, tolheu seu elmo e esforçou-o o mais que pôde. E quando o homem boõ acordou e viu seu filho morto ante si e a spada metuda em êle, disse:

– Ai, filho! Que é êsto, Senhor, que vejo?

E foi-o logo beijar, assi coberto de sangue como jazia, e disse:

– Filho, par Deus, mal vos guardei. Filho, vos érades boõ cavaleiro; filho mui fremoso, filho mui bem talhado, filho ardido, filho esforçado, vós sodes morto por minha culpa, ca se vos eu nom outorgasse hoje manhaã o que me pedistes, ainda agora fôrades || vivo e saão; e esta terra valerá menos per vossa morte e tornará ela a coita e a pobreza, ca nom haverá quem na defenda nem na mantenha em paz. Certas, filho e amigo, se eu mais vivo depós vós, minha alegria seerá em lágrimas e em coita, ca de veer alegria soom desesperado, pois vós morto soodes; e se ende al fezesse, todo o mundo me devia a querer mal e apedrar-me porende; e porende val mais, ai filho Senhor, que eu moira logo após vós, que viver longamente, ca a vida me será nojo e trabalho, e morte me será folgança e conforto. De-mais, filho, se eu agora morresse, nom poderia seer que a minha alma nom fôsse com a vossa ao paraíso ou ao inferno.

[...]

Então filhou o padre a sua spada e meteu-a per si e caiu logo morto a-cabo de seu filho<sup>183</sup> (MAGNE, 1955, p. 103).

<sup>183</sup> Depois disso, não tardou muito que veio o pai de Dalides, mas não trazia armas, a não ser uma espada. E quando viu o filho morto, disse:

– Ai, mesquinho. Morto estou! Morto está o meu filho!

Nessa passagem, o pai de Dalides lamenta o suicídio do filho; mais que isso: culpa-se por Dalides tê-lo realizado. Desesperado pela dor resultante da perda de quem mais amava e por sentir-se responsável por esse trágico acontecimento, o pai de Dalides também se suicida, unindo-se ao filho na hora da morte, com a esperança de encontrá-lo, depois, no Céu ou no Inferno. Esse trecho d’*A Demanda do Santo Graal* em muitos aspectos se parece com um excerto do mito “Piramo e Tisbe”, presente em *Metamorfoses*<sup>184</sup>, de Ovídio. Nesse mito, Piramo mata-se com sua própria espada, por julgar morta Tisbe, a pessoa no mundo que mais amava. Esta, aparecendo em seguida, logo após o suicídio do amante, julga-se culpada da morte dele e, por amor, mata-se com a mesma espada, esperando ser enterrada juntamente com o amado, para permanecer eternamente ao seu lado. Eis a passagem de “Piramo e Tisbe” a que foi feita referência:

“Tisbe saiu do seu esconderijo,  
Ainda assustada e um pouco temerosa, também,  
De desapontar seu amor. Olhava atenta à sua volta  
Não apenas com seus olhos, mas com seu coração,  
Ansiosa para contar a ele sobre aquele terrível perigo,  
E sobre sua fuga. Reconheceu  
O local, a silhueta da árvore, mas havia algo  
De estranho ou diferente na cor das frutinhas.  
Seria aquele mesmo o lugar? Olhou para o chão e viu alguma coisa  
caída, um leve estremecimento. Deu um passo para trás,  
Mais pálida do que a neve, tremendo, como quando a água

---

Então se deixou cair do cavalo em terra e ficou desamaiado muito tempo. E quando o outro cavaleiro o viu assim ficar, tirou seu elmo e animou-o mais que pôde. E quando o homem bom acordou e viu seu filho morto diante de si e a espada enfiada nele, disse:

– Ai, filho! Que é isto, senhor, que vejo?

E foi logo beijá-lo coberto de sangue como estava e disse:

– Filho, por Deus, mal vos guardei. Filho, vós éreis bom cavaleiro; filho muito formoso, filho muito bem-feito, filho ousado, filho esforçado, vós estais morto por minha culpa, porque, se vos eu não outorgasse, hoje de manhã, o que me pedistes, ainda agora estaríeis vivo e são. E esta terra valerá menos por vossa morte e se reduzirá à dor e à pobreza, porque não terá quem a defenda, nem a mantenha em paz. Certamente, filho e amigo, se eu viver mais depois de vós, minha vida será em lágrimas e em sofrimento, porque de ver alegria estou desesperado, pois estais morto; e se outra coisa fizesse, todo o mundo me devia querer mal e apedrejar-me por isso; e por isso vale mais, ai, filho, que eu morra logo depois de vós, do que viver longamente, porque a vida me será nojo e trabalho e a morte me será descanso e conforto. Além do mais, filho, se eu agora morresse, não poderia ser que minha alma não fosse com a vossa ao paraíso ou ao inferno.

[...]

Então pegou o pai sua espada e meteu-a em si e caiu logo morto ao lado de seu filho (MEGALE, 2008, pp. 89-90).

<sup>184</sup> *op. cit.*

Se agita quando uma brisa toca a sua superfície.  
 Não demorou muito para que reconhecesse seu amado.  
 Desesperada, arrancou os cabelos, golpeou seu peito inocente  
 Com seus punhos delicados, e abraçou o corpo tão amado,  
 Enchendo de lágrimas seus ferimentos, e beijou-lhe os lábios  
 Mortalmente gélidos. ‘Ó meu Piramo’,  
 Soluçou, ‘que sina maldosa o tira de mim?’  
 Piramo, responda! É sua amada Tisbe  
 Quem está chamando. Piramo, escute! Levante sua cabeça!’  
 Ao ouvir o nome de Tisbe, o rapaz levantou  
 Os olhos com o peso da morte sobre eles,  
 Olhou para o rosto dela e cerrou-os por fim.”  
 “Tisbe  
 Viu seu véu ao lado dele, e a bainha de marfim  
 Sem a espada dentro, e então compreendeu. ‘Pobre rapaz’,  
 Disse ela, ‘Então foi sua própria mão,  
 Meu amor, que lhe tirou a vida. Eu também  
 Tenho uma mão corajosa, eu também  
 Tenho amor suficiente, e ele me dará forças  
 Para o último ferimento. Eu o seguirei na morte,  
 Eu, a causa e sua companheira de morte.  
 A morte era a única coisa que poderia afastá-lo de mim,  
 Mas a morte não conseguirá nos separar. Desventurados pais  
 De Piramo e Tisbe, ouçam-nos,  
 Ouçam as nossas preces, não nos concedam de má vontade,  
 A nós que estamos juntos na morte, o direito de ficarmos deitados  
 finalmente juntos.  
 Na mesma tumba. E você, ó árvore, agora sombreando  
 O corpo de um, e muito em breve sombreando  
 O corpo de dois, guarde sempre na lembrança  
 O sinal de nossa morte, a escura e pesarosa cor de nosso sangue’.  
 Ela apontou a espada para o peito,  
 Jogou-se em cima de sua lâmina, ainda quente e marcada  
 Pelo sangue de seu amor.  
 (OVÍDIO, 2003, pp. 76-77)

Conforme foi dito, o fato de não haver, no plano da forma, da estrutura, nenhum vocábulo, nenhuma frase; enfim, nada capaz de ligar, com segurança, a passagem d’A *Demanda* referente à morte de Dalides e à de seu pai a esse trecho do mito “Piramo e Tisbe”, de *Metamorfoses*, faz com que o emprego do termo *intertextualidade* seja inapropriado para se referir a essa proximidade que aqui foi estabelecida entre o excerto deste mito e a passagem daquela novela.

Eis mais um trecho de “sabor” clássico d’A *Demanda do Santo Graal*:

Esta visam viu Galvam, mas Estor viu outra mui maravilhosa e dessemelhada desta, ca lhe semelhava que êste e seu irmão Lançarot deciam de ùa cadeira e sobiam sôbre dous cavalos grandes, e dizia uñ ao outro:  
 – Vaamos buscar o que nom poderemos achar [cá].

E assi andarom per muitas jornadas, tanto, atee que Lançarot caía do cavalo e derribava-o uñ asno, e espia-o da roupa e de quanto lhe achava. E depois [que] sobia no asno, andava assi longo tempo, ataa que chegava a ùa fonte, a mais fremeosa e a mais saborosa que nunca vira, e decia i por beber. | e u queria beber, fugia-lhe a água. E quando via que lhe fugia, tornava-se pera donde viera<sup>185</sup> (MAGNE, 1955, p. 207).

Esse excerto em torno do personagem Lancelote lembra imenso uma parte da história de Tântalo, como se pode ver a partir da seguinte passagem, retirada d’*O Livro de Ouro da Mitologia*<sup>186</sup>, de Thomas Bulfinch:

Tântalo, de pé dentro de uma lagoa, com o queixo ao nível da água, sentia, no entanto, uma sede devoradora, e não encontrava meios de saciá-la, pois, quando abaixava a cabeça, a água fugia, deixando o terreno sob os seus pés inteiramente seco. Frondosas árvores carregadas de frutos, peras, romãs, maçãs e apetitosos figos abaixavam seus galhos, mas, quando ele tentava agarrá-los, o vento empurrava os galhos para fora de seu alcance (BULFINCH, 2002, p. 321).

Esse personagem mitológico foi condenado a sofrer horrores, no mundo dos mortos, por ter ousado testar a sabedoria dos deuses. Lancelote, no sonho de Heitor, também estava sendo impedido de saciar a sede por castigo divino: não por ter tentado, à semelhança de Tântalo, testar a onisciência de Deus, mas por não ter seguido os ensinamentos deste. Todavia, essa semelhança entre o trecho da *Demanda* em torno do sonho de Heitor e o excerto da história de Tântalo há pouco apresentado não são suficientes para que se possa dizer que houve aí uma relação *intertextual* entre as duas passagens, pelos motivos que já foram apresentados neste subcapítulo.

Outro trecho de “sabor” clássico d’*A Demanda do Santo Graal*:

---

<sup>185</sup> Esta visão viu Galvão, mas Heitor viu outra muito maravilhosa e diferente desta, porque lhe parecia que ele e seu irmão Lancelote desciam de uma cadeira e subiam sobre dois cavalos grandes, e dizia um ao outro:

– Vamos buscar o que não poderemos achar aqui.

E assim andaram por muitos dias, tanto, até que Lancelote caiu do cavalo e derribava-o um homem, que depois o fazia subir em um asno e despia-o da roupa e de quanto lhe achava. E depois que subiu no asno, andava assim longo tempo, até que chegava a uma fonte, a mais formosa e a mais saborosa que nunca vira, e descia para beber, e quando queria beber, fugia-lhe a água. E quando via que lhe fugia, voltava-se para onde viera (MEGALE, 2008, p. 152).

<sup>186</sup> *op. cit.*

Entam deitou o elmo alonge e deitou-se em cruz. E Lionel, que stava com gram sanha fera, feri-o, dizendo [ê] esta parávoa, tam rijamente, que o matou. Em êsto aveo uñ milagre mui fremoso, assi como a estória verdadeiramente o divisa, nem nós nom no leixaremos a contar. O milagre foi tal. Quando Lionel o chagou na cabeça, [polo] sangue, que houvera | de sair da chaga, que era mui grande, saiu leite tam branco, como a neve, e saiu ende tanto como a metade de uñ barril, e foi verdade que lhe do corpo saiu. E daquel sangue, que tam branco era, onde a terra nom pôde seer bem limpa, aveo que saíram ende flores ante que passasse uñ meo ano depós sua morte, e ainda em aquel tempo há cada ano flores que daquelas saíram, e todo o verão as poderá [homem] achar, e ham nome aquelas flores <<calogres>>, e prestam ainda ora a quem se vai o sangue, que lho stancam; mas bêsta que as come, logo morre. Assi como vos eu conto morreu Calogrenant, e aveo ende tam fremoso milagre, como vos eu diviso, e u foi soterrado, houve home <<a ermida de Calogrenant>>, e nunca se lhe cambou seu nome<sup>187</sup> (MAGNE, 1955, p. 257).

É impossível ler esse excerto em torno da morte de Calogrenante sem que se lembre, imediatamente, do mito “Apolo e Jacinto”, presente em *Metamorfoses*, de Ovídio. Após um acidente com um disco atirado pelo deus Apolo, Jacinto morre com um sangramento na testa. Do sangue do efebo, por vontade divina, logo surge uma flor, que passa a ter o nome de Jacinto, como forma de homenagear o morto por toda a eternidade. Eis a passagem do mito que prova o que acabou de ser falado:

Era meio-dia, um dia: Apolo e Jacinto  
 Despiram-se, esfregaram-se com óleo, e foram treinar  
 Lançamento de disco. Apolo lançou seu míssil  
 Pelo ar tão longe que ele furou as nuvens,  
 E demorou um longo tempo para cair. Quando o fez  
 Provou que o atirador tinha força e perícia. Jacinto,  
 Ansioso para que chegasse sua vez, indiferente ao perigo,  
 Saiu correndo para pegá-lo, antes que caísse  
 Sobre a terra. Mas o disco ricocheteou e o atingiu  
 Em cheio no rosto. Ele ficou mortalmente pálido,  
 Como também pálido estava o deus  
 que correu para acudir o corpo atropelado.  
 Apolo tentou reverter o resfriamento mortal que o acometia,  
 Tentou estancar o sangue que jorrava do ferimento,  
 manter o espírito no corpo

<sup>187</sup> Então deitou-se em cruz. E Leonel, que estava com grande fúria feroz, feriu-o – dizendo ele essa palavra – tão rijamente que o matou. Nisto aconteceu um milagre muito formoso como a estória verdadeiramente o revela, e não deixaremos de contar. O milagre foi este. Quando Leonel o feriu na cabeça, no lugar do sangue que tinha de sair pela ferida que era muito grande, saiu leite tão branco como a neve, e saía tanto como a metade de um barril, e foi verdade que lhe saiu do corpo. E daquele sangue que era tão branco, do qual a terra não pôde ser bem limpa, aconteceu que saíram flores, antes que passasse um meio ano depois de sua morte e ainda, naquela época, há cada ano flores que daquelas saíram e todo o verão as poderá alguém achar, e têm nome aquelas flores calogres, e servem ainda agora para quem perde o sangue, que o estancam, mas animal que as come logo morre. Assim como vos conto, morreu Calogrenante, e aconteceu tão formoso milagre, como vos relato. E aquela ermida, perto da qual ele morreu, e onde foi enterrado, teve nome a Ermida de Calogrenante, e nunca se lhes trocou o seu nome (MEGALE, 2008, p. 184).

Com suas ervas curativas, mas todas as suas iniciativas não  
surtiram efeito,  
O ferimento estava além de qualquer cura.  
[...]  
‘Tombado antes de chegar o seu tempo, ó Jacinto’,  
Apolo exclamou, ‘vejo seu ferimento, meu crime:  
Você é minha tristeza, minha acusação; minha mão  
Foi seu algoz. [...]’  
Você estará  
Comigo para sempre, e minhas canções e música  
Falarão de você, e você reviverá  
Como uma nova flor, cujas pétalas representarão  
Meus gritos de dor, e chegará um tempo  
Em que o nome de um grande herói será o mesmo  
Destas flores’. Assim falou Apolo,  
E era verdade o que ele disse, porque no chão,  
O sangue não era mais sangue; no lugar dele  
Cresceu uma flor, mais brilhante do que qualquer outra,  
Como se fosse um lírio prateado pintado de vermelho.  
Apolo tingiu suas pétalas  
De forma que elas ficassem marcadas com sinais  
Que pareciam as letras da palavra grega para *Tristeza!*  
Em Esparta,  
Até os dias de hoje essas flores cobrem seus filhos de honras  
E, num determinado dia, o povo celebra  
Rituais para Jacinto, como faziam os antigos.  
(OVÍDIO, 2003, pp. 205-206, *passim*)

Também pelas razões que já foram expostas não se pode falar em *intertextualidade* entre o trecho referente à morte de Calogrenante e o excerto em torno da morte de Jacinto.

Ao cabo deste subcapítulo pode-se mesmo afirmar que poucas são as passagens d’*A Demanda* e do *Amadis* que realizam uma *intertextualidade*, da forma como tratou deste fenômeno Vítor Manuel de Aguiar e Silva, com obras literárias da Antigüidade clássica, bem como os trechos dessas novelas que possuem um “sabor” clássico. Porém, esse fato, de per si, nem de longe é capaz de negar a existência de *resíduos clássicos* no Medievo e, em particular, nas novelas de cavalaria. Tal classicismo, como se verá no próximo subcapítulo, subsistiu, na Idade Média, também (e principalmente) nos modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro mediévico, pois este se comportava, pensava e sentia, praticamente a todo momento, como o herói mítico das antigas Grécia e Roma e/ou como o guerreiro da Antigüidade greco-latina.

### 3.2 O *imaginário clássico-residual* do cavaleiro mediévico a partir do que se pode retirar d'*A Demanda do Santo Graal*

Como já foi dito já na introdução desta dissertação e mesmo no início do presente capítulo, este subcapítulo terá por objetivo (re)construir o *imaginário* do cavaleiro medieval da Baixa Idade Média com base nas narrativas das novelas de cavalaria portuguesas do período assinalado; sobretudo a partir do texto d'*A Demanda do Santo Graal*, principal objeto de estudo desta investigação. Vale salientar que as informações obtidas a partir da Literatura serão sempre cotejadas com aquelas que se encontram nos livros de carácter historiográfico, para que não seja tido como verdadeiro algo que só existiu mesmo no plano da ficção. Esse casamento da Literatura com a História, de acordo com Michel Pastoureau, faz-se mesmo importante para todo aquele que deseja chegar à verdade dos fatos, porque, sozinha, a Literatura pode passar uma imagem distorcida da realidade; no caso do presente estudo, da Cavalaria, do cavaleiro medieval:

A cavalaria é sobretudo uma maneira de viver. Requer uma preparação especial, uma sagração solene e atividades que não podem se confundir com as do homem comum. As literaturas épica e cortês nos dão imagens detalhadas dessa vida, mas provavelmente um tanto distorcidas em função de seu carácter ideologicamente passadista. É preciso cotejá-las com outras fontes, narrativas, textos diplomáticos e os achados arqueológicos (PASTOUREAU, 1989, p. 44).

Como se verá nas próximas páginas, sem que para isso seja necessário ir até o fim deste subcapítulo, o *imaginário* do cavaleiro mediévico logo se mostrará *residual*, em relação àquele criado em torno do herói mítico da Antigüidade clássica e do guerreiro das antigas Grécia e Roma.

Já a partir da definição do termo *cavaleiro* pode-se perceber a proximidade deste com relação ao herói da Antiguidade. De acordo com Jean Flori, em *A Cavalaria: a Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média*<sup>188</sup>,

*A palavra cavaleiro* nas línguas vernáculas do século XII evoca antes de tudo o guerreiro e não sugere de modo algum um nível social elevado. O alemão antigo *Ritter* ilustra esse propósito; ele está, como sabemos, na origem do francês *reître* (cavaleiro alemão) e não passa uma imagem muito brilhante dos primeiros cavaleiros. O mesmo ocorre na Inglaterra, onde a palavra *knight* atual, com ressonância aristocrática, deriva do anglo-saxão *cniht*, que designava um servidor, às vezes armado, mas nem sempre mais próximo em todo caso do criado da estrebria que do nobre. Em provençal, em espanhol e no francês antigo, o cavalo é tomado como referência semântica: *cavaleiro* se aplica ao guerreiro, mas somente ao combatente de elite a cavalo, provido de um conjunto de armas características. A palavra não evoca de início nenhuma conotação, senão a do serviço armado. Um senhor fala de “seus cavaleiros” como de dependentes que lhe devem obediência a serviço. A palavra assume, todavia, ao longo do século XII, colorações novas de caráter honorífico, às vezes ético, particularmente perto do final do século (FLORI, 2005, pp. 22-23).

Como indicam os próprios termos que a designam em latim, a noção de cavalaria remete antes de tudo à idéia de serviço. *Militar*, como vimos, é primeiramente servir, inicialmente por meio das armas, mesmo se está agregada a esse termo uma noção geral de serviço público. [...] *Militia* é inicialmente o serviço militar, o exército, o conjunto de soldados, depois os guerreiros a cavalo, enfim, a cavalaria no sentido em que a entendemos em geral, um tipo de entidade socioprofissional guerreira e honrosa, de caráter institucional, que tem seus ritos, seus costumes, sua moral própria, investida de uma função e até de uma missão. Em toda parte, sempre, o serviço por meio das armas permanece, portanto, central. É a própria essência da cavalaria (*ibidem*, pp. 51-22, *passim*).

Excetuando-se das conceituações de *cavaleiro* dadas por Flori o cavalo, enquanto “instrumento” de trabalho do cavaleiro, permanecem, em torno do vocábulo em questão, as idéias de guerreiro e de serviço (no sentido de presteza) por meio de armas. Tais concepções também estão presentes no termo *herói*, conforme falou sobre este, inclusive etimologicamente, no capítulo passado, Junito de Souza Brandão: “donde herói seria o ‘guardião, o defensor, o que nasceu para servir’<sup>189</sup>”.

Essas definições de *cavaleiro* e *herói*, de per si, já dizem muito acerca da proximidade existente entre os heróis/os guerreiros antigos e os mediévidos, mas não dizem tudo. Faz-se necessário, então, para que se possa mostrar os *resíduos clássicos* do cavaleiro medieval, por

<sup>188</sup> *op. cit.*

<sup>189</sup> BRANDÃO, *op. cit.* p. 15.

meio do *imaginário* que em torno dele se criou, na Idade Média, e do qual a Literatura é capaz de falar, por ser também fonte histórica, realizar uma trajetória da vida do cavaleiro mediévíco, falando de acontecimentos relacionados ao seu nascimento e à sua morte, passando, evidentemente, por fatos relacionados à sua infância, à sua adolescência e à sua maturidade. Esse percurso a ser realizado visa mostrar, passo a passo, como os modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro medievo aproximavam-se dos modos de se comportar, de raciocinar e de sentir do herói mítico grego-romano e do guerreiro da Antigüidade clássica.

Para começar, deve-se dizer que *A Demanda do Santo Graal* não dá nenhum testemunho, a partir de suas personagens, do nascimento e da infância dos cavaleiros medievais. Para se saber algo nesse sentido faz-se mister recorrer ao *Amadis de Gaula*. De acordo com esta novela, os cavaleiros medievais, como poderia acontecer aos heróis da Antigüidade clássica, conforme mostrou o capítulo anterior, poderiam estar sujeitos, logo após o nascimento, ao abandono. Os principais motivos que levavam à exposição do cavaleiro eram também as mesmas razões que levavam o herói mítico ou o guerreiro greco-romano a ser exposto: (i) ser fruto de uma relação não oficializada aos olhos da sociedade ou (ii) ser filho ilegítimo ou bastardo. No *Amadis*, podem ser encontrados dois exemplos de exposição: o primeiro, relativo ao próprio Amadis, que teve de ser abandonado pela mãe, Elisena, por ter nascido de uma relação não oficializada pela Igreja; o segundo, a Esplandião, filho de Amadis com Oriana, pelo mesmo motivo<sup>190</sup>. Como o subcapítulo passado já aludiu à exposição deste, ao tratar dos excertos de “sabor” clássico das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média, então será apresentado, a seguir, a título de exemplo, apenas o trecho que trata do abandono de Amadis de Gaula por sua mãe. Como se verá, a imagem da exposição de Amadis em muito se parece com a de Perseu, o herói mítico:

---

<sup>190</sup> Amadis e Oriana haviam realizado um casamento clandestino.

Um dia, o rei Periom de Gaula hospedou-se em casa de Garinter, rei da Pequena Bretanha. Tinha esta uma filha de nome Elisena, por quem Periom se apaixonou subitamente; e do mesmo modo também ela, que até aí vivera exclusivamente para os seus deveres religiosos, se sentiu inflamada de irreprimível paixão. Dos seus escondidos amores, mais tarde legitimados pelo casamento, nasceu Amadis, que Darioleta, uma donzela de Elisena, pôs a vogar logo após o nascimento, numa arca bem calafetada, que foi ter ao mar. Dentro dela ia também a espada, sem bainha, que Periom deixara em casa de Elisena, um anel que dera a esta, semelhante a outro seu que trazia, e um pergaminho coberto de cera, em que Darioleta havia escrito: – <<Este é Amadis Sem-Tempo, filho de rei>>. Por sorte, foi a arca avistada pelo batel de um cavaleiro escocês, Gandales, que recolheu Amadis e o deu a sua mulher, para o criar juntamente com seu filho Gandalim; esta lhe pôs o nome de Donzel do Mar (LOBEIRA, 1972, p. 29).

Adiante, também se verá, n'A *Demanda do Santo Graal*, mais um exemplo de exposição; contudo, por se tratar apenas de uma alusão rápida a esse fenômeno, o excerto foi melhor aproveitado para exemplificar a origem nobre da cavalaria.

No que concerne à infância, a imagem pintada pelo *Amadis de Gaula* é a do menino iniciado, desde cedo, nas artes da guerra: já a partir dos cinco anos, manejando o arco. O *Amadis* também deixa entrever uma criança corajosa, aos sete anos de vida; com senso de justiça e disposta a sair em socorro dos seus, caso seja necessário:

daí em diante, cuidou dele com mais amor, até que atingiu a idade de cinco anos. Então, fez-lhe um arco à sua medida e outro a seu filho Gandalim, e fazia-o atirar diante de si. Assim o foi criando até a idade dos sete anos. [...]  
 Ora, estando todos a olhá-lo como cousa muito estranha e crescida em formosura, o donzel teve sede e, pondo o arco e as setas no chão, foi a um cano de água beber. Um donzel mais crescido que os outros roubou-lhe o arco e quis atirar com ele; mas Gandalim não o consentiu, e o outro empurrou-o rudemente. Gandalim gritou: – <<Acode-me, Donzel do Mar!>>; este, ouvindo-o, deixou de beber e foi-se contra o grão donzel, que lhe tornou o arco. Tomando-o nas mãos, disse-lhe: – <<Em má hora feriste meu irmão>>; e, dando-lhe com ele um grande golpe na cabeça, com a maior força que podia, ambos se pegaram a combater. O grão donzel, já sem defesa, começou a fugir e foi de encontro ao aio que os guardava, que lhe perguntou:  
 – Que tens tu?  
 – Foi o Donzel do Mar que me feriu.  
 Então foi-se a ele com uma correia e disse-lhe:  
 – Como, Donzel do Mar, já tendes a ousadia de maltratar os moços? Pois ides ver como vos castigarei por isso.  
 Ele pôs-se de joelhos perante o aio e disse-lhe:  
 – Senhor, mais quero que me castigueis do que ver alguém que, diante de mim, ouse fazer mal a meu irmão (LOBEIRA, 1972, pp. 33-35, *passim*).

Essa imagem trazida pelo *Amadis* condiz com o que acontecia no mundo real. De acordo com Geneviève d'Haucourt, era mesmo por volta dos sete anos de idade que o menino

medieval começava a manejar as armas. O treinamento militar tornava-se mais intenso a partir dos dez anos:

Por volta dos sete anos, o menino começava os estudos sistemáticos com professores formados. O capelão de seus pais ou um pedagogo profissional ensinava-lhe a ler. (No século XIII, a maioria das pessoas importantes lia suas Horas). Além disso, tinha mestres de equitação e de esgrima para que adquirissem fôlego. A partir dos dez anos, ele começava o preparo militar que seria a ocupação de toda a sua vida: aprendia a cavalgar, a amestrar pássaros, cães e cavalos, a lutar com um manequim (o estafermo), a manejar armas pesadas, a fortalecer o corpo. No que se refere aos talentos de sociedade, aprendia a cortar carnes com asseio e a jogar uma espécie de gamão e xadrez (D'HAUCOURT, 1994, p. 89).

Esse preparo para a batalha, para a guerra, já a partir da infância, aproxima-se daquilo que era realizado na Grécia antiga com relação às crianças. Como disse Cambiano, na Antigüidade “Os recém-nascidos eram imediatamente postos à prova e temperados pelas armas” (1993, p. 85). Também bastante cedo, os meninos gregos deixavam a casa dos pais e iam viver junto a homens que iriam ensiná-los não só a batalhar, a guerrear, mas também a montar, a caçar, a falar bem em público e a tocar instrumentos musicais. Estes homens eram os mestres de armas. Algo bastante similar acontecia no Medieval: após as primeiras lições de armas, de convívio social e de boas maneiras, que eram obtidas em casa, até os dez anos de idade, os meninos dirigiam-se ao castelo de um rico homem, para que pudessem dar continuidade àquilo que haviam aprendido no lar paterno. Os meninos medievais eram, então, iniciados em atividades semelhantes àsquelas dos meninos gregos ou davam continuação às aprendizagens que já haviam recebido: manejo de armas, equitação, caça, jogos de folgar. Sobre a formação inicial do cavaleiro, disse Pastoureau:

A vida do cavaleiro começa por uma longa e difícil aprendizagem, inicialmente no castelo paterno, e depois, a partir dos dez ou doze anos, junto a um rico padrinho ou um grande protetor. A primeira formação, familiar e individual, tem por objetivo ensinar os rudimentos da equitação, da caça e do manejo das armas. A segunda, mais longa e mais técnica, é uma verdadeira iniciação profissional e esotérica, sendo praticada coletivamente. Em todos os escalões da pirâmide feudal, com efeito, cada senhor é cercado de uma espécie de “escola de cavalaria”, onde os filhos de seus vassallos, de seus protegidos e eventualmente parentes menos afortunados vêm

aprender o ofício militar e as virtudes do cavaleiro. Quanto mais poderoso o senhor, maior o número de alunos (PASTOUREAU, 1989, p. 44).

Esta passagem do *Amadis de Gaula* ilustra muito bem a saída precoce do infante de sua casa, para que, noutras paragens, pudesse se fazer homem, tornar-se cavaleiro:

Encantados com o Donzel do Mar, Languines e sua esposa levam-no com eles para a sua corte, acompanhado de Gandalim, que daquele se não quisera apartar. Estimam-se como irmãos que julgam ser, embora Languines saiba já da boca de Gandales as circunstâncias em que o Donzel do Mar fora encontrado.

Volvido tempo, Lisuarte, rei da Dinamarca, passa pela Escócia, para vir ocupar o trono da Grã-Bretanha. Com ele trazia sua filha Oriana, de formosura sem par, mas, como vinha cansada da viagem, ficou ela na corte de Languines, a pedido de seu pai. O Donzel do Mar é posto então ao seu serviço e logo as duas crianças se amam com amor infindo. No entanto, ainda ignorante do segredo da sua origem, o Donzel do Mar, quando chega à idade dos quinze anos, deseja ardentemente ser armado cavaleiro; disso dá parte a el-rei Languines, que, diferindo a cerimônia, o faz saber a Dom Gandales (LOBEIRA, 1972, p. 37).

Durante a adolescência, como se viu, fazia parte da educação do jovem medieval servir em tudo ao senhor da corte na qual ele se encontrava. Era nessa época em que o mancebo também mais permanecia ao lado de seu senhor, para aprender, a partir da observação e da prática, as atividades e as virtudes necessárias ao bom cavaleiro. Durante esse período, o moço era detentor do título de escudeiro, mas já a partir dos quinze ou dezesseis anos ele começava a pleitear a sua entrada para a cavalaria. Assim se referiram Michel Pastoureau e Geneviève d'Haucourt a esta fase da vida do homem medieval:

Até uma idade que varia entre dezesseis e vinte e três anos, esses adolescentes exercem junto a seu protetor a função de criado doméstico e auxiliar de armas. Servindo-o à mesa, acompanhando-o à caça, participando de seus divertimentos, aprendem as virtudes do homem do mundo. Ocupando-se de seus cavalos, limpando as armas e, mais tarde, seguindo-o nos torneios e nos campos de batalha, adquirem os conhecimentos do homem de guerra. A partir do dia em que passam a exercer esta última função até o momento da ordenação como cavaleiro, possuem o título de escudeiro. Aqueles que, por falta de sorte, mérito ou ocasião, não conseguem alcançar a ordenação, guardarão esse título por toda a vida. Pois é apenas após a ordenação e a entrega do equipamento que se pode ostentar o título de cavaleiro (PASTOUREAU, 1989, p. 44).

Assim que fazia catorze ou quinze anos, ia à corte de um príncipe, onde sua educação se completava em uma sociedade mais elegante e numerosa. Sua principal tarefa era “destacar-se” à mesa diante do seu senhor, da mulher ou da filha dele. Acompanhava seu senhor à caça, à corte, aos torneios e à guerra. Jogava xadrez,

conversava, dançava com as damas e tornava-se assim, em todos os sentidos, um homem da alta sociedade (D'HAUCOURT, 1994, p. 89).

Sabe-se ainda que as canções de gesta e as novelas de cavalaria, a exemplo do que acontecia na Antigüidade com relação aos mitos e às epopéias, faziam parte da *paidéia* do homem mediévico: a vontade de se tornar um bom cavaleiro era alimentada, ainda, nos meninos e nos jovens, pelas histórias que ouviam contar ou que liam. As aventuras de rei Artur e de seus cavaleiros, mas também as de heróis greco-latinos, povoaram a mente de muitos infantes e mancebos medievos que, tempos depois, vieram a se tornar grandes guerreiros. Jacques Le Goff, em *As raízes medievais da Europa*<sup>191</sup>, teceu interessantes considerações acerca da importância das Literaturas antiga e medieval para a construção de um mito e de todo um *imaginário* em torno do cavaleiro, na Idade Média. As *ideologias* da Cavalaria (guerreira) e da Igreja (cristã) certamente eram transmitidas às crianças e aos rapazes também por meio da Literatura. Sobre isso disse Le Goff:

O mais importante para o futuro europeu do fenômeno da cavalaria é a formação, desde a Idade Média, de um mito cavaleiresco. Esse mito cavaleiresco foi, se não criado, pelo menos propagado por uma literatura especializada; e aqui é o lugar de marcar quanto, na herança que a Idade Média legou à Europa, a literatura tem um grande lugar. O mito do cavaleiro começou a ser orquestrado nas canções de gesta. Os dois aspectos do cavaleiro, a proeza militar e a piedade, encarnaram-se, desde o fim do século XI, nos dois heróis de *A canção de Rolando*, Rolando e Oliveiros. Os cavaleiros são louvados aí como os grandes servidores dos reis, graças às virtudes cavaleirescas, à valentia guerreira ao serviço da fidelidade vassálica. Os cavaleiros das canções de gesta tiveram sucessores que adquiriram tanto sucesso quanto eles. São os heróis dos romances de aventuras, cujas duas grandes fontes foram a história antiga transfigurada, Enéias, Heitor e Alexandre, e a “matéria da Bretanha”, quer dizer, as façanhas dos heróis celtas, mais imaginários que históricos, em primeiro lugar as do famoso Artur. Este imaginário, essencial para o imaginário futuro da Europa, elaborou, no século XIII, depois de ter criado um herói mítico, o “cavaleiro errante”, um tema que ilustrou a cavalaria ao reunir os heróis dessas diversas origens. É o tema dos “Nove Valentes”. É uma história sagrada da cavalaria que agrupa os valentes antigos (Heitor, Alexandre, César); os valentes bíblicos (Josué, Davi e Judas Macabeu) e os valentes cristãos (Artur, Carlos Magno, Godofredo de Bouillon). O imaginário cavaleiresco faz das façanhas guerreiras, da dedicação ao serviço dos fracos (mulheres, pobres...), que sobreviveu tanto mais na Idade Média porque o epíteto cavaleiresco, ainda que tenha sido, em grande parte, modelado pela Igreja, conserva valores leigos numa Europa que se distancia dos valores propriamente cristãos (LE GOFF, 2007, pp. 83-84).

---

<sup>191</sup> *op. cit.*

José Hermano Saraiva, em sua *História Concisa de Portugal*<sup>192</sup>, ao falar da importância das lendas arturianas para a educação de Nuno Álvares, um nobre e guerreiro português do século XIV, homem de confiança de D. João I, o Mestre de Avis, mostra que Le Goff tinha mesmo razão:

Era uma cultura mais de consumo do que de produção, e o que se consumia eram histórias importadas do estrangeiro: os romances de cavalaria da *matéria de Bretanha* (isto é, o conjunto das lendas relativas ao rei Artur e seus cavaleiros na defesa da Bretanha invadida; os factos históricos que estão na base das lendas situam-se à volta de 1200 e a cristalização lendária está completa e já é corrente em 1300).

Os romances de cavalaria estão na moda durante muito tempo e são a leitura predilecta dos cavaleiros e dos burgueses, que aprenderam a ler e sonham com ser cavaleiros. O nosso Nuno Álvares, nascido à volta de 1360, criou-se a ouvir esses livros, especialmente a história de Galaaz, que era um dos companheiros do rei Artur (SARAIVA, 1992, p. 106).

Essa “formação iniciática”, que começava, como se viu, com a saída do menino mediévico de sua casa, tinha fim com a entrega das armas que eram feitas ao jovem medievo por ocasião de sua ordenação, que poderia acontecer, em média, entre os quinze e os vinte e cinco anos, como se viu. A ordenação de cavaleiro dava-se por meio de uma cerimônia, a da investidura, que consistia no verdadeiro ritual de passagem do mancebo para a fase adulta: deixar de ser escudeiro e tornar-se cavaleiro significava não só ter a possibilidade de conduzir a própria vida, mas também a de obter os direitos de exercer todos os papéis sociais a que o homem medieval, enquanto cavaleiro, poderia. A “formação iniciática” do cavaleiro mediévico, como se pôde notar, semelha-se, do início ao fim, à do herói mítico e à do guerreiro da Antigüidade clássica: estes só eram considerados cidadãos após intensa formação militar, realizada longe de casa, e depois de terem passado por um rito de iniciação, que geralmente terminava com a entrega do equipamento militar ou das armas (lança, escudo) por parte dos seus mestres. A seguir, trechos do *Amadis* e d’*A Demanda* que mostram o que

---

<sup>192</sup> *op. cit.*

poderia acontecer durante uma cerimônia de investidura na Baixa Idade Média: acontece que esse ritual geralmente apresentava variações de lugar para lugar e de época para época.

O Donzel chamou Gandalim e disse-lhe:

– Irmão, leva a bom recato todas as minhas armas para a capela da rainha, que espero ser esta noite armado cavaleiro; e, porque me convém partir logo a seguir, quero saber se queres ir comigo.

– Senhor, eu vos digo que, de meu grado, nunca de vós me partirei.

Ao Donzel do Mar vieram-lhe as lágrimas aos olhos e, beijando-o na face, disse-lhe:

– Amigo, faze então o que te disse.

Gandalim pôs as armas na capela, enquanto a rainha ceava; e, levantadas as toalhas, o Donzel foi à capela, armou-se com todas as suas armas, excepto na cabeça e nas mãos, e fez a sua oração ante o altar, rogando a Deus que, tanto nas armas como naqueles mortais desejos que por sua senhora sentia, lhe desse vitória.

Quando a rainha foi dormir, Oriana e Mabília, com algumas donzelas, foram procurá-lo, por lhe fazer companhia, e, quando Mabília soube que el-rei Periom estava para montar a cavalo, mandou-lhe dizer que viesse vê-la antes; veio ele logo, e disse-lhe Mabília:

– Senhor, fazei o que vos pedir Oriana, filha de el-rei Lisuarte.

O rei disse que de bom grado o faria, porque o merecimento do seu pai a isso o obrigava.

Oriana veio à presença do rei e, vendo-a tão formosa, logo este pensou que no mundo não poderia encontrar-se igual.

– Quero pedir-vos uma mercê – disse-lhe ela.

– De bom grado vo-la farei.

– Fazei-me então cavaleiro o meu Donzel. E mostrou-lho, de joelhos, ante o altar.

O rei viu o Donzel tão formoso, que muito se maravilhou; e, aproximando-se dele, perguntou-lhe:

– Quereis receber a ordem de cavalaria?

– Quero – disse ele.

– Que seja em nome de Deus e que Ele mande que tão bem empregada seja em vós e tão acrescentada em honra, como vos acrescentou em formosura.

E, calçando-lhe a espora direita, disse-lhe:

– Já sois ora cavaleiro. Tomai a espada.

O Donzel cingiu-a então mui gentilmente e o rei disse-lhe:

– Certo, este acto de vos armar cavaleiro com maior honra o quisera haver feito, segundo vosso gesto e aparência me pedem; mas espero em Deus que vossa fama será tal, que dará testemunho do que, com mais honra, se devia fazer.

Mabília e Oriana ficaram muito alegres e beijaram a mão do rei; e ele, encomendando o Donzel a Deus, seguiu seu caminho (LOBEIRA, 1972, pp. 41-43).

Quando êles chegaram a [a] abadia, levarom Lançarot pera ãa câmara e desarmarom-no. E veio a êle a abadessa com quatro donas, e adusse consigo Galaaz, e [Galaaz] tam fremosa cousa era, [que] maravilha era. E andava tam bem vestido, que nom podia melhor. E a abadessa chorava com muito prazer, tanto que viu Lançarot, e disse-lhe:

– Senhor, por Deus, fazed vós nosso novel cavaleiro, ca nom querríamos que seja cavaleiro per mão de outro. Ca melhor cavaleiro ca vós nom no pode fazer cavaleiro; ca bem creemos que ainda será tam boõ, que vos acharedes ende bem, e que será vossa honra de o fazerdes; e se vos el ende non rogasse, vó'lo deviades de fazer, ca bem sabedes que é vosso filho.

– Galaaz, disse Lançalot, queredes vós seer cavaleiro?

El respondeu baldosamente:

– Senhor, se prouvesse a vós, bem no queria seer, ca nom há cousa no mundo que tanto deseje como honra de cavalaria e seer [cavaleiro] da vossa mão, ca de outro nom no querria ser, que tanto vos ouço louvar e preçar de cavala[r]ia, que nhuũ, a meu cuidar, nom podia seer covardo nem maau, que vós fezéssedes cavaleiro. E êsto

é ùa das cousas do mundo que me dá maior esperança de seer homem boõ e boõ cavaleiro<sup>193</sup> (MAGNE, 1955, p. 5).

E quando o scudeiro, que stava ante Galaaz e que todo isto ouvira, viu que aquel que lhe todo contara, que era sumido, deceu de seu rocim, e foi ficar os geolhos ante Galaaz, e disse-lhe chorando:

– Ai, Senhor! Eu vos rogo, por amor daquele Senhor cujo sinal vós trazedes em vosso scudo e que em tal sinal prendeu morte, que vós me recebades por vosso scudeiro e que me façades cavaleiro.

[...]

Galaaz catou em o scudeiro e vi-o chorar tam feramente, como se visse o homem do mundo que mais amava morto ante si, e filhou-o de gram doo. E porém lhe outorgou que o faria cavaleiro<sup>194</sup> (*ibidem*, pp. 73-75, *passim*).

Aquela noite ficou Lançarot ali, e fêz Galaaz vigília na igreja. E o irmitam, que sobejo amava Galaaz, velou tôda aquela noite e non quedou de chorar, porque viu ca se havia de || partir dêle<sup>195</sup> (*ibidem*, p. 7).

Aquel dia, hora de prima, a missa dita, fêz Lançarot cavaleiro seu filho Galaaz, assi como era costume<sup>196</sup> (*ibidem*, p. 7).

– Senhora, disse êle, a seeda perigosa é comprida; uñ cavaleiro see i.

– Si? disse ela. Par Deus, freiosa aventura i Deus deu. Ca de muitos que já i severom, nunca i tal foi, que i nom fôsse morto. E de que idade pode seer? disse a rainha.

– Senhora, disse el, de dezooito anos<sup>197</sup> (MAGNE, 1955, p. 21).

E Galaaz disse ao scudeiro:

<sup>193</sup> Quando chegaram à abadia, levaram Lancelote a uma câmara e o desarmaram. E veio a ele a abadessa com quatro mulheres, e o trouxe consigo Galaaz, tão formosa pessoa que maravilha era. E andava tão bem vestido que não podia melhor. E a abadessa chorava muito com prazer, assim que viu Lancelot, e disse-lhe:

– Senhor, por Deus, fazei nosso novo cavaleiro, porque não queríamos que fosse cavaleiro por mão de outro; porque melhor cavaleiro que vós não o pode fazer cavaleiro; porque bem cremos que ainda será tão bom, que vos achareis bem por isso, e será vossa a honra de o fazerdes, e se ele vos por isto não pedisse, vo-lo deveríeis fazer, pois bem sabeis que é vosso filho.

– Galaaz – disse Lancelote –, quereis ser cavaleiro?

E ele respondeu vivamente:

– Senhor, se vos aprouvesse, bem o queria ser, porque não há cousa no mundo que eu tanto deseje como a honra de cavalaria e ser cavaleiro da vossa mão, porque de outro o não queria ser, que vos ouço tanto louvar e prezar de cavalaria, que ninguém, no meu entender, podia ser covarde e mau, que vós fizésseis cavaleiro. E isto é uma das cousas do mundo que me dá maior esperança de ser homem bom e bom cavaleiro (MEGALE, 2008, pp. 18-19).

<sup>194</sup> E quando o escudeiro, que estava diante de Galaaz e tudo isto ouvira, viu que aquele que tudo contara havia sumido, desceu do seu rocim, e foi ficar de joelhos diante de Galaaz, e disse-lhe chorando:

– Ai, senhor! Eu vos rogo, por amor daquele Senhor cujo sinal trazeis em vosso escudo e que em tal sinal recebeu a morte, que me recebais por vosso escudeiro e me façais cavaleiro.

[...]

Galaaz olhou para o escudeiro e o viu chorar tão copiosamente, como se visse a pessoa do mundo que mais amava morta diante de si, e teve por ele grande compaixão. E por isso lhe concedeu que o faria cavaleiro (MEGALE, 2008, pp. 66-67, *passim*).

<sup>195</sup> Aquela noite, ficou Lancelote ali e fez Galaaz vigília na igreja. E o ermitão, que sobejo amava Galaaz, velou toda aquela noite e não parou de chorar porque viu que havia de se separar-se dele (MEGALE, 2008, p. 20).

<sup>196</sup> Aquele dia, hora de prima, rezada a missa, fez Lancelote cavaleiro seu filho Galaaz, assim como era costume (MEGALE, 2008, p. 20).

<sup>197</sup> – Senhora – disse ele –, o assento perigoso está ocupado. Um cavaleiro senta nele.

– Sim? – disse ela. – Por Deus, formosa aventura Deus deu, porque de muitos que já sentaram, nunca um houve que não morresse. E de que idade pode ser? – disse a rainha.

– Senhora – disse ele –, de dezoito anos (MEGALE, 2008, p. 31).

– Amigo, esta noite teende vigília, como seajides de manhã cavaleiro, assi como direito costume [é]<sup>198</sup> (*ibidem*, p. 77).

– Senhor, vós me fezeistes cavaleiro, aa mercee de Deus e aa vossa. E porende houve tam gram prazer em meu coração que aadur vo-lo poderia eu dizer. Ca, sem falha, o melhor cavaleiro do mundo me deu armas. E vós sabeides qual é o costume que faz cavaleiro novel, que se nom pode scusar de dar uñ dom, se vir que razón é.

– Verdade é, disse Galaaz<sup>199</sup> (*ibidem*, p. 85).

Sobre a utilização de obras literárias e de outras obras de arte como documentos capazes de falar, com exatidão, da cerimônia de investidura do cavaleiro medieval da Baixa Idade Média pronunciou estas palavras Jean Flori:

O historiador, preparado para o estudo crítico severo e austero dos textos latinos, principalmente diplomáticos e jurídicos, desconfia muitas vezes – quando ele não as ignora totalmente – das fontes literárias que lhe parecem pouco seguras, pois são demasiadamente atingidas pelo imaginário. O medievalista literário interessa-se muitas vezes mais pela forma do texto e seu valor poético do que por sua dimensão documental e seu gosto o leva geralmente pouco às investigações minuciosas e áridas da pesquisa histórica (FLORI, 2005, p. 31).

A investidura de um cavaleiro desperta em nossa memória imagens vindas, no melhor dos casos, de iluminuras de manuscritos muitas vezes tardios (séculos XIV e mais ainda XV). No pior dos casos, talvez mais freqüente, de filmes ditos “históricos” muito romanceados, mais preocupados em responder à expectativa emocional do público que em conformar-se a uma realidade julgada muitas vezes banal demais; colorida com significados demasiadamente diversos e ambíguos e que ainda variam conforme os lugares e as épocas. Foi assim que se impôs, em uma grande parte do público, a imagem estereotipada de uma investidura ritualizada pela qual todo cavaleiro pode por sua vez “fazer cavaleiro” um postulante que seja digno. Em pé diante desse postulante, às vezes com um joelho no chão, ele o investe, batendo-lhe levemente nos ombros com a lâmina de sua espada e, com esse gesto, lhe “confere a cavalaria”, tal como Bayard fez cavaleiro seu rei na véspera de uma batalha. Ele acrescenta, às vezes, a seu gesto uma declaração ética que menciona os deveres que lhe competem doravante enquanto cavaleiro: ser em toda parte o defensor dos fracos e oprimidos, o protetor da mulher e do órfão, o sustentáculo das causas justas.

Essa representação da investidura não é radicalmente mentirosa, mas ela não deixa de ser totalmente inexata. Trata-se, de fato, de uma imagem compósita, que reúne traços que surgiram em épocas diversas e nunca coexistiram. A maioria deles é muito tardia, outros são primitivos e rapidamente desapareceram, outros ainda pertencem mais ao domínio do sonho e do mito que ao da realidade (*ibidem*, pp. 29-30).

É nesse nível que devemos situar os cavaleiros. Não conhecemos infelizmente, para eles, rituais de investiduras específicos antes do século XII. A cavalaria, antes dessa

<sup>198</sup> E Galaaz disse ao escudeiro:

– Amigo, esta noite fazei vigília para que de manhã sejais cavaleiro, assim como direito costume.

E o escudeiro fez como ele mandou e ensinou (MEGALE, 2008, p. 69).

<sup>199</sup> – Senhor, vós me fizestes cavaleiro, à mercê de Deus e à vossa. E por isso tive tão grande prazer em meu coração que dificilmente vo-lo poderia dizer. Porque, sem falha, o melhor cavaleiro do mundo me deu armas. E vós sabeis que, segundo o costume, quem faz cavaleiro novo não lhe pode negar um dom, se vir que é razoável.

– É verdade – disse Galaaz (MEGALE, 2008, p. 73).

data, ainda está no limbo e os cavaleiros são apenas guerreiros, subalternos na maioria, que combatem por seus mestres e dos quais se exige somente força física, fidelidade e obediência. Essas são as virtudes de base da futura cavalaria (*ibidem*, pp. 35-36).

As mais antigas descrições de investidura cavaleiresca – e as mais completas – nos são fornecidas pelos textos literários, principalmente as epopéias. A maioria dos elementos conhecidos depois já figura aí e essas descrições, destinadas a agradar ao público aristocrático e guerreiro das cortes, têm a vantagem de salientar o que importava mais para esse público. Os aspectos religiosos revelados pela liturgia e que poderíamos julgar essenciais figuram pouco aí ou nem figuram. Certamente, as armas (e em particular a espada entregue ao cavaleiro) podiam ter sido previamente objeto de uma bênção. Podemos ao menos supor isso em uma época em que a Igreja abençoava praticamente todos os elementos da vida, das ferramentas de trabalho dos camponeses ao leito dos jovens recém-casados. Sabemos, por meio de diversos textos do século XII (Jean de Salisbury, Pierre de Blois, por exemplo), que sua espada, ao menos em certos casos, havia sido previamente depositada sobre o altar; esses autores eclesiais deduzem que, por isso mesmo, ao ter recebido sua espada “do altar”, os cavaleiros deviam sentir deveres para com a Igreja; eles não dizem mais nada e, evidentemente, esses aspectos religiosos e litúrgicos quase não mereceram a atenção do público das epopéias. [...] Outras epopéias são mais prolixas e mencionam, às vezes, uma missa (a investidura dos grandes acontece, em geral, na época de uma grande festa: Pentecostes, Páscoa, Natal ou São João principalmente), mas sobretudo as festividades e os exercícios esportivos e guerreiros que acompanham a cerimônia. [...] Ao aspecto profissional se junta aqui a dimensão festiva, por causa talvez da posição elevada do novo cavaleiro. [...] Em toda parte, de fato, nos textos de toda natureza, tanto históricos quanto literários, é a entrega pública da espada que “faz o cavaleiro”. Ao fazer isso, lhe diz o homem de valor, ele o faz entrar na “*ordem da cavalaria, que deve ser sem vilania*” (Perceval, c. 1595-6). Ele precisa seguir o que consiste essa ética cavaleiresca: poupar o cavaleiro derrotado que pede misericórdia e socorrer as jovens mulheres solitárias que outros cavaleiros violentam. Os textos do século XII não dizem mais que isso (e até menos) sobre a investidura propriamente dita (*ibidem*, pp. 40-43, *passim*).

Como se pôde perceber, os trechos do *Amadis de Gaula* e d’*A Demanda do Santo Graal* selecionados para ilustrar a cerimônia da investidura dos cavaleiros da Baixa Idade Média contemplaram perfeitamente o aspecto litúrgico do ritual, tão negligenciado, conforme disse Flori, por textos literários e por iluminuras da época assinalada, bem como por filmes cujas temáticas giram em torno das novelas de cavalaria. Com relação à entrada da Igreja, por meio de determinadas simbologias, na cerimônia da investidura (daí esta poder ser chamada, também, de cerimônia de ordenação), falaram Geneviève d’Haucourt, Jacques Le Goff, Jean Flori e Michel Pastoureau:

Finalmente o jovem era armado cavaleiro, o que não ocorria sem festas, cada vez mais suntuosas e dispendiosas, de forma que no século XIV muitos nobres não conseguiram assumir os gastos e permaneceram a vida toda escudeiros. A recepção na cavalaria era, a princípio, uma simples entrega das armas ao acolhido que se

mostrara digno. Depois, a Igreja isolou os grandes princípios que deviam santificar e animar o emprego da força e aplicou-se em penetrar as almas com cerimônias solenes e de uma simbologia expressiva: o jovem banhava-se, confessava-se, vestia-se de branco, passava uma noite a rezar, depois vestia uma roupa vermelha, símbolo do sangue que estava pronto a derramar, recebia armas bentas e fazia o juramento de colocar sua espada “consagrada” (fim do século X) a serviço do direito, e de proteger os fracos (D’HAUCOURT, 1994, p. 90).

A entrada na cavalaria se fazia por uma cerimônia que, no final da adolescência, representava, para os futuros cavaleiros, ao mesmo tempo um rito de iniciação e um rito de passagem. Essa cerimônia consistia na entrega das armas ao jovem guerreiro, como se fazia entre os povos germânicos. Se a Igreja nada mudou em relação à entrega das esporas, rito puramente leigo, introduziu a bênção das armas características do cavaleiro, a saber, a lança com sua bandeira, o escudo decorado com o brasão e a espada. Confere um simbolismo cristão ligado à pureza, ao banho que precede a cerimônia. Desde o final do século XII, ela imporá, no final da cerimônia de recepção da armadura, uma vigília de armas, que consistia numa meditação religiosa (LE GOFF, 2007, pp. 82-83).

A importância que assume a cavalaria na sociedade do século XII leva rapidamente a Igreja a interessar-se pela investidura. A espada que era entregue ao guerreiro recrutado era muito provavelmente benzida, como todo instrumento de trabalho. Foram encontradas lâminas de espadas dessa época que têm gravadas invocações que testemunham a crença dos cavaleiros na proteção divina no exercício de sua função guerreira. Porém, isso não quer dizer que os cavaleiros se sentiam, por isso mesmo, “a serviço da Igreja”, como lamentam, aliás, muitos textos eclesiásticos que deploram as depredações, ataques, violações e pilhagens às quais se entregam tantos cavaleiros contra os estabelecimentos eclesiásticos, às vezes em detrimento das próprias igrejas que os recrutaram para sua proteção. Para tentar inculcar em todos os cavaleiros uma ética que lhes seja própria e geral, a Igreja elaborou para sua investidura rituais que retomam em grande parte a ideologia que ela propunha desde sempre aos reis e que ela tenta ampliar agora para o conjunto da classe guerreira.

Essa evolução testemunha um triplo movimento. De um lado, a Igreja observa, com um certo atraso, a existência de forças armadas que escapam em grande medida à autoridade dos príncipes (no momento exato, aliás, em que a autoridade real começa, na França, a se reconstituir); por outro lado, ao dirigir-se a cada cavaleiro investido, a Igreja constata o surgimento de uma consciência individual que, ainda fortemente engajada nas estruturas de vassalagem e linhagem, começa todavia a se mostrar. O apelo de Urbano II à primeira cruzada, dirigindo diretamente aos cavaleiros sem passar pelo intermediário dos reis ou príncipes, participa da mesma nova mentalidade. Enfim, com o apelo à cruzada, essa elaboração litúrgica expressa a tentativa da Igreja de assumir os destinos da sociedade ocidental e, principalmente, de controlar e dirigir as forças vivas dessa sociedade: a cavalaria. Essa tentativa, como sabemos, só teve um sucesso parcial (FLORI, 2005, pp. 43-44).

O desdobramento ritual da cerimônia de ordenação foi fixado tardiamente. No período a que nos referimos, as formas mostram-se ainda bastante diversas, tanto na realidade quando nas obras literárias. Observa-se particularmente uma grande diferença entre as ordenações que ocorrem em tempos de guerra e as realizadas em épocas de paz. As primeiras sucedem num campo de batalha, antes do combate ou após a vitória; são as mais gloriosas, embora os gestos e as fórmulas estejam reduzidos à sua expressão mais simples, em geral a entrega da espada e a palmada no ombro. As segundas coincidem com a celebração de uma grande festa religiosa (Páscoa, Pentecostes, Ascensão) ou civil (nascimento ou casamento de um príncipe, reconciliação de dois soberanos). São espetáculos quase litúrgicos, tendo por cenário o pátio de um castelo, o pórtico de uma igreja, uma praça pública ou a relva de um prado. Exigem dos futuros cavaleiros uma preparação sacramental (confissão, comunhão) e uma noite de meditação numa igreja ou capela: a vigília de armas. Seguem-se vários dias de banquetes, torneios e diversões (PASTOUREAU, 1989, p. 45).

A cerimônia propriamente desenrola-se segundo uma ordem sacralizada. Ela se inicia pela bênção das armas, que o padrinho entrega a seguir ao afilhado: primeiro a espada e as esporas, a seguir a cota de malha e o elmo, por fim a lança e o escudo. O escudeiro veste a indumentária, recita algumas preces e pronuncia um juramento, pelo qual se compromete a respeitar os costumes e as obrigações da cavalaria. A cerimônia termina com a palmada no ombro, gesto simbólico cuja origem e significado permanecem controvertidos e de variadas formas: mais freqüentemente, o oficiante, de pé, desfere sobre o ombro ou a nuca do futuro cavaleiro, que se encontra ajoelhado diante dele, um forte golpe com a palma da mão. Em certos condados da Inglaterra e algumas regiões da França ocidental, esse gesto se reduz a um simples abraço ou um vigoroso aperto de mão. No século XIV, esse ritual não se fará mais com a mão, mas com a lâmina da espada, e será acompanhado da fórmula: “Em nome de Deus, de São Miguel e de São Jorge, eu te declaro cavaleiro”. Apesar da diversidade de explicações existentes a respeito desse ato, os estudiosos tendem a ver nessas práticas o resquício de um costume germânico, segundo o qual um velho transmitia a um jovem as virtudes e as qualidades do guerreiro. A sagração, etapa capital na carreira de um cavaleiro, não altera muito sua vida cotidiana, que continua a se resumir em cavalgadas, batalhas, caçadas e torneios (*ibidem*, pp. 45-46).

O *Amadis* e *A Demanda* não foram fiéis à História apenas quando abordaram, nas suas narrativas, a parte sacra do rito de iniciação dos cavaleiros, mas também quando mostraram, em determinados momentos, que nem “todo cavaleiro pode por sua vez ‘fazer cavaleiro’ um postulante que seja digno” (FLORI, 2005, p. 30), outro erro disseminado pelos textos literários da Baixa Idade Média, de acordo com Flori. Nestes excertos, é possível ver que Amadis (Donzel do Mar), apesar de desconhecer completamente as suas origens, apenas é feito cavaleiro não só por trazer em si a certeza de que pertencia a uma nobre linhagem (o que de fato era verdade) como por fazer todos os que estavam à sua volta acreditarem nisso; e que Persival nega-se a “fazer cavaleiro” um donzel de origem desconhecida, ainda que este fosse formoso, forte, rápido e bom:

E [o rei Lisuarte] contou-lhe como fora achado no mar, metido na arca com a espada e com o anel, como já ouvistes.

– Creio no que me contais – respondeu ele – porque me disse aquela donzela que o meu amo Gandales me enviava esta espada e eu pensei que se enganara, não me dizendo que era meu pai; mas a mim não me pesa de quanto me dizeis, excepto de não conhecer minha linhagem, nem ela a mim. *Mas tenho-me eu por fidalgo, que o meu coração a isso me induz.* E agora, Senhor, mais me convém do que antes a ordem da cavalaria e ser cavaleiro capaz de ganhar honra e preço, como quem não sabe donde vem e como se todos os da minha linhagem estivessem mortos (como por tais os tenho), pois que me não conhecem a mim, nem eu a eles (LOBEIRA, 1972, p. 39, grifo nosso).

- Eu vos rogo que, em gualardam do serviço que vos fiz, que façades cavaleiro êste meu donzel, que é aqui cõ migo.  
 – E quem é? disse el.  
 – Assi Deus me ajude, disse ela, nom sei, que eu [o] achei em esta furesta, mais há de XV anos, acêrca de ù lago envolto em panos de sêda, e nom havia mais de três dias que nacera. Dês aquel tempo até agora o criei e fiz guardar até agora, que é mui fermoso donzel e grande, fortalezado, e tam vivo e tam ligeiro, que nom há || donzel nesta terra de sua bondade; e rogo-vos que o façades cavaleiro, porque cuido que seja a cavalaria nem bem empregada.  
 – Como? disse Persival, nom sabedes al de su fazenda, nem onde ou de qual lin[h]agem é?  
 – Certamente, disse ela, eu nom [o] conheço mais que vós, fora de vista, mas porque o vejo tam vivo, cuido que seja homem bõo [e] quer[r]ia que fôsse homem boõ e cavaleiro.  
 – Dona, disse Persival, vós dizestes a vosso prazer; mas certamente, pois que vós nada nom sabedes de sua linhagem, nom tenho rezam per que o quisesse fazer cavaleiro, ca hei mêdo de seer de linhagem de vilaãos, e rogo-vos que vos nom pêsê dêlo<sup>200</sup> (MAGNE, 1955, pp. 347-349).

Acontece que, para fazer parte da cavalaria, era necessário pertencer à nobreza<sup>201</sup>. Não bastava, portanto, somente possuir atributos. Também na Antigüidade clássica, como se viu no capítulo passado, os heróis míticos e os guerreiros greco-romanos tinham origens nobres: ou eram filhos ou netos de reis ou faziam parte (no caso dos reais guerreiros) da aristocracia. Agora, passagens d'A *Demanda do Santo Graal* que giram em torno da nobiliarquia dos cavaleiros medievais, de modo a mostrar que eles por certo deveriam pertencer a uma alta linhagem para que pudessem ser ordenados:

---

<sup>200</sup> – Eu vos rogo que, em galardão do serviço que vos fiz, façais cavaleiro este meu donzel, que está aqui comigo.

– E quem é? – disse ele.

– Assim Deus me ajude – disse ela –, não sei, que não o achei nesta floresta, há mais de quinze anos, perto de um lago, envolto em panos de seda, e não havia mais de três dias que nascera. Desde aquele tempo até agora o criei e fiz guardar até agora, porque é jovem muito fremoso e grande e forte, e tão vivo e tão ligeiro, que não há jovem, nesta terra com sua bondade; e rogo-vos que o façais cavaleiro, porque cuido que seja a cavalaria nele bem empregada.

– Como? – disse Persival. – Não sabeis nada de sua situação, nem de onde ou de qual linhagem é?

– Certamente – disse ela –, eu não conheço mais do que vós, a não ser de vista, mas porque o vejo tão vivo, cuido que seja homem bom e quereria que fosse homem bom e cavaleiro.

– Dona – disse Persival –, dizeis a vosso prazer; mas certamente, pois que nada sabeis de sua linhagem, não tenho razão para que o quisesse fazer cavaleiro, porque tenho medo de ser de linhagem de vilãos, e rogo-vos que vos não pese disso (MEGALE, 2008, p. 242).

<sup>201</sup> Segundo Adalberón, “os nobres são originários do sangue dos reis”. A escola histórica alemã parece em parte confirmar esse ponto de vista: a maioria das famílias que, no século XI, compartilha o poder na Alemanha e na França, é de fato originária de linhagens carolíngias. Os ramos caçulas, colaterais ou bastardos dessas linhagens prestigiosas geralmente estão também na origem dos principados menores. Mas a nobreza assim obtida permanece, todavia, singularmente estreita. [...] A nobreza, reconhecemos, repousa no nascimento. É uma qualidade transmissível pelo sangue, a título hereditário. L. Génicot resumiu bem esse ponto de vista em uma fórmula lapidar: “A pessoa nasce nobre, a pessoa não se torna nobre.” Entretanto, a nobreza nunca foi uma classe totalmente fechada. Sua simples sobrevivência como classe impunha uma renovação, mesmo que moderada. Os enobrecidos testemunham essa realidade (FLORI, 2005, pp. 116-117, *passim*).

– Maravilha pode ende aviür, e rem || eu nunca soube. E sabees de qual linhagem é?  
E o donzel disse que nom, fora que dizem todos os que semelha do linhagem de rei Bam, mais que de outro. E ela começou a pensar, e logo [e]smou em seu coraçom que era filho de Lançarot<sup>202</sup> (MAGNE, 1955, pp. 21-23).

Ante de hora de prima, fêz Galaaz o scudeiro cavaleiro, assi como era custume em naquel tempo, e depois perguntou-o como havia nome e [el] disse que havia nome Melias e que era filho de rei.

– Amigo, disse Galaaz, pois sodes de gram sem, guardade que seja empregada bem em vós a cavalaria, de guisa que a honra do vosso linhagem seja per vós avantada. Certas, pois que filho de rei chega a tempo de receber ordem de cavalaria, deve-se de adiantar de bondade de cavalaria e de toda proeza ante tôdolos outros cavaleiros, assi como faz o raio do sol sôbre as strelas.

E el disse que a honra do seu linhagem nom se perderia per êle, ca por afam de seu corpo que el devia a prender em cavalaria, nom ficaria de seer boõ || cavaleiro<sup>203</sup> (*ibidem*, p. 83).

Saliente-se, neste último trecho d'A *Demanda*, o fato de o postulante (Melias), para ser feito cavaleiro por Galaaz, logo acrescentar ao seu nome a informação de que era filho de rei. Decerto, Melias sabia que, se omitisse informações acerca de sua origem, não receberia as ordens da cavalaria. De acordo com Jean Flori, nobreza e cavalaria mantêm uma estreita ligação já a partir do ano 1000, época em que os medievalistas costumam situar o período de aparecimento da classe dos cavaleiros; apenas divergem os estudiosos nesse assunto quanto à relação estabelecida entre essas duas: para uns, a cavalaria transformou-se em nobreza, com o passar dos tempos; para outros, as duas sempre coexistiram. Certamente, os que defendem a idéia de que a cavalaria transformou-se em nobreza baseiam-se nos muitos relatos, fornecidos pela Literatura medieva, que narram a ascensão social de um plebeu, de um servo, por meio da cavalaria. Ainda que de fato isto tenha ocorrido por um tempo – o que levou muitos pesquisadores a afirmarem aquilo que Flori combateu: “que cada cavaleiro pode tornar

<sup>202</sup> – Maravilha pode daí advir e nada eu nunca soube. E sabes de qual linhagem é?

E o donzel disse que não, apenas que dizem todos que parece ser da linhagem de rei Bam, mais que de outra. E ela começou a pensar e logo cuidou em seu coração que era filho de Lancelote (MEGALE, 2008, p. 32).

<sup>203</sup> Antes da hora de prima, fez Galaaz o escudeiro cavaleiro, assim como era costume naquele tempo, e depois perguntou-lhe qual era seu nome e ele disse que tinha por nome Melias e que era filho de rei.

– Amigo – disse Galaaz –, pois sois de muito juízo, guardai que seja empregada bem em vós a cavalaria de modo que a honra de vossa linhagem seja por vós levada à frente. Certamente, pois que filho de rei chega a ponto de receber ordem de cavalaria, deve-se adiantar em bondade de cavalaria e em toda proeza a todos os outros cavaleiros, assim como faz o raio do sol sobre as estrelas.

E ele disse que a honra da sua linhagem não se perderia por ele porque pela dedicação de seu corpo que ele punha a serviço da cavalaria, não deixaria de ser bom cavaleiro (MEGALE, 2008, p. 73).

cavaleiro aquele que ele julgar digno de sê-lo, não importa a origem ou a condição social” (PASTOUREAU, 1989, p. 42) –, a partir do século XII somente nobres passaram a ser admitidos na cavalaria, como bem documentou *A Demanda do Santo Graal*. Sobre a estreita relação entre nobreza e cavalaria disseram estas palavras Jean Flori e Michel Pastoureau:

Uma questão se coloca então: essa valorização crescente da cavalaria, pelos motivos políticos e militares que conhecemos, teria ela aproximado a cavalaria da nobreza e mesmo transformado uma na outra? M. Bloch defendeu outrora essa tese, fortemente nuançada desde então por G. Duby e a maior parte dos historiadores franceses. A. Barbero tentou recentemente reavivá-la. Ela leva a negar mais ou menos a existência de uma verdadeira nobreza antes do ano 1000. Só contaria a rede das alianças “horizontais”, as alianças e os amigos. No século XI, a formação da cavalaria e a divulgação controlada da investidura teriam assim criado uma aristocracia guerreira que, salientando a filiação vertical, teria se transformado em nobreza. A tese é sedutora, tanto quanto sua opositora, defendida por D. Barthelémy, para a qual, nobreza, poder e cavalaria se confundem desde a origem e não devem ser de forma alguma separados (FLORI, 2005, p. 119).

O exercício da cavalaria, todavia, podia criar condições que favoreciam o acesso à nobreza. [...] Provavelmente não era fácil, para um servo, passar-se por cavaleiro sem o acordo de seus mestres. Mais numerosos foram, provavelmente, os cavaleiros servos ou simplesmente não-nobres admitidos na cavalaria de seus mestres, com seu acordo e sob sua iniciativa. Eles puderam assim, pelo exercício das armas, atingir um nível social que lhes permitia (a eles ou mais facilmente a seus descendentes) alcançar as margens da nobreza. Os textos assinalam alguns. Essa promoção, é bom notar, foi geralmente adquirida em decorrência da generosidade de seus mestres que lhes concedia uma terra ou uma esposa de nível superior ao deles. A cavalaria foi então para eles um *meio* de ascender à (pequena) nobreza (*ibidem*, p. 121).

A situação muda a partir do fim do século XII, em ligação com uma forte reação nobiliária suscitada pela ascensão econômica e social da burguesia e dirigida contra ela. Essa reação é expressa ao mesmo tempo nos textos históricos e na literatura. Ela leva a proibir, a partir daí, a investidura, que se tornara altamente honorífica aos filhos de famílias plebéias. Em outros termos, a aristocracia fecha aos não-nobres o acesso à cavalaria, que ela reserva para seus filhos. [...] Entre 1200 e 1230, os costumes, registrados por escrito em diversas regiões, reservam o acesso à cavalaria apenas aos filhos de cavaleiros ou aos donos de terras consideradas nobres. Essas restrições têm um duplo significado. De um lado, elas permitem à aristocracia “filtrar” o acesso à cavalaria, transformando-a assim em corporação reservada aos nobres. De outro lado, elas reservam aos soberanos a possibilidade de recompensar certos personagens, concedendo-lhes cartas de dispensa (*ibidem*, p. 122, *passim*).

Teoricamente, todo homem batizado tem acesso à cavalaria: cada cavaleiro pode tornar cavaleiro aquele que ele julgar digno de sê-lo, não importa a origem ou a condição social. As canções de gesta oferecem muitos exemplos de plebeus (camponeses, lenhadores, guardadores de porcos, comerciantes, jograis, cozinheiros, porteiros, etc.) que se sagraram cavaleiros em recompensa por serviços prestados ao herói. Às vezes, são simples servos. [...] Mas a realidade é outra. A partir da metade do século XII, os cavaleiros tendem a ser recrutados quase exclusivamente entre os filhos de cavaleiros, formando uma casta hereditária. Se não chegam a desaparecer de vez, a sagração de plebeus torna-se um fato excepcional. Por dois motivos: o primeiro reside no processo de cooptação que favorece inevitavelmente o controle de uma classe, a aristocracia da terra, sobre uma instituição que não é regida por nenhuma norma de direito; o segundo – talvez mais importante – deve-se a

imperativos sócio-econômicos: o cavalo, o equipamento militar, a cerimônia e as festas de sagração exigem altas somas; a própria existência do cavaleiro, feita de prazeres e ociosidade, pressupõe uma certa riqueza, que naquela época provinha apenas da terra. Ser cavaleiro, com efeito, significa glória e honra; portanto, é preciso viver, seja da generosidade de um rico e poderoso senhor (um favor que ainda pode ser obtido facilmente no começo do século XII, mas que se torna mais difícil cem anos depois), seja dos rendimentos de um patrimônio. Assim, são numerosos aqueles que preferem a concessão de um feudo, por menor que seja, às generosidades domésticas de um senhor. Por volta de 1200, os cavaleiros são essencialmente os senhores e os filhos de senhores. [...] Ocorre então a fusão entre cavalaria e nobreza (PASTOUREAU, 1989, pp. 42-43, *passim*).

Nesse último excerto, de Pastoureau, pôde-se perceber por que era necessário fazer parte da nobreza, da aristocracia, para poder ser cavaleiro: “o cavalo, o equipamento militar, a cerimônia e as festas de sagração”, aliados à vida “feita de prazeres e ociosidade” do cavaleiro, exigiam grandes fortunas do postulante. Como se viu no capítulo anterior, essas também eram as razões para que os guerreiros greco-romanos fossem recrutados entre a nobreza.

Havia, ainda, na Idade Média, cavaleiros que se julgavam (ou que eram apontados como) parentes de Cristo, da mesma forma como, na Antigüidade greco-latina, alguns heróis acreditavam ser (ou eram tidos como) descendentes dos numes. No mundo real, sabe-se que, no Medievo, as lendas arturianas dividiam espaço com outra: a da existência de uma suposta descendência de Cristo, a partir do cruzamento da linhagem deste com a dos merovíngios. Evidentemente, esta lenda não era (nem nunca foi) aceita pela Igreja. Contudo, nada obstava que algum parente de Cristo tivesse deixado descendentes. Dentre estes, figuraria Galaaz, personagem principal d'*A Demanda*. Ao que parece, um mito que se espalhou pelo mundo real acabou sendo (re)aproveitado na Literatura, ou seja, simplesmente retornou às suas origens. Sobre os merovíngios, falou Alfredo Paschoal, em *Templários: História da Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão*<sup>204</sup>, o seguinte:

A dinastia merovíngia surgiu dos sicambrianos, uma tribo do povo germânico conhecida como franco. Entre os séculos V e VII, os merovíngios reinaram em

---

<sup>204</sup> *op. cit.*

grande parte do que hoje é conhecido como França e Alemanha. O tempo de sua ascendência coincide com o do rei Artur – um período que serve de palco para os romances sobre o cálice sagrado. Este é provavelmente o período mais impenetrável do que chamamos hoje Idade das Trevas (PASCHOAL, 2006, p. 66).

Já sobre o fato de Galaaz descender da linhagem de José de Arimatéia, parente de Cristo, eis a seguinte passagem d’*A Demanda do Santo Graal*:

Êles em êsto falando, catarom e virom que tôdalas portas do paaço se çarrarom e tôdalas freestas, pero que nom escoreceu porende o paaço, ca entrou i uñ tal raio de sol, que per tôda a casa se stendeu; | e aveo entam ùa gram maravilha, [ca] nom houve tal no paaço, que nom perdesse a fala; e catavam-se uñs aos outros, e nom podiam rem dizer, e nom houve i tam ardido, que ende não fôsse spantado; pero nom houve i tal que saísse da seeda, enquanto êsto durou. Aveo que entrou Galaaz armado de loriga e de brafoneiras e de elmo e de dous sobressinaaes de eixâmete vermelho; e, depois êle, chegou o ermitam, que lhe rogara que o leixasse andar com êle, e tragia uñ manto e ùa guarnacha [de] eixâmete vermelho em seu braço. Mas tanto vos digo, que nom houve no paaço quem podesse entender per u Galaaz entrara, ca em sua viinda nom abriram a porta, nem ouvirom abrir [a porta] nem freesta. Mas do ermitam nom vos digo [eu tanto], ca o virom entrar pola porta grande. E Galaaz, tanto que foe no meo do paaço, disse, assi que todos ouvirom:  
– Paz seja com vosco.  
E o homem boõ pôs os panos, que trazia, sôbre uñ alfâambar, e foi a rei Artur e disse-lhe:  
– Rei Artur, eu te trago o cavaleiro desejado, aquel que vem do alto linhagem del-rei David e de Josep Daramatia, per que as maravilhas desta terra e das outras haverâm cima.  
E [d]esto que o homem boõ disse foi el-rei mui ledó. E disse:  
– Se êsto é verdade, vós sejardes benviindo. E bem seja vêúdo o cavaleiro, ca êste é o que dá-de dar cima aas aventuras do Santo Graal. Nunca foe feit[a] em esta côrte tanta hon||ra, como lhe nós faremos; e quem quer que êle seja, eu querria que lhe fôsse muito bem, pois de tam alto linhagem vem, como vós dizedes<sup>205</sup> (MAGNE, 1955, pp. 19-21).

<sup>205</sup> Eles nisto falando, olharam e viram que todas as portas do paço se fecharam e todas as janelas, mas não escureceu por isso o paço, porque entrou um tal raio de sol, que por toda a casa se estendeu. E aconteceu então uma grande maravilha, não houve quem no paço não perdesse a fala; e olhavam-se uns aos outros e nada podiam dizer, e não houve alguém tão ousado, que disse não ficasse espantado; mas não houve quem saísse do assento, enquanto isto durou. Aconteceu que entrou Galaaz armado de loriga e brafoneiras e de elmo e de duas divisas de veludo vermelho; e, depós ele, chegou o ermitão, que lhe rogara que o deixasse andar com ele, e trazia um manto e uma garnacha de veludo vermelho em seu braço.

Mas tanto vos digo que não houve no paço quem pudesse entender por onde Galaaz entrara, que em sua vinda não abriram porta nem janela. Mas do ermitão não vos digo, porque o viram entrar pela porta grande. E Galaaz, assim que chegou ao meio do paço, disse de modo que todos ouviram:

– A paz esteja convosco.

E o homem bom pôs as vestes que trazia sobre um alfâambar, e foi ao rei Artur e disse-lhe:

– Rei Artur, eu te trago o cavaleiro desejado, aquele que vem da alta linhagem do rei Davi e de José de Arimatéia, pelo qual as maravilhas desta terra e das outras terão fim.

E com isto que o homem bom disse, ficou o rei muito alegre. E disse:

– Se isto é verdade, sede bem-vindo. E bem seja vindo o cavaleiro, porque este é o que há de dar cabo às aventuras do santo Graal. Nunca foi feita nesta corte tanta honra como lhe nós faremos; e quem quer que ele seja, eu quereria que lhe fosse muito bem, pois de tão alta linhagem vem como dizeis (MEGALE, 2008, pp. 29-30).

Ao ingressar na cavalaria, por meio da investidura, o cavaleiro automaticamente se submetia a um código de honra, ou de ética, ou moral, de acordo com Michel Pastoureau. Esse conjunto de normas, ainda de acordo com esse pesquisador, pode-se encontrar espargido pelas mais variadas novelas de cavalaria da Baixa Idade Média, como é o caso d'*A Demanda do Santo Graal* e também do *Amadis de Gaula*. É evidente que, como todo código, esse também deve ser tido como um/o ideal a ser seguido; por isso, é quase certo que ele não tenha sido seguido à risca, pelos cavaleiros da Baixa Idade Média. Como exemplo destes poderiam ser citados os templários:

Alimentando monstruosa e insaciável ambição, passaram os templários a constituir verdadeiros “*bandidos ungidos*”, porquanto, si tinham bravura, acobertavam, com o hábito monástico, os mais detestáveis vícios e as mais violentas paixões do guerreiro medieval. “*Celerados, ímpios, raptos, sacrílegos*”, tais, em sua maioria, os templários no dizer insuspeito do próprio autor de sua regra, São Bernardo, que se congratula mesmo com isso no “*De Laude Novae Militiae*” (LINS, 1939, p. 354).

Outra prova do código não ter sido seguido ao pé da letra é a própria razão de ser d'*A Demanda*: a história de rei Artur e de seus cavaleiros cristianizada para combater os desvirtuamentos da cavalaria. De qualquer forma, esse código cavaleiresco, que pode ser resumido em três princípios – “fidelidade à palavra dada e lealdade perante todos; generosidade, proteção e assistência aos que dela precisam; obediência à Igreja, defesa de seus ministros e de seus bens” (PASTOUREAU, 1989, p. 48) –, traz em si, de forma resumida, todos os deveres do cavaleiro. Sobre o código da cavalaria da Baixa Idade Média Pastoureau teceu a seguinte consideração:

A cavalaria não impõe apenas uma maneira de viver, mas também uma ética. Embora haja provas históricas inegáveis do compromisso moral assumido pelo jovem guerreiro no dia de sua ordenação, forçoso é reconhecer que a existência de um verdadeiro código de cavalaria é atestada apenas pela literatura. E sabemos que distância pode haver, no século XII, entre os modelos literários e a realidade cotidiana. De resto, os preceitos desse código diferem de uma obra à outra, e seu espírito se modifica sensivelmente ao longo do século (PASTOUREAU, 1989, p. 47).

Dentre os deveres do cavaleiro que se encontram implícitos no código podem ser citados estes: (i) defender a “pátria”; (ii) proteger o rei; (iii) enfrentar todos os seres capazes de ameaçar a paz e o bem-estar dos povos; (iv) jamais atacar quem estiver desarmado; (v) zelar pelos interesses da Igreja; (vi) socorrer os indefesos; (vii) aconselhar e ajudar as mulheres; (viii) ser leal para com os companheiros de companhia; (ix) cumprir com todas as promessas feitas; (x) ser hospitaleiro para com os viajantes.

No que concerne ao primeiro desses deveres – defender a “pátria” –, Jean Flori chama a atenção para o fato de que essa “pátria” já não é aquela dos antigos gregos ou romanos: a pólis, ou cidade-estado, nem mesmo toda a Hélade ou todo o império romano. Também ainda não trazia em si a noção de pátria da forma como é hoje concebida essa palavra; idéia, aliás, que Dom Afonso Henriques fez brotar já na Europa mediéfica. A pátria, na Idade Média, restringia-se ao território de um condado ou de um feudo; ou então àquilo capaz de unir um grupo: laços familiares, relações de vassalagem, interesses comuns, religião. Sobre a “pátria” medieva, assim se expressou Flori:

As conseqüências dessa evolução com relação às mentalidades não devem ser desprezadas. O antigo adágio romano “*dulcis et decorum est pro pátria mori*” (é doce e honroso morrer pela Pátria) não desaparece totalmente dos textos nem dos espíritos [medievais], mas ele não se aplica mais à mesma entidade político-geográfica. Quando Gregório VII, por volta de 1075, prevendo a cruzada, quer mobilizar atrás de si guerreiros para libertarem o Santo Sepulcro, ele lhes promete recompensas espirituais da parte de São Pedro, argumentando que, se é digno e honroso morrer por uma pátria terrestre, é ainda mais honroso morrer pelo Senhor. A que pátria faz ele alusão? À cristandade inteira? À Igreja universal? Ao Ocidente cristão? Não: o primeiro termo de sua comparação designa claramente o “país” dos cavaleiros, o distrito, por vezes o condado ou, melhor ainda, o conjunto dos laços afetivos e pessoais que unem os homens sob a autoridade de um senhor. Assim, ele censura os *milites* por servirem fielmente seus senhores temporais (que todavia lhes pagam mal e os levam a operações guerreiras duvidosas, perigosas para sua alma, em que eles têm tudo a perder e pouco a ganhar) e muito menos fielmente seu “Patrão” monsenhor São Pedro, que pode, entretanto, lhes fazer ganhar o paraíso como recompensa por uma guerra justa e santa. Quanto ao segundo termo da comparação empregada pelo papa, ele enfatiza a obediência devida ao Senhor supremo (de quem os turcos espoliaram a herança e o túmulo em Jerusalém), obediência superior ao serviço da cristandade ocidental. Esta última noção, todavia, começa a despontar junta com a noção de Europa. [...] Para eles, um “país” é um modo de viver, sentir, falar, comer, que une entre si as pessoas aproximadas também pelo serviço de um mesmo senhor, pelas relações de homem a homem, familiares ou de vassalagem, que lhes dão coesão. É, no fundo, uma noção mais real, ligada ao sangue, à antiga concepção tribal, clânica, mais profunda e mais profundamente

ancorada que uma espécie de “direito do solo”, demasiadamente jurídico e abstrato para essa época em que o contato físico, pela visão, pelo tato, conta mais que a declaração abstrata de um escrito. [...] Em outras palavras, a noção de “pátria” designa aqui o sentimento comum de pertencer a uma mesma comunidade de vida, de costumes, diríamos hoje de cultura. Será, aliás, que pode ser de outra maneira? Resta saber o que, em cada época, une realmente os homens entre si. [...] Na época do nascimento da cavalaria, o fator primordial de unidade não é inicialmente de ordem geográfica, ele é de ordem humana, pessoal, poderíamos quase dizer, carnal (FLORI, 2005, pp. 56-57).

N<sup>a</sup> *Demanda do Santo Graal* tanto é possível encontrar a noção de pátria enquanto território administrativo, “entidade político-geográfica” (Reino de Logres), quanto a noção de pátria advinda da união de um grupo (Cavaleiros da Távola Redonda), dos laços de vassalagem (Rei Artur e seus cavaleiros) e da religião (Católica). Como exemplos da noção de pátria advinda do amor e da defesa de uma “entidade político-geográfica” a novela de cavalaria em questão oferece estas passagens:

El-rei, tanto que viu na seeda perigosa o cavaleiro de que Merlim e tôdolos outros profetas falarom na Gram-[Bretanha], entam bem soube êle que aquêle era o cavaleiro per que seriam acabadas as aventuras do regno de Logres, e foi com êle tam alegre que beenzeu Deus<sup>206</sup> (MAGNE, 1955, p. 21).

Assi falava el-rei de Tristam, com mui gram pesar de que nom vinha aa côrte; mas os outros nom havia[m] ende pesar, ante eram mui ledos, porque a seeda perigosa havia cima já, e honravam e serviam Galaaz quanto podiam, que nom podiam mais, ca bem sabiam que êste havia dar cima aas maravilhosas aventuras do regno de Logres<sup>207</sup> (*idem*).

– Galaaz, ora vejo eu bem que tu acabarás as aventuras do regno de Logres, ca te vejo esforçado, que nunca cuidei veer homem [que o fôsse] tanto<sup>208</sup> (*ibidem*, p. 59).

– Beentas sejam estas novas e beento seja Deus, que o pera aqui adusse, ca ora sabemos bem que per êste seerám acabadas as aventuras maravilhosas do regno de Logres<sup>209</sup> (*ibidem*, p. 65).

– [...] E bem diziam todos que jamais as aventuras do regno de Logres nom haveriam cima atee que vós viéssedes. E tanto vos atendemos, que ora, aa mercee de Deus, havemos-vos já<sup>210</sup> (*ibidem*, p. 81).

<sup>206</sup> O Rei, assim que viu no assento perigoso o cavaleiro de quem Merlin e todos os outros profetas falaram na Grã-Bretanha, então bem soube que aquele era o cavaleiro por quem seriam acabadas as aventuras do reino de Logres, e ficou com ele tão alegre e tão feliz, que bendisse a Deus (MEGALE, 2008, p. 31).

<sup>207</sup> Assim falava o rei de Tristão, com muito grande pesar de que não vinha à corte; mas os outros não tinham disso pesar, antes estavam muito alegres, porque o assento perigoso estava acabado, e honravam e serviam Galaaz quanto podiam, que não podiam mais, pois bem sabiam que este havia de dar cabo às maravilhosas aventuras do reino de Logres (MEGALE, 2008, p. 31).

<sup>208</sup> – Galaaz, agora bem vejo que acabarás as aventuras do reino de Logres, porque te vejo esforçado, como nunca cuidei ver alguém que o fosse tanto (MEGALE, 2008, p. 56).

<sup>209</sup> – Abençoadas sejam estas novas e bendito seja Deus, que o aqui trouxe, porque agora sabemos bem que por este serão acabadas as aventuras maravilhosas do reino de Logres (MEGALE, 2008, p. 61).

– Per boa fé, ora posso bem dizer que êste é o melhor cavaleiro que eu nunca vi. Nunca me creades de rem, se êste nom é Galaaz, o mui boõ cavaleiro, aquel que há-de dar cima aas aventuras do regno de Logres<sup>211</sup> (*ibidem*, p. 379).

– [...] Êsto seerá em renembrancha do pecado per que meu irmão foi morto, e durará esta renembrancha de mim e de meu irmão tá que o boõ cavaleiro verrá, que dará cima aas aventuras do reino de Logres; e de mim seerá hoije-mais esta fonte chamada, mentre o mundo durar, “fonte da virgem”<sup>212</sup> (MAGNE, 1944, vol. I, p. 403).

– Certas, disse Estor, Senhor, sem falha, êle é o melhor cavaleiro do mundo. Eu vii tanto dêle, que eu sei verdadeiramente que per bondade de cavalaria nom ficará que nom dee cima aas aventuras de Logres<sup>213</sup> (*ibidem*, vol. II, p. 27).

– Ai! ca nós somos enganados da conhecença dêste homem. Por Santa Maria, êste é mais ca boõ cavaleiro, que há dar cima aas aventuras do regno de Logres. Ora me nom tenho por desonrado de el desbaratar minha gente, ca a sa bondade de armas outra bondade nom poderia durar<sup>214</sup> (*ibidem*, p. 63).

– Por boa fé, disse el-rei, vós houvestes o mais fremoso comêço de cavalaria que nunca houve cavaleiro, [158, c] e vós bem vos mantenedes no que começastes. Semelha-me que o linhagem de rei Bam, u há os melhores cavaleiros do mundo, nom se aviltará per vós. Ora vos ide, pois vos ir queredes, e Nosso Senhor vos guie e vos dê poder de acabardes as aventuras de Logres assi como nós cuidamos que havedes de fazer<sup>215</sup> (*ibidem*, p. 155).

– Se há nome Galaaz, nom vos maravilhees em, ca u muitas cousas som de ùa guisa, nom pode seer que ende algũa nom seja maa, e muitos cavaleiros há polo mundo que nom chamados Galaaz e há i boõs e maus, e bem assi como o mui boõ Galaaz, que há-de dar cima aas aventuras do reino de Logres<sup>216</sup> (*ibidem*, p. 175).

*A Demanda* deixa patente, ao longo de toda a sua narrativa, o “patriotismo” dos cavaleiros da Távola Redonda: por qual outra razão estes buscavam dar cabo às aventuras do

<sup>210</sup> – [...] E diziam bem todos que jamais as aventuras do reino de Logres teriam fim, enquanto não chegásseis. E tanto vos esperamos que, agora, por graça de Deus, já o temos (MEGALE, 2008, p. 71).

<sup>211</sup> – Por boa-fé, agora bem posso dizer que este é o melhor cavaleiro que alguma vez vi, Nunca acrediteis em mim, se este não é Galaaz, aquele que há de dar cabo às aventuras do reino de Logres (MEGALE, 2008, p. 262).

<sup>212</sup> – [...] Isto será em lembrança do pecado pelo qual meu irmão foi morto, e durará esta lembrança de mim e de meu irmão até que o bom cavaleiro venha, que dará cabo às aventuras do reino de Logres; e de mim, de hoje em diante, será esta fonte chamada, enquanto o mundo durar, a fonte da virgem (MEGALE, 2008, p. 319).

<sup>213</sup> – Certamente – disse Heitor –, senhor, sem falha, ele é o melhor cavaleiro do mundo. Tanto vi dele que nem sei verdadeiramente que por bondade de cavalaria não ficará sem dar cabo às aventuras do reino de Logres (MEGALE, 2008, p. 339).

<sup>214</sup> Ai, quanto estamos enganados a respeito deste homem! Por Santa Maria, este é o melhor cavaleiro, que há de dar cabo às aventuras do reino de Logres. Ora não me considero desonrado por ele desbaratar minha gente, porque à sua bondade não é possível resistir (MEGALE, 2008, p. 370).

<sup>215</sup> – Por boa-fé – disse o rei –, tivestes o mais formoso começo de cavalaria no que começastes. Parece-me que a linhagem de rei Bam, que tem os melhores cavaleiros do mundo, não se aviltará por vós. Ora ide, pois ir quereis, e Nosso Senhor vos guie e vos dê força para acabar as aventuras de Logres, como cuidamos que haveis de fazer (MEGALE, 2008, p. 445).

<sup>216</sup> – Se tem nome Galaaz, não vos maravilheis, porque, quando muitas coisas são de um modo, não pode ser que alguma delas não seja má, e muitos cavaleiros há pelo mundo que são chamados Galaaz, e há entre eles, bons e maus, e assim como o muito bom Galaaz, que há de dar cabo às aventuras do reino de Logres (MEGALE, 2008, p. 460).

Reino de Logres, senão a de pôr fim ao sofrimento de toda a gente que nele vivia? Sabe-se que, com a perda do Santo Graal, devido ao pecado em que viviam imersos Artur e muitos dos seus, a fome espalhou-se de forma assustadora pelo Reino de Logres. Seria necessário, então, reconquistar o Graal; fazê-lo voltar ao reino, para que a fome do povo tivesse fim. O motivo da debandada dos cavaleiros, portanto, não foi unicamente o de partir em busca de aventuras, mas o de fazer o bem a toda uma população, por amor à terra que era compartilhada por todos; inclusive, claro, pelos próprios cavaleiros. Galaaz exemplifica, melhor que qualquer outro, esse “patriotismo”; esse “amor a Logres e ao seu povo”, pois dedicou toda a sua vida – corpo e alma, literalmente – a esta causa: “dar cabo às maravilhosas aventuras de Logres”. Seu objetivo era o de chegar até o Santo Graal para levar a salvação para a sua gente: daí advém o caráter messiânico de Galaaz.

Como exemplos da noção de pátria advinda do sentimento de pertença a um grupo, podem ser citados os seguintes trechos d’*A Demanda*:

– Dêste nom vos podemos emparar nem defender, senam per boã palavra, ca é nosso companheiro da Távola Redonda<sup>217</sup> (MAGNE, 1955, p. 121).

– Galvam, vós me havedes morto e escarnido, que me matastes meu sobrinho, o homem do mundo que eu mais amava. E sabede que eu vingaria sua morte, se nam fôssedes meu irmão da Távola Redonda<sup>218</sup> (*ibidem*, p. 195).

– Verdade é, disse Galaaz. || Mas pois vós sodes meu companheiro e da Távola Redonda e vos el matou ante mim, eu vos vigarei a meu poder<sup>219</sup> (*ibidem*, pp. 227-229).

E Palamades disse a Galaaz:

– Êste é o cavaleiro que venceu dom Gaeriet, que é uñ dos boõs cavaleiros da Távola Redonda. Certas, eu o vingarei, se poder<sup>220</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, p. 262).

<sup>217</sup> – Deste não vos podemos amparar nem defender, a não ser por boa palavra, porque é nosso companheiro da távola redonda (MEGALE, 2008, p. 97).

<sup>218</sup> – Galvão, vós me tendes morto e escarnecido, que me matastes meu sobrinho, o homem do mundo que eu mais amava. E sabeí que vingaria sua morte, se não fôsseis meu irmão da távola redonda (MEGALE, 2008, p. 144).

<sup>219</sup> – Verdade é – disse Galaaz. – Mas, visto que sois meu companheiro e da távola redonda e vos ele matou diante de mim, eu vos vingarei a meu poder (MEGALE, 2008, p. 165).

<sup>220</sup> E Palamades disse a Galaaz:

– Este é o cavaleiro que venceu dom Gaeriete, que é um dos bons cavaleiros da távola redonda. Certamente o vingarei, se puder (MEGALE, 2008, p. 539).

– Senhores, disse Galaaz, se vós amades mia companha, bem amo eu a vossa outro tanto. Mas pois eu vejo que nos havemos a partir, comendo-vos a Nosso Senhor e rogo-vos que, se fordes aa côrte de rei Artur, que me lhi saudees e a meu padre Lançarot e a tôdolos cavaleiros da Távola Redonda<sup>221</sup> (*ibidem*, p. 283).

Lançalot perguntou a Palamades:

– Como vos sentides da batalha?

– Desta batalha mui mal, disse el, pero guarecerei. Mas pero bem vos digo que me errastes mui [182, a] mal, que sôo vosso irmão da Távola Redonda, porque nom devêrades em mim mão meter em nem ùa guisa<sup>222</sup> (*ibidem*, p. 287).

– Pois, disse Palamades, êste preito é partido, ca eu soô da Távola Redonda come vós<sup>223</sup> (*ibidem*, p. 289).

Como se pôde notar, os cavaleiros, ao se reconhecerem como integrantes da Távola Redonda, não combatiam entre si, ainda que houvesse motivo para tal. Um embate entre dois cavaleiros da corte de Artur seria como uma nação que, numa guerra, bombardeasse a si mesma, de modo a realizar o que se conhece por “fogo amigo”. Logo, percebe-se, pelos excertos há pouco citados, que havia mesmo um sentimento de pertença, entre os cavaleiros da Távola Redonda, que se assemelha ao patriotismo.

Já como noção de pátria advinda da vassalagem, eis as seguintes passagens d’A

#### *Demanda do Santo Graal:*

– Ai, Senhor cavaleiro! Al me pedide, ca vós nem outro cavaleiro nom matarei, senam em defendendo meu corpo ou meu senhor<sup>224</sup> (MAGNE, 1955, p. 57).

Mas ora leixa o conto de falar de Persival por contar como aveo a Galaaz quando tornou ao regno de Logres e como livrou a rei Artur e a terra de Logres dos Sansoões que vierom i per conselho de rei Mars de Cornualha<sup>225</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, p. 126).

<sup>221</sup> – Senhores – disse Galaaz –, se amais minha companhia, bem amo a vossa outro tanto. Mais pois vejo que temos de nos separar, encomendo-vos a Nosso Senhor rogo-vos que, se fordes à corte de rei Artur, o saudeis por mim e a meu pai Lancelote e a todos os cavaleiros da tábola redonda (MEGALE, 2008, p. 556).

<sup>222</sup> Lancelote perguntou a Palamades:

– Como vos sentis da batalha?

– Desta batalha, muito mal – disse ele –, mas sararei. Mas bem vos digo que me afrontastes muito mal, que sou vosso irmão da tábola redonda, pelo que não devêreis em mim mão meter, de nenhum modo (MEGALE, 2008, p. 559).

<sup>223</sup> – Pois – disse Palamades –, este preito está acabado, porque sou da tábola redonda como vós (MEGALE, 2008, p. 561).

<sup>224</sup> – Ai, senhor cavaleiro! Outra coisa me pedi, porque a vós nem a outro cavaleiro não matarei, senão em defendendo meu corpo ou meu senhor (MEGALE, 2008, p. 55).

<sup>225</sup> Mas ora deixa o conto de falar de Persival por contar como aconteceu a Galaaz quando voltou ao reino de Logres e como livrou rei Artur e a terra de Logres dos Sansões que lá vieram por conselho de rei Mars de Cornualha (MEGALE, 2008, p. 420).

Em êsto falando, cavalgaram os III irmãos até hora de têtça e entom lhis aveo que toparom com Galvam e com Kea, o moordomo, e com Brandeliz. Aquêles III cavaleiros se iam quanto podiam para Camaalot, ca ouviram dizer que rei Artur era cercado, e iam-se porém a mui grandes jornadas per chegarem cedo a sa ajuda. E tanto que se conhecerom, foram mui ledos, ca peça havia que se nom viram. E Guerreeres lhis perguntou:

– A qual logar ides a tam grã coita?

A Camaalot, disserom êles, ca nos disserom que rei Artur era cercado<sup>226</sup> (*ibidem*, pp. 178-179).

O “patriotismo” resultante das relações de vassalagem certamente repousa no fato de, geralmente, vários cavaleiros estarem ligados a um único suserano; de modo que todos, devido aos juramentos a este prestados, num ritual que em muito faz lembrar o da investidura (ou ordenação) do cavaleiro, acabam por se unir para o mesmo fim: proteger o senhor feudal. A *Demanda* também conseguiu ilustrar muito bem, ao longo da sua narrativa, essas relações de suserania e vassalagem entre o Rei Artur e seus cavaleiros: não só por meio de episódios que narram a defesa daquele por parte destes, como se acabou se ver, mas também a partir dos trechos d’*A Demanda do Santo Graal* que tratam dos feudos ofertados por Artur aos seus cavaleiros. Michel Pastoureau, no seu livro *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*<sup>227</sup>, assim fala das atribuições do suserano e do vassalo, firmadas durante a cerimônia que sela a relação de vassalagem entre ambos:

O vassalo é um senhor mais ou menos fraco, que, por obrigação ou interesse, vincula-se a um senhor mais forte, a quem promete fidelidade. Essa promessa tem por objeto um contrato que determina as obrigações recíprocas. O senhor promete ao vassalo proteção e sustento: defendê-lo contra os inimigos, assisti-lo na justiça, ajudá-lo com conselhos, oferecer-lhe presentes e “generosidades”, sustentá-lo enfim na corte ou, mais comumente, conceder-lhe uma terra que lhe permita manter-se e ajudar a manter os seus: o feudo. Em troca, o vassalo deve ao senhor um serviço militar (cujas modalidades são estabelecidas pelo contrato), assistência política (conselhos, missões) e jurídica (ajudá-lo a promover a justiça; tomar parte no tribunal senhorial), às vezes serviços domésticos, gestos de deferência em qualquer circunstância, e em alguns casos ajuda pecuniária (PASTOUREAU, 1989, p. 35).

<sup>226</sup> Nisto falando, cavalgaram os três irmãos até hora de terça e então aconteceu que toparam com Galvão e com Quéia, o mordomo, e com Brandeliz. Aqueles três cavaleiros iam o mais depressa que podiam para Camalote, porque ouviram dizer que rei Artur estava cercado e iam com jornadas muito longas para chegarem logo em sua ajuda. E assim que se reconheceram ficaram muito alegres, porque havia tempo que não se viam. E Guerreeres lhes perguntou:

– A que lugar ides com tanta pressa?

– A Camalote – disseram eles –, porque nos disseram que rei Artur estava cercado (MEGALE, 2008, p. 463).

<sup>227</sup> *op. cit.*

Salvo para os senhores importantes, o contrato de vassalagem raramente é firmado por escrito. Mas oferece uma cerimônia ritual mais ou menos idêntica em todas as regiões: o vassalo, ajoelhado, pronuncia inicialmente uma fórmula de homenagem (“Eu me torno teu homem...”); a seguir, de pé, jura, sobre a Bíblia ou sobre relíquias, fidelidade ao senhor; por fim, este último o investe no feudo, entregando-lhe um objeto que o simboliza (ramo, erva, torrão de terra) ou que representa um poder (cetro, anel, bastão, luva, estandarte, lança). Genuflexões, troca de beijos e gestos litúrgicos acompanham a cerimônia, que pode ser definitiva ou periodicamente renovada (*idem*).

Por fim, a noção de “pátria” advinda por meio da religião varre *A Demanda* de ponta a ponta: antes de serem irmãos porque cavaleiros da Távola Redonda, os cavaleiros já o eram por serem cristãos, por terem sido batizados. Isso é tão verdade que Palamades, apesar de bom cavaleiro, só foi admitido entre os da Távola Redonda depois que se tornou cristão. Ao longo d’*A Demanda* é possível ver trechos como este, que mostram a solidariedade entre os adeptos do Cristianismo pelo fato de estes se sentirem verdadeiramente irmãos; pertencentes a uma mesma congregação, que era a de Cristo:

– Ai, Senhor! [...] por Deus e por cortesia, faz|ede vós ãa cousa que vos rogo.  
Galvam disse que o faria de graado, se podesse.  
– Eu vos rogo, disse o cavaleiro, que vós me levedes a algũa abadia preto daqui, u possa receber direituras da Santa Egreja, como cristaão deve fazer em cima da sua vida.  
– Se me ajude Deus, disse Galvam, nom sei lugar preto daqui u vos possa levar.  
– Pois fazede tanto por mim, disse o cavaleiro: levade-me ante vós, e eu vos guiarei.  
Entam o filhou Galvam e deitou-o antre os arçoões da sela e cavalgou atrás êle polo manteer e deu a Estor o escudo a levar, e andarom tanto que chegarom a ãa abadia que era uũ vale preto dali<sup>228</sup> (MAGNE, 1955, p. 211).

Essa união entre os cavaleiros, fruto da idéia de pertença a uma “nação religiosa”, que era o Cristianismo, não existiu apenas na ficção. A História mostra que esse sentimento de identificação entre os cristãos da/na Europa não só existiu na realidade como foi mesmo decisivo para o advento das Cruzadas. Estas, por sua vez, alimentaram ainda mais, no povo

<sup>228</sup> – Ai, senhor! [...] por Deus e por cortesia, fazei uma coisa que vos rogo.

Galvão disse que o faria de bom grado, se pudesse.

– Eu vos rogo – disse o cavaleiro – que me leveis a alguma abadia perto daqui, onde possa receber o que prescreve a santa Igreja, como cristão deve fazer no fim de sua vida.

– Assim me ajude Deus – disse Galvão –, não conheço lugar perto daqui onde vos possa levar.

– Pois fazei isto por mim – disse o cavaleiro –: levai-me à vossa frente, e vos guiarei.

Então o pegou Galvão e deitou-o entre os arçoes da sela e cavalgou atrás dele para o segurar e deu a Heitor o escudo para levar, e andaram tanto, que chegaram a uma abadia que ficava num vale perto dali (MEGALE, 2008, p. 155).

européu, esse espírito de “patriotismo” e de solidariedade (entre os cristãos, diga-se de passagem). Sobre a importância e as consequências das Cruzadas para a Europa medieval, disse Ivan Lins:

Lembradas, no que têm de mais essencial, as cruzadas, examinemos-lhes, rapidamente, as consequências sociais e intelectuais. A primeira foi o enfraquecimento do islamismo, que, até então, assustadoramente invasor, foi retido em sua marcha triunfal, sendo ferido em seu próprio centro de ação. Si, a partir do século XIV, retomou o crescente a sua atividade conquistadora, passando a ameaçar de novo a Europa, foi por haverem cessado as cruzadas. Contribuíram elas, demais, para ressaltar a unidade espiritual dos povos europeus, imprimindo-lhes uma atividade coletiva suficientemente prolongada, de modo a se considerarem membros de uma só coletividade, congregando-se, nos momentos decisivos, como em Lepanto, para a defesa da civilização comum (LINS, 1939, p. 412).

Para concluir essa explanação sobre o sentimento patriótico dos cavaleiros medievais deve-se deixar claro que ele não é fruto da Idade Média. O capítulo passado mostrou que o patriotismo já existia entre os heróis míticos e os guerreiros da Antigüidade clássica: a *Ilíada* talvez seja, dentre todas as obras literárias das antigas Grécia e Roma, a que traz esse sentimento de forma mais patente, entre os antigos.

Além de defender a “pátria”, o cavaleiro medieval deveria proteger o rei: isto é tão verdade que o próprio jogo de xadrez, surgido na Idade Média, ainda traz essa idéia. Como esta obrigação do cavaleiro já foi contemplada, de certa forma, quando se falou dos deveres dos vassallos para com os seus suseranos; deveres, esses, que suscitavam, nos vassallos, um sentimento “patriótico”, então não serão mais apresentados trechos d’A *Demanda do Santo Graal* em torno dessa questão. No entanto, fica aqui um pronunciamento de Jean Flori sobre esse assunto:

O serviço militar devido pelos vassallos a seu senhor é um dever evocado por todos os teóricos da vassalagem. [...] Não apenas o vassallo deve abster-se de prejudicar seu senhor, mas também ele deve [...] *assistência militar*, enfim, contra seus inimigos, segundo os costumes também determinados ao longo do tempo. [...] Essa assistência é recíproca: o senhor se compromete a socorrer seu vassallo e a protegê-lo se ele for atacado. Em compensação, exige que ele se coloque à sua disposição armado e acompanhado de cavaleiros em número proporcional às terras “mantidas por ele”, mas não necessariamente “por causa” desses feudos. Em outros termos, a

causa do serviço armado dos cavaleiros é a autoridade do rei sobre seus condes, do senhor sobre seus vassallos. Ou melhor ainda, é o elo de vassalagem pelo qual se expressa essa autoridade (FLORI, 2005, p. 58, *passim*).

Enfrentar todos os seres capazes de ameaçar a paz e o bem-estar dos povos era mais um dos deveres do cavaleiro mediéxico. *A Demanda*, por se tratar de uma obra literária, carrega as tintas do quadro e, da mesma forma como outrora fizeram os mitos e as epopéias dos antigos gregos e romanos, apresenta enfrentamentos de seres sobrenaturais por parte dos cavaleiros, como se pode ver a partir dos seguintes trechos:

Uñ dia, aveo que stávamos a-cabo de ùa água, e vimos a bêsta cercada de tôdas partes assi que nom podia scapar em nhũa guisa. E o melhor de meus filhos tiinha ùa lança e stava mais preto dela ca seus irmãos, e o mēor de meus filhos lhe deu vozes:

– Feride-a, feride-a, e veremos que traz no corpo, onde estas vozes saem.

E êle creeu seu irmão e os outros que assi diziam, e feriu-a pola coixa seestra, ca lhe nom pude alhur dar. E quando se ela assi sentiu ferida, deu ùa voz mui spantosa, tanto que era maravilha. E pois que deu a voz, saiu d[a] água uñ homem mais negro que o pez, e seus olhos vermelhos como as brasas, e aquel homem tomou a lança com que a bêsta foi ferida e feriu aquel meu filho, que a ferira, de tam gram ferida, que o matou. E depois ao outro; dêi i, ao terceiro; dêi i, ao quarto; | dêi i, ao quinto. E depois meteu-se na água, de guisa que depois nunca o vi<sup>229</sup> (MAGNE, 1955, p. 127).

Aquel dia, que vos eu digo, aveo que adus[s]erom cavaleiros | aa côrte ùa mui fremosa donzela, filha de uñ jaiam, que aquel dia matarom em ùa montanha, e quando a derom a el-rei, preguntarom-na se queria seer cristã, e que lhe dariam terra rica e boõ cavaleiro por marido. E ela disse que ante querria morrer de qualquer morte, ante que seer cristã<sup>230</sup> (*ibidem*, p. 165).

Ainda em torno dessa questão, vale lembrar que Galaaz, até ser contemplado com a visão do Graal, objetivo maior de sua demanda, não só enfrentou seres sobrenaturais como

---

<sup>229</sup> Um dia aconteceu que estávamos perto de uma ribeira, e vimos a besta cercada de todos os lados, assim que não podia escapar de nenhum modo. E o melhor de meus filhos tinha uma lança e estava mais perto dela que seus irmãos e o menor de meus filhos lhe gritou:

– Feri-a, ferí-a, e vereis o que traz no corpo, de onde estas vozes saem.

E ele acreditou em seu irmão e nos outros que assim diziam, e feriu-a na coxa esquerda, porque lhe não pôde outro lugar atingir. E quando se sentiu ferida, deu um grito muito espantoso, tanto que era maravilha. E depois que deu o grito, saiu da água um homem mais negro que o pez, e seus olhos vermelhos como as brasas, e aquele homem pegou a lança com que a besta foi ferida e feriu aquele meu filho que a ferira, com tão grande ferimento que o matou. E depois ao outro; depois, ao terceiro; depois, ao quarto; depois, ao quinto. E depois meteu-se na água, de modo que depois nunca o vi (MEGALE, 2008, p. 101).

<sup>230</sup> Naquele dia que vos digo, aconteceu que trouxeram cavaleiros à corte uma donzela muito formosa, filha de um gigante, que naquele dia mataram, numa montanha, e quando a deram ao rei [Artur], perguntaram-lhe se queria ser cristã, e lhe dariam terra rica e bom cavaleiro por marido. E ela disse que antes queria morrer de qualquer morte a ser cristã (MEGALE, 2008, p. 125).

também teve de se submeter a determinadas provas, para mostrar aos outros, mas, principalmente, a si mesmo, o seu valor, a sua coragem, a sua bondade e, certamente, a sua destreza bélica. Quando não enfrentava esses obstáculos de grado, porque, de fato, não os temia, Galaaz era estimulado a dar cabo deles, geralmente pelo Rei Artur ou por alguém que lhe era espiritualmente superior. Impossível não lembrar, ao ver Galaaz realizando todas essas tarefas, de Hércules ou de outro herói mitológico, como Perseu, Teseu ou Jasão. Aliás, com este último Galaaz também se assemelha, por ter saído em busca de um objeto sagrado: o Santo Cálice. Jasão, como se viu no capítulo anterior, saiu em demanda do Velocino de Ouro. Agora, passagens d'*A Demanda do Santo Graal* que trazem alguns dos trabalhos que Galaaz realizou, em sua breve vida: sentar-se na “seeda” perigosa; retirar a espada do pedrão; ser provado quanto à sua fé por um homem que o queria matar; expulsar um mau espírito de um cemitério de homens bons.

– Senhor, [disse o ermitam], cedo o veredes em boõ começo.

Entam lhe fêz vestir os panos, que trazia, e foi-o assentar na seeda perigosa. E disse:

– Filho, ora vejo o que muito desejei, quando vejo a seeda perigosa comprida.

E quando virom Galaaz na seeda, logo todos os cavaleiros houverom poder de falar, e bradarom todos a ùa voz:

– Dom Galaaz, vós sejades o bem-vêúdo – ca êles já seu nome sabiiam, ca o ermitam o nomeara já i<sup>231</sup> (MAGNE, 1955, p. 21).

E Galaaz disse que iria mui de graado. Entam o filhou el-rei pola mão e levou-o [a]a rebeira do rio, u o padram stava. E os do paaço foram todos com êles, por veerem [o] que poderia seer. E quando a rainha viu ca el-rei levava Galaaz pola mão ao pedram, saúu ela com gram companha de donas e de donzelas; e el-rei disse a Galaaz:

– Queredes sacar esta espada dêste padram? Ca a nom quer nhuũ provar, de quantos aqui som, ca dizem que a [a]ventura nom é sua. Provade-a, se vos aprouver; ca se o vós nom provades, nom acharemos cavaleiro que o prove.

Entam filhou Galaaz a espada polo mogoram e tirou-a tam ligeiramente, como se nam tevesse em rem. E depois filhou a bainha e meteu-a dentro e cingeu-a logo, e disse a el-rei:

– Senhor, ora hei já a espada, mais o scudo nom hei.

– Amigo, disse el-rei, pois Deus e a [a]ventura vos a espada deu, nom tardará muito o scudo<sup>232</sup> (*ibidem*, p. 25).

---

<sup>231</sup> – Senhor – disse o ermitão –, cedo o vereis em bom começo.

Então fê-lo vestir os panos que trazia e foi assentá-lo no assento perigoso. E disse:

– Filho, agora vejo o que muito desejei, quando vejo o assento perigoso ocupado.

E quando viram Galaaz no assento, logo todos os cavaleiros tiveram poder de falar, e bradaram todos a uma voz:

– Dom Galaaz, sede o bem-vindo – pois já seu nome sabiam, porque o ermitão o nomeara já ali (MEGALE, 2008, p. 30).

– Muitas mercees, disse o cavaleiro. Pois ora vos peço que me talhedes a cabeça com esta spada que trago, que nom desejarei tanto cousa como de morrer per mão de tam boõ cavaleiro como vós sodes, ca bem sei que tam boõ cavaleiro como vós nom me poderá matar.

Entam tirou a espada da bainha e pose-a na mesa e disse:

– Galaaz, filhade esta espada e fazedo o que vos eu rogo.

E el catou-o e começou-se a sinar polo que lhe dizia, ca o teve por maravilha. E respondeu:

– Ai, Senhor cavaleiro! Al me pedide, ca vós nem outro cavaleiro nom matarei, senam em defendendo meu corpo ou meu senhor.

[...]

– Nom? disse el. Pois quero-vos eu matar.

Entam ergeu a espada e fêz enfiinta que o queria matar. Mas Galaaz, que nunca houvera medo, nom se moveu, ca nunca el dultara cousa que fôsse. E quando o cavaleiro viu que o nom podia spantar, disse:

– Galaaz, ora vejo eu bem que tu acabarás as aventuras do regno de Logres, ca te vejo esforçado, que nunca cuidei veer homem [que o fôsse] tanto. E por Esso te provei eu; porque és mais ardido que outro, te leixei de matar, ca muito seria gram dapno, se [a] atal sazom morresses. E pero, pois que eu de manhaã hei-de morrer, nom per ti quero coitar minha morte.

Entam meteu a espada per si e com coita de morte caeu [e] disse a Galaaz:

– Senhor, roga a Deus por mim.

Logo que êsto disse, foi morto. E quantos na casa siiam foram maravilhados<sup>232</sup> (*ibidem*, pp. 57-59).

Depós êsto, nom atendeu mais Galaaz, mas foi-se toste ao muimento; e tanto que i chegou, ouviu logo ùa voz de tam gram dor, que maravilha era, e dizia assi:

<sup>232</sup> E Galaaz disse que iria de muito bom grado. Então o pegou o rei pela mão e levou-o à margem do rio, onde a pedra estava. E os do paço foram todos com ele, para verem o que poderia ser. E quando a rainha viu que o rei levava Galaaz pela mão à pedra, saiu com ela com grande companhia de donas e donzelas. E o rei disse a Galaaz:

– Quereis sacar esta espada desta pedra? Pois a não quer ninguém provar de quantos aqui estão, porque dizem que a aventura não é deles. Provai-a, se vos aprouver, porque se o não provais, não acharemos cavaleiro que o prove.

Então pegou Galaaz a espada pelo punho e puxou-a tão facilmente, como se não estivesse presa a nada. E depois, pegou a bainha e meteu-a dentro e cingiu-a logo, e disse ao rei:

– Senhor, agora tenho já a espada, mas o escudo não tenho.

– Amigo – disse o rei –, pois Deus e a ventura vos a espada deu, não tardará muito o escudo (MEGALE, 2008, p. 33).

<sup>233</sup> – Muito obrigado – disse o cavaleiro. – Pois agora vos peço que me corteis a cabeça com esta espada que trago, que nada desejarei tanto, como morrer por mão de tão bom cavaleiro como vós, porque bem sei que bom cavaleiro como vós não me poderá matar.

Então tirou a espada da bainha e colocou-a na mesa e disse:

– Galaaz, pegai esta espada e fazei o que vos eu rogo.

E ele olhou-o e começou a persignar-se pelo que lhe dizia, porque o teve por maravilha. E respondeu:

– Ai, senhor cavaleiro! Outra coisa me pedi, porque a vós nem a outro cavaleiro não matarei, senão em defendendo meu corpo ou meu senhor.

[...]

– Não? – disse ele. – Pois quero-vos eu matar.

Então ergueu a espada e fez de conta que o queria matar. Mas Galaaz, que nunca tivera medo, não se moveu, porque nunca duvidou do que quer que fosse. E quando o cavaleiro viu que o não podia espantar, disse:

– Galaaz, agora bem vejo que acabarás as aventuras do reino de Logres, porque te vejo esforçado, como nunca cuidei ver alguém que o fosse tanto. E por isso te provei eu; porque és mais valente que outro, te deixei de matar, porque muito seria grande o dano se neste momento morresses. E pois que de manhaã hei de morrer, não por ti, quero lamentar minha morte.

Então enfiou a espada em si e com sofrimento de morte caiu e disse a Galaaz:

– Senhor, roga a Deus por mim.

Logo que isto disse, morreu. E quantos na casa estavam, ficaram maravilhados (MEGALE, 2008, pp. 56-57).

– Ai, Galaaz, servo de Jesu Cristo, nom te chegues a mim, ca me farás leixar êste lugar, em que ataaqui foi.

Pero Galaaz êsto ouviu, nom se spantou, como aquêlo que era mais sforçado ca outro cavaleiro, e foi ao muimento e quis erger a campã, e viu sair uũ fumo tam negro como pez, depois ùa chama, depois ùa figura em semelhança de homem, a mais fea e a mais stranha cousa que nunca homem viu, e sinou-se, ca bem lhe semelhou cousa de diáboo. Entam ouviu ùa voz, que lhe disse:

– Ai, Galaaz, santa cousa em tí vejo; eu te vejo cercado de ângeos, que nom posso durar contra ti. E porém te leixo meu lugar, em que longo tempo folguei.

Quando el a voz ouviu, guardeceu muito a Jesu Cristo e sinou-se e deitou a campã alonge do muimento, e viu jazer no muimento uũ corpo de cavaleiro todo armado<sup>234</sup> (*ibidem*, p. 77).

Ainda que defender a “pátria”, proteger o rei e enfrentar todos os seres capazes de ameaçar a paz e o bem-estar dos povos constituíssem em deveres do cavaleiro, este jamais poderia se voltar contra alguém que estivesse desarmado: isso ia contra o código de ética da cavalaria. Há um excerto n’A *Demanda* que ilustra muito bem o que acaba de ser dito:

– Cavaleiro, morto me havedes de seer, que esta dona matastes a tam gram torto e a desonra de mim. Assi Deus me ajude, se desarmados nom fôssedes, eu me vingaria em guisa, que jamais em outrem nom metêssedes mão, ca se eu armado vos cometesse, que sodes desarmados, terriam-mo por vilania. E porém vos conselho que me nom cometades, ca sabede, sem falha, que vos matarei, como quer que no a vilania tenham<sup>235</sup> (MAGNE, 1955, p. 245).

Outro dever dos cavaleiros era o de zelar pelos interesses da Igreja. N’A *Demanda do Santo Graal*, essa obrigação do cavaleiro restringe-se, praticamente, à obediência aos preceitos cristãos, católicos, como: amar a Deus sobre todas as coisas; não matar; não pecar contra a castidade; não desejar a mulher do próximo; enfim, aos dez mandamentos. Como

<sup>234</sup> Depois disto, não esperou mais Galaaz, mas foi logo ao túmulo; e assim que chegou lá, ouviu logo uma voz de tão grande dor que maravilha era, e dizia assim:

– Ai, Galaaz, servo de Jesus Cristo, não te chegues a mim, porque me farás deixar este lugar em que até agora fiquei.

Mas Galaaz isto ouviu, não se espantou, como aquele que era mais esforçado do que outro cavaleiro, e foi ao túmulo e quis erguer a pedra, e viu sair uma fumaça, tão negra como pez, depois uma chama, depois uma figura em semelhança de homem, a mais feia e a mais estranha coisa que nunca se viu, e persignou-se, porque bem lhe pareceu coisa do diabo. Então ouviu uma voz que lhe disse:

– Ai, Galaaz santa coisa em tí vejo; eu te vejo cercado de anjos, que não posso resistir contra ti. E por isso te deixo o meu lugar, em que longo tempo folguei. – Quando ele a voz ouviu, agradeceu muito a Jesus Cristo e persignou-se e lançou a pedra longe do túmulo e viu jazer no túmulo um corpo de cavaleiro todo armado (MEGALE, 2008, pp. 68-69).

<sup>235</sup> – Cavaleiro, haveis de ser morto por mim, porque esta mulher matastes a tão grande erro e desonra de mim. Assim Deus me ajude, se não estivêsseis desarmados, eu me vingaria, de modo que jamais em outrem não pusêsseis a mão, porque se eu armado vos atacasse a vós que estais desarmados, ter-me-iam por vilania. E por isso vos aconselho que me não acometais, porque sabeis, sem falha, que vos matarei, ainda que mo tenham por vilania (MEGALE, 2008, p. 176).

Lênia Márcia de Medeiros Mongelli, em *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*<sup>236</sup>, e Heitor Megale, em *O Jogo dos Anteparos – A Demanda do Santo Graal: a Estrutura Ideológica e a Construção da Narrativa*<sup>237</sup>, trataram do aspecto religioso da novela em questão, como bem mostrou a introdução desta dissertação, este capítulo não irá se delongar em torno desse assunto, pois o que importa aqui é discorrer sobre os *resíduos clássicos* d'A *Demanda* e do Medieval. Entretanto, ainda para mostrar (se é que é necessário) o quanto essa novela foi fiel ao universo em que foi gestada (o medieval), vale a pena ler o que disseram Jacques Le Goff, Jean Flori, Ivan Lins e Mário Curtis Giordani sobre o dever da cavalaria mediéfica para com a Igreja:

Essa oposição radical à guerra e ao serviço militar é expressa mais nitidamente ainda em Hipólito de Roma, na primeira metade do século III. Ele anuncia claramente a regra a seguir: nenhum cristão deve se tornar soldado. Se ele o fizer, é preciso excluí-lo da comunidade dos fiéis, expulsá-lo. É a posição mais corrente na Igreja primitiva. Mas Hipólito vai mais longe. Contrariamente à atitude mais tolerante iniciada por João Batista e retomada por São Paulo, ele não admite que um soldado que se tornou cristão permaneça no exército. Ele deverá escolher: ser soldado ou cristão. Os dois estados são incompatíveis. Essa intransigência absoluta não foi, ao que parece, seguida. Eles se contentarão em exigir que os cristãos não se empreguem como soldados. Tertuliano, no Ocidente, salienta essa necessidade (FLORI, 2005, p. 129).

“A guerra é sempre satânica em suas origens e devemos sempre abster-nos dela. Mas, si nos não é possível evitá-la; si se trata de nossa defesa, da de nosso país e das leis de nossos maiores, não resta dúvida de que nos devemos preparar para ela, mesmo na quaresma” (NICOLAU I *apud* LINS, 1939, p. 138).

A Europa feudal dos séculos XI e XII é também aquela em que, em ligação com a Cruzada, aparece uma novidade na ordem monástica. São as ordens militares, sendo que as principais foram a Ordem dos Templários, a Ordem dos Hospitalares de São João de Jerusalém, a ordem alemã de Santa Maria dos Teutônicos, a Ordem Inglesa de São Tomás de Acre e diversas ordens, na Península Ibérica, em ambiente espanhol e português. Estas ordens são feitas essencialmente para lutar pelo gládio, a oração e a conversão, contra os infiéis e pagãos. Representam uma importante anulação da regra segundo a qual os clérigos não devem derramar sangue. São Bernardo, cisterciense, pouco inclinado a gostar das novidades, louva, no entanto, os cavaleiros daquilo que ele chama a *nova militia* engajados na cruzada. Mas essas ordens militares específicas substituirão, num clima geral de cristianismo, comportamentos militares. Embora não seja militar, a religião se torna, de maneira geral, militante. Assim aparece uma noção destinada a uma grande sorte, a do militantismo (LE GOFF, 2007, p. 90).

A partir de agora os súditos desse império cristão, e logo os cristãos, foram chamados a defender esse império. A desconfiança em relação à guerra persistiu, no

---

<sup>236</sup> *op. cit.*

<sup>237</sup> *op. cit.*

entanto, por muito tempo no cristianismo. Mesmo quando houve uma evolução em relação às práticas guerreiras, o porte de armas e a efusão de sangue que resultava disso foi proibido aos bispos e, de uma maneira geral, aos clérigos. As exceções foram bastante raras. E a única que foi aceita e até louvada pela Igreja, foi a das ordens militares que, para a defesa dos Lugares Santos cristãos e em certas ocasiões, no Ocidente, constituíram, a partir do século XII, grupos de monges cavaleiros na Península Ibérica, por exemplo, ou na Prússia e na Lituânia com os cavaleiros teutônicos. Mas a evolução mais importante foi a elaboração de uma teoria da guerra justa que, na sua essência, foi elaborada por Santo Agostinho. A guerra justa era uma guerra destinada e praticada não por um personagem individual, mas por um chefe revestido de uma autoridade suprema como fora o imperador cristão ou como se tornariam os príncipes e reis da Idade Média. A guerra, aliás, não devia ser agressiva. O cristianismo recusou sempre a noção de guerra preventiva; ela devia ser uma resposta a uma agressão ou a uma injustiça (*ibidem*, pp. 136-137).

Além de sua alta importância para ressaltar a estreita solidariedade, que liga os diversos povos europeus, imprimindo-lhes uma atividade coletiva suficientemente prolongada, contribuíram as Cruzadas para preservar a evolução ocidental do temível preselitismo muçulmano. Adotando uma tese sustentada pelo Abade Fleury e retomada por De Maistre e De Bonald, foi Augusto Comte, em sua *Dinâmica Social*, o primeiro filósofo, emancipado da teologia, a apreciar a utilidade social das Cruzadas, salientando-lhes o caráter defensivo (LINS, 1939, pp. 299-300).

No decurso dos séculos XII e XIII esses dois tipos de vida guerreira<sup>238</sup> vão sofrendo limitações até adquirirem, no século XIII, na maior parte das senhorias um caráter defensivo (GIORDANI, 1983, p. 196).

Como se pôde observar, a Igreja Católica, que, num primeiro momento, manifestou-se contrária à participação de cristãos em guerras, teve de elaborar, tempos depois, por ocasião das Cruzadas, o conceito de “guerra defensiva”, para poder angariar o apoio dos cavaleiros medievais. Assim, também por meio da luta armada (e, durante muito tempo, principalmente por essa via) deveriam zelar os cavaleiros pelos interesses da Igreja. Algumas passagens d’*A Demanda do Santo Graal* documentam esse caráter defensivo da cavalaria dos séculos XII e XIII, época áurea das Cruzadas:

– Ai, Senhor cavaleiro! Al me pedide, ca vós nem outro cavaleiro nom matarei, senam em defendendo meu corpo ou meu senhor<sup>239</sup> (MAGNE, 1955, p. 57).

– Assi, disse o cavaleiro, se me quiser [ir], cá nós, que somos estrangeiros e que nom ganhâmos ainda a honra da Mesa Redonda, havemos uma vantagem sôbre vós, que vós nom havedes sôbre nós; cá nós vos podemos chamar a batalha e a justas a nosso prazer, e vós nom podeades êsto fazer, que vo-lo nom tenham por gram maldade; mas se vós nos i chamades, nós nos podemos bem sem culpa escusar, se nom formos

<sup>238</sup> ost (hostis), cavalgada (*cavalcata*).

<sup>239</sup> – Ai, senhor cavaleiro! Outra coisa me pedi, porque a vós nem a outro cavaleiro não matarei, senão em defendendo meu corpo ou meu senhor (MEGALE, 2008, p. 55).

chamados por alei[ve] ou por treçam. Dixe-vos eu verdade<sup>240</sup> (MAGNE, 1955, p. 355).

– Nós o chamamos, disse Galvam, Claudim, e é filho del-rei Claudas da Deserta. Enquanto êles iam assi falando de Claudim, Claudim se parou em meo do caminho e começô-os de chamar, se queriam justar. E Persival, que nunca falecera nem receava aventura nenhũa, pôs o escudo sôbre a cabeça e o peito, e baixou a lança. E Galvam lhe disse:

– Ai, Senhor! Por mercee, deixaae a justa, ca vos nom conhece o cavaleiro. E Persival nom respondeu cousa algũa, ante se leixou ir a Claudim e deu-lhe ù tal golpe, que o meteu em terra do cavalo, mas outro mal nom lhe fêz, || que era boa a loriga<sup>241</sup> (MAGNE, 1955, p. 365).

Uma das obrigações dos cavaleiros mais conhecidas do grande público certamente é a ajuda aos indefesos: não há uma novela de cavalaria ou um livro de História sequer que deixe de lado essa questão, ao tratar da Idade Média e, em especial, do cavaleiro medieval. Com a *Demanda* não poderia ser diferente: alguns trechos de sua longa narrativa mostram o quanto os cavaleiros eram procurados para resolver contendas, para lutar em defesa de alguém ou mesmo para livrar uma pessoa da morte ou de um perigo iminente.

E êles ambos em êsto falando, aque uñ cavaleiro que vinha contra êles correndo quando o cavalo o podia aduzer. E quando chegou a êles, disse-lhes:

– Senhores, havede-me mercee e defendede-me de uñ cavaleiro que sem razom me quer matar.

– E quem é? disserom êles. Conho-cê? -lo?

– Nom, disse êle, mas traze uñ scudo negro e o liom de argém.

E êles entenderom que era Queia o mordomo e responderom:

– Dêste nom vos podemos emparar nem defender, senam per boã palavra, ca é nosso companheiro da Távola Redonda.

Êles em êsto falando, aque-vos Queia. E êles stando assi a pee disserom a dom Queia:

– Leixade êste cavaleiro, que lhe nom façades mal<sup>242</sup> (MAGNE, 1955, p. 121).

<sup>240</sup> – Assim – disse o cavaleiro –, se quiser ir, porque nós que somos estrangeiros, e não ganhamos ainda a honra da mesa redonda, temos uma vantagem sobre vós, que não tendes sobre nós; porque vos podemos chamar a batalhas e a justas a nosso prazer, e não podeis isto fazer, que vo-lo não tenham por grande maldade, mas se nos chamais, podemos bem sem culpa excusar, se não formos chamados por aleive ou por traição. Disse-vos eu verdade (MEGALE, 2008, p. 247).

<sup>241</sup> – Nós o chamamos – disse Galvão – Claudim, e é filho do rei Claudas da Deserta. Enquanto iam falando de Claudim, Claudim parou no meio do caminho e começou a chamá-los, se queriam justar. E Persival, que nunca falhara nem receava aventura alguma, pôs o escudo sobre a cabeça e o peito, e baixou a lança. E Galvão lhe disse:

– Ai, senhor! Por favor, deixai a justa, porque vos não conhece o cavaleiro.

E Persival não respondeu coisa alguma, antes se deixou ir a Claudim e deu-lhe tal golpe, que o meteu por terra do cavalo, mas outro mal não fez, que era boa a loriga (MEGALE, 2008, p. 252).

<sup>242</sup> E eles nisto falando, eis que um cavaleiro vinha correndo para eles, quanto o cavalo podia trazer. E quando chegou a eles, disse-lhes:

– Senhores, tende mercê de mim e defendei-me de um cavaleiro que, sem razão, me quis matar.

– E quem é? – disseram eles. – Vós o conheceis?

– Não – disse ele –, mas traz um escudo negro e um leão de prata.

– Ora queria eu, se prougesse a Deus, que achássemos algũa aventura maravilhosa.

E tanto que êsto disse, viram viũr uũ cavaleiro armado, sem lança e sem escudo, malchagado, e [vinha] quanto o cavalo o podia aduzer. E tanto que || viu os cavaleiros, dei-lhe vozes, dizendo:

– Ai, Senhores! Por Deus, sodes cavaleiros andantes?

Disseram êles:

– Si, mas por que o preguntades?

– Por haver vossa ajuda, disse el, ca uũ cavaleiro vem pós mim, que [me] quer matar, e nom me devedes aa falecer a atal hora, ca todo cavaleiro andante deve ajudar todos aquêles que lhe ajuda demandarem.

– Ora, disseram êles, nom temades, cá nós vos tomamos em nossa guarda [contra] o cavaleiro, [qualquer] que el seja<sup>243</sup> (MAGNE, 1955, p. 317).

Esses excertos d’*A Demanda do Santo Graal* mostram-se consentâneos com a realidade medieva, como atesta esta passagem do livro *A Idade Média: a Cavalaria e as Cruzadas*<sup>244</sup>, de Ivan Lins:

Além do culto da Mulher e do da Virgem, que foi uma consequência do primeiro, denuncia, nitidamente, a influência católica sôbre a *cavalaria*, a comiseração para com os pobres e desvalidos, devendo o cavaleiro tomá-los sob sua proteção e amparo. [...] O dever do cavaleiro observava no século XIII o autor do poema: “*L’Ordene de Chevalerie*” – “é tornar-se o arrimo dos fracos, afim de que o forte os não vilipendie” (LINS, 1939, p. 170).

Vale salientar que essa defesa dos mais fracos não representou uma novidade medieva: ela também se constituía numa das obrigações dos heróis mitológicos e dos guerreiros greco-romanos, conforme se pôde ver no capítulo passado.

E eles entenderam que era Quéia, o mordomo, e responderam:

– Deste não vos podemos amparar nem defender, a não ser por boa palavra, porque é nosso companheiro da tábola redonda.

Eles nisto falando, aproxima-se Quéia. E eles estando assim a pé, disseram a dom Quéia:

– Deixai este cavaleiro, não lhe façais mal (MEGALE, 2008, p. 97).

<sup>243</sup> – Agora, queria eu, se a Deus aprouvesse, que achássemos alguma aventura maravilhosa.

E tão logo isto disse, viram vir um cavaleiro armado, sem lança e sem escudo, muito ferido, e vinha quanto o cavalo o podia trazer. E assim que viu os cavaleiros, gritou-lhes dizendo:

– Ai, senhores! Por Deus, sois cavaleiros andantes?

Disseram eles:

– Sim, mas por que o perguntais?

– Para ter vossa ajuda – disse ele –, porque um cavaleiro vem atrás de mim que me quer matar e não me deveis falhar em tal hora, porque todo cavaleiro andante deve ajudar a todos aqueles que lhe ajuda pedirem.

– Ora – disseram eles –, não temais, porque vos tomamos sob nossa proteção contra o cavaleiro, seja ele quem for (MEGALE, 2008, p. 220).

<sup>244</sup> *op. cit.*

Intimamente relacionado a este último dever dos cavaleiros medievais encontra-se aquele que diz respeito às obrigações destes para com as mulheres: era obrigação da cavalaria aconselhá-las e ajudá-las no que fosse preciso; principalmente as defendendo contra homens que delas procuravam tirar algum proveito. *A Demanda* traz alguns trechos que abordam o comportamento que os cavaleiros deveriam ter com relação às mulheres; como estes:

– Ai, donzela, disse Lançalot, que ventura vos adusse aqui? Que bem sei que sem razom non veestes vós.

– Senhor, verdade é, | mais rogo-vos, se vos aprouguer, que vaades comigo aaquela foresta de Caamalot; e sabede que manhã, hora de comer, seeredes aqui.

– Certas, donzela, disse el, muito me praz, ca teúdo soom de vos fazer serviço em tôdalas cousas que eu poder<sup>245</sup> (MAGNE, 1955, p. 3).

– Ai, cavaleiro! Dá-me ã dom.

E el olhou pera ela e disse-lhe:

– Donzela, pidide-o, ca o haveredes, se nom fôr cousa que seja contra meu juramento.

Respondeu ela:

– Muitas mercees. Pois ora me dade êste corço, ca por al nom viim eu aqui.

– Ai, doncela! Por Deus, pi[di]de-me outro dom, que [a] atal hora nom poderia eu êste corço dar, porque há muito que nom comi; mas empero, se o corço quiserdes, filhade dêle quanto quiserdes, del me deixade tam solamente per que eu possa minha fame perder.

– Par Deus, ou eu todo [o] levarei, || ou nom levarei del ninhã cousa, e rogo-vos pola fé que devedes a Deus, que todo mo dedes.

Entom disse el:

– Eu vo-lo dou, ca, sôbre tal juramento, nom no duvidaria eu a vós nem a outrem<sup>246</sup> (*ibidem*, p. 327).

Quando el viu a donzela chorar, foi alá, por saber a rezam de seu doo e per lhe poer i todo conselho que podesse, ca êste era o direito dos cavaleiros andantes, de darem conselho a tôdas donzelas estranhas<sup>247</sup> (*ibidem*, p. 337).

---

<sup>245</sup> – Ai, donzela – disse Lancelote –, que ventura vos trouxe aqui? Que bem sei que sem razão não viestes.

– Senhor, verdade é; mas rogo-vos, se vos aprouger, que vades comigo àquela floresta de Camalote; e sabei que amanhã, à hora de comer, estareis aqui.

– Certamente, donzela – disse ele –, muito me agrada, pois tenho obrigação de vos servir em tudo que puder (MEGALE, 2008, p. 17).

<sup>246</sup> – Ai, cavaleiro! Daí-me um dom.

E ele olhou para ela e disse-lhe:

– Donzela, pedi-o, que o tereis, se não for coisa que seja contra meu juramento.

Respondeu ela:

– Muito obrigada. Pois agora dai-me este corço, porque por outro motivo não vim aqui.

– Ai, donzela! Por Deus, pedi-me outro dom, porque agora não poderia este corço dar, porque há muito tempo que não comi; no entanto, se o corço quiserdes, tomai dele o quanto quiserdes, dele deixai-me tão-somente um tanto para que possa matar minha fome.

– Por Deus, eu o levarei todo, ou não levarei dele nenhum pedaço, e rogo-vos pela fé que deveis a Deus, que todo mo deis.

Então disse ele:

– Eu vo-lo dou, porque, sobre tal juramento, não o negaria nem a vós, nem a outrem (MEGALE, 2008, p. 226).

- Donzela, disse || êle, eu vos guiarei e vos levarei a salvo.  
 – Senhor, disse ela, se êsto soubesse, ir-me-ia com vosco, ca bem vejo que dêste cavaleiro nom posso haver ajuda, bem o cuidoo<sup>248</sup> (*ibidem*, p. 89).

A outra er foi tal, que uñ cavaleiro levava ãa donzela ante si, e ia polo outro semedeiro; e ela ia chorando e fazendo tam gram doo, que bem vos semelharía, que ante querria seer morta ca viva, ca o cavaleiro a presara em casa de seu padre e queria-a levar ao mato, por haver dela sua virgindade e seu pesar. E tanto que a donzela viu Boorz, conheceu bem que era dos cavaleiros do Santo Graal, dos que nom faleceriam a donzela coitada por rem que aveesse, e deu-lhe vozes quanto pôde:  
 – Ai, cavaleiro boõ, por Deus e por piedade, acorre-me e livra-me dêste desleal, que me quer escarnecer, se tu és dos boõs cavaleiros que andam na demanda do Santo Graal.

[...]

Quando Boorz êsto ouviu, nom soube que fizesse: se a seu irmão nom acorresse, êsto seeria a maior diabrura do mundo; e, de outra parte, se nom acorresse aa donzela, seria desleal contra Deus e contra o mundo, ca havia prometudo a Deus e aos da Távola Redonda, que jamais nom faleceria dar ajuda a donzela que lha demandasse. E ela lh[a] demandava e dizia:

- Ai, boõ cavaleiro, por Deus e por piedade, haveede de mim mercê e nom me leixees scarnecer assi.

[...]

Entam [Boorz] feriu o cavalo das esporas e foi-se depós a donzela, que era já quanto alongada. Encomendou-se muito a Deus e nom andou muito que viu em uñ vale o cavaleiro que decera e tiinha a donzela sub si para jazer com ela. E ela dava vozes quanto podia. Entam, quando Boorz êsto ouviu, leixou-se correr ao cavaleiro e deu-lhe vozes:

- Dom cavaleiro, leixade a donzela, que em mau ponto a filhastes<sup>249</sup> (*ibidem*, pp. 235-237, *passim*).

- Ai, donzela, disse Gansonais, pois Persival vos quer guiar, metede-vos em sua guarda, ca eu vos digo que vos levará a salvo.

- [Eu me] meterei, disse ela, pois me [o] vós conselhades<sup>250</sup> (*ibidem*, p. 341).

<sup>247</sup> Quando ele viu a donzela chorar, foi lá para saber a razão de sua mágoa e para lhe dar todo conselho que pudesse, porque este era o dever dos cavaleiros andantes de darem conselho a todas as donzelas estranhas (MEGALE, 2008, p. 234).

<sup>248</sup> – Donzela – disse ele –, eu vos guiarei e vos levarei a salvo.

– Senhor – disse ela –, se isto soubesse, iria convosco, porque bem vejo que deste cavaleiro não posso ter ajuda, bem o cuidoo (MEGALE, 2008, p. 76).

<sup>249</sup> A outra também foi tal que um cavaleiro levava uma donzela diante de si, e ia pelo outro caminho; e ela ia chorando e fazendo tão grande lamento, que bem vos parecia que antes queria estar morta do que viva, porque o cavaleiro a prendera em casa de seu pai e queria levá-la ao mato. E assim que a donzela viu Boorz, reconheceu bem que era dos cavaleiros do santo Graal, dos que não falhariam a donzela atormentada por algo que acontecesse, e gritou-lhe o quanto pôde:

– Ai, cavaleiro bom, por Deus e por piedade, socorre-me e livra-me deste desleal, que me quer escarnecer, se tu és dos bons cavaleiros que andam na demanda do santo Graal.

[...]

Quando Boorz isto ouviu, não soube o que fizesse; se a seu irmão não socorresse, isto seria a maior diabrura do mundo. E, por outro lado, se não socorresse a donzela, seria desleal com Deus e com o mundo, porque havia prometido a Deus e aos da tábola redonda que jamais deixaria de dar ajuda a donzela que a pedisse. E ela a pedia e dizia:

– Ai, bom cavaleiro, por Deus e por piedade, tem de mim compaixão e não me deixes escarnecer assim.

[...]

Então [Boorz] feriu o cavalo com as esporas e foi atrás da donzela que estava já um tanto afastada. Encomendou-se muito a Deus e não andou muito que viu num vale o cavaleiro que descera e que tinha a donzela embaixo de si para deitar com ela. E ela gritava quanto podia. Então, quando Boorz isto ouviu, deixou-se correr ao cavaleiro e gritou-lhe:

– Dom cavaleiro, deixai a donzela, que em má hora a tomastes (MEGALE, 2008, pp. 169-171, *passim*).

E a donzela chegou-se e disse || a Galaaz:

– Se vós sodes o melhor cavaleiro do mundo e eu som ùa donzela pobre e descon[se]lhada, pois que vos demando vossa ajuda, por Deus, nom me faleçades a tal saçom; ca se o vós fezedes, eu serei scarnida, e a desonra seria vossa, ca bem sabedes vós que sodes teúdo [porque sodes] da Mesa Redonda, per direito, de ajudardes tôda donzela que ajuda vos demandar<sup>251</sup> (*ibidem*, p. 343).

Esse modo de agir dos cavaleiros medievais para com o sexo oposto, da forma como mostraram os excertos d’*A Demanda do Santo Graal*, refletem bem o que de fato ocorria no universo medievo: tanto havia homens prontos a proteger as mulheres quanto existiam homens prestes a humilhá-las e a maltratá-las de todas as formas. Jacques Le Goff chama a atenção para o fato de que, em geral, a situação da Mulher na Idade Média era ruim. Apenas as que pertenciam às camadas superiores da sociedade, como já era de se esperar, recebiam um melhor tratamento. Esse menosprezo às mulheres, por parte da civilização mediéfica, encontra sua razão de ser na figura de Eva, que tinha imerso o mundo em pecados. A situação da mulher só começou a mudar, de acordo com Ivan Lins, a partir da cristianização da cavalaria: o Amor pregado pelo Catolicismo fez com que os homens encontrassem, no plano terreal, um alvo, que era a mulher. Teria sido então a partir desse amor dedicado às mulheres, num primeiro momento, que teria surgido o culto mariano, que, por sua vez, serviu para melhorar a visão que se tinha da Mulher. Para Le Goff, o culto à Virgem não assinala o início da melhoria da situação da Mulher na sociedade medieval, mas o seu fim. Os renascimentos mediéficos, notadamente o carolíngio, e as cruzadas também serviram para melhorar a vida das mulheres medievais: deram-lhes mais liberdade. Le Goff aponta os movimentos heréticos femininos como protestos do “gênero fraco” contra todas as formas de opressão a que

---

<sup>250</sup> – Ai, donzela – disse Gansonais –, visto que Persival vos quer guiar, colocai-vos sob sua guarda, porque vos digo que vos levará a salvo.

– Colocar-me-ei – disse ela –, pois me aconselhais (MEGALE, 2008, p. 237).

<sup>251</sup> E a donzela chegou-se e disse a Galaaz:

– Se sois o melhor cavaleiro do mundo, e sou uma donzela pobre e desaconselhada, pois que peço vossa ajuda, por Deus, não me falheis nesta ocasião; porque se isto fizerdes, serei humilhada, e a desonra seria vossa, porque bem sabeis que sois obrigado, por dever da mesa redonda, a ajudar toda donzela que ajuda vos pedir (MEGALE, 2008, p. 238).

estavam sujeitas as mulheres na Idade Média. Sobre o que acabou de ser dito acerca da Mulher mediéfica, disseram as seguintes palavras Jacques Le Goff e Ivan Lins:

Que ali a mulher tenha sido uma inferior, é algo sobre o quê não há dúvida. Nesta sociedade militar e viril, com a subsistência sempre ameaçada, e onde, por conseguinte, a fecundidade era antes uma maldição (de onde a interpretação sexual e procriadora do pecado original) do que uma bênção, a mulher não era honrada. E parece que o Cristianismo pouco fez para melhorar sua posição material e moral. Ela é a grande responsável pelo pecado original. E, nas formas de tentação diabólica, ela é a pior encarnação do mal. [...] Quando no Cristianismo há promoção da mulher – somos levados a reconhecer no culto da Virgem, triunfante nos séculos 12 e 13, uma mudança de rumo da espiritualidade cristã, que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, a Nova Eva; mudança que se revela ainda no desenvolvimento do culto de Madalena a partir do século 12, como se pode comprovar a partir da história do centro religioso de Vézelay – tal reabilitação não está na origem mas na conclusão de uma melhoria da situação da mulher na sociedade (LE GOFF, 2005, p. 285, *passim*).

Tornando-se o homem, através da purificação e do acréscimo de ternura nêlo produzidos pelo Catolicismo, mais capaz de *amar*, aplicou essa capacidade, não a Deus, sêr ininteligível e inacessível ao seu entendimento, mas à *Mulher*, companheira das horas de dor e alegria, que lhe suavizava a existência. Surgiu, assim, espontaneamente, na Idade-Média, o culto da mulher, que passou a constituir um dos característicos da *cavalaria*, e, em consequência dêsse culto, sem que os seus próprios autores o percebessem, se intensificou também o culto da Virgem (LINS, 1939, p. 168).

Conservou-se, portanto, Maria, inclusive depois dêsse dogma, a personificação da mulher no maior esplendor de seus atributos (*ibidem*, p. 169).

Que haja sido o culto da Virgem uma consequência da elevação moral da Mulher e da adoração que passou a receber durante a Idade-Média, é a prova mais concludente a completa inexistência dêsse culto nos primeiros séculos do Catolicismo (*idem*).

O papel das mulheres nos movimentos heréticos (notadamente o Catarismo) ou quase heréticos (as beguinas, por exemplo) é o sinal de sua insatisfação em face do lugar que lhe era reservado. Desprezo que entretanto se faz necessário nuançar (LE GOFF, 2005, p. 285).

Nas camadas superiores da sociedade, as mulheres gozaram sempre de um certo prestígio. Ao menos certas delas. As grandes damas brilhavam vivamente, e aqui também a literatura reteve o reflexo (*ibidem*, p. 286).

Muitas vezes se pretendeu que as cruzadas, ao deixar as mulheres sozinhas no Ocidente, trouxeram um crescimento de seus poderes e seus direitos. Ainda recentemente David Herlihy sustentou que a condição das mulheres, sobretudo na camada superior da sociedade senhorial e na França meridional e na Itália, teria melhorado em dois momentos: na época carolíngia e no tempo das cruzadas e da Reconquista. A poesia dos trovadores seria o reflexo desta promoção da mulher abandonada (*idem*).

Como não poderia deixar de ser, a Literatura também documentou as visões que a sociedade medieval tinha da Mulher. Estas passagens d'A *Demanda* mostram as mulheres

como aquelas que atrapalham a vida dos homens; como as que os colocam em tentação, de modo a desvirtuá-los; como os seres que mais traem; como as criaturas que levam o Homem para o perigo, para o abismo, para a perdição; enfim, como entes semelhantes ao Diabo ou que têm pacto com este:

Ora falece, disse el, da Távola Redonda dom Tristam, e nom outrem. Mas maldita seja a beldade de Iseu, per que o assi havemos perdido, ca, | se ela nom fôsse, nom leixara el em nhũa guisa que êle nom veesse a esta festa tam grande<sup>252</sup> (MAGNE, 1955, p. 21).

Quando a dona êsto ouviu, houve tam gram pesar, que nom soube que fizesse, ca bem sabia que se a donzela o cavaleiro houvesse aa sua vontade, que nom podia seer que o el-rei [Brutos] nom | soubesse, que tarde ou cedo; e quando o soubesse, que o cavaleiro com ela era; êle era tam bravo que mataria a donzela e quantos a i ajudassem<sup>253</sup> (*ibidem*, p. 145).

– Filho, que hás?

– Que hei? disse êle: nom veedes a minha molher desleal e alei|vosa, que fêz assi aqui viür uñ cavaleiro stranho, por me scarnir, enquanto nós fomos andar per estar furesta? Ora fêz já o cavaleiro quanto quis em ela, e pois er filhou suas armas, por nos fazer semelhar que nom viera aqui por nhuũ [mal].

– Par Deus, filho, disse o padre, eu bem cuido que dizees verdade. Ora fazede i quanto teverdes em [o] coração, ca eu vo-lo louvo.

– Eu nom sei, disse o [filho], como me possa vingar melhor dêles, ca de os matar. Matarei ela primeiro, que o fêz aqui viür. E, dês i, êle, que veeo i por meu mal<sup>254</sup> (*ibidem*, p. 243).

E depois atou seu cavalo a ãa árvor e acostou a ela seu escudo e sua lança e entrou dentro, e viu estar em uñ leito, o mais fremoso e mais rico que nunca viu, ãa donzela que dormia; e era tam fremosa, que lhe semelhou mais fremosa que a rainha Genevra e que a rainha Iseu, e ca a fremosa filha del-rei Peles; ca lhe semelhou que depois que o mundo foi feito, nom foe molher tam fremosa nem na || vira, empero rem se foi aaquela Virgem que foe virgem e madre e rainha das rainhas. E depois [que] catou gram peça pola maravilha que houve de sua beldade, afastou-se uñ pouco afora, assi todo espantado, ca bem semelhou a êle que, se tôdas as beldades

<sup>252</sup> Agora falta – disse ele –, da tábola redonda, dom Tristão, e nenhum outro. Mas maldita seja a beleza de Isolda, porque o assim temos perdido, porque se ela não fosse, não deixaria ele, de modo algum, de vir a esta festa tão grande (MEGALE, 2008, p. 31).

<sup>253</sup> Quando a mulher ouviu isto, teve tão grande pesar que não soube o que fizesse, porque bem sabia que, se a donzela tivesse o cavaleiro à sua vontade, não podia ser que o rei [Brutos] não soubesse, cedo ou tarde; e quando soubesse que o cavaleiro com ela estava, ele era tão bravo que mataria a donzela e quantos ajudassem nisso (MEGALE, 2008, p. 113).

<sup>254</sup> – Filho, o que tens?

– O que tenho? – disse ele. – Não vedes a minha mulher desleal e traidora, que fez aqui vir um cavaleiro estranho, para me escarnecer, enquanto fomos andar por esta floresta? Agora fez já o cavaleiro quanto quis nela, visto que de novo já tomou suas armas, para nos fazer parecer que não veio aqui por nenhum mal.

– Por Deus, filho – disse o pai –, bem cuido que dizes verdade. Agora faze quanto tiveres no coração, porque eu o louvo.

– Eu não sei – disse o filho – como me possa vingar melhor deles que de os matar. Matarei primeiro a ela, que o fez aqui vir. E depois a ele, que veio aqui para meu mal (MEGALE, 2008, p. 175).

que foram em molheres pecadores fôssem assûadas em ùa, nom seria tam fremosa como esta era<sup>255</sup> (*ibidem*, p. 371).

Senhor cavaleiro, eu som natural de Atenas, ùa cidade de Grécia, e som filha de rei e de rainha, e pola beldade que o emperador de Roma ouviu dezer que havia em mim, enviou dezer a meu padre que me lhe enviasse, e que me filharia por molher; e meu padre, que se tinria por bem-aventurado, fêz guisar ùa nave, e metê-me dentro com gram companhia de cavaleiros e de donas e de donzelas; e depois que fomos no mar, crece[u]nos tam maau tempo e tam gram tormenta, que nos durou XV dias, assi que nom houve i tam esforçado, que nom houvesse maior esperança de morte ca de vida. E depois passou o maau tempo e aportámos e achámo-nos na Gram-Bretanha<sup>256</sup> (*ibidem*, p. 371).

E depois acordou e catou arredor de si e viu a donzela rir, porque vira || que houvera mêdo. E quando a viu riir, maravilhou-se e logo entendeu que era demo que lhe aparecera em semelhança de donzela, polo enganar e o meter em pecado mortal. Entom ergeu a mão e sinou-se e disse:

– Ai, Padre Jesu Cristo, [Padre] verdadeiro! Nom me leixes enganar nem entrar na perdurável morte; e se êste é demo que me quer tolher de teu serviço e partir de ta companhia, mostra-me-o.

Tanto que el êsto disse, viu que a donzela se tornou em forma de demo tam feo e atam espantoso, que nom há no mundo homem tam ardido que o visse, que nom houvesse a haver gram mêdo. Unde aveo a Persival que houve tam gram mêdo que nom soube que fizesse, fora que disse:

– Ai, Jesu Cristo, Padre verdadeiro, Senhor. sei comigo<sup>257</sup> (*ibidem*, p. 375).

Assi outorgou seu amor ao demo e ele jouve com ela assi como o padre de Merlim jouve com sa madre. E quando jouve com ela houve ela tam tram sabor que lhi escaeceu o amor de seu irmão tam mortalmente que nom poderia mais. Û ù dia estava ante ùa fonte com seu amigo o demo e começou a pensar muito. E ele lhi disse:

– Que pensades? Vós pensades como poderíades matar vosso irmão?

– Par Deus, disse ela, esso. E ora vejo bem que vós sodes o homem mais sisudo do mundo e rogo-vos por aquel amor que me vós havedes que me ensinedes como o possa matar ca nom há cousa no mundo com que me tanto prougesse.

<sup>255</sup> E depois atou seu cavalo a uma árvore e encostou nela seu escudo e sua lança e entrou, e viu estar num leito, o mais formoso e mais rico que alguma vez viu, uma donzela que dormia; e era tão formosa, que lhe pareceu mais formosa que a rainha Genevra e que a rainha Isolda, e que a formosa filha do rei Peles; porque lhe pareceu que, desde que o mundo foi feito, não houve mulher tão formosa, nem a vira, embora nada fosse comparado com aquela Virgem que foi virgem e mãe e Rainha das rainhas. E depois que observou muito tempo pela admiração que teve de sua beleza, afastou-se um pouco, todo espantado, porque bem pareceu a ele que se todas as belezas que houve em mulheres pecadoras fossem reunidas numa só, não seria tão formosa como esta (MEGALE, 2008, p. 256).

<sup>256</sup> Senhor cavaleiro, sou natural de Atenas, uma cidade da Grécia, e sou filha de rei e de rainha, e pela beleza que o imperador de Roma ouviu dizer que havia em mim, mandou dizer a meu pai que me lhe enviasse e me tomaria por mulher; e meu pai, que se teria por bem satisfeito, fez preparar uma nave, e meteu-me dentro com grande companhia de cavaleiros e de donas e de donzelas; e depois que estávamos no mar, foi aumentando tanto o mau tempo e tão grande tormenta que nos durou quinze dias, assim que não houve alguém tão esforçado que não tivesse maior esperança de morte que de vida. E depois pasou o mau tempo e aportamos e achamo-nos na Grã-Bretanha (MEGALE, 2008, p. 257).

<sup>257</sup> E depois acordou e olhou ao redor de si e viu a donzela rir, porque vira que tivera medo. E quando a viu rir, espantou-se e logo entendeu que era o demo que lhe aparecera em semelhança de donzela para o enganar e o meter em pecado mortal. Então ergueu a mão e persignou-se e disse:

– Ai, Pai Jesus Cristo, Pai verdadeiro!, não me deixes enganar nem entrar na morte eterna; e se este é o demo que me quer tirar de teu serviço e separar de tua companhia, mostra-mo.

Assim que ele disse isto, viu que a donzela se tornou em forma de demo tão feio e tão espantoso que não há no mundo ninguém tão valente que o visse que não houvesse de ter grande medo. Daí aconteceu a Persival que teve tão grande medo que não soube o que fizesse, senão que dissesse:

– Ai, Jesus Cristo, Pai verdadeiro, Senhor, ficai comigo (MEGALE, 2008, p. 259).

– Eu vo-lo ensinarei, disse el. Enviade por vosso irmão que venha com vosco falar a ùa câmara. E, pois fordes i, carrade a porta e entom lhi demandade o que quiserdes. E el no querrá fazer. E vós travade em ele e teede-o bem e ele se assanhará logo assi que vos fará nojo mas nom grande. E vós dade vozes e todolos outros cavaleiros chegar-s'am i. Entom poderedes dizer que vos aforçou e el-rei o fará prender e fazer dele justiça e assi seerdes vós vingada.

Bem assi como o demo disse assi o fez ela ca enviou por el. E u lhi ela quis falar naquelo deu-lhi el ùa palmada tal que todo o rosto foi coberto de sangui e o peito. Entom ela começou dar vozes:

– Valede-me! Valede-me!

E todolos do paaço correrom ali e el-rei Hipomenes outrossi e britarom a porta da câmara. E quando el-rei viu tal sa filha houve gram pesar e perguntou-lhi quem lhe fezera aquilo.

– Senhor, disse ela, meu irmão que me escarneceu.

– Como? disse el, jouve contigo?

– Si, disse ela, mau meu grado.

E el-rei fez logo prender seu filho e metê-lo em ùa torre. Dis i, perguntou sa filha:

– Joul[184, b]ve hoje contigo?

– Nom, disse ela, mas gram tempo há. Mas nom vo-lo ousava a dizer com medo de me matar.

E esto lhi dizia ela porque se sentia prenhe assi que o poderia entender quem si quer. Assi meteu rei Hipomenes seu filho em prisom polo deslealdade de as filha. E o donzel se salvava o melhor que podia mas nom lhi valia rem, ca seu padre e todolos outros cuidavam que assi era como ela dizia<sup>258</sup> (NUNES, 2005, pp. 449-450).

Essa visão que o Medievo tinha da Mulher não era muito diferente daquela que tinha a Antigüidade clássica sobre o Ser em questão, como bem mostrou o capítulo anterior. Aliás, muitos são os mitólogos que comparam Eva à Pandora: Thomas Bulfinch, no seu livro *A*

---

<sup>258</sup> Deste modo entregou seu amor ao demo, e ele deitou com ela, como o pai de Merlim com sua mãe. E quando deitou com ela, teve ela tão grande prazer que lhe esqueceu o amor de seu irmão tão mortalmente, que mais não poderia. Um dia estava diante de uma fonte com seu amigo, o demo, e começou a pensar muito. E ele lhe disse:

– Que pensais? Pensais como poderíeis matar vosso irmão?

– Por Deus – disse ela –, isso. E ora bem vejo que sois o homem mais sisudo do mundo, e rogo-vos por aquele amor que tendes por mim que me ensineis como o possa matar, porque não há nada no mundo com que tanto me agradasse.

– Eu vo-lo ensinarei – disse ele. – Mandai dizer a vosso irmão que venha convosco a uma câmara, e depois que estiverdes lá, fechai a porta, e então lhe demandai o que quiserdes. E enraivecerá logo tanto que vos fará nojo, mas não grande; e gritai, e todos os outros cavaleiros irão lá. Então podereis dizer que vos forçou e o rei fará prender e fazer dele justiça e assim estareis vingada.

Bem como o demo disse ela o fez, que mandou buscá-lo e quando lhe quis falar naquilo, deu-lhe ele uma palmada tal que todo o rosto ficou coberto de sangue e o peito. Então começou ela a gritar:

– Valei-me! Valei-me!

E todos os do paço correram para lá, e o rei Hipômenes também, e arrombaram a porta da câmara. E quando o rei viu assim sua filha, teve grande pesar e perguntou-lhe quem fizera aquilo.

– Senhor – disse ela –, meu irmão que me escarneceu.

– Como? – disse ele. – Deitou contigo?

– Sim – disse ela –, contra minha vontade.

E o rei fez logo prender seu filho e metê-lo numa torre.

Depois perguntou à sua filha:

– Deitou hoje contigo?

– Não – disse ela –, mas muito tempo há, mas não vo-lo ousava dizer com medo de me matardes.

E isto lhe dizia ela, porque se sentia grávida, de tal modo que o poderia perceber qualquer um.

Assim meteu rei Hipômenes seu filho na prisão pela deslealdade de sua filha. E o donzel se desculpava o melhor que podia, mas não lhe valia nada, porque seu pai e todos os outros cuidavam que assim era como dizia ela (MEGALE, 2008, pp. 569-570).

*Idade da Fábula (O Livro de Ouro da Mitologia*<sup>259</sup>); e também F. J. Bierlein, em *Mitos Paralelos*<sup>260</sup>, por exemplo. Porém, conforme foi dito há pouco, a Mulher, na Idade Média, também foi vista de maneira diferente; justamente da forma oposta, aproximada que foi da figura de Maria. *A Demanda do Santo Graal* traz um exemplo de mulher casta, pura, correta, santificada; enfim, em tudo diferente de Genevra e de Isolda: a tia de Persival.

Esta dona viveu assi dez anos e meo, que jamais nom comeu senam ervas cruas; e quando passou, avêo ù tam fremoso milagre, que rei Artur em Camaalot, bem dez jornadas dali, o soube aquela hora mesma que ela passou, e diremos em qual guisa.

Verdade foi que foi das fremosas donas do mundo e tam amiga de Deus e da Santa Igreja, que todos aquêles que a conhiciam falavam ende; e a bondade grande que havia | foe cousa que a amou rei Artur e lhe demandou seu amor; mas aquela, que tam boa dona era, que era de ventuira [nom] poderiam nenhû[a] achar melhor, nom quis per nenhũa maneira, e porende o desamou sôbre todos os homens do mundo, em guisa que nunca depois lhe mais esqueceu em seu coração; onde aconteceu que aquel dia que foe morta, que apareceu a essa hora a el-rei Artur, onde jazia dormindo em sua câmara em Camalot, e vinha coroada; [e] tam fremosa cousa [era] e tam leda, que muito haveria homem sabor de a veer. E u ela estava em tam gram ledice, disse a Artur:

– Rei Artur, eu me vou pera o paraíso, que me tu quiseste tolher per tua luxúria; minha castidade me meteu em lidice, e a tua luxúria meterá-te em grande door e em marteiro, se [te] nom castigas<sup>261</sup> (MAGNE, 1955, p. 335).

Quem se tornava cavaleiro também tinha o dever de ser leal a seus companheiros de companhia. Essa lealdade consistia, dentre outras coisas, em estar, o cavaleiro, sempre pronto a escutar os seus amigos, para impedir que algum mal lhes adviesse; a batalhar ao lado deles, de modo a tomar para si uma contenda que, inicialmente, não era sua; e a vingá-los, no caso de eles serem vítimas de alguma injúria, de algum dano físico ou, mesmo, de um assassinato.

<sup>259</sup> *op. cit.*

<sup>260</sup> BIERLEIN, J. F. *Mitos Paralelos* / Tradução de Pedro Ribeiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

<sup>261</sup> Esta mulher viveu assim dez anos e meio, que nunca comeu senão ervas cruas, e quando passou, aconteceu um tão formoso milagre que rei Artur em Camalote, bem dez jornadas dali, o soube naquela hora mesma em que ela passou, e diremos de que modo.

Verdade foi que foi das formosas mulheres do mundo e tão amiga de Deus e da santa Igreja, que todos aqueles que a conheciam falavam disso; e a bondade grande que tinha foi a razão por que a amou rei Artur e lhe pediu seu amor; mas aquela, que tão boa mulher era, que, porventura, nenhuma poderiam achar melhor, não quis de nenhum modo e por isso o desamou sobre todos os homens do mundo, de modo que nunca depois o esqueceu mais em seu coração; pelo que aconteceu que, naquele dia que morreu, apareceu naquela hora ao rei Artur que estava dormindo em sua câmara em Camalote, e vinha coroada, tão formosa pessoa e tão alegre que muito teria alguém prazer em vê-la. E quando ela estava em tão grande alegria, disse a Artur:

– Rei Artur, eu me vou para o paraíso, que tu me quiseste impedir por tua luxúria; minha castidade me pôs em alegria e tua luxúria te colocará em grande dor e em martírio, se tu não castigas (MEGALE, 2008, pp. 232-233).

Eis alguns trechos d'A *Demanda* capazes de ilustrar de que maneiras essa lealdade do cavaleiro para com os seus amigos de armas poder-se-ia se manifestar:

- Que ventura vos adusse aqui? Eu cuidava que érades na côrte.
- Senhor, disserom êles, nós nos partimos por pavor [que houvemos de vossa] morte, ca vos nom partiades senom por algũa coita mui grande. Por esso vêemos pós vós atee aqui e nos encobrimos o melhor que podemos. Quando soubemos que vós queríades tornar aa côrte, armamos-nos, por tornar com vós, ca por al nom<sup>262</sup> (MAGNE, 1955, p. 9).

Aquela noite, quando rei Artur viu que o linhagem de rei Bam – que, a aquel tempo, era frol e louvor dos cavaleiros do mundo – ficaram em sua casa por amor de Galaaz, começou-os a catar e a pensar que êstes eram os homeês do mundo que lhe mais vêzes milhores foram e que o melhor vingaram de seus imigos<sup>263</sup> (*ibidem*, p. 45).

Queia disse:

- Eu o matei porque o achei em uñ vale u queria talhar a cabeça a Lucam o copeiro e ferira-o mui mal e, sem falha, talhara-lhe a cabeça, ca o desamava, se eu [a]aquela hora nom chegara. E eu cheguei e vinguei-o assi como vistes<sup>264</sup> (*ibidem*, p. 123).

Assi foi Ivam de Cenel queimado pola morte de Lamorant. E esta morte poderá el scusar, se quisera. Mas o gram coração que havia de nom fazer covardice nom lho sofreu. E quando rei Artur êsto soube, houve grã pesar, tanto que destruiu pois porende o castelo, mas nom mentre Persival foi vivo. E sabede que desto foi pois mui perfaçado Galvam e teúdo por covardo, porque se partira assi de Ivam e o leixara em tam gram feito como o leixou, ca por nhuñ pavor nom no devera a leixar, [a] atal tempo como aquel<sup>265</sup> (*ibidem*, p. 175).

- Por Deus, donzela, e por cortesia, dizede-me porque fazedes tal doo. Eu vos prometo que vos ponha conselho a todo meu poder.
- Ai, Senhor! disse ela, de o fazer faço mui gram direito, ca todo o mundo nom me poderia cobrar a perda, que hoje hei recebida, de uñ dos milhores cavaleiros do mundo, que era meu irmão, que ora matarom.
- E quem era? disse Patrides.
- Senhor, disse ela, era Ivam de Cenel.
- Ivam, disse êle, é morto?

<sup>262</sup> – Que ventura vos trouxe aqui? Cuidava que estivésseis na corte.

– Senhor – disseram eles –, viemos por pavor de vossa morte, porque não partiríeis senão por alguma aflição muito grande. Por isso viemos atrás de vós até aqui e nos ocultamos o melhor que pudemos. Quando soubemos que queríeis voltar à corte, armamo-nos para voltar convosco, e não por outra razão (MEGALE, 2008, pp. 21-22).

<sup>263</sup> Aquela noite, quando rei Artur viu que os cavaleiros da linhagem do rei Bam – que, naquele tempo, era a flor e o louvor dos cavaleiros do mundo – ficaram em sua casa por causa de Galaaz, começou a olhá-los e a pensar que estes eram os homens do mundo que mais vezes foram melhores para ele e que melhor o vingaram de seus inimigos (MEGALE, 2008, p. 47).

<sup>264</sup> Quéia disse:

– Eu o matei porque o encontrei num vale onde queria cortar a cabeça de Lucão, o copeiro, e ferira-o muito e, sem falha, cortara-lhe a cabeça, porque o desamava, se eu àquela hora não chegara. E cheguei e vinguei, como vistes (MEGALE, 2008, p. 98).

<sup>265</sup> Assim foi Ivã de Cenel queimado pela morte de Lamorante. E esta morte poderia ele evitar, se quisesse, mas o grande ânimo de não fazer covardia não lho permitiu. E quando rei Artur isto soube, teve grande pesar, tanto que destruiu por isso o castelo, mas não enquanto Persival foi vivo. E sabe que disto ficou muito desonrado Galvão e tido por covarde, porque se separara assim de Ivã e o deixara em tão grande feito como o deixou, porque por nenhum pavor não o deveria deixar em tal circunstância como aquela (MEGALE, 2008, p. 132).

- Senhor, disse ela, si, sem falha.  
 – E quem o matou? Disse el; tanto me dizede, ca, se Deus me ajude, eu o vingarei a meu poder. E se o eu nom fizesse, todo o mundo mo terria a mal, ca foi gram tempo meu companheiro de armas<sup>266</sup> (*ibidem*, p. 179).
- Quem vos chagou assi?  
 – Par Deus! disse Elaim, uñ cavaleiro que aqui vai, depós que eu vou, se me poderia vingar. E se me podesse vingar, nom daria rem por cousa que me depois viesse.  
 – E quem é o cavaleiro? disse Estor.  
 – Nom sei, disse êle, fora que anda a sua caça depós ãa besta com mui grã companha de caães, e aquela é a mais dessemelhada bêsta que eu nunca vi.  
 – E a qual parte se vai? disse Estor.  
 – Per esta carreira, disse Elaim.  
 – Dom Galvam, disse Estor, ora vos || rogo que fiquedes com êle e lhe façades companha, ca hei pavor de seer chagado aa morte, e se soo ficasse, poder-lhe-ia ende viñr dapno. E eu irei depós o cavaleiro, se o poder vingar<sup>267</sup> (*ibidem*, pp. 187-189).
- Verdade é, disse Galaaz. || Mas pois vós sodes meu companheiro e da Távola Redonda e vos el matou ante mim, eu vos vingarei a meu poder, senam terria-me ende por covardo cavaleiro. Ora ficade vós e ide vosso passo, e eu irei após êle e segui-lo-ei tanto, ataa que o acharei, se Deus quiser<sup>268</sup> (*ibidem*, pp. 227-229).
- Certamente si, disse Persival; e dir-vos-ei por que || rezam. O custume da Mesa Redonda é tal que, se eu vejo meu companheiro vencer ou matar, convém que o vingue ante que me parta, e que [eu] mate per minha mão [o que com ele se combateu], se ambos nom forem companheiros da Mesa<sup>269</sup> Redonda (*ibidem*, p. 359).

### Sobre a lealdade cavaleiresca falou Ivan Lins:

<sup>266</sup> – Por Deus, donzela, e por cortesia, dizei-me por que fazeis tal lamentação. Eu vos prometo dar conselho a todo meu poder.

– Ai, senhor! – disse ela –, com muito grande direito de fazer o faço, porque o mundo todo não me poderia recuperar a perda que hoje recebi de um dos melhores cavaleiros do mundo, que era meu irmão, que agora mataram.

– E quem era? – disse Patrides.

– Senhor – disse ela –, era Ivã de Cenel.

– Ivã – disse ele – está morto?

– Senhor – disse ela –, sem falha.

– E quem o matou? – disse ele. – Isto me dizei, porque, assim Deus me ajude, eu o vingarei a meu poder. E se não o fizesse, todo o mundo me teria por mal, porque foi muito tempo meu companheiro de armas (MEGALE, 2008, p. 135).

<sup>267</sup> – Quem vos feriu assim?

– Por Deus! – disse Elaim. – Um cavaleiro que aqui vai, atrás de quem eu vou, se me poderia vingar. E se me pudesse vingar, não daria nada por coisa que depois me adviesse.

– E quem é o cavaleiro? – disse Heitor.

– Não sei – disse ele –, apenas sei que anda à caça de uma besta com uma grande companha de cães, e aquela é a mais dessassemelhada besta que alguma vez vi.

– E para onde vai? – disse Heitor.

– Por esta carreira – disse Elaim.

– Dom Galvão – disse Heitor –, agora vos rogo que fiquéis com ele e lhe façais companha, porque tenho medo que esteja ferido de morte, e se ficasse só, poderia lhe sobrevir um dano. E eu irei atrás do cavaleiro, se o puder vingar (MEGALE, 2008, pp. 139-140).

<sup>268</sup> – Verdade é – disse Galaaz. – Mas, visto que sois meu companheiro e da tábola redonda e vos ele matou diante de mim, eu vos vingarei a meu poder, senão ter-me-ia por isso como cavaleiro covarde. Agora ficai e ide devagar, e irei atrás dele e o seguirei tanto, até que o ache, se Deus quiser (MEGALE, 2008, p. 139-165).

<sup>269</sup> – Certamente sim – disse Persival. – E dir-vos-ei por que razão. O costume da mesa redonda é tal que, se vejo meu companheiro vencer ou matar, convém que o vingue, antes que me parta, e mate por minha mão a quem com ele combateu, se ambos não forem companheiros da mesa redonda (MEGALE, 2008, p. 249).

Vinha, depois, a lealdade, que, como pondera Augusto Comte, admiravelmente combinava as duas qualidades essenciais da Idade Média: o *devotamento* e a *sinceridade*. Era, de fato, a lealdade, o devotamento unido ao respeito da palavra dada, conduzindo ao desassombrado desempenho de todos os compromissos assumidos (LINS, 1939, p. 143).

Vale ressaltar que esse espírito de lealdade de que comungavam os cavaleiros medievais existia já entre os antigos gregos e romanos; não se constitui numa novidade dos tempos da cavalaria, portanto.

Outra obrigação do cavaleiro – que, diga-se de passagem, mantém estreitíssima relação com as que já foram citadas – diz respeito ao cumprimento de todas as promessas feitas no ato da investidura – proteger a pátria, o rei, os indefesos, as mulheres; zelar pelos interesses da Igreja; combater todos os seres capazes de ameaçar a paz e o bem-estar dos povos; jamais atacar quem esteja desarmado; ser leal aos companheiros de companhia; ser hospitaleiro para com os viajantes –, e mesmo as feitas após esse ritual. O não cumprimento desse dever levava, automaticamente, o cavaleiro a cometer o crime de perjúrio, que, além de manchar para sempre a sua reputação, poderia resultar não só na sua expulsão da companhia como até mesmo na sua prisão ou na sua morte, a depender da gravidade do perjúrio. A seguir, excertos d’*A Demanda do Santo Graal* que mostram que, uma vez feita a promessa, por parte do cavaleiro, este já não poderia mais voltar atrás, sob pena de cometer crime de perjúrio, parecer aos outros desleal e perder a sua honra:

Galvam, que siia ante el-rei, disse:

– Senhor, ainda i al há, que vós nom cuidades. Sabede que nom há cavaleiro no paaço, que nom houvesse de comer quanto pensou ca||da uñ em seu coraçom. E êsto nunca houve em nhũa côrte, senam em casa del-rei Peles. Mas de tanto fomos enganados, que o nom vimos senam cuberto. [E porém], quanto em mim é, prometo ora a Deus e a tôda cavalaria, que, de manhaã, se me Deus quiser atender, entrarei na demanda do Santo Graal, assi que a manterrei uñ ano e uñ dia e, pola ventura, mais; e [a]inda mais digo: que jamais nom tornarei aa côrte, por cousa que avenha, [ataa que] melhor e mais a meu prazer veja o que ora vi; mas se nam poder seer, tornarei-me entam<sup>270</sup> (MAGNE, 1955, pp. 31-33).

---

<sup>270</sup> Galvão, que sentava diante do rei, disse:

Quando os cavaleiros da Távola Reonda ouviram que aquêles era Galvam e virom o que disse, [sofrerom-se] ataa que per comerom; mas tanto que as mesas foram levantadas, foram todos ante el-rei e fezerom aquela promessa que fezera Galvam, e disserom que jamais nom quedariam de andar, ataa que vissem atal mesa e tam saborosos manjares e atam guisados, como eram aquêles que êles aquel dia comerom, se era cousa que lhes outorgada fôsse, por afam e por trabalho que sofrer podessem<sup>271</sup> (*ibidem*, p. 33).

E quando el-rei viu que todos haviam | feita esta promessa, houve gram pesar e grande amargura em seu coração, ca viu ca os nom podia tornar em nhũa guisa<sup>272</sup> (*ibidem*, p. 33).

A êsto, que el-rei disse, nom soube Galvam que respondesse, ca bem sabia que dizia verdade, e [fezera-se de grado] afora, se podesse, mais nom podia polos outros, que prometerom já, assi como êle<sup>273</sup> (*ibidem*, p. 35).

Entam enviaram polos clérigos e trouxerom o livro sôbre que faziam o juramento da côrte, e depois o poserom em [a] alta seeda del-rei, e el-rei chamou Galaaz, porque o tinha por melhor cavaleiro de quantos i havia, e disse-lhe:

– Galaaz, vós sodes como meestre dos cavaleiros da Mesa Redonda e o melhor. Viinde adiante e fazed o juramento desta demanda.

E el disse que o faria mui de graado. Entam foi ficar os geolhos ante o livro, e jurou que, se Deus o guardasse de mal e o guiasse, que manterria esta demanda uñ ano e uñ dia, e mais, se mester fôsse, e que jamais nom tornaria aa côrte, ataa que soubesse em algũa guisa [a verdade do Santo Graal]. Depois jurou Lançarot e Tristam. Outrossi sabede que, de tôdolos CL cavaleiros da Mesa Redonda, nom ficou nhuũ que êste juramento nom fizesse, afora Galvam solamente<sup>274</sup> (*ibidem*, p. 47).

– Senhor, ainda há outra cousa que não imaginais. Sabei que não há cavaleiro no paço que não houvesse de comer o que pensou cada um em seu coração. E isto nunca houve em nenhuma corte, senão na casa do rei Peles. Mas tanto fomos enganados que o não vimos senão coberto. Quanto em mim é, prometo agora a Deus e a toda cavalaria que, de manhã, se me Deus quiser atender, entrarei na demanda do santo Graal, assim que a mantereirei um ano e um dia, e porventura mais; e ainda mais digo; jamais voltarei à corte, por cousa que aconteça, até que melhor e mais a meu prazer veja o que ora vi; mas se não puder ser, voltarei então (MEGALE, 2008, p. 39).

<sup>271</sup> Quando os cavaleiros da tábola redonda ouviram que aquele era Galvão e viram o que disse, pararam até de comer; mas assim que as mesas foram tiradas, foram todos ante o rei e fizeram aquela promessa que fizera Galvão, e disseram que jamais deixariam de andar até que vissem a tal mesa e tão saborosos manjares e tão bem preparados, como eram aqueles que aquele dia comeram, se era cousa que lhes outorgada fosse por dificuldade e por esforço que sofrer pudessem (MEGALE, 2008, p. 39).

<sup>272</sup> E quando o rei viu que todos haviam feito esta promessa, teve grande pesar e grande amargura em seu coração porque viu que não podia fazê-los voltar atrás de modo algum (MEGALE, 2008, p. 39).

<sup>273</sup> A isto que o rei disse, não soube Galvão o que responder, porque sabia que dizia a verdade, e fizera-se de bom grado a fora, se pudesse, mas não podia pelos outros que prometeram já, como ele (MEGALE, 2008, p. 40).

<sup>274</sup> Então mandaram vir os clérigos e trouxeram o livro sobre o qual faziam o juramento da corte, e depois o puseram no alto assento do rei, e o rei chamou Galaaz, porque o tinha pelo melhor cavaleiros de quantos lá havia, e disse-lhe:

– Galaaz, sois como mestre dos cavaleiros da mesa redonda e o melhor. Vinde adiante e fazei o juramento desta demanda.

E ele disse que o faria de muito bom grado. Então foi ficar de joelhos ante o livro, e jurou que, se Deus o guardasse do mal e o guiasse, manteria esta demanda um ano e um dia, e mais, se preciso fosse, e não tornaria à corte, até que soubesse, de algum modo, a verdade do santo Graal. Depois jurou Lancelote e Tristão. Também saí que, de todos os cento e cinquenta cavaleiros da mesa redonda, não ficou nenhum que este juramento não fizesse, afora Galvão somente (MEGALE, 2008, p. 49).

– Senhor, disse el, semelha-me que nom catades i minha honra, mas meu mal e minha vergonça, ca, se eu i nom vou, soom perjurado e desleal; dêis i, nom de devia a teer nhuũ por cavaleiro<sup>275</sup> (*ibidem*, p. 39).

Esse dever de manter a palavra dada, sob pena de cometer crime de perjúrio, também já existia entre os heróis míticos e os guerreiros das antigas Grécia e Roma, conforme mostrou o capítulo anterior com passagens da *Ilíada*.

Por fim, a última obrigação do cavaleiro consistia em ser hospitaleiro para com os viajantes; notadamente se estes fossem seus colegas de armas, cavaleiros andantes. Contudo, deve-se deixar claro que a hospitalidade não era, nem nunca foi, um atributo próprio, exclusivo, da cavalaria. A hospitalidade era comum a todo o povo mediévico, como séculos antes tinha sido comum, como foi visto, a todo o povo greco-romano, e não só aos heróis míticos e/ou aos guerreiros da Antigüidade clássica. Estes trechos d’*A Demanda* ilustram bem o que acaba de ser dito acerca da hospitalidade medieva; ou seja, que ela não era comum apenas ao cavaleiro, mas a toda a gente:

Véspera de Penticoste, foi grande gente assuada em Camaalot, assi que podera homem i veer mui gram gente, muitos cavaleiros e muitas donas mui bem guisadas. El-rei, que era ende mui ledó, honrou-os muito e feze-os mui bem servir, e tôda rem que entendeu per que aquela côrte seeria mais viçosa e mais leda, todo o fêz fazer<sup>276</sup> (MAGNE, 1955, p. 3).

– Filho Galaaz, ora sodes cavaleiro. Deus mande que seja a cavalaria tam bem empregada em vós, como em nosso linhagem. Ora dizede: irede[s] vós aa côrte del-rei Artur, u muitos homens boôs de tôdalas partes do mundo veem e tôdolos cavaleiros do regno de Logres soom assumados em esta festa de hoje?<sup>277</sup> (*ibidem*, p. 9).

---

<sup>275</sup> – Senhor – disse ele –, parece-me que não cuidais da minha honra, mas do meu mal e da minha vergonha, porque, se eu não for, sou perjuro e desleal e então ninguém me deveria considerar como cavaleiro (MEGALE, 2008, p. 43).

<sup>276</sup> Véspera de Pentecostes, houve muita gente reunida em Camalote, de tal modo que se pudera ver muita gente, muitos cavaleiros e muitas mulheres de muito bom parecer. O rei, que estava por isso muito alegre, honrou-os muito e fez servi-los muito bem e toda coisa que entendeu que tornaria aquela corte mais satisfeita e mais alegre, tudo mandou fazer (MEGALE, 2008, p. 17).

<sup>277</sup> – Filho Galaaz, agora sois cavaleiro. Deus mande que seja a cavalaria tão bem empregada em vós, como em nossa linhagem. Agora dizei: ireis à corte do rei Artur para onde muitos homens bons de todas as partes do mundo vêm e onde todos os cavaleiros do reino de Logres estão reunidos nesta festa de hoje? (MEGALE, 2008, p. 21).

Aquela noite, fêz el-rei Galaaz jazer em ùa câmara, u êle sooía a jazer, em uñ leito leito seu, ca muito havia sabor de lhe fazer honra. E tôdolos do linhagem de Rei Bam jouverom em casa del-rei, por amor de Galaaz<sup>278</sup> (*ibidem*, p. 45).

E êles entraram na furesta, e entam cavalgarom tanto, que chegarom ao castelo de [Va]gam, u foram mui bem servidos de quanto mester haviam. E aquel [Va]gam era uñ cavaleiro boõ e de boõa vida, e quando viu os cavaleiros da Távola Redonda, que soube que iam demandar a aventura do Santo Graal, recebeu-os mui bem e teve-se por bem-andante, de que lhe Deus adussera tantos homeês boõs, pois os poderia albergar. Aquela noite albergarom com [Va]gam e foram tam bem servidos de quantos êles mester houverom, que êles foram || maravilhados onde houvera tam asinha aguisado de a tam gram companha fazer tanto algo<sup>279</sup> (*ibidem*, pp. 53-55).

Ao quarto dia, aveo-lhe que chegou, a[a] hora de véspera[s], a ùa abadia de monges brancos; e os frades colherom-no mui bem, ca o conhecerom por cavaleiro andante, e fezerom-no descer, e levarom-no a ùa câmara e desarmarom-no<sup>280</sup> (*ibidem*, p. 59).

Quando Galaaz se partiu de Melias, andou todo aquêde dia sem aventura achar, que de contar seja. Aquela noite, chegou a[a] casa de ùa viúva, que morava em meeo de ùa furesta, que o albergou mui bem, e aquela [noite] || lhe contou o ermitam a vida e o feito de seu linhagem<sup>281</sup> (*ibidem*, pp. 89-91).

Pois que Galaaz se partiu de Melias, aveo-lhe que chegou a uñ castelo, que stava em ùa montanha, ca o caminho era per i. E Ivam o Bastardo ia com êle. E quando entraram pola rua do castelo, aque-vos uñ cavaleiro, que era senhor daquele castelo e era velho, veeo a êles e disse-lhes:

– Senhores, sodes cavaleiros andantes?

– Si, disserom êles, mas porque o preguntades?

– Eu o pergunto, disse êle, por vossa honra e por vosso bem. E pois que sodes cavaleiros andantes, eu vos peço tanto que sejades meus hóspedes. E sabede que seredes honrados e servidos a meu poder, como se fôssedes em casa de rei Artur<sup>282</sup> (*ibidem*, p. 95).

E aquela sezom que os cavaleiros vierom, stava el-rei [Brutos] acostado a ùa freesta em seu paaço. E quando os viu assi armados viñ e sem companha, conheceu que eram cavaleiros andantes, e foi mui alegre com êles, ca muito amara sempre

<sup>278</sup> Aquela noite, fez o rei Galaaz ficar numa câmara onde ele costumava ficar, num leito seu, porque tinha muito gosto de lhe fazer honra. E todos os da linhagem de rei Bam ficaram nos aposentos do rei, por causa de Galaaz (MEGALE, 2008, p. 47).

<sup>279</sup> E eles entraram na floresta, e então cavalgaram tanto que chegaram ao castelo de Vagam, onde foram muito bem servidos de quanto tinham necessidade. E aquele Vagam era um cavaleiro bom e de boa vida, e quando viu os cavaleiros da tábola redonda, soube que iam demandar a aventura do santo Graal, recebeu-os muito bem e considerou-se satisfeito de que lhe Deus trouxera tantos homens bons, pois os poderia albergar. Aquela noite, albergaram com Vagam e foram tão bem servidos de quanto tinham necessidade que ficaram maravilhados de como tão depressa se preparou para tão grande companhia tanta coisa (MEGALE, 2008, p. 53).

<sup>280</sup> Ao quarto dia, aconteceu-lhe que chegou, à hora de vésperas, a uma abadia de monges brancos; e os frades acolheram-no muito bem, porque o reconheceram como cavaleiro andante, e fizeram-no descer, e levaram-no a uma câmara e o desarmaram (MEGALE, 2008, p. 57).

<sup>281</sup> Quando Galaaz se separou de Melias, andou todo aquele dia sem aventura achar que de contar seja. Aquela noite, chegou à casa de uma viúva que morava no meio de uma floresta, que o albergou muito bem e, aquela noite, lhe contou o ermitão a vida e os feitos de sua linhagem (MEGALE, 2008, p. 77).

<sup>282</sup> Depois que Galaaz se separou de Melias, aconteceu-lhe que chegou a um castelo, que ficava numa montanha, pois o caminho era por aí. E Ivã, o bastardo, ia com ele. E quando entraram pela rua do castelo, eis que um cavaleiro, que era senhor daquele castelo e era velho, veio a eles e disse-lhes:

– Senhores, sois cavaleiros andantes?

– Sim – disseram eles –, mas por que o perguntais?

– Eu o pergunto – disse ele –, por vossa honra e por vosso bem. E visto que sois cavaleiros andantes, eu vos peço muito que sejais meus hóspedes. E sabeí que sereis honrados e servidos a meu poder, como se estivésseis na casa de rei Artur (MEGALE, 2008, p. 81).

cavalaria e aquêles que se trabalhavam dela. Entam lhes enviou dizer per dous cavaleiros que viessem com êle pousar, ca nom queria que pousassem com outrem. Quando Galaaz e Boorz ouvirom seu mandado, tenerom que era ensinado a boã barba, || e guardecerom-lho muito e foram-se com os cavaleiros. E depois que foram dentro e foram desarmados, el-rei feze-os assentar a-par de si e fêz-lhes muita honra e começou-lhes a perguntar das suas fazendas. E êles lhe disserom [ende] algũas cousas<sup>283</sup> (*ibidem*, pp. 141-143).

Entam lhes aveo que acharom uñ cavaleiro velho, que cavalgava desarmado, fora de spada, e salvarom-no e o cavaleiro a êles, e perguntou-os onde eram. E êles disserom que eram da casa de rei Artur.

– E sodes vós, disse el, da Távola Redonda?

– Si, disserom êles.

– Pois, bem sejades vós vindos, disse el, ca da vossa viinda soom eu muito ledto, e mais porque é tempo de albergar, ca hojemais me faredes companhia aa vossa mercee e ficaredes comigo em ùa minha forteleza fremosa e viçosa, que é mui preto daqui, u seeredes albergados e viçosos aa vossa vontade, e rogo-vos que me outorgues de [ir i].

E êles lho outorgarom, porque entenderom que era | já tempo de albergar-se<sup>284</sup> (*ibidem*, p. 163).

Em êsto falando, cavalgarom todo aquêle dia sem aventura achar que de contar seja. Aa noite, chegarom a cas de uñ infançom, que os albergou mui bem, por Estor, que conhecia<sup>285</sup> (*ibidem*, p. 201).

Entam se partirom e decerom-se ambos os cavaleiros do outeiro u a ermida stava, e vierom a seus cavalos e cavalgarom e filharom suas armas e andarom atee a noite e chegarom aa noite a[a] casa de uñ montan[h]eiro, que os albergou mui bem, tanto que os conheceu<sup>286</sup> (*ibidem*, p. 225).

– Senhor, vistes vós per aqui passar uñ cavaleiro de uñ scudo branco e de ùa cruz vermelha?

– Si, disse êle, e vai-se tam taste, que o nom poderedes já hoje alcançar. E porende vos louvaria de ficardes já hoje connigo, cá é hora de albergar, e, demais, semelhades-me chagado. E eu vos | levarei a lugar u pensarãm bem de vós e vos farãm muito serviço.

<sup>283</sup> E naquele momento que os cavaleiros vieram, estava o rei [Brutos] encostado a uma janela em seu palácio. E quando os viu assim armados vir e sem companhia, viu que eram cavaleiros andantes, e ficou muito alegre com eles, porque muito amara sempre a cavalaria e aqueles que a ela se dedicavam. Então lhes mandou dizer por dois cavaleiros que viessem com ele pousar, porque não queria que pousassem com outrem. Quando Galaaz e Boorz ouviram seu recado, consideraram que era ensinado a boa barba e agradeceram-lho muito e foram com os cavaleiros. E depois que estavam dentro e foram desarmados, o rei os fez assentar perto de si e fez-lhes muita honra e começou a perguntar de seus feitos. E eles lhe disseram um pouco de algumas coisas (MEGALE, 2008, p. 111).

<sup>284</sup> Então lhes aconteceu que acharam um cavaleiro velho, que cavalgava desarmado, exceto de espada, e saudaram-no e o cavaleiro a eles, e perguntou-lhes de onde eram. E disseram que eram da casa de rei Artur.

– E sois vós – disse ele – da tábola redonda?

– Sim – disseram eles.

– Pois sede bem-vindos – disse ele –, porque por vossa vinda estou muito alegre, e mais, porque é hora de albergar, de hoje em diante me fareis companhia, à vossa mercê, e ficareis comigo em uma fortaleza minha, que fica muito perto daqui, onde sereis albergados e satisfeitos à vossa vontade, e rogo-vos que me outorgueis ir lá. E eles lho outorgaram, porque entenderam que já era hora de albergarem-se (MEGALE, 2008, pp. 123-124).

<sup>285</sup> Falando nisto, cavalgaram todo aquele dia sem aventura encontrar que de contar seja. À noite, chegaram à casa de um infanção que os albergou muito bem, por Heitor, que conhecia (MEGALE, 2008, p. 149).

<sup>286</sup> Então partiram e desceram ambos os cavaleiros do outeiro onde a ermida estava, e vieram a seus cavalos e montaram e pegaram suas armas e andaram até a noite à casa de um montanheiro, que os albergou muito bem, assim que os reconheceu (MEGALE, 2008, p. 163).

E Boorz lho outorgou, ca era já tempo [de albergar] e semelhou-lhe homem<sup>287</sup> boõ (*ibidem*, p. 229).

E ela, que era mui cortesa, recebeu-o mui bem e disse-lhe:

– Senhor, sodes cavaleiro andante?

– Dona, disse el, si. Mas porque o preguntades vós?

– Senhor, disse ela, por vos fazer quanto serviço e quanta honra poder. Mas, pois cavaleiro andante sodes, ora seede e folgade, se vos prouver, ca, certas, da vossa viinda me praz muito.

– Dona, disse êle, vossa mercê<sup>288</sup> (*ibidem*, p. 241).

Com tal sanha e com tal pesar andou Lionel todo aquel dia e aa noite chegou a uñ mosteiro de monges brancos, u havia muitos boõs homeẽs e de santa vida. E aquel mosteiro stava sôbre ùa grande água, que havia nome Celeça. Ali foi Lionel mui honradamente recebido e servido aa sua vontade, e bem lhe pensarom das chagas, ca os freires lhe faziam êsto mui de graado, porque dous cavaleiros andantes faziam entam novamente aquel mosteiro<sup>289</sup> (*ibidem*, p. 247).

Tanto que chegarom a[a] ermida, decerom. | E o homem boõ, que i morava, quando ouviu os strupos dos cavalos, saíu fora. E quando viu os cavaleiros armados, logo entendeu que eram dos cavaleiros das aventuras, e salvou-os e rogou-lhes que pousassem em tal casa como êle havia. E êles disseram que muito lhes era mester, cá já muito era noite<sup>290</sup> (*ibidem*, p. 301).

Ora diz o conto que Lancelot chegou a[a] pousada daqueles irmitaões que eram parentes de Persival, e sabede que pois, dêis que o conheceram, que lhe fizeram quanto serviço poderam, ca o prezavam de bondade de cavalaria sobre tôdolos cavaleiros do mundo que sa | biam, fora solamente Galaaz; e Galaaz conhiciam êles já muito bem<sup>291</sup> (*ibidem*, p. 321).

Quando Persival se partiu da donzela, andou atees o seraão pela furesta assi chagado como era e chegou assi per ventuira a[a] casa de ùa dona viúva, que o albergou mui bem e que lhe pe[n]sou muito de suas chagas, como aquela que nelo muito sabia, e

---

<sup>287</sup> – Senhor, vistes por aqui passar um cavaleiro de um escudo branco e de uma cruz vermelha?

– Sim – disse ele –, e vai tão depressa que o não podereis já hoje alcançar. E por isso vos louvaria de ficardes hoje comigo, porque é hora de albergar e, além disso, me pareceis ferido. E eu vos levarei a lugar onde cuidarão bem de vós e vos farão muito serviço.

E Boorz concordou, porque já era hora de albergar e pareceu-lhe homem bom (MEGALE, 2008, p. 165).

<sup>288</sup> E ela, que era muito cortês, recebeu-o muito bem e disse-lhe:

– Senhor, sois cavaleiro andante?

– Mulher – disse ele –, sim. Mas por que o perguntais?

– Senhor – disse ela –, para vos fazer quanto serviço e quanta honra puder. E, visto que cavaleiro andante sois, ora sentai e descansai, se vou aprouver, porque, certamente, a vossa vinda me agrada muito.

– Mulher – disse ele –, obrigado (MEGALE, 2008, p. 173).

<sup>289</sup> Com tal fúria e com tal pesar andou Leonel todo aquele dia e, à noite, chegou a um mosteiro de monges brancos, onde havia homens muito bons e de santa vida. E aquele mosteiro ficava sobre um grande rio que tinha o nome Celeça. E aí foi Leonel muito honradamente recebido e servido à vontade e bem lhe pensaram as chagas, porque os frades lhe faziam isto de muito bom grado, porque dois cavaleiros andantes faziam então de novo aquele mosteiro (MEGALE, 2008, p. 101).

<sup>290</sup> Assim que chegaram à ermida, desceram. E o homem bom que lá morava, quando ouviu o tropel dos cavalos, saiu. E quando viu os cavaleiros armados, logo entendeu que eram cavaleiros das aventuras, e saudou-os e rogou-lhes que pousassem em tal casa como ele tinha. E eles lhes disseram que muito lhes era mister, porque já era muito de noite (MEGALE, 2008, p. 211).

<sup>291</sup> Ora diz o conto que Lancelote chegou à pousada daqueles dois ermitões que eram parentes de Persival, e sabeí que assim que o reconheceram, lhe fizeram quanto serviço puderam, porque o prezavam de bondade de cavalaria sobre todos os cavaleiros do mundo que conheciam, exceto Galaaz; e Galaaz conheciam eles já muito bem (MEGALE, 2008, p. 223).

trabalhou-se muito, depois que soube que era Persival, e feze-o folgar em sua casa XXII dias<sup>292</sup> (*ibidem*, p. 347).

Aquel dia, cavalgaram atees a noite [e] chegaram a uñ castelo que era de ãa mõi fremosa dona, parenta de Persival. E tanto que os do castelo [os] viram armados, logo conheceram que eram cavaleiros andantes que andavam demandando [a]venturas, e receberam-nos mõi bem; mas quando a donzela viu Persival e o conheceu, foe tam leda que nom sei que vos direi. Assi foram albergados e viçosos como se fôsse em casa del-rei Artur<sup>293</sup> (*ibidem*, p. 369).

A recusa ao ato de hospitalidade poderia soar como uma ofensa, para aquele que tinha aberto a porta de sua casa para o cavaleiro:

– E como? disse el, assi vos cuidades ir tam ligeiramente, que nom ficaredes comigo ãa noite? Já Deus nom me ajude, se assi fôr, ca seria minha gram vergonça e minha desonra, e bem mostraríedes que me nom prezades, quando em meu castelo nom façades o que vos eu rogo<sup>294</sup> (MAGNE, 1955, p. 97).

Desse modo, o cavaleiro não só deveria aceitar a hospedagem como também honrar o hospedeiro durante e após a sua estadia:

E Galaaz, que nom houve sabor de ir após êle, tornou a Dalides, que subira já em seu cavalo, e os outros cavaleiros nom queriam em êle maõ || meter, pola honra que lhes seu padre fezera<sup>295</sup> (MAGNE, 1955, p. 105).

– Cavaleiros, rezom hei de me queixar de vós, que em minha casa, u vos eu recebera mui bem por honra da [cavalaria], me matastes minha filha. Certas, muito me pesará se dêste aleive nom hei vingança aa minha vontade<sup>296</sup> (*ibidem*, p. 155).

---

<sup>292</sup> Quando Persival se separou da donzela, andou até a tarde pela floresta assim ferido como estava e chegou assim porventura à casa de uma mulher viúva, que o albergou muito bem e tratou muito de suas feridas, como quem disso muito sabia, e esforçou-se muito, depois que soube que era Persival, e o fez folgar em sua casa vinte e dois dias (MEGALE, 2008, p. 242).

<sup>293</sup> Aquele dia, cavalgaram e, à noite, chegaram a um castelo que era de uma muito formosa mulher, parenta de Persival. E assim que os do castelo os viram armados, logo reconheceram que eram cavaleiros andantes que andavam buscando aventuras, e receberam-nos muito bem; mas quando a donzela viu Persival e o reconheceu, ficou tão alegre, que não sei o que vos direi. Assim ficaram albergados e contentes como se fosse em casa do rei Artur (MEGALE, 2008, p. 255).

<sup>294</sup> – E como – disse ele – assim cuidais ir tão ligeiramente que não ficareis comigo uma noite? Já Deus não me ajude, se assim for, porque seria minha grande vergonha e minha desonra e bem mostraríeis que me não prezais, quando em meu castelo não façais o que vos peço (MEGALE, 2008, p. 81).

<sup>295</sup> E Galaaz, que não teve vontade de ir atrás dele, voltou a Dalides, que montara já seu cavalo, e os outros cavaleiros não queriam nele pôr a mão, pela honra que lhes seu pai fizera (MEGALE, 2008, p. 86).

<sup>296</sup> – Cavaleiros, tenho razão de me queixar de vós que, em minha casa, onde vos recebera muito bem, por honra da cavalaria, matastes minha filha. Certamente, muito me pesará, se deste aleive não tomar vingança à minha vontade (MEGALE, 2008, p. 119).

O desrespeito à estadia poderia resultar em contendas, em atos de vingança por parte do hospedeiro; à semelhança do que aconteceu na *Ilíada*, com relação a Páris e a Menelau.

O motivo de tanta hospitalidade por parte do Homem medieval – e que certamente também serve para justificar a do Homem da Antigüidade clássica – encontra na monotonia da vida medieval a sua razão de ser, de acordo com o historiador Michel Pastoureau. A visita de um cavaleiro, assim como a de um saltimbanco ou a de um trovador, sempre trazia consigo novidades das cercanias ou mesmo de locais em que o hospedeiro geralmente nunca tinha estado:

Essa monotonia da vida cotidiana explica por que se acolhe toda visita com alegria. A de um peregrino, cujos relatos de viagem despertarão a imaginação. A de um saltimbanco, cujos volteios e acrobacias serão fontes de imensa diversão. A de um trovador, que encantarão ao rimar as aventuras do rei Artur e seus cavaleiros. E, sobretudo, a de um hóspede eminente, a quem o castelão oferece o quarto de honra, localizado ao lado do seu, exibindo orgulhosamente seus bens mais preciosos. O século XII tem o senso de hospitalidade. Tanto no castelo como na choupana o visitante é bem-vindo (PASTOUREAU, 1989, p. 70).

Intimamente relacionada ao ato de hospitalidade, dever não só do cavaleiro mas de toda a gente do Medieval e da Antigüidade clássica, como se viu, estava a comensalidade ou a camaradagem à mesa. Se, conforme disse Murray, os poemas homéricos deixam entrever um “mundo [...] estruturado em torno dos ritos da comensalidade” (MURRAY in VERNANT, 1993, p. 203), outra coisa não se pode dizer acerca da Idade Média: *A Demanda do Santo Graal* prova isso já a partir da sua primeira página, quando é feita alusão às mesas que, “à hora de prima”, deveriam ser postas, para que todos os convidados do Rei Artur pudessem se regalar com as iguarias que iriam ser servidas. Esse é só o primeiro episódio que *A Demanda* traz em torno da comensalidade medieval. Ao longo da novela, a narrativa apresenta outros:

Contra a noite, depois de vésperas, quando se assentaram aas mesas, ouvirom viür uñ torvam tam grande e tam spantoso, que lhes semelhou que todo o paaço caía. E logo depois que o torvam deu, entrou ña tam grande claridade, que fêz o paaço dous tanto mais claro ca era ante. E quantos no paaço siam, logo todos foram compridos da graça do Spíritu Santo e começaram-se a catar uñs aos outros. E êles assi seendo, entrou no paaço todo comprido de boõ odor, como se tôdalas spécies do mundo i

fôssem. E êle foe per | meo do paaço, de ùa parte e da outra, darredor das mesas. E per u passava, logo tôdalas mesas eram compridas de tal manjar, qual em seu coração desejava cada uñ o que houve mester a seu prazer, saíu-se o Santo Graal do paaço, que nhuñ nom soube que fôra dêle, nem por qual porta saíra. E os que ante nom podiam falar, falarom entam. E derom graças a Nosso Senhor, que lhes fazia tam grande honra e que os assi confortara e avondara da graça do Santo Vaso<sup>297</sup> (MAGNE, 1955, p. 31).

Pois que houverom feito o [juramento] e comerom uñ pouco, por el-rei que os rogou, er poserom seus elmos em suas cabeças e encomendarom-[se] muito aa rainha [e] a Deus e spidirom-se com lágrimas e com choro<sup>298</sup> (*ibidem*, p. 51).

Em aquêlo foi o padre mui alegre, quando del êsto ouviu, ca, sem falha, el amava aquel filho, que nom podia mais. Quando veeo a noite, assentaram-se a comer em uñ prado. E o hóspede fazia-lhes muito boõ contenente e era mui alegre<sup>299</sup> (*ibidem*, p. 97).

Da mesma forma como a hospitalidade não era exclusividade dos nobres, a comensalidade também não o era: a narrativa d’A *Demanda do Santo Graal* ora mostra os cavaleiros em banquetes, ao lado de reis, ora os apresenta ao lado de clérigos, a comer pão e a beber água. Acontece que cada um oferecia, claro, aquilo que possuía. Todavia, sempre havia cortesia, no ato: o hóspede era sempre recebido à mesa com bastante polidez. A higiene também se encontrava presente nesse “ritual”, de acordo com Pastoureau:

Para os cavaleiros da Távola Redonda, por exemplo, alternam-se os dias de abundância na corte do rei Artur e os dias de jejum no caminho da aventura, quando têm de se contentar com um pedaço de pão e um pouco de água oferecidos por um eremita hospitaleiro. Mas trata-se aqui de amplitudes literárias (PASTOUREAU, 1989, p. 77).

---

<sup>297</sup> Contra a noite, depois de vésperas, quando se assentaram às mesas, ouviram vir um trovão tão grande e tão espantoso, que lhes semelhou que todo o paço caía. E logo depois que o trovão deu, entrou uma tão grande claridade, que tornou o paço dois tantos mais claro que era antes. E quantos no paço estavam sentados, logo todos foram repletos da graça do Espírito Santo e começaram a olhar uns aos outros, e viram-se muito mais formosos, muito mais do que costumavam ser, e maravilharam-se muito do que aconteceu e não houve quem pudesse falar por muito grande tempo, antes estavam calados e olhavam-se uns aos outros. E eles assim estando sentados, entrou no paço o santo Graal, coberto de um veludo branco; mas não houve um que visse quem o trazia. E assim que entrou, foi o paço todo repleto de bom odor, como se todos os perfumes do mundo lá estivessem. E ele foi para o meio do paço, de uma parte e da outra, ao redor das mesas. E por onde passava, logo todas as mesas ficavam repletas de tal manjar, qual em seu coração desejava cada um. E depois que teve cada um o de que houve mister a seu prazer, saiu o santo Graal do paço que ninguém soube o que fora dele, nem por qual porta saíra. E os que antes não podiam falar, falaram então. E deram graças a Nosso Senhor, que lhes fazia tão grande honra e os confortara e abundara da graça do santo Vaso (MEGALE, 2008, pp. 37-38).

<sup>298</sup> Uma vez que fizeram o juramento e comeram um pouco, pelo rei que lhes pediu, novamente puseram seus elmos em suas cabeças e encomendaram-se muito à rainha e a Deus e despediram-se com lágrimas e com choro (MEGALE, 2008, p. 51).

<sup>299</sup> Com aquilo ficou o pai muito alegre, quando dele isto ouviu porque, sem falha, amava aquele filho, que não podia mais. Quando veio a noite, assentaram-se para comer num campo. E o anfitrião fazia-lhes muita boa cortesia e estava muito alegre (MEGALE, 2008, p. 82).

a literatura cortês, talvez aqui adiantada em relação à realidade, traduz já uma grande polidez de maneiras. A acolhida de um hóspede desenrola-se sempre segundo o mesmo cerimonial: o castelão o espera à entrada da casa, pede-lhe que desmonte, dá ordens para que alguém retire suas armas e apeie, dá ordens para que alguém retire suas armas e tome conta do cavalo; por intermédio de uma das filhas, coloca uma mantilha sobre o ombro do visitante. A seguir, um empregado faz soar a trompa para anunciar a refeição; convida-se o visitante a lavar as mãos, no lavatório ou em magníficas bacias que os serviçais trazem até o salão; entrega-se-lhe uma toalha para que se enxugue cuidadosamente. Todos dirigem-se à mesa; a toalha de mesa é de um branco resplandecente; a baixela, de ouro e prata; o dono da casa convida o hóspede a sentar-se a seu lado, a usar o seu prato, a partilhar sua taça. Os pratos são numerosos, a comida, requintada e deliciosa, os vinhos, excelentes. Leituras, espetáculos e canções servem de passatempo durante a longa refeição. Todos, por fim, se levantam, com o ventre repleto e o espírito alegre; os criados limpam a mesa e retiram a toalha; lavam-se novamente as mãos, antes de ir conversar num quarto ou passear no vergel (*ibidem*, pp. 83-84).

Os gestos de boas-vindas não constituem um clichê literário. A sociedade medieval encontra-se em permanente deslocamento, e os sedentários provisórios mostram-se sempre acolhedores para com o viajante. Entre os mais ricos, o costume é oferecer muitos manjares. Assim também a lavagem das mãos, antes e após a refeição, não é uma invenção de escritor. Por convicção ou necessidade, a aristocracia tem hábitos higiênicos e conservará esses costumes até o século XIV. O que os autores exageram é menos os gestos que o cenário. Já vimos como as mesas eram dispostas na grande sala do torreão: algumas tábuas sobre cavaletes, isto é, nada de muito faustoso. A toalha de mesa, em cuja brancura reside a elegância, é uma raridade reservada aos dias de festa; os guardanapos são desconhecidos. A baixela de ouro e prata, quando existe, costuma ficar no aparador, e não sobre a mesa. Mesmo entre os príncipes, come-se em pratos de estanho ou de terracota. Não há garfos, apenas umas poucas colheres, às vezes uma única faca para dois comensais. As comidas líquidas ou semilíquidas são despejadas pelos criados numa tigela provida de abas; aqui também há apenas uma para duas pessoas. Peixes, carnes e alimentos sólidos são servidos em grandes travessas de pão, os *trinchos*, contendo caldo ou molho. Com a faca separam-se pedaços grandes, que são levados à boca com as mãos. Bebe-se o vinho com uma taça enchida antes da refeição e partilhada com um ou vários vizinhos, ou então um cálice individual, que o copeiro, atendendo a uma ordem, vai encher no barril. Os pratos, trazidos da cozinha antes da acomodação dos comensais à mesa, são cobertos por um pano, que só é retirado no momento de servi-los. Nesse costume, os textos literários não mostram apenas um procedimento para conservar aquecidos os alimentos, mas também para evitar qualquer tentativa de envenenamento; eles põem em cena empregados degustadores, descrevendo práticas prodigiosas e profiláticas que permitem, com a ajuda de uma trompa de unicórnio ou um dente de serpente, revelar a presença de veneno (*ibidem*, pp. 84-85).

De acordo com Ivan Lins, a cortesia cavaleiresca que presidia os atos de hospitalidade e de comensalidade deve ter suas origens buscadas na “urbanidade romana” que chegou às cortes mediévicas (daí a origem da palavra “cortesia”), nas quais era educado o cavaleiro, que acabava por se transformar, também, em cavaleiro. Para Lins, essa cortesia consistia “na delicadeza das maneiras, modéstia, atenção e obsequiosidade para com as pessoas com que lidava o cavaleiro”:

Atributo essencial do cavaleiro era a *cortesia*, adquirida nas côrtes dos grandes senhores, aos quais servia como pagem, escudeiro, etc., até que fosse julgado digno de ingressar na *Cavalaria*. Era a cortesia a *urbanidade romana* requintada, consistindo na delicadeza das maneiras, modéstia, atenção e obsequiosidade para com as pessoas com que lidava o cavaleiro, transformando-o em *cavalheiro*. Foi graças à cortesia ou cavalheirismo que se amenizou, na Europa medieva, o trato dispensado aos prisioneiros, dando lugar a rasgos de generosidade, até então inéditos entre os homens da Idade Média (LINS, 1939, p. 146).

Também Jacques Le Goff e Jean Flori dedicaram algumas palavras à cortesia cavaleiresca:

A cavalaria mantém relações estreitas com outro comportamento feudal, a cortesia. Cavalaria e cortesia foram legadas juntas à Europa moderna. A cortesia, como sua etimologia indica, é definida pelas boas maneiras que se considerava que reinavam na corte dos reis e dos príncipes. É interessante notar que esses príncipes podem ser também tanto homens como mulheres, e que, se a cavalaria é um mundo essencialmente masculino, a cortesia é um universo em que a mulher está onipresente. [...] É preciso aproximar desses valores e desses comportamentos as boas maneiras cuja importância o sociólogo Norbert Elias revelou ao encontrar sua origem na Idade Média, nos séculos XII e XIII. Essas boas maneiras, que ele descreveu e esclareceu em *A civilização dos costumes*, consistiram em grande parte na melhoria das maneiras à mesa, que trouxeram higiene e polidez a uma sociedade que só adotou o garfo no final extremo da Idade Média. Não comer vários no mesmo prato, não cuspir, lavar as mãos antes e após as refeições, todo um conjunto de gestos nasceu na Idade Média, que persistiu até nossos dias. O outro lugar de aprendizado das boas maneiras é o convento (LE GOFF, 2007, pp. 84-85).

A essas regras de comportamento puramente guerreiro, os trovadores do sul da França, depois os trovadores do Norte, os romancistas e os poetas franceses, anglo-normandos, depois germânicos acrescentam a dimensão cortês. O cavaleiro não deve apenas ser um audacioso soldado e um fiel vassalo, ele também deve aumentar seu valor humano pelo amor de sua dama, por suas virtudes de homem da corte (FLORI, 2005, p. 163).

Além da lealdade, da hospitalidade, da comensalidade e da cortesia, que, de acordo com Lins, sintetizavam a cavalaria<sup>300</sup>, ao cavaleiro mediévico podem ser atribuídas outras qualidades: bravura, enorme força física, destreza na hora da batalha, espírito de aventura, pureza, honradez, companheirismo, senso de justiça, capacidade de predizer o futuro, poder de cura, respeitabilidade a Deus e às coisas da Igreja, bondade e beleza; conforme atestam a Literatura e a História medievais. Todos esses atributos, com a devida adaptação da

<sup>300</sup> Primeiro, a lealdade; depois, a liberalidade; em seguida, essa perfeição da Cavalaria civilizada, que se chamou cortesia, virtudes coroadas e resumidas pela honra: “antes a morte do que a vergonha”: “*Mieux vauroi morir que à honte estre en vie*” – tal a síntese da cavalaria (LINS, 1939, p. 142).

religiosidade do Homem medievo para a realidade pagã da Antigüidade clássica, vale salientar, também se encontram presentes na figura do herói mítico e na do guerreiro greco-romano, como bem mostrou o capítulo anterior.

No que concerne à bravura do cavaleiro medieval, o testemunho é da História. De acordo com Ivan Lins,

A primeira recomendação feita ao cavaleiro, logo após ser armado, era, como é fácil de ver, “*ser bravo*”: “*sois preux*”. “*Mais vale ser morto do que chamado covarde*” – é um dos incisivos versos da epopéia “*Elie de Saint Gilles*” (LINS, 1939, p. 142).

Já no que diz respeito à enorme força física do cavaleiro, capaz de exceder em muito a do homem comum, *A Demanda do Santo Graal* traz esta passagem:

E quando os outros o virom cair a terra, leixarom-se correr a Galaaz e quebrantarom em êle as lanças, mas da sela nom no moverom nem outro mal nom lhe fizeram, ca era de gram coração e de maior fôrça que outro homem<sup>301</sup> (MAGNE, 1955, p. 103).

Como exemplo da destreza do cavaleiro no campo de batalha, lutando contra vários inimigos ao mesmo tempo, documenta, *A Demanda*, o seguinte:

Galaaz foi correndo aas suas armas, que stavam ante seu leito, e armou-se o melhor e o mais toste que pôde. Entam quiserom êles cometer logo Boorz e quiserom-no prender, mas nom poderom, ca el se defendeu tam maravilhosamente com sua espada, que lhes talhava as cabeças e os braços e derribava uûs acá e os outros alá, e limpou tam bem a câmara dêles, que, a pouca de hora, nom ficou i outrem afora êles ambos e o corpo da donzela, fora se foi cavaleiro morto ou mal-chagado que nom pôde sair<sup>302</sup> (MAGNE, 1955, p. 153).

Tais quais os heróis mitológicos, os cavaleiros corriam, todo o tempo, atrás de aventuras. É o que mostra *A Demanda do Santo Graal*, neste trecho:

---

<sup>301</sup> E quando os outros o viram cair em terra, deixaram-se correr a Galaaz e quebraram nele as lanças, mas da sela não o moveram e outro mal não lhe fizeram, porque era de ânimo forte e de maior força que outro qualquer (MEGALE, 2008, p. 86).

<sup>302</sup> Galaaz foi correndo às suas armas, que estavam diante do leito, e armou-se o melhor e o mais rápido que pôde. Então quiseram eles atacar logo Boorz e quiseram prendê-lo, mas não puderam, porque ele se defendeu tão maravilhosamente com sua espada que lhes cortava as cabeças e os braços e derrubava uns para cá e outros para lá, e limpou deles tão bem a câmara que, em pouco tempo, não ficou ninguém, senão eles ambos e o corpo da donzela, afora o cavaleiro morto ou muito ferido que não pôde sair (MEGALE, 2008, p. 118).

– Amigo, disse Lançarot, que faremos desta carta? Convém que a provemos, se a podemos haver, ca em outra guisa nom nos deveriam a têer por cavaleiros aventureiros, se nos nom trabalhássemos de tôdas venturas provar.

Disse Persival:

– Por al nom veemos nós acá<sup>303</sup> (MAGNE, 1955, p. 313).

A pureza do cavaleiro mediévico deveria advir da sua entrega à espiritualidade (ideal cristão), que, na Idade Média, significava “seguir os ensinamentos da Santa Madre Igreja”: não pecar contra a castidade, confessar-se; dentre outros.

– Cavaleiros da Távola Redonda, ouvide. Vós havedes jurada a demanda do Santo Graal. E Naciam o ermitam vos envia dizer per mim, que nhuũ cavaleiro desta demanda nom leve consigo dona nem donzela, senam fará pecado mortal. E nom seja tal que i entre, se nam fôr bem menfestado, ca em tam alto serviço de Deus como êste, nom deve entrar se nam fôr bem menfestado e bem comungado e limpo e purgado de tôdolos cajoões e de pecado mortal; ca esta demanda nom é de taaes obras, ante é demanda das puridades e das cousas escondidas de Nosso Senhor, que fará veer conhocidamente ao bem-aventurado cavaleiro que el scolheu por seu sargente antre tôdolos cavaleiros terreaaes, ao qual mostrará as grandes maravilhas do Santo Graal e lhe fará veer o que coraçom mortal nom poderia pensar, nem língua de homem nom poderia dizer<sup>304</sup> (MAGNE, 1955, p. 43).

Sobre o ideal cristão assim se pronunciou Ivan Lins:

O ideal cristão é, como se sabe, identificar-se o crente dom a Divindade, consagrando-se, o mais possível, à vida do espírito, desprezando, maltratando e espezinhando o corpo – essa carne corrupta e detestável, fonte de pecado e abominação, trapo ignóbil que prende o espírito à terra – *cette guenille*, chama-lhe Philaminte nas “*Femmes Savantes*”. Daí esmagarem brutalmente os santos as mais legítimas manifestações da natureza, mortificando, desapiedadamente, a carne, através de jejuns, cilícios, disciplinas, etc., em verdadeiros “*suicídios crônicos*” (LINS, 1939, p. 240).

---

<sup>303</sup> – Amigo – disse Lancelote –, que faremos desta carta? Convém que experimentemos se a podemos tirar, porque de outro modo não nos deveriam ter por cavaleiros venturosos, se não nos esforçássemos por todas as aventuras provar.

Disse Persival:

– Por outra coisa não viemos aqui (MEGALE, 2008, p. 218).

<sup>304</sup> – Cavaleiros da tábola redonda, ouvi. Vós jurastes a demanda do santo Graal. E Nascimento, o ermitão, vos manda dizer por mim que nenhum cavaleiro desta demanda leve consigo mulher nem donzela, senão fará pecado mortal. E não seja tal que nela entre, se não for bem confessado, porque em tão algo serviço de Deus como este, não deve entrar se não for bem confessado e bem comungado e limpo e purificado de todos os danos e de pecado mortal; porque esta demanda não é de tais obras, antes é demanda dos segredos e das coisas escondidas de Nosso Senhor, que fará ver conhocidamente ao bem-aventurado cavaleiro que ele escolheu para seu servo entre todos os cavaleiros terrenos, ao qual mostrará as grandes maravilhas do santo Graal e lhe fará ver o que o coração mortal não poderia pensar, e língua humana não poderia dizer (MEGALE, 2008, p. 46).

Dos mesmos princípios decorria também o celibato como sendo o ideal do cristão, afim de consagrar-se inteiramente à contemplação da Divindade (*ibidem*, p. 241).

Transferindo o Catolicismo o destino do homem para um outro mundo, considera a vida terrena uma peregrinação passageira e desprezível, conduzindo ao ascetismo, e, conseqüentemente, ao aniquilamento da vida social (*ibidem*, p. 245).

Ainda de acordo com este estudioso, a purificação poderia se dar, também, por meio de banhos:

É preciso, porém, distinguir entre os que pretendiam atingir à santidade e o comum dos fiéis, entre os quais era frequente o uso dos banhos, até em companhia, principalmente em se tratando de amantes, que traziam a cabeça coroada de flores, o que, no dizer severo de Gautier, deu origem a condenáveis abusos (LINS, 1939, p. 240).

A honra, sem dúvida nenhuma, era o ideal do cavaleiro, como outrora havia sido o do herói mítico e o do guerreiro das antigas Grécia e Roma: aquele, como este, procurava, a todo custo, alcançá-la; ainda que para isso fosse preciso morrer em campo de batalha, lutando:

– Ai, Senhor! disse Lançarot, que dizedes? Tal homem como vós nom deveria haver pavor, mas sfôrço e boã sperança. Certas, se || nós morrêssemos todos em esta demanda, maior honra nos seria ca de morrermos alhur<sup>305</sup> (MAGNE, 1955, pp. 33-35).

– A meu prazer, disse ela, nunca pode ser.

Depois que viu que nom havia al de fazer, disse:

– Vaades aa graça de Deus Nosso Senhor, que vos guie e que vos torne açã com saúde e vos dê honra em esta demanda.

– Senhora, disse el, assi o guise Deus, se lhe aprouver<sup>306</sup> (*ibidem*, pp. 51-53).

Os cavaleiros preferiam antes a morte que a desonra:

– Assi? || disse Dalides. Assi me Deus valha, pesa-me ende; agora fôsse eu ferido aa morte, que jamais nunca haverei honra de cousa que faça, ca êste cavaleiro me scarneceu por sempre. E por êsto querria seer morto mais que vivo.

[...]

<sup>305</sup> – Ai, senhor – disse Lancelote –, que dizeis? Tal homem como vós não deveria ter pavor, mas ânimo e boa esperança. Certamente, se morrêssemos todos nesta demanda, maior honra seria do que morrer em outro lugar (MEGALE, 2008, p. 40).

<sup>306</sup> – A meu prazer, nunca pode ser – disse ela, depois que viu que não havia outra coisa a fazer –, mas ide com a graça de Deus Nosso Senhor que vos guie e vos traga de volta com saúde e vos dê honra nesta demanda. – Senhora – disse ele –, assim o faça Deus, se lhe aprouver (MEGALE, 2008, p. 52).

Entam alçou a espada e feriu-se polo peito, de guisa que pareceu o ferro da outra parte, e disse que mais queria assi morrer ca outra vez prender desonra por uñ cavaleiro soo. Entam caiu em terra morto<sup>307</sup> (MAGNE, 1955, p. 107).

– Certas, disse Ivam o Bastardo, pois que a comecei, nom me farei afora, ca mo retraeriam os que sabem, e mais querria morrer ca leixá-la assi<sup>308</sup> (*ibidem*, p. 127).

Aquela noite, jouve Ivam o Bastardo com gram pesar daquelo que lhe o homem boõ || dissera, ca era cousa que o fazia muito spantar e fazer afora da demanda. E pero bem sabia que, se fôsse na côrte, nunca haveria honra se se quitasse<sup>309</sup> (*ibidem*, p. 129).

Sobre honra, Ivan Lins proferiu as seguintes palavras:

A *honra* é o sentimento resultante da combinação do orgulho e da vaidade com os instintos sociais ou altruísticos, de modo a considerar cada indivíduo sua grandeza como consistindo no exato cumprimento do *dever* (LINS, 1939, p. 147).

No que tange ao companheirismo, que se constitui, de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*<sup>310</sup>, num “convívio cordial e prestimoso”, na vontade de se estar junto e de cuidar de quem se gosta, *A Demanda* traz estes excertos, para mostrá-lo como parte constituinte do *imaginário* do cavaleiro medievo:

E el-rei [foi] entam ouvir missa aa see, com gram companha de cavaleiros, que maravilha terríades de os veer. E ele trazia tam rico guarnimento, que maravilha era. E com a rainha iam tantas donas e donzelas, que era grande maravilha. E ela e êles ouvrom missa e foram-se ao paaço<sup>311</sup> (MAGNE, 1955, p. 9).

Dos cento e cinqüenta cavaleiros que fizeram juramento desta demanda foi o primeiro Galaaz, dês i Tristam e Lançarot e Boorz de Gaunes e Bliobleris e Lionel e Estor de Mares; Brandinor, seu irmão, e Elaim o Branco; Banim, o afilhado del-rei Bam; Abam, boõ cavaleiro a maravilha; Gadram, Laner, Tanri, Pincados, Lelas o

<sup>307</sup> – Assim? – disse Dalides. – Assim me Deus valha, pesa-me por isso; agora, fosse eu ferido de morte, que nunca terei honra em cousa que faça, porque este cavaleiro me escarneceu para sempre. E por isso queria estar morto, mais do que vivo.

[...]

Então, levantou a espada e feriu-se pelo peito, de modo que apareceu o ferro do outro lado, e disse que mais queria assim morrer, do que outra vez tomar desonra por um cavaleiro só. Então caiu na terra morto (MEGALE, 2008, p. 88).

<sup>308</sup> – Certamente – disse Ivã, o bastardo –, pois que a comecei, não desistirei, porque me recriminariam os que sabem e mais quereria morrer que deixá-la (MEGALE, 2008, p. 102).

<sup>309</sup> Aquela noite, ficou Ivã, o bastardo, com muito grande pesar daquilo que o homem bom dissera, porque era coisa que o fazia muito espantar e desistir da busca. Mas bem sabia que se voltasse à corte, nunca teria honra, se desistisse (MEGALE, 2008, p. 102).

<sup>310</sup> *op. cit.*

<sup>311</sup> O rei foi então ouvir missa na Sé em companhia de tantos cavaleiros que ficaríeis maravilhado de os ver. E ele trajava tão fica vestimenta que maravilha era. E com a rainha iam tantas donas e donzelas, que era grande maravilha. E ela e eles ouviram missa e foram para o paço (MEGALE, 2008, p. 22).

Ruvho, Crinides o Negro, Ocursus o Negro, Acantam o Ligeiro, Danubre o Cor[ajoso]. Todos êstes cavaleiros sem Tristam eram do linhagem de rei Bam, e vierom aa côrte de rei Artur por amor de Lançarot. E aveo-lhes assi per boã cavalaria e per sua vida que foram companheiros da Távola Redonda e eram preçados dos cavaleiros sôbre tôdolos cavaleiros da casa de rei Artur, e pola bondade destes, que eram andantes, era o linhagem de rei Bam nomeado, assi como vos eu digo<sup>312</sup> (*ibidem*, p. 49).

Tanto que [Amador de Belrepaire] êsto disse, saí-lhe a alma do corpo. Quando Galaaz viu que era morto, tolheu o elmo e beijô-o; e êsto fazia el, porque era da Mesa Redonda.

Pois que viu que era morto, çarrou-lhe a bôca, foi a Melias e pergun | tou-lhe que lhe faria.

– Senhor, disse el, levar-me-ades a ùa abadía, que aqui há preto; e se eu houver de morrer, que moira ante i que alhur em no ermo; e se houver de guarecer, asinha gorecerei.

Entam o desarmou Galaaz e tirou-lhe o ferro da ferida e atou-lha o melhor que pôde<sup>313</sup> (*ibidem*, p. 93).

Assi se foi o cavaleiro depós a bêsta, que bem mostrou aos dous companheiros da casa de rei Artur, que nhuũ nom queria que fôsse depós a caça. E quando Gilfret se alevantou, foi a seu cavalo e cavalgou em êle, e esmou que iria aa montanha u outro cavaleiro jazia. E assi o fêz; foi alá e achou Ivam o Bastardo, que se vinha já e que tirara já o ferro de si. Mas perdera tanto do sangue, que se spantava como nom era morto. E pero, quando conheceu Gilfret, foi mui alegre e esforçado, tanto como se fôsse saõ<sup>314</sup> (*ibidem*, p. 133).

disse Boorz a Galaaz:

– Muito me praz que vos achei, ca muito cubiçava vossa companha em esta demanda, e nom me partirei de vós ataa que a ventura nos parta.

Galaaz disse que lhe prazia de coraçom<sup>315</sup> (*ibidem*, p. 139).

Conta a estória que, depois que Galvam foi guarido da chaga que lhe fezera Galaaz e sentiu que poderia cavalgar, cavalgou, er colhê-se a seu caminho e, andando assi per suas jornadas, aveo uũ dia que achou Ivam de Cenel, boõ cavaleiro e ardido, que era da Mesa Redonda, e salvou-o, tanto que a êle chegou, e o outro outrossi a êle,

<sup>312</sup> Dos cento e cinqüenta cavaleiros que fizeram o juramento desta demanda, foi o primeiro Galaaz, depois dele, Tristão e Lancelote e Boorz de Gaunes e Bliobleris e Leonel e Heitor de Mares. Brandinor, seu irmão, e Elaim, o branco; Banim, o afilhado do rei Bam; Abão, bom cavaleiro à maravilha; Gradrão; Laner; Tanri; Pincados; Lelas, o ruivo; Crinides, o negro; Ocursus, o negro; Acantão, o ligeiro; Danúbio, o corajoso. Todos estes cavaleiros, exceto Tristão, eram da linhagem de rei Bam e vieram à corte de rei Artur por causa de Lancelote. E aconteceu-lhes assim por boa cavalaria e por sua vida boa que foram companheiros da tábola redonda e eram estimados pelos cavaleiros sobre todos os cavaleiros da casa de rei Artur; e pela bondade destes, que eram andantes, era a linhagem de rei Bam famosa como vos digo (MEGALE, 2008, pp. 49-50).

<sup>313</sup> Assim que [Amador de Belrepaire] disse isto, saiu-lhe a alma do corpo. Quando Galaaz viu que estava morto, tirou o elmo e beijou-o, e isto fazia ele, porque era da mesa redonda.

Depois que viu que estava morto, cerrou-lhe a boca, depois foi a Melias e perguntou-lhe o que lhe faria.

– Senhor – disse ele –, levar-me-eis a uma abadía, que há aqui perto; e se eu tiver que morrer, que morra antes lá que em outro lugar no ermo; e se tiver que sarar, depressa sararei.

Então o desarmou Galaaz e tirou-lhe o ferro da ferida e atou-a o melhor que pôde (MEGALE, 2008, p. 79).

<sup>314</sup> Assim se foi o cavaleiro atrás da besta, e bem mostrou aos dois companheiros da casa de rei Artur, que não queria que nenhum fosse atrás da caça. E quando Gilfrete se levantou, foi a seu cavalo e cavalgou nele, e pensou que iria à montanha onde o outro cavaleiro estava. E assim o fez: foi lá e encontrou Ivã, o bastardo, que vinha já e que tirara já o ferro de si. Mas perdera tanto sangue, que se espantava como não estava morto. Mas, quando reconheceu Gilfrete, ficou muito alegre e animado, tanto como se estivesse saõ (MEGALE, 2008, p. 105).

<sup>315</sup> disse Boorz a Galaaz:

– Muito me agrada que vos encontrei, porque muito cobiçava vossa companha nesta demanda, e não me afastarei de vós até que a ventura nos separe.

Galaaz disse que lhe agradava de coração (MEGALE, 2008, p. 110).

pero nom se conhociam, ca haviam as armas cambadas. E indo pola carreira, começaram-se a preguntar. E depois que se conhocerom, foram mui ledos e aa-cima acordaram-se que se nom partissem, pois los Deus ajuntara, ataa que a ventura os fezesse partir<sup>316</sup> (*ibidem*, p. 171).

Como já foram dados exemplos literários do senso de justiça cavaleiresco, quando se falou da lealdade do cavaleiro medieval para com seus companheiros de companhia, fica aqui, então, somente o que disse Lins sobre o profundo sentimento de justiça do cavaleiro:

E, em verdade, a todas as virtudes já enumeradas: bravura, lealdade, cortesia, liberdade, devia acrescer-se ainda profundo sentimento de justiça, ardente indignação contra o mal e o propósito de consagrar o cavaleiro sua coragem em prevenir e corrigir qualquer opressão (LINS, 1939, p. 170).

A exemplo do que acontecia com o herói mítico, no que concerne a este ser capaz de predizer o futuro (geralmente a partir de sonhos, que eram interpretados por sábios, por pessoas mais velhas – oniromancia), o cavaleiro medieval também estava sujeito à *mântica*, à arte divinatória. Esta, semelhante ao que ocorria com os heróis greco-romanos, em geral também se dava por meio de inspiração divina: Deus enviava sonhos aos cavaleiros que se encontravam imersos em pecado, para mostrar-lhes o que lhes poderia acontecer, caso não se arrependessem de seus atos, pedissem perdão por eles e passassem a levar uma vida regrada, com base nos ensinamentos bíblicos. A maioria dos sonhos divinatórios dos cavaleiros mediévidicos tinha, portanto, uma função pedagógica, corretiva. Eis algumas passagens d'A *Demanda do Santo Graal* que ilustram bem essa função oracular do cavaleiro medieval:

– Dom Galvam, disse Lançarot, el-rei fêz seu prazer, dêz que vo-la mandou provar, [mas nesta aventura nom deveades vós a entrar], ca nom pode durar longo tempo, que

---

<sup>316</sup> Conta a estória que Galvão, depois que foi curado do ferimento que lhe fizera Galaaz e sentiu que poderia cavalgar, cavalgou de novo e seguiu o seu caminho e, andando assim por duas jornadas, aconteceu um dia que encontrou Ivã de Cenel, bom cavaleiro e valente, que era da mesa redonda, e saudou-o assim que a ele chegou, e o outro também a ele, mas não se reconheciam, porque tinham as armas trocadas. E indo pelo caminho deram início a perguntas. E depois que se reconheceram, ficaram muito alegres e, por fim, concordaram que se não separassem, visto que Deus os ajuntara, até que a ventura os fizesse separar (MEGALE, 2008, pp. 128-129).

vos nom hajades mal ende, ca vós receberedes porende o maior golpe ou chaga, onde haveredes pavor de morte ou morreredes<sup>317</sup> (MAGNE, 1955, p. 15).

Grande foe a ledice e prazer que todos houverom. E el-rei se ergeu da mesa e foi aa mesa u siia Galaaz, e viu i seu nome scripto, e foe mui ledo e disse a Galvam:

– Sobrinho, ora podeis veer Galaaz, o mui boõ cavaleiro sobejo, que nós tanto atendemos e que tanto desejamos a veer.

E os da Távola Redonda falavam mais ameúde cá tôdolos outros. E diziam:

– Pois no-lo Deus adusse, servamo-lo e honremo-lo mentre fôr antre nós, cá já nom viverá muito com nosco pola demanda do Santo Graal, que se começará logo.

– Assi me Deus ajude, disse Galvam, bem no devemos servir, ca Deus no-lo enviou por nos livrar a terra da[s] grandes maravilhas e das estrãias aventuras que tanto ameúde [a]vêem e de tam longo tempo.

Entam veeo el-rei a Galaaz e disse-lhe:

– Senhor, vós sejades benvindo, ca muito tempo há que vos desejei a veer; e graças a Deus e a vós, que quiseste aqui viür.

– Senhor, disse êle, eu viim aqui, ca me convinha a fazer, ca de [aqui] mover haverám ora todos aquêles que aa demanda do Santo Graal queiram ir; e bem sei que cedo será começada.

– Senhor, disse el-rei, vossa viinda nos é mui mester por muitas aventuras maravilhosas a que || nom podemos dar cima. E digo-vo-lo por ùa que nos hoje aveeo; ide-a veer, se vos aprouver<sup>318</sup> (*ibidem*, pp. 23-25).

– Senhor, ontem aveeo a mim e a êste cavaleiro, que chegámos a ùa capela, e albergámos i. E depois que nos deitámos e dormimos, sonhei eu meu sonho.

E entam lhe contou qual. E depois que lhe contou seu sonho, er contou-lhe Estor o seu conho. E depois contarom-lhe da mão que virom e o seu a voz lhe disse, e pois que lho contarom todo, rogarom-no por Deus que lhes dissesse daquele sonho e da voz, como era.

Quando o homem boõ ouviu o porquê a êle veerom, respondeu e disse a Galvam:

– Polo prado que vós vistes, u havia o curral, devemos entender a Távola Redonda, ca assi como no curral há departamentos de sebes que divisam as estadas dos gaados, assi na Távola Redonda há piares e departamentos que divisam as ùas sedas das outras. Polo prado, que era verde, devemos entender a humildade e a sofrença. No curral, u vistes os CL touros, e que nom saíam polo prado, mas polo || chaão, devedes a saber e entender que, se polo prado saíssem, seriam humildosos e obedientes. E os touros eram orgulhosos e desassemelhados, fora três. Polos touros devedes vós a entender os companheiros da Távola Redonda, que por seu fornizio e por sua maa vida, caerom em soberva e em mortal pecado, tam muito, que seus pecados nom se podem absconder em êles, ante parecem por defora, assi que sam todos desassemelhados. Dos três touros que eram sem malha devedes a entender que

<sup>317</sup> – Dom Galvão – disse Lancelote –, o rei fez seu prazer, pois que vo-la mandou provar, mas nesta aventura não deveis entrar, porque não pode demorar muito que não hajais mal por isso, pois recebereis o maior golpe ou ferimento pelo qual tereis pavor da morte ou morreréis (MEGALE, 2008, p. 26).

<sup>318</sup> Grande foi a alegria e o prazer que todos tiveram. E o rei se ergueu da mesa e foi à mesa onde sentava Galaaz, e viu lá seu nome escrito, e ficou muito alegre e disse a Galvão:

– Sobrinho, agora podeis ver Galaaz, o muito bom cavaleiro sobejo, que tanto esperamos e tanto desejamos ver.

E os da távola redonda falavam mais amiúde do que todos os outros. E diziam:

– Pois Deus no-lo trouxe, sirvamo-lo e honremo-lo enquanto estiver entre nós, porque não viverá muito conosco por causa da demanda do santo Graal que começará logo.

– Assim Deus me ajude – disse Galvão –, bem o devemos servir, porque Deus no-lo enviou por nos livrar a terra das grandes maravilhas e das estranhas aventuras que tão amiúde acontecem e desde tão longo tempo.

Então veio o rei a Galaaz e disse-lhe:

– Senhor, sede bem-vindo, porque muito tempo há que vos desejei ver; e graças a Deus e a vós, quisestes aqui vir.

– Senhor – disse ele –, vim aqui, porque me convinha, porque daqui hão de partir agora todos aqueles que à demanda do santo Graal queiram ir e bem sei que logo será começada.

– Senhor – disse o rei –, vossa vinda nos é mui mister por muitas aventuras maravilhosas a que não podemos dar cabo. E vo-lo digo por uma que nos hoje aconteceu; ide-a ver, se vos aprouver (MEGALE, 2008, pp. 32-33).

som sem pecado os dous que eram brancos e fremosos. Fremosos e brancos som os que sam perfeitos de tôdalas virtudes. Os dous touros que eram brancos significam Galaaz e Persival, que sam brancos, ca sam virgeês limpos e sem malha. O terceiro, u houvera já sinal de malha, êste era Boorz, que peça havia que errara em sua virgindade, mas depois o corregeu em guisa, que tam bem guardou sa castidade, que todo aquel erro foe perdoado. Os três touros eram liados polos corpos: sam êstes três cavaleiros, que sam assi liados de humildade, que já soberva nom pode a êles entrar. Os outros touros, que diziam: <<Vaamos buscar melhor pasto que êste é>>, êstes sam os companheiros da Távola Redonda, que disserom, em dia de Pinte|coste: <<Vaamos aa demanda do Santo Graal, e seremos avondados das honras do mundo e do manjar celestial, que a graça do Spiritu Santo envia aaquêles que seem aa mesa do Santo Graal. Ali é o boõ pasto; leixemos êsto e vaamos alá>>. E êles se partirom da côrte e foram polo chaão, ca nom polo prado, ca nom foram aa confissam, como devia a fazer quem entra em serviço de Nosso Senhor, nem moverom com humildade nem com sofrença, o que entendemos polo prado verde, mas foram polo chaão seco, u nom havia verdura nem frol nem fruta. Esta foi a carreira do inferno, u tôdalas cousas sam secas, que i vaão. E quando tornavam, falecerám ende os chus; [per aquele] havedes de entender que, ao tornar desta demanda, falecerám muitos, ca morrerám í. E os touros que tornavam eram tam magros e tam cansados, que adur podiam estar. Êstes sam os cavaleiros que da demanda escaparóm e que tornaróm aa côrte, que seerám tam mazelados de pecados e tam envoltos i, que os uũ mataróm os outros e nom haverám bondade nem virtude em que possam estar, que nom caiam no inferno. Dos três sem malha tornerà uũ, e os outros dous ficaram; assi se entende || que dos três boõs cavaleiros uũ tornerà aa côrte por contar o boõ pasto que perderam os que jaziam em pecado mortal. Os outros dous ficaróm, porque acharóm tam gram sabor no manjar do Santo Graal, que se nam partiram ende em nhũa guisa, pois que [o] houverom a sua vontade. A postomeira palavra de Nosso Senhor, disse êle a Galvam, nom vos direi, que poderia ende viir mal, e bem nom.

– Senhor, disse Galvam, eu sofrer-me-ei ende, se a vós apraz. E bem o devo a fazer, ca bem me fezeistes certo da minha dúvida, que tôda a verdade vejo de meu sonho.

Entam disse o homem boõ a Estor:

– A vós semelhava que vós [e] Lançarot vos decíades de ãa cadeira. A cadeira significa senhorio. O senhorio onde vós decíades [é] a gram honra da Mesa Redonda, onde decestes, ca a leixastes quando vos partistes da casa de rei Artur; e sobíades em dous cavalos grandes: os dous cavalos sam orgulho e soberva. Depois dizíades: <<Vaamos buscar o que nom podemos achar [acá]>>. | Êste era o Santo Graal. Estas sam as puridades de Nosso Senhor e as cousas abscondidas, que vos nam serám descubertas nem demonstradas, ca nom sodes taes quaaes deveades a seer. E pois vos partiades uũ do outro. Lançarot cavalgava tanto que caía do cavalo. Êsto quer dizer ca el caíra do orgulho e abaixara em humildade; e sabes tu quem no derribara do orgulho? Aquel que dirribou o orgulho do ceo, e êste é Jesu Cristo, que abaixou Lançarot e que o espiu dos pecados, assi que se conheceu e se viu nuu de tôdas boas virtudes, que cristaão deve haver, e pediu mercee; e logo que a pediu, o vestiu Nosso Senhor. E sabedes de quê? De castidade e de humildade e de sofrença grande e de mesura. Esta foi a roupa que lhe deu. Depois fazia-o sobir em uũ asno; esta é a [bêsta] que significa homildade. E bem pareceu, tempo foi, que pelo asno devemos a entender humildade, ca em dia de ramos entrou Nosso Senhor na cidade de Jerusalém, que era Rei dos reis, e cujas tôdas as riquezas eram. E nom quis viir em cavalo nem em palafrém, ante veeo na mais vil bêsta que pôde, como || viür em asno, por aprenderem ende dêle, dêis ali adiante, os ricos e os pobres, façanha de homildade. Em tal bêsta vistes vós cavalgar Lançarot em vosso sonho; e pois andara assi longo tempo, vinha a ãa fonte, a mais fremosa que nunca vira, e decia por beber. E quando queria beber, fugia-lhe a água. E quando êle via que nom podia beber, tornava-se per u viera. A fonte era fremosa e era feita em tal guisa, que nunca homem tanta água pode sacar que míngüe rem. Esta fonte saborosa é a palavra do evangelho. O coração do que se acha mal de seus pecados, que fêz, há tam gram sabor, que quanto mais bebe, tanto há maior sabor de beber. Esta é a graça do Spiritu Santo e do Graal, que, quanto mais avonda, tanto i fica mais e mais; e porque nom há-de minguar, deve seer chamada fonte. Quando el vinha aa fonte e decia, êsto mostra que êle viera preto do Santo Graal, e stará i e mudar-se-á, tanto que se nam

terra por homem ante aquel Santo Vaso, porque caíra em pecado. E quando se abaixava a beber e lhe a água fugia, êsto quer mostrar que ficará os geolhos ante o Santo Vaso, por veer algũa cousa das pulridades que i sam. Entam se lhe sconderá o Santo Graal, ca perderá o lume dos olhos, porque os deitou a veer os lixos terreaaes; e perderá o poder do corpo, porque serviu longo tempo o poder do diáboo; e durará esta vingança XXIII dias, porque foe XXIII anos sergente do demo. E, depois que stever assi XXIII dias, que nom comerá, nem beberá, nem contangerá pee nem mão, ante lhe semelhará que é em tam boõ stado como ante que perdesse o lume dos olhos, entam dirá ãa peça do que viu, e logo se partirá da terra e ir-se-á pera Camalot. E vós, que todavia cavalgávades no gram cavalo, êsto mostra que ficaredes em pecado e em orgulho e enveja, e iredes de cá e de lá, tanto desviando, que chegaredes aa casa do Rei Pescador, u os homeês boôs e os cavaleiros farám as festas e as grandes lidices das grandes cousas que acharom. E quando vós i chegaredes e cuidaredes dentro entrar, ali vos dirám que nom ham cura de homem que faz em pecado mortal e em orgulho e em soberva. E vós vos tornaredes entam pera Camaalot, e nom adubaredes i rem da vossa prol na demanda. Ora vos devisei gram peça do que vos há-de viür<sup>319</sup> (*ibidem*, pp. 215-221).

---

<sup>319</sup> – Senhor, ontem aconteceu a mim e a este cavaleiro que chegamos a uma capela, e nos albergamos nela. E depois que deitamos e dormimos, sonhei meu sonho.

E então lhe contou qual. E depois que lhe contou seu sonho, também contou-lhe Heitor o seu. E depois contaram-lhe da mão que viram e o que a voz lhes disse, e depois que lhe contaram tudo, rogaram-no, por Deus, que lhes dissesse daquele sonho e da voz, como era.

Quando o homem bom ouviu o porquê a ele vieram, respondeu e disse a Galvão:

– Pelo prado que viestes, onde havia o curral, devemos entender a tábola redonda, porque assim como no curral há repartições de cercados que dividem os lugares do gado, assim na tábola redonda há esteios e repartições que separam os assentos uns dos outros. Pelo prado, que era verde, devemos entender a humildade e a paciência. No curral, onde vistes os cento e cinqüenta touros e que não saíam pelo prado, mas pela terra, deveis saber e entender que, se pelo prado saíssem, seriam humildes e obedientes. E os touros eram orgulhosos e diferentes, menos três. Pelos touros deveis entender os companheiros da tábola redonda, que por sua fornicção e por sua má vida caíram muito em soberba e em pecado mortal, tanto que seus pecados não se podem esconder neles, antes aparecem por fora, assim que são todos diferentes. Dos três touros que eram sem mancha deveis entender que são sem pecado os dois que eram brancos e formosos. Formosos e brancos são os que são perfeitos de todas as virtudes. Os dois touros que eram brancos significam Galaaz e Persival, que são brancos, porque são virgens, limpos e sem mancha. O terceiro, que tivera já sinal de mancha, este era Boorz, que tempo havia que errara em sua virgindade, mas depois o corrigiu de modo que tão bem guardou sua castidade, que todo aquele erro foi perdoado. Os três touros que estavam ligados pelos corpos são estes três cavaleiros que estão assim unidos pela humildade, que já soberba não pode neles entrar. Os outros touros, que diziam “Vamos buscar melhor pasto que este”, são os companheiros da tábola redonda que disseram no dia de Pentecostes: “Vamos à demanda do santo Graal e seremos repletos das honras do mundo e do manjar celestial que a graça do Espírito Santo envia àqueles que sentam à mesa do santo Graal. Ali é o bom pasto; deixemos este e vamos lá”. E eles partiram da corte e foram pela terra, que não pelo prado, porque não foram à confissão, como deviam fazer os que entram em serviço do Nosso Senhor, nem partiram com humildade nem com paciência, o que entendemos pelo prado verde, mas foram pela terra seca, onde não havia verdura, nem flor, nem fruta. Esta foi a carreira do inferno, onde todas as coisas são secas, que aí vão. E quando tornavam, morriam por isso os mais; e por isso haveis de entender que, ao voltar desta demanda, faltarão muitos, porque morrerão nela. E os touros que voltavam estavam tão magros e tão cansados, que dificilmente podiam manter-se de pé. Estes são os cavaleiros que da demanda escaparão e voltarão à corte, que estarão tão manchados de pecados e tão envolvidos neles que uns matarão os outros e não terão bondade nem virtude em que possam estar, que não caíam no inferno. Dos três sem mancha, voltará um e os outros dois ficarão; assim se entende que dos três bons cavaleiros um voltará à corte para o bom pasto que perderam aqueles que estavam em pecado mortal. Os outros dois ficarão, porque acharão tão grande prazer no manjar do santo Graal, que não o deixarão de modo algum, pois que o tiveram à vontade. A derradeira palavra de nosso sonho – disse ele a Galvão –, não vos direi, porque por ela poderia sobrevir mal e não bem.

– Senhor – disse Galvão –, eu me esforçarei por isso, se voz apraz. E bem o devo fazer, porque bem me esclareceste a minha dúvida, que toda a verdade vejo de meu sonho.

Então disse o homem bom a Heitor:

– A vós parecia que vós e Lancelote descíeis de uma cadeira. A cadeira significa domínio. O domínio de que descíeis é a grande honra da mesa redonda, de que descesteis, porque a deixastes quando partistes da casa de rei Artur; e montáveis dois cavalos grandes: os dois cavalos são orgulho e soberba. Depois dizíeis: “Vamos buscar o que não podemos encontrar aqui”. Este era o santo Graal. Estes são os segredos de Nosso Senhor e as coisas

e aquela noite pensou muito nas aventuras que lhe [a]veeram e nas visões que vira em sonhos. O outro dia, depois que ouviu missa, contou-[as] aos ermitaães, ca bem cuidu[u] que eram tam boõs homeẽs contra Nosso Senhor, que bem o [saberiam] conselhar; e assi o fizeram sem falha, ca entam lhe fizeram saber o conhicimento da sua linhagem e del-rei Mordraim e de Nasciam e de Cilodornes e de todos aquẽles onde o conto vos já falou, e disseram-lhe discubertamente que era escarnido pola rainha Genevra, e a rainha por êle<sup>320</sup> (*ibidem*, p. 323).

Sobre a importância dos eremitas para a interpretação dos sonhos dos cavaleiros e para as revelações dos sentidos das aventuras que estes vão enfrentando ao longo da demanda que realizam, e sobre o caráter pedagógico desses sonhos, disse Danielle Régnier-Bohler:

Em *La quête du Saint-Graal*, o sentido das aventuras se oculta entre as mãos dos eremitas e das reclusas: se toda aventura é percebida pelo herói como possuidora de um sentido, sem que, no entanto, ele saiba manipular seus sinais (E. Baumgartner), os eremitas são os detentores das interpretações, donde os longos discursos e as múltiplas confissões da narrativa. Trata-se, em particular, da interpretação dos sonhos, área do íntimo. “Fica sabendo”, diz o eremita a Lancelot, “que essa visão é

---

escondidas, porque não sois tais quais deveis ser. E depois vos separáveis um do outro, Lancelote cavalgava tanto que caía do cavalo. Isto quer dizer que ele caíra do orgulho e abaixara em humildade; e sabedes quem o derribara do orgulho? Aquele que derribou o orgulho do céu, e este é Jesus Cristo, que abaixou Lancelote e o despiu dos pecados, de modo que se conheceu e se viu nu de todas as boas virtudes, que cristão deve ter, e pediu perdão, e logo que o pediu, o vestiu Nosso Senhor. E sabeis de quê? De castidade, de humildade e de paciência grande e de moderação. Esta foi a roupa que lhe deu. Depois, fazia-o subir em um asno: este é o animal que significa a humildade. E bem pareceu, há tempo, que pelo asno devemos entender humildade, porque em dia de ramos entrou na cidade de Jerusalém Nosso Senhor, que era Rei dos reis e a quem todas as riquezas do mundo pertenciam. E não quis vir a cavalo nem em palafém, antes veio no mais vil animal que pôde, como vir em asno, para aprenderem com isso dele, daí por diante, os ricos e os pobres, o gesto de humildade. Em tal animal vistes cavalgar Lancelote em vosso sonho; e depois que andara assim muito tempo, vinha a uma fonte, a mais formosa que nunca vira, e descia para beber. E quando queria beber, fugia-lhe a água. E quando ele via que não podia beber, voltava-se para onde viera. A fonte era formosa e feita de tal modo que nunca alguém tanta água pode tirar que falte. Esta fonte saborosa é a palavra do Evangelho. O coração do que se acha mal dos seus pecados, que fez, tem tão grande prazer que quanto mais bebe, tanto maior vontade de beber tem. Esta é a graça do Espírito Santo e do Graal que, quanto mais farta, tanto sobra mais e mais: e porque não há de faltar deve ser chamada fonte. Quando ele vinha à fonte e descia, isto mostra que ele viera perto do santo Graal, e ficará lá e mudar-se-á, tanto que se não terá por homem diante daquele santo Vaso para ver alguma coisa dos segredos que lá estão. Então se lhe esconderá o santo Vaso, porque perderá a luz dos olhos, porque os deitou a ver os lixos terrenos; e perderá a força do corpo, porque serviu longo tempo o poder do diabo; e durará esta vingança vinte e quatro dias, porque foi vinte e quatro anos servo do demo. E depois que estiver assim vinte e quatro dias que não comerá nem beberá, nem mexerá pé nem mão, lhe parecerá que está em tão bom estado, como antes de perder a luz dos olhos; então dirá uma parte do que viu e logo partirá da terra e irá para Camalote. E vós que ainda cavalgáveis no grande cavalo, isto mostra que ficareis em pecado e em orgulho e inveja e ireis de cá e de lá tanto desviando, que chegareis à casa do rei Pescador, onde os homens bons e os cavaleiros farão as festas e as grandes alegrias das grandes coisas que acharam. E quando lá chegardes e procurardes entrar, vos dirão que não cuidam de quem permanece em pecado mortal e em orgulho e em soberba. E voltareis então para Camalote e não conseguireis nada em vosso proveito na demanda. Agora vos revelei grande parte do que vos há de acontecer (MEGALE, 2008, pp. 159-161).

<sup>320</sup> e naquela noite pensou muito nas aventuras que lhe aconteceram e nas visões que tivera em sonhos. No outro dia, depois que ouviu missa, contou-as aos ermitães, porque bem cuidou que eram tão bons homens para Nosso Senhor, que bem o saberiam aconselhar; e assim o fizeram tomar conhecimento da sua linhagem e do rei Mordraim e de Nascião e de Cilodornes e de todos aqueles de quem o conto já vos falou, e disseram-lhe abertamente que era ludibriado por causa da rainha Genevra e a rainha, por causa dele (MEGALE, 2008, p. 224).

bem mais rica de sentido do que muitos poderiam pensá-lo. E agora, escuta-me se quiseres, e eu te direi a origem de tua raça”. Intermediários indispensáveis entre Deus e os que buscam o Graal, os eremitas e as reclusas detêm, encerrando em sua palavra, o próprio sentido das aventuras (RÉGNIER-BOHLER *in* DUBY, 1990, p. 319).

Em *La quête du Saint-Graal*, os sonhos são uma fonte de uma verdadeira dinâmica da narrativa, despertando uma propulsão para outrem, para aqueles que, eremitas ou reclusas, detêm seu sentido. Muito prolixa sobre a angústia dos sonhadores, oriunda de uma percepção privada da apreensão de uma significação, a narrativa põe em cena Perceval que, após “a extraordinária visão” das duas damas, alegorias das duas leis, está “muito perturbado”. Ele dorme até alta manhã e encontra um padre: “Senhor”, lhe diz ele enfim, após terem conversado longamente, “explicai-me, peçovos, um sonho que tive esta noite, sonho tão estranho, parece-me, que não estarei em paz antes de saber seu sentido”. Mais adiante, esgotado pelo jejum e pelas vigílias, Lancelot, tomado pelo sono, viu chegar diante dele um homem cercado de estrelas acompanhado de sete reis e de dois cavaleiros. Chegando a um eremitério, Lancelot aprende do eremita que “essa visão é bem mais rica de sentido do que muitos poderiam pensar”. Quanto a Gauvain e Hector, abrigados em uma velha capela, têm ambos sonhos “tão extraordinários que não se pode omitir lembrá-los, a tal ponto estão carregados de significação”; Hector desperta “cheio de angústia”, virando-se e revirando-se de todos os lados, incapaz de dormir”; Gauvain lhe diz então: “Tive um sonho muito estranho que me despertou, e não ficarei tranqüilo até que saiba o que significa”. Assim, cada termo e cada figurante dos sonhos requerem um saber mais global dos valores que atuam na alegoria: as significações representadas no mais íntimo do ser aguardam sua revelação. Objeto virtual de uma interpretação, o sonho é não apenas concebido como um mundo em si, mas se trata doravante de uma luta por uma significação que se esquivava, que espera de uma maiêutica apropriada o afloramento à consciência e a atribuição de sentido aos seus elementos (*ibidem*, p. 385).

[O sonho é o] Teatro de um ensinamento benéfico em *La quête du Saint-Graal*, objeto de uma avaliação discursiva de sua verdade (*ibidem*, p. 386).

Jacques Le Goff também dedicou algumas páginas de seu *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*<sup>321</sup> ao sonho divinatório. Para esse estudioso, as origens da *mântica* mediéfica devem mesmo ser buscadas na Antigüidade clássica: eis mais uma das heranças (ou mais um *resíduo*, de acordo com Roberto Pontes) que as antigas Grécia e Roma legaram à Europa medieva. Le Goff, no seu texto, ressalta que apenas os sonhos dos grandes vultos eram tidos, na Idade Média, como verdadeiras premonições. O medievalista afirma ainda que, assim como na Antigüidade greco-romana, havia, no Medievo, pessoas que se dedicavam especialmente à interpretação desses sonhos:

Quando o cristianismo passa a ser a religião e a ideologia dominantes no Ocidente a partir do século IV, dentre os fenômenos culturais que ele tem que administrar estão

---

<sup>321</sup> *op. cit.*

os sonhos e sua interpretação, cuja importância é conhecida para diversas sociedades humanas. Como todo conjunto cultural novo, o cristianismo recolheu heranças e em primeiro lugar a da cultura pagã greco-romana. O documento que sem dúvida melhor exprime a angústia dos letrados cristãos do século IV diante desta cultura pagã é precisamente um relato de sonho, o de São Jerônimo, que se vê transportado para o Céu diante de um tribunal presidido por Cristo, que lhe acusa de ser “mais ciceroniano que cristão” (LE GOFF *in* LE GOFF; SCHMITT, 2002, vol. II, p. 511).

Em matéria de sonho e de interpretação dos sonhos, o paganismo greco-romano traz até o século II da era cristã teorias e práticas, idéias e atitudes que terão uma certa posteridade na Idade Média. Ele realiza uma distinção fundamental entre os sonhos verdadeiros e os sonhos falsos (*Odisséia*, *Eneida*). Os sonhos gregos e romanos são aparições de sombras, de fantasmas, de formas vaporosas que têm um lugar próprio nos Infernos. Mundo dos mortos, país dos sonhos. Povo dos mortos, povo dos sonhos. Se a personagem dos sonhos na Idade Média não são mais aparições, o elo entre sonho e morte, sonho e Além permanece muito forte. Um pensamento culto hostil aos sonhos, considerando-os ilusões e recusando a presença de alguma verdade ou de alguma razão nos sonhos, subsistiu em toda a filosofia grega e romana. Três pequenos tratados de Aristóteles levaram a uma “desvalorização radical” dos sonhos. Esta tendência crítica e racionalista se reproduzirá na Idade Média (*ibidem*, p. 513).

Ao lado da idéia tradicional no pensamento antigo de que há uma hierarquia de sonhadores e que os únicos que podem ser considerados como sonhos premonitórios de autenticidade irrefutável são os sonhos de personagens revestidos de uma autoridade suprema, Macróbio distingue cinco tipos de sonhos cujos nomes latinos são *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium* e *visum*. *Insomnium* e *visum* não são dignos de interpretação, pois não ensinam nada sobre as coisas ocultas e sobre o futuro. Restam os outros três. Antes que o renascimento do século XII restabeleça seu sentido e sua utilização, eles encontram-se de uma maneira não erudita, prática, na ciência cristã dos sonhos, fundada sobre a distinção entre o sonho (*somnium*) que aparece no sono, a visão que surge no estado de sonho, e o *oraculum* que se encontra nos sonhos, pouco numerosos, vindos diretamente de Deus e finalmente rejeitados pelo cristianismo como adivinhação, erro pagão condenado. Quanto ao *insomnium*, ele será substituído na Idade Média por um novo tipo de sonho que o psicanalista Ernst Jones, discípulo e biógrafo de Freud, batizará *nightmare*, “pesadelo”, sonho ruim inventado pela Idade Média (*ibidem*, pp. 513-514).

Um dos aspectos mais notáveis dos comportamentos dos antigos com relação aos sonhos foi o recurso a especialistas em sua interpretação: adivinhos “populares” que exerciam seu trabalho especialmente nas praças públicas, verdadeiros sábios que tiravam seu conhecimento de obras especializadas, e que davam consultas em suas casas ou nos templos, ou ainda por ocasião de grandes feiras, mercados ou festas. Dentre eles, uma elite era formada por teóricos que escreviam tratados sobre o sentido dos sonhos. A adivinhação pelos sonhos, por mais popular que possa ter sido, foi julgada pelos antigos como secundária, de menor dignidade, particularmente se comparada à adivinhação pelas entranhas das vítimas ou pelo vôo dos pássaros; os arúspices e os áugures eram sacerdotes, mais considerados do que os oniromantes (*ibidem*, p. 514).

Outras pessoas, além dos cavaleiros medievais, poderiam predizer o futuro: ermitãos, mulheres. Essas premonições poderiam ser realizadas doutras formas, e não apenas por meio de sonhos, como mostram estes trechos d’*A Demanda*:

– Filho, cousa santa e honrada, frol e louvor de todos os menãos, outorga-me, se te praz, que te faça companhia em tôda minha vida, mentre te poder seguir, dê[s] que te partires da côrte del-rei Artur, ca eu bem sei que nom morarás i mais de uũ dia, ca a demanda do Santo Graal se começará, tanto que tu i chegares. E eu te demando ta companhia, assi como tu ouves que eu sei tua santa vida e ta bondade mais ca tu. E nom sei no mundo [cousa] que me tanto podesse confortar, dê[s] oimais, como de veer tam santo cavaleiro como tu seerás, [e de veer maravilhas] como tu veerás, e a que darás cima. Ca Deus, que te fêz nascer em tal pecado, como tu sabes, por mostrar seu gram poder e sa gram virtude, te outorgou – per sua piedade e pela boã vida que tu começaste de sua menenice ataaqui – poder e força e bondade de armas e de ardimento sôbre tôdolos cavaleiros que nunca trouxerom armas no regno de Logres; assi que tu darás cima a tôdaldas outras maravilhas e aventuras, u tôdolos outros falecerom. E porém quero todos teus feitos saber, que acabarás [tu], que fôste feito em tal pecado, u os outros nom poderom i aviũr, que foram feitos em leal casamento. Eu te quero teer companhia, como sei que em nosso tempo nunca fêz tam fremosos | milagres Nosso Senhor, nem tam conhecidos, como fará por ti. Êsto quero eu melhor saber, por veer as grandes aventuras e milagres, que Deus por ti fará. E [meterei] em escripto tôdaldas maravilhas que Deus mostrará por teu amor [em] demanda. Filho, outorga-me o que te demando. Que Deus te faça homem boõ. E Galaaz lho outorgou<sup>322</sup> (MAGNE, 1955, p. 7).

E entam tornou a donzela a el-rei e disse-lhe assi:

– Rei Artur, envia-te dizer o irmitam que em êste dia de hoje te vinrá a maior maravilha e honra, que te nunca veeo. E nom vinrá por ti, mas por outrem<sup>323</sup> (*ibidem*, p. 25).

E assi como os profetas, gram tempo ante da viinda de Jesu Cristo, profetizarom sua viinda e que êle li || vraria o pôboo das coitas do inferno, bem assi profitizarom os santos ermitaães, e outrossi muitos homeês boõs, a vossa viinda, mui gram sazom ante que vós viéssedes. E bem diziam todos que jamais as aventuras do regno de Logres nom haveriam cima atee que vós viéssedes. E tanto vos atendemos, que ora, aa mercee de Deus, havemo-vos já<sup>324</sup> (*ibidem*, p. 25).

Entom ergeu el-rei a cabeça e disse-lhe:

– Que dizedes, Senhora?

---

<sup>322</sup> – Filho, coisa santa e honrada, flor e louvor de toda a mocidade, outorga-me, se te apraz, que te faça companhia por toda a minha vida enquanto te puder seguir, desde que partires da corte de rei Artur, porque bem sei que não demorarás lá mais que um dia, porque a demanda do Santo Graal começará, assim que lá chegares. E eu te peço tua companhia, assim como tu ouves que conheço tua santa vida e tua bondade, mais que tu mesmo. E não conheço no mundo coisa que tanto pudesse confortar-me de hoje em diante, como ver tão santo cavaleiro como tu serás e ver as maravilhas como tu verás e a que darás cabo. Porque Deus que te fez nascer em tal pecado como sabes, para mostrar seu grande poder e sua virtude, te outorgou, por sua piedade e pela vida boa que começaste desde a infância até aqui, poder e força e bondade de armas e bravura sobre todos os cavaleiros que, em qualquer época, trouxeram armas no reino de Logres; assim darás cabo a todas as outras maravilhas e aventuras em que todos os outros falharam e falharão. E por isso quero todos os teus feitos saber, a que darás cabo tu, que foste feito em tal pecado, e a que os outros não puderam chegar que foram feitos em leal casamento. Eu te quero fazer companhia, porque sei que em nosso tempo nunca fez tão formosos milagres Nosso Senhor, nem tão conhecidos, como fará por ti. Isto quero eu melhor saber, por ver as grandes aventuras e milagres que Deus por ti fará. E porei por escrito todas as maravilhas que Deus mostrará por teu amor nesta demanda. Filho, outorga-me o que te peço. Que Deus te faça homem bom.

E Galaaz lho outorgou (MEGALE, 2008, p. 20).

<sup>323</sup> E então tornou a donzela ao rei e disse-lhe assim:

– Rei Artur, manda-te dizer o ermitão que, neste dia de hoje, te acontecerá a maior maravilha e honra que te nunca aconteceu. E não virá por ti, mas por outrem (MEGALE, 2008, p. 34).

<sup>324</sup> E assim como os profetas, muito tempo antes da vinda de Jesus Cristo, profetizaram sua vinda e que ele livraria o povo dos sofrimentos do inferno, bem assim profetizaram os santos ermitães e também muitos homens bons, a vossa vinda, muito tempo antes que vós viésseis. E diziam bem todos que jamais as aventuras do reino de Logres teriam fim, enquanto não chegásseis. E tanto vos esperamos que, agora, por graça de Deus, já o temos (MEGALE, 2008, pp. 70-71).

– Digo-vos que tomedes esta spada e a façades tirar da bainha a cada uñ de vossos cavaleiros da Mesa Redonda, e veredes que grande maravilha vos ende aver[r]á; e depois aconselhar-vos-ei o que i havedes a fazer<sup>325</sup> (*ibidem*, p. 35).

– [...] Sabe que dom Galaaz, que aqui see – êste é ora o melhor cavaleiro do mundo – nom fará tanto bem a esta demanda, como tu farás de mal, ca tu por tua mão – que em maau-ponto filhaste a espada – matará [b]em XVIII dêstes teus companheiros, ataaes que valem mais ca tu de cavalaria<sup>326</sup> (*ibidem*, p. 55).

– Rei Bandemaguz, eu hei mui gram pesar porque vaas a esta demanda, ca tu i morrerás e será gram dapno, por duas cousas: ãa, porque és mui boõ cavaleiro; e a outra, porque és o mais sesudo do regno de Logres. E sabe que uñ soo cavaleiro te matará a ti e teu sobrinho Patrides, e Erec e Ivam e tantos destes outros, que em maau-ponto naceu êste pecador, que tanto mal fará, que mais valera que ainda houvesse por nacer, ca per suas armas seerám, depois da sua morte, mais de C anos muitos regnos órfaãos de boõs cavaleiros e senhores<sup>327</sup> (*ibidem*, p. 55).

– Direi-vos como façades, disse Josefes. Aí u virdes que Naciam se mandará lançar, aa sua morte, ali leixade o scudo. E ali ver[r]á o boõ cavaleiro, logo ao quarto dia que ordem de cavalaria receber<sup>328</sup> (*ibidem*, p. 73).

E se alguém mi perguntar porque nom podiam ir os cavaleiros andantes a Corberic, pois sabiam que i o Santo Graal era, eu lho direi assi como a verdadeira estória o conta. O castelo de Corberic nunca se movia; mas Canabos, o encantador, que foi ante rei Uter Pandragom e que era o mais sisudo de negromancia, que havia no reino de Logres, fora Merlim, fundou aquêlo castelo em tal guisa que nẽ uñ cavaleiro estrainho que o demandasse nom no podesse achar, se a ventura o i nom levasse; e se C vezes i fôsse, já nom saberia ir i mais toste<sup>329</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, p. 228).

Outra qualidade do cavaleiro mediévico gira em torno de seu poder curativo; noutras palavras, é a *iátrica* greco-romana presente no Medievo, por meio da cavalaria. Estes excertos d’*A Demanda do Santo Graal* servem para ilustrar essa capacidade curadora do cavaleiro:

<sup>325</sup> Então ergueu o rei a cabeça e disse-lhe:

– Que dizeis, senhora?

– Digo-vos que tomeis esta espada e a façais tirar da bainha a cada um de vossos cavaleiros da mesa redonda e vereis que grande maravilha por isso vos acontecerá: e depois aconselhar-vos-ei o que havereis de fazer (MEGALE, 2008, p. 41).

<sup>326</sup> – [...] Sabe que dom Galaaz que aqui está – este é agora o melhor cavaleiro do mundo – não fará tanto bem nesta demanda, como tu [Galvão] farás mal, porque pela tua mão – que em má hora pegaste a espada – matará dezoito destes teus companheiros, tais que valem mais que tu de cavalaria (MEGALE, 2008, p. 54).

<sup>327</sup> – Rei Bandemaguz, tenho muita pena de que vás a esta demanda, porque nela morrerás e será grande dano, por duas causas: uma, porque és muito bom cavaleiro, e a outra, porque és o mais sisudo do reino de Logres. E sabe que um só cavaleiro te matará a ti e a teu sobrinho Patrides, e Erec e Ivã e tantos outros, porque em má hora nasceu este pecador que tanto mal fará, que mais valera que ainda estivesse por nascer, porque, por suas armas, ficarão, depois de sua morte, mais de cem anos, muitos reinos órfaãos de bons cavaleiros e senhores (MEGALE, 2008, p. 54).

<sup>328</sup> – Direi como fareis – disse Josefes. – Lá onde virdes que Nascimento se mandará lançar à sua morte, lá deixai o escudo. E lá chegará o bom cavaleiro, logo ao quarto dia que a ordem de cavalaria receber (MEGALE, 2008, p. 66).

<sup>329</sup> E se alguém me perguntar por que não podiam ir os cavaleiros andantes a Corberic, visto que sabiam que lá estava o santo Graal, eu lhe direi o que a verdadeira estória conta. O castelo de Corberic nunca se movia, mas Tanabos, o encantador, que foi antes de rei Uter Pandragão e que era o mais sisudo de necromancia que havia no reino de Logres, afora Merlim, fundou aquele castelo de tal modo que nenhum cavaleiro estranho que o demandasse não o pudesse achar, se a ventura o não levasse até lá; e se cem vezes fosse lá, quisesse levar cavaleiro estranho, nunca o saberia levar (MEGALE, 2008, p. 510).

E êle preguntou aa donzela:

– Donzela, havemos aqui ficar?

– Senhor, disse ela, nom sei ainda. Mas segundo as aventuras que nos aqui averrám, faremos nossa voontade.

E entom preguntou ela a outra donzela:

– Mia cõirmaã é guarida?

– Nom, disse ela, ante lhe vai peor ca sol.

– Pois leva-nos alá, disse ela.

– De-grado, disse a donzela.

Entom disse a donzela a Galaaz:

– Senhor, sabedes porque vos adusse aqui?

– Nom ainda, disse el.

– Aqui há uña dona de grã guisa, disse ela, e nom sei por qual malaventura lhe aveo, há já dois anos, que ensandeceu assi, que nom poderom durar com ela, taa que a meterom em ferros, e muitos homeês boôs se trabalharom de a guarecer, se podessem. No outro dia, aveo que veo aqui uña dona de ordem, que nos disse: se vós po [134, a] derdes achar o cavaleiro que deve a dar cima aas aventuras do regno de Logres, el é tam boõ e há tal graça de Nosso Senhor, que bem sei que esta dona guarecerá tanto que a el viir. E por êsto vos duxe aqui; onde convém que vós vaades veer a dona, e se pode guarecer, prazer-me-á em.

Entom se foi aa câmara u a dona jazia, e acharom-na jazer ainda nas cadeas. E tanto que ela viu Galaaz, começou a dizer:

– Ai, Galaaz! Santa cousa e bem-aventurado corpo, limpa carne e comprida de santa graça, beenta seja a hora em que tu foste nado, e beento seja Deus que te aqui dusse, ca de ta viinda me veo tam grã bem, que soõ livre do maau companheiro que havia, que longamente foi comigo. Êste foi o diáboo, que dous anos me teve e mais e a mim há feito muito mal. Livra-me, se te praz, destas cadeas, ca, se Deus quiser, nom haverám mister que jamais me em elas metam, graças a Deus e a vós.

E Galaaz o gradeceu muito a Nosso Senhor e disse:

– Aa! dona! A mim nom no gradeçades, mas a Jesu Cristo, que vos êsto fez, que há doo dos pecadores quando lhe praz.

Entom fêz sacar as cadeas aa dona; e despois que se ela viu livre deitou-xe-lhe aos pees e beijou-lhos, nom o querendo [134, b] el, e chorou pela grã lidice que ende houve. Dês i, foi-se aa igreja por dar graças a Nosso Senhor daquela grã mercee que lhe fezera<sup>330</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, pp. 77-78).

---

<sup>330</sup> E ele perguntou à donzela:

– Donzela, havemos de ficar aqui?

– Senhor – disse ela –, não sei ainda. Mas segundo as aventuras que aqui acontecerão, faremos nossa vontade.

E então perguntou ela a outra donzela:

– Minha irmã está curada?

– Não – disse ela –, antes está pior do que costuma.

– Pois leva-nos lá – disse ela.

– De bom grado – disse a donzela.

Então disse a donzela a Galaaz:

– Senhor, sabeis por que vos trouxe aqui?

– Ainda não – disse ele.

– Aqui há uma mulher de alta posição – disse ela –, e não sei por qual desventura lhe aconteceu, há já dois anos que ensandeceu de tal modo que não puderam agüentar com ela até que a meteram em ferros e muitos homens bons se esforçaram por curá-la, se pudessem. Outro dia aconteceu que veio aqui uma monja, que nos disse: se puderdes achar o cavaleiro que deve dar cabo às aventuras do reino de Logres, ele é tão bom e há tal graça de Nosso Senhor, que bem sei que esta mulher sarará assim que o vir. E por isto vos trouxe eu aqui, pelo que convém que vades ver a mulher, e se o puder curar, agradecer-me-á.

Então foi à câmara onde a mulher estava e acharam-na ainda nas correntes. E assim que ela viu Galaaz, começou a dizer:

– Ai, Galaaz! Santa pessoa e bem-aventurado corpo, limpa carne e cheia de santa graça, abençoada seja a hora em que nasceste e bendito seja Deus que aqui te trouxe, pois por tua vinda me aconteceu tão grande bem, que estou livre do mau companheiro que tinha, e longamente esteve comigo. Este foi o diabo que dois anos me teve e

Ali u albergavam havia ùa donzela, filha do hóspede, que fôra mui fremosa donzela, mas nom sei por qual maaventura engafecera havia já dez anos. E aquela donzela, que andava com Galaaz, era irmã de Persival. Quando ouviu que tal donzela havia na casa, foi-a veer a ùa câmara u jazia apartada, e pergun [136, b] tou-lhe quanto havia que era doente daquele mal. E ela disse que bem havia dez anos e mais.

– E cuidades, disse a outra, que possades ende guarecer?

– Certas, nom sei, disse ela: todo é em Deus. E pero nom há VII anos que aqui veu uñ irmitam mui boñ homem e de santa vida, que me disse: – “Nom hajas pavor, ca tu guarecerás quando vier aqui o boñ cavaleiro que há acabar as aventuras do regno de Logres, e direi-te como. Quando aqui vier, roga-lhe no nome daquele cujo sergente êle é, que te dê a vistir aquela vistidura que el trage acaram, e dar-ta-á; e sabe que serás guarida tanto que a vistires”. Assi me disse o irmitã, mas nom entendo como possa seer, ca nom sei como podesse achar aquel cavaleiro, e ainda que o achasse, por ventura nom faria meu rôgo.

Quando a irmã de Persival êsto ouviu, disse aa donzela:

– Ora sêde lêda, ca bem vos avêo, ca o boñ cavaleiro, de que vos o irmitã falou, aqui é; ora lhe rogade que pense de vós.

Quando a donzela doente êsto ouviu, tendeu sas mãos contra o céu e disse:

– Ai, Jesu Cristo, Rei de piedade! Have mercee de mim e praza-te de eu guarecer.

Entom enviou por seu padre e disse-lhe:

– Ai, padre! Aqui é o boñ cavaleiro per que hei a guarecer. Por Deus, ide a el e aduzede-mo, ca eu nom ousaria parecer alá ante êstes cavaleiros.

– Filha, disse êle, como sabedes vós que é aqui o melhor cavaleiro do mundo?

– Eu o sei, [136, c] disse ela, ca esta donzela mo disse.

– Ai, donzela! disse o hóspede, por Deus, mostrade-mo.

– De grado, disse ela.

Entom lho foi mostrar e o homem boñ ficou os giolhos ante êle e disse-lhe:

– Senhor, por Deus, ide acá dentro comigo, ca vos havemos mui mester.

E êle o ergeu e disse que iria i de grado; e o homem boñ o levou aa câmara u jazia sua filha e mostrou-lha tam mal-doente, que nom podia mais. E ela, tnato que o viu, leixou-se-lhe caer aos pees e rogou-lhe chorando por aquel Deus cujo servo êle era que lhe desse uñ dom. E êle lho outorgou mui de boa mente. E ela lho graciou entom e disse-lhe:

– Vós me daredes a vestir aquela vistidura que tragedes acarom.

E el houve mui grã vergonça, ca nom queria que lhe nhuñ soubesse que el tragia estamemha, fora seu abade. Mas pero, porque o havia outorgado aa donzela, nom se pôde fazer afora e disse-lhe:

– Vós a haveredes, mas quero que nhuñ fora nom no saiba que é.

– De grado, disse ela.

E el fêz tôdolos outros sair da câmara e espiu-se entom e deu-lhe a estamemha e rogou-lhe por a fé que devia a Deus que o nom dissesse a ninguém. E ela lho outorgou; dêis i, ficou soo e vestiu-a acarom, ca se foi Galaaz pera os cavaleiros, mas de todo êsto nom lhes disse nada, ca nom queria que lho soubesse nhuñ. E a donzela que vistira a esta [136, d] menha foi logo tam saã como se nunca houvesse mal<sup>331</sup> (*ibidem*, pp. 86-88).

mais e a mim tem feito muito mal. Livra-me, se te apraz, destas correntes, porque, se Deus quiser, não haverá mister jamais que nelas me metam, graças a Deus e a vós.

E Galaaz agradeceu muito a Nosso Senhor e disse:

– Ai! mulher! A mim não agradeçais, mas a Jesus Cristo, que vos isto fez, que tem pena dos pecadores quando lhe apraz.

Então fez tirar as correntes à mulher e depois que ela se viu livre, deitou-se-lhe aos pés, não o querendo ele, e chorou pela grande alegria que teve. Depois foi à igreja para dar graças a Nosso Senhor, por aquela grande mercê que lhe fizera (MEGALE, 2008, pp. 381-382).

<sup>331</sup> Ali onde albergavam havia uma donzela, filha do anfitrião, que fora mui formosa donzela, mas não sei por qual desventura, engafecera havia dez anos. E aquela donzela, que andava com Galaaz, era irmã de Persival. Quando ouviu que tal donzela havia na casa, foi vê-la numa câmara, onde ficava apartada, e perguntou-lhe quanto tempo havia que estava doente daquele mal. E ela disse que bem havia dez anos e mais:

– E cuidais – disse a outra – que possais sarar?

A câmara u estava era mui grande a maravilha e feita a esquadra, e tam freiosa, que ardur poderiam achar tanto. E rei Peles, por que Deus havia feito muito milagre e que nom saíra daquela câmara bem havia quatro anos e que nunca al houvera de comer senam a graça do Santo Vaso, era tam mal-treito, que nom havia poder de se erguer, ante jazia sempre. E quando viu Galaaz que aduzia o bacio da lança, deu-lhi vozes:

– Filho Galaaz, vem acá e pensa de me guareceres, pois Deus quis que eu guarecesse em ta viinda.

Quando Galaaz ouviu o que el-rei dizia, logo soube que aquel era rei Peles, de cujo mal todo o mundo havia doo. Entom se foi dereitamente a el, seu bacio nas mãos; e el-rei juntou as mãos contra o bacio e descobriu sas coixas e disse:

– Vêdes aqui o dooroso golpe que o cavaleiro das duas espadas fêz. Por êste golpe aveo muito mal, e pesa-me ende.

E sabede que as chagas eram tam frescas como aquel dia que fôra ferido. E Galaaz tornou o bacio sôbre sas coixas u cuidou que nom havia rem, e ao entornar viu caer sôbolas coixas três gotas de sangue, e tam taste lhi saúu o bacio de antre as mãos e foi-se contra o céu, que nom houve poder de o teer. Assi como vos digo, aveo da lança vingador e do bacio que estava sô ela, que se partiom do reino de Logres, vendo-o Galaaz, e foi-se ao céu, assi como a verdadeira estória testemunha. Daquela santa lança nem daquel bacio nom sabemos mui bem nós se se foram pera os céus; mas a vontade de Deus foi tal, que nom foi, pois, homem em Inglaterra que dissesse que os vira.

[180, d] Rei Peles foi logo saão das sas chagas, que tam longamente lhi durarom, e foi a Galaaz e abraçou-o e disse-lhi:

– Com certeza, não sei, disse ela; tudo está em Deus. No entanto, não há sete anos que aqui veio um ermitão muito bom homem e de santa vida que me disse: “Não tenhas medo, porque sararás, quando vier aqui o bom cavaleiro que há de acabar as aventuras do reino de Logres e te direi como. Quando aqui vier, roga-lhe, em nome daquele de quem servo é, que te dê a vestir aquela vestimenta que ele traz rente à pele, e te dará; e sabe que ficarás curada assim que a vestires”. Assim me disse o ermitão, mas não entendo como possa ser, porque não sei como poderia achar aquele cavaleiro; e ainda que achasse, porventura não faria meu rogo.

Quando a irmã de Persival isto ouviu, disse à donzela:

– Ora ficai alegre, porque bem vos aconteceu, porque o bom cavaleiro, de que vos falou o ermitão, aqui está; agora rogai que cuide de vós.

Quando a donzela doente ouviu isto, estendeu suas mãos para o céu e disse:

– Ai, Jesus Cristo, Rei de piedade! Tem mercê de mim e apraza-te que eu sare.

Então mandou buscar seu pai e disse-lhe:

– Ai, pai! Aqui está o bom cavaleiro por quem hei de sarar. Por Deus, ide a ele e trazei-mo, porque não ousaria aparecer lá perante estes cavaleiros.

– Filha – disse ele –, como sabeis que está aqui o melhor cavaleiro do mundo?

– Eu o sei – disse ela –, porque esta donzela me disse.

– Ai, donzela! – disse o anfitrião –, por Deus, mostrai-mo.

– De bom grado – disse ela.

Então foi mostrar-lhe e o homem bom ficou de joelhos diante dele e disse-lhe:

– Senhor, por Deus, vinde aqui dentro comigo; porque vos havemos mui mister.

E ele o ergueu e disse que iria de bom grado; e o homem bom o levou à câmara onde estava sua filha e mostrou-a tão doente que não podia mais. E ela, assim que o viu, deixou-se-lhe cair aos pés e rogou-lhe chorando por aquele Deus de quem servo ele era que lhe desse um dom. E ele concordou de muito boa mente. E ela agradeceu então e disse-lhe:

– Vós me dareis para vestir aquela vestimenta que trazeis rente à pele.

E ele ficou com muita vergonha, porque não queria que ninguém soubesse que usava estamenha. Mas porque havia concordado com a donzela, não pôde negar e disse-lhe:

– Vós a tereis, mas quero que ninguém exceto vós o saiba.

– De bom grado – disse ela.

E fez todos os outros saírem da câmara e despiu-se então e deu-lhe a estamenha e rogou-lhe, pela fé que devia a Deus, que o não dissesse a ninguém. E ela concordou; depois ficou só e vestiu-a rente à pele, porque Galaaz foi para os cavaleiros, mas de tudo isto não lhes disse nada, porque queria que ninguém o soubesse. E a donzela, que vestira a estamenha ficou tão boa, como se nunca tivesse estado mal (MEGALE, 2008, pp. 387-389).

– Filho, santo cavaleiro e santa cousa, comprido de grã direito, rosa direita e lírio me semelhas diretamente, porque és limpo de tôda luxúria. Rosa me semelhas tu diretamente, porque és mais fremoso de outro cavaleiro e melhor e de melhor dōairo, comprido de tôdas virtudes e de tôdalas boas manhas do mundo. Tu és arvor nova de Jesu Cristo, que el compriu de tôdolos boôs frutos, que homem não poderia haver<sup>332</sup> (*ibidem*, pp. 279-280).

A respeitabilidade a Deus e a tudo o mais que esteja relacionado à Igreja é também uma característica do cavaleiro medievo. Vale lembrar que também o herói mítico e o guerreiro da Antigüidade clássica respeitavam, excessivamente, os seus deuses.

Por fim, os dois últimos atributos do cavaleiro: bondade e beleza. Assim como acontecia aos heróis míticos das antigas Grécia e Roma, essas duas qualidades andavam sempre juntas: trata-se do *kalós kai agathós* (ou *kalós kagathós*) dos gregos. As seguintes passagens d'A *Demanda* giram em torno da bondade e da beleza (que deveriam ser indissociáveis, em se tratando dos cavaleiros) de Galaaz:

– Filho Galaaz, disse Lançarot, stranhamente vos fêz Deus fremosa criatura. Par Deus, se vós nom cuidá[sse]des seer boõ homem ou boõ cavaleiro – assi Deus me conselhe – sobejo seria grã dapno e gram malaventura, de nom seerdes boõ cavaleiro, ca sobejo sodes fremoso.

E êle disse:

– Se me Deus feze fremoso, dar-me-á bondade, se lhe prouver, ca em outra guisa valeria pouco. E êle [queira] que [eu seja] boõ e cousa que semelhe minha linhagem

---

<sup>332</sup> A câmara onde estava era muito grande à maravilha e feita à esquadria, e tão formosa, que dificilmente poderiam achar igual. E rei Peles, por quem Deus havia feito muito milagre e não saíra daquela câmara bem havia quatro anos e nunca outra coisa comera, senão a graça do santo Vaso, estava tão machucado que não tinha força para se erguer, antes ficava sempre deitado. E quando viu Galaaz, que trazia a bacia da lança, gritou-lhe:

– Filho Galaaz, vem aqui e cuida me curar pois Deus quis que eu sarasse em tua vinda.

Quando Galaaz ouviu o que o rei dizia, logo soube que aquele era rei Peles, de cujo mal todo o mundo tinha dó. Então foi diretamente a ele com a bacia nas mãos; e o rei juntou as mãos para o céu, e descobriu suas coxas e disse:

– Vedes aqui o doloroso golpe que o cavaleiro das duas espadas me fez. Por este golpe sobreveio muito mal e pesa-me por isso.

E sabeí que as chagas estavam tão frescas, como se tivesse sido ferido aquele dia. E Galaaz entornou a bacia onde cuidou que nada havia sobre as coxas, e, ao entornar, viu cair sobre as coxas três gotas de sangue, e assim que caíram, lhe saiu a bacia de entre as mãos e foi para o céu, de modo que não teve força para a segurar. Deste modo como vos digo aconteceu com a lança vingadora e com a bacia que estava sob ela, que se retiraram do reino de Logres, aos olhos de Galaaz, e foram para o céu, como a verdadeira estória testemunha. Daquela santa lança e daquela bacia não sabemos muito bem se foram para o céu; mas a vontade de Deus foi tal, que não houve depois na Inglaterra quem dissesse que as vira.

Rei Peles ficou logo são de suas chagas que tão longamente lhe duraram, e foi a Galaaz e abraçou-o e disse-lhe:

– Filho, santo cavaleiro e santa pessoa, cheio de grande direito, rosa perfeita e lírio me semelhas perfeitamente, porque és limpo de toda luxúria. Rosa me semelhas perfeita, porque és mais formoso do que outro cavaleiro e de melhor graça, repleto de todas as virtudes e de todas as habilidades do mundo. És árvore nova de Jesus Cristo, que ele encheu de todos os bons frutos que alguém poderia ter (MEGALE, 2008, p. 553).

e aaquelês onde eu venho; e metuda hei minha esperança em Nosso Senhor; e por êsto vos rogo que me façades cavaleiro<sup>333</sup> (MAGNE, 1955, p. 5).

E sabede que quantos i stavam se pagavam em como el parecia; e nom era maravilha, ca, em aquel tempo, nom podia homem achar em todo o regno de Logres donzel tam fremoso nem tam bem feito; ca em todo era tal, que nom podia homem achar rem em que lhe travasse, fora que era manso sobejo em seu continente. E sabede que, quando Lançarot [o] fêz cavaleiro, que se nom pôde sofrer de chorar, porque sabia que [em] tôdalas partes era de grande quisa, que nom podia de maior seer; e viia tam pobre festa e tam pequena lediça em sua cavalaria; nem el nom no podia jamais cuidar, que podesse viir a tam gram cousa, como pois veeo. O corpo havia bem talhado e o continente era manso<sup>334</sup> (*ibidem*, p. 7).

Er disse Lionel:

– Quem quer que seja, é o mais fremoso que nunca eu vi de sua idade e, se fôr tam boõ cavaleiro como é fremoso, muito bem lhe fará Nosso Senhor<sup>335</sup> (*ibidem*, p. 9).

Dalides catava todavia Galaaz, ca o preçava de fremosura sôbre tôdolos cavaleiros que nunca vira: mas nom | podia creer que tam bõ cavaleiro era, como Dondinax dissera, ca nom havia tal corpo nem tal rosto<sup>336</sup> (*ibidem*, p. 101).

E Lançarot respondeu:

– Filho, pois voz praz, eu vos farei cavaleiro. E Nosso Senhor, assi como a êle aprouver e o poderá fazer, vos faça tam boõ cavaleiro como sodes fremoso<sup>337</sup> (*ibidem*, p. 5).

#### Assim D’Haucourt e Pastoureau sintetizaram as qualidades do cavaleiro medievo:

O produto consumado dessa educação, o cavaleiro da moda, nos é assim descrito por um romance do século XIII: amigo dos torneios, das danças e dos jogos; bom esgrimista e suficientemente flexível para espevitir com o pé uma vela presa sobre sua cabeça; sabia ler e cantar na igreja e conhecia o suficiente as artes liberais para

---

<sup>333</sup> – Filho Galaaz – disse Lancelote –, estranhamente vos fez Deus formosa criatura. Por Deus, se não cuidásseis ser bom homem ou bom cavaleiro, assim Deus me aconselhe, sobejo seria grande dano e grande desventura não serdes bom cavaleiro, porque sobejo sois formoso.

E disse ele:

– Se me Deus fez formoso, dar-me-á bondade, se lhe aprouver, porque de outro modo valeria pouco. E ele quererá que eu seja bom e coisa que semelhe minha linhagem e aqueles de quem eu venho; e posta hei minha esperança em Nosso Senhor; e por isso vos rogo que me façais cavaleiro (MEGALE, 2008, p. 19).

<sup>334</sup> E sabeí que quantos lá estavam agradavam-se de sua aparência; e não era maravilha, porque naquele tempo não se podia achar em todo o reino de Logres donzel tão formoso e tão bem-feito; porque em tudo era tal que não se podia achar nada em que o censurasse, exceto que era meigo demais em seu modo de ser. E sabeí que, quando Lancelote o fez cavaleiro, não pôde conter-se de chorar, porque sabia que em toda parte era de grande prestígio que não podia maior ser; e via tão pobre festa e tão pequena alegria em sua cavalaria; nem ele podia jamais cogitar que pudesse chegar a tal grandeza como depois chegou. O corpo tinha bem-feito e o modo de ser era meigo (MEGALE, 2008, p. 21).

<sup>335</sup> Também disse Leonel:

– Quem quer que seja, é o mais formoso que alguma vez vi na sua idade e, se for tão bom cavaleiro como é formoso, muito bem fará Nosso Senhor (MEGALE, 2008, p. 22).

<sup>336</sup> Dalides olhava ainda Galaaz, porque o prezava de formosura sobre todos os cavaleiros que alguma vez vira, mas não podia acreditar que tão bom cavaleiro era, como Dondinax dissera, porque não tinha tal corpo e tal rosto (MEGALE, 2008, p. 84).

<sup>337</sup> E Lancelote respondeu:

– Filho, pois voz apraz, eu vos farei cavaleiro. E Nosso Senhor, assim como a ele aprouver e o poderá fazer, vos faça tão bom cavaleiro como sois formoso (MEGALE, 2008, p. 19).

poder abrir uma escola em qualquer lugar. Eis-nos longe do nobre iletrado que muitas vezes imaginamos. Notemos, quanto ao mais, que esse tipo de educação, esses gostos, perpetuaram-se até nossos dias na sociedade inglesa, que permaneceu medieval em muitos aspectos (D'HAUCOURT, 1994, p. 89).

Ao final do século XII, o perfeito cavaleiro não é ainda Perseval, nem Galahad seguramente, tais como irão aparecer, por volta de 1200, na *Demanda do Santo Graal*. Também não é Lancelot, cujos amores com a rainha Guinevere têm algo de incompatível com as virtudes do cavaleiro. O “sol de toda a cavalaria” é Gawain, o sobrinho do rei Artur, aquele dentre os companheiros da Távola Redonda que possui em mais alto grau as qualidades que se espera de um cavaleiro: a franqueza, a bondade e a nobreza de coração; a piedade e a temperança; a coragem e a força física; o desdém à fadiga, ao sofrimento e à morte; a consciência de seu valor; o orgulho de pertencer a uma linhagem, de ser fiel a um senhor, de respeitar a fidelidade jurada; enfim, e sobretudo, essas virtudes que em francês arcaico são designadas com os termos “*largesse*” (generosidade) e “*courtoisie*” (cortesia), mas que não encontram uma correspondência exata e satisfatória no francês moderno (PASTOUREAU, 1989, p. 48).

*Largesse* é ao mesmo tempo a liberdade, a generosidade e a prodigalidade. Ela supõe a riqueza. Seu oposto é a avareza e a busca do lucro, que qualificam os mercadores e burgueses das comunas, constantemente ridicularizados por Chrétien de Troyes e seus imitadores. Numa sociedade em que a maior parte dos cavaleiros vive mesquinamente do que lhes dão ou concedem seus protetores, é normal que a literatura exalte as oferendas, as despesas, o desperdício e a manifestação do luxo (*idem*).

*Courtoisie* é ainda mais difícil de definir. Compreende todas as qualidades que acabamos de enumerar, e mais: a beleza física, a elegância e o desejo de agradar; a doçura, o frescor de alma, a delicadeza de coração e de maneiras; o humor, a inteligência, uma polidez requintada e, para dizer claramente, um certo esnobismo. Pressupõe também a juventude, a liberdade de todo apego para com a vida, a disponibilidade para a guerra e os prazeres, a aventura e a ociosidade. Seu oposto é a “vilania”, defeito próprio dos vilões, dos rústicos, das pessoas malnascidas e sobretudo mal-educadas. Para ser cortês, a nobreza de berço não basta; os dons naturais devem ser refinados por uma educação especial e alimentada por práticas cotidianas no palácio de um grande senhor. O modelo é a corte de Artur. É lá que encontramos as damas mais belas, os cavaleiros mais valentes, as maneiras mais delicadas (*ibidem*, p. 35).

Curiosamente, Galvão, que era tido como o mais nobre dos cavaleiros de Rei Artur, passa a ser, na segunda prosificação d’A *Demanda do Santo Graal*, o mais vil: ao longo da narrativa, ele vai adquirindo os piores defeitos (perjúro, mentiroso), até se tornar assassino. A substituição de Galvão por Galaaz, passando por Persival, certamente foi uma das interferências da Igreja sobre as lendas arturianas: era preciso criar um personagem capaz de trazer em si todas as virtudes que a Igreja desejava incutir nos cavaleiros medievais. Dessa forma, na Idade Média, devido ao fato de a Igreja Católica ser a instituição mais poderosa dessa época, somaram-se àqueles defeitos naturais do Homem (perjúro, mentiroso,

vingativo<sup>338</sup>, traidor, assassino) outros de caráter exclusivamente religioso: pagão, fornicador. Aos olhos da Igreja, ser pagão constituía-se num grande defeito; exemplo disso é o fato de Palamades ser considerado um excelente cavaleiro, mas não o melhor, pelo fato de ser pagão. Ao se tornar cristão, Palamades logo é admitido entre os cavaleiros da Távola Redonda. Lancelote, por sua vez, é tido, n’A *Demanda*, como um dos melhores cavaleiros do mundo; só não é o melhor por ser considerado traidor e fornicador (a Igreja pregava a castidade). Desse modo, pode-se concluir que, entre os cavaleiros mediévidicos, havia os bons e os maus, assim como, para a Igreja, há Deus de um lado e o Diabo do outro. Esse maniqueísmo, como se viu no capítulo passado, não existia nos heróis míticos da Antigüidade clássica: estes traziam consigo tanto qualidades quanto defeitos; tanto o Bem quanto o Mal. A seguir, trechos d’A *Demanda do Santo Graal* que ilustram os defeitos dos cavaleiros, a partir de Galvão, Leonel (perjuros, mentirosos, vingativos, traidores, assassinos), Lancelote (traidor, fornicador), o cavaleiro irlandês (fornicador, incestuoso) e Palamades (pagão).

Quando ela viu que assi Galvam matara aquel cavaleiro, houve ende gram pesar, que bem || quisera seer morta, e disse per sanha:

– Ai, Deus! Porque sofredeis vós que o aleivoso cavaleiro e treedor anda assi matando tôdolos homeês boôs per tal mal-aventurança? Ai, Galvam! nunca ta treičam foi conhecida como hoje aqui é. Nunca [eu] cuidara êsto, nem mo poderá homem fazer creente, que em ti houvesse tam gram traiçom como ora vejo, ca ora vejo eu que tu mataste meu irmão e mataste Patrides. E Deus nos dê ende tal vingança per que vejamos em prazer e per que tua treičom seja conhecida<sup>339</sup> (MAGNE, 1955, p. 185).

– Senhor, disse Lionel, vós diredeis o que vos aprouver, mas nom creio eu que, se êle atal fôsse como vós dizedeis, que me leixasse em tal perigo como me leixou, e por êsto digo bem que nunca per nhũa guisa sereei ledto, ataa que me vingue dêle a tôda minha gram vontade<sup>340</sup> (*ibidem*, p. 249).

<sup>338</sup> Não se trata, aqui, daquela vingança para se fazer justiça, mas da vingança advinda da desonra.

<sup>339</sup> Quando ela viu que assim Galvão matara aquele cavaleiro, teve disse grande pesar, que bem quisera estar morta e disse com raiva:

– Ai, Deus! Por que permitis que o pérfido cavaleiro e traidor ande assim matando todos os homens bons por tão má aventura? Ai, Galvão!, nunca tua traição foi conhecida como hoje aqui está. Nunca imaginara isto, nem me pudera alguém fazer acreditar, que em ti houvesse tão grande traição como agora vejo, porque ora vejo que mataste meu irmão e agora mataste Patrides. E Deus nos dê disso tal vingança para que vejamos nisto satisfação e para que tua traição seja conhecida (MEGALE, 2008, p. 132).

<sup>340</sup> – Senhor – disse Leonel –, direis o que vos aprouver, mas não creio eu que, se ele tal fosse como dizeis, me deixasse em tal perigo como me deixou [Boorz], por isso digo bem que nunca, de nenhum modo estarei alegre até que me vingue dele com toda minha grande vontade (MEGALE, 2008, p. 178).

– Ora me leixade, disse Lancelot, ca, pola fé que eu devo a tôda cavalaria, [juro] que jamais nom serei ledó, ataa que vingue esta desonra, e se me cavaleiro derruba per fôrça de lança, jamais nom quero cinger espada, se per fôrça de espada o nom dirribo. Ora pós el [vou], ca jamais nom folgarei, ataa que vaa depós êle.

[...]

E entonce disse Lancelot:

– Assi [nom] repousaremos nós nem folgaremos, que nom vingüemos esta desonra; e aquel que no-la fêz nom é ainda longe. Já Deus nom me ajude, se me eu i outorgo; ante irei pós êle, e quando fôr noite escura, onde me anoutecer, aí ficarei e entom nom me poerá nenhũ culpa<sup>341</sup> (*ibidem*, p. 319, *passim*).

E saibam todos, que êste conto ouvirem, que aquel Elaim o Branco foi filho de Boorz de Gaunes, e feze-o em ùa filha del-rei de Gram-[Bretanha]. Pero ante que êsto fosse, prometera Boorz a Nosso Senhor de lhe guardar sua virgindade. Mas tam toste que o ela viu, pagou-se dêle dês ali e amou-o; e depois enganou-o per encantamento, e jouve com ela e fêz ali aquela noite [aquele] que foe depois emperador de Cons[tan]tinopla. E se Boorz britou aquêlo que prometeu, nom foi per seu grado, mas polo encantamento que lhe a donzela fêz; e depois corregeu aquêlo que fêz, que tôdolos dias da sua vida manteve [castidade]<sup>342</sup> (*ibidem*, p. 17).

Galvam, que era muito entendudo e que passara já muitos perigos taes, logo esmou que o queria preguntar por morte de seu padre e de seus irmãos, e foi tam espantado, que nom soube que fezesse, ca se lhe a verdade dissesse, cuidou que faria seu dano, ca o tiinha por melhor cavaleiro ca si; se lho encobrisse por pavor, nunca nenhuũ homem o [oiria] a falar, que lho por melhor de o encobrir ca de o dizer, [ca], posto que Persival lhe nom fizesse mal ora nem [depois], sempre o desamaria<sup>343</sup> (*ibidem*, p. 351).

– Amigo, aqui nos devemos a partir, ca esta cruz no-lo mostra.

– Par Deus, disse Galvam, pêsá-me; mais quisera vossa companhia, ca me partir de vós.

Entom se abraçaram e se espidiram. Filhou cada uũ sua carreira, Galvam se foi a ùa parte mui ledó, por se partir de Persival, ca havia mui grã pavor de o matar pola morte de seu padre e de seus irmãos<sup>344</sup> (*ibidem*, p. 369).

---

<sup>341</sup> – Agora me deixai – disse Lancelote –, porque, pela fé que devo a toda a cavalaria, juro que nunca mais estarei alegre, até que vingue esta desonra, e se cavaleiro me derruba por força de lança, jamais quero cingir a espada, se por força de espada não o derrubo. Agora atrás dele vou, porque nunca descansarás até que vá atrás dele.

[...]

E então disse Lancelote:

– Assim não repousaremos nem dencansaremos enquanto não vingüemos esta desonra; e aquele que no-la fez não está ainda longe. Já Deus não me ajude, se com isso concordo; antes irei atrás dele, e quando for noite escura, onde anoitecer, ficarei e então ninguém me porá culpa (MEGALE, 2008, p. 222, *passim*).

<sup>342</sup> E saibam todos que este conto ouvirem que aquele Elaim, o branco, foi filho de Boorz de Gaunes e o fez numa filha do rei da Grã-Bretanha. Mas antes que isto acontecesse, prometera Boorz a Nosso Senhor lhe guardar sua virgindade. Mas tão logo ela o viu, gostou dele desde então e amou-o; e depois enganou-o por encantamento, e dormiu com ela e fez ali aquela noite aquele que foi depois imperador de Constantinopla. E se Boorz quebrou aquilo que prometeu, não foi por sua vontade, mas pelo encantamento que a donzela fez; e depois corrigiu aquilo que fez, pois todos os dias de sua vida manteve castidade (MEGALE, 2008, p. 28).

<sup>343</sup> Galvão, que era muito experiente e que passara já muitos perigos semelhantes, logo imaginou que lhe queria perguntar pela morte de seu pai e de seus irmãos, e ficou tão espantado, que não soube o que fizesse, porque se lhe a verdade dissesse, cuidou que faria seu dano, porque o tinha por melhor cavaleiro que a si; se lho encobrisse por pavor, nunca ninguém o ouviria falar, que o não tivesse por mal; mas sempre achou melhor encobrir do que dizer, porque, ainda que Persival não lhe fizesse mal agora nem depois, sempre o odiaria (MEGALE, 2008, p. 244).

<sup>344</sup> – Amigo, aqui nos devemos separar, porque esta encruzilhada no-lo mostra.

– Por Deus – disse Galvão –, pesá-me; mais quisera vossa companhia do que me separar de vós.

– Ai! Arcebispo de Conturbe, homem santo e de boa vida e sisudo, conselha-me em minha maa ventura e em meu pecado, assi como to contarei. Sabe verdadeiramente que eu o descubro a Deus e a ti, que soom pecador mais dos pecadores, que eu jouve com minha mãe e com minha irmaã, e depois matei-as ambas em uã hora, porque nom queriam comprir minha vontade. E depois, eu stando catando-as u as matara, sobreveo meu padre, o | rei da Ínsoa do Pôrto; depois que viu aquela morte, meteu maão a sua spada e eu meti aa minha, e matei-o. E eu stando catando-o, sobreveo i meu irmão, o conde de Geer, e trouxe-me mal, e matei-o. Todo êste mal, que te eu digo, eu hei feito em uũ soo dia. Ora me conselha, padre santo, ca já tam grande pendenza nom me darás, que a eu nom tenha<sup>345</sup> (*ibidem*, p. 41).

Assi dizia Dalides antre seu coraçom. E, sem falha, êle era uũ dos bõos cavaleiros do mundo, e nhũa manha maa nom havia em si, senam que se preçava muito, tanto que nom cuidava que no regno de Logres milhor cavaleiro havia que êle<sup>346</sup> (*ibidem*, p. 101).

Entam entraram em seu caminho, falando de poucas cousas, ca muito pensava Lançarot mas maravilhas que vira, e era tam spantado, que bem querria que nunca houvesse que veer rem como Genevra, ca bem lhe semelhava que nhuũ pecado nom no chegava tanto a[a] perdiçom do corpo e da alma como aquêle, e que ambos eram perdudos per i. Assi ia pensando tam spantado, que rem nom falava, e Persival havia ende tam gram pesar, que nom sabia que dissesse<sup>347</sup> (*ibidem*, p. 299).

E quando foi já grande noite, deitarom-se a senhas partes, pensando e com grã pesar. E Lançarot dormiu mui toste, ca muito trabalhara aquel dia. E quando quis dormir, comendou-se muito a Nosso Senhor, e fêz sôbre si o sinal da cruz, e disse tal oraçom qual sabia. E tanto que adormeceu, aveo-lhe ùa visam assaz maravilhosa, ca lhe semelhava que viia ante si Ivam o Bastardo todo nuu, tam laido e tam feo e tam spantosa cousa, que maravilha era. E era todo cercado de fogo, assi que ardia de tôdas as partes tam claramente como candeia bem acesa. E depós êle vinha ùa dona coroada com tam gram pesar e tam chorosa, que bem semelhava que havia coita e lazeira, e havia a dona escrito na frente: <<Esta é Ca- || tanance, a rainha de [I]rlanda, a molher de rei Carados do pequeno braço>>. Depós aquela, viia outra rainha outrossi viũr coroada mui triste e com gram pesar, e catava-a e conhocia que era a rainha Iseu. E depós ela viinha uũ cavaleiro dando vozes e fazendo doo e fazendo a mais stranha coita que nunca cavaleiro fêz, que de tôdas partes era cercado de fogo, e Lançarot, que o catou, conheceu que era Tristam o fremoso. E a rainha Iseu ia dizendo a Lançarot:

---

Então se abraçaram e se despediram. Tomou cada um seu caminho, Galvão foi de um lado muito alegre por se separar de Persival, porque tinha muito grande pavor de o matar pela morte de seu pai e de seus irmãos (MEGALE, 2008, p. 256).

<sup>345</sup> – Ai! Arcebispo da Cantuária, homem santo e de boa vida e sisudo, aconselha-me em minha má ventura e em meu pecado, assim como te contarei. Sabe verdadeiramente que o revelo a Deus e a ti, que sou pecador, maior dos pecadores, que deitei com minha mãe e com minha irmã. E depois, matei-as ambas, na mesma hora, porque não queriam cumprir minha vontade. E depois, estando a olhá-las onde as matara, sobreveio o meu pai, o rei da ilha do Porto; depois que viu aquela morte, meteu mão à sua espada e eu à minha, e matei-o. E estando a olhá-lo, sobreveio meu irmão, o conde de Geer, e causou-me mal e matei-º. Todo esse mal que te digo, fiz num só dia. Agora me aconselha, padre santo, porque já tão grande penitência não me darás, que a não cumpra (MEGALE, 2008, pp. 44-45).

<sup>346</sup> Assim dizia Dalides no íntimo de seu coração. E, sem falha, ele era um dos bons cavaleiros do mundo e nenhum mau costume tinha, a não ser que se prezava muito, tanto que não cuidava que no reino de Logres melhor cavaleiro havia do que ele (MEGALE, 2008, p. 85).

<sup>347</sup> Então entraram em seu caminho, falando de poucas coisas, porque muito pensava Lancelote nas maravilhas que vira, e estava tão espantado, que bem querria que nunca tivesse que ver nada com Genevra, porque bem lhe parecia que nenhum pecado o levava tanto à perdição do corpo e da alma como aquele, e que ambos estavam perdidos por isso. Assim ia pensando tão espantado, que nada falava, e Persival tinha por isso tão grande pesar, que não sabia o que dissesse (MEGALE, 2008, p. 209).

- Vai, Lançarot, tal é o gualardom dos meus amores: outro tal ou pior podes tu haver, se te nom quitas da folia que fazes com a rainha Genevra.  
E Lançarot, que tam muito se maravilhava do que viia, nom se podia teer que nom dissesse a Iseu:  
– Êste fogo é encantamento onde tu és assi cercada.  
– Êsto nom é encantamento, disse Iseu, ante trabalho e fogo do inferno, e tu saberás como queima, pois te nom queres castigar de teu pecado<sup>348</sup> (*ibidem*, pp. 303-305).

Êles em êsto falando, aque contra êles vem uñ cavaleiro armado de ãas armas negras, aquel que derribara Ivam o Bastardo e Gilfret. El vinha sobre uñ cavalo mui boõ e trazia mais de XXX caães, e tanto que el chegou a êles, perguntou-os, sem salvá-los:

- Senhores, vistes per aqui passar a bêsta ladrador?  
– Si, disse Boorz. Mas por que o preguntades vós?  
– | Porque é minha caça, disse êle, e vou após ela e irei ataa que a aventura queira que a ache. [...] Em esta terra per ventura há uñ cavaleiro que, se souber que vós após ela queredes ir, que vo-lo fará deixar aa vossa desonra, ca tanto andou após ela, que nom querria que outrem vaa após ela. [...] Certas, disse o cavaleiro, nunca el foi da Mesa Redonda, empero per muitas vêzes foi em casa de rei Artur. Digo-vos que nom há tam boõ cavaleiro na Grã-Bretanha, que el nom cuidasse a vencer ante que o dia saísse<sup>349</sup> (*ibidem*, p. 161, *passim*)

O cavaleiro vicioso era punido com a expulsão da Távola Redonda e castigado por Deus. Além disso, toda a sua descendência (linhagem) ficava manchada, maculada, perante os homens bons:

---

<sup>348</sup> E quando era já alta noite, deitaram-se cada um em seu lugar, pensando e com grande pesar. E Lancelote dormiu muito rápido, porque muito trabalhara naquele dia. E quando quis dormir, encomendou-se muito a Nosso Senhor, e fez sobre si o sinal-da-cruz e disse uma oração que sabia. E assim que adormeceu, aconteceu-lhe uma visão demais maravilhosa, porque lhe parecia que via diante de si Ivã, o bastardo, todo nu, tão disforme e tão feio e tão espantosa coisa, que maravilha era. E estava todo cercado de fogo, de modo que ardia de todos os lados tão claramente, como vela bem acesa. E atrás dele vinha uma mulher coroada com tão grande pesar e tão chorosa, que bem parecia que tinha aflição e desgraça, e tinha a mulher escrito na fronte: “Esta é Catanance, a rainha da Irlanda, a mulher de rei Carados do pequeno braço”. Atrás dela via outra rainha também vir coroada muito triste e com grande pesar, e olhava-a e reconhecia que era a rainha Isolda. E atrás dela vinha um cavaleiro gritando e fazendo lamentação e fazendo a mais estranha aflição que nunca cavaleiro fez, que de todos os lados estava cercado de fogo, e Lancelote que o olhou, reconheceu que era Tristão, o formoso. E a rainha Isolda ia dizendo a Lancelote:

– Ai, Lancelote, tal é o galardão dos meus amores; outro igual ou pior podes ter se te não quitas da loucura que fazes com a rainha Genevra.

E Lancelote, que muito se maravilha do que via, não se podia conter de dizer a Isolda:

- Este fogo é encantamento de que estás assim cercada.  
– Este fogo não é encantamento – disse Isolda –, antes é trabalho e fogo do inferno, e saberás como queima, visto que não te queres castigar de teu pecado (MEGALE, 2008, p. 213).

<sup>349</sup> Eles nisto falando, eis que em direção deles vem um cavaleiro armado de umas armas negras, aquele que derribara Ivã, o bastardo, e Gilfrete. E vinha sobre um cavalo muito bom e trazia mais de trinta cães e, assim que chegou a eles, perguntou-lhes, sem saudá-los:

- Senhores, vistes por aqui passar a besta ladradora?  
– Sim – disse Boorz. – Mas por que o perguntais?  
– Porque é minha caça – disse ele – e vou atrás dela e irei até que a sorte queira que a ache. [...] Nesta terra, por acaso, há um tal cavaleiro que, se souber que vós atrás dela quereis ir, vo-lo fará desistir por vossa desonra, porque tanto andou atrás dela que não quereria que outra pessoa fosse atrás dela. [...] Certamente – disse o cavaleiro – ele nunca foi da tábola redonda, embora muitas vezes tenha ido à casa de rei Artur. Digo-vos que não há tão bom cavaleiro na Grã-Bretanha que ele não cuidasse vencer, antes que o dia saísse (MEGALE, 2008, pp. 122-123, *passim*).

|| Quando os clérigos virom as seedas guarnidas de novos nomes, conhecerom logo [que aquê-les] cujas foram, que eram mortos, e [entenderom] que a Deus aprazeria de [outros] entrarem no lugar deles. E acharom nas seedas outros nomes, [de Erec] e de Elaim o Branco. Entam foram a el-rei e disserom-lhe o que acharom. E el-rei o agardeceu muito a Nosso Senhor, que tanto lhes poinha conselho na fazenda do Santo Graal e da Távola Redonda. E com [Erec] e Elaim outrossi foram todos mui ledos<sup>350</sup> (MAGNE, 1955, p. 17).

– Nom no cuido, disse ela, mas sei verdadeiramente que, se i vai, que fará tam gram dapno nos cavaleiros, que aqui som, que todo seu linhagem nom nos poderá cobrar<sup>351</sup> (*ibidem*, p. 37).

– Ora podemos saber porque êste cavaleiro morreu tam cruelmente. Sabede que êsto foi vingança de Jesu Cristo<sup>352</sup> (*ibidem*, p. 41).

e pois andarom quanto seriia duas léguas, virom sair de contra ãa irmidã uñ cavaleiro de ãas armas brancas. E [viã] quanto o cavalo o podia aduzer, a lança sô o braço, contra rei Bandemaguz. E el-rei, que o viu viür, volveu a êle e britou a lança em êle. E o cavaleiro, que o alcançou em descuberto, feri-o tam rijamente, que lhe falsou a loriga e meteu-lhe o ferro da lança per sô a espádua seestra, e lançou-o em terra. Depois desceu e filhou-lhe o escudo e subiu em seu cavalo e disse-lhe:

– Muito fôste sandeu, ca|valeiro, que êste scudo filhaste, ca nom é outorgado senam pera uñ homem soo, e aquel convém que seja o melhor cavaleiro do mundo. Polo grande erro que vós i fezeistes, me enviou acá aquel que as grandes venditas prende, por filhar de vós vingança, segundo o erro que fezeistes<sup>353</sup> (*ibidem*, p. 41).

A presença do elemento trágico que consiste no enfrentamento, no embate, entre amigos ou parentes que, na hora da contenda, não se reconhecem – isso, na maioria das vezes, por punição divina a uma falta cometida pelo guerreiro – também se encontra n’A *Demanda*, como se pode ver nas seguintes passagens:

Quando o cavaleiro êsto viu, disse:

---

<sup>350</sup> Quando os clérigos viram os assentos guarnecidos de novos nomes, souberam logo que aqueles a quem haviam pertencido tinham morrido e entenderam que a Deus agradaria que outros entrassem no lugar deles. E acharam nos assentos outros nomes, de Erec e de Elaim, o branco. Então foram até o rei e disseram-lhe o que haviam achado. E o rei agradeceu muito a Nosso Senhor que tanto lhes dava conselho na realização do santo Graal e da tábola redonda. E com Erec e Elaim também ficaram todos muito felizes (MEGALE, 2008, p. 27).

<sup>351</sup> – Não cuido – disse ela –, mas sei verdadeiramente que, se for, fará tão grande dano aos cavaleiros que aqui estão, que toda sua linhagem não nos poderá recuperar (MEGALE, 2008, p. 42).

<sup>352</sup> – Agora podemos saber por que este cavaleiro morreu tão cruelmente. Sabei que isto foi vingança de Jesus Cristo (MEGALE, 2008, p. 45).

<sup>353</sup> e depois que andaram quanto seria duas léguas, viram sair de uma ermida um cavaleiro de umas armas brancas. E vinha quanto o cavalo o podia trazer, a lança sob o braço, contra rei Bandemaguz. E o rei que o viu vir, voltou a ele e quebrou a lança nele. E o cavaleiro que o alcançou em descoberto feriu-o tão rijamente, que lhe quebrou a loriga e meteu-lhe o ferro na lança por sobre a espádua esquerda, e lançou-o em terra. Depois desceu e pegou-lhe o escudo e montou seu cavalo e disse-lhe:

– Muito fostes louco, cavaleiro, que este escudo pegastes, porque não é outorgado senão para um homem só, e aquele convém que seja o melhor cavaleiro do mundo. Pelo grande erro que nisto fizestes, me enviou aqui aquele que toma as grandes vinganças, para tirar de vós vingança, segundo o erro que fizestes (MEGALE, 2008, p. 60).

– Ai, Deus! Viu nunca homem tanta maa-aventura de taaes dous homeês se matarem com suas mãos?

E êle êsto dizendo, chegou uñ cavaleiro, que viinha armado de tôdas armas, e se me alguñ preguntar quem era, eu lhe diria que era Galvam, que andara dê dia de Pinticoste ataa aquel dia e nom achara aventura que de contar seja. E quando viu o padre e o filho jazer mortos e o cavaleiro ferido, maravilhou-se e perguntou ao ferido que fôra aquêlo. E êle lho disse todo como fôra, mas nom disse que fôra Galaaz, ante disse que era uñ cavaleiro que trazia o escudo branco [com] cruz vermelha. E disse aquel cavaleiro ao outro:

– Como || [havedes] nome?

– Eu hei nome Galvam.

– Pois vós soodes, disse êle, vós o deveades de vingar, ca êste é Dalides, uñ dos cavaleiros do mundo que vós mais amávades, segundo como vós dizíades. E êste é seu padre, que vos fêz muito serviço e muita honra. E bem sabedes vós que se Dalides fôsse assi como vós falades, el querria perder a cabeça ante que vos nom vingasse de seu grado. Assi me Deus valha, êste é o cavaleiro do mundo que vos mais amava, que vosso parente nom fôsse.

Quando Galvam viu Dalides jazer morto, conheceu-o e houve gram pesar, ca o amava muito, e perguntou ao cavaleiro per u ia aquêle que o matara, e êle lho amostrou. Pois o ouviu, Galvam nom atendeu mais, e começou-se a ir muito de-rixo pós êle<sup>354</sup> (MAGNE, 1955, pp. 109-111).

Ora diz o conto que quando Galaaz se partiu de Ivam o Bastardo e de Dondinax o Salvagem, foi-se depós o cervo o mais asinha que pôde, por amor de o acalçar, e nom andou muito, e scoitou e viu viñ empós êle tam rijamente uñ cavaleiro sôbre uñ cavalo, fazendo tamanho arruído como se fossem dez cavaleiros. E se me alguém preguntasse quem era o cavaleiro, eu lhe diria que era dom Galvam, que iia atrás Galaaz por vingar a morte de Dalides; mas nom sabia que era Galaaz, ca em nhũa guisa nom se tomaria com êle. E o scudo que trazia Galaaz, que el nunca vira, o fazia ir contra êle<sup>355</sup> (MAGNE, 1955, p. 115).

Quando chegou Galvam a Galaaz, deu-lhe vozes e disse:

– Cavaleiro desleal e bravo, guardade-vos de mim.

Quando Galaaz ouviu que o chamara desleal, maravilhou-se, e pois que viu que se nam podia del partir sem lidar, tornou a el e feriu-o tam rijamente, que lhe nom prestou escudo nem loriga, que lhe nom metesse o ferro da lança polo costado

<sup>354</sup> Quando o cavaleiro isto viu, disse:

– Ai, Deus! Nunca alguém viu tanta desventura como tais dois homens se matarem com suas mãos!

E ele isto dizendo, chegou um cavaleiro armado, que vinha armado de todas as armas, e se alguém me perguntar quem era, eu lhe diria que era Galvão, que andara, desde o dia de Pentecostes até aquele dia, e não achara aventura que de contar seja. E quando viu o pai e o filho jazerem mortos e o cavaleiro ferido, maravilhou-se e perguntou ao ferido o que fora aquilo. E ele disse tudo como fora, mas não disse que fora Galaaz, antes disse que era um cavaleiro que trazia o escudo branco e a cruz vermelha. E disse aquele cavaleiro ao outro:

– Como tendes nomes?

– Tenho nome Galvão.

– Por quem sois – disse ele –, vós o deveis vingar, porque este é Dalides, um dos cavaleiros do mundo que mais amáveis, segundo dizíeis. E este é seu pai, que vos fez muito serviço e muita honra. E bem sabeis que, se Dalides fosse assim como falais, ele querria perder a cabeça antes que vos não vingasse pela própria vontade. Assim me Deus valha, este é o cavaleiro do mundo que mais vos amava, embora não fosse vosso parente.

Quando Galvão viu Dalides jazer morto, reconheceu-o e teve grande pesar, porque o amava muito, e perguntou ao cavaleiro por onde ia aquele que o matara. E ele lho mostrou. Depois que o ouviu, Galvão não esperou mais e começou a ir muito violento atrás dele (MEGALE, 2008, pp. 90-91).

<sup>355</sup> Ora diz o conto que Galaaz, quando se separou de Ivã, o bastardo, e de Dondinax, o selvagem, foi atrás do cervo o mais depressa que pôde, para o alcançar, e não andou muito, escudou e viu vir atrás dele tão violentamente um cavaleiro sobre um cavalo fazendo tamanho ruído como se fossem dez cavaleiros. E se me alguém perguntasse quem era o cavaleiro, eu lhe diria que era dom Galvão, que ia atrás de Galaaz para vingar a morte de Dalides; mas não sabia que era Galaaz, porque de modo algum não se tomaria com ele. E o escudo que trazia Galaaz, que ele nunca vira, o fazia ir em sua direção (MEGALE, 2008, p. 93).

seestro, mais de tanto lhe aveo bem, que a chaga nom foi mortal<sup>356</sup> (MAGNE, 1955, p. 115).

Galvam jazia arrevesado em no caminho, e entanto aque-vos Boorz, que chegou i per ventura, e quando o viu o escudo de Galvam, conhecê-o per i e houve gram pesar, ca sempre lhe fezera amor. Entam deitou Boorz em terra a lança e o scudo e disse com gram pesar:

– Ai, cuitado! Quem vos fêz atal perda?

Depois deceu do cavalo e disse:

– || Ai, meu Senhor dom Galvam! Como vos sentides? Cuidades a gorecer?

Galvam abriu os olhos e nom no conheceu, e [Boorz] disse quem era.

– Eu soom, disse Boorz, uñ vosso amigo, a quem pesa do vosso mal. Por Deus, dize-me como vos sentides.

– E como havedes nome? disse Galvam.

– Eu soom Boorz de Gaunes, disse el, vindo. Certas, eu nom sentiria mal nem ferida, se me vós vingásedes do mais bravo e do mais desleal cavaleiro do mundo, e vai-se per esta carreira; e vai tam preto que o alcançaredes, se o bem seguides. E nom no hei tanto per mim como por uñ cavaleiro que matou, que era, sem falha, o melhor cavaleiro desta terra e havia nome Dalides; eu cuido que o conhecíades.

– verdade é, disse Boorz, mas se o eu nom vingar, vingarei-vos da desonra que vos fêz. Agora dize que scudo traze, ca eu nom quedarei ataa que o alcalce.

E êle disse que era o scudo branco e a cruz vermelha<sup>357</sup> (MAGNE, 1955, p. 117).

Boorz nom atendeu mais e tomou seu scudo e sua lança e cavalgou em seu cavalo e foi-se per aquela carreira que lhe mostrara Galvam, e nom andou muito, quando acalcou Galaaz ante ùa irmda, e iia mui passo e iia cuidando. E tanto que Boorz viu o scudo branco e a cruz vermelha, logo o conheceu, | que era o cavaleiro de que se lhe aqueixara Galvam, e deu-lhe vozes:

– Dom cavaleiro, tornade. Eu vos desafio, que tanto mo merecestes, que vos desamo mortalmente.

Galaaz, quando êsto ouviu, que se nam podia partir del, tornou e feri-o tam bravamente, que deu com êle e com o cavalo em terra. E Boorz ficou mal-quebrantado da queeda, ca o cavalo caiu sôbre êle<sup>358</sup> (MAGNE, 1955, p. 117).

<sup>356</sup> Quando chegou Galvão a Galaaz, gritou-lhe e disse:

– Cavaleiro desleal e bravo, guardai-vos de mim.

Quando Galaaz ouviu que o chamara desleal, maravilhou-se, e depois que viu que não podia livrar-se dele sem lutar, voltou a ele e feriu-o tão violentamente, que não lhe prestou escudo nem loriga, que lhe não metesse o ferro da lança pelo costado esquerdo, mas de tanto lhe aconteceu bem, que a ferida não foi mortal (MEGALE, 2008, p. 94).

<sup>357</sup> Galvão jazia de bruços no caminho e, neste íterim, eis que Boorz chega por acaso, e quando viu o escudo de Galvão, reconheceu-o e teve grande pesar, porque sempre lhe tivera estima. Então deitou Boorz em terra a lança e o escudo e disse com grande pesar:

– Ai, coitado! Quem voz fez tal perda?

Depois desceu do cavalo e disse:

– Ai, meu senhor, dom Galvão! Como vos sentis? Cuidais curar?

Galvão abriu os olhos e não o reconheceu. E disse quem era. Por Deus, dizei-me como vos sentis.

– E como tendes nome? – disse Galvão.

– Eu sou Boorz de Gaunes – disse ele.

– Ai, meu senhor! Sede bem-vindo. Certamente, eu não sentiria mal nem ferido, se me vós vingásseis do mais bravo e do mais desleal cavaleiro do mundo e vai-se por esta carreira; e vai tão perto que o alcançareis, se bem o seguides. E não o tenho tanto por mim, como por um cavaleiro que matou, que era, sem falha, o melhor cavaleiro desta terra e tinha nome Dalides.

– Verdade é – disse Boorz –, mas se o não vingar, vingarei a vós da desonra que voz fez. Agora, dizei-me que escudo traz, porque não pararei até que o alcance.

E ele disse que era o escudo branco e a cruz vermelha (MEGALE, 2008, p. 94).

<sup>358</sup> Boorz não esperou mais e tomou seu escudo e sua lança e cavalgou em seu cavalo e foi por aquela carreira que lhe mostrara Galvão e não andou muito que alcançou Galaaz diante de uma ermida, e ia devagar e ia cuidando. E assim que Boorz viu o escudo branco e a cruz vermelha, logo reconheceu que era o cavaleiro de quem se lhe queixara Galvão, e gritou-lhe:

– Dom cavaleiro, voltaí. Eu vos desafio, que tanto me merecestes, que vos desamo mortalmente.

Pois Boorz sobiu em seu cavalo, coitou-se de acalçar Galaaz, || e êsto foi toste, e disse:

– Tornade, cavaleiro, nom digades que me vencestes porque me derribastes, ca êsto seeria honra dobrada, mas viinde me provar a[a] espada, e entam verrei que cavaleiro sodes.

Quando Galaaz êstou ouviu, que sem graado se havia a combater com êle e que al nom podia fazer que a mal lho nom tevessem, meteu mão a[a] espada e disse:

– Cavaleiro, [a] torto me fazedes combater cõvosco contra minha vontade.

E entam alçou a espada e feriu de tôda sua fôrça Boorz tam esquivamente, que lhe talhou o scudo per meeio do arçom de diante, e o cavalo per meio das spáduas, assi que a metade caíu de ãa parte e da outra em meio da carreira. E Galaaz, quando êste golpe houve feito, disse:

– Cavaleiro, bem vos aveeo, que nom sodes chagado, e bem me é, assi Deus me valha, ca bem cuido que soodes boõ cavaleiro. Agora vos rogo que me quitedes e me leixedes ir, e eu vos quitarei quanta querela de vós hei, o que nom faria, se nom quisesse, pois que me vós cometestes primeiro<sup>359</sup> (MAGNE, 1955, p. 119).

Boorz, que foi [tam] spantado do | golpe, que nom sabia que dissesse, bem conheceu que aquêle era o melhor cavaleiro do mundo, e respondeu:

– Senhor, eu vos cometi sandiamente, e acho-me ende mal, ca bem vejo que mal e vergonça me ende veeo. E tanto vejo per êste golpe que sodes o melhor cavaleiro que nunca vi. E por êsto querria rogar-vos que me dissêsedes vosso nome, ca tal podedes seer que vos darei por quite, e tal que nom.

– Certas, disse êle, amor me fezestes, e por êsto quero vossa paz, e por partir-me de vosso eixeco, vos direi meu nome – Galaaz.

E quando Boorz ouviu o nome de Galaaz, deitou o que lhe ficou do scudo em terra e foi em geolhos a êle e disse-lhe:

– Ai, Senhor Galaaz! Por Deus, perdoai-me, ca vos nom errei senam per desconhocença<sup>360</sup> (MAGNE, 1955, p. 119).

Depois que o cervo entrou nas matas por uñ semedeiro streito com tal companhia qual vos disse, e [que] Galaaz se queria partir deles, catando da outra parte virom viĩr sobre uñ gram cavalo uñ gram cavaleiro armado, que era mui grande de corpo e

Galaaz, quando isto ouviu, que se não podia separar dele, voltou e feriu-o tão bravamente, que deu com ele e com o cavalo em terra. E Boorz ficou mal quebrantado da queda, porque o cavalo caiu sobre ele (MEGALE, 2008, p. 95).

<sup>359</sup> Depois que Boorz montou seu cavalo, apressou-se em alcançar Galaaz, e isto foi rápido e disse:

– Voltai, cavaleiro, não digais que me vencestes porque me derribastes, porque isto seria honra injustificada, mas vinde me provar a espada, e então verei que cavaleiros sois.

Quando Galaaz isto ouviu que, contra sua vontade, havia de combater com ele, e outra coisa não podia fazer que por mal não lho tivessem, meteu mão à espada e disse:

– Cavaleiro, sem razão nem direito me fazeis combater convosco, contra a minha vontade.

E então, levantou a espada e feriu com toda sua força Boorz tão violentamente, que lhe cortou o escudo por meio do arção dianteiro e o cavalo por meio das espáduas, assim que a metade caiu de uma parte e da outra no meio do caminho. E Galaaz, quando este golpe fez, disse:

– Cavaleiro, bem vos aconteceu, que não estais ferido, e bem me é, assim Deus me valha, porque bem cuido que sois bom cavaleiro. Agora vos rogo que me quiteis e me deixeis ir, e vos quitarei quanta querela de vós hei, o que não faria se não quisesse, porque me atacastes primeiro (MEGALE, 2008, p. 95).

<sup>360</sup> Boorz, que ficou tão espantado do golpe que não sabia o que dissesse, bem reconheceu que aquele era o melhor cavaleiro do mundo, e respondeu:

– Senhor, eu vos ataquei tresloucadamente, e acho-me por isso mal, porque bem vejo que mal e vergonha me advieram disso. E vejo por este golpe que sois o melhor cavaleiro que alguma vez vi. E por isso queria rogar-vos que me dissêseis vosso nome, porque tal podeis ser que vos darei por quite, e tal que não.

– Certamente – disse ele –, amor me fizestes, e por isto quero vossa paz e para livrar-me desta contenda, vos direi meu nome Galaaz.

E quando Boorz ouviu o nome de Galaaz, deitou o que ficou do escudo em terra, e foi de joelhos a ele e disse-lhe:

– Ai, senhor Galaaz! Por Deus, perdoai-me, porque não vos afrontei, senão por desconhecimento (MEGALE, 2008, p. 96).

trazia ante si uñ gram cavaleiro armado de loriga e de elmo, ferido mui mal de muitas feridas. E sabede que era da Mesa Redonda e havia nome Asgares o Triste e era natural da cidade de Cardoi e era boñ cavaleiro de armas, e aquel que o trazia era melhor ca el. E se alguém me preguntasse quem era o cavaleiro, eu lhe diria que era Tristam, o sobrinho de rei Mars da Cornoalha. E êsto fêz el, porque nom conhocia Asgares. Quando êles êsto virom, disserom:

– Per boña fé, bem-andantes somos; aqui há três aventuras, e nós somos três cavaleiros. Mercee nos fêz Deus, que enviou a cada uñ a sua<sup>361</sup> (MAGNE, 1955, p. 113).

E [Dondinax] deu vozes a Tristam:

– Cavaleiro, leixar vos convém o que levades, ca nom havedes i direito, assi como eu cuido. E se nom [quiserdes], ferir-vos-ei desta lança, e a perda e desonra tôda será vossa.

Quando Tristam êsto ouviu, que lhe o cavaleiro dizia, abraçou o escudo e meteu a espada na mão e tornou a êle. E Dondinax lhe deu uñ mui gram golpe da lança, que lhe falsou o escudo e quebrantou-lhe a lança em meio dos peitos, mas outro mal nom fêz nem no moveu da sela. E Tristam, que era muito arrizado, feriu-o per cima do elmo tam rijamente, que o lançou em terra smorido, que nom soube se era morto, se era vivo. Mas outra ferida lhe nom fêz, mas pero foi a ferida tal, que lhe saiu o sangue polos olhos e polos narizes e pola bôca. E pois que foi em terra, Tristam o catou e conhocê-o e houve gram pesar [...]. E Tristam lhe disse:

– Amigo, como vos sentides?

E êle o catou; e quando || o viu a pee, o nom conheceu, e disse a Tristam:

– Porque vos pesa ora muito? E quem sodes vós? disse Dondinax.

– Eu soom Tristam, vosso companheiro da Mesa Redonda, e me pêsaa a maravilha porque vos meti mão. E sabede que, se vos conhocesse, nom há no mundo homem nem cousa por que eu vos metesse mão.

E Tristam tolheu o elmo e ficou os geolhos ante el e pediu-lhe mercee. E Dondinax lhe perdoou, e el tomou-o pola mão e levantou-o<sup>362</sup> (MAGNE, 1955, pp. 135-137, *passim*).

---

<sup>361</sup> Depois que o cervo entrou nas matas por uma trilha estreita com tal companhia qual vos eu disse, e Galaaz queria separar-se deles, olhando do outro lado, viram vir sobre um grande cavalo um grande cavaleiro armado, que era mui grande de corpo e trazia diante de si um cavaleiro armado de loriga e de elmo, ferido muito mal com muitas feridas. E sapei que era da mesa redonda e tinha nome Asgares, o triste, e era natural da cidade de Cardoi e era bom cavaleiro de armas, e aquele que o trazia era mlehor que ele. E se alguém me perguntasse quem era o cavaleiro, eu lhe diria que era Tristão, o sobrinho de rei Mars de Cornualha. E isto fez ele, porque não conhecia Asgares. Quando eles isto viram, disseram:

– Por boa-fé, bem-sucedidos somos, aqui há três aventuras, e nós somos três cavaleiros. Mercê nos fez Deus que enviou a cada um a sua (MEGALE, 2008, pp. 92-93).

<sup>362</sup> E [Dondinax] gritou para Tristão:

– Cavaleiro, deixar vos convém o que levais, porque não tendes direito, assim como cuido. E se não, ferir-vos-ei com esta lança, e a perda e a desonra toda será vossa.

Quando Tristão ouviu isto que lhe dizia o cavaleiro, abraçou o escudo e meteu a espada na mão e voltou a ele. E Dondinax lhe deu um muito grande golpe da lança que lhe cortou o escudo e quebrou-lhe a lança no meio do peito, mas outro mal não lhe fez, nem o moveu da sela. E Tristão, que era muito forte, feriu-o por cima do elmo tão rijamente, que o lançou em terra desmaiado, e não soube se estava morto, se vivo. Mas outra ferida não lhe fez; no entanto, foi a ferida tal, que lhe saiu sangue pelos olhos e pelas narinas e pela boca. E depois que estava em terra, Tristão o olhou e reconheceu-o e teve grande pesar [...]. E Tristão lhe disse:

– Amigo, como vos sentis?

E ele o olhou; e quando o viu a pé, não o reconheceu e disse a Tristão:

– Por que vos pesa ora muito? E quem sois vós? – disse Dondinax.

– Eu sou Tristão, vosso companheiro da mesa redonda, e me pesa à maravilha porque vos meti a mão. E sapei que, se vos reconhecesse, não há no mundo ninguém, nem nada por que vos metesse a mão.

– Senhor – disse ele –, pois vós sois Tristão, eu vos perdôo de todo o coração.

E Tristão tirou o elmo e ficou de joelhos diante dele e pediu-lhe mercê. E Dondinax lhe perdoou, e ele o tomou pela mão e levantou-o (MEGALE, 2008, p. 107, *passim*).

– Par Deus, Boorz, disse Galaaz, esta é a maior maravilha que vós nunca vistes. Esta donzela se matou endôado com minha espada.

Quando Boorz êsto ouviu, disse:

– O diáboo lho fêz fazer. Ora nom sei que façamos, ca seu padre nom nos creerá, ante dirá que a matamos.

[...]

El-rei, que jazia em sua câmara, peça alongada dali, quando ouviu a volta, ergeu-se todo spantado e foi alá. E quando achou sua filha morta, foi mui sanhudo e disse:

– Ai, Deus! Quem fêz êste dapno? [...] Ai, disse el-rei, morto me ham. Prendedemos, ca jamais nom seerei ledo, ataa que prenda dêles vingança tal qual me fôr julgada per minha côrte<sup>363</sup> (MAGNE, 1955, pp. 151-153, *passim*).

Os cavaleiros medievos também se aproximavam imenso dos heróis míticos e dos guerreiros da Antigüidade clássica, quando o assunto era jogo ou brincadeira de folgar: aqueles, como acontecia a estes, dedicavam-se, sobretudo, à caça e ao torneio, atividades a partir das quais eles poderiam se exercitar e, assim, preparar-se para as verdadeiras batalhas ou para as guerras. *A Demanda* faz várias alusões, ao longo de sua narrativa, a essas duas atividades, praticadas por muitos dos cavaleiros que se dedicaram à busca do Santo Graal:

Outro dia [a]a hora de meo | dia, lhe aveo que achou em uñ vale a bêsta ladrador, e quando a viu e soube que ela trazia em si onde vinha[m] aquêles ladridos, maravilhou-se mais [que] de rem que nunca visse, e disse:

– Verdadeiramente esta é a bêsta pós que meu padre andou tam longamente e por que sofreu tanto trabalho. Certas, quero ir após ela, por saber se Deus me quererá i dar melhor andança ca a meu padre deu.

Entam se partiu do caminho e foi-se após ela, e nom andou muito, que a perdeu de olho, ca a bêsta era tam ligeira e ia-se a tam gram ir, como se corisco fôsse após ela. E Persival se foi após ela seu passo, que nom queria cansar seu cavalo<sup>364</sup> (MAGNE, 1955, p. 275).

---

<sup>363</sup> – Por Deus, Boorz – disse Galaaz –, esta é a maior maravilha que nunca vistes. Esta donzela se matou sem razão com minha espada.

Quando Boorz ouviu isto, disse:

– O diabo lhe fez fazer. Agora não sei o que façamos, porque seu pai não acreditará em nós, antes dirá que a matamos.

[...]

O rei, que estava em sua câmara, bastante longe dali, quando ouviu o ruído, ergueu-se todo espantado e foi para lá. E quando achou sua filha morta, ficou muito furioso e disse:

– Ai, Deus! Quem fez este dano? [...] Ai – disse o rei –, mataram-me. Prendei-mos porque nunca mais ficarei alegre até que tome deles vingança tal qual me for julgada por minha corte (MEGALE, 2008, pp. 117-118, *passim*).

<sup>364</sup> No outro dia, hora de meio-dia, lhe aconteceu que achou num vale a besta ladradora, e quando a viu e soube que ela trazia em si a fonte daqueles ladridos, maravilhou-se mais que de coisa que nunca tivesse visto, e disse:

– Verdadeiramente, esta é a besta atrás da qual meu pai andou tão longamente e pela qual suportou tanto trabalho. Certamente, quero ir atrás dela para saber se Deus quererá propiciar-me melhor andança do que a meu pai.

Então saiu do caminho e foi atrás dela, e não andou muito que a perdeu de vista, porque a besta era não ligeira e ia tão depressa, como se um raio fosse atrás dela. E Persival foi atrás dela devagar, porque não queria cansar seu cavalo (MEGALE, 2008, pp. 195-196).

Entam disse el-rei aos que stavam a-cabo dêle:

– Amigos, assi é que a demanda do Santo Graal é sinal verdadeiro que vós iredes i cedo; e porque sei verdadeiramente que jamais vos nom veerei assũ||ados em minha casa, assi como agora vejo, quero que em aquel campo de Camaalot seja agora começado trebelho tal, que depois da minha morte seja contado, e onde hajam que retraer nossos herees.

E êles se outorgaram i todos. E tornarom aa cidade e pediram suas armas e armaram-se e tornarom ao campo. E el-rei nom fezera êsto, senam por veer algũa cousa d[a] cavalaria de Galaaz, ca bem sabia que nom staria muito em Camaalot<sup>365</sup> (*ibidem*, pp. 25-27).

Pois que foram assunados no chaão de Camaalot, começaram-se a ferir das lanças, de guisa que muitos veríades i cair e muitos haviia i, que o faziam mui bem. E Galaaz, que entrou no campo, começou as lanças a britar e a derribar cavaleiros, e a fazer tantas maravilhas, que todos diziam que nunca virom tam boõ cavaleiro de justa. Ca, sem falha, nunca el acalçava cavaleiro adereito, – já tam ardido nom seria – que o nom metesse em terra; e fêz i tanto, que todos aquêles, | que o virom, disserom que nunca tam altamente começara cavaleiro a dirribar cavaleiros. E bem parecia no que naquel dia fezera. Ca, [de] todos aquêles que eram companheiros da Távola Redonda, nom ficaram senam poucos que êle nom derribasse.

Êste trebelho desta justa durou atee hora de véspera. Entam mandou el-rei que se parassem, ca se temiia de viir aa-cima alguũ eixeco. E disse-lhe que se fossem desarmar<sup>366</sup> (*ibidem*, p. 27).

E sendo falando daquele cavaleiro que ao padre nom podia esquecer, aque-vos uĩ scudeiro que vinha a pee, tam asinha como se fôsse piom. E quando o homem boõ [o] viu, perguntou-o:

– Que novas trazedes do torneio?

– Senhor, mui boas.

– Quaaes? disse el.

– Meu Senhor, vosso filho venceu o torneio, assi que todo o prez é seu de ãa parte e da outra.

– Beentas sejam taaes novas, e beento seja Deus, que me tal filho deu, que de cavalaria me semelha [honra e prez]<sup>367</sup> (*ibidem*, p. 97).

<sup>365</sup> Então disse o rei aos que estavam perto dele:

– Amigos, assim é que a demanda do santo Graal é sinal verdadeiro de que iríeis daqui logo; e porque sei verdadeiramente que jamais vos verei reunidos em minha casa, como agora vejo, quero que naquele campo de Camalote seja agora começado o trebelho tal que, depois de minha morte, seja contado e no qual hajam que referir nossos herdeiros.

E concordaram com isso todos. E voltaram à cidade e pediram suas armas e armaram-se e voltaram ao campo. E o rei não fizera isto, senão para ver alguma coisa da cavalaria de Galaaz, porque bem sabia que não estaria muito em Camalote (MEGALE, 2008, p. 34).

<sup>366</sup> Depois que foram reunidos no campo de Camalote, começaram a se ferir com lanças, de modo que muitos veríeis cair, e muitos havia que o faziam muito bem. E Galaaz, que entrou no campo, começou a quebrar as lanças e a derrubar cavaleiros, e a fazer tantas maravilhas, que todos diziam que nunca viram tão bom cavaleiro de justa, porque, sem falha, nunca ele alcançava cavaleiro hábil, por mais valente que fosse, que o não metesse em terra. E fez aí tanto, que todos aqueles que o viram disseram que nunca tão altamente começara cavaleiro a derribar cavaleiros. E bem aparecia no que naquele dia fizera, porque, de todos aqueles que eram companheiros da tábola redonda, não ficaram senão poucos que ele não derribasse.

Este trebelho desta justa durou até hora de vésperas. Então mandou o rei que parassem, porque se temia acontecer alguma desavença. E disse-lhes que se fossem desarmar (MEGALE, 2008, p. 35).

<sup>367</sup> E estando a falar daquele cavaleiro que ao pai não podia esquecer, eis que chega um escudeiro que vinha a pé, tão depressa como se fosse um peão. E quando o homem bom o viu, perguntou-lhe:

– Que novas trazeis do torneio?

– Senhor, muito boas.

– Quais? – disse ele.

– Meu senhor, vosso filho venceu o torneio, assim que todo mérito é seu de uma parte e de outra.

– Abençoadas sejam tais novas, e bendito seja Deus, que me tal filho deu, que de cavalaria me parece honra e valor (MEGALE, 2008, p. 82).

Pois que Lionel viu que poderia cavalgar, armou-se e cavalgou, e foi-se e andou tanto, que chegou a uñ castelo, que havia nome Cidela, u havia aquela hora mui gram gente fora e dentro, porque havia i pola manhã uñ torneio, e eram i assunados muitos boôs cavaleiros da Távola Redonda e de muitas terras. Quando Lionel soube que ali haviam de haver torneio, pensou que nom poderia seer que alguũs cavaleiros da | Távola Redonda i nom viessem. [...] Entam preguntou a uñ donzel que i stava:  
 – Cuidas que poderia achar albergue em êste castelo, se alá entrasse?  
 – Nom, disse o donzel, ca tam muitos sam i que nam cabem dentro<sup>368</sup> (*ibidem*, p. 249).

A caça, além de ser um divertimento capaz de preparar para a guerra, também era uma atividade necessária ao cavaleiro medieval, uma vez que lhe servia como fonte de subsistência. Sobre a caça falaram Michel Pastoureau e Ivan Lins:

Ao contrário da guerra e do torneio, a caça é praticada em todas as estações. É um exercício ante o qual muitos cavaleiros não hesitam em afrontar as intempéries mais rigorosas e mesmo os piores perigos. Entre alguns chega a ser uma paixão que confina com o desregramento. Filipe Augusto, por exemplo, a quem poucos divertimentos conseguiam tirar do tédio, gostava de caçar todos os dias após o almoço, tanto em tempos de guerra como em épocas de paz, tanto na França quanto no estrangeiro, e inclusive na Terra Santa. Mas, se a caça é uma paixão, é igualmente uma necessidade. Tem por objetivo proporcionar à mesa senhorial os ingredientes indispensáveis a uma alimentação essencialmente carnívora (PASTOUREAU, 1989, p. 137).

Nada mais apreciado, na Idade-Média, do que a caça. Além do seu alto atrativo numa civilização ainda preponderantemente militar, de vez que a guerra, na observação de Augusto Comte, é, apenas, a mais difícil e perigosa das caças, à vista da equivalência fundamental entre a prêsa e o caçador, tinha ainda a paixão da caça, na Idade-Média, uma origem extremamente significativa (LINS, 1939, p. 253).

Os torneios, por sua vez, além de servirem como distração e exercício para a verdadeira batalha<sup>369</sup> ou para a guerra<sup>370</sup>, também eram tidos pelos cavaleiros menos afortunados como

<sup>368</sup> Depois que Leonel viu que poderia cavalgar, armou-se e cavalgou, e foi-se e andou tanto que chegou a um castelo, que tinha nome Cidela, onde havia naquela hora muita gente fora e dentro, porque havia pela manhã um torneio, e estavam reunidos muitos bons cavaleiros da tábola redonda e de muitas terras. Quando Leonel soube que haviam de ter um torneio, pensou que não poderia ser que alguns cavaleiros da tábola redonda não viessem. [...] Então peguntou a um moço que lá estava:

– Cuidas que não poderia achar albergue neste castelo, se lá entrasse?

– Não – disse o moço –, porque tantos estão lá que não cabem dentro (MEGALE, 2008, p. 179).

<sup>369</sup> “Até o século XIV, a guerra e a batalha são dois fatos militares fundamentalmente diferentes. Num livro recente, M. G. Ruby mostrou magnificamente como a primeira termina no momento em que a segunda começa: a batalha é um “procedimento de paz”, um verdadeiro “ordálio”. Provocá-la ou aceitá-la é querer pôr termo definitivo a um conflito que se prolonga e se deteriora; é correr o risco de perder em alguns instantes os magros benefícios de vários meses ou mesmo anos de luta; é submeter-se, enfim, ao juízo de Deus sem poder contestar a sentença que será proferida. Nesse sentido, a batalha pertence ao sagrado, e seus ritos têm algo de litúrgico: escolha de um lugar específico, vasto e plano (a “planície campestre”); longa preparação solene (discurso dos chefes, cerimônia penitencial e eucaristia); lancinantes exortações feitas pelos clérigos de ambas as facções

fonte de ascensão social e de fama: muitos eram os que participavam dos torneios não com o intuito de folgar ou de se exercitar, mas para seqüestrar cavaleiros e exigir, em troca da libertação destes, uma boa fortuna. Apesar de serem considerados jogos, não raro havia um grande número de mortes nesses torneios, fato que levou a Igreja Católica a proibir, por diversas vezes, a atividade em questão. É certo que tais proibições não tiveram nenhuma repercussão na sociedade mediéfica, mas isso serve para explicar por que Galaaz, diferentemente dos que acontece aos outros, não participa de outro torneio, ao longo d'A *Demanda do Santo Graal*, que não tenha sido aquele proposto pelo Rei Artur. É bem verdade que, noutro episódio da novela, ele ingressa num torneio, mas tão-somente para salvar Tristão, que se encontrava em grande perigo. Sobre os torneios medievais falaram Pastoureau, Flori, Lins e Le Goff:

---

durante o combate; finalmente derrota sempre total de um dos adversários, para deixar bem claros os plenos direitos do vencedor. Pois a vitória torna tudo legítimo – o que precedeu a batalha e o que irá sucedê-la. Durante o período que nos interessa, as grandes batalhas entre cristãos são raras, muito raras. [...] O mesmo fenômeno se observa nos romances de cavalaria. Aos grandes combates coletivos, os autores, e especialmente Chrétien de Troyes, preferem os duelos, os torneios, os embates de pequenas tropas. Será preciso aguardar um romance escrito em 1230, *La mort le roi Artu*, para assistir em detalhe a um combate de grande envergadura: a batalha de Salisbury. É verdade que a espera é recompensada, pois trata-se de uma batalha de titãs, 'a maior que já houve', que pôs fim às aventuras de Artur e seus cavaleiros, aniquilando o reino da Távola Redonda. [...] A tática [da batalha] é relativamente simples. No momento do confronto, cada exército alinha-se grosseiramente em três filas. Na primeira, agachados, os soldados da infantaria armados de lanças e chuços; na segunda, de pé, os arqueiros e besteiros; na última, os combatentes a cavalo, com o centro ocupado pelos cavaleiros, com o equipamento mais pesado, e os flancos, pelos escudeiros, com armas mais leves. [...] Rapidamente, após dois ou três assaltos de parte a parte, a confusão torna-se generalizada e degenera numa série de combates individuais, ou talvez de pequenos grupos [...]. Mesmo quando a confusão é total, cada cavaleiro procura enfrentar apenas um cavaleiro adversário; isso nem tanto em virtude de certas regras de uma honra de cavalaria, que não é muito respeitada, mas por um propósito baixamente lucrativo: o que importa é fazer prisioneiros, exigir resgates e terminar o combate o mais rico possível. Não se costuma matar; captura-se para depois negociar. No auge da refrega processam-se assim negociações de todo tipo; pois os prisioneiros são libertados desde que prometam pagar um resgate; e eles retomam em seguida as armas para tentar fazer, por seu turno, um prisioneiro cujo resgate compensará o seu. Por outro lado, hostilidades muito intensas abalam os juramentos de assistência e lealdade mais sólidos. Assim que o combate se torna um pouco áspero, assim que a fortuna se mostra um tanto vacilante, cada senhor deve renegociar a fidelidade dos que o acompanham. O dinheiro, também aqui, é o catalisador da batalha. A realidade da guerra não conhece as façanhas generosas de Gawain, de Lancelot e seus companheiros" (PASTOUREAU, 1989, pp. 122-123, *passim*).

<sup>370</sup> "As guerras do século XII são batalhas insidiosas, cujas principais – e muitas vezes únicas – operações consistem no devastamento das terras do vizinho e no lançamento de alguns ataques repentinos contra seu castelo. Os grandes cercos, assim como as grandes batalhas, são raros. Mas ainda que sejam breves, as atividades poliorcéticas fazem parte das técnicas de combate e representam, em todos os níveis das disputas feudais, uma parte importante da vida cotidiana dos exércitos. Um cerco é um empreendimento previsto para durar muito tempo, no mínimo algumas semanas, podendo chegar a vários anos" (PASTOUREAU, 1989, p. 119).

Os torneios são o principal *déduit* do cavaleiro. Mais que a guerra – onde os verdadeiros confrontos são raros –, constituem o essencial da vida militar e o meio mais seguro para conquistar fama e fortuna. Os romances de cavalaria, e particularmente os da Távola Redonda, dedicaram-lhes uma boa porção de seus relatos. A origem dos torneios permanece obscura. Provavelmente é muito antiga e associada a costumes guerreiros germânicos. Sob a forma medieval, sua existência é atestada entre os rios Loire e Mosa desde a segunda metade do século XI. A partir dessa época, e apesar de constantes proibições feitas pela Igreja e certos soberanos, sua moda não cessa de crescer. Nas regiões em que a paz de Deus diminuiu as guerras privadas, o torneio representa, com efeito, o único meio de a classe dos cavaleiros extravasar a agressividade e uma das raras ocasiões de deixar o castelo, sua monotonia ociosa e a existência rotineira. No entanto, ao longo dos séculos XII e XIII, a Igreja condena os encontros fúteis onde se brinca de combater, os jogos de azar e dinheiro em que freqüentemente há mortes, onde nascem rancores tenazes e onde se desperdiçam inutilmente as forças da cavalaria cristã, cuja única preocupação deveria ser a defesa da Terra Santa. Mas as proibições permanecem sem efeito (PASTOUREAU, 1989, p. 134).

Mas quem são esses competidores? Na maior parte, jovens cavaleiros recém-ordenados, solteiros, sem terras, que partem em bandos turbulentos em busca de aventura e de uma rica herdeira (*ibidem*, p. 135).

O torneio pode, com efeito, ser considerado um esporte. Esporte de equipe, já que a justa a cavalo em que se defrontam dois a dois em combate individual não existe antes do século XIV. O torneio do século XII não opõe dois indivíduos e sim dois grupos de combatentes, alguns a cavalo, outros a pé, e a bela disposição que precede a contenda transforma-se rapidamente numa confusão tumultuosa, semelhante à dos campos de batalha, onde se combate em pequenos grupos com o auxílio de sinais de reconhecimento (*idem*).

Esse esporte de equipe é igualmente um esporte que envolve muito dinheiro. Há verdadeiros profissionais do torneio que alugam serviços ao grupo de competidores que pagar melhor. Alguns desses campeões formam inclusive um grupo de dois ou três elementos e se especializam num determinado tipo de combate, sendo então muito requisitados. Mas independente desse mercenarismo, o torneio é – talvez mais que a guerra – uma fonte de lucro para os cavaleiros. Procura-se capturar o adversário e exigir um resgate, tomando-se-lhes as armas, os arreios e o cavalo. Múltiplas negociações e trocas de promessas acontecem tanto durante a contenda quando ao fim das hostilidades. É possível fazer fortuna com os torneios. [...] É verdade que tal façanha não se realiza sem riscos. O torneio é um esporte perigoso: muitos saem feridos, e os mortos – a quem a Igreja recusa às vezes a sepultura cristã – não são raros. A utilização de armas “cortesês”, de pontas e gumes rombudos, ou então de madeira, só aos poucos acabará se impondo. Até a metade do século XIII, o armamento dos competidores não difere do dos verdadeiros combatentes (*ibidem*, pp. 135-136, *passim*).

Mas, ainda que se assemelhem, os torneios não se confundem com a guerra. São acontecimentos festivos. [...] Cada torneio é uma festa que atrai consideráveis multidões. Pois ainda que apenas os nobres participem das justas, os expectadores pertencem a todas as categorias sociais. E essa festa é também uma feira, que reúne toda uma súaia de artistas, mercadores, cozinheiros, saltimbancos, mendigos e malfeitores (*ibidem*, p. 136, *passim*).

O torneio dura, em geral, três dias. Os combates começam ao amanhecer, após a missa, e só se interrompem à noite, na hora de vésperas. Várias equipes – formadas segundo a origem geográfica ou feudal – enfrentam-se, primeiro sucessivamente, depois simultaneamente. A confusão é tão grande que os arautos têm que desempenhar para os espectadores o papel de nossos repórteres: descrever os principais lances da contenda e exclamar os nomes dos autores. A noite é dedicada à cura de ferimentos, aos festins, à música, à dança e ao romance. Na manhã seguinte,

tudo recomeça. Na noite do último dia, enquanto cada um faz suas contas, a mais nobre das damas presente entrega ao cavaleiro que demonstrou ser o mais valente e o mais cortês na batalha uma recompensa simbólica. Nas obras literárias geralmente trata-se de um Lúcio, peixe a que se atribui certas virtudes talismânicas. Quando participa, Lancelot é sempre o vencedor. Em sua ausência, o prêmio cabe a seu primo Bohort, mais raramente a Gawain. De um modo geral, a literatura arturiana parece adiantar-se em relação à realidade: desde o fim do século XII ela descreve combates a dois, exalta as proezas individuais e atribui às mulheres um papel determinante no comportamento dos campeões. Mas é apenas no século seguinte que os torneios irão adquirir, de fato, esse caráter cortês, glorioso e refinado (*ibidem*, pp. 136-137).

A sociedade que “torneia” é, portanto, mais ou menos a mesma que a sociedade aristocrática que guerreia (FLORI, 2005, p. 100).

Os torneios, de resto, não diferem consideravelmente da guerra antes do século XIII. Não é absurdo crer que eles foram imaginados como treinamento e como substituto da guerra em uma época em que o fortalecimento da autoridade real e principesca começa a limitar os conflitos locais, as querelas senhoriais e a insegurança “feudal”, assim como os benefícios guerreiros resultantes deles (*idem*).

O desenvolvimento dessas assembléias, geralmente realizadas nos campos entre duas cidades de relativa importância, revela sua grande semelhança com a guerra e as primeiras tentativas de regulamentação que as distingue dela. Como a batalha, o torneio opõe dois campos, dois exércitos, formados por cavaleiros, pedestres, escudeiros, arqueiros e rapazes, sem que a igualdade de forças seja uma regra absoluta. Certamente, desejam que as forças presentes não sejam demasiadamente desiguais, mas os participantes são livres para se reunir ao campo que desejarem reforçar. Esses agrupamentos são feitos com base em critérios múltiplos: amizades ou inimizades, laços de parentesco, laços de vassalagem, interesses diversos. A área do “jogo” é vasta, aberta e mal delimitada: ela engloba campos e pastagens, bosques, campinas, vilarejos e até uma pequena cidade servem de campo de base para um dos lados, “*os de dentro*”, colocados em posição de sitiados, que são atacados pelo outro lado, “*os de fora*”. A assembléia dura vários dias: o primeiro é dedicado aos preparativos e à formação dos grupos; o segundo dia é marcado pelo que chamamos “proêmios”, que podemos comparar às escaramuças e desafios diversos de “combate singular” aos quais se entregam geralmente, na guerra, os *bachaleres*. Esses jovens em busca de fama vêm provocar seus adversários com injúrias, gritos ou gestos de desafio, incitando-os a justar, isto é, a aproximar-se para combater, cara a cara. [...] O verdadeiro torneio, o “combate”, vem em seguida. Como a guerra verdadeira, ele comporta diversas fases: sítio, ataques, saídas, emboscadas, ataques frontais e fugas simuladas. O objetivo, aqui, muito mais do que na guerra, não é matar, mas vencer, capturar, ganhar. [...] É, portanto, errado comparar o torneio a um confronto individual. Os combates são coletivos, servindo, por isso, como treinamento útil para assegurar a coesão tática dos esquadrões. [...] O torneio para a cavalaria é, então, antes de tudo, um esporte coletivo, no qual o conjunto desempenha um papel preponderante. Será que se deve por isso negar qualquer aspecto individual? Isso seria excessivo. As epopéias, os romances, os textos de todo gênero demoram-se em descrever, tanto no torneio como na guerra, as façanhas pessoais, a proeza individual de seus heróis. É difícil sustentar que essas descrições não tenham nenhum fundamento realista: a literatura exagera a característica, ela não a inventa. Se esse público de cavaleiros se entusiasma a esse ponto com o canto dos ataques coletivos e também, em meio a esses ataques, com a evocação dos belos golpes de lança e de espada de Rolando, Guilherme, Yvain ou Lancelot, é porque tais confrontos individuais também tinham seu lugar. Afinal de contas, mesmo no ataque coletivo, cada cavaleiro só pode “visar”, para abatê-lo, um único adversário por vez; e no “combate” ou na “turba” que resulta dele, os confrontos colocam muitas vezes em luta guerreiros que distinguem claramente – e escolhem às vezes – seu opositor, tentando desmontar ou capturar, como “boa conquista”, alguém mais importante do que eles. [...] É, portanto, errado que, por um turno do pêndulo da historiografia,

sejam negligenciados os aspectos individuais dos combates. Hoje são vistos unicamente coletivos como, outrora, foram vistos como individuais (*ibidem*, pp. 100-102, *passim*).

O interesse militar de tais assembléias é evidente. Como nos verdadeiros combates, mas com muito menos riscos, os senhores podiam experimentar novas táticas e os cavaleiros, aumentar sua coesão coletiva e suas técnicas pessoais (*ibidem*, p. 103).

Atrair os olhares de uma rica herdeira é ainda mais proveitoso, porém aleatório. [...] O torneio oferecia aos cavaleiros modestos, mas valorosos, toda uma hierarquia de esperanças de ascensão social e de promoção econômica. [...] podiam, por esse meio subir, assegurar bem ou mal sua existência de cavaleiro (*ibidem*, pp. 105-106, *passim*).

Com o mínimo risco, certamente, mas não sem riscos, ao longo de toda a Idade Média é registrado um grande número de casos de cavaleiros mortos em combates desse tipo. Mas, são apenas acidentes, deplorados como tal pelos combatentes dos dois campos. Vários documentos atestam, de fato, a moderação dos cavaleiros na maneira de manejar a lança e a espada, de desferir seus golpes. Às vezes, isso acontece na guerra, entre cavaleiros e, freqüentemente, no torneio. As crônicas salientam essa habitual moderação, mencionando alguns casos em que os cavaleiros “enlouquecidos” começaram a atingir com a lança e a espada como se estivessem em uma guerra de verdade: resultava então um grande número de mortos e feridos. Essa é uma das razões que levou a Igreja a partir de 1130, no concílio de Clermont, mais solenemente em 1139, no concílio de Latrão II, retomado e amplificado só muitos outros concílios depois, a proibir “essas detestáveis assembléias chamadas torneios” onde se faz, por simples jogo, exibição de glória vã em afrontamentos que às vezes provocam a morte de homens. A Igreja chega a privar de sepultura cristã (mas não de penitência ou de viático) aqueles que viessem a perecer nesses afrontamentos. Em vão. O prestígio dos torneios não diminui, prova de que eles respondem então a uma real necessidade e desempenham uma função julgada indispensável (*ibidem*, pp. 103-104).

Os mais apreciados e populares de todos os espetáculos e divertimentos medievais eram os torneios, que lembravam, ao vivo, a atividade guerreira, ainda tão acentuada na Idade-Média. Eram, na realidade, os torneios verdadeiras batalhas e não apenas simples divertimentos em que os cavaleiros, para gáudio das damas, ostentassem agilidade e elegância. Num torneio realizado em Nuis, perto de Colônia, houve, em 1240, nada menos de sessenta mortes (LINS, 1939, p. 256).

O que mais espanta, porém, é especializarem-se muitos cavaleiros em aprisionar, nos torneios, seus companheiros de armas, enriquecendo-se não só com suas armas e cavalos, mas ainda com os imensos resgates que cobravam para restituí-los à liberdade (*idem*).

Em seu papel de representantes da civilização contra a barbárie, condenaram os Papas e os Concílios, de modo formal, os torneios, “*visto custarem, frequentemente, a vida a muitos homens*”, conforme dizia o cânon de um Sínodo, realizado em 18 de Novembro de 1130, na cidade de Clermont, sob a presidência de Inocêncio II. Ficou, então, assentado deverem ser privados de sepultura eclesiástica os que morressem em torneios, decisão confirmada, em 1139, pelo Concílio Ecumênico reunido no Palácio de Latrão. Eugênio III, Alexandre III, Inocêncio III, Inocêncio IV, Nicoláu III, Clemente V e muitos outros pontífices renovaram, em vão, as condenações de Inocêncio II, provando, destarte, ser inútil ameaçar os homens com as penas eternas, quando estas lhes contrariam os gostos e tendências mais fortes (*ibidem*, p. 257).

“A vitória alcançada num torneio não era menos gloriosa e produzia, no momento, uma sensação talvez ainda mais agradável do que o triunfo obtido num campo de batalha, porquanto, em combate algum, podia a valentia ostentar-se na presença de tais testemunhas” (*ibidem*, p. 258).

Esses torneios provocam a hostilidade da Igreja, que vê aí o caráter agressivo, inclusive com relação à Igreja, de homens da segunda função indo-européia (os *bellatores*), que não hesitam em derramar sangue, o que é proibido aos clérigos. Parece que os exageros desses cavaleiros foram uma das principais razões da revolta do movimento de paz em torno do ano mil do qual se falou. Com o tempo, a cavalaria será “civilizada” pela Igreja. Em grande parte, para canalizar a sua violência, a Igreja se esforça por desviar para fins piedosos a violência dos cavaleiros, fins que eram a proteção das igrejas, das mulheres e dos desarmados e logo, como se verá, contra os infiéis, no exterior da cristandade. A Igreja consegue finalmente, no século XII no mais tardar, uma vitória relativa sobre os cavaleiros (LE GOFF, 2007, pp. 82-83).

Se é verdade que a caça e o torneio preparavam para as verdadeiras batalhas e para a guerra, não é de todo errado dizer que essas atividades também preparavam os cavaleiros para recontros individuais, como os duelos, as justas (“batalhas individuais”, lutas “indivíduo *versus* indivíduo”). Muitos são os excertos d’A *Demanda* que dão conta de duelos entre cavaleiros, como se pode ver:

Entam met[e]u Dalides mão aa espada e disse a Galaaz:

– Cavaleiro, se me dirribastes, nom som vencido porém e chamo-vos aa batalha das spadas; e se nom vierdes, nom vos terei por homem boõ<sup>371</sup> (MAGNE, 1955, p. 105).

Aqui preto havia ãa don || zela em uñ castelo, que me queria gram bem, gram tempo há. Mas porque amava eu outra dona mais rica e mais fremosa, nom queria eu fazer nada do que me ela demandava. E hoje em êste dia, m[e] aveeo que passava perante aquêlo castelo, e saiu a mim uñ cavaleiro armado de tôdas armas e disse-me que entrasse alá, ca a donzela queria falar comigo, e eu não quis alá tornar. E quando el viu que nom queria tornar, desfiou-me; e ante que me alongasse, combateu-se comigo, e aveo assi que o matei, e, dê s i, fui-me; e ante que fôsse longe daquel lugar, vi viñr dom Tristam empós mim; e se eu cuidasse que era êle, nom fôra assi o preto como foi. E êle me rogou que tornasse, mas eu nom quis tornar por seu rôgo ca o nom conhocia. E começámos nossa peleja antre mim e êle, mas esta foi toste acabada, ca contra êle nom ousei nada, e aparelhou-me tal qual vós veedes e pose-me ante si como vistes e levava-me ante si; e levava-me aa donzela, se vós ambos nom chegárades; e mais quisera seer morto ca me levar[em] alá<sup>372</sup> (*ibidem*, pp. 137-139).

<sup>371</sup> Então meteu Dalides mão à espada e disse a Galaaz:

– Cavaleiro, se me derribastes, não estou vencido por isso, e chamo-vos à batalha das espadas; e, se não vierdes, não vos terei por homem bom (MEGALE, 2008, p. 82).

<sup>372</sup> Aqui perto havia uma donzela num castelo, que me queria muito bem, muito tempo há. Mas porque amava eu outra mulher, mais rica e mais formosa, não queria fazer nada do que ela me pedia. E hoje, neste dia, me aconteceu que passava diante daquele castelo, e veio a mim um cavaleiro armado de todas as armas e disse-me que entrasse lá, porque a donzela queria falar comigo, e não quis lá voltar. E quando ele viu que não queria voltar, desafiou-me; e antes que me muito afastasse, combateu comigo, e aconteceu que o matei e, depois, fugi; e antes que estivesse longe daquele lugar, vi vir dom Tristão atrás de mim; se eu cuidasse que era ele, não fora o preto como foi. E ele me rogou que voltasse, mas não quis voltar por seu rogo, porque o não reconhecia. E começamos nossa peleja entre mim e ele, mas esta foi logo acabada, porque contra ele nada ousei e reduziu-me a tal qual vedes e colocou-me diante de si como vistes e levava-me diante de si: e levava-me à donzela, se vós ambos não chegáreis; e mais quisera ser morto do que me levarem para lá (MEGALE, 2008, pp. 108-109).

Patrides nom atendeu mais, ante lhe disse:

– Cavaleiro, guardade-vos de mim, ca vos desafio.

Quando Galvam êsto ouviu, leixou-se correr a êle e derom-se tam grandes lançadas, que as lanças voarom em peças e êles caírom em terra mal-treitos e mal-chagados. Galvam || foi mal-treito daquele golpe que o acalcou polo costado seestro e da lança ficou o ferro em êle. Patrides nom era tam mal-chagado, ca êste era uñ dos boõs homeẽs do mundo que mais sesudamente justava, mas Dante era tam mal-chagado que [era pouco menos mal-ferido como] Galvam. Ergerom-se ambos e nom se nembrarom de mal que houvessem, tanto haviam gram sanha e tanto se desejavam ambos vingar. Er meterom ambos maãos aas spadas e feriram-se de tam gram golpes assi, que se i stevéssedes, veríades os fogos sair dos elmos. E Galvam, que muito sabia da primeira vez, tirou o ferro de si; e pois folgarom uñ pouco, Galvam, que nom era tanto treito como Patrides, cometeu-o outra vez, ca bem lhe semelhou que o terriam por maau, se se nom vingasse daquel que o endõado cometera. E ergeu a espada e dei-lhe uñ tam gram golpe per cima do elmo, que o meteu em terra storgido, que nom soube se era noite, se era dia. E Galvam, tanto que o viu em terra, foi a êle e tolheu-lhe o elmo e o almofre, por lhe talhar a cabe- | ça<sup>373</sup> (*ibidem*, pp. 181-183).

Tanto que Estor viu o escudo, conheceu logo que aquel era o que êle demandava, e deu-lhe vozes:

– Senhor cavaleiro, filhade vossas armas e cavalgade, ca vos convém que vos defendades de mim, ca vos desafio.

Quando o cavaleiro viu que a batalha tiinha não mão, ergeu-se mui vivamente e foi filhar suas armas e cavalgou e disse a Estor:

– Senhor cavaleiro, guardade-vos, se vos aprouver, ca vós vos poderíades bem sofrer desta batalha, ca eu cuido que nunca vos errei per que me deviades a cometer.

– Vós me arrastes tanto, disse Estor, ca nom homem no mundo que tanto desame. E porém || guardade-vos de mim.

– Bem o farei, disse el, pois que a fazer me convém.

Depós êsto, sem mais dizer, leixou-se correr uñ ao outro, e feriram-se tam feramente, que nom houve i tal que nom fôsse mal-treito e ambos [forom] chagados de mui grandes chagas; e Estor caeu em terra, êle e o cavalo, ca muito era de gram fôrça o cavaleiro que o feriu. E quando o viu em terra, disse-lhe:

– Cavaleiro, vós me chagastes sem razom, e se me a vilania nom tornasse, eu me vingaria ora. Mas nom no poderei, ca o quero mais leixar por cortesia ca por vós<sup>374</sup> (*ibidem*, pp. 189-191).

<sup>373</sup> Patrides não esperou mais, antes lhe disse:

– Cavaleiro, guardai-vos de mim, porque vos desafio.

Quando Galvão isto ouviu, deixou-se correr a ele e deram-se tão grandes lançadas que as lanças voaram em pedaços e eles caíram em terra maltratados e muito feridos. Galvão ficou muito ferido daquele golpe que o atingiu pelo costado esquerdo e da lança ficou o ferro nele. Patrides não estava tão mal ferido, porque este era um dos bons homens do mundo e que mais sisudamente lutava, mas antes já estava muito ferido, o que não sucedia com Galvão. Ergueram-se ambos e não se lembraram do mal que tivessem, tão grande raiva tinham e tanto se desejavam ambos vingar. Novamente meteram ambos mãos às espadas e feriram-se com tão grandes golpes que, se lá estivésseis, veríeis faíscas dos elmos. E Galvão, que muito sofrera da primeira vez, tirou o ferro de si; e depois que descansaram um pouco, Galvão, que não estava tão ferido como Patrides, atacou-o outra vez, porque bem lhe pareceu que o terriam por mau se não o vingasse daquele que o atacara sem razão. E ergueu a espada e deu-lhe um tão grande golpe por cima do elmo, que o jogou em terra desmaiado e não soube se era noite, se era dia. E Galvão, assim que o viu em terra, foi a ele e tirou-lhe o elmo e o almofre para lhe cortar a cabeça (MEGALE, 2008, p. 136).

<sup>374</sup> Assim que Heitor viu o escudo, soube logo que aquele era quem ele buscava, e gritou para ele:

– Senhor cavaleiro, tomai vossas armas e cavalgai, porque convém que vos defendais de mim, porque vos desafio.

Quando o cavaleiro viu que a batalha tinha na mão, ergueu-se muito vivamente e foi pegar suas armas e cavalgou e disse a Heitor:

– Senhor cavaleiro, guardai-vos, se vos aprouver, porque vos poderíeis bem privar desta batalha, porque eu cuido que nunca vos afrontei por que me deviéis atacar.

Quando foram uñ pouco adiante, acharom uñ cavaleiro armado de tôdas armas, que lhes pedia justa.

– No nome de Deus, disse Galvam, peça há que nom achei cavaleiro que me justa || demandasse. E pois a êste demanda, nom falecerei eu i.

– Amigo, disse Estor, leixade-me viür.

– Nom farei, disse Galvam, salva a vossa graça, mas eu irei primeiro, e se me êle derribar, iredes vós, que sodes melhor cavaleiro ca eu.

Entam filhou sua lança e abraçou o escudo e foi contra o cavaleiro, e o cavaleiro contra êle, quanto o pôde o cavalo levar, e feriram-se tam feramente, que fizeram as lorigas desmalhar. E foi Galvam chagado no peito tam mortalmente, que a lança pareceu da outra parte, e ambos caerom em terra e, ao caer, quebrarom as lanças. E o cavaleiro sentiu-se que era chagado aa morte e nom se pôde erger<sup>375</sup> (*ibidem*, pp. 209-211).

Entam lhe deu logo a maior espadada que pôde per cima do elmo. E quando Calogrenant viu que se começava a peleja, foi correndo a seu scudo que deitara em terra, e filhou-o e meteu mão a[a] espada, e êle era boõ cavaleiro e muito ardido e defendia-se mui vivamente, e durou tanto a batalha, ataa que se ergeu Boorz e, em seendo tam mal-treito – ca jamais nom cuidava a filhar armas, se Deus nom posesse sôbre êle mão – quando viu que Calogrenant se combatia com seu irmão, houve grã pesar, ca, se Calogrenant matasse seu irmão ante êle, nunca jamais seria ledado, tanto o amava de coração; e se seu irmão matasse Calogrenant, a desonra ende seria sua, ca bem por êle começara | el aquela batalha<sup>376</sup> (*ibidem*, p. 255).

– No nome de Deus, disse o cavaleiro, muito me praz porque vos achei tam cedo, ca de gram trabalho soom quite, ca jamais nom quedar[i]a de andar, taã que vos achasse. Ora vos guardade de mim, ca jamais nom serei ledado ataa que vos faça peleja.

– Como? disse Persival, por vos combaterdes cõ migo vínhadés depós mim?

– Si, disse o cavaleiro.

– E que querela [há] antre mim e vós; disse Persival, por que a batalha se há-de fazer? Ca eu nom me quer[r]ia combater cõ vosco nem com outrem sem rezam; e se

– Vós me ultrajastes tanto – disse Heitor –, que não há ninguém no mundo que tanto vos desame. E por isso, guardai-vos de mim.

– Bem o farei – disse ele –, pois que fazer me convém.

Depois disto, sem mais dizer, deixou-se correr um ao outro, e feriram-se tão gravemente que não houve um que não estivesse muito ferido e ambos ficaram feridos com muito grandes ferimentos; e Heitor caiu em terra, ele e o cavalo, porque muito era de grande força o cavaleiro que o feriu. E quando o viu em terra, disse-lhe:

– Cavaleiro, vós me feristes sem razão, e se não fosse vilania, eu me vingaria agora. Mas não o farei, porque o quero deixar mais por cortesia do que por vós (MEGALE, 2008, p. 141).

<sup>375</sup> Quando foram um pouco adiante, acharam um cavaleiro armado de todas as armas, que lhes pedia justa.

– Em nome de Deus – disse Galvão –, tempo há que não achei cavaleiro que me pedisse justa. Visto que este a pede, não faltarei a ela.

– Amigo – disse Heitor –, deixai-me ir.

– Não o farei – disse Galvão – com licença; mas irei primeiro, e, se me ele derribar, irei vós, que sois melhor cavaleiro do que eu.

Então pegou sua lança e embaraçou o escudo e foi contra o cavaleiro, e o cavaleiro contra ele, quanto o pôde o cavalo levar, e feriram-se tão violentamente, que fizeram as lorigas desmalhar. E ficou Galvão ferido no peito mortalmente, que a lança apareceu da outra parte e ambos caíram por terra e, ao cair, quebraram as lanças. E o cavaleiro sentiu que estava ferido de morte e não se pôde erguer (MEGALE, 2008, pp. 154-155).

<sup>376</sup> Então lhe deu logo a maior espadada que pôde por cima do elmo. E Calogrenante, quando foi que se começava a peleja, foi correndo a seu escudo que deitara por terra, e pegou-o e meteu mão à espada, e ele era bom cavaleiro e muito valente e defendia-se muito vivamente. E durou tanto a batalha, até que se ergueu Boorz e estando muito ferido, que não cuidava pegar armas, se Deus não pusesse sobre ele a mão, quando viu que Calogrenante combatia com seu irmão, teve grande pesar, porque, se Calogrenante matasse seu irmão, diante dele, nunca mais seria alegre, tanto o amava entranhadamente; e se seu irmão matasse Calogrenante, a desonra disso seria sua, porque bem sabia que por ele começara aquela batalha (MEGALE, 2008, pp. 182-183).

vos eu tanto errasse, que me quiséssedes mal mortal, eu vo-lo corrigiria ante, como dom Galvam mandasse.

E o outro respondeu:

– Nom vos aproveita; vós nom vos podeades de mim partir sem batalha. Ora vos guardade de mim, se quiserdes.

– Si farei, disse Persival, pois que vejo que a fazer me convém.

Depós êsto, sem mais tardar, leixou-se correr uñ ao outro, e feriram-se tam rijo, que foram ambos mal-treitos; mas Persival foi em terra e foi mal-britado daquela queda, ca o cavalo caíu sôbre êle e o cavaleiro passou per cima dêle, que o nom catou<sup>377</sup> (*ibidem*, p. 353).

– Ai! disse el-rei, êste engano nom vos há mester; ou vós vos defenderedes contra mim desto [de] que vos eu reto, ou eu || farei de vós como de cavaleiro aleivoso.

– E se me eu de vós poder defender, disse Boorz, seremos seguros de vós e de tôdolos outros?

– Certas, disse el-rei, si, que jamais nom acharedes depois quem vos pesar faça.

– Pois feita nos é [a batalha], disse Boorz per mim nom ficará<sup>378</sup> (MAGNE, 1955, p. 157).

De acordo com Ivan Lins, os duelos também foram proibidos pela Igreja:

Condenação igualmente formal e inapelável fizeram os Papas e Concílios, em nome da civilização, de toda e qualquer espécie de duelo. [...] Infelizmente, porém, mais estrondoso ainda foi, neste campo, o fracasso de suas interdições, evidenciando, de modo insofismável, segundo adverte Augusto Comte, que, quando os hábitos e preconceitos públicos contradizem as prescrições teológicas, são aqueles e não estas que prevalecem, mesmo nas quadras de maior fôrça das crenças sobrenaturais. Imposto pelos costumes militares, predominantes na Idade-Média, conduzia frequentemente o duelo inúmeros cavaleiros, fervorosos cristãos, a arrostarem, diretamente, as mais enérgicas condenações da Igreja (LINS, 1939, p. 259, *passim*).

O objetivo maior do cavaleiro, como foi outrora o do herói mítico e o do guerreiro da Antigüidade clássica, é guerrear; daí se prepararem, os cavaleiros, a todo momento, para a

<sup>377</sup> – Em nome de Deus – disse o cavaleiro –, muito me agrada pois vos achei tão cedo, que de grande trabalho estou quite, porque jamais deixaria de andar até que vos achasse. Agora, guardai-vos de mim, porque jamais estarei alegre até que vos faça peleja.

– Como? – disse Persival. – Para vos combaterdes comigo vínheis depós mim?

– Sim – disse o cavaleiro.

– E que contenda há entre mim e vós – disse Persival –, por que a batalha se há de fazer? Porque eu não quereria combater convosco nem com outrem, sem razão; e se eu procedesse tão errado convosco, que me quiséssedes mal mortal, eu vo-lo repararia antes como dom Galvão mandasse.

E o outro respondeu:

– Não vos aproveita; não podeis de mim vos separar sem batalha. Agora, guardai-vos de mim, se quiserdes.

– Sim, farei – disse Persival –, pois vejo que fazer me convém.

Depois disto, sem mais tardar, deixou-se correr um ao outro, e feriram-se tão violentamente, que ficaram ambos muito feridos, mas Persival caiu por terra e ficou tão quebrado daquela queda, porque o cavalo caiu sobre ele e o cavaleiro passou por cima dele, que o não viu (MEGALE, 2008, p. 246).

<sup>378</sup> – Ai! – disse o rei –, este engano não vos é necessário; eu vos defendereis de mim que vos desafio ou farei de vós como de cavaleiro traidor.

– E se eu de vós puder defender-me – disse Boorz –, estaremos seguros de vós e de todos os outros?

– Certamente sim – disse o rei – que jamais achareis depois quem vos pesar faça.

– Pois feita nos é a batalha – disse Boorz –, por mim não ficará (MEGALE, 2008, pp. 119-120).

guerra, por meio de justas, de batalhas e de torneios. Segundo Pastoureau, a guerra poderia acontecer, basicamente, por três motivos: por mercenarismo; para fazer valer direitos adquiridos; por desonra, por traição, por infidelidade, por vingança. Por se tratar de uma obra literária, *A Demanda do Santo Graal* trouxe, como causa das guerras em que se envolveram os cavaleiros da Távola Redonda, a mais “nobre” dentre as três há pouco citadas: a vingança de Rei Mars da Cornualha contra Rei Artur, pelo fato de este nunca tê-lo ajudado a possuir Isolda; a vingança de Rei Artur e os de sua linhagem contra Lancelote e os parentes deste, pelo fato de este tê-lo traído com a Rainha Genevra. O mercenarismo, principal motivo das guerras mediélicas, foi omitido como causa dessas duas, apesar de ter aparecido, ao fim d’*A Demanda*, quando Rei Mars invadiu Logres. Como se viu no capítulo anterior, foi igualmente omitida o que teria sido, na visão de alguns historiadores, a principal razão da guerra de Tróia: a obtenção de riquezas advindas dos saques que seriam realizados nesta e noutras cidades. Sobre as causas das guerras medievais, estas foram as palavras de Michel Pastoureau:

Combater é a razão de ser do cavaleiro. Sem dúvida, sagrado cavaleiro, ele é um soldado de Deus, que deve temperar seu gosto pela guerra e submetê-lo às exigências da fé. Mas esse gosto, essa paixão pelas atividades guerreiras, permanece. De resto, toda uma literatura o alimenta. Uma literatura exaltante, que descreve combates heróicos, em que cavaleiros magníficos, em armaduras brilhantes, realizam feitos de guerra inumeráveis, antes de encontrar uma morte sublime ou de conquistar a mais gloriosa das vitórias. Uma literatura militante, que fala de guerra justa, de paz magnânima, que exalta a bravura generosa dos que combatem para fazer valer os direitos de seu senhor, para defender os ministros e os bens da Igreja, para levar assistência a todos os fracos, a todos os pobres que têm necessidade deles. A realidade, porém, é outra. As proezas de Gawain as aventuras de Lancelot não acontecem. Não há armaduras invencíveis, nem elmos engastados de pedras preciosas que fazem triunfar seus portadores. A guerra não é gloriosa, mas mercenária. A paz não é nobre, mas humilhante e desonrosa. As grandes batalhas são raras e pouco sangrentas; as mortes sublimes não existem. Aqui, mais uma vez, há uma grande distância entre as cores brilhantes do sonho e o cinza banal da existência cotidiana (PASTOUREAU, 1989, p. 101).

Na prática, porém, nem todo mundo pode tomar a iniciativa de declarar guerra, pois esta supõe um certo poder, econômico e político. Assim, ela é conduzida essencialmente pelos proprietários de feudos, e mais precisamente pelos proprietários importantes, em nome de seus interesses próprios ou, mais raramente, dos de um vassalo. Pondo de lado as Cruzadas, de que falaremos adiante, as guerras entre nações não existem. Não há senão lutas entre um senhor e seu vassalo, rivalidades entre dois feudos, vinganças entre duas linhagens (*ibidem*, p. 102).

Na metade do século XIII, o direito de fazer a guerra ainda pertence a todo mundo. Consiste em um dos dois únicos meios de fazer valer seus direitos; o outro é o recurso à justiça do senhor. [...] Esse aspecto jurídico da guerra não é evidentemente o único. Pois, se ela é um meio legal de sancionar seus direitos, é também (talvez deva-se acrescentar “e sobretudo”) um meio eficaz de aumentar a fortuna e o poder. A guerra do século XII é sempre uma busca de despojos. Para os poderosos que a conduzem, isso representa mais uma necessidade que uma avidez vulgar: os bens saqueados servirão para pagar os mercenários, fortificar os castelos, recompensar os vassallos que colaboraram para a vitória e, ao fazê-lo, assegurar uma vez mais sua fidelidade para operações futuras. O que será tanto mais precioso, na medida em que estas últimas serão provavelmente defensivas, a vitória de um desencadeando sempre uma nova agressão por parte do outro. Para os cavaleiros que acompanharam seu senhor, o saque é a justa indenização de sua presença, pois, como veremos, essa ajuda militar imposta pelas instituições feudais custa não só tempo como também dinheiro, já que cada cavaleiro tem de se equipar por conta própria. E entre todos, aristocratas ou plebeus, vassallos ou mercenários, o espírito de lucro e rapina está presente; constitui inclusive a principal motivação para lançar-se ao combate, cada um sendo perfeitamente indiferente às lutas empreendidas em nome de interesses que não sejam os seus. A guerra, portanto, consiste menos em vencer ou matar o inimigo do que em capturá-lo, despojá-lo, saqueá-lo. Consiste menos em ações de envergadura e batalhas decisivas do que em ataques repentinos, escaramuças, vandalismo, pilhagens e incêndios (*ibidem*, p. 103).

Agora, passagens d’A *Demanda* que giram em torno das causas das guerras nas quais se envolveram os cavaleiros da Távola Redonda:

Em esta parte diz o conto e a verdadeira estória que rei Mars de Cornualha ouvira bem dizer que Tristam, seu sobrinho, se fôra pera a Grã-Bretanha e levava consigo a rainha Iseu e metera-a na Joiosa Guarda. Rei Mars amava Iseu de tam grande amor que nom lhe podia esquecer em nhũa guisa, ante era tam cuitado por ela, que nom podia mais, e muitas vezes quisera mandar dizer al-rei Artur que lha enviase, mas nom se atrevia, que sabia que amava tam muito a Tristam que lha nom enviaria em nhũa guisa, e ainda que o quisesse fazer, leixá-lo-ia por amor do linhagem del-rei Bam, que amavam todos Tristam de coração. E em esta coita e pesar viveu el-rei Mars doos anos sem Iseu, e desamava por ela tanto a rei Artur que se lhe podesse nuzir em algũa guisa, faria-o mui de grado. [148, d] Quando a demanda do Santo Graal foi começada, e os cavaleiros da Mesa Redonda a jurarom e se partirom de casa de rei Artur, as novas foram per muitas terras preto e longe e foram i muitos, assi os da terra como os estranhos, que diziam mais de mentiras que de verdades. Onde aveo que disserom em Gaula e em Gaunes e em a pequena Bretanha e em Cornualha, que tôdolos cavaleiros da Mesa Redonda eram mortos na demanda do Santo Graal. Os de Gaula e de Gaunes e de Benoiç houverom em tam grã pesar, que bem quiseram seer mortos por amor de Lançarot e do linhagem de rei Bam. As novas do doo que êles fezerom chegarom a rei Mars, e quando el viu que lho afirmaram de verdade, disse:

– Ora pode bem dizer rei Artur que seu poder é tornado a nient, pois os cavaleiros da Mesa Redonda som mortos.

Entom se aconselhou com Aldret, que poderia i fazer, que nom havia no mundo homem que êle tam mortalmente desamava como rei Artur, e ir-lhe-ia de grado a fazer mal a tal sazom, se o cuidasse acabar. E Aldret, que era cheo de nemiga, disse-lhe:

– Eu vos ensinaria como o podêssedes destruir em como ora el está. [149, a] Vós sabedes bem que os Sansoões som grã gente e poderosa de terra e de amigos, e êles desamam rei Artur tam mortalmente, que, se lhe podessem fazer dano e tolher-lhe o reino, nunca tam gram prazer haveriam. Enviade-lhes dizer como rei Artur perdeu a companhia da Mesa Redonda e fazede-lhes entendente, se quiserem viir a tal estado

ao regno de Logres, que ligeiramente o podem conquistar. E sabede que êles verrám i mui de grado, tanto que vosso mandado virem, e fazede-lhes saber que seredes i com êles em sua ajuda com quanto poder houverdes poede-lhes dia e sabede que logo i serám convosco. Bem assi como Aldret aconselhou a el-rei Mars, o fêz ele, ca lhes enviou aquelas novas o melhor e o mais aposto que el soube, ca os Sansões, que nom desamavam homem tanto no mundo como rei Artur, como ouviram estas novas, foram delo mui ledos e assũarom todo seu poder e meterom-se em naves e em galees e passaram-se aa Grã-Bretanha e aportaram em Osinedot. E rei Mars, que bastira tôda esta treičam, partiu-se com tôda sua gente e [149, b] foi-se pera êles aaquel logar mesmo u êles aportaram. E foram mui ledos uũs com os outros. Aquel dia pousarom em ùa foresta que era perto do mar e jouverom i o mais ascondidos que poderom por nom seerem descubertos. E quando chegou a noite, meterom-se ao chaão e começaram andar contra a cidade de Camaalot, ca o lugar era mui boõ. E ali cuidavam a achar rei Artur porque morava i mais que em outro lugar. E assi andarom os Sansões folgando o dia e andando de noite, ataa que chegarom uũ dia sábadoo aa Joiosa Guarda. E rei Mars, que bem sabia que a rainha Iseu era i, filhou de seus cavaleiros e dos Sansões taa quinhentos bem armados e disse-lhes:

– E êles assi o fezerom como lhes el ensinou. E os do castelo, que se nom temiam de nada grã tempo havia, nom se velavam, ante tinham as portas abertas noite e dia. Êm esta guisa entrou el-rei Mars com todos seus cavaleiros<sup>379</sup> (MAGNE, 1944, vol. II, pp. 127-129).

---

<sup>379</sup> Nesta parte, diz o conto e a verdadeira estória que rei Mars de Cornualha bem ouvira dizer que Tristão, seu sobrinho, fora para a Grã-Bretanha e levava consigo a rainha Isolda e metera-a na Joiosa Guarda. Rei Mars amava Isolda com tão grande amor, que não podia esquecê-la de modo algum, antes era tão apaixonado por ela, que mais não podia, e muitas vezes quisera mandar dizer a rei Artur que lha enviasse, mas não se atrevia, porque sabia que ele amava tanto a Tristão, que lha não enviaria de nenhum modo, e ainda que o quisesse fazer, deixaria de fazê-lo por amor da linhagem do rei Bam, da qual todos amavam Tristão de coração. E nesta dor e neste pesar viveu rei Mars dois anos sem Isolda e desamava por ela tanto a rei Artur, que, se pudesse prejudicá-lo de algum modo, de muito bom grado o faria.

Quando a demanda do Santo Graal começou, e os cavaleiros da mesa redonda a juraram, e partiram da casa de rei Artur, as novas foram por muitas terras perto e longe e para lá foram muitos, tanto da terra como estranhos, que diziam mais mentiras do que verdades. Daí aconteceu que disseram em Gaula e em Gaunes e na Pequena Bretanha e em Cornualha, que todos os cavaleiros da mesa redonda estavam mortos na demanda do santo Graal. Os de Gaula e os de Gaunes e de Benoiç tiveram tão grande pesar, que bem quiseram estar mortos por amor de Lancelote e da linhagem de rei Bam. As novas do pranto que fizeram chegaram a rei Mars, e quando ele viu que o afirmavam de verdade, disse:

– Ora bem pode dizer rei Artur que seu poder está reduzido a nada, pois os cavaleiros da mesa redonda estão mortos.

Então se aconselhou com Aldrete a respeito do que poderia fazer, porque não havia no mundo quem ele tão mortalmente desamava como rei Artur e iria de bom grado lhe fazer mal nesta oportunidade, se cuidasse acabar com ele. E Aldrete, que era cheio de inimizade, disse-lhe:

– Eu vos ensinaria como o poderíeis destruir da forma como agora ele está. Bem sabeis que os sansões são muita gente e poderosa de terra e de amigos, e eles desamam rei Artur tão mortalmente que, se lhe pudessem fazer dano e tomar-lhe o reino, nunca tão grande prazer teriam. Mandai-lhes dizer como rei Artur perdeu a companhia da mesa redonda e fazei-os entender que, se quiserem vir em tal estado ao reino de Logres, facilmente o podem conquistar. E sabeis que virão de muito bom grado, assim que vosso recado receberem, e fazei-os saber que estareis lá com eles em sua ajuda com quanta força tiverdes e combinai com eles o dia e sabeis que lá estarão convosco.

Do modo como Aldrete aconselhou a rei Mars, o fez ele, porque lhe mandou aquelas novas o melhor e o mais apropriado que soube, porque os sansões, que não desamavam ninguém tanto no mundo como rei Artur, assim que ouviram estas novas, ficaram muito felizes com elas e reuniram toda sua força e meteram-se em naves e em galés e passaram à Grã-Bretanha e aportaram em Osinedote. E rei Mars, que tramara toda esta traição, pôs-se em seu caminho com toda a sua gente e foi ao encontro deles naquele lugar mesmo onde aportaram. E ficaram muito alegres uns com os outros. Aquele dia pousaram numa floresta que ficava perto do mar e ficaram o mais escondidos que puderam, por não serem descobertos. E quando chegou a noite, meteram-se ao campo e começaram a andar em direção à cidade de Camalote, porque o luar estava muito bom. E lá cuidavam achar rei Artur, porque morava mais lá do que em outro lugar. E assim andarom os sansões folgando de dia e andando de noite, até que chegaram num sábado à Joiosa Guarda. E rei Mars, que bem sabia que lá estava a rainha Isolda, tomou entre seus cavaleiros e os sansões quinhentos bem armados e disse-lhes:

Entom lhe contou no que falavam e disse-lhi que era verdade. El-rei ouíra já algũa vez dizer que Lançarot amava a raia, mais nom no podia creer, tanto a amava sobejamente: unde vezes i houve, que respondia assi aos que lho diziam:

– Certas, se assi é que Lançarot ama Genevra, eu bem sei que nom é do seu grado, mas fôrça de amor lho faz fazer, que sol fazer do mais cordo homem do mundo sandeu e do mais leal cavaleiro desleal, e porende nom sei que vos diga, ca nom cuidava em nã ã guisa que atam boõ cavaleiro como aquel soubesse assacar traiçom.

Êsto disse el-rei de Lançarot, que nom podia creer que era verdade. Mas aquela hora que os sobrinhos lhi foram enquisas, houve ende pesar que era sôbre tôdolos pesares, ca êle amava a rainha tam desmisuradamente, que nom podia mais. Entom começou a pensar e esteve assi grã peça que nom falou rem. E Morderet lhi disse:

– Senhor, nós vo-lo encobrimos em-mentre podemos e ora dizemo-vo-lo sem nosso grado. [187, d] Ora fazed i o que vos semelhar e que nom venha em mal a nossa terra nem a nossos amigos.

– Como quer, disse el, que me ende venha, eu me vingarei de guisa que sempre em falaram, e se me bem queredes, rogo-vos que mo filhedeis i.

E êles lho prometeram que o fariam assi, e el-rei lhes prometeu que faria i tal justiça, que sempre el e as linhagem fossem honrados. Entom se saírom da câmara e foram-se ao paço, mas bem parecia el-rei que andava sanhudo<sup>380</sup> (*ibidem*, pp. 319-320).

Em outro dia, pola manhã, fêz Lançarot erguer a sina vermelha na torre, e os da foresta viram-na logo e saírom, e Lançarot saíu aquela hora do castelo e começaram a hoste mui de-rijo, de âmbalas partes. Em aquela batalha, perdeu rei Artur muito, e muito mais que os outros, ca os da linhagem de rei Bam eram de tam grande bondade de armas, que el-rei nem seus homens nom lhis podiam durar que nom perdessem i muito, cada vez que se juntavam, e êsto era muito amiúde. E a-cima perdera i el-rei todo, se o arcibispo de Contúrbel nom fôsse, que era parente da raia, e escomungou todo o reino de Logres, porque el-rei nom queria tornar a sa molher; mas quando el-rei viu que a santa igreja o constringia assi, filhou-a. E foi mui mais ledado ca fazia sembrante; ca el amava a raia sôbre tôdaldas cousas do mundo. E sabede verdadeiramente que Lançarot nom lha dera, se nom fôsse que entenderiam as gentes que era verdade o que diziam. E desto se escusava el muitas vezes a muitos homens boõs<sup>381</sup> (*ibidem*, pp. 345-346).

---

– Vamos àquele castelo o mais cuidadosamente que pudermos.

E fizeram como ele mandou. E os do castelo, que nada receavam, muito tempo havia, não velavam, antes mantinham as portas abertas noite e dia. Deste modo, entrou rei Mars com todos os seus cavaleiros (MEGALE, 2008, pp. 420-422).

<sup>380</sup> Então lhe contou o que falavam e disse que era verdade. O rei ouvira já alguma vez dizer que Lancelote amava a rainha, mas não o podia crer, tanto o amava sobejamente, pelo que vezes houve que respondeu deste modo aos que lhe diziam:

– Por certo, se é que Lancelote ama Genevra, bem sei que não é por sua vontade, mas a fôrça do amor o fôrça, que costuma fazer da pessoa mais sensata do mundo sandeu e do mais leal cavaleiro desleal, e por isso não sei que vos diga, porque não cuidava maneira alguma que tão bom cavaleiro como ele soubesse cometer traição.

Isto disse o rei de Lancelote, que não podia crer que fosse verdade. Mas aquela hora que os sobrinhos lhe foram testemunhas teve disso pesar superior a todos os pesares, porque ele amava a rainha tão desmedidamente, que mais não podia. Então começou a pensar e ficou muito tempo sem falar. E Morderete lhe disse:

– Senhor, nós vo-lo encobrimos o quanto pudemos, e ora vo-lo dizemos contra nossa vontade. Ora fazei o que vos parecer e que não venha mal a nossa terra e a nossos amigos.

– Como quer – disse ele – que disso sobrevenha, eu me vingarei de modo que sempre a respeito falarão, e, se me quereis bem, rogo-vos que me apoieis nisso.

E eles prometeram que o fariam, e o rei lhes prometeu que faria tal justiça que sempre ele e sua linhagem ficassem honrados. Então saíram da câmara e foram ao paço, mas bem demonstrava o rei que andava sanhudo (MEGALE, 2008, p. 586).

<sup>381</sup> No outro dia, pela manhã, mandou Lancelote erguer a senha vermelha na torre, e os da floresta a viram logo e saíram e Lancelote saiu àquele hora do castelo, e começaram a batalha muito violenta de ambas as partes. Naquela batalha, perdeu o rei Artur muito, e muito mais que os outros, porque os da linhagem de rei Bam eram de tão grande bondade de armas, que o rei e seus homens não lhes podiam resistir sem perder muito cada vez que

Assi que as novas da morte de Lançarot foram sabudas per tôda a Grã-Bretanha e per Gaula e per Gaunes e per Benoic e pola pequena Bretanha e per Escócia e per Irlanda e per Cornualha, rei Mars era ainda vivo e era tam velho que, aaquele tempo, nom havia rei no mundo de tam grã idade, e cavalgava ainda esforçadamente e tiã tam bem sa terra, que nom dultava vizinho que houvesse; mas de tanto era seu linhagem abaixado, que Tristam seu sobrinho era morto. Mas nom havia ende el grã pesar. Mais da morte da raia Iseu andava êle mui triste, tam sobejamente a amava muito. Mas da morte de seu sobrinho nom era em triste, mas mui ledo. Quando el ouviu falar da morte de Lançarot, foi em mui ledo e disse entom:

– Hoje-mais nom vejo eu quem me possa defender que eu nom haja o reino de Logres, pois os da linhagem de rei Bam som mortos. E ainda que fossem vivos, a morte dêste soo mo daria. Mas vivendo êste, nom há homem no mundo que o acabar podesse.

Entom assõu quanta gente pôde haver e passou o mar e foi aa Grã-Bretanha. E [199, b] pois saírom das naves e sacarom o que haviam de sacar, disse rei Mars:

– Ora soom na terra em que recebi mais desonra e dano que em lugar u nunca fôsse. Ora quero que nunca me tenham por rei, se me nom vingou.

Entom mandou fazer aos seus ùa crueza que nunca rei cristaão fêz: que nunca achassem homem nem molher, que os nom matassem.

– Nem eu nom quero, disse el, que de quanto rei Artur fêz, que rem ficasse, mas que todo seja destruído; e quantas egrejas e quantos mosteiros êle fêz, sejam destruídos, cá já tantos nom destroides, que os eu nom faça mais ricos e milhores. E eu faço êste destroimento, porque eu nom quero que depois da mia morte paresça em êste reino rem que fezesse rei Artur.

Êsto mandou rei Mars fazer: unde avêo que o reino de Logres foi perto de destruído<sup>382</sup> (*ibidem*, pp. 383-384).

se enfrentavam, e isto era muito amiúde. E no fim, perdera o rei tudo, se não fosse o arcebispo de Cantuária, que era parente da rainha, e excomungou todo o reino de Logres, porque o rei não queria voltar a sua mulher, mas quando o rei viu que a santa Igreja o constrangia deste modo, pegou-a. E ficou muito mais alegre do que parecia, porque ele amava a rainha sobre todas as coisas do mundo. E sabei verdadeiramente que Lancelote não a entregara, se não fosse que as pessoas percebessem que era verdade o que diziam. E ele se desculpava a respeito para muitos homens bons (MEGALE, 2008, p. 610).

<sup>382</sup> Assim que as novas da morte de Lancelote foram sabidas por toda a Grã-Bretanha e por Gaula e por Gaunes e por Benoic e pela Pequena Bretanha e por Escócia e por Irlanda e por Cornualha, rei Mars estava ainda vivo e era tão velho que, àquele tempo, não havia rei no mundo de tão avançada idade, e cavalgava ainda animadamente e mantinha bem sua terra, que não temia vizinho que tivesse; mas tanto estava sua linhagem rebaixada que Tristão, seu sobrinho, estava morto. Mas não tinha ele disso grande pesar. Mas da morte da rainha Isolda andava ele muito triste, tão sobejamente a amava muito. Mas da morte de seu sobrinho não estava triste, mas muito alegre. Quando ouviu falar da morte de Lancelote, ficou muito alegre e disse então:

– De hoje em diante, não vejo quem me possa impedir de ter o reino de Logres, pois os da linhagem de rei Bam estão mortos. E ainda que estivessem vivos, a morte deste só me bastaria. Mas vivendo este, não há quem no mundo o pudesse acabar.

Então reuniu quanta gente pôde ter e passou o mar e foi à Grã-Bretanha. E depois que saíram das naves e tiraram o que tinham de tirar, disse rei Mars:

– Agora estou na terra em que recebi mais desonra e dano que em qualquer lugar aonde tenha estado. Agora quero que alguma vez me tenham por rei, se não me vingou.

Então ordenou aos seus uma crueldade que nunca rei cristão fez: que não deixassem de matar homem e mulher que achassem.

– Tampouco quero – disse ele – que quanto rei Artur tenha feito fique, mas que tudo seja destruído, e quantas igrejas e quantos mosteiros ele fez sejam destruídos, porque já tantos não destruireis que eu não faça mais e melhores. E faço esta destruição, porque não quero que depois de minha morte apareça neste reino nada que rei Artur tenha feito.

Isto mandou rei Mars fazer. Por isso aconteceu que o reino de Logres chegou perto de ser destruído (MEGALE, 2008, pp 642-643).

Como se pôde ver, as duas guerras ocorreram, de certa forma, por causa de mulheres. Esse também foi o motivo literário, como mostrou o capítulo passado, da guerra de Tróia. Aliás, o historiador Ivan Lins chegou mesmo a afirmar que a Mulher era, nos tempos medievos, aquilo que movia o cavaleiro para os campos de batalha, em busca de honra, de glória:

O coroamento da cavalaria era, porém – repito – a Mulher, que devia constituir objeto de caloroso culto, empenhando-se cada qual em celebrar, através de heróicas e arrojadas façanhas, a eleita de seu coração, à qual “*referia todos os seus sentimentos, pensamentos e atos*” (LINS, 1939, p. 171).

Era a Mulher que movia os mais puros e nobres corações, nesses lendários tempos mediévicos, a buscar o renome, o poderio e a opulência nos sangrentos campos de batalha (*ibidem*, p. 173).

Em se tratando do mundo real e de novelas de cavalaria como o *Amadis de Gaula*, é possível ter por verdadeira essa afirmação de Lins. No entanto, ela não se encaixa ao enredo d’*A Demanda do Santo Graal*: nesta, o cavaleiro almejava, como galardão, ser contemplado com um milagre divino, desvendar os mistérios do Santo Graal e/ou, principalmente, ser arrebatado para os Céus, após a morte. Esses desejos do cavaleiro medieval que se encontrava a serviço de Cristo em muito se assemelham àqueles dos heróis míticos greco-romanos, conforme se viu no capítulo anterior. Agora, trechos d’*A Demanda* que mostram as dádivas que poderiam ser concedidas por Deus aos cavaleiros que se colocavam a seu serviço:

Tanto que foi noite, dormecerom ambos, ca muito eram cansados. Elaim nom dormia, com coita da sua chaga, ca muito era mal-chagado. E quando foi o primeiro sono, aveo que tôda a capela começou de tremer tam feramente, como se se houvesse de ir em aviso. E entam aveo uñ gram sôo, como se fôsse de torvam, assi que Elaim, que nom dormia, ficou ende esmorido; e depós êsto, a-cabo de uñ pouco, entrou uñ lume tam grande na oussia como se cem candeas acesas i stevessem; e com o lume veerom muitas vozes, que tôdas diziam: <<Ledice e honra e louvor seja ao Rei dos ceus>>. Mas em sua viinda, foi a capela tam comprida de boõ odor, como se tôdalas espécias do mundo i stevessem. E depois que as vozes cantarom gram peça tam saborosamente, que Elaim era ende maravilhado, entam parecerom quatro homeês em semelhança de ângeos tam fremosos, que Elaim foi [todo] maravilhado da sua beldade, e vierom aa campaa, | e filharom-na aos IV cantos e ergerom-na em alto bem ãa lança e alá a tenerom. Depois que êsto fezerom, deceu sôbrelo altar uñ homem em semelhança de bispo, e siia em sua cadeira mui rica, e depois [que] deceu sôbrelo altar, disse, em guisa que Elaim o pôde bem entender:

– Vem adiante, santa mulher, e [há-]verás teu pam de cada dia.

E êle tiinha, sem falha, antre ambas as mãos ùa hóstia. Depois que êsto disse, saíu do muimento, onde ergeram a campaa, ùa mulher tôda nua mui velha, e nom [a] cobria rem, senam seus cabelos que lhe [deciam] ataa [a] terra, [e] tam brancos como ùa neve; e foi ficar os geolhos ante aquêla que stava sôbre o altar e disse em guisa que Elaim o pôde mui bem entender:

– Senhor, dá-me o em que vivo, se te aprouver.

E êle se abaixou logo e dei-lhe a hóstia, que tinha, e disse-lhe:

– Vês aqui o teu Salvador.

E pois o houve recebido, beijou o pee aaquel que siia na cadeira, e, dêi i, foi-se meter em seu muimento, e a campaa foi logo posta sôbre êle assi, que semelhava que nunca fôra tirada. E entam quedarom as vozes de cantar; e aquel que siia na cadeira, que veera com gram claridade, foi-se com ela, e ficou a capela escura como ante.

Pois êste aveo em tal guisa, || como vos eu conto, Elaim, que todo vira, foi logo guarido e saão de tôdas suas chagas e de tôdas suas feridas. Entam entendeu que aquelas cousas eram sperituaes e santas, e guardeceu muito a Deus o bem que lhe fezera, e que lhe sofrera daquelo veer, e que houve tal mercê que o guareceu per tal virtude. Entam espertou os outros, e êles lhe disserom:

– Amigo, que havedes?

– Eu hei tam grande ledice e tam grã prazer, camanho nunca cuidei haver em dias da minha vida.

– Beento seja Deus, disse Estor, ca bem como a vós [a]veo fremoso milagre, assi aveo a mim. Sabede que eu soom saão da chaga que me fêz o cavaleiro caçador. Bem sei verdadeiramente que alguũ corpo jaz aqui per que êstes milagres [a]veem.

– Verdade é, disse Elaim, se vissedes o que eu ende vi, vós o creeríades pola maior maravilha do mundo.

– Ai, Deus! disse Galvam: como fremosas maravilhas aqui há! Verdadeiramente sam demostradas de Nosso Senhor e sam altas maravilhas do Santo Graal, e sam as grandes puridades da Santa Igreja. Certas, disse Galvam a Estor, per êsto que Deus mostrou a Elaim devemos nós a entender que jazemos em pecado mortal e que nom nos ama Deus como êle e que mais deve seer cavaleiro do Santo Graal que nós<sup>383</sup> (MAGNE, 1955, pp. 199-201).

---

<sup>383</sup> Assim que foi noite, adormeceram ambos, porque estavam muito cansados. Elaim não dormia com dor de seu ferimento, porque estava muito ferido. E quando foi o primeiro sono, aconteceu que toda a capela começou a tremer tão fortemente, como se houvesse de ir para o abismo. E então aconteceu um grande ruído, como se fosse um trovão, tanto que Elaim, que não dormia, ficou por isso desmaiado; e depois disso, daí a pouco, entrou uma luz tão forte na abside, como se fossem cem velas acesas que lá estivessem; e com a luz, vieram muitas vozes, que todas diziam: “Alegria e honra e louvor sejam ao Rei dos céus”. E em sua chegada, ficou a capela tão cheia de bom odor, como se todas as especiarias do mundo lá estivessem. E depois que as vozes cantaram muito tempo tão agradavelmente, que Elaim estava maravilhado com isso, então apareceram quatro homens em semelhança de anjos tão formosos, que Elaim ficou todo maravilhado com sua beleza, e vieram à lápide, e tomaram-na pelos quatro cantos e ergueram-na à altura de uma lança e aí a seguraram. Depois que isto fizeram, desceu sobre o altar um homem em semelhança de bispo, e sentava-se numa cadeira muito rica, e depois que desceu para o altar, disse de modo que Elaim pôde ouvi-lo bem:

– Vem à frente, santa mulher, e terás teu pão de cada dia.

E ele tinha, sem falha, entre as mãos uma hóstia. Depois que isto disse, saiu do túmulo do qual haviam erguido a lápide uma mulher toda nua muito velha, e nada a cobria, senão seus cabelos tão longos que lhe desciam até a terra, tão brancos como a neve. E foi ficar de joelhos diante daquele que estava no altar, e disse de modo que Elaim o pôde muito bem ouvir:

– Senhor, dá-me aquilo de que vivo, se te aprouver.

E ele se abaixou logo e deu-lhe a hóstia, que tinha, e disse-lhe:

– Vês aqui o teu Salvador.

E depois que o recebeu, beijou o pé daquele que estava na cadeira, e depois foi-se colocar no seu túmulo e a lápide foi logo posta sobre ele assim que parecia que nunca fora tirada. E então pararam as vozes de cantar; e aquele que estava na cadeira, que viera com grande claridade, foi-se com ela, e ficou a capela escura como antes. Depois que isto aconteceu de tal modo como vos conto, Elaim, que tudo vira, ficou logo curado e são de todas as suas chagas. Então entendeu que aquelas coisas eram espirituais e santas e agradeceu muito a Deus o bem que

– Amigo Persival, da demanda do Santo Graal vos digo bem que vós haveredes muito prazer e muito boa aventura e muito trabalho e muita lazeira, e que chegaredes a[a] casa do Rei Pescador, por haverdes o santo manjar do Santo Graal, e vós seredes i XII companheiros dos boôs a Deus e ao mundo, e ali haveredes tam grã lidice e tam gram prazer, que nunca maior houvestes; e pois vos partirdes dali, sabede que vos convirá, pois, sofre[r]des muito trabalho e muita lazeira em fazendo companhia ao Santo Vaso. Entam vos guiará Nosso Senhor, vós e Galaaz e Boorz de Gaunes, a ùa terra mui strana e mui longe do regno de Logres, e em aquela terra morreredes vós e Galaaz em serviço de Nosso Senhor.

– Todo seja, disse Persival, [a]a vontade daquele que me fêz, ca nom dou muito | por morrer u quer [que moira], tanto que morresse em boas obras e que minha alma fôsse salva<sup>384</sup> (*ibidem*, p. 273).

E el em êsto pensando, oú ùa voz que lhe disse:

– Persival, tu venciste; entra em esta nave e vai-te u te ela levar, e nom te espantes de rem que vejas, e Deus te guiará u quer que vaas, e de tanto tí averrá bem, que acharás todos os companheiros do mundo que mais amas, Boorz e Galaaz.

Quando el êsto oú, houve tam gram ledice, que nom poderia maior, e agradeceu muito a Nosso Senhor, e filhou suas armas e entrou na nave, e leixou o cavalo na riba, e o vento deu na vea assi, que o fêz tam toste partir da riba, que, em pouca [de hora], perdeu a vista da terra<sup>385</sup> (*ibidem*, p. 375).

Quando Boorz se partiu da abadia, ùa voz lhe disse que fôsse ao mar, ca Persival o atendia i. El se partiu ende, assi como o conto o há já devisado. E quando chegou aa riba do mar, a fremosa nave coberta de uñ eixâmete branco [aportou, e Boorz] deceu || e encomendou-se a Nostro Senhor, e entrou dentro e leixou seu cavalo fora. E tanto que entrou dentro, viu que a nave se partiu tam toste da riba, como se voasse. E catou pela nave e nom viu rem, que a noite era muito escura; e acostou-se ao bordo e rogou a Nostro Senhor que o guiasse a tal lugar u sua alma podesse salvar. E, pois fêz as oraçom, deitou-se a dormir. E manhaã, quando se espertou, viu na nave uñ

---

lhe fizera e lhe permitira aquilo ver, e teve tal misericórdia que o curou por tal virtude. Então despertou os outros e eles lhe disseram:

– Amigo, o que tendes?

– Eu tenho tão grande alegria e tão grande prazer, como nunca imaginei ter nos dias de minha vida.

– Bendito seja Deus – disse Heitor –, porque assim como para nós aconteceu formoso milagre, também a mim aconteceu. Sabei que estou são do ferimento que me fez o cavaleiro caçador. Bem sei verdadeiramente que algum corpo jaz aqui pelo qual estes milagres acontecem.

– Verdade é – disse Elaim –, se vísseis o que vi, vós o tomaríeis pela maior maravilha do mundo.

– Ai, Deus – disse Galvão –, como formosas maravilhas aqui há! Verdadeiramente são revelações de Nosso Senhor e são altas maravilhas do santo Graal, e são os grandes segredos da santa Igreja. Certamente – disse Galvão a Heitor – por isto que Deus mostrou a Elaim, devemos entender que estamos em pecado mortal e que não nos ama Deus como a ele e que mais deve ser cavaleiro do santo Graal do que nós (MEGALE, 2008, pp. 146-148).

<sup>384</sup> – Amigo Persival, da demanda do santo Graal vos digo bem que tereis muito prazer e muita boa aventura e muito esforço e muita aflição e chegareis à casa do rei Pescador para terdes o santo manjar do santo Graal, e sereis lá doze companheiros dos bons a Deus e ao mundo, e lá tereis tão grande alegria e tão grande prazer que nunca maior tivestes; e, depois que partirdes de lá, sabeis o que vos acontecerá, pois sofrereis muito trabalho e muita lazeira fazendo companhia ao santo Vaso. Então vos guiará Nosso Senhor a vós e a Galaaz e a Boorz de Gaunes a uma terra muito estranha e muito longe do reino de Logres e naquela terra morrereis vós e Galaaz em serviço de Nosso Senhor.

– Tudo seja – disse Persival – conforme a vontade daquele que me fez, porque não dou muito por morrer do que quer que morra, contanto que morresse em boas obras e que minha alma fosse salva (MEGALE, 2008, p. 194).

<sup>385</sup> E ele nisto pensando, ouviu uma voz que lhe disse: “Persival, venceste; entra nesta nave e vai-te aonde ela te levar e não te espantes de nada que vejas, e Deus te guiará aonde quer que vás e tanto te acontecerá bem que acharás todos os companheiros do mundo que mais amas, Boorz e Galaaz”.

Quando ouviu isto, teve tão grande alegria que maior não poderia, e agradeceu muito a Nosso Senhor, e tomou suas armas e entrou na nave e deixou o cavalo na margem, e o vento deu na vela de modo que o fez tão depressa partir da praia que, em pouco tempo, perdeu a vista da terra (MEGALE, 2008, pp. 259-260).

cavaleiro armado de loriga e de brafoneiras. E, pois o catou, conhecê-o e tolheu logo seu elmo e foi-o logo abraçar e fazer com êle maravilhosa ledice. E Persival foi maravilhado, quando o viu viür contra si, ca nom podia entender quando entrara na nave. E pero, quando o conheceu, foi tam ledo, que nom poderia chus. E ergeu-se e abraçou-o e recebê-o como devia. E começou o uum ao outro a contar de sas aventuras, que lhe aveerom dês que entraram na demanda. Assi se acharom os amigos na barca que Deus [lhes] guisara, e entendiam i quaes aventuras lhes el quisesse enviar. E Persival disse que lhe nom falecia de sa promessa, fora Galaaz<sup>386</sup> (*ibidem*, pp. 375-377).

|| Aquela visam que a Lançarot aveo entam foi tal. Semelhava-lhe que chegava a uñ rio o mais feo e o mais espantoso que nunca vira, e que nom poderia homem entrar em êle que nom fôsse morto. E êle catava o rio e nom ousava i entrar, ca o via cheo de coobras e de vermeês, que nom há homem que i quisesse beber, que logo nom fôsse morto, assi era [a] água empeçonhenta dêles. E êle stava catando o rio, e sinava-se da maravilha que via. Em êsto stando, via sair uñ homem que trazia ùa rica coroa de ouro em sua cabeça, e êle andava cercado todo de strelas. Depois via ende sair outro outrossi coroado, que a[a] maravilha semelhava homem boõ e boõ cavaleiro. E depois via sair o terceiro, e depois o quarto, e depois o quinto, e depois o sexto e depois o sétimo; e todos eram coroados de coroa de ouro, que tiinha el pola maior maravilha que nunca êle vira. Depois via ende sair outro magro e cativo, pobre e lasso, e que nom havia nem ponto de coroa, e tam mal vestido e tam mal guarnido, que se os outros que ante saírom do rio semelhavam ricos, êste semelhava pobre e mal-aventurado e desejoso de todo bem. E pero assi pobre como era, ia contra onde os outros stavam, por entrar | em sua companhia. Mas os outros nom no queriam receber em sua companhia, ante o alongavam de si. Depós êstes sete, que já saírom, viu Lançarot sair uñ, mas aquêle era mui fremoso e valia mais, per semelhar, ca todos os outros. E porque se aquêle alongava uñ pouco do rio, via Lançarot viür de contra o céu ù acompanha de anjos que traziam ùa coroa de ouro mui fremosa e mui rica, e metiam-lha na cabeça, e faziam em-derredor dêle ùa tam gram ledice e tam gram festa como se fôsse uñ dos mais altos mártires do céu. E pois haviam cantado ùa gram peça e dado louvor ao Creador do mundo, entam se iam tôdolos coroados contra o ceeu. Mas com nhuñ faziam tam gram festa nem lidice como com aquêle que saíra postumeiro. Assi foram todos os coroados levados contra o ceeu. Mas o mal guarnido ficava. E quando se via soo, dava vozes.

– Ai, Senhores do nosso linhagem, leixades-me soo e pobre e tam cativo? Por Deus, quando fordes aa casa da lidice, nembrade-vos de mim e rogade ao alto meestre por mim, que lhe nom esqueça eu.

E êles responderom todos a ùa voz:

– Tu te fazes esquecer e tu hás feito per que esquecerás; tu nom merecerás gualardom, || senam segundo teu trabalho.

Entam se chamava [a]stroso e cativo e fazia seu doo grande; dês i, sumia-se, que nom sabia Lançarot dêle parte nhña nhña<sup>387</sup> (*ibidem*, pp. 289-291).

<sup>386</sup> Quando Boorz partiu da abadia, uma voz lhe disse que fosse ao mar, porque Persival o esperava lá. Ele partiu como o conto o já tem relatado. E quando chegou à beira-mar, a formosa nave coberta de um veludo branco aportou e Boorz desceu e encomendou-se a Nosso Senhor, e entrou e deixou seu cavalo fora. E assim que entrou, viu que a nave partiu tão depressa da praia, como se voasse. E olhou pela nave e nada viu, que a noite estava muito escura; e encostou-se a bordo e rogou a Nosso Senhor que o guiasse a tal lugar onde sua alma pudesse salvar. E depois que fez sua oração, deitou-se a dormir. E de manhã, quando se despertou, viu na nave um cavaleiro armado de loriga e brafoneiras. E, depois que o olhou, reconheceu-o e tirou logo seu elmo e foi logo abraçá-lo e fazer com ele maravilhosa alegria. E Persival ficou maravilhado, quando o viu vir em sua direção, porque não podia entender quando entrara na nave. E, por isso, quando o reconheceu, ficou tão alegre que não poderia mais. E ergueu-se e abraçou-o e recebeu-o como devia. E começou um ao outro a contar suas aventuras, que lhes aconteceram desde que entraram na demanda. Assim se encontraram os amigos na barca que Deus lhes preparara e esperavam as aventuras que lhes quisesse enviar. E Persival disse que lhe não faltava sua promessa, exceto Galaaz (MEGALE, 2008, pp. 260-261).

<sup>387</sup> Aquela visão que a Lancelote aconteceu então foi esta. Parecia-lhe que chegava a um rio o mais feio e o mais espantoso que nunca vira e que não poderia alguém entrar nele que não fosse morto. E ele olhava o rio e não ousava nele entrar, porque o via cheio de cobras e de vermes que não há quem quisesse beber, que logo não fosse

Quando veo, em cima do ano, tal dia como êle tomara a coroa, ergueu-se de grã manhaã e os outros outrossi. E quando entraram no paaço espirital, catarom ante o Santo Vaso e virom uñ homem revestido como clérigo de missa, que estava em geolhos ante a távoa e dava da mão em seu peito dizendo sa culpa; e estava arredor del mui grã companha de ângeos; e pois esteve grã peça em geolhos, ergueu-se e começou as missa da gloriosa Senhora. E quando foi depó'la sagrada, que o homem boõ tolheu a patena de sôbelo Santo Vaso, chamou Galaaz e disse-lhi:

– Vem adiante, sergente de Jesu Cristo, e veerás o que tanto desejuste sempre a veer. E êle se chegou logo e catou o Santo Vaso e pois houve catado uñ pouco, começou a tremer mui feramente, tam toste que a mortal carne começou a veer as cousas espirituaes, e tendeu sas mãos logo contra o ceeu e disse:

– Senhor, a ti dou eu graças e a ti oro e a ti beêgo, porque me fezeeste tam grã mercee, que eu vejo abertamente o que língua mortal nom poderia dizer nem coraçom pensar. Aquí vejo eu o comêço dos grandes ardimentos. Aquí vejo eu a raçom das grandes maravilhas. E pois assi é, Senhor, que vós a mim compristes mña vontade de me leixardes veer o que eu sempre tanto desejei, ora vos rogo que em esta hora e em esta grã ledice em que som vos Plaza que eu passe desta terreal vida e vaa aa celestial.

E tam toste como el rogou a Nosso Senhor, o homem boõ que cantava a missa prês o Corpus Domini e comungou-o. E Galaaz o rece [186, c] beu com grande humildade, e o homem boõ preguntou:

– Sabedes quem soõ?

– Nom, disse el, se mo vós nom disserdes.

– Pois sabe, disse el, que eu soõ Josefes, o filho de Josef Abaramatia, que Nosso Senhor te enviou por te fazer companha. E sabes por que me enviou ante que outrem? Porque semelhas tu a mim em duas cousas: porque viste as maravilhas do Santo Graal assi como eu, e porque é direito que uñ virgem faça companha a outro virgem.

Pois êsto Josefes disse a Galaaz, tornou a Persival e beijou-o, e pois Galaaz er disse a Boorz:

– Saudade-mim muito a dom Lançarot, meu padre e meu senhor, tam toste que o virdes.

Entom se tornou ante a távoa e ficou seus geolhos e nom esteve i se pouco nom. Quando caeu em terra, a alma se lhi saiu do corpo e levarom-no os ângeos fazendo grã ledice e beêzendo Nosso Senhor (MAGNE, 1944, vol. II, pp. 312-313).

morto, tanto estava a água envenenada deles. E ele estava olhando o rio e persignava-se da maravilha que via. Nisto, via sair um homem que trazia mui rica coroa de ouro em sua cabeça, e andava todo cercado de estrelas. Depois via daí sair outro também coroado que, à maravilha, parecia homem bom e bom cavaleiro. E depois via sair o terceiro; e depois, o quarto; e depois, o quinto; e depois, o sexto; e depois, o sétimo; e todos estavam coroados de coroa de ouro, que tinha pela maior maravilha que nunca vira. Depois vira sair daí outro magro e infeliz, pobre e cansado, e que não tinha coroa, e tão mal-vestido e tão mal trajado, que se os outros que antes saíram do rio pareciam ricos, este parecia pobre e mal-aventurado e desejoso de todo bem. No entanto, assim pobre como era, ia em direção aonde os outros estavam para entrar em sua companhia. Mas os outros não o queriam receber em sua companhia, antes o afastavam de si. Depois destes sete que já saíram, viu Lancelote sair um, mas aquele era muito mais formoso e valia mais, na aparência, do que os outros. E porque aquele se afastava um pouco do rio, via Lancelote vir do céu uma companhia de anjos que trazia uma coroa de ouro muito formosa e muito rica e punham-lhe na cabeça e faziam em volta dele uma tão grande alegria e tão grande festa, como se fosse um dos mais altos mártires do céu. E depois que haviam cantado muito tempo e dado louvor ao Criador do mundo, então se iam todos coroados para o céu. Mas com nenhum faziam tão grande festa e alegria como com aquele que saíra por último. Assim foram todos os coroados levados para o céu. Mas o malvestido ficava. E quando se via só gritava:

– Ai, senhores da nossa linhagem! Deixais-me só e pobre e tão infeliz? Por Deus, quando chegardes à casa da alegria, lembrai-vos de mim, e rogai ao alto Mestre por mim, que não me esqueça.

E eles responderam todos a uma voz:

– Tu te fazes esquecer e tu fizeste para seres esquecido; não merecerás galardão, senão segundo teus feitos.

Então se chamava desgraçado e infeliz e fazia seu lamento grande, que não sabia Lancelote dele nada nada (MEGALE, 2008, pp. 203-204).

Quando Giflet chegou ao outeiro, esteve sô ùa árvor, até que se fôsse a chuva e começou a chorar e catar aaquela parte u el-rei leixara. E nom esteve i muito, que viu viür per meo do mar ùa barqueta em que vüiam muitas donas. A barca aportou ante rei Artur e as donas saírom fora e foram a el-rei. E andava ante elas Morgaim a encantador, irmã de rei Artur, que foi a el-rei com tôdas aquelas donas que tragia, e rogou-o entom muito, que per seu rôgo houve el-rei de entrar na barca. E pois foi dentro, fêz meter i seu cavalo e tôdas sas armas; dêz i, começou a barca de ir polo mar com el e com as donas, em tal hora, que nom houve i pois cavaleiro nem outrem no reino de Logres que dissesse pois certamente que o pois vissem.

Quando Giflet, que estava no outeiro, viu que el-rei entrara na barca com as donas, deceu-se ende e foi-se contra alá quanto o cavalo o pôde levar, ca esmou, se chegasse com tempo, que se meteria i com seu senhor na barca e que se nom partiria del per rem que avesse, se per morte nom.

E quando chegou ao mar, a barca era já alongada da riba e viu el-rei antre as donas e conheceu bem Morgaim a fada, ca muitas vezes a vira. E a barca estava da riba tanto como deitadura de besta. E, quando Giflet viu que assi perdera el-rei, começou aa fazer o moor doo do mundo e ficou ali todo aquêl dia e tôda aquela noite, que nom comeu nem bebeu, nem já o dia Dante nom comera<sup>388</sup> (*ibidem*, p. 366).

Coincidência ou não, as mortes de Galaaz e Artur assemelham-se ao fim dado aos heróis míticos greco-latinos pelos deuses, como se viu no capítulo passado: ou a apoteose ou a ida para a Ilha dos Abençoados, também conhecida por Campos Afortunados ou por Campos Elíseos.

A (re)construção do *imaginário* do (ou “criado em torno do”) cavaleiro mediévico, neste subcapítulo, a partir da Literatura e da História, permite que sejam realizadas, em torno dessa figura, algumas considerações. A primeira delas é a de que a Literatura – pelo menos a partir das obras que foram utilizadas nesta pesquisa para a construção do *imaginário* do cavaleiro da Baixa Idade Média: a versão portuguesa d’A *Demanda do Santo Graal* e o *Amadis de Gaula* –, apesar do seu caráter ficcional e da subjetividade da interpretação à qual

---

<sup>388</sup> Quando Gilfrete chegou ao outeiro, parou embaixo de uma árvore até que passasse a chuva, e começou a chorar e olhar aquele lugar onde deixara o rei. E não ficou lá muito tempo, que viu vir pelo meio do mar uma barqueta em que vinham muitas mulheres. A barca aportou diante do rei Artur e as mulheres saíram e dirigiram-se ao rei. E andava entre elas Morgana, a fada, irmã de rei Artur, que se dirigiu ao rei com todas aquelas mulheres que trazia, e rogou-lhe então muito que, por seu rogo, teve o rei que entrar na sua barca. E depois que estava dentro, fez meter lá seu cavalo e todas as suas armas; depois começou a barca a ir pelo mar com ele e com as mulheres, em tal hora que não houve depois cavaleiro nem outrem no reino de Logres que dissesse depois, com certeza, que o tivesse visto.

Quando Gilfrete, que estava no outeiro, viu que o rei entrara na barca com as mulheres, desceu do outeiro e dirigiu-se para lá, quanto o cavalo o pôde levar, porque julgou que, se chegasse a tempo, se meteria com seu senhor na barca e não se separaria dele por nada que acontecesse, a não ser por morte.

E quando chegou ao mar, a barca estava já afastada da praia e viu o rei entre as mulheres e reconheceu bem Morgana, a fada, porque muitas vezes a vira. E a barca estava da praia tanto como um lance de besta. E quando Gilfrete viu que assim perdera o rei, começou a fazer o maior pranto do mundo e ficou ali todo aquele dia e toda aquela noite, que não comeu nem bebeu, e já o dia anterior não comera (MEGALE, 2008, pp. 626-627).

sujeita todo aquele que se debruça sobre seus textos, pode, sim, conforme defenderam muitos dos integrantes da *École des Annales*, ser utilizada como um reduto, ou mesmo como produtora, de fontes históricas. Pôde-se notar que mesmo os acontecimentos das novelas de cavalaria que se encontram no âmbito do maravilhoso (encantamentos, milagres, aparições de seres demoníacos, presença de gigantes na história) mostraram-se fiéis à realidade, ao cotidiano, da Baixa Idade Média: serviram para documentar o *imaginário* medieval (cristão ou pagão) criado em torno do sobrenatural. As novelas de cavalaria, bem como as demais produções literárias da Idade Média (cantigas lírico-amorosas, satíricas e de Santa Maria), conforme se viu na Introdução desta dissertação, refletem, ainda que não tenham isto por objetivo, ainda que não queriam, a realidade da época em que foram produzidas. Exemplo disso é o fato de as novelas de cavalaria de teor cristão, como é o caso d'*A Demanda*, terem aparecido exatamente na época das cruzadas, com o intuito, como se viu, de justamente combater os desvirtuamentos da cavalaria que se lançava às Cruzadas ou, então, de levar para a Igreja os cavaleiros que ainda não se encontravam a serviço de Cristo. O aparecimento das novelas cristãs (não das canções de gesta nem das lendas arturianas, mas do aspecto cristão das narrativas) geralmente é fixado, pelos estudiosos, entre o final do século XII e o segundo quartel do século XIII, exatamente o período em que ocorreram as cruzadas, conforme disse Le Goff:

Não farei a história das cruzadas. Lembrarei que a primeira conseguiu tomar Jerusalém em 1099, marcada por um terrível massacre de muçulmanos pelos cristãos, e conseguiu instaurar estados cristãos na Palestina, sendo o principal deles o reino latino de Jerusalém. Depois da tomada de Edessa em 1144 pelos muçulmanos, uma segunda cruzada, pregada por São Bernardo, foi empreendida pelo Imperador Conrado III e pelo rei da França Luís VII, mas fracassou. Em 1187, o sultão curdo Saladino, à frente de um grande exército muçulmano, destruiu, em Hattin, o exército do rei de Jerusalém, tomou a cidade e todo o reino, exceto Tiro. Uma terceira cruzada foi empreendida pelo imperador Frederico Barba Roxa – que, tomando o caminho por terra, afogou-se acidentalmente num rio da Anatólia –, pelo rei da Inglaterra, Ricardo Coração de Leão e pelo rei da França, Filipe Augusto, que tomaram o caminho marítimo. Foi mais um fracasso, e Jerusalém foi perdida para sempre pelos cristãos. No século XIII, o espírito de cruzada esfriou muito. O imperador Frederico II pôs fim à sexta, em 1228-1229, por um tratado com os muçulmanos que a maioria dos europeus considerava vergonhoso. Uma recuperação

anacrônica de fervor pela cruzada, combinada com um objetivo mais de conversão do que de conquista, animou duas cruzadas infelizes do rei da França Luís IX (São Luís) no Egito e na Palestina (1248-1253), e na África do Norte, onde o rei morreu diante de Cartago em 1270. As últimas fortalezas cristãs em Terra Santa caíram nas mãos dos muçulmanos, Trípoli em 1289, Acre e Tiro em 1291 (LE GOFF, 2007, pp. 138-139).

Literatura e História mostram-se tão próximas, no Medievo, que não raro confundem as pessoas – mesmo estudiosos – quanto ao que é real e ao que é ficção: comumente, pensam que os cavaleiros da Távola Redonda pertenciam à Ordem dos Templários, conforme falou Karen Ralls:

Tanto as lendas do Graal quanto os mitos templários repercutiram através dos séculos. E apesar da falta de evidências históricas concretas, as pessoas tentam vincular as duas tradições de várias maneiras – até mesmo acreditando que os templários possuíam o Graal (RALLS, 2005, p. 153).

A idéia de uma única história sobre o Graal é um erro comum hoje em dia. Não existe isso. Os romances sobre o cálice sagrado são muitos e variados e, quase sempre, não concordam entre si. Poder-se-ia dizer que há uma história geral e prototípica, mas até essa deve ser uma fusão de temas, pessoas e lugares extraídos de diferentes manuscritos. Outro erro comum é presumir que os Cavaleiros Templários sejam os cavaleiros arturianos da Távola Redonda. Não é o caso (*ibidem*, p. 155).

A idéia de que os templários possuíam o Santo Graal, ainda que não tenha surgido na Literatura, foi por esta bastante alimentada: sabe-se que Chrétien de Troyes e Robert de Boron, os primeiros a escreverem histórias em torno do Graal, tiveram cruzados como mecenas, e que as obras *Parzifal*, de Wolfram von Eschenbach, *Perlesvaus*, de autor desconhecido, e *A Demanda do Santo Graal*, de um monge cisterciense de 1215, ligaram, definitivamente, os templários ao Santo Cálice. Wolfram denominou *Templeisen*, em seu poema, os cavaleiros que guardavam o Graal. Essa proximidade entre o termo utilizado por Eschenbach para nominar os seus cavaleiros e a palavra *Templários*, aliada, é bem verdade, à semelhança do nome do local onde teriam vivido os *templeisen* (Monte da Salvação, em Jerusalém) com o daquele em que viveram os templários, em Jerusalém, que foi o Monte Sião, fez com que muitas pessoas, já na Idade Média, passassem a ter os cavaleiros templários como os verdadeiros detentores do Santo Graal. Para alguns medievistas, o objetivo de

Wolfram von Eschenbach, ao escrever *Parzifal*, foi mesmo o de causar essa confusão entre fantasia e realidade, ao aproximar os *templeisen* dos templários. O autor de *Perlesvaus* também colocou, no seu texto, elementos capazes de relacionar os seus cavaleiros ficcionais aos templários: aqueles, como estes, viviam em Jerusalém, usavam uma túnica branca com uma cruz vermelha ao centro, traziam um escudo com uma cruz vermelha, enfatizavam a necessidade de uma guerra santa contra os infiéis e possuíam um espírito de grupo. Por fim, o monge cisterciense que teria escrito, para o cruzado Jean de Nesle, a *Demanda do Santo Graal*, também introduziu componentes próprios dos templários na sua narrativa; dentre estes, o escudo de Galaaz: branco, com uma cruz vermelha no meio. Sobre o papel da Literatura para a fixação da lenda do Graal em torno dos cavaleiros templários, escreveram estas palavras Karen Ralls, Alfredo Paschoal e Alain Demurger:

Apesar da enorme antiguidade do material sobre o Graal, ele não aparece sob forma literária até o surgimento das narrativas dos séculos XII e XIII. Dada a complexidade de datação medieval, estudiosos eruditos nem sempre conseguem determinar a data precisa de um manuscrito; podem dizer, entretanto, que muitos romances sobre o cálice foram escritos entre 1190 e 1240 – durante o período da Ordem dos Templários. Muitos foram escritos por monges, em especial os cistercienses e os beneditinos. Essas duas ordens, embora de algum modo interligadas, distinguiam-se uma da outra e da templária. Não há evidências históricas de que um templário tenha escrito um romance sobre o Graal, embora algumas obras literárias tratem de temas e detalhes relacionados aos templários (RALLS, 2005, p. 154).

Um dos mais antigos exemplos conhecidos do Graal como tema literário é *Le Conte du Graal*, escrito por Chrétien de Troyes em 1190, algumas décadas depois da fundação da Ordem dos Templários. A personagem principal de Chrétien, Percival, é um cavaleiro errante (*ibidem*, p. 155).

O poeta borgonhês Robert de Boron escreveu duas narrativas sobre o Graal, *José de Arimatéia* e *Merlin* – suas obras mais famosas – entre 1191 e 1200, Walter de Montbeliard, seu protetor – que, assim como o mecenas de Chrétien, era um cruzado – incumbiu De Boron de escrever ambas. De Boron atribui um tom definitivamente cristão à sua história do Graal, mostrando a demanda dos cavaleiros como uma busca espiritual em vez da aventura cortesã empreendida pelo amor de uma dama ou pela honra do rei (*ibidem*, p. 156).

Wolfram von Eschenbach, um talentoso poeta bávaro, escreveu “várias obras inacabadas e um poema completo, *Parzifal*, composto entre 1197 e 1210, no qual narra a busca de um herói trazido à luz por Chrétien de Troyes. Na obra de Wolfram, o Graal é uma pedra – uma pedra luminosa caída do céu – não um cálice, como é usual nas outras versões, e é guardada por cavaleiros que Wolfram chama de *Templeisen* (*ibidem*, p. 157).

Que tipo de ligação existe entre os templários, o Graal e as narrativas do Graal? O registro histórico não apresentava evidências de que os templários tenham escrito narrativas do Graal – ou que a Ordem tenha sequer possuído o Graal, embora isso seja afirmado, através dos séculos. Sabemos, entretanto, que alguns mecenas dos autores dessas narrativas eram cruzados, embora não necessariamente templários, e que esses escritores decerto conheciam as realizações dos templários na Terra Santa. E muitos temas e detalhes ligados aos templários aparecem em algumas dessas narrativas, deslocando-se do simbolismo à imagem do perfeito cavaleiro e a importantes conceitos da cavalaria e do comportamento cavaleiresco (*ibidem*, p. 168).

Os temas do Graal e dos templários mesclam-se mais estreitamente no *Parzifal* de Wolfram. Wolfram é o único autor de romances do Graal a insinuar que os guardiões fossem Cavaleiros Templários. A palavra alemã para “templários” era *Tempelherren*, mas, em geral, os estudiosos admitem que Wolfram tencionava que seus *Templeisen* fossem considerados templários. O foco único nos templários de *Parzifal* em parte se deve talvez ao fato de Wolfram e seu mecenas, Herman I, da Turingia, estarem encantados pelo Oriente. [...] Estudiosos acreditam que o Monte da Salvação de Wolfram – sobre o qual fica o Castelo do Graal e onde vivem os *Templeisen* – é uma alusão velada ao Monte Sião de Jerusalém, uma vez que os nove templários originais viviam no Monte do Templo. Entretanto, diferentemente dos templários, os escudos dos *Templeisen* exibiam uma pomba – um símbolo da paz, não da guerra santa (*ibidem*, p. 169, *passim*).

O romance arturiano do início do século XIII, *Perlesvaus*, também conhecido como *The High Book of the Grail* (O grande livro do Graal), foi escrito por um clérigo com ligações beneditinas. Nesse conto, o Castelo do Graal situa-se na Jerusalém ao mesmo tempo terrena e divina – uma idéia com conotações templárias evidentes. Perlesvaus (Percival) é um cavaleiro de Cristo, embora não explicitamente um templário. Ele atravessa o oceano até uma ilha onde visita o Castelo dos Quatro Chifres. Ali, encontra 33 homens trajados de túnicas brancas com uma cruz vermelha no peito, como as vestes dos templários medievais. Seu próprio escudo mostra uma cruz vermelha com uma borda dourada, similar mas não idêntico ao escudo dos templários. *Perlesvaus* enfatiza por toda a parte a idéia de uma guerra santa contra os infiéis – refletindo claramente as Cruzadas, nas quais os templários desempenharam um papel notável. O romance relata os esforços de Artur e seus cavaleiros para impor pela força a Nova Lei da Cristandade no lugar da Antiga Lei. Os cavaleiros de Artur são retratados de modo coletivo como um reino, não como indivíduos em suas próprias buscas, o que é incomum em um romance do Graal. Isso lembra o *ethos* subjacente à Ordem dos Templários, em que a intenção do grupo é mais importante do que a busca pessoal (*ibidem*, pp. 169-170).

O *Queste del Saint Graal* (A demanda do Santo Graal), escrito por um monge cisterciense em 1215 para outro mecenas cruzado, Jean de Nesle, faz inúmeras alusões aos templários. A estrela desse romance é Galahad – um descendente do rei Salomão – devoto, casto e destinado desde o nascimento a alcançar o Graal. Galahad não é chamado de templário; ele é um cavaleiro secular. No entanto, em um mosteiro de frades brancos, recebe um escudo branco com uma cruz vermelha que pertencera a José de Arimatéia – talvez porque ele seja retratado como um descendente direto de José através de sua mãe. Os cistercienses medievais eram chamados de Monges Brancos, e o manto branco dos templários era adornado com uma cruz vermelha. Enquanto em *Perlesvaus* o Castelo do Graal é Jerusalém, em *Queste*, os cavaleiros do Graal vão à Jerusalém com o Graal, mas somente depois de concluírem sua busca. Quando Galahad, Percival e Bors chegam ao Castelo do Graal, encontram outros nove cavaleiros. Imagina-se que essa seria uma referência velada aos nove templários originais. Os 12 cavaleiros então celebram a comunhão, e o próprio Cristo é o padre – uma encenação da Última Ceia. Galahad, depois de comungar a hóstia consagrada ministrada por Cristo, tem uma visão de si mesmo como Cristo crucificado e morre extasiado diante do altar. [...] Observe também que o autor de *Queste* era inclusive um cisterciense; templários e cistercienses estavam

intimamente ligados, sobretudo na França [...]. A figura de Galahad em *Queste* sublinha o ideal secular da cavalaria cristã e do comportamento cavaleiresco. É o Galahad não-monástico – não um templário – que é o cavaleiro do Graal bem-sucedido. Ele corporifica o cavaleiro cristão perfeito, talvez até mesmo segundo a concepção dos templários. Todavia ele não morre gloriosamente no campo de batalha mas no Castelo do Graal. Talvez o autor cisterciense de *Queste* estivesse dizendo que qualquer um pode atingir a impecabilidade cavaleiresca cristã sem precisar juntar-se a uma ordem militar religiosa. Ou, quem sabe, ele esteja sugerindo que um cavaleiro deve buscar a salvação por si mesmo, não como parte de uma comunidade enclausurada. Em vez de lutar contra os inimigos de Cristo no campo de batalha, a tarefa é matar os próprios demônios interiores e aperfeiçoar o próprio caráter. Os ensinamentos de Bernardo<sup>389</sup> descrevem o progresso de uma pessoa no caminho da perfeição espiritual como uma série de estados de graça. *Queste*, muito influenciado pelas opiniões de Bernardo, apresenta a busca de Galahad pelo Graal em termos parecidos. Ele é retratado, assim como os templários, como alguém empenhado na perfeição cavaleiresca em atos e palavras. Entretanto, o mistério do Graal é de fato encontrado em outro nível de experiência, como um acontecimento interior inefável. Quase todas as narrativas do Graal concordam nesse ponto (*ibidem*, pp. 170-172, *passim*).

Em *Parsifal*, “o mais significativo dos romances sobre o cálice”, composto entre 1195 e 1216 por Wolfram von Eschenbach (um cavaleiro originário da Bavária), o Graal seria uma pedra – verde-esmeralda. Sua história contada coloca o Graal-pedra na mão dos Templários. Wolfram, “que se afirmava Templário”, fez dos cavaleiros Templários os guardiães do Graal (PASCHOAL, 2006, p. 367).

Também *Perlesvaus*, outro romance sobre o cálice, que teria sido composto por um autor anônimo que alguns imaginam ser um Templário, data do final do século XII e início do século XIII. Aí, o cálice toma outra dimensão, e é delineado a partir de uma série de visões. De qualquer forma, liga solidamente os Templários ao Graal, mesmo não citando explicitamente o nome da Ordem... “Eles portavam vestimentas brancas, e todos sem exceção continham uma cruz vermelha no meio do peito, e eles pareciam ser todos da mesma idade” (*ibidem*, p. 368).

O Templo era percebido como puramente militar e ocupava um lugar particular no imaginário: no romance cortês, principalmente, o cavaleiro do Templo é visto como o modelo de cavaleiro; ao compor seu *Parsifal*, Wolfram von Eschenbach inspirou-se nos templários para descrever os guardiões do Graal (DEMURGER, 2002, p. 188).

Assim, o contexto histórico – Baixa Idade Média, época das Cruzadas, que foram movimentos, a um só tempo, cavaleirescos e religiosos (cristãos) –, aliado ao trabalho de clérigos a serviço de mecenas cruzados, é capaz de explicar o porquê de os aspectos religioso (católico, sobretudo) e cavaleiresco serem aqueles que mais saltam aos olhos, nas novelas de cavalaria: isso certamente se deve às interferências das classes *dominantes* do período medievo, que foram a nobreza e o clero, sobre a cultura da época. Como se pôde notar, somente a Cavalaria, formada por nobres, e a Igreja tiveram vez e voz, na sociedade

---

<sup>389</sup> São Bernardo, grande abade cisterciense.

mediévia. Nada mais natural, então, que o legado cultural da Idade Média traga, principalmente, elementos pertencentes a essas duas instituições. Dessa forma, Nobreza/Cavalaria e Igreja (sobretudo esta) são responsáveis, no Medievo, por aquilo que Raymond Williams chamaria de *cultura dominante*. Esta, justamente pela qualidade que lhe é inerente, fez-se sentir em todos os âmbitos da vida medieval: na Literatura, foi responsável pela criação de obras portadoras das *ideologias*, da forma como pensaram esse termo os partícipes da Escola dos Anais, cristã e cavaleiresca; ora dando ênfase a esta, como foi o caso do *Amadis de Gaula*, ora privilegiando aquela, a exemplo do que aconteceu com *A Demanda do Santo Graal*. O caráter histórico das novelas de cavalaria, porque portadoras, como se viu, das *ideologias* cavaleiresca e cristã da Baixa Idade Média, permite ainda o levantamento de uma hipótese em torno do sucesso d'*A Demanda* em terras portuguesas: talvez este tenha se devido não apenas ao encantamento que as aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda produziam em toda a gente, como disse José Hermano Saraiva, ao falar da importância das lendas arturianas para a educação de cavaleiros portugueses como Dom Nuno Álvares, mas também ao fato de os cavaleiros de Artur, que eram tidos como os melhores que já tinham existido no mundo, terem sido identificados, a partir de vários elementos, como há pouco foi mostrado, com os cavaleiros templários, que foram não só conhecidos de perto pela sociedade lusitana como tiveram, dentre os membros de suas ordens e os seus admiradores, reis portugueses (Dom Afonso Henriques, Infante Dom Henrique) e, acredita-se, navegadores que estiveram a serviço de Portugal, na época dos descobrimentos, como Pedro Álvares Cabral. Por mais de três séculos, também foi celebrado, na Sé Patriarcal de Lisboa, o culto ao Santo Graal, sob a vigilância dos templários. Desse modo, pode-se perceber que sempre houve, em solo português, um clima favorável às histórias em torno do Graal. Sobre as intensas relações da lenda do Graal com a cultura portuguesa, pronunciaram-se Ralls e Campadello:

Segundo uma teoria, os templários tiveram acesso à Arca da Aliança não em Jerusalém mas na Etiópia (RALLS, 2005, p. 187).

Cabe notar que os “homens brancos” que foram para a Etiópia em 1185 podiam ser portugueses em sua maioria. Como vimos, em 1319, sete anos depois da supressão oficial da Ordem dos Templários, muitos cavaleiros juntaram-se à recentemente criada Ordem de Cristo, em Portugal, e todas as propriedades e os fundos templários no país foram transferidos para essa Ordem. Estudiosos reconhecem que a maior ambição do famoso português Dom Henrique, o Navegador, era encontrar o misterioso imperador cristão oriental Preste João e suas terras, que muitos na época acreditavam estar na Etiópia. Dom Henrique era grão-mestre da Ordem de Cristo. Estaria ele a par do conhecimento templário original? Ele estabeleceu um vínculo com a Etiópia nos últimos anos de sua vida. Henrique morreu em 1460, pouco depois de fazer seu testamento, e não foi antes dos primórdios do século XX que determinados arquivos secretos pertencentes à sua última década de vida vieram à luz. Entre esses arquivos (cujos detalhes foram publicados por Jaime Cortezão em 1924 na revista *Lusitânia*) uma breve nota foi encontrada, referindo-se ao fato de um embaixador de Preste João ter visitado Lisboa oito anos antes da morte de Henrique. Não se sabe o propósito dessa missão ou o que o príncipe e o enviado etíope conversaram. No entanto, “difícilmente teria sido por acaso que o rei Afonso V de Portugal atribuiu à Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre a Etiópia” dois anos depois desse encontro (*ibidem*, p. 190-191).

Sabemos que os templários possuíam uma frota e, como os hospitalários, eram navegadores experientes. Teriam eles transmitido esses conhecimentos juntamente com os mapas? Será que eles sabiam como medir a longitude? Colombo e outros exploradores teriam sido direta ou indiretamente influenciados pelos templários e pelo que eles sabiam? Bradley pergunta: “Seria apenas uma coincidência o fato de Dom Henrique, o Navegador, ser também um grão-mestre dos Cavaleiros de Cristo?” Sabemos que a Ordem de Cristo portuguesa foi criada pouco depois da supressão da Ordem dos Templários e que muitos ex-templários juntaram-se a suas tropas. Bradley destaca que Cristóvão Colombo, John Cabot, Samuel de Champlain e outros exploradores do Novo Mundo talvez estivessem interessados em certas questões esotéricas. Para ele, alguns eram templários ou afiliados da Ordem e muitos deles integravam um grupo secreto interessado no Santo Graal. Ele também acha que os nomes de alguns exploradores fossem pseudônimos, o que alguns não discutem. Na verdade, a identidade precisa de Cristóvão Colombo permanece um enigma, visto que pouco se sabe realmente sobre sua infância ou sua linhagem; nem os historiadores estão certos de onde ele obteve todos esses mapas. Dadas as limitadas provas documentais, alguns historiadores até questionam se ele era realmente um navegador comercial genovês. Outros especulam que ele deve ter pertencido à Ordem de Cristo e, se a Ordem tinha mapas templários, ele deve ter obtido os mapas necessários desse modo. Ninguém contesta o fato de que os portugueses eram navegadores extraordinários. Ele ressalta que as bandeiras nos navios de Colombo levavam uma insígnia quase idêntica à cruz templária – uma cruz vermelha sobre um fundo branco. Isso não significa que o próprio Colombo fosse um templário ou cavaleiro de Cristo, mas pode ter conhecido homens nesses círculos. Os registros históricos mostram que ele possuía estreitas relações com a realeza portuguesa, que, sabemos, que tinha uma história de afiliações templárias (*ibidem*, pp. 206-207).

Antes de a Ordem dos Templários ser fundada oficialmente, São Bernardo enviou a Jerusalém, em 1118, (*Milich-Ha-Shadai*) nove mestres da Soberana Ordem de Mariz (*El-Xvarnah-Massiah*) os quais seguramente não foram a Jerusalém para proteger a rota de peregrinos incultos. Procuravam algo de muito maior valor nas criptas do templo salomônico e devem ter encontrado o Cálice do Santo Graal (a Arca da Aliança, as Pedras da Lei, a Taça de Salomão ou qualquer outro nome que lhe queira dar), com a orientação do Emérito Grão-Mestre, e com o cálice vieram todos os valores inerentes a ele, e a posse deste em mãos ocidentais deu início à longa jornada de liderança do mundo ocidental em todos os campos: espiritual, psíquico e

material, pois o Cálice do Santo Graal (Agharta, Arca, Barca) representa o conhecimento tradicional vindo das civilizações ancestrais para as atuais. Dessa forma, quando Afonso Henriques criou a Ordem de São Bento de Aviz e a ordem interna de São Miguel da Asa, seu objetivo era sustentar a Ordem da Sabedoria Celeste do Santo Graal e a Ordem do Templo de Salomão (Salo-Omar), para defender e preservar a sabedoria divina na Terra, apoiando-se nas duas colunas de defesa da secreta Ordem de Mariz, que guarda os mistérios maiores da tradição iniciática das idades (CAMPADDELLO, 2006, p. 195).

Muitos autores concordam com as antigas tradições de que um pouco de sangue foi retirado do costado de Cristo recolhido em uma taça de ouro, por seu discípulo José de Arimatéia, como símbolo do supremo sacrifício feito por Jesus em prol da humanidade. Por volta do ano 985 d.C., a Sagrada Taça do Santo Graal esteve em terras de Portugal, até o século XV, ficando depois uma cópia desta aos cuidados de um certo barão, chamado Henrique Antunes da Silva Neves (*apud Mistérios Iniciáticos do Rei do Mundo*, p. 59). Por mais de três séculos, o Culto do Santo Graal foi celebrado na Sé Patriarcal de Lisboa, sob a vigilância e sigilo dos Templários da Soberana Ordem de Matrix (Xvarnah-Massiah), cujo Rito do Sangue Sagrado foi identificado, posteriormente, pela Maçonaria, como a “Degola de São João”, levado depois para o continente americano por Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral (*ibidem*, p. 191).

Como o Cristianismo, conforme se viu, fez-se presente em todas as esferas da vida medieva, e como este se opõe, por seu caráter religioso, por seu monoteísmo e por seu teocentrismo, ao paganismo greco-romano, é comum que se pense a Idade Média como uma oposição à Antigüidade clássica, como se, em termos de periodologia histórica, aquela nunca tivesse vindo no encaixe desta.

Certamente é esse tipo de raciocínio que impede as pessoas de enxergarem inúmeros *resíduos*, de acordo com o que disse Roberto Pontes acerca deste termo, culturais (dentre os quais os literários) que as antigas Grécia e Roma legaram à Europa mediévia. É bem verdade, como afirmou Ivan Lins, que a Cavalaria e a Igreja, por meio de seus códigos de honra e de comportamento, de suas *ideologias*, tentaram expurgar a Europa não só da cultura greco-romana, do paganismo greco-latino, mas também da barbárie dos povos que invadiram Roma, cujas origens devem ser buscadas no leste europeu e na Ásia. É certo que não conseguiram nem uma coisa nem a outra: a cultura européia, como um todo, possui suas raízes fincadas em solo greco-romano, de modo que não havia (nem há) como se livrar de séculos de tradição; também muitos aspectos da cultura dos bárbaros, notadamente da dos germânicos, estavam já tão imiscuídos à cultura européia que não havia como extirpá-los. A

solução encontrada pela Igreja para essa *hibridação cultural* da qual não havia como se desfazer foi então a do reaproveitamento desses *resíduos* (a maioria, clássicos, mas também alguns bárbaros; sobretudo germânicos), de modo a permitir a utilização desses por parte dos cristãos europeus somente após submetê-los, os *resíduos clássicos*, a um processo de cristianização. A essa transformação de certos *resíduos clássicos* em material pronto para ser utilizado pelos cristãos pode-se dar o nome de *cristalização*: o termo é de Roberto Pontes (Teoria da *Residualidade*).

De acordo com Jacques Le Goff, essa tentativa de homogeneização da cultura européia, operada pela Igreja Católica a partir da fusão de elementos católicos com os *resíduos clássicos e bárbaros*, começou já na Alta Idade Média, mas, como não poderia deixar de ser, fez-se sentir também entre os séculos XI e XV (Baixa Idade Média): durante dez séculos, muitos dos homens medievais seguiram os ensinamentos de Santo Agostinho e reaproveitaram – a partir da *cristalização* ou mesmo da simples mutilação dos textos dos antigos, de modo a retirar, destes, passagens, sentenças, que em tudo serviam aos cristãos, sem a necessidade de fazer qualquer adaptação – elementos da cultura greco-romana; outros, porém, isso não fizeram, mas evitaram qualquer contato com elementos culturais da Antiguidade clássica. Mal sabiam estes que, inevitavelmente, sem ao menos se darem conta disso, já utilizavam, cotidianamente, elementos provindos das culturas grega, romana e bárbara: eram, portanto, um pouco (ou muito) gregos, romanos e bárbaros.

Le Goff chama ainda a atenção para o fato de que, se não pôde fazer desaparecer da Europa os *resíduos clássicos*, pelo menos a Igreja conseguiu empobrecê-los bastante e, sem dúvida nenhuma, até os fez perder a sua identidade perante os cristãos, que já não mais os reconheciam como greco-latinos: Raymond Williams teria visto, nisso, nada mais que o embate entre uma cultura *dominante*, a cristã, a católica, e fenômenos ou elementos *residuais* de natureza clássico-pagã que “teimavam” em sobreviver.

Entretanto, nem sempre a Idade Média representou a “Idade das Trevas”, para a cultura clássica. Momentos houve, no Medievo, ao contrário do que se possa pensar, em que a cultura greco-romana da Antigüidade foi resgatada, foi recuperada: tratam-se dos renascimentos mediévicos; dentre os quais, o carolíngio, que sempre foi o de maior fama. Esses renascimentos, sem dúvida nenhuma, ajudaram na preservação da cultura da Antigüidade clássica, em pleno Medievo.

Como se viu, não se pode falar em descontinuidade histórica, quando se relaciona a Idade Média à Antigüidade clássica, pois apenas aparentemente aquela se opõe a esta. Ao ser realizado um trabalho de investigação como o que foi empreendido nesta dissertação, que consistiu no cotejo de um *imaginário* clássico com um mediévico, logo se percebe que o Medievo renomeou, retrabalhou, adaptou, *cristalizou* fenômenos, elementos, comportamentos, da Antigüidade greco-romana. Esta, portanto, nunca deixou de existir na Idade Média; apenas o Cristianismo empanou o seu brilho. Logo, esta foi a segunda constatação a que se pôde chegar a partir da pesquisa que aqui se empreendeu, por via comparativa: o Medievo, como bem mostraram os excertos das novelas de cavalaria da Baixa Idade Média em torno dos modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro medieval que foram apresentados neste subcapítulo, e que não ficaram circunscritos apenas à instituição cavaleiresca, retoma inúmeros valores da Antigüidade clássica; apenas dá-lhes uma nova roupagem, *cristaliza-os*. Sobre as relações da Idade Média com a cultura da Antigüidade greco-latina falaram Ivan Lins e Jacques Le Goff:

À vista da crueldade e da luxúria dos romanos, agravadas pelos vícios inerentes aos bárbaros, é claro que nem o Catolicismo, nem a Cavalaria podiam, na Idade-Média, suficientemente purificar e abrandar os homens: procuraram fazê-lo, é certo – e é o que constitui o seu mérito – mas ficaram muito aquém dos ideais que representavam e pelos quais propugnaram (LINS, 1939, p. 188).

O mundo medieval resulta do encontro e fusão destes dois mundos que se interpenetravam, da convergência das estruturas romanas e das estruturas bárbaras em transformação (LE GOFF, 2005, p. 33).

Na história das civilizações, como na dos indivíduos, a infância é decisiva. E muito, senão tudo, ali se decide. Entre os séculos 5º e 10º, nascem modos de pensar e de sentir, temas e obras que formam e informam as futuras estruturas das mentalidades e das sensibilidades medievais.

E, antes de tudo, a própria organização destas novas estruturas. É bem sabido que em cada civilização existem camadas diferentes de cultura, de acordo com as categorias sociais de uma parte e com os aportes históricos de outra. Além disso, sabe-se também que a estratificação das combinações, conjuntos e misturas constituem sínteses novas.

Isto é particularmente notado na Alta Idade Média ocidental. A novidade cultural mais evidente são as relações que se estabelecem entre a herança pagã e o aporte cristão supondo – bem longe da verdade, como se sabe – que um e outro formassem então um todo coerente. Mas, ao menos nas camadas instruídas, um e outro tinham alcançado um grau de homogeneidade suficiente para que possamos considerá-los como pares (*ibidem*, p. 107).

O debate, o conflito entre a cultura pagã e o espírito cristão encheu a literatura paleocristã, depois a da Idade Média, e desde então, numerosos trabalhos modernos consagrados à história da civilização medieval. E é verdade que os dois modos de pensar e as duas sensibilidades se opunham, como hoje se opõem a ideologia marxista e a ideologia burguesa. Toda a literatura pagã foi um problema para a Idade Média cristã, mas no século 5º a questão já estava resolvida. Até o século 14 haveria extremistas de duas tendências opostas: aqueles que proscreviam o uso e até a leitura dos autores antigos, e aqueles que os usavam largamente de maneira mais ou menos inocente. A conjuntura favorecerá alternativamente uns e outros. Mas a atitude fundamental foi fixada pelos pais da Igreja e perfeitamente definida por Santo Agostinho ao declarar que os cristãos deviam utilizar a cultura antiga assim como os judeus tinham usado os despojos dos egípcios [...]. Este programa do *De doctrina christiana*, que virá a ser um lugar comum na Idade Média, na realidade abre a porta a toda uma gama de utilizações da cultura greco-romana. [...] É muito difícil apreciar em que medida a utensilagem mental – vocabulário, noções, métodos – da Antigüidade passou à Idade Média. O grau de assimilação, de metamorfose, de desnaturação varia de um autor a outro e muitas vezes um autor oscila entre esses dois pólos que demarcam os limites da cultura medieval: a fuga horrorizada diante da literatura pagã e a admiração apaixonada que leva a largos empréstimos (*ibidem*, pp. 107-108, *passim*).

Conclui-se que, se este compromisso garantiu uma certa continuidade da tradição antiga, ele também a traiu, razão pela qual, diversas vezes, a elite intelectual sentiu a necessidade de voltar verdadeiramente às fontes antigas. São os renascimentos que pontuam a Idade Média: a época carolíngia, no século 12, enfim, ao alvorecer do grande Renascimento.

Resta notar que, para os autores da Alta Idade Média ocidental, a necessidade de utilizar o insubstituível instrumento intelectual do mundo greco-romano e de aproximá-lo aos moldes cristãos criou ou pelo menos favoreceu hábitos intelectuais deploráveis: a deformação sistemática do pensamento dos autores, o interminável anacronismo, o raciocínio por citações isoladas de seu contexto. O pensamento antigo sobreviveu à Idade Média atomizado, deformado, humilhado pelo pensamento cristão. Obrigado a recorrer aos serviços do inimigo vencido, o cristianismo teve de apagar a memória de seu escravo prisioneiro e fazê-lo trabalhar para si, esquecendo suas tradições. Mas acabou sendo ao mesmo tempo arrastado nesta atemporalidade do pensamento (*ibidem*, p. 109).

Ainda aqui a Antigüidade declinante facilitou o trabalho dos clérigos cristãos dos primeiros séculos medievais. O que a Idade Média conheceu da cultura antiga lhe foi legada pelo Baixo Império, que havia digerido, empobrecido, dissecado a literatura, o pensamento e a arte greco-romanos de tal maneira que a Alta Idade Média barbarizada pôde assimilá-los mais facilmente. Não foi a Cícero ou a Quintiliano que os clérigos da Alta Idade Média emprestaram seu programa científico e educativo, mas a Marciano Capella, um retórico de Cartago que no começo do

século 5º definiu as sete artes liberais em seu poema *Nuptiae philologiae et Mercurii*. [...] Os retóricos e compiladores, sobretudo, fornecerão aos homens da Idade Média um saber em migalhas. O Baixo Império transmitiu à Idade Média vocabulários, versos mnemotécnicos, etimologias (falsas), florilégios – uma utensilagem mental e intelectual elementar. É a cultura das citações, dos trechos escolhidos, dos “*digests*” (*ibidem*, pp. 109-110, *passim*).

[O Renascimento carolíngio] Foi um fenômeno brilhante e superficial destinado a satisfazer as necessidades de um pequeno grupo aristocrático de acordo com a vontade de Carlos Magno e seus sucessores e com a hierarquia eclesiástica: melhorar a formação dos quadros laicos e eclesiásticos do grandioso e frágil edifício carolíngio.

No entanto, o Renascimento carolíngio foi uma etapa na constituição da instrumentalização intelectual e artística do Ocidente medieval.

Os manuscritos corrigidos e melhorados dos autores antigos puderam servir mais tarde à nova difusão de textos da Antigüidade. Obras originais vieram constituir uma nova camada de saber após a da Alta Idade Média, sendo colocada à disposição dos clérigos dos séculos posteriores.

[...]

Malgrado suas realizações tenham ficado muito longe de suas aspirações e de suas pretensões, o Renascimento carolíngio comunicaria aos homens da Idade Média algumas paixões salutares: o gosto pela qualidade, pela correção textual e pela cultura humanista, mesmo que grosseira, e a idéia de que a instrução é um dos deveres essenciais e uma das forças principais dos Estados e dos príncipes (*ibidem*, pp. 121-122, *passim*).

Não por outro motivo o cavaleiro medieval, que era o herói na/da Idade Média, conforme mostrou este subcapítulo, tanto se assemelha ao herói mítico e ao guerreiro da Antigüidade clássica: de acordo com Le Goff, a figura do herói, a cavalaria e, possivelmente, a nobreza – que era de onde saíam os cavaleiros medievais, como se viu – foram as principais heranças (*resíduos*) legadas ao Medievo pelas antigas Grécia e Roma. Também se chegou a esta constatação (a terceira), por meio deste trabalho.

*A primeira é a herança grega. Lega à Idade Média a pessoa do herói que, como se verá, se cristianiza ao se tornar um mártir e um santo [...]. A herança romana é muito mais rica. E a Europa Medieval saiu diretamente do Império Romano. [...] Aos homens da Idade Média, guerreiros nessa tradição européia, os romanos legam sua arte militar, tanto mais porque o autor tardio (em torno do ano 400 d.C.) de um tratado da arte militar, Vegécio, foi um inspirador das teorias e das práticas militares dos medievais (LE GOFF, 2007, p. 24, *passim*)*

De onde vêm os nobres? Para uns, trata-se da continuação da Antigüidade Romana, para outros, de uma criação da Idade Média, onde a nobreza teria saído do *status* de homem livre reservado a uma elite. Em todo caso, afirmou-se por toda parte no Ocidente, na Idade Média, uma camada superior, segundo os termos de Leopoldo Génicot, “orgulhosa de sua antigüidade e forte por sua riqueza, suas alianças, seu papel público que exerce, às custas do soberano ou com sua ajuda”, essa camada gozava de privilégios políticos e judiciários e de uma grande consideração social. Seu prestígio, repito, repousa essencialmente no sangue; também o enobrecimento feito pelos reis e pelos príncipes de homens que não tinham nascido nobres interveio

só tardiamente, foi limitado e não trouxe aos enobrecidos a consideração que o nascimento valia (*ibidem*, p. 81).

Abaixo da nobreza aparece, também pelo ano mil, e de maneira mais clara e mais massiva, um outro tipo social, o cavaleiro. Provém do *miles* e é definido tanto no Império Romano como entre os bárbaros romanizados por este termo que indica simplesmente uma função – a guerra (o *miles* é um soldado) –, mas que evolui pelo ano 1000 e designa, muitas vezes ligada ao castelo e ao senhor, uma elite de combatentes especializados no combate a cavalo e dedicando-se, ao lado dos verdadeiros combates ao serviço de seu senhor, a práticas que são ao mesmo tempo divertimento e treinamento, os torneios (*ibidem*, p. 82).

Com relação, especificamente, à Literatura medieval, notadamente às novelas de cavalaria, deve-se dizer que ela em muito se assemelha à da Antigüidade clássica, como se viu ao longo deste capítulo. Isso tanto se deve ao fato de os modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro medieval, que foram transferidos para as obras literárias, retomarem certos comportamentos, pensamentos e ações do herói mítico e do guerreiro da Antigüidade clássica, de forma inconsciente ou não, quanto ao fato de os escritores do Medievo, que na sua maioria eram clérigos, monges, voltarem-se para as epopéias greco-latinas na hora de construir as suas narrativas: certamente isso serve para explicar a presença das *intertextualidades* “clássicas”, dos excertos de “sabor” clássico e do *imaginário clássico-residual* que as novelas de cavalaria trazem em suas narrativas. Todavia, deve-se salientar que nem só de *intertextualidades* e de *resíduos clássicos* viveu a Literatura medieval: apesar de o componente clássico ser um dos mais aparece, ao lado dos aspectos cavaleiresco e cristão, não podem ser esquecidos os elementos célticos e os germânicos que ela, decerto, possui. Assim, a Literatura da Idade Média apresenta-se: como uma literatura *híbrida*, porque traz em si elementos cavaleirescos, cristãos, greco-romanos, célticos e germânicos; e *crystalizada*, uma vez que se trata de um refino de uma oratura (as canções de gesta estão na base dos textos das novelas de cavalaria) ou de um rearranjo dos mitos e das epopéias das antigas Grécia e Roma (não podem ser esquecidas as novelas de cavalaria da Alta Idade Média que giravam em torno de personagens das epopéias greco-latinas). As novidades da Literatura medieval giram, portanto, basicamente em torno dos elementos célticos e germânicos que ela introduz nas novelas de

cavalaria e, claro, da língua em que são escritos os seus textos: em romances, não mais em latim.

A leitura d'*A Demanda do Santo Graal* deixa entrever vários trechos de teor céltico ou de teor germânico: em geral, estes giram em torno de determinados comportamentos do cavaleiro mediévico, relacionados à cerimônia da investidura e a táticas de guerra, de batalha; já aqueles, em torno da magia realizada por feiticeiros ou por fadas e da presença de seres gigantescos, ao longo da narrativa. A quarta constatação a que se chegou com esta pesquisa diz respeito mesmo às características da Literatura da Baixa Idade Média (tomando-se por base as novelas de cavalaria portuguesas desse período; em especial, *A Demanda do Santo Graal*): ela não possui apenas os aspectos cavaleiresco e cristão, conforme já foi dito, mas também o clássico, em grande medida, o céltico e o germânico; estes dois em proporções menores. Trata-se, portanto, de uma literatura *híbrida e cristalizada*, a exemplo da Literatura clássica. Com relação especificamente aos excertos de teor clássico das narrativas medievais, deve-se dizer que eles se devem não só, como já foi dito, ao *imaginário clássico-residual* do cavaleiro mediévico, que ia parar nas páginas das novelas de cavalaria, como também às *intertextualidades* que os clérigos, ou monges, realizavam com os mitos e com as epopéias da Antigüidade clássica, por ter o herói greco-latino como arquétipo, como modelo, como ideal (pelo menos no que concerne ao aspecto bélico) a ser seguido pelo cavaleiro medieval. Esses monges-escritores também gostavam imenso das figurações criadas pelos autores clássicos em torno das batalhas travadas pelos heróis; por isso procuravam imitá-las, ao descrever as atividades guerreiras dos cavaleiros medievos. Assim se referiram Michel Zink, Jean Flori e Danielle Régnier-Bohler às influências que a Literatura da Antigüidade clássica exerceu sobre a Literatura medieval; notadamente sobre as novelas de cavalaria:

Um outro aspecto torna as literaturas medievais ambíguas, um aspecto comum a toda a cultura de seu tempo. Elas são, ininterruptamente, as herdeiras das letras antigas, que imitam e perpetuam. Entretanto, certa ruptura existe: são literaturas

novas com um perfume às vezes quase primitivo. É que as raízes do mundo germânico e do mundo celta são estranhas à latinidade. Quanto às línguas românicas, sua própria novidade conduz à das literaturas de que são veículo (ZINK in LE GOFF; SCHMITT, 2002, vol. II, pp. 81-82).

A Idade Média é a época em que as literaturas vernáculas emergem e se impõem em relação aos textos latinos, em concorrência com eles e, ao mesmo tempo, graças a eles. Mas é também uma época em que a latinidade não só permanece viva, como ainda monopoliza o essencial da atividade intelectual. [...] A história das literaturas medievais é a história combinada da literatura latina e das literaturas em línguas vulgares (*ibidem*, p. 82, *passim*).

Mas a Igreja, doravante a única detentora das chaves do saber, podia apagar a memória dos textos antigos, cujo estudo os Pais – São Jerônimo, Santo Agostinho – tinham contudo justificado. Ela tentou-o, nos séculos VI e VII. O renascimento carolíngio porá fim a essa tentativa. É essencialmente por meio de cópias feitas na Idade Média que os autores da Antigüidade chegaram até nós. Copiar, ler, reescrever imitar, comentar Virgílio, Horácio, Ovídio ou Estácio é uma parte importante da atividade literária medieval. A primeira manifestação de vida literária na Idade Média é a sobrevivência da literatura antiga, principalmente pelo uso que dela se fez no ensino (*ibidem*, p. 82).

Essa literatura reflete, ao mesmo tempo e de diversas maneiras, o mundo estranho à latinidade em que ela mergulha, as novas condições criadas pela emergência das línguas vulgares e da cultura que lhes é própria. Um estilo, valores, novos temas, finalmente aparecem sob as reminiscências clássicas e a presunção do letrado (*ibidem*, p. 82).

Como em todas as civilizações, a literatura narrativa da Idade Média está, em suas formas mais antigas, inteiramente projetada no passado: passado carolíngio das canções de gesta e passado mais distante ainda das lendas heróicas germânicas, passado antigo ou arturiano dos romances, passado da colonização da Islândia ou passado lendário das sagas, passado da história. Em todos os casos, é a genealogia do presente que está em questão. É também a relação com a verdade. Os primeiros romances franceses são adaptações de obras da Antigüidade latina – a *Tebáida*, de Estácio, a *Eneida*. Por um esforço ao mesmo tempo histórico e filológico, eles têm a ambição de conservar a memória verdadeira do passado. Tomados em conjunto, eles pintam um afresco dinástico que vai dos Argonautas e da guerra de Tróia a Henrique II, o Plantageneta. Porém, em seu caminho eles encontram as maravilhas do mundo arturiano, tema de história mas também tema para histórias que todos escutam e nas quais ninguém acredita. Fascinado pelas maravilhas da Bretanha, o romance não se cansa de contá-las. Mas ele não pode mais reivindicar a verdade dos fatos. Procura, então, a do sentido. É a grande mudança realizada por Chrétien de Troyes (*ibidem*, p. 85).

A cultura romana antiga não deixou de fascinar os letrados da Idade Média. Em seus próprios escritos, eles tentam muitas vezes aplicar às realidades de sua época as narrativas dos autores clássicos. Eles os liam às vezes diretamente, geralmente em antologias, coletânea de textos e frases destinadas ao ensino e à transmissão de um saber antigo admirado, mas com a reputação demoníaca por causa de suas origens pagãs. As referências que fazem monges e bispos – principais redatores das fontes medievais do século XVI – às atividades guerreiras de seu tempo não escapam desse esquema. Para descrever os exércitos e as batalhas, eles se inspiram nos autores antigos dos quais estão impregnados. Uma decodificação é, portanto, muitas vezes necessária para termos acesso às realidades que eles evocam. Não se deve, todavia, exagerar essa diferença e imaginar eruditos mergulhados em seus calhamaços, ligados ao passado somente pela leitura dos ancestrais e dos autores antigos e sem nenhum conhecimento direto dessas realidades cotidianas que eles relatam. Esses eclesiásticos, na maioria, era oriundos de famílias aristocráticas e guerreiras com as quais eles conservam estreitos contatos. Alguns estavam presentes nas cortes

principescas e até nos campos de batalha e não ignoravam de forma alguma os métodos e as mentalidades guerreiras de sua época, apesar de eles os condenarem em nome da moral clerical em vigor em sua época (FLORI, 2005, pp. 67-68).

A renovação de interesse cultural pela Antiguidade greco-romana se traduz, a partir de meados do século XII, pela moda dos romances antiquizantes (*romance de Alexandre, romance de Thèbes, Enéas, Romance de Tróia*, etc), imitados por Estácio ou Virgílio, misturando aos traços antigos e guerreiros das canções de gesta os novos charmes da cultura romanesca, em que amor e as alegrias da corte não prejudicam as proezas cavaleirescas. Os romances antigos abrem assim o caminho para os romances de aventura, em que se colocam com mais acuidade os problemas que preocupam então os espíritos, particularmente as relações do amor com o casamento, do amor com a cavalaria, da cavalaria com o clero (*ibidem*, pp. 163-164).

Certos pares de irmãos medievais vivem histórias sangrentas, em particular aquela que retoma a história dos descendentes de Édipo, o *Roman de Thèbes* (RÉGNIER-BOHLER in DUBY, 1990, p. 340).

Não se poderia concluir este subcapítulo sem que se falasse, antes, da primeira epopéia da Humanidade: a de Gilgamesh. Como se poderá perceber pelo texto da quarta capa do livro *Gilgamesh: o Primeiro Herói Mitológico*<sup>390</sup>, de A. S. Franchini e Carmen Seganfredo, suficiente para mostrar o que aqui se pretende, a história de Gilgamesh em muito se assemelha às dos heróis míticos greco-latinos (notadamente às de Perseu, Hércules e Ulisses) e às dos cavaleiros medievais (especialmente às de Galaaz, Persival e Boorz):

Num tempo muito antigo, houve o primeiro herói. Misto de deus e de homem, ele empreendeu uma jornada heroica incomparável. No curso de sua demanda enfrentou guardiões de florestas, touros celestes, homens-escorpiões e a ira de uma deusa. Ele buscava a dádiva suprema da imortalidade. Seu nome era Gilgamesh. Depois dele, vieram outros heróis e outras epopéias, mas a sua aventura continua sendo a maior de todas.

Esse pequeno texto é denso, em termos de conteúdo, pois resume muito bem as principais características do herói mítico: este, como se viu no capítulo passado e mesmo no presente capítulo, possuía, mais que origens nobres (Gilgamesh teria sido um rei sumério), origens divinas (“Misto de deus e de homem”); empreendia, ao longo de sua vida, uma busca (“demanda”) que, geralmente, terminava com o recebimento de um galardão divino (“dádiva suprema da imortalidade”); enfrentava, ao longo de sua demanda, seres sobrenaturais (“touros

<sup>390</sup> FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, Carmen. *Gilgamesh: o Primeiro Herói Mitológico / Recriação da lenda suméria* por A. S. Franchini e Carmen Seganfredo. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2008.

celestes”, “homens-escorpiões”) e excessivamente poderosos (“deusa”). Em suma, esse texto em torno de Gilgamesh poderia ser aplicado, sem cortes nem acréscimos, a muitos dos heróis aos quais se dedicaram dois dos três capítulos desta dissertação. Nesse sentido é que se pode falar na existência de uma *mentalidade heróica*, da forma como tratou do termo *mentalidade* a Escola dos *Annales*: como os modos de agir, de pensar e de sentir inerentes ao Homem de todas as épocas. Neste caso, a *mentalidade heróica* seria o modo de se comportar, de raciocinar e de se emocionar típica do Herói de todos os tempos. A *mentalidade heróica* seria algo anespacial e atemporal, portanto: é o que haveria de invariável na figura do herói de todas as épocas. Se Gilgamesh não foi invocado antes, nesta pesquisa, foi tão-somente porque não foi a ele que as novelas de cavalaria do Medievo fizeram alusão, nas suas narrativas; não foi o herói sumério, babilônico, que influenciou o modo de agir de pensar e de sentir do cavaleiro medieval ou a construção do *imaginário* que se criou, na Idade Média, em torno deste, mas o herói mítico greco-romano, como se viu por meio da Literatura e da História, e conforme mostrou esta dissertação.

## CONCLUSÃO

A literatura exagera a característica, ela não a inventa.  
Jean Flori<sup>391</sup>

Realizado o cotejo entre os excertos dos mitos de *Metamorfoses* e d’*O Livro de Ouro da Mitologia* e das epopéias da Antigüidade clássica – *Ilíada*, *Odisséia* e *Eneida* – com os trechos das novelas de cavalaria portuguesas da Baixa Idade Média, *Amadis de Gaula* e *A Demanda do Santo Graal* (principalmente com os desta última), pôde-se chegar a várias conclusões. A primeira destas foi a de que a Literatura pode, sim, como afirmou a *École des Annales*, ser utilizada como fonte histórica para a compreensão da Antigüidade clássica e do Medievo: as fontes historiográficas de teor literário em nada ficaram a dever aos livros de História que giram em torno das antigas Grécia e Roma e da Idade Média.

A segunda, foi a de que o *imaginário* do (ou “que foi criado em torno do”) cavaleiro medieval, a partir do que se pôde retirar das novelas de cavalaria, apresenta-se *residual*, quando comparado ao do herói mítico greco-romano: a Literatura mostra que os modos de agir, de pensar e de sentir do cavaleiro mediévico que se movimentava nas novelas da Baixa Idade Média assemelha-se imenso aos do herói greco-latino que pode encontrar nos mitos e nas epopéias dos antigos.

A terceira conclusão decorre das anteriores: uma vez que a Literatura pauta-se no real para, em cima deste, construir um real ainda mais verdadeiro (porque abstração do real), através da ficção, pode-se afirmar, com segurança, que o cavaleiro medieval real, ou seja, o que de fato existiu, o que viveu na Europa medieval, agia, consciente ou inconscientemente, como o antigo guerreiro greco-romano; não o que habitou as páginas da *Ilíada*, da *Odisséia* ou da *Eneida*, mas o que viveu mesmo na pólis grega ou na antiga Roma. Como já foi falado,

---

<sup>391</sup> FLORI, *op. cit.*, p. 102.

obras de teor historiográfico corroboram com o que diz a Literatura sobre os guerreiros gregos, romanos e medievais; daí se poder afirmar, com segurança, o que ora foi dito.

A quarta, foi a de que, se os cavaleiros medievos, reais e fictícios, aproximam-se tanto dos heróis míticos e dos guerreiros da Antigüidade clássica, o universo real em que viveu o cavaleiro (Idade Média) muito se aproxima daquele (Antigüidade clássica) em que viveu o guerreiro antigo. De fato, ao se estudar o *imaginário* do cavaleiro medieval e o do herói mítico da Antigüidade clássica, freqüentemente se é levado a conhecer o modo de produção da sociedade em que ambos tiveram suas origens; o funcionamento das principais instituições das civilizações das quais fizeram parte; a maneira como se relacionavam com o sexo oposto etc. Em praticamente todos os âmbitos da vida, o cavaleiro medieval das novelas de cavalaria, que bem representa o que de fato viveu na Europa medieval, mostrou-se semelhante ao herói grego-latino que se movimenta nos mitos e nas epopéias da Antigüidade clássica: somente realidades sociais muito próximas poderiam, de fato, originar seres em tudo tão parecidos. Talvez não seja à toa o fato de a época em que “viveram” os heróis de Homero ter sido denominada “Idade das Trevas”, como pejorativamente é conhecida a Idade Média.

A quinta conclusão a que se chegou com a presente pesquisa foi a de que, além de os cavaleiros se comportarem, pensarem e sentirem – salvaguardadas certas especificidades decorrentes do momento histórico em que viveram, que, não se pode negar, não era exatamente a Antigüidade, mas algo bem próximo desta (Medieval) –, como os guerreiros das antigas Grécia e Roma, às vezes sem se dar conta disso, aqueles tinham estes como arquétipo, como modelo, como ideal a ser seguido; exemplo disso são as inúmeras alusões aos modos de agir, de pensar e de sentir do herói mítico greco-romano que as novelas de cavalaria fazem, a partir de *intertextualidades*, aos mitos e às epopéias dos antigos, notadamente à *Iliada*. Outro exemplo deve-se à escrita de novelas de tema clássico durante a Alta Idade Média (época de *crystalização* de muitos dos *resíduos clássicos*, de acordo com Jacques Le Goff): nestas, os

heróis greco-romanos exerciam os papéis principais. Enfim, ao longo de toda a Idade Média, como bem falaram acerca disso Jaeger, Le Goff e Zink, a Literatura da Antigüidade clássica irá se fazer sentir.

A sexta conclusão a que se chegou foi a de que, tal qual a da Antigüidade clássica (mitos e epopéias), a Literatura da Baixa Idade Média era *híbrida*, porque composto de elementos de culturas diversas (cristãos, greco-romanos, célticos, germânicos, franceses, britânicos, ibéricos), e *cristalizada*, porque resultado de transformações de materiais de natureza oral (oratura) noutros de natureza escrita, e também pelo fato de, muitas vezes, ser um rearranjo, uma releitura, como se viu, dos clássicos da Literatura greco-latina.

A sétima conclusão foi a de que se pode falar mesmo na existência de uma *mentalidade heróica*, ou seja, que os heróis, de um modo geral, independente da época e do lugar em que tenham surgido, comportam-se, pensam e sentem de forma muito semelhante: muitos são os traços comuns entre Perseu, Hércules, Jasão, Ulisses, Galaaz, Boorz, Persival e Gilgamesh, que é considerado o primeiro herói da Humanidade.

Dito isso, pode-se afirmar que os objetivos desta dissertação – (i) demonstrar, através de comparações, que a Idade Média representa, em boa medida, uma retomada de valores da Antigüidade greco-romana e que o cavaleiro medieval retoma características do herói das antigas Grécia e Roma, a quem tinha como exemplo de coragem, de lealdade e de virtude; (ii) explicar o motivo da existência de passagens clássicas dentro das novelas de cavalaria, composições literárias tão distantes, em termos temporais, da Antigüidade greco-latina (objetivos gerais); (iii) apontar os trechos de teor clássico presentes n’A *Demanda do Santo Graal* e mostrar que o aspecto clássico é tão inerente e importante a essa obra como o são os aspectos cavaleiresco e religioso nela presentes, já consagrados pela crítica; (iv) justificar o porquê de excertos clássicos existirem dentro d’A *Demanda do Santo Graal*, obra tipicamente medieval e cristã (objetivos específicos) – foram alcançados.

Com relação às hipóteses que foram levantadas na introdução desta dissertação, que procuravam explicações para o fato de os estudiosos ainda não terem se debruçado sobre as novelas de cavalaria para delas retirar e estudar, conforme mereciam ser estudados, os seus *resíduos clássicos*, deve-se dizer que, ao que tudo indica, nenhuma das duas se aproximou do que parece ser a verdade (sempre relativa). A resposta para essas indagações encontrava-se já na Introdução, numa citação: ela foi dada pela pesquisadora Irene Freire Nunes, que dirigiu uma das edições d'*A Demanda do Santo Graal* que foi utilizada ao longo desta dissertação. Ao tratar do elemento trágico que se encontra em torno do personagem Mordret, filho-sobrinho de rei Artur, a pesquisadora afirmou: “Como se tivessem querido negá-lo sem o conseguir” (NUNES *in* MEGALE & OSAKABE, *op. cit.*, p. 84). De fato, ao que tudo indica, parece não ter sido por desconhecimento que os pesquisadores (pelo menos os que debruçaram sobre *A Demanda do Santo Graal* e o *Amadis de Gaula*, para fins de investigação) deixaram de falar dos *resíduos clássicos* das novelas de cavalaria da Baixa Idade Média e, em especial, dos d'*A Demanda*; antes parece ter sido por desinteresse ou por querer negá-los, mas sem o conseguir, como outrora fizeram muitos dos homens mediévidicos, puristas e fiéis ao Cristianismo e à sua época (Idade Média), conforme disse Jacques Le Goff. Porém, as duas hipóteses levantadas no início desta dissertação não devem ser de todo descartadas: alguns pesquisadores, por não conhecerem a realidade das antigas Grécia e Roma, podem mesmo não perceber o “sabor” clássico de determinadas passagens das novelas de cavalaria e achar mesmo que determinados comportamentos, pensamentos e sentimentos dos cavaleiros medievos são mesmos próprios, típicos, da Idade Média. Dentre estes pesquisadores, certamente não se encontram Lênia Márcia Mongelli, Irene Freire Nunes e Heitor Megale.

Antes de se concluir, em definitivo, esta dissertação, deve-se dizer que, durante toda ela, houve uma preocupação com o referencial teórico utilizado não só no capítulo que leva esse

nome como também nos demais: esta pesquisa procurou ser coerente, em todos os momentos, com relação ao suporte teórico que embasaria as análises realizadas em torno dos excertos dos mitos e das epopeias e dos trechos das novelas de cavalaria: sempre que possível, foram utilizados, em todos os capítulos, estudiosos da *École des Annales* ou outros que a estes estiveram ligados, em algum momento e de alguma forma, para que houvesse uma coerência teórico-metodológica ao longo de todo o trabalho.

Por fim, ficam aqui algumas sugestões de pesquisas que poderão ser realizadas com novelas de cavalaria dos ciclos bretão ou carolíngio sob a ótica da *residualidade*: o *Amadis de Gaula*, apesar de F. Costa Marques ter percebido nesta obra algumas passagens de “sabor” clássico, ainda espera por uma pesquisa no sentido da que foi empreendida, aqui, com relação à *Demanda do Santo Graal*; poderia ser estudada, ainda, a relação do renascimento carolíngio com os *resíduos clássicos* que as novelas em torno de Carlos Magno apresentam; as mulheres medievais que aparecem nas novelas de cavalaria bretãs, ao que tudo indica, nunca tiveram, por parte da crítica especializada, um estudo sequer em torno do que as une às mulheres da Antigüidade clássica. Enfim, muitas poderiam ser as sugestões; ficam essas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. FONTES

- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): História de Deuses e Heróis* / Tradução de David Jardim Júnior. 28. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- COSTA MARQUES, F (trad). *Amadis de Gaula: Notícia Histórica e Literária* / Seleção, Tradução e Argumento de F. Costa Marques. Coimbra: Atlântida, 1972. Coleção Literária Atlântida.
- HOMERO. *Iliada* / Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia* / Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- MAGNE, Augusto (org). *A Demanda do Santo Graal*, por Augusto Magne. Rio de Janeiro: INL, 1944. (Dois volumes de texto e um volume de glossário.)
- \_\_\_\_\_. *A Demanda do Santo Graal* / Ed. fac-similada org. por Augusto Magne, Vol. I. Rio de Janeiro: INL, 1955.
- MEGALE, Heitor (org). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Col. Companhia de Bolso.
- NUNES, Irene Freire. *A Demanda do Santo Graal*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- OVÍDIO. *Metamorfoses* / Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2003.
- VIRGÍLIO. *Eneida* / Tradução e notas de Odorico Mendes; apresentação de Antonio Medina; estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia / Campinas: Ateliê Editorial / Editora da Unicamp, 2005. (coleção Clássicos comentados; dirigida por Ivan Teixeira.)

### II. BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

- ALMEIDA, Isabel Adelaide. “*Amadis de Gaula*”. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* / Tradução de José Colaço Barreiros e Artur Guerra. Lisboa: Caminho, 1993.
- BIERLEIN, J. F. *Mitos Paralelos* / Tradução de Pedro Ribeiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega – Vol. III*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CAMPOS, André Malta. O legado literário de Homero. *Revista EntreLivros*, São Paulo, n.1, pp. 21-24, s/d.
- CASTRO, Ivo. “*Demanda do Santo Graal*” In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* / Tradução de José Colaço Barreiros e Artur Guerra. Lisboa: Caminho, 1993.
- MEGALE, Heitor. “*A Demanda do Santo Graal: o códice 2594 de Viena e os testemunhos franceses da Post-Vulgata*”. In: *Signum: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais*, São Paulo / Rio de Janeiro, n. 9, pp. 67-93, 2007.

- \_\_\_\_\_. *A Demanda do Santo Graal: das Origens ao Códice Português*. Cotia: FAPESP / Ateliê Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Jogo dos Anteparos – A Demanda do Santo Graal: a Estrutura Ideológica e a Construção da Narrativa*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Orígenes de la Novela*. Madrid, 1905. Tomo I, Introducción, pp. CXCIX-CCXLVIII.
- MOISÉS, Massaud. *A Literatura Portuguesa*. 33. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Literatura Portuguesa através dos Textos*. 30. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- \_\_\_\_\_. (org.). *A Literatura Portuguesa em Perspectiva*. Vol. I – Trovadorismo, Humanismo. São Paulo: Atlas, 1992.
- MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis, 1995.
- NUNES, Irene Freire. “A Demanda do Santo Graal”. In: MEGALE, Heitor; OSAKABE, Haqira (org). *Textos Medievais Portugueses e suas Fontes: Matéria da Bretanha e Cantigas com Notação Musical*. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP, 1999.
- OLIVA NETO, João Ângelo. A travessia para o português. *Revista EntreLivros*, São Paulo, n.1, p. 30, s/d
- RODRÍGUEZ-MOÑINO, António; CARLO, Agustín Millares; LAPESA, Rafael. *El Primer Manuscrito del Amadis de Gaula*. Madrid, 1957.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto Editora, 1982.
- SPINA, Segismundo. *Presença da Literatura Portuguesa. Vol. I – Era Medieval*. 11. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006. Col. Presença da Literatura Portuguesa.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O Mundo de Homero* / Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ZIERER, Adriana Maria de Souza. “Galaaz e Lancelot: dois modelos distintos de cavaleiro medieval”. In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth Dias (org.). *Anais [do] VII Encontro Internacional de Estudos Medievais – Idade Média: permanência, atualização, residualidade*. Fortaleza / Rio de Janeiro: UFC / ABREM, 2009.

### III. BIBLIOGRAFIA GERAL

- AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel de. *Teoria da Literatura*. Vol. I. 8. ed. Coimbra: Almedina, 2006.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da Historiografia* / Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- CÁCERES, Florival. *História Geral*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1996.
- CAMPADELLO, Pier. *Templários: sua Origem Mística*. São Paulo: Madras, 2006.
- DAIX, Pierre. *Fernand Braudel: uma Biografia* / Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: RECORD, 1999.
- DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras Ordens Militares na Idade Média (sécs. XI-XVI)* / Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.
- D’HAUCOURT, Geneviève. *A Vida na Idade Média* / Tradução de Marisa Déa. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DUARTE, Adriana da Silva. O Sentido Religioso do Mito. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 25 abr. 1992. Caderno Cultura.

- DUBY, Georges. *A História Continua* / Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Editora UFRJ, 1993.
- FLORI, Jean. *A Cavalaria: a Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média* / Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.
- FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, Carmen. *Gilgamesh: o Primeiro Herói Mitológico / Recriação da lenda suméria por A. S. Franchini e Carmen Seganfredo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2008.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário”. In: *Signum: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais*, n. 5, 2003 (Homenagem a Jacques Le Goff).
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição* / Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes; Revisão técnica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, s/d.
- \_\_\_\_\_. *História do Mundo Feudal II/2 – Civilização*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HOUAISS, Antônio (dir.). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego* / Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval* / Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *As Raízes Medievais da Europa* / Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval – Vol. II*. / Coordenador da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru / São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LINS, Ivan. *A Idade Média: a Cavalaria e as Cruzadas* / Prefácio de Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Coeditora Brasília, 1939.
- PASCHOAL, Alfredo. *Templários: História da Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão*. São Paulo: Madras, 2006.
- PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII* / Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras / Círculo do Livro, 1989. (Coleção Vida Cotidiana.)
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. I: Cultura Grega. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PONTES, Roberto. *Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira, em 05/06/06*. Fortaleza: (mimeografado), 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade*. Fortaleza: (mimeografado) [s/d].
- \_\_\_\_\_. *Poesia Insubmissa Afrobrasilusa*. Rio de Janeiro / Fortaleza: Oficina do Autor / Edições UFC, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Três modos de tratar a memória coletiva nacional”. In: *Literatura e Memória Cultural – Anais do 2º Congresso da ABRALIC*, vol. II, pp. 149-159, Belo Horizonte, 1991.
- POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. “Ficções: Exploração de uma Literatura”. In: DUBY, Georges (org). *História da Vida Privada – Vol. II: da Europa feudal à Renascença* / Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- RALLS, Karen. *Os Templários e o Graal* / Tradução de Paulo Soares e Cynthia Cortes. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. 15. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992. (Coleção Saber.)

TÉTART, Philippe. *Pequena História dos Historiadores* / Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2000. (Coleção História).

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego* / Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Teorema, 1997.

\_\_\_\_\_ (dir). *O Homem Grego* / Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

WANDERLEY, Jorge. “Literatura”. In: JOBIM, José Luís (org.). *Palavras da Crítica: Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Coleção Pierre Menard.)

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura* / Tradução de Waltemir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

ZINK, Michel. “Literatura(s)”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval – Vol. II.* / Coordenador da Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru / São Paulo: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002.

