

A MULHER DE SALOMÃO EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL: A PERSONAGEM SILENCIADA¹

Pedro Carlos Louzada Fonseca
Alessandra F. Conde da Silva

Em *A demanda do Santo Graal*, edição de Irene Freire Nunes (2001)², a mulher do rei Salomão é uma personagem esfumada, sombra da glória de seu marido, verdadeiro *speculum* do mito salomônico. Se, por um lado, essa condição de sobredeterminação a representa como uma construção misógina, por outro, também lhe permite ser vista como um tipo de *imago*³, devido não só à sua conexão com o divino Sábio, mas também por sua atividade de engenho que presta culto à sabedoria e ao sagrado. Em *La questedel Saint Graal*, edição de Albert Pauphilet (1923)⁴, a personagem é protagonista da narrativa da barca de Salomão, “lanefmerveilleuse” (*QSG*, 1923, p. 291). Na *Demanda* portuguesa, ela é citada duas vezes. Em *La demanda del Sancto Graal com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*, edição de Adolfo Bonilla y San Martín (1907), sobre um texto sevilhano de 1535⁵, não há menção clara sobre ela. No entanto, o silenciamento de seu protagonismo não é o esquecimento de sua história. A fim de entendermos a sua importância nas histórias do Graal, nos referidos textos ibéricos, faz-se necessário buscar os indícios deixados pelos narradores. Para que isso ocorra, deve-se buscar conhecer a história do mito salomônico em alguns textos da matéria arturiana como *La questedel Saint Graal*, edição de Albert Pauphilet (1923).

Na versão espanhola, só há uma referência a Salomão. Na versão portuguesa, há três menções. Duas delas, fora do episódio da nave, embora o aludem.⁶ No episódio da nave ou nau, nas duas versões, os motivos se repetem: coroa, espada maravilhosa, carta, leito e nave. Na *Demanda* portuguesa, para o narrador, os motivos não serão efabulados, porque já do conhecimento dos leitores em outro momento: “Mas destonom vos falarei ora porque vos falei já i” (*DSGP*, 2001, p. 124).⁷ Em *La demanda Del Sancto Grial*, o silenciamento será em razão de a história já ter sido contada em outra obra, conforme afirma o narrador:

(...) mas agora no dize aqui ninguna cosa de lafechura de lanao, ni de las letras, ni de la espada de laestraña cinta, nidellecho que fallaron en lanao, ni de como Galaz acabo lasauenturas que em ellaeran, y no lodixo aqui, porque loauemos escrito enel libro de Galaz (*DSGE*, 1907, p. 246).

Nisto vemos que, nas duas versões ibéricas dos séculos XV e XVI, o narrador tratou o episódio como matéria conhecida. Afinal, desde o século XII, houve significativa difusão da matéria da Bretanha na Península Ibérica, quer

por fontes diretas, quer por indiretas. Em *La questedel Saint Graal*, o episódio é de fato efabulado e uma sucessão de motivos da matéria da Bretanha e mitos bíblicos se entrelaçam. Estes últimos sofrem variação: Adão e Eva, Caim e Abel, Davi e Salomão são recontextualizados e outros mitos se agregam a eles. Aqui, é claro, há várias digressões que não há na *Demanda* portuguesa, tampouco na espanhola que é bem mais econômica quanto aos detalhes. São nessas digressões, que os textos ibéricos parecem evitar, que a mulher de Salomão aparece. Privilegiando a ação, os pormenores contextuais são esquecidos. O foco na *Demanda* portuguesa é Galaaz e o encontro com a espada da “Estranha Cinta”. O foco na *Demanda* espanhola é, parece-nos, o contexto da aventura, do exótico e da guerra. Notemos que após narrar as aventuras da morte de Danubro, o narrador afirma: “E agora dexael cuento de hablardestos, e torna a Galaz e a La donzella, hermana de Perseual” (*DSGE*, 1907, p. 246).⁸ No entanto, não há um retorno à história de Galaz e à “hermana de Perseual”, somente a menção de que eles vivenciaram as aventuras da barca de Salomão, juntamente com Perseual e Boores, para, em seguida, poder satisfatoriamente contar as aventuras de Caifás na penha muito alta. O editor da *Demanda* espanhola, em nota de rodapé, diz: “El comienzodel capítulo siguientesuponeconocidas particularidades omitidas antes” (*DSGE*, 1907, p. 246).



Galaad, Bohort, Perceval e a irmã de Salomão (Lancelot du Lac et la quête du Graal, Bnf MS fcs 343) (c. 1375-1400).

Buscando preencher esses lapsos, a edição de Heitor Megale é eivada de enxertos narrativos que a edição de Irene Freire Nunes não apresenta. Ele mesmo comenta que se valeu de aditamentos tanto da *Demanda* espanhola quando da *Queste* (MEGALE, 1989, p. 15). Augusto Magne, na edição da *Demanda* de 1944, ao contrário, fez algumas supressões de passagens do texto, “excessiva modernização da grafia”,



Galaadetlanefduroi Salomon (*Le Roman de Tristan*, MS 527, f. 115) (Séc. 15)

"pontuação imprevisível" e "correções" baseadas na versão castelhana" (NUNES, 1995, p. 13). Na edição de Megale, a mulher de Salomão é mencionada como a feitora da nave e nada se vê em demérito seu. O mesmo se dá na edição de Irene Freire Nunes e na de Augusto Magne. Na *Queste*, a esposa do rei hebreu não tem um início tão nobre até que uma voz a redime. Mas, curiosamente, é uma voz que lhe toma o lugar na *Demanda* portuguesa. E ela é silenciada. Só nos rastros do mito é que podemos conhecer as suas façanhas, ou nas palavras de Hilário Franco Jr (1996, p. 53), buscar nos textos "resíduos de mitologias esquecidas".

Desconstruindo a ideia de que cristianismo e mito não se relacionam, Hilário Franco Jr., conduz-nos à ideia de uma mitologia medieval alicerçada num complexo de tradições folclóricas, prevendo o próprio cristianismo como produtor de mitologia.

entender a relação, negada pela época, entre mito e cristianismo é entender melhor o sentido profundo de ambos. E perceber que, se o cristianismo medieval era um vasto sistema de representações mentais, verbais, gestuais e imagísticas através do qual os homens de então atribuíam certa ordenação e certo sentido ao universo, era exatamente porque ele era uma mitologia.

Desta forma, o que veremos no episódio da barca de Salomão é um complexo de mitos que o cristianismo reinventa⁹. Na *Queste*, os cavaleiros encontram uma barca misteriosa e a irmã de Persival os conduz a entrar. Há vários mistérios e hesitações de personagens na narrativa. Com temor das imprecações marcadas nas cartas encontradas na nave, os cavaleiros retardam a ação. Conhecedora dos mistérios, a irmã de Persival rege os movimentos. Há três movimentos: o da espada, o do leito e o da bainha. Entremeiam esses movimentos algumas notas digressivas explicativas. A narrativa da espada traz a história de Nasciens. A do leito traz a história de mitos bíblicos em variação. A da bainha é o arremate do episódio, a grande apoteose da irmã de Persival, quando ela dará o seu sangue para salvar uma má senhora. Consideremos que o mito da tradição cristã, com seu caráter sagrado e modelar, sofre, em um segundo momento, um processo de inventiva. Então, o mito da tradição judaico-cristã transforma-se em mito literalizado¹⁰. Na introdução da *Queste*, Pauphilet (1923, p. XI), afirma:

Um episódio em si, aquele da Nave de Salomão, não é outra coisa senão uma adaptação da célebre lenda da Cruz. O que se sabe é que esta lenda fazia provenir, através de uma série de aventuras, o bosque da Cruz do Árvore da Ciência: e ali se encontrava o mais sensível núcleo do grande drama que, começado com a queda de Adão e Eva, se acabava com a morte redentora de Jesus.

É neste episódio, que se verá messiânico, que os mitos se entrelaçam. Entrando na nave, cavaleiros e donzela contemplam um belíssimo leito e nele uma coroa e uma espada. Como narradora do desvelamento dos mistérios sobre o leito, coroa e espada¹¹, a irmã de Persival evocará mitos cosmogônicos que serão reeditados no episódio da barca de Salomão. Como narrativas de encaixe, os mitos de Adão e Eva e Caim e Abel serão tomados como histórias legitimadoras dos objetos, sobretudo do leito. O leito foi feito com pedaços da árvore de folhas brancas plantada pela virgem Eva, após o exílio do paraíso. Segue a narrativa da origem das demais árvores, advindas da árvore da vida, e à ligação ao destino de Eva, de Abel e da humanidade:

Einsi fu Abel li justes engendrez desozl'Arbre de Vie au vendredi, ceavez vos bien oï. Et lors faillit l'oscurtez, et s'entrevirent ausi come devant. Si s'aperçurent bien que ce avoit fet Nostre Sires por lor vergoigner covrir; si em furent molt lié. Et tantost em avint une merveille, que li Arbres, qui devant avoit esté blans entotes choses, devint ausi verdoians come herbe de pré; et tuit cil qui de lui issirent puis qu'il furent assemblés de venoient verten fust et en feuille et en escorce ausi (QSV, 1923, p. 215).

Así fue engendrado Abel el justo, bajo el árbol de la vida, un viernes, como habéis oído; después desapareció la oscuridad y se vieron lo mismo que antes y se dieron cuenta de que esto lo había hecho Nuestro Señor para cubrir su vergüenza y estuvieron muy contentos. Entonces sucedió una maravilla, pues el árbol, que antes había sido blanco en todas sus partes, se hizo tan verde como la hierba del prado y todos los árboles que salieron después, se le parecían y eran verdes en la madera, en las hojas y en la corteza (DSGE, 1984, p. 135-136).

A fértil Eva é motivo iterativo na narrativa. Ela não somente planta a rama, mas planta a humanidade. A conexão entre o fruto de Eva e os frutos da árvore da vida é clara. Com a morte de Abel, a natureza reflete a perda da mãe, modificando a cor das árvores: do verde ao vermelho (QSV, 1923, p. 219). E não somente uma imagem negativa é posta sobre Eva. No início da narrativa ela é vista como Eva, a pecadora, mas ladeia ao discurso misógino uma representação de sublimação:

Cilrains que la première pécheresse aporta de paradis fu pleins de moutgrantsenefiance. Carence que ele le por toitensamainsenefioitil une grantleesce, totausicome s'eleparlast a sesoirsquiaprès li estoient a venir, car ele ert encore pucele; et li rainssenefioitautsi corne se, ele lordeist: "Ne vos esmaiez mie se nos somes gitéde nostreheritage: car nos ne l'avons mie perdu a tozjorz mais; veezencienseignes que encore i serons nosenaucuneseson". Etquivoldroitdemander au livre por quoi li hons ne porta fors de paradisleraimplus que lafame, carplus est li hons haute chose que lafame, a cerespontil que li porters dou rainsel n'apartenoitpas al'ome se a lafame non. Carla ou lafameleportoitsenefioitil que par fameestoitvieperdue et par fameseroitrestoree. Etce fu senefiance que par laVirge Marieseroit li heritagesrecovrezquiperduzestoitau tens delors (QSV, 1923, p. 212-213).

Aquella rama que del paraíso se llevóla pecadora estaballena de profundos motivos,puesel que lallevaraenla mano significaba una granalegría: era como si ella -que aúnera doncella- hubierahablado a sus descendientes que vendríandespués para decirles:«No os desesperéis si hemos sido arrojados de nuestraherencia, pues no lahemospérdido para siempre: vedenestolamuestra de que todavía volveremos allíenalgúntiempo.» Y si alguien preguntara al libro por quéel hombre no se llevófueradel paraísola rama, si no que tuvo que hacerlolamujer, a pesar de que el hombre es más alto, máselevado que lamujer, a esto se responde que elllevarla rama no pertenecía al hombre,sino a lamujer, puesel que lallevaralamujersignificaba que por ella se habíaperdidola vida y por lamujersería restaurada; estoqueríadecir que por laVirgenMaríaseríarecobrada laherencia que había sido perdidaeneltiempo de aquellos (DSGE, 1984, p. 134).

A presença de Maria, a nova Eva, ratifica a concepção medieval sobre o ideal de sublimação da mulher construído no final do século XIII. Na verdade, em algum momento entre o início e o fim do século XII, esse ideal de elevação da mulher havia encontrado expressão em um dos mais *sui generis* fenômenos literários acontecido na história cultural do Ocidente: a invenção do chamado amor cortês ou cortesia, fonte protocolar de um tipo de revelação e expressão do sentimento amoroso baseado na adoração medida da mulher como símbolo excelso do amor sublimemente idealizado (BLOCH, 1995, p. 18 e *passim*).

Entretanto, na *Queste*, Eva é redimida por sua participação no evento da Queda. Nela é engendrado o mito da grande mãe natural e espiritual, principalmente quando a imagem de Maria será refletida em Eva, como bem considerou Auerbach (1997, p. 46), quanto à prática de "conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si

mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro”.

Na mesma perspectiva, a mulher de Salomão é um tipo de Eva da sabedoria. Tal qual seu marido, passado o ardor misógino manifestado por Salomão no primeiro instante¹², a sua esposa mostrar-se-á sábia, superando, por vezes, o rei de Israel. A *Queste* diz que ela o aborrecia e sentencia:

(...) carsanz faille, puis que fameveutmètres'entencion et soncuerenengin, nus sens d'omemortel ne s'iporroitprendre; si ne començapas a nos, mes a nostre première mère (*QSV*, 1923, p. 220).

(...) cuandolamujerquiereponersuintención y sucorazón em enfadar, ningún sentido delhombre mortal puedeimpedirlo, y esto no comenzó com nosotros, sino connuestraprimera madre (*DSGE*, 1984, p. 138).

Sendo consolado por uma voz que o alerta sobre a linhagem redentora feminina, Salomão, com bom humor, conta à sua mulher o ocorrido. Esta, com agudeza de mente, conforme dirá ao marido - “lagrantsubtilitéqui est en moi”(*QSV*, 1923, p. 222), “lagran sutileza que hay em mí (*DSGE*, 1984, p. 138) -, mandará construir a barca e o leito maravilhoso (feito da árvore da vida). O discurso de Salomão mudará, diz-nos o narrador. Ele sabe que sua mulher tem o dom da sabedoria:

Quant Salemonsoiceste parole, si pensa bien que, se cuersmortiexpooit metreconseilencestechose, que ele l'imetroit, carill'avoitttrovee de si grantenginqu'il ne cuidast mie qu'ileust ame de si grantengin ou sièclequilepoïstpenser (*QSV*, 1923, p. 222).

CuandoSalomónoyó estas palabras, pensóbien que si algúncorazón mortal podía darleconsejo, seríaella, pueslahabía encontrado de una inteligência tan grande que no pensaba que hubiera alma de semejanteingenioenel mundo y por esoleparecióbiendescubrirle todo su pensamiento (*DSGE*, 1984, p. 139).

A legitimação da sabedoria e valor femininos surge somente após a profecia da voz desconhecida, um fator sobrenatural. E é esse dado que também se vê na mulher de Salomão. A sua argúcia e sutileza a levaram para um estado de conhecimento não natural. Ela sabia reconhecer os elementos sobrenaturais; conhecia os mistérios. E ela os ensinou a fazer a obra e colocou cada objeto em conexão simbólica. Diz Hilário Franco Jr. (2010, p. 43) que o mito “é imagem de seres e atos modelares”, de pessoas extraordinárias, ainda mais quando, para serem modelares, precisam estar em conexão com a divindade. De certo modo, podemos ver que a mulher de Salomão torna-se um tipo de “*persona geminada*” (FRANCO JR., 2010, p. 181), característica de um personagem mítico: “homem comum e deus-homem” ou mulher, embora ungida com sabedoria divina.

A mulher na *Queste* só será preeminente se receber algum caráter de superioridade em relação aos demais personagens, quer homens, quer mulheres (FRYE, 1973, p. 39). Elas se avizinham dos personagens míticos quando presentes em outras narrativas, legitimando-as. Na verdade, o caráter de ação unívoca, que a narrativa busca marcar em relação às mulheres (Eva, a mulher de Salomão e até mesmo a irmã de Persival), reflete nuances de superioridade em relação à natureza e aos homens. Não são mulheres comuns. O que elas fazem muda homens e natureza. Não Adão, mas a Eva cabe o protagonismo de trazer o ramo da árvore da vida (*QSV*, 1923, p. 212). Plantando Eva o ramo, há pronta conexão com a natureza. Em sua mão o ramo jamais deixou de estar verde, como quando estava na própria árvore da vida. O poder divino recai sobre algumas personagens e elas tornam-se aptas para, em alguns episódios, agir sobre a natureza, ainda que por procedimento analógico e por contágio (FRAZER, 1944, p. 49), isto é, ela plantou o fio da história da humanidade. A sabedoria da mulher de Salomão a faz engendrar um complexo de objetos simbólicos a serem validados por uma autoridade divina cristã. Toda a narrativa da barca de Salomão é um cadinho no qual a mulher do rei hebreu experimentou artefatos da tradição mítica e mística. Ela move, manipula a história. A irmã de Persival doa o seu sangue para curar uma senhora infiel (*QSV*, 1923, p. 239). Ao seu tempo, ela também tipifica a própria mulher de Salomão, quando da condução das ações dos cavaleiros e desvelamento dos mistérios. Ela faz história.

Na *Demanda* portuguesa, as personagens femininas têm suas ações arrefecidas. Se a irmã de Persival ainda conserva certo protagonismo, a mulher de Salomão é somente duas vezes mencionada. Na *Demanda* espanhola, não há qualquer referência a esta personagem. O silenciamento atribuído a esta personagem não deve ser tomado como total esquecimento. Ao contrário. O mito que ela gerou permanece vivo, mesmo em sua ausência. Como já o dissemos acima sobre a irmã de Persival, o narrador da *Demanda* espanhola parecia aduzir que a matéria sobre a irmã de Persival era conhecida (*DSGE*, 1907, p. 246). A mulher de Salomão, embora não evocada, não participante da história direta do Graal, foi silenciada, marginalizada, mas não esquecida definitivamente. No não-dito veem-se as marcas da história (POLLAK, 1989, p. 8), do mito. Em primeiro lugar, Salomão a representa e lembrar-se do rei, é lembrar-se dela. Em segundo lugar, se todos os apêndices narrativos (a história da construção do leito, a história da árvore da vida etc.) foram retirados das versões ibéricas do século XV e XVI é porque o enfoque cultural era outro, isto é, havia uma imposição cultural em cada versão. Privilegiaram-se, sobretudo, as ações de cavalaria na *Demanda* espanhola.¹³ O elemento feminino, assim como o religioso, são rasamente evocados. Na *Demanda* portuguesa, a figura feminina e o discurso religioso, são bem presentes, ainda que haja o silenciamento da mulher de Salomão.

A tentativa de os narradores da *Demanda* portuguesa e da espanhola distanciarem-se das narrativas iniciais fracassa. No caso, as referidas narrativas míticas, já citadas neste trabalho. Os narradores, nas duas variantes, sabem que há matéria indispensável a ser trabalhada em suas versões. É por isso que eles se valem de um sistema de referência intertextual, que se processará, de certa forma, crítico e não somente poético. É crítico por que o narrador se proporá a dizer o que há na obra (PERRONE-MOYSÉS, 1979, p. 211). Há duas

obras: *Livro de Galaaz*, menção presente na *Demandã* espanhola e as referências às obras de Robert de Boron na *Demandã* portuguesa. O intertexto da *Demandã* espanhola refere-se à *Demandã do Santo Graal* - não necessariamente à versão portuguesa -, pois assim também era conhecido o *Livro de Galaaz* (MIRANDA, 2013, p. 5)¹⁴. Obra com mesma designação via-se na lista da Biblioteca de D. Duarte.

No episódio da “Senifança do cavaleiro da paixão de Jhesu Cristo”, o narrador busca distanciar-se da matéria, atribuindo ao leitor o trabalho de saber mais sobre as maravilhas do Santo Graal. Ele só deseja louvar “as puridades da Santa Igreja”:

Mas estonon ousou traladar Ruberte de Borem [em] francês [de] latim, porque as puridades da Santa Igreja nom nas quis ele descobrir, canonconvem que as saiba homem leigo. E, doutra parte, havia medo de descobrir a demanda do Santo Graal, assi como a verdadeira estória o conta de latim, como os homẽes, em quanto nom sabem em estudar, caem em erro e em meospreço de fé. E por esto poderia cair ca seu livro seria defeso que niũũnom usasse del nem leese o que elnomquerria em niũa guisa. E por esto promete na terceira parte de seu livro que departa a demanda do Santo Graal, as cavalarias e as perfeitanças que os cavaleiros da Mesa Redonda fizeram em aquela demanda e as maravilhas que i acharom, e como o Santo Graal se foi de Inglaterra per a cidade de Sarraz. E bem saibam todos que a divindade e o filho sofria o que lhe nomconvemnom quer ele divisar que seja ele culpado da Santa Igreja. Mas quando esto quiser trabalharse de saber, o livro do latim, aquel livro vos fará entender e saber enteiramente as maravilhas do Santo Graal. Ca nós devemos louvar as puridades da Santa Igreja. Nem eu nom direi mais, segundo meu poder, ca o que aa estória convem, canonconvem ao homem descobrir as puridades do alto Meestre (DSGP, 2001, p. 18).

A referência a Robert de Borondiz respeito a uma trilogia formada por *Joseph d'Arimathie*, também chamado de *Roman de L'estoire du Graal*, um fragmento de *Merlin* e o *Didot Percival* (MONGELLI, 1992, p. 58). A prosificação desta trilogia deu início ao ciclo da Vulgata, constituído por cinco romances, ao qual a *Queste* pertence. Já no episódio da nave de Salomão, na *Demandã* portuguesa, além da indicação de que a matéria sobre a nave já havia sido trabalhada, o narrador utiliza outras fontes, como a carta de Salomão que narra a todos sobre a origem de cada objeto (cama, nave, coroa, espada). Se na *Queste* cabe à irmã de Persival tal função, na *Demandã* portuguesa ela desconhece a origem dos mitos.

E acharom i o leito onde o conto vos falou já u vos falou de Naciam. Mas destonon vos falarei ora porque vos falei

já i. E acharom a espada que jazia atravessada no leito, aquela espada que era de tamgram maravilha e de tamgram virtude como o conto vos há já dito. E acharom a coroa que rei Salomon i posera e a carta por que poderiam saber a verdade da nave e da espada. E depois que Galaaz assileo a carta, assi que os outros souberom bem como e porque - todas as cousas da nave foram feitas e postas, disse Persival (*DSGP*, 2001, p. 124).

Nessa carta constaria a narrativa da barca de Salomão e do trabalho de engenharia mítica e mística de sua esposa. Em outra obra da Post-Vulgata¹⁵, *José de Arimatéia*, a narrativa da barca de Salomão se mantém. Aliás, o protagonismo da mulher do filho de Davi permanece.

Na *Demanda* portuguesa, retirada de seu contexto episódico inicial, a mulher de Salomão parece cair no esquecimento. Mas em dois episódios posteriores ao da barca de Salomão, o narrador se aventura a retomar a narrativa passada. Em conversa com Lancelot, Galaaz contará o episódio da espada e da estranha cinta:

Quando o dia foi já claro e que se conocerom melhor, ar começaram as lidice mui grande, E quando Galaaz viu a donzela conocêa logo e perguntou Lançalot se sabia quem era.

– Si, disse el, mui bem, pola carta que lhi achei aa cabeça. Mas, por Deus, é verdade que acabastes a aventura da espada da estranha cinta?

– Si, disse el, e se a nunca vistes, vêd[e]la.

Tanto que Lançalot viu a espada, conocea e olhoua e beijoua e beijoua e beijoua. E perguntou a Galaaz que lhi dissesse como a achara e [el] lhi contou toda a verdade da nave, como a fazera a molher de Salamom e todas as cousas que i havia, assi como o conto há já devisado. E pois lhi disse a verdade da nave e das leteras que i achou, disse Lançalot que nunca tamfremosa aventura aveera a cavaleiro (*DSGP*, 2001, p. 154).

Nesta passagem, a autoria da construção da nave é dada à mulher de Salomão, reforçando a presença do mito e de sua função sublimada. Em outro episódio, os cavaleiros Boorz, Galaaz e Persival, após se despedirem do rei Pelean, encontram a nave em que estava o Santo Graal. Agora, o narrador já atribui coautoria de engenharia: Salomão e sua mulher são os construtores da embarcação:

E cavalgarom muitas jornadas até que chegaromaa riba do mar e acharom i a mui fremosa nave na riba que Salamom e as molherfezerom e entraram dentro e acharomsobelo leito que em meo da nave estava o Santo

Graal, de susocubertodũũ rico pano de seda tamfremoso e tam rico que era ũagram maravilha (*DSGP*, 2001, p. 182).

Como personagem especular, a mulher de Salomão está à sombra de seu marido. É *speculum*, por que deve refletir a sua glória e sua história. Ela deve ser a sua imagem. Ele é o modelo. Hilário Franco Jr. (2010, p. 121) define que “toda relação modelo/imagem é especular”. A glória que está nele, ou na divindade, deve refletir sobre ela. Não é à toa que é identificada pelo nome de seu marido, assim como a irmã de Persival o é mediante o nome de seu irmão. As personagens femininas que contribuíram com a demanda do Graal são imagens da glória dos homens. Para Georges Duby (1990, p. 336), “(...) as figuras femininas que os rodeiam não estão lá senão para valorizar mais esses homens, para realçar suas qualidades viris” e deveríamos dizer sábias e santas.

Em todas as edições da *Demanda do Santo Graal* que vimos, a carência do episódio da barca de Salomão, como se vê na passagem de “lanefmerveilleuse” de La questedel Saint Graal, não foi o suficiente para reduzir a significativa presença da mulher de Salomão como construtora e participante do mito salomônico na história do Graal. Em tempo, o mito de Salomão liga-se ao mito messiânico, referente à linhagem sagrada do achador do Graal. As referências diretas ou indiretas mostram a força do mito na narrativa. Não houve esquecimento, ainda que um silenciamento, imperativamente, marcado pelos narradores exista nos textos ibéricos. Mas o silêncio deixa rastros. Calar-se significa algo. Do que vimos, notou-se que os narradores mostraram mais interesse em outras matérias, mais afeitas ao seu contexto cultural. No episódio do encontro de Lancelot e Galaaz, quando este lhe conta sobre as aventuras da nave e partem em seguida, para mais novas aventuras, o narrador explicita:

Gram tempo foram Lançalot e Galaaz de sũũ na barca, cada ũũ fazendo serviço a Nosso Senhor de coração. Muitas vezes aportaram em insoas estranha u nom havia se nam veados e u acharom muitas aventuras a que derom cima, que per sa bondade de cavalaria, que per graça de Santo Espírito que os ajudava em todos logares, (sic) E daquelas aventuras que entomacharomnom conta a estória do Santo Graal rem, ca seria gram detença a quem todo houvesse a contar quanto lhisentomaveeo (*DSGP*, 2001, p. 154).

Independente disso, a mulher de Salomão prevaleceu, porque foi mitificada. Da misoginia inicial na *Questet* triunfará e se verá, posteriormente, sublimada por suas façanhas e sabedoria, quer na *Queste*, após manifestação apaziguadora da voz a Salomão, quer na *Demanda do Santo Graal*.

Referências

Fontes impressas

A DEMANDA DO SANTO GRAAL. Edição de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944, vol II.

A DEMANDA do Santo Graal. Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Cada da Moeda, 1995.

A DEMANDA DO SANTO GRAAL. Edição de Irene Freire (2001). Versão revista e digitalizada para o CIPM com base na edição publicada pela Imprensa Nacional / Casa da Moeda. Lisboa, 1995.

A DEMANDA do Santo Graal. Edição modernizada de Heitor Megale. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

DEMANDA del Santo Graal. Edição preparada por Carlos Alvar. Madrid: Editora Nacional, 1984. (Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universales).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

LA DEMANDA del Sancto Grial com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo. Segunda parte de la Demanda Del Sancto Grial. In: Libros de Caballerías, edición de Adolfo Bonilla y San Martín. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1907, p. 162-338

LA QUESTE DEL SAINT GRAAL. Édité par Albert Pauphilet. Paris: Honoré Champion, 1923.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. De Abraão à queda de Jerusalém. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

Estudos

AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

BLOCH, R. Howard. Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental. Tradução de Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

CASTRO, Ivo. *A demanda do Santo Graal* e suas edições. In: *Revista Portuguesa de Filologia* (Miscelânea Herculano de Carvalho), vol. XXV, tomo I, 2003-2006, p. 125-144. Disponível em: http://www.clul.ul.pt/files/ivo_castro/2001_Edies_da_Demanda.pdf. Acesso em 8 mai de 2014.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Dir.). *História da vida privada. Da Europa feudal à Renascença*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FRANCO JR., Hilário. Os três dedos de Adão. Ensaio de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP. 2010.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva barbada*: Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo, Edusp, 1996.

FRAZER, J. G. *La Rama Dorada: magia e religión*. Tradução de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica. 1944.

MEGALE, Heitor. Introdução. In: *A DEMANDA do Santo Graal*. Edição modernizada de Heitor Megale. São Paulo: EDUSP, 1989.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Lancelot e a recepção do romance arturiano em Portugal. In: *e-Spania*. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, n 16, décembre 2013.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. A Demanda do Santo Graal. In: *A Literatura Portuguesa em perspectiva*: Trovadorismo/Humanismo. São Paulo: Atlas, 1992, vol. 1, p. 55-78.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. A intertextualidade crítica. In: *INTERTEXTUALIDADES*. Tradução de Clara Crabbé Rocha. Coimbra: Almedina. 1979, p. 209-230.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Revista de Estudos Histórico*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

SIGANOS, André. *Le Minotaure et son mythe*. Préface de Pierre Brunel. Paris: Presses Universitaires de France, coll. «Écriture», 1993.

TRUJILLO, José Ramón. Introducción. In: DEMANDA DEL SANTO GRAAL. (Toledo, Juan de Villaquirán, 1515). Guía de Lectura por José Ramon Trujillo. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2006.

Imagens

Galaad, Bohort, Percevaletsasœur trouventlanef de Salomon (*Lancelot du Lac et la quête du Graal*, Bnf MS fcs 343) (c. 1375-1400). Paris, Biblioteca Nacional da França, Manuscritos, Manuscrito francês 343, fol. 50. Disponível em: <http://sites.univprovence.fr/pictura/GenerateurNotice.php?numnotice=A3072&derniere>.

Galaad et l'âne de Salomon (Le Roman de Tristan, MS 527, f. 115) (Séc. 15). Disponível em: <http://amis-bmdijon.over-blog.com/photo-1336478-026.jpg.html>.

¹ Este trabalho está relacionado à pesquisa intitulada “Mulher difamada e mulher defendida no pensamento medieval: textos fundadores”, que integra a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fapeg – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás. A pesquisa, sob a coordenação do Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca, recebeu apoio financeiro dessa instituição de fomento para o período de 2014 – 2015. Possui também uma interface com o plano de trabalho de projeto de pesquisa relacionado ao tema e intitulado “Introdução à misoginia medieval de Tertuliano a Chaucer: estudo e leitura de textos fundamentais”, desenvolvido em estágio de pós-doutorado em 2013-2014, com bolsa da Fapeg, junto ao Programa de Pós-Doutorado da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares M. Azeval.

² Neste trabalho nos valeremos da versão digitalizada para o CIPM (Corpus Informatizado do Português Medieval) de *A demanda do Santo Graal* (2001), a partir da edição de Irene Freire Nunes (1995).

³ Como define Hilário Franco Jr. (2010, p. 118) sobre a diferença entre imagem e ídolo ou *imago* e *simulacrum*, “a diferença entre uma imagem e um ídolo estava exatamente no fato de a primeira refletir um protótipo que existe, enquanto o segundo é falso por não partir de um modelo real. No Ocidente, enquanto uma representação plástica de Cristo ou de um santo era considerada *imago*, a de uma divindade pagã era *simulacrum*.”.

⁴ Como trabalharemos com *A demanda do Santo Graal*, edição de Irene Freire Nunes (2001), versão em português, com *La demanda del Sancto Grial com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galazsuhijo*, edição espanhola de Adolfo Bonilla y San Martín (1907) e com a *La questedel Saint Graal*, edição francesa de Albert Pauphilet (1923), utilizaremos como referências às citações as abreviaturas *DSGP*, *DSGE* e *QSG*, respectivamente. No caso da *Demanda* portuguesa e da *Demanda* espanhola, ambas são traduções de um texto da Post-Vulgata, século XIII, perdido. A edição de Pauphilet refere-se a uma tradução da Vulgata de início do século XIII. Utilizaremos, ainda, para cotejo, a versão em espanhol de *La questedel Saint Graal*, editada por Pauphilet, traduzida por Carlos Alvar, a saber *Demanda Del Sancto Graal* (1984). Assim, após a citação em francês, haverá a passagem em língua espanhola. Para esta tradução em espanhol faremos uso da referência *DSGE*.

⁵ Não é esta a única versão da *Demanda* espanhola. Há uma versão anterior, a de 1515, de Toledo. Na edição de Sevilha, há a atualização do léxico “y algunas soluciones gráficas, pero que mantienen casi a plana y renglón la materia del impres del XV” (TRUJILLO, 2006, p. 7).

⁶ São nesses dois momentos que a mulher de Salomão aparecerá.

⁷ Há um tipo de referência a um *flashback* falso, posto que o narrador, na verdade, não contou o fato, mas alude ao tê-lo feito. Há, sim, referências indiretas ao momento em que uma personagem revela histórias a uma outra. Como é o caso de um ermitão e Galaad, no episódio do escudo: “Sem falha o ermitão andava sempre após ele, quando longe e quando perto, e contava-lhe cada dia as vidas dos padres santos e as histórias antigas. E contava-lhe donde era e de qual linhagem e de quais cavaleiros. E contava-lhe de Josep e

de rei Mordaim e de Naciam e de quaeshomêes foram e de quaes cavaleiros e de qual amor Nosso Senhor os amara. Esto era a cousa que el de grado mais do mundo escuitava e que o mais confortava, e tanto havia gram sabor de o ouvir que rem do mundo nom lhe prazia tanto” (DSGP, 2001, p. 15). Sobre a referida história de Naciam, nada se sabe nesta edição.

⁸ Trata-se da personagem que auxiliará os cavaleiros em alguns episódios da história do Graal.

⁹ A ideia de Salomão construtor de barcas não é nova. Remonta ao texto bíblico que apresenta as façanhas ultramarinas de Salomão ao enviar barcos para buscar ouro de Tarsis. Segundo Robert Graves e Raphael Patai (1969, p. 208), “‘Tarsis’ se hallaba en la España meridional, o quizás en Cerdeña, pero el midrás la identifica con la Tierra de Javilá productora de oro, porque, según se decía, las naves que tenía Salomón en Tarsis iban allí en busca de oro”. Há ainda outras referências bíblicas sobre lugares aos quais se destinavam as embarcações de Salomão, como a terra de Ofir, na Índia como declarou Flávio Josefo (2004) em sua *História dos Hebreus*. Na *Bíblia de Jerusalém* a informação se mantém.

¹⁰ É clara a presença adaptada do mito de Adão em Eva, da tradição hebraica, na *Queste*. A mulher de Salomão, por exemplo, sofre procedimento análogo. Mas, neste caso, ela seria o elemento que sofreu “movência” (ZUMTHOR, 1993, p. 144-146), não a sua história ou fragmentos dela, como ocorre com Adão e Eva e com Caim e Abel. O nomadismo mítico se dá por uma relação de antonomásia, mulher de Salomão. O mito de Salomão a ampara e por meio dele o mito de sua esposa se processará. Para André Siganos (1993, p. 27), o mito literalizado trata da adaptação ou reformulação de um mito da tradição cultural de um povo. Curiosamente, o mito da mulher de Salomão, no que concerne ao motivo engenhosidade da mulher sábia, se perpetuará na *Queste* e nas demais obras. Na *Queste*, temos duas mulheres sábias (a mulher de Salomão e a irmã de Persival); na *Demanda* portuguesa, por exemplo, há somente a última com larga expressão, mas há indícios da engenhosidade da mulher de Salomão. Nas narrativas do Graal, parece-nos, um mito literário é criado, pois o referido motivo será iterativo, tematizado nas duas personagens femininas já citadas. Esse mito literário terá ambiência somente nos escritos dos Graal e não em outras obras. O mito literário refere-se a uma criação de um autor individual, o que o diferencia do mito literalizado.

¹¹ A irmã de Persival contará, inicialmente, a história dos reis Varlan e Lambar, assim como de Nasciense suas aventuras na barca de Salomão, envolvendo a espada (QSG, 1923, p. 204-208). A coroa é pertencente a Davi, como o episódio do leito mostrará (QSV, 1923, p. 223).

¹² Na *Queste* (1923, p. 220-221), há referência aos escritos misóginos de Salomão, no livro das Parábolas (Provérbios). Além disso, tendo Salomão questionado-se sobre o enfado que as mulheres causam aos homens, uma voz lhe responde: “Salemon, Salemon, se de famevint et vient tristece a home, ne t'en chaille, Car une famesera encore dont vendra a home greignor joie cent tanz que cestetristece n'est; et celefamenestra de ton lignage”. “Salomón, Salomón, si de lamujervino y viene aflicción al hombre, no te preocupes, pues una mujer será la que dará al hombre la mayor alegría de todos los tiempos, que no será tristeza, y esta mujer nacerá de tu linaje” (DSGE, 1984, p. 137). O caráter messiânico do discurso, por conta do estabelecimento da linhagem da mulher como a portadora de grande alegria aos homens, arrefece o sentimento antifeminista do rei.

¹³ Para Trujillo (2006a, p. 8), “(...) el impreso castellano resulta singular, además, por la supresión de los episodios de carácter abiertamente fantásticos o religiosos, la preferencia por la acción externa –en especial los hechos de armas– y por la amplificación de algunos elementos y discursos cortesanos”.

¹⁴ Diz o narrador da *Demanda* espanhola: “(...) mas agora no dize aqui ninguna cosa de la fechoria de lano, ni de las letras, ni de la espada de la estraña cinta, ni dello que fallaron en lano, ni de como Galaz acabo las aventuras que en ella eran, y no lo dixo aqui, porque lo auemos escrito en el libro de Galaz” (DSGE, 1907, p. 246).

¹⁵ Ivo Casto (2001, p. 5), sobre as edições da *Demanda*, afirma que o ciclo da Post-Vulgata “(antes conhecido por ‘ciclo do pseudo-Boron’) e que se distingue do ‘ciclo da Vulgata’ por ser tripartido (1. *Estoire del Saint Graal*, 2. *Merlin*, 3. *Queste del Saint Graal e Mort Artu*), enquanto aquele outro ciclo é constituído por cinco romances, de que sobressai um *Lancelot* de grandes dimensões. O ciclo completo da Post-Vulgata chegou a Portugal em meados do séc. XIII e foi traduzido para português (1. *Livro de José de Arimateia*, 2. *Merlim*, 3. *Demanda do Santo Graal*), após o que cada romance seguiu rumo próprio”. Utilizaremos o ano e a página correspondentes ao exposto no artigo disponível no seguinte sítio eletrônico: http://www.clul.ul.pt/files/ivo_castro/2001_Edies_da_Demanda.pdf.