UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ALESSANDRA F. CONDE DA SILVA

FIGURAS DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ N'*A DEMANDA DO SANTO GRAAL*: OS RASTROS MÍTICOS DA MULHER DE SALOMÃO E DA IRMÃ DE PERSIVAL

GOIÂNIA/GO
2018

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[X] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Alessandra Fabrícia Conde da Silva

Título do trabalho: FIGURAS DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ N'*A DEMANDA DO SANTO GRAAL*: OS RASTROS MÍTICOS DA MULHER DE SALOMÃO E DA IRMÃ DE PERSIVAL

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Alessandra F. Conde da Silva
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 17 / 04 / 2018

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

[2] A assinatura deve ser escaneada.

ALESSANDRA F. CONDE DA SILVA

FIGURAS DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ N'*A DEMANDA DO SANTO GRAAL*: OS RASTROS MÍTICOS DA MULHER DE SALOMÃO E DA IRMÃ DE PERSIVAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de Doutor em Letras e Linguística.
Área de concentração: Estudos Literários. L. P. 3: Literatura, história e imaginário.
Orientador: Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca
Co-orientador: Prof. Dr. Carlos F. Clamote Carreto

GOIÂNIA/GO
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

SILVA, ALESSANDRA
FIGURAS DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ N'A DEMANDA DO SANTO GRAAL: [manuscrito] : OS RASTROS MÍTICOS DA MULHER DE SALOMÃO E DA IRMÃ DE PERSIVAL / ALESSANDRA SILVA. - 2018.
190 f.

Orientador: Prof. PEDRO CARLOS LOUZADA FONSECA; co orientador CARLOS F. CLAMOTE CARRETO.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, , Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2018.
Bibliografia.
Inclui siglas.

1. A demanda do Santo Graal. 2. A irmã de Persival e a mulher de Salomão. 3. Tradição judaico-cristã. 4. Personagem feminina medieval. I. FONSECA, PEDRO CARLOS LOUZADA, orient. II. Título.

CDU 821

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ATA Nº 08/2018

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA TESE DE DOUTORADO DA ALUNA ALESSANDRA FABRÍCIA CONDE DA SILVA

Aos dezenove dias do mês de março do ano de dois mil e dezoito, a partir das quatorze horas, no Miniauditório Professor Egídio Turchi da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, nesta capital, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "FIGURAS DA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ N'*A DEMANDA DO SANTO GRAAL*: OS RASTROS MÍTICOS DA MULHER DE SALOMÃO E DA IRMÃ DE PERSIVAL". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Pedro Carlos Louzada Fonseca (Presidente/PPGLL/FL/UFG) com a participação dos demais Membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Antonio Corbacho Quintela (PPGLL/FL/UFG), Professora Doutora Sueli Maria de Oliveira Regino (PPGLL/FL/UFG), Professor Doutor Ademir Luiz da Silva (TECCER/UEG) e Professora Doutora Márcia Maria de Melo Araújo (POSLLI/UEG). A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese; tendo sido a candidata Aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Pedro Carlos Louzada Fonseca, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora e visada pelo Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Goiânia, dezenove dias do mês de março do ano de dois mil e dezoito.

Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca - Presidente

Prof. Dr. Antonio Corbacho Quintela

Profª. Drª. Sueli Maria de Oliveira Regino

Prof. Dr. Ademir Luiz da Silva

Profª. Drª. Márcia Maria de Melo Araújo

Visto:
Prof. Dr. Wilson José Flores Júnior

Sempre às Rosas mais excelentes

e ao pequeno e amado Artur.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca e ao meu co-orientador Prof. Dr. Carlos F. Clamote Carreto por suas agudas e pertinentes orientações que serviram para a produção deste trabalho. Agradeço ainda às demais pessoas que me auxiliaram nesta trajetória acadêmica:

Ao professor Paulo Roberto Sodré, orientador no mestrado, que me ensinou a ser uma professora e pesquisadora, assim como ao Pedro, que afinou a minha prática docente;

À minha família, pais, irmãos e marido, pelo incentivo e ajuda;

Aos professores Susana Cánovas, Antón Corbacho Quintela, Dulce Amarante dos Santos, Márcia Maria de Melo Araújo por suas contribuições a este projeto quer nas aulas, quer durante a qualificação da tese;

À Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg), pelo auxílio concedido para a elaboração deste trabalho;

À Universidade Federal do Pará, *campus* de Bragança, por ter me concedido a licença necessária para realização dessa pesquisa;

Às minhas colegas e amigas da UFPA, Cristina Caldas e Silvia Benchimol, por toda a ajuda e carinho;

Aos amigos que me acompanharam, amavelmente, nestes quatro anos de doutoramento, contribuindo tanto para este trabalho, com suas observações aliciantes e pertinentes, quanto nos momentos de descontração: Cátia Balduíno, Isabel Lygiana, Gilson Vedoim, Maria de Lourdes Cerezer e Norival Bottos.

RESUMO

Compreendendo que a tradição judaico-cristã é mais extensa do que está grafado no cânone bíblico, este trabalho propõe-se a desvelar os caminhos percorridos por alguns mitos judaico-cristãos, isto é, estruturas míticas que amparam a construção de novos mitos, como os da irmã de Persival e da mulher de Salomão, personagens presentes n'*A demanda do Santo Graal* (1995), tradução portuguesa do século XV, cópia de um exemplar francês do século XIII. Neste percurso, é necessário que se considere, além do texto bíblico, alguns textos apócrifos que emprestaram motivos literários da proeminência e da humildade femininas à matéria da Bretanha, como os que estruturaram os mitos da irmã de Persival e da mulher de Salomão. Esta personagem, por exemplo, recebe apenas poucas citações na *Demanda* portuguesa, sendo indispensável o manuseio de *La queste del Saint Graal* (1923), presente na *Vulgata*, para se conhecer a narrativa da mulher de Salomão. De tal modo, seguindo a tradição judaico-cristã, vê-se que os motivos, dela tomados de empréstimo, continuam por ecoar discursos que ora difamam, ora defendem a mulher, tornando as personagens figuras exemplares e heroicas, ainda que carreguem o fardo da tradição antifeminina. Tal fardo misógino será percebido nas narrativas que visam a legitimar a linhagem do herói do Graal, tomando como ancestrais os reis hebreus da tradição bíblica. É neste núcleo androcêntrico que irromperão as narrativas heroicas femininas, suavizando o ranço contra as mulheres, quando os heróis mostrarem-se em abulia frente ao desconhecido. Para tanto, a tese, realizando um estudo analítico das mencionadas obras, pautando-se na pesquisa de cunho bibliográfico e qualitativa, reconhecendo o viés literário, sociológico, histórico e cultural, procurou deslindar os caminhos percorridos pelas personagens, a irmã de Persival e a mulher de Salomão, em sua trajetória mítica, segundo a tradição judaico-cristã.

Palavras-Chave: *A demanda do Santo Graal*. A irmã de Persival e a mulher de Salomão. Tradição judaico-cristã. Personagem feminina medieval.

ABSTRACT

I perceive the Judaeo-Christian tradition as more comprehensive than it is treated in the biblical canon. This work aims to unfold paths undertaken by some Judaeo-Christian myths, that is, mythical structures, which corroborated the construction of new myths, such as those of Percival's sister and Solomon's wife – characters of *A demanda do Santo Graal* (1995), Portuguese translation from the 15th century, copy of a French sample from the 18th century. In this trajectory, it is essential to consider, besides the biblical scripture, some apocryphal manuscripts which lend literary elements of feminine prominence and humility to the *matter of Britain*. This character, for example, was scarcely referred in the *Portuguese Demand*; therefore it is essential that *La queste del Saint Graal* (1923), present in *Vulgata*, be consulted for the purpose of studying the narrative of Solomon's wife. Thus, according to the Judaeo-Christian tradition one can attest that the elements borrowed from it, still echo in discourses, which sometimes vilify and sometimes defend women, making them exemplary and heroic feminine figures, despite carrying the heavy burden of anti feminine tradition. Such misogynous burden is noticed in the narratives that aim at legitimating the Grail's hero lineage, taking the Hebrew kings from the biblical tradition as ancestors. It is from this androcentric nucleus that heroic feminine narratives will emerge, softening the bitterness against women, in the moment heroes find themselves in abulia in face of the unknown. For this purpose, the dissertation carries out an analytical study of the referred literary pieces, following the methodological procedures of bibliographic, qualitative research, identifying the literary, sociological, historical and cultural perspectives. It tried to unveil the paths taken by the characters Percival's sister and Solomon's wife, along their mythical trajectory, compatible to the Judaeo-Christian tradition.

Key-words: *A demanda do Santo Graal.* Percival's sister and Solomon's wife. Judaeo-Christian tradition. Medieval feminine character.

LISTA DE SIGLAS

DSG	*A demanda do Santo Graal*
DSGE	*La demanda del Sancto Grial com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*
DSGE	*Demanda Del Sancto Graal*
QSG	*La queste del Saint Graal*
MRA	*La mort le roi Artu*
MRAP	*A Morte do Rei Artur*
EPM	*Evangelho do Pseudo-Mateus*
EPT	*Evangelho do Pseudo-Tomé*
EM	*Evangelho de Nicodemos*
EB	*Evangelho de Bartolomeu*
VAEG	*Vida de Adão e Eva* (versão em grego)
VAEL	*Vida de Adão e Eva* (versão em latim)
SLAE	*Segundo livro de Adão e Eva*
NM	*Natividade de Maria*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

1 UMA VOZ INCÔMODA: A MULHER E OS CAMINHOS DO CONHECIMENTO..... 26

1.1 PORQUE MULHERES FORTES PRECISAM SER DEMANDADAS: MULHERES FORTES E MULHERES FRÁGEIS NA SOCIEDADE MEDIEVAL.....28

1.2 A TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ: O CÂNONE BÍBLICO E OS APÓCRIFOS.....57

1.3 GNOSE, MÃE DE MUITOS, AMANTE DE POUCOS: O PRINCÍPIO FEMININO NOS APÓCRIFOS GNÓSTICOS 86

2 GENEALOGIAS TEXTUAIS: A MULHER DE SALOMÃO E A IRMÃ DE PERSIVAL NAS HISTÓRIAS DO GRAAL 103

2.1 A PERSONAGEM MEDIEVAL E A FUNÇÃO MORAL-ESTAMENTAL.....104

2.2 A *EFFICTIO* E A *NOTATIO* DA DONZELA IRMÃ DE PERSIVAL E DA PRIMA-IRMÃ DE PERCEVAL E DE PARZIVAL 110

2.3 A MULHER DE SALOMÃO EM TEXTOS DA MATÉRIA DA BRETANHA E NA HERANÇA JUDAICO-CRISTÃ 118

3 ENTRE MITO E IDEOLOGIAS: TENSÕES POÉTICAS 131

3.1 “[...] DEUS FEZ O HOMEM SAIR DO JARDIM”: O IMAGINÁRIO DA ÁRVORE DO JARDIM E O MITO DA MULHER DE SALOMÃO..... 136

3.2 AS TECEDEIRAS DE CRISTO: O IMAGINÁRIO DA MULHER VIRTUOSA E A IRMÃ DE PERSIVAL 149

3.3 TENSÕES NO IMAGINÁRIO FEMININO E A VISÃO ANDROCÊNTRICA.....160

CONSIDERAÇÕES FINAIS 175

REFERÊNCIAS 179

INTRODUÇÃO

A Demanda do Santo Graal, tradução portuguesa do século XV de um texto em francês do século XIII, é uma obra que aglutina o ideário da cavalaria e do amor cortês no mesmo *locus* em que foram versadas tanto as doutrinas cristãs quanto a mitologia celta e oriental. O produto é um texto com um caráter maravilhoso, feérico e alegórico. Em tal universo, cavaleiros, com um código de honra, seguem em meio a inúmeras aventuras atrás dos mistérios que envolvem o Graal, o Santo Cálice de Cristo, trilhando por diversos núcleos narrativos entrelaçados, deparando-se com personagens ou situações que podem auxiliá-los ou desviá-los da missão sagrada. Na festa de Pentecostes, estando a corte do Rei Artur à espera dos últimos cavaleiros da Távola Redonda, o conto noticia a ordenação de Galaaz, filho de Lancelot. Em seguida, após a chegada de todos os cavaleiros e a ocupação da *seeda perigosa*, uma manifestação sobrenatural maravilhou a todos: o Graal aparece brevemente na sala da Mesa Redonda, propiciando iluminação, fartura de alimentos, bom odor e imensa alegria. Inicia-se então a demanda do Santo Vaso. Impulsionados pela visão, os cavaleiros partem em busca do Graal, encontrando diversas aventuras.

Em peregrinação, os cavaleiros deveriam afastar-se das sendas traiçoeiras que os distanciariam de Deus. Como Israel no deserto, em alusão ao êxodo judaico, os cavaleiros seriam provados e purificados, restando alguns poucos, dentre os que saíram do Egito com mais de vinte anos, como Josué e Caleb. Persival, Boorz e Galaaz encontraram na floresta o paralelo do deserto. Lá, eles passam a ter consciência do sagrado, assim como os judeus a tiveram no deserto. É neste lugar que o Eterno se manifesta, para os cavaleiros, ou Suas palavras são reveladas. Mas também é um local de provação, de tentação. Tanto o deserto, como a floresta sugerem a ideia de provação, também de ascese e de iniciação. No Ocidente, a floresta torna-se o solo sagrado de encontro com Deus:

> Mas é principalmente na literatura cortês que a floresta desempenha um papel material (no entrecho) e simbólico de capital importância. A floresta está no coração da aventura cavaleiresca, ou melhor: esta

> encontra na floresta o seu lugar de eleição. (LE GOFF, 1994, p. 93-94).

Para Jacques Le Goff (1994, p. 84), “o deserto do Antigo Testamento não é, contudo, um lugar de solidão: é um lugar de provações e é, acima de tudo, um lugar de vida errante e de desprendimento”. Preocupado com a vida errante da cavalaria arturiana, após ser instado a esclarecer aos cavaleiros Boorz, Persival e Galaaz o significado da demanda, o ermitão utiliza a *auctoritas* bíblica como suporte de correspondências de imagens. A referência ao texto de Lucas 3: 17 é tomada como edifício analógico para o discurso do religioso que sentencia:

> Eu vos direi, disse ele, o que é a demanda do Santo Graal buscar: tanto quer seer como buscar as maravilhas da Santa Egreja e as cousas abscondidas e as maravilhas e as grandes puridades que Nosso Senhor nom quis outorgar que homem as achasse que jouvesse em pecado mortal. **A demanda do Santo Graal é que, pois ele espartiu os cavaleiros dos maus assi como o grão da palha**, e quando ele partiu os luxuriosos dos bõõs cava[58,b]leiros, entam mostrará a estes homẽẽ bõõs e a estes bem aventurados as maravilhas que andam buscando do Santo Graal. (DSG, 1995, p. 131. Grifos nossos).

O ideal de separação entre bons e maus, entre palha e grão de trigo, ampara o motivo central da demanda. Como alegoria da salvação, a narrativa do Graal pretende “[espartir] os cavaleiros dos maus assi como o grão da palha” (DSG, 1995, p. 131). Os dignos verão “as maravilhas e as grandes puridades” (DSG, 1995, p. 131) contidas no Graal. Os indignos ficarão pelo caminho, como as virgens imprudentes de Mateus 25: 1-13. A mensagem cristã de separação e purificação é o que a *Demanda* procura evocar. A presença hipotextual bíblica é marcante. São imagens, mitos, referências diretas ou indiretas a versículos dos *Tehilim* (Salmos), citações toponímicas e empréstimo de personagens bíblicas. Na tradução do texto português do Graal, o rasgo doutrinário e bíblico permanece, ainda que alguns mitos bíblicos tenham sido atenuados, mas não suprimidos. Para rápida ilustração, há, em *La queste del Saint Graal*, o mito de Adão e Eva que se configura em outro mito, o da mulher de Salomão. Neste, a árvore da vida, da ambiência da história de Adão e Eva, é cortada, fornecendo madeira à nave de Salomão. N’*A demanda do Santo Graal*, o mito edênico é silenciado. Nada se fala do casal original,

somente da barca. No entanto, há algumas referências sobre a matéria que, embora não difundida no texto, era do conhecimento dos cavaleiros:

> 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 assi leo a carta, assi que os outros souberom bem como e porquê todas as cousas da nave forom feitas e postas, disse Persival. (DSG, 1995, p. 312-313).

Da mesma forma, na *Demanda*, três personagens do Antigo Testamento são ambientadas na história do Graal. David e Salomão são os reis que a tradição do Graal conclama como pais de Lancelot, Galaaz e de toda a linhagem do rei Bam. Mas, o rei David não surge na narrativa somente como rei/pai antecessor de Galaaz, o que seria, a princípio, um primeiro plano de três das sobreposições que a *Demanda* estabelece sobre o filho de Jessé, tópico já discutido por José Carlos Ribeiro Miranda (1998). No texto, sua participação ainda ampara outros dois tópicos, o de autoridade como poeta-profeta e o de guerreiro. Estes aspectos da configuração dos mitos de David e de Salomão serão tratados em momento mais oportuno. A terceira personagem é a mulher de Salomão, mencionada em dois momentos na *Demanda* (1995, p. 384 e 452). Sua participação nada mais é que um aditamento mítico ao texto bíblico. Caifás é, assim como José de Arimateia, outra personagem do Novo Testamento referenciada no texto português. Em contrapartida, em *La queste del Saint Graal*, há mais de vinte menções a personagens bíblicas e algumas toponímias.

Falando sobre a literatura portuguesa, Mário Martins (1979, p. 7) comenta que o acento bíblico foi percebido desde a Idade Média, permitindo-nos encontrar “a *Bíblia* nas suas entranhas, mesmo quando a não enxergamos à tona da água”. Na *Demanda*, não somente a *Bíblia* emerge, mas traços apócrifos podem ser apercebidos. Para além do cânone, alguns apócrifos cristãos foram tomados como hipotextos ao texto da *Demanda*. O *Evangelho de Nicodemos* é um deles. Não somente o *Evangelho de Nicodemos* importa à narrativa do Graal. O *Evangelho de Bartolomeu* e a *Natividade de Maria*, também conhecida como *Proto-Evangelho de Tiago*, apresentam motivos que podem ser percebidos na *Demanda*, como veremos em outro momento. Além disso, o *Evangelho de Nicodemos* aborda, de forma breve, narrativas míticas

que também são encontradas nas histórias arturianas, sobretudo no mito da mulher de Salomão. Falamos da lenda da viagem de Set ao paraíso, comissionado por Adão para conseguir o óleo da árvore da misericórdia. Nesta lenda, conhecemos a relação entre a madeira da cruz e a árvore da vida. O motivo se repete ainda na *Vida de Adão e Eva* e no *Apocalipse de Moisés*.

A trama do Graal alicerça-se na história de José de Arimateia, enclausurado a mando de Caifás e Anás após a morte de Cristo, conforme alusões presentes no apócrifo de Nicodemos. Além disso, na primeira parte do citado apócrifo, nas *Atas de Pilatos*, o capítulo da paixão de Cristo é retomado. Miranda (1998, p. 76) comenta sobre o paralelismo existente entre o apócrifo e o mito da irmã de Persival, tipo feminino de Cristo, assim como Galaaz é o contraponto masculino. Da mesma forma, a mulher de Salomão ultrapassa a dicotomia sobre a mulher rotulada como "inimiga do gênero masculino" (DUBY, 2013, p. 261) ou como figura dócil e submissa. Ao reconhecer o protagonismo dessas duas mulheres, objetiva este trabalho, considerando a tradição judaico-cristã, responder a seguinte questão: em que meandros míticos do judaísmo e do cristianismo as personagens femininas, mulher de Salomão e irmã de Persival, foram circunscritas? Seriam elas figuras femininas alocadas em cenários míticos rendidos à tradição judaica e à tradição cristã? Além disso, tais inquirições conduziram-nos a questionamentos mais específicos.

Na *Demanda*, os cavaleiros receberam ordenações moralizantes e comportamentais dos padres, mas enquanto estes, assim como a audiência masculina, as receberam num discurso direto, as mulheres mostraram-se imagens alegóricas para outras mulheres. As personagens representadas pela mulher de Salomão e pela irmã de Persival foram construídas para evocarem uma causa[1]. Elas exerceram a pastoral feminina não às claras, contudo,

[1] Em nossa dissertação de mestrado (2008), falamos sobre três ações empreendidas pela donzela irmã de Persival em sua tarefa como heroína do Graal: a palavra, o trabalho das agulhas e o choro. No primeiro momento, as palavras da donzela conduziram Galaaz e os demais cavaleiros a muitas aventuras; em alguns momentos, ela faz indicações precisas sobre o que devem fazer os cavaleiros. No segundo momento, como tecelã, a donzela empresta à causa do Graal o que tem de mais precioso, isto é, os seus cabelos, e com ele tece a estranha cinta. Além, é claro, de nomear a criação. No terceiro momento, o choro, não são lágrimas que a heroína derrama, mas sangue. É por uma pecadora infiel que ela o verte. A doação do sangue, para cumprir o estranho rito do castelo serviu para que os pecadores fossem castigados (DSG, 1995, p. 330). Conforme escreveu Cristina de Pisano na sua alegórica *Cité des dames* (apud RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 533), "foi para chorar, falar, e fiar que deus criou a mulher". Como mulher forte, mulher de palavras, de trabalhos de agulhas e de prantos,

rastros podem ser encontrados. Georges Duby (1989, p. 97) comenta que cabia à mulher, costumeiramente, no resguardo de seu lar o ensinamento a outras mulheres, mas não aos homens. Homens ensinavam homens e mulheres ecoavam as vozes masculinas para outras mulheres. De igual modo, outras figuras femininas foram talhadas à representação da denegação do feminino: Isolda, Morgana, a filha do Brutus e Genevra são tipos de mulher que conduzem à morte; são antagonistas. Devem ser evitadas, como diz o ermitão. A palha deve ser separada do feixe de trigo. Apesar de o ermitão ordenar aos cavaleiros que não levassem consigo as mulheres (DSG, 1995, p. 41), atendendo ao ardor antifeminino do período, é, parece-nos, temeroso negar a notoriedade que as personagens adjutoras receberam na história do Graal. Para dirimir a sua participação é necessário entender em que termos a tradição judaico-cristã se processou, porque fonte expressiva do imaginário do Graal. Além do mais, na tradição judaico-cristã, há não apenas atitudes demeritórias sobre as mulheres, mas, e não podemos deixar de considerar, há respingos de uma atitude não discriminatória e até mesmo promotora. Seja como for, para entendermos a participação das mulheres fortes da *Demanda*, convém-nos, antes, compreender a tradição não somente bíblica, canônica, mas apócrifa, que concedeu à irmã de Persival e à mulher de Salomão *status* de força e sabedoria. Não obstante, é indispensável que se reconheça a tradição do papel feminino nas histórias do Graal, por isso, em alguns momentos, personagens femininas presentes na matéria da Bretanha terão seus discursos e suas ações analisados. Falamos em tradição porque há temas e motivos que se repetem nas narrativas, enfocando uma reescrita, uma *auctoritas* a ser retomada. No caso feminino, há um motivo que relega as mulheres para as “margens da errância” (NUNES, 1999, p. 78), ladeado ainda por outro, o que as promove, sutilmente, na sociedade guerreira e masculinista.

---

a irmã de Persival é uma construção alegórica, didática, tal qual é previsto em textos literários medievais, como a *Demanda*, por exemplo.

Para a configuração deste trabalho, valemo-nos de um histórico de fontes e textos que ultrapassaram o espaço literário. Para além da aludida perspectiva da história das mulheres na Idade Média, cujos ecos veem-se representar na *Demanda*, há o ponto de vista do estudo do imaginário, calcado tanto na formação de um imaginário cristão medieval, quanto no uso que tal imaginário fez de figuras judaicas e cristãs quer femininas ou não. Por fim, a referida matéria apócrifa, tendo como alicerce a história e os mitos das religiões judaica e cristã, impõe-se como medida diretiva para a realização deste trabalho.

Na perspectiva literária, faz-se necessário aceder ao cotejamento d'*A demanda do Santo Graal* com alguns textos da matéria da Bretanha (ao conjunto de textos que evocam as histórias do rei Artur), principalmente com *La queste del Saint Graal*, pertencente ao ciclo da *Vulgata*. Irene Freire Nunes (1999, p. 77) comenta sobre o bilinguismo presente no texto português do Graal, atestando a presença de galicismos em uma obra em língua portuguesa medieval:

> Trata-se de um texto que é fragmento e totalidade, tradução do francês e documento precioso da língua portuguesa antiga. Um texto que atesta a notável segurança de uma língua literária – o português – sendo no entanto recheado de galicismos que para sempre farão parte da nossa paisagem linguística medieval.

No ciclo da *Vulgata*, vê-se configurar o mito da mulher de Salomão, personagem que na *Demanda* será referenciada ligeiramente. O ciclo da *Vulgata*, configurado, no século XIII, a partir da prosificação das obras de Robert de Boron, é composto pelas seguintes obras: "*Estoire du Graal*; *Estoire de Merlin*; *Lancelot du Lac* (romance em três livros); *La Queste del Saint Graal*; e *La Mort le roi Artu*" (MEGALE, 2001, p. 47). No final do século XII, Robert de Boron compôs uma trilogia sobre a matéria da Bretanha constituída pelo *Joseph d'Arimathie* ou *Roman de L'estoire du Graal*, pelo fragmento do *Merlin* e pelo *Didot Perceval* em prosa. A *Vulgata* é caracterizada por um expressivo acento cristão. Sobre a relação da *Bíblia* com a Vulgata, Heitor Megale (2001, p. 49) afirma que "a Vulgata é uma estória cristianizada. [...] 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". Trata-se de uma recriação ideológica das histórias arturianas, divulgadas, anteriormente, por Chrétien de Troyes, a quem se deve a emancipação e definição das histórias arturianas. No século XII, Chrétien escreveu as obras *Erec et Enide, Cliges, Le chevalier de la charrete (Lancelot), Le chevalier au Lion (Yvain)* e *Le Conte du Graal (Perceval).* Nos seus romances, Chrétien

> vinculou definitivamente o discurso romanesco às formas mais elaboradas do discurso erótico de que o *fine amors* dos trovadores buscava a primeira formulação. O modelo do *fine amors* e a ética amorosa esteticizante em que ele implica constituem um fato de civilização na obra de Chrétien de Troyes. (MEGALE, 2001, p. 39).

Busca-se, no ciclo da *Vulgata*, a perfeição, o aperfeiçoamento e a sublimação do herói; a proximidade do homem com o transcendental e o afastamento do terreno, do natural. Mas, apesar do caráter ascético que o Ciclo da *Vulgata* compôs e impôs, e reconhecendo que há uma sensível aproximação da *Demanda* com *La queste del Saint Graal*, houve a inserção de lendas pagãs que foram cristianizadas e da presença da cultura celta. A cultura celta, embora de grande relevância para o estudo da Matéria de Bretanha, como afirma Megale (2001, p. 29), não será motivo de discussão neste trabalho. Em tempo, símbolos cristãos também foram enxertados na história.

A *Demanda do Santo Graal*, o mais antigo texto português, em prosa, procedente da versão francesa perdida do século XIII, pode ser considerada como uma versão moderna, porque oferece diferenças do material original, contendo alterações (eliminações ou extensões), acréscimos de personagens e até mesmo um caráter mais profano e secular, rival do discurso cristão (NUNES, 1995a, p. 7). O texto da *Demanda* corresponde ao Códice 2594 de Viena, pergaminho do século XV, e é "cópia de um manuscrito de época anterior que não é ainda o manuscrito original da tradução" (NUNES, 1995a, p. 11). Desconhece-se o tradutor e acredita-se que "o manuscrito da *Demanda* portuguesa é cópia do original do último quartel do século XIII, traduzido direto do francês para português" (BUESCU, 1991, p. 79). Heitor Megale (2001, p. 24) afirma que Portugal detém a prioridade da tradução na Península Ibérica, pondo termos a respeito do litígio entre portugueses e espanhóis. O autor expõe que sua confirmação à causa portuguesa, procedeu da análise de "três

testemunhos: francês, português e castelhano" (MEGALE, 2001, p. 24). Para Megale (2001, p. 381),

> os resultados a que se chega assinalam ainda que essa tradução ibérica inicial de que decorrem os dois testemunhos, no estado lingüístico em que são conhecidos hoje, só pode ter sido uma tradução portuguesa, visto que o testemunho de que se dispõe, cópia feita no século XV, está mais próximo daquela fonte francesa do que seu congênere castelhano.

A *Demanda do Santo Graal* pertence ao ciclo do Pseudo-Boron ou *Post-Vulgata Roman du Graal* – posterior à *Queste del Saint Graal* da *Vulgata*. A *Post-Vulgata Roman du Graal*, ou Ciclo do Graal português é composto pelos seguintes textos traduzidos: *O Livro de José de Arimatéia*; *Merlim* com suas *Continuações*; e *A Demanda do Santo Graal*, "que encerra o ciclo com um resumo da morte de Artur, no fim" (MEGALE, 2001, p. 20). Em cotejo às obras da *Vulgata* e da *Post-Vulgata*, no que concerne ao assunto da *Demanda*, Irene Freire Nunes (NUNES, 1995a, p. 10), comenta:

> A *Queste del Saint Graal* da *Post-Vulgata* baseia-se nas duas últimas partes da *Vulgata*, *Queste del Saint Graal* e *Mort Artu*, remodelando ou omitindo episódios e acrescentando outros de acordo com o espírito do novo romance. Nenhum manuscrito a contém senão de forma fragmentária. É de uma versão tardia desta *Queste* da *Post-Vulgata* que derivam as traduções ibéricas: *Demanda do Santo Graal* em português e *Demanda del Sancto Grial* em castelhano.

Como trabalhamos com *A demanda do Santo Graal*, edição de Irene Freire Nunes (1995), versão em português, com *La demanda del Sancto Grial com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*, edição espanhola de Adolfo Bonilla y San Martín (1907) e com a *La queste del Saint Graal*, edição francesa de Albert Pauphilet (1923), empregaremos, como referências às citações, as siglas *DSG*, *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* do início do século XIII. Utilizaremos, ainda, para cotejo, a versão em espanhol de *La queste del 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*. Quando necessário, confrontamos o texto editado por Irene Freire Nunes (1995) com os textos de Augusto Magne (1944) e de Heitor Megale (1998). A edição de Irene Freire Nunes é a primeira edição crítica da *Demanda* "com critérios de transcrição" (MEGALE, 2001, p. 57), por isso a escolhemos. Anteriores a ela, há as duas edições de Augusto Magne. A primeira, de 1944, recebeu muitas críticas por apresentar supressões de passagens do texto, "excessiva modernização da grafia", "pontuação imprevisível" e "'correções' baseadas na versão castelhana" (NUNES, 1995a, p. 13). A segunda é uma edição fac-similada, apresentada em dois volumes. O primeiro é de 1955 e o segundo é de 1970.

Quanto aos estudos da *Demanda*, recorremos às considerações de renomados medievalistas como, por ilustração, Manuel Rodrigues Lapa (1981), Márcia Mongelli (1992; 1995), Heitor Megale (1992; 2001), José Carlos Ribeiro Miranda (1998), Maria do Amparo Maleval (2004), Maria Gabriela Carvalhão Buescu (1991). Na perspectiva da história das mulheres, importou-nos conhecer o papel da mulher na sociedade medieval entre os séculos XII e XIII. Howard Bloch (1995), Georges Duby (1988, 1989, 1990, 2013), Christiane Klapisch-Zuber (1990) e muitos outros, prestaram-nos subsídio teórico. Este período foi por nós delimitado por tratar-se do momento histórico em que se configuraram a maioria das narrativas do Graal, como as de Chrétien de Troyes (1135-1190) e as de Robert de Boron (entre 1190 e 1212, provavelmente em 1202), ou as da *Vulgata* (1215-1235), e as da *Post-Vulgata* (1230 e 1240).

A respeito do imaginário medieval, o estudo dos mitos da mulher de Salomão e da irmã de Persival conduziu-nos a tomar contato com várias narrativas míticas. Falamos de mito porque entendemos que o imaginário medieval, sobretudo o disposto na *Demanda*, utiliza não só a mitologia cristã como base para as suas narrativas, mas se serve de outras, como veremos. Para Hilário Franco Jr (2010, p. 32), "o cristianismo medieval era uma extensa mitologia, em constante diálogo com a judaica, a greco-romana, a céltica e outras, mesmo que na visão clerical parecesse ser tão somente monólogo que desfigurava e cristianizava as demais". Da mesma forma, foram os subsídios teóricos deste pesquisador, sobretudo em "Eva Barbada" (1996) e em "Os três dedos de Adão" (2010), que nos fundamentaram quanto às questões do

imaginário medieval, assim como as notas de Jacques Le Goff (1994; 1983; 1999). De igual forma, Georges Dumezil (2008), com *El destino del Guerrero*, Gilbert Durand (1997; 2004), Mircea Eliade (1972; 1992; 2008; 2010), com sua extensa literatura, e ainda outros estudiosos forneceram-nos proposições complementares conceituais pertinentes a respeito do imaginário e do mito.

A propósito do conceito do mito, Mircea Eliade (1972, p. 6) define-o como uma narrativa “sagrada”, “exemplar” e “significativa”, conceito que ampara a estrutura das narrativas da tradição judaico-cristã, ainda que, a princípio, “o judeu-cristianismo, por sua vez, [tenha relegado] para o campo da ‘falsidade’ ou ‘ilusão’ tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos”. Não se trata de falsidade ou mentira, mas, segundo etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões, o mito é uma “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”, “designa, ao contrário, uma ‘história verdadeira’ [...] por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1972, p. 6). A esse respeito, a tradição cristã debruça-se sobre bases míticas, por apresentar “comportamento mítico”:

> a imitação de um modelo transumano, a repetição de um enredo exemplar e a ruptura do tempo profano mediante uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do "comportamento mítico", isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte de sua existência (ELIADE, 1972, p. 119)

Para Hilário Franco Jr. (2010, p. 31), os teólogos lidaram com o mito de forma distinta. Ainda que buscassem separar o Novo Testamento das histórias míticas, eles “desenvolviam sua argumentação antimítica de forma mítica, contrapondo aos mitos pagãos os mitos cristãos. Ou travestindo os primeiros com roupagens do segundo”, isto, alargando o universo bíblico que é também de essência mítica, como definiram Northop Frye e A. Paul. Além das disposições sobre o mito, é imprescindível que definamos o conceito de imaginário como sendo

> um conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados. (WUNENBURGER, 2007, p. 11).

Neste sentido, imagens visuais e linguísticas são retiradas dos mitos da tradição judaico-cristã e de motivos e símbolos da literatura medieval europeia e da Idade Média latina para que sirvam de parâmetro, a fim de entendermos como e em que bases ideológicas foram construídos os mitos da donzela irmã de Persival e da mulher de Salomão, isto é, como elas foram representadas nas obras do Graal. Durand (2004, p. 41) comenta que o imaginário é composto por um mundo de representações; "é o conector obrigatório pela qual forma-se qualquer representação humana"; vale-se de um conjunto das produções culturais quer visuais quer linguísticas, estabelecendo neste conceito o mito, criador das imagens. Tais imagens estão presentes em textos da tradição judaico-cristã, tanto canônica, quanto apócrifa. Por isso, é necessário que recorramos à matéria apócrifa, considerando, de modo relevante, o tópico da gnose. Estudiosos como Hans-Josef Klauck (2007), Urbano Zilles (2004), Luigi Moraldi (2013) e Elaine Pagels (2006) fomentaram a nossa base teórica. Nos apócrifos e livros canônicos, há diversas imagens que foram retomadas na Idade Média. Moraldi (2013, p. 32), comenta sobre a presença apócrifa na literatura medieval. Por ilustração, a *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze, obra do século XIII, é concebida como uma obra que apresenta uma "síntese de escritos apócrifos", assim como outras obras medievais[2].

Ao tratarmos dos textos apócrifos, apontamentos sobre a formação do cânone bíblico, dos mitos nele presente, segundo a história do cristianismo e do judaísmo foram necessários, sobretudo as contribuições de Geoffrey Blainey (2012), Michael Brenner (2013) e Jostein Gaarder, Victor Heller e Henry Notaker (2005) em "O livro das religiões", buscando atender à concepção de Eliade (1972, p. 7) sobre a necessidade de analisar o mito segundo uma perspectiva histórico-religiosa a fim de se conceber "as formas similares de conduta" como "fenômenos de cultura".

[2] Sobre este assunto ver MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos.* Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999. p. 32-33.

Para a discussão desse tema, três capítulos foram desenvolvidos. Em “Uma voz incômoda: a mulher e os caminhos do Conhecimento”, procuramos tratar sobre a relação entre a mulher e o conhecimento, sobretudo, como a mulher do século XII foi concebida, segundo a perspectiva masculinista. Com este propósito, dividimos esta primeiro capítulo do estudo em três subcapítulos: o primeiro, centrado em uma afirmativa, “Porque mulheres fortes precisam ser demandadas: mulheres fortes e mulheres frágeis na sociedade medieval”, volta-se a discussões sobre a representação da mulher em textos que se serviram de imagens presentes no imaginário medieval, considerando a história, os mitos e a antropologia; o segundo, “A tradição judaico-cristã: o cânone bíblico e os apócrifos”, debate sobre a presença feminina em textos da tradição judaico-cristã, assim como aborda questões relevantes sobre a configuração do cânone e o legado de representações sobre as mulheres; o terceiro, “Gnose, mãe de muitos, amante de poucos: o princípio feminino nos apócrifos gnósticos”, dirige-se, assim como abordado no subcapítulo precedente, à presença feminina nos cenários literários da tradição judaico-cristã, sobretudo nos textos apócrifos. Para tal, algumas passagens bíblicas ou apócrifas buscou-se comentar, tencionando uma discussão pautada em imagens ou textos bastante frequentados pelos medievais.

O segundo capítulo, “Genealogias textuais: a mulher de Salomão e a irmã de Persival nas histórias do Graal”, realiza um estudo intertextual sobre a presença das referidas personagens em narrativas do Graal e em textos da tradição judiaco-cristã e em obras medievais, como se verá, respectivamente, nos subcapítulos “A *effictio* e a *notatio* da donzela irmã de Persival e da prima-irmã de Perceval e de Parzival” e “A mulher de Salomão em textos da matéria da Bretanha e na herança judaico-cristã”. No entanto, este segundo segmento privilegia, inicialmente, um estudo sobre a personagem medieval, em sua função didática e moral-estamental, para se entender a presença das referidas personagens em seus contextos, como se vê no subcapítulo “A personagem medieval e a função moral-estamental”.

O terceiro capítulo, “Entre mito e ideologia: tensões poéticas”, analisa os rastros míticos das personagens, a mulher de Salomão e a irmã de Persival, n’*A demanda do Santo Graal*, considerando a sua presença em *La queste del Saint Graal*. Está também dividido em três subcapítulos: O primeiro, “Deus fez

o homem sair do jardim": o imaginário da árvore do jardim e o mito da mulher de Salomão" aborda o mito da mulher de Salomão no contexto d'*A demanda do Santo Graal*, considerando alguns apócrifos que lidaram com o tema da árvore do jardim do Éden. O segundo, "As tecedeiras de Cristo: o imaginário da mulher virtuosa e a irmã de Persival", realiza um estudo sobre a presença da irmã de Persival e o mito das tecedeiras. O terceiro, "Tensões no imaginário feminino e a visão androcêntrica", faz um arrazoado sobre a relação das referidas personagens femininas no contexto da *Demanda* e o ideário misógino e androcêntrico que as conceberam.

Em cada um desses capítulos e subcapítulos, há constantes diálogos com algumas figuras presentes no imaginário medieval construído sobre as mulheres, edificação cultural que se valeu, dentre outras produções culturais, da tradição judaico-cristã, alargando-a por vezes. Nelas há sempre um eco ou mesmo uma voz forte da misoginia, como veremos. Tal ocorre porque a cultura intermediária, da qual o cristianismo fazia parte na Idade Média procurou aglutinar diversos mitos, tencionando compor um conjunto de códigos e crenças que amparassem as suas narrativas doutrinárias. Segundo Hilário Franco Jr. (2001, p. 141-142), o cristianismo,

> sendo uma religião, *religio,* sua função era, segundo a etimologia que vinha da Antigüidade, de *re-legere,* "reunir", ou de *re-ligare,* "religar", nas duas hipóteses tendo, portanto, o sentido de reaproximar as instâncias divina e humana. A primeira conhecida através de mitos*, a segunda buscando comunicação com ela através de ritos. Se no caso do cristianismo medieval os mitos são na origem, quase sempre, produto da cultura vulgar (53: 45-67) e os ritos da cultura clerical, com o tempo as influências interculturais apagaram tais fronteiras.

É no apagar de tais fronteiras que se processou a construção de um imaginário que ora colocava a mulher em difamação, ora produzia discursos em sua defesa. De todo modo, como veremos, ela não foi ela mesma, mas sobredeterminada por mãos masculinistas que a estabeleceram ou a mantiveram numa cultura dita intermediária, isto é, aceita tanto nos níveis culturais eruditos, quanto entre os leigos. Para Franco Jr. (2001, p. 140), a cultura intemediária é

> "aquela praticada, em maior ou menor medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua

> condição social. [Ela é] o denominador comum, o conjunto de crenças, costumes, técnicas, normas e instituições conhecido e aceito pela grande maioria dos indivíduos da sociedade estudada".

E é no meio desta cultura androcêntrica que se pode perceber também uma cultura feminina, ou culturas femininas. Não somente a imposta às mulheres, como ditames comportamentais e exemplares, mas as próprias edificações culturais que as mulheres amealharam e teceram em seus nichos e conversações. Ou seja, em meio à cultura masculinista, vê-se alguns suspiros nitidamente femininos. Tal relação se percebe a partir do conceito de cultura, segundo Carlo Ginzburg (1987, p. 14):

> Todavia, o emprego do termo *cultura* para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de "cultura primitiva" é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como "camadas inferiores dos povos civilizados" possuíam *cultura*.

Assim, nas difamações e no defeso, uma cultura sobre mulheres, e quase sempre voltada para as mulheres, foi formulada no cenário medieval quer literário, quer religioso. Das mãos femininas apenas restou-nos os ruídos das rocas e das laçadas das linhas, mas elas lá estão presentes, ainda que subalternas e dominadas, Mas às vezes, em momentos de apatia masculina, nos questionamos: elas poderiam se mostrar figuras de dominação? Elas poderiam ser arquitetas do seu próprio destino ou do destino alheio, quer maculino, quer feminino? O estudo sobre as personagens da matéria da Bretanha, encontradas n'*A demanda do Santo Graal* poderá nos responder tais questões. Segundo Hilário Franco Jr. (2001, p. 154), ecos da cultura intermediária medieval podem ser notados na literatura da época, ou seja, esta reverberou culturas, quer erudita, quer popular. E é neste *locus* intercultural que mulheres frágeis, fortes, sobredeterminadas, santificadas, violadas, dominadas (e também em dominação?) puderam ser mulheres.

1 UMA VOZ INCÔMODA: A MULHER E OS CAMINHOS DO CONHECIMENTO.

No século XII, clérigos e letrados ecoaram discursos traduzidos de uma tradição que ora louvava figuras heroicas e viris como Débora, ora depreciava o elemento feminino, tendo Bat-Shéva [Betsabá] ou Maria Madalena como modelos. Em textos da matéria da Bretanha, como *A demanda do Santo Graal*, personagens femininas receberam representações díspares. Algumas foram configuradas como adjutoras do herói, ecoando uma fusão de grandezas, dos princípios masculino e feminino, segundo disposições que puderam ser depreendidas de alguns apócrifos gnósticos e até mesmo do cânone; outras receberam representações de derrogação à condição feminina, assemelhando-se à conhecida posição antifeminina presente em alguns textos da tradição judaico-cristã. No entanto, para além da questão de gênero, há algo que as aproxima: a busca pelo conhecimento.

A distinção lograda na narrativa do Graal dá-se não pela condição feminina, ou por sua origem nobre, mas pelo uso que personagens como Genevra, Isolda, Morgana, a irmã de Persival, a mulher de Salomão, Aglinda, e a mulher da capela fizeram do poder que detinham: o poder do conhecimento. N'*A demanda do Santo Graal*, Aglinda, no episódio da Fonte da Virgem, ganha destaque por ser nomeada como uma segunda Catarina "em ciência e em bondade" (DSG, 1995, p. 247). Instruída pela graça de Cristo, mais que pelas mãos de seus mestres, é louvada por sua grande beleza, superada apenas pelo espantoso conhecimento que detém. A filha do rei Hipomenes é mencionada como dedicada ao estudo das Sete Artes, aplicando-se, sobremaneira, ao estudo da "nigromancia" (DSG, 1995, p. 446). Regidas pelo conhecimento, as personagens tomam caminhos diferentes na trama. Mais que demérito ou elogio ao elemento feminino, são o conhecimento e a sabedoria que se destacam como efetivos no universo feminino, ainda que costumeiramente representado com linhas misóginas. O conhecimento é também para as mulheres, como alguns padres chegaram à conclusão no cenário medieval[3]. Pensamento que não está dissociado de um antifeminismo,

[3] Notemos que, sobretudo, a partir do século XIII, os conventos tornaram-se o lugar de refúgio para o estudo da *Bíblia*, da Filosofia e da religião, como se verá adiante.

mesmo que, aparentemente, pretenda-se a negação. Na *Legenda Áurea*, Jacopo de Varazze afirma que ao nome de Catarina ligam-se os vocábulos "universal" e "ruína", "significando ruína universal". Sendo personagem de uma lenda cristã, a ruína que a Santa Catarina causaria seria a do diabo, segundo decreta Varazze (2003, p. 961), desde que permanecesse firme, como lhe assegurou um anjo. Desrespeitada a condição imposta pelo anjo, Catarina desmantelaria o plano cristão. A ruína do mal viria não apenas pela firmeza, mas pela sabedoria, eloquência, castidade e qualidade de privilégios[4], formando os cinco aspectos pelos quais Catarina é admirada. Sabedoria, conhecimento e eloquência delineiam-se como mote central na narrativa da santa que foi "nascida na púrpura e bem instruída nas artes liberais" (VARAZZE, 2003, p. 962). Notadamente, ainda que a castidade constitua-se como categoria que reforça o panegírico da santa, pois o imperador ordenara que Catarina fosse despida e torturada com escorpiões, a exposição da nudez estabelece-se como condição de castigo para a santa, apesar de mostrar-se imagem de prazer para o césar. De igual modo, a privação de alimentos e até mesmo a decapitação de Catarina surgem como expedientes à aparição dos milagres. Anjos a alimentam e tratam de suas feridas e leite e não sangue sai de seu corpo decapitado. Tais motivos reaparecem em episódios da narrativa do Graal, fazendo-nos crer que os tormentos e dores femininos, assim como sabedoria e conhecimento, foram constituintes do imaginário que buscou retratar as mulheres na Idade Média, sobretudo, n'*A demanda do Santo Graal*.

A partir das narrativas das mulheres na *Demanda* ou em outros textos literários lidos no século XIII, procuramos conhecer os seus trabalhos[5], suas dores e suas vidas. Umas são fiandeiras, outras são amantes de Deus e/ou de homens, outras são eloquentes, mas todas têm uma história para contar. Nessas histórias, as palavras das mulheres incomodam. Em *A demanda do*

[4] A expressão refere-se às honras particulares que os santos receberam no momento de sua morte, por exemplo. No caso de Catarina, ao ser decapitada, leite jorrou no lugar do sangue. Outros privilégios assomam-se à lenda de Santa Catarina. A respeito desse assunto, ver VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea*: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das letras. 2003. p. 969.

[5]Chaucer atribui à mulher três funções: enganar, falar e fiar. Cristina de Pisano, no século XV, apresenta nova condição: "Foi para chorar, falar e fiar que Deus criou a mulher". Razão – personagem de *A cidade das damas* – ao ouvir esta frase atesta ser "uma excelente coisa que Deus lhes tenha dado uma tal vocação, já que muitas foram salvas por choros, rocas e palavras" (apud RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 533).

Santo Graal (1995, p. 39), não rechaça Galvam o aviso da *donzela laida* acusando-a de feitiçaria e de engano? Mas também a voz feminina alicia, orienta, dá fim ao mistério, fazendo com que cavaleiros inebriem-se com o fim do interdito. Por mais que estas histórias precisem ser colhidas por entre as palavras tecidas pelos homens, sempre há algum arremate, alguma laçada que se inscreve e se insinua sedutora e eloquentemente feminina.

Considerando tais questões, tocadas acima, iniciamos a primeira parte deste trabalho, procurando discutir sobre a relação entre a mulher e o conhecimento, sobretudo, como a mulher do século XII foi concebida segundo a perspectiva masculinista. De tal modo, dividimos este primeiro capítulo do estudo em três subcapítulos: uma aborda a representação da mulher em textos que se serviram de imagens presentes no imaginário medieval, considerando a história, os mitos e a antropologia; a segunda e a terceira voltam-se à presença feminina nos cenários literários da tradição judaico-cristã, tanto nos textos canônicos, quanto nos textos apócrifos.

1.1 Porque mulheres fortes precisam ser demandadas: mulheres fortes e mulheres frágeis na sociedade medieval.

Não nos é desconhecida a posição levantada por Georges Duby (1989, p. 97), em *Idade Média, idade dos homens*, sobre a incumbência masculina ao ensino, enquanto que, no resguardo do lar, cabia à mulher a educação para outras mulheres. Como o medievalista francês concluiu, não é fácil, a não ser, pela leitura atenta de textos, descortinar alguns traços de uma “pastoral feminina”, realizada no reduto sob o controle da mulher: a casa. O ambiente doméstico tornou-se o local em que emanava o poder feminino. De igual forma, Duby (1989, p. 96) comenta que existia sim, na Idade Média, “um poder feminino rival do poder dos homens, e o espaço doméstico pode ser considerado como o campo de um conflito permanente de uma luta dos sexos”. Ao falar de um poder feminino, o historiador é cuidadoso ao aludi-lo na ambiência da grande dama, senhora que domina as outras mulheres da casa, ainda que alguns historiadores tenham-se acostumado, mediante a leitura de documentos escritos por homens, a aceitar sem contestação a alegação de

uma total impotência feminina. Não devemos intuir que a mulher não tinha poderes. Ela o tinha e fazia recear aos homens e às mulheres que estavam sob seu controle. Todavia, talvez tenhamos de perguntar-nos sobre o limite dos seus poderes, embora eles fossem inegáveis. Por razão do medo do desconhecido, elas necessitaram de controle, segundo a perspectiva masculinista. Jamais deveriam ficar sozinhas, sem a tutela masculina. Concebidas, na Idade Média, como portadoras dos "mistérios da vida", encarregadas de limpar os corpos dos vivos e dos mortos, saudando e despedindo-se dos entes queridos, as mulheres foram pensadas como anfitriãs do existir e do deixar de ser. Foram temidas por seu caráter que rege a natureza, os mistérios, através de mezinhas e encantamentos. Para Duby (1989, p. 96), os homens, inspirados pela visão dos padres, alicerçados nas Escrituras, conceberam o controle masculino sobre a mulher, apregoando o

> temor diante da mulher, [o] temor em particular diante de *sua* mulher, [o] temor de ser incapaz de satisfazer esse ser que é tido como devorador e também como veículo de morte, usando, como seres fracos que são, de armas perversas, veneno, sortilégio.

Na verdade, a clerezia sempre olhou com desconfiança o elemento feminino, formando discurso e prática de separação entre o corpo feminino e o corpo religioso. Tendo como função prescrever normas de conduta e de estabelecer os papéis sociais, os padres trataram o sexo oposto com misoginia, o que nada tem de estranho ao período. Jacques Dalarum (1990, p. 29) afirma que

> separados das mulheres por um celibato solidamente estendido a todos a partir do século XI, os clérigos nada sabem delas. Figuram-nas, ou melhor, figurama-n'A; representam-se a Mulher, a distância, na estranheza e no medo, como uma essência específica ainda que profundamente contraditória.

Não nos esqueçamos de que um comportamento contraditório influenciou os clérigos: de anátema à condição elevada, eles construíram representações sobre a mulher. A partir do século XII, a imagem de Maria, redentora da humanidade, aplacará, de certa maneira, uma longa história de misoginia. Prevalecendo, de todo modo, a imagem de inimiga – alimentada pela tradição judaico-cristã –, a mulher, na Idade Média, teve como primeira

representação, a figura de Eva, culpada pela Queda, conforme o texto do Gênesis e ecos nas cartas de Paulo. O clérigo medieval R. Manselli (*apud* DALARUM, 1990, p. 34) justifica o afastamento, controle e olhar enviesado às mulheres por sua conduta desditosa e assassina:

> Este sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e pai, estrangulou João Batista, entregou o corajoso Sansão à morte. De uma certa maneira, também matou o Salvador, porque, se a sua falta o não tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há nem temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado.

Com tantos crimes contra os homens e contra Deus, estabelece-se uma política de controle e de aversão à mulher. A primazia do homem sobre a mulher ampara-se no castigo divino à sua condição faltosa nos episódios da Queda ("Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará", em *Bereshit* 3:3)[6], e da criação da mulher, feita da costela de Adão, de acordo com o segundo capítulo do Gênesis. Nos escritos dos teólogos, voltados à educação dos religiosos e à difusão de uma cultura comportamental antifeminina, na Idade Média, os padres aprenderam a temer o sexo oposto e a tratá-lo com desprezo. Os padres sentenciam. Godofredo, por querelas territoriais, adverte o bispo de Mans sobre Eufrosina, viúva de um cruzado: "Tendes de tomar cuidado, venerável prelado, para que a mulher não abuse da vossa simplicidade e não vos force a agir contra a vossa mãe, a Igreja romana. O sexo feminino está muito acostumado a abusar" (DALARUM, 1990, p. 35). Hildeberto de Lavardin faz também a sua contribuição. Para Jacques Dalarum (1990, p. 38), sobre as inscrições de Lavardin,

> os três maiores inimigos do homem são a mulher, o dinheiro, as honras: "A mulher coisa frágil, inconstante a não ser no crime, não deixa nunca espontaneamente de ser nociva. A mulher, chama voraz, loucura extrema, inimiga íntima, aprende e ensina tudo o que pode prejudicar. A mulher, vil *forum*, coisa pública, nascida para enganar, pensa ter triunfado quando pode ser culpada. Consumindo tudo no vício, é consumida por todos; predadora dos homens, torna-se ela própria a presa".

[6]As referências ao *Tanach* (Antigo Testamento), concernentes ao assunto judaico, foram retiradas da *Bíblia Hebraica*, traduzida do original em hebraico (versão do *Kéter* de Alepo [Aram-Tsobá]), para o português por David Gorodovits e Jairo Fridlin (2006).

Apesar de toda a aversão ao elemento feminino, reconhecida como portadora de morte, lasciva, enganadora e feiticeira, a mulher também foi concebida por alguns religiosos medievais com proposições equilibradas. Para Hugues Saint-Victor (apud DUBY, 2013, p. 288), a mulher, por ter sido formada de uma costela de Adão, e não da cabeça ou dos pés, deve ser concebida não como personagem subjugada, mas associada. A teoria de Saint-Victor encontra eco nas ideias de seu confrade André. Para este, não basta que o homem abandone a casa paterna para desposar uma mulher, é necessário que ele ame a esposa, não somente com a *dilectio*, a afeição apregoada pelos padres, mas com "amor 'espiritual, e mais veemente que os amores carnais, pelo qual os cônjuges estimam-se mutuamente [...]. Amor puro, evidentemente, transcendendo os apetites da carne, sublimando-os e tendendo a justificá-los" (DUBY, 2013, p. 288). A posição de Saint-Victor, no século XII, permitiu que se revisse a posição das mulheres nas Escrituras. Elas foram consideradas as damas, as senhoras, as esposas. Duby (2013, p. 289) acredita que as ideias de Saint-Victor puderam, de certa forma, reabilitar a mulher de sua condição aviltante:

> A mulher, com efeito, tendo sido tirada do flanco do homem, é construída com o mesmo arcabouço que ele; é, portanto, um ser racional; e essa identidade de estrutura torna o amor espiritual capaz de realizar plenamente a união das duas carnes. Além disso, a "associada", a companheira, a esposa, detém um direito sobre o corpo do marido em virtude de uma necessária dileção mútua, a qual, quando se aproxima o fim do século, tende a assemelhar-se ao amor puro, ao fino amor cantado pela literatura cortês.

Apesar do posicionamento dos eruditos pertencentes à escola de Saint-Victor, no século XII, as ideias que definem a mulher como pecado e o sexo como fruto proibido, amparam-se no mito da Criação, no episódio da tentação de Eva: Adão, Eva e a Serpente tornam-se as personagens centrais de uma narrativa que prevê a frivolidade e sedução latente de Eva, corruptora da humanidade[7]. Curiosa, a mulher no Éden mostra-se vagueando, "divagando

[7] A associação de Eva com a sedução não foi uma construção cristã. O filósofo judeu Aristóbolo, um século e meio antes de Cristo, concebeu Adão como representante da razão e Eva como representante da sedução. Coube à serpente o papel do desejo sexual. Clemente de Alexandria e Ireneu, no terceiro século, viram, na Queda, uma união sexual. De tal modo,

com o corpo e com os olhos" (DUBY, 2013, p. 292), até ser ludibriada pela Serpente. André de Saint-Victor atenua a culpa feminina. Eva foi enganada pela Serpente porque foi considerada "simples". Como castigo, as mulheres devem estar sujeitas ao poder masculino. Para Abelardo, elas são o simulacro, os homens são a imagem de Deus, por isso estão dEle mais próximos, sendo perfeitos. Pecadores tornar-se-ão quando em contato com as mulheres, impulsionadoras do desejo, produto punitivo em razão da Queda. "Arder de desejo é um castigo" (DUBY, 2013, 294); ideia que Santo Agostinho já havia preconizado no quinto século. Até mesmo Hugues de Saint-Victor retoma esta posição (DUBY, 2013, p. 294). Em geral, entre os eruditos do século XII, Eva é vista como personagem inferior a Adão, reflexo da imagem de Deus.

A posição de alguns religiosos sobre a mulher, no século XII, é, como vimos, contraditória, principalmente se considerarmos a imagem que os prelados construíram e utilizaram para representar a mulher. A mulher perfeita deveria masculinizar-se. Esta posição encontrou eco mesmo nos discursos dos religiosos que buscaram disposições menos arbitrárias em relação ao elemento feminino. Desde antes da era cristã, os judeus manifestaram uma posição antifeminina sobre o mito da Queda e a condição feminina. Para o filósofo judeu Aristóbolo, um século e meio antes de Cristo, Adão era o representante da razão (*ratio*) e Eva representava a sedução, o desejo (*appetitus*). Para Fílon Judeu de Alexandria (cerca de 20 a. C a 50 d. C), os relatos do Gênesis são "alegoria da alma em que o homem é a mente e a mulher é o sentido da percepção" (BLOCH, 1995, p. 38). As construções antagônicas entre as imagens associadas ao elemento masculino e ao feminino reverberaram na Idade Média. Santo Agostinho, no *Del Génesis contra los maniqueos*[8], alarga o conceito já empregado por Aristóbolo e Fílon Judeu e os religiosos do século XII foram leitores do Bispo de Hipona. No *Del Génesis contra los maniqueos*, Santo Agostinho, falando sobre Eva, entende que a culpa, pela Queda no Éden, era de ambos, Adão e Eva. Ele, no entanto, estende à mulher uma interpretação menos antifeminina. Para ele, a dor é inerente à mortalidade; da

destinou-se à Eva o crime de sedução, falta que deveria ser vivida por todas as mulheres, filhas de Eva, acusada, ainda, de destruir a imagem de Deus, Adão, conforme entendimento de Tertuliano.

[8] O texto de Santo Agostinho, utilizado neste trabalho, encontra-se disponível no seguinte endereço eletrônico e não apresenta os números das páginas discriminados: http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_dcm/index2.htm.

mesma forma, falando sobre a passagem do Gênesis – que atribui o imperativo da dominação masculina sobre o feminino –, o Bispo de Hipona entende tratar-se do controle da razão, princípio masculino, sobre o desejo ou afeto, princípio feminino:

> No existe ninguna otra controversia sobre el castigo de la mujer, porque claramente se ve que en medio de las calamidades de esta vida soporta acrecentados dolores y llantos. El que dé a luz en dolor a los hijos, aunque se cumple ostensiblemente en esta mujer, sin embargo, debemos dirigir la consideración a un hecho más oculto, porque entre los animales también las hembras paren a los hijos con dolor, y ésta es más bien en ellos condición de mortalidad que pena del pecado: luego puede suceder que también sea ésta la índole de la naturaleza humana en las mujeres que tienen ya cuerpos mortales. Pero esto es aquí un gran castigo, el haber llegado a esta mortalidad corporal viniendo de aquella inmortalidad. Sin embargo, esta sentencia encierra un gran sacramento o misterio, porque no existe ninguna abstención de deseo carnal que no lleve consigo el principio de dolor hasta que la costumbre lo dirija a mejor destino, lo que cuando acaece se considera como si hubiera nacido ya el hijo; es decir, que el afecto está preparado para el bien obrar por medio de la buena costumbre, cuya buena costumbre para nacer necesitó resistir con dolor a la mala costumbre. También aquí tiene su aplicación aquello que se dijo después de lo del parto: y te dirigirás a tu varón y él te dominará. (...) y tu conversión será hacia tu varón y él te dominará, sino que cuando aquella parte del alma que es dominada por los placeres carnales, quiera vencer alguna mala costumbre, al sufrir dificultad y dolor engendra la buena costumbre y obedece ya en adelante con más diligencia y cautela a la razón como a su propio varón? Y así, como adoctrinada ya por estos dolores, ¿se convierte a la razón y libremente obedece al que manda para no caer de nuevo en alguna perniciosa costumbre? Estas cosas, que parecen maldiciones y oprobios, son preceptos, si no leemos carnalmente las cosas espirituales, porque la ley es espiritual. (SANTO AGOSTINHO, livro II, capítulo XIX).

No entanto, em outra obra, ele muda de perspectiva, atribuindo à Eva uma expiação dupla: padeceria com dores no parto, como ocorre às fêmeas durante o nascimento de suas crias, e seria submetida ao homem. Tais sentenças deveriam ser interpretadas de forma literal. Não se deve considerar que o pecado teria conduzido a mulher à servidão masculina, permitindo a interpretação de que, originalmente, à mulher não caberia à submissão, mas esta seria de forma diferente, “por afeição” e não por “condição”. Com a Queda, a mulher está impelida à servidão por condição. Para Santo Agostinho, faz parte da natureza feminina ter “em seu marido um senhor”, como se vê no *Del Génesis a la letra* (livro II, capítulo XXXVII):

> Y dijo Dios a la mujer: multiplicando multiplicaré tus tristezas y gemidos, en dolor parirás los hijos, hacia tu varón te dirigirás y él tendrá demonio sobre ti. Estas palabras dichas por Dios a la mujer se entienden de modo convenientísimo en sentido figurado y profético. Sin embargo, como aún no había parido la mujer y como el dolor y el llanto de la que pare procede únicamente del cuerpo de muerte, la cual se concibió por la transgresión del precepto, en los miembros ciertamente entonces también animales, los que no morirían si no pecara el hombre, pues vencedores permanecerían en un estado mucho más feliz, hasta que después de una vida llevada santamente merecieran ser transformados en un estado de completa bienaventuranza, como ya lo hemos insinuado anteriormente en otros muchos sitios, por eso esta pena debe entenderse al pie de la letra, es decir, en sentido propio. Lo que se dijo: Hacia tu varón te dirigirás y él tendrá dominio sobre ti, se ha de investigar de qué modo puede tomarse en sentido literal, porque no se nos permite creer que antes del pecado fue hecha la mujer en otra condición, sino para ser dominada por el hombre y para que sirviéndole estuviera sometida a él. Mas esta primera servidumbre puede ser entendida en sentido figurado, la cual procede más bien de la naturaleza que de un acto de amor; y la otra tal servidumbre por la que después de la culpa comenzaron a ser siervos los hombres de los hombres, traiga su origen de la pena del pecado. El Apóstol dijo: Servíos mutuamente en caridad, mas no dijo dominaos los unos a los otros. Pueden, sin duda, los esposos servirse mutuamente por la caridad, pero el Apóstol no permite a la mujer que domine al varón. La sentencia de Dios más bien se dio en provecho del varón, y, por lo tanto, el marido mereció dominar a la mujer no en virtud de la naturaleza, sino de la culpa, lo cual, si no se observa, se depravará todavía más la naturaleza y aumentará la culpa.

Além disso, Santo Agostinho entende que a *ratio*, dita *virilis,* é atributo masculino, enquanto o *appetitus* é predicado feminino. Santo Agostinho entende que tanto a *ratio*, como o *appetitus* constituem a natureza masculina e a feminina. Mas, nesta, o *appetitus* predomina e, naquele, prevalece a *ratio*, portanto o espiritual. Tais conceitos dizem respeito à divisão da alma, em sua *pars animalis* e a *ratio* que deve conduzir, comandar, à parte animal. No *Del Génesis contra los maniqueos*, Santo Agostinho traça uma alegoria sobre o pecado estabelecendo a Serpente, Eva e Adão como representações da incitação ou sugestão, do desejo ou cupidez e da razão, respectivamente:

> Ahora ninguna otra cosa se ejecuta en cada uno de nosotros, cuando alguno cae en el pecado, si no es lo mismo que se hizo entonces entre aquellos tres, la serpiente, el varón y la mujer; porque primeramente la sugestión se hace o por el pensamiento o por los sentidos corporales, viendo o tocando o gustando u oyendo u olfateando; hecha esta incitación, si nuestro deseo no se mueve hacia el pecado, entonces queda rechazado el ardid de la serpiente; pero si es movido ya, como a la mujer, se ha logrado persuadirle, mas algunas veces la razón con toda su firmeza reprime y ahoga el apetito conmovido; cuando se hace esto no se cae en el pecado, sino que somos coronados por tan tremenda lucha; pero si consiente la razón

> y se determina a ejecutar lo que la concupiscencia le aconseja, el hombre inmediatamente es arrojado, como del paraíso, de la vida bienaventurada; pues aunque no pase al acto, se le imputa ya el pecado, porque en el consentimiento de la razón se tiene como rea ante el tribunal de la consciência. (SANTO AGOSTINHO, livro II, capítulo XIV).

Segundo Georges Duby (2013, p. 286), a partir das concepções de Santo Agostinho, o homem deve dominar sobre a mulher, comandando-a, pois ele é o intermediário entre Deus e a mulher. Desperto do sono que lhe impôs o Eterno, resta a Adão a garnde descoberta que ampara o discurso da misoginia: “a mulher é oriunda dele, portanto, lhe é substancialmente semelhante; mas, sendo apenas uma pequena parte dele, naturalmente lhe é sujeita”. Em *O livre-arbítrio*, Agostinho mantém o discurso, enfatizando a necessidade da razão dominar a paixão:

> Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar [...] Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 47 e 50).

Segundo Santo Agostinho, em *Del Génesis contra los maniqueos* (Livro II, capítulo XI), a mulher

> fue hecha para ayudar al varón, de tal forma que de la unión espiritual naciesen los frutos de vida eterna, es decir, las buenas obras de alabanza divina, cuando ordena el hombre y obedece la mujer; él es gobernado por la Sabiduría y ella por el varón, ya que Cristo es la cabeza del varón, y el varón la cabeza de la mujer, y por esto se dice: *no es bueno que exista el hombre solo.* Aún faltaba algo que hacer (la razón) para que no sólo el alma dominara al cuerpo, ya que el cuerpo ocupa el puesto de siervo, sino que también la razón superior sometiera a su imperio a su misma parte animal, y mediante la ayuda de la parte superior esta otra parte animal del alma dominase al cuerpo; para que así la mente interna, como razón superior, subyugue el apetito del alma por el que obran los miembros del cuerpo y conforme a ley imponga el modo de obrar a su ayuda, de la forma que el varón debe dirigir a la mujer y no permitirle a ella que domine al varón, pues la casa donde esto sucede se pervierte y es miserable; a semejanza de esto fue hecha la mujer, a la que el orden de la creación pone bajo el dominio del varón, para que aquello que claramente aparece en los seres, es decir, en el varón y en la mujer, pueda verse en un solo hombre.

Tomando os postulados de Santo Agostinho como referência, prevalece, então, na Idade Média, a concepção de que o elemento masculino, a *virtus*, deve dominar sobre o feminino. A partir deste princípio, e considerando que nos escritos dos primeiros padres havia traços de uma ascensão feminina, é indispensável que se considere as nuanças de tal presença. Em primeiro lugar, é necessário ater-nos à discrepância existente entre alguns textos paulinos, de relativa sobriedade em relação às mulheres, e as produções escritas dos padres da patrística, por exemplo, acentuadamente antifemininas. Além disso, mesmo Santo Agostinho, reconhecido como de posição moderada, quando cotejado a seus pares, não abandonou a tradição demeritória a respeito das mulheres, já adotada por alguns judeus como Fílon ou Aristóbolo. No entanto, em algum momento, alguns patristas, por mais ardorosos ao ideário misógino, renderam-se a descrições positivas de mulheres. Algumas tornaram-se heroínas. Eram como as mulheres poderosas da *Bíblia*.

Jerônimo louva a inteligência de Marcela e o ascetismo de Paula, Blesila e Eustóquio; Gregório de Nisa elogia com grandiosidade as ações de sua irmã Macrina, mulher virtuosa; Gregório de Nazianzeno glorificou, acentuadamente, a sua irmã Gorgônia, deixando transparecer um halo de superioridade: “Mulher na luta pela salvação, você superou a coragem dos homens e provou que o corpo apenas faz diferença entre homem e mulher, e que a alma é a mesma” (*apud* BLOCH, 1995, p. 91). Santo Agostinho mantém a mesma tradição. Enaltece figuras femininas como Felicidade e Perpétua e elogia grandemente Mônica, sua mãe. Em *Confissões*, Santo Agostinho dá créditos a Deus pela educação de sua mãe, alma santa e piedosa:

> Mas não quero calar os sentimentos que me brotam da alma, acerca desta vossa serva, que, pela carne, me concebeu para a vida temporal, e pelo coração me fez nascer para a eterna. Não quero publicar os seus méritos, mas os dons que lhe concedestes. Não foi ela, efetivamente, que se fez ou educou a si mesma. Nem o pai nem a mãe podiam adivinhar o que viria a ser aquela a quem geraram. A disciplina do vosso Cristo e a doutrina do vosso Filho único educaram-na no vosso temor no seio de uma família fiel, que era digno membro da vossa Igreja. (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 195-196).

No século XII, alguns religiosos concederam às mulheres nobres traços de distinção. Hugues de Fleury enobrece Adèle, condessa de Blois, com a afirmação de que pode haver virtude e vitalidade intelectual nas mulheres.

Segundo Duby (2013, p. 305), Hugues de Fleury admitia que "'o sexo feminino não é desprovido da inteligência das coisas profundas', que não é feito apenas de sensualidade, que nele se encontra por vezes 'vivacidade intelectual ao mesmo tempo que elegância e apuro de costumes'". Mas, ao tecerem o panegírico às damas, eles outorgaram-lhes nova imagem: a da virilidade. Yves de Chartres diz à Matilde, rainha da Inglaterra: "'Deus', assegura-lhe ele, 'introduziu a força viril em teu peito de mulher'" (DUBY, 2013, p. 305). A prática de tais elogios não significou a destituição da tradição misógina. Acompanhou a glorificação da nobreza e da *virtus* feminina a antiga concepção da mulher sobredeterminada como frágil e sedutora. Hildebert, bispo de Mans, em carta à Adèle de Blois atesta que "a dama é obrigada a repelir sua feminilidade [sua impudicícia e crueldade], a masculinizar-se para resistir aos ataques do demônio" (DUBY, 2013, p. 306). Mais que isso, afirma que

> tamanho valor em uma mulher 'vem da graça, não da natureza'. Sem a ajuda particular do Todo-Poderoso, não terias podido constituir 'a glória de teu sexo', e de duas maneiras, 'na medida em que, embora bela, permaneces casta [...] e em que, investida do poder próprio ao título de conde, usas de clemência ao exercê-lo. (DUBY, 2013, p. 306).

A imagem que se pretende para as mulheres é a da sua masculinização[9]. Duby (2013, p. 306) comenta que São Bernardo aconselhava Mélisande, rainha viúva de Jerusalém, a tornar-se um homem, abandonando a sua própria natureza "de corpo fraco e de coração instável" para melhor governar seu território. Por fim, sentencia: "Na mulher, deves mostrar o homem". De igual modo, outros padres testemunharam a virtude de mulheres que se masculinizaram, adotando comportamentos nobres, aceitos como de condição masculina, como Gregório de Nisa, João Crisóstomo e Basílio de Ancira. Bloch (1995, p. 135) refere-se ao mito do travetismo entre os primeiros Padres, "de mulheres disfarçadas de monges para esconder sua identidade". A orientação dos religiosos ecoou no comportamento de algumas mulheres. De tal modo, um imaginário poético na Idade Média foi produzido evocando à

[9] No *Evangelho de Filipe*, texto gnóstico, há referências à necessidade da masculinização da mulher como condição ao conhecimento. A referência pode ser compreendida, tanto em relação a uma fusão entre os princípios masculinos e femininos, tal qual outros apócrifos aludiram, como numa perspectiva antifeminina, como veremos.

figura feminina uma representação da *virtus* masculina. Não é à toa que na *Legenda Áurea*, por ilustração, veem-se algumas dessas notas. A bela Pelágia de Antioquia “possuía muitos bens e riquezas, corpo belíssimo, hábitos ostentatórios e vãos, era impudica de espírito e de corpo” (VARAZZE, 2003, p. 849). Após a conversão, “adotou o hábito de eremita” e foi morar no monte das Oliveiras. “Era chamada de irmão Pelágio”, dada a sua aparência masculinizada e extrema magreza (VARAZZE, 2003, p. 850). Somente após a sua morte é que, com muita admiração, se percebeu tratar-se de uma mulher. Santa Margarida recusa ter relações sexuais com seu marido na noite de núpcias e, tendo cortado o cabelo, foge de sua casa com roupas masculinas. Recebida em um convento como irmão Pelágio, viveu uma vida de devoção e virtude, até ser enviada para um mosteiro feminino para ser seu ‘provisor’. Sendo o único ‘homem’ entre tantas mulheres foi acusado de engravidar uma freira, refugiando-se numa gruta após a expulsão do mosteiro. No fim da vida, escreveu uma carta ao abade e aos monges, atestando o alargamento da *virtus*, condição masculina, no corpo feminino:

> Nascida de sangue nobre, fui chamada no mundo secular de Margarida, e para atravessar o mar das tentações atribuí-me o nome de Pelágio. Ao me passar por homem não menti, como mostram os fatos, pois do crime ganhei virtude, inocente fiz penitência, e como os homens ignoravam que sou mulher, deixem às santas irmãs o cuidado de me sepultar, e a visão de meu corpo morto será a expiação de minha vida, já que as mulheres reconhecerão como virgem aquela que os caluniadores julgaram ser uma adúltera. (VARAZZE, 2003, p. 853).

O *topos* da mulher disfarçada de homem e acusada de fornicação foi bastante frequente nas hagiografias. Santa Marina ou São Marino, tornou-se monge por instrução do pai. Santa Teodora corta os cabelos, veste roupas de homem e torna-se monge para fugir dos pecados que lhe atormentavam. Eugênia, tendo recebido as doutrinas de Paulo, tornara-se cristã. Recusando-se ao casamento, vestiu roupas de homem e fez-se monge no mosteiro dirigido por Heleno. Este, por revelação divina, desmascara Eugênia, mas a recebe no mosteiro como irmão Eugênio, não sem antes proferir: “Está certo você dizer que é homem, pois embora mulher age de forma viril” (VARAZZE, 2003, p. 764). O motivo das viragos religiosas não foi somente uma prática na literatura hagiográfica. Bloch (1995, p. 135) comenta que Olímpia, Perpétua, Tecla e

Migdônia e Hilária adotaram algum tipo de comportamento ou imagem masculina, destituindo-se de sua feminilidade. Basílio de Ancira buscava persuadir as mulheres para que não somente evitassem os “membros do sexo oposto, mas também que and[ass]em como homens e adot[ass]em o tom de voz de um homem, assim como a brusquidão ‘antinatural’ de uma conduta masculina” (BLOCH, 1995, p. 135).

Como vimos nas narrativas hagiográficas, as viragos buscaram abrigo nos mosteiros, fugindo ao casamento e ao domínio masculino direto. No século XII, muitas mulheres instalaram-se em conventos e, regidas por um confessor, exploraram sua consciência, buscando discernir o bem do mal. Georges Duby (2013, p. 301) afirma que a *Bíblia* forneceu autoridade suficiente para se pensar numa promoção espiritual feminina, como a alardeada por André de Saint-Victor, substanciada pela ideia de uma igualdade entre o masculino e o feminino como condição vindoura de um mundo sem pecado. No texto bíblico, a mulher não foi somente descrita como “companheira frente a ele [do homem]” (*BERESHIT* 2: 18) ou destinada às dores do parto e à submissão ao elemento masculino, como interpretou Santo Agostinho a respeito do mito da Criação. Nesta narrativa, há uma referência a uma condição belicosa entre a mulher e a Serpente e à descendência da mulher e à da Serpente. Santo Agostinho, em *Del Génesis a la letra*, nada comenta sobre a inimizade entre a mulher e a serpente. No livro XI, capítulo XXXVI, desta obra, ele não busca interpretar o castigo da serpente, como o faz no capítulo posterior sobre o castigo da mulher. Apenas procura esclarecer que a sentença divina precisa ser interpretada em sentido figurado, não sendo destinada ao animal, à serpente, em sentido próprio, mas a Satan. No *Del Génesis contra los maniqueos*, Santo Agostinho retoma o discurso sobre a parte animal, representada pela mulher, que forma a alma humana. Ao interpretar o juízo da serpente, dá ênfase, não a Satan, mas ao elemento feminino que faz pecar o homem:

> porque claramente aquí se manifiesta que el diablo no puede tentarnos a no ser por aquella parte animal que viene a ser como la imagen de la mujer, o porque pone el ejemplo abarcando a lodos en un mismo y solo hombre del cual hemos hablado ya muchas cosas. El poner enemistades entre el linaje del diablo y el de la mujer, significa la perversa sugestión del uno y el fruto de las buenas obras de la otra con el que resiste la incitación perversa; y por esto acecha el diablo la planta de la mujer para que, si alguna vez cae en la

> delectación ilícita, al instante se apodere de ella; y ella observa la cabeza de él para rechazarlo en el mismo principio de la tentación maligna. (SANTO AGOSTINHO, Livro II, Capítulo XVIII).

Desde o Gênesis (*Bereshit*), recaiu sobre a mulher a promessa de tornar-se a mãe de um exército, de uma descendência, que combateria a Serpente: “E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e a sua descendência; ela te ferirá a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar" (*BERESHIT* 3: 15). Para o Cristianismo, a descendência da mulher é prefigurada em Jesus, campeão de Deus, contra Satanás. No entanto, havia a sentença: “E porei inimizade entre ti e a mulher”. Dito que poderia conduzir-nos a ideia de combate, de uma *virtus* feminina. Mas, não sendo destinada diretamente à mulher, mas à Serpente, a ênfase recaiu na luta entre a Serpente e a descendência da mulher, segundo a interpretação cristã, entre Cristo e Satan. A mulher foi tomada como referência tênue e não como protagonista da ação. No entanto, pensamos, inimigas, Serpente e mulher deveriam duelar, iniciar o combate, até que os descendentes de ambas estivessem prontos. Talvez por tratar-se de uma luta não muito longa – o tempo do crescimento de gerações de guerreiros ou guerreiro – e sendo a mulher concebida como pessoa frágil e inapta para o combate, a ideia de uma heroína bélica evanesceu ou não foi considerada. Tratar-se-ia, de fato, de uma luta viril? Ou com armas retóricas mulher e Serpente traçariam as bases, as estratégias para uma guerra futura e masculina? Dito de outra forma, caberia à mulher a função de persuadir, ensinar com a autoridade da sua experiência, a sua descendência a guerrear contra o grande inimigo da humanidade? Seria a mulher um instrumento de Deus para educar gerações a lutarem contra Satan? A arma da persuasão, exercício da sabedoria, a mulher já havia provado saber usar: tanto a mulher, quanto a serpente. Seja como for, preocupados com o juízo contra a mulher, os religiosos, judeus e cristãos, como vimos, enfatizaram a sua denegação e castigo exemplar. Ironicamente, a mulher foi associada diretamente à Serpente pelos padres[10] que se esqueceram do juízo sobre a inimizade entre mulher e serpente proferida por Deus no Éden.

[10] Não somente pelos padres. Em muitas religiões, como define Mircea Eliade (2010, p. 139), a serpente é considerada fonte de sabedoria, conhece o futuro e todos os segredos; tem o poder de regeneração, de transformação, recebendo, muitas vezes, a influência da lua. Ligada, algumas vezes, às feiticeiras, Eliade comenta sobre uma lenda bretã em que os cabelos das

A propósito da relação entre mulher, serpente e sabedoria, como se costumou ver presente no imaginário sobre as mulheres utilizado na literatura medieval, tomemos como ilustração o episódio em que a rainha Genevra aparece a Lancelot, em sonho, “toda nua”, descabelada e “com a língua tirada para fora” (DSG, 1995, p. 166). A imagem associada à serpente e ao demônio é clara. Em contrapartida, o mesmo texto, em paralelo, apresenta a mulher da capela também desnuda, com cabelos muito longos e esbranquiçados. A semelhança com a imagem da rainha, segundo o sonho do cavaleiro, é clara. Mas enquanto esta mostra-se desnuda e com língua bífida como castigo por suas más ações no sofrimento infernal, sendo representada como uma serpente que conduziu Lancelot à ruína, aquela desnuda-se diante do seu Deus que a enche de Conhecimento e de Graça, dando-lhe o dom da cura e de milagres, ou como diz o texto da *Demanda* (1995, p. 452) que por ela se fizeram “fremosos miragres e tam fremosas virtudes”. Curiosamente, ambas chamam-se Genevra. A Genevra da capela era alimentada pelas mãos do próprio Cristo, todas as noites, e, segundo a visão de Elaim, o branco, após receber o pão do céu, a mulher beijou os pés de Cristo, recolhendo-se, em seguida, à capela.

Esta digressão faz-nos pensar que a promoção feminina de que fala Duby não aludiria apenas à ambiência espiritual, mas há uma condição social que foi sufocada pelo rancor masculinista e o medo dos padres ao elemento feminino. Para Santo Agostinho e os medievais, Eva fora necessária somente para a procriação, auxiliar na missão de fazer crescer e multiplicar a humanidade, segundo mandado divino. No entanto, como interpretar o papel de superioridade exercido por mulheres que se destacaram na ambiência social e política, descrito pela *Bíblia*? Como os trabalhos de Débora deveriam ser lidos por um cristianismo que se assentou, em muitas paragens, misógino e opressor? Os lapsos de uma história que se delineou predominantemente masculina encontra na história de Débora um fator determinante. Em *Shofetim* 4 (Juízes), somos informados da história de Débora e do comandante Barac em sua luta contra o rei de Canaan. A *Bíblia* descreve Débora como profetisa e

---

bruxas se transformam em serpentes. Sobre este assunto ver ELIADE, Mircea. *Tratado de história de religiões*. Tradução de Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

juíza, mas não deixa de mencionar algumas informações domésticas, como o fato de ser casada com Lapidot. No entanto, na história da juíza, são as suas funções de estado e as estratégias de guerra que são postas em relevo:

> Ela ficava debaixo da palmeira de Débora, entre Ramá e Bet-El, na região montanhosa de Efráim; e os filhos de Israel subiam a ter com ela para julgamento. E ela mandou chamar a Barac ben Avinôam, de Kédesh Naftali, e disse-lhe: 'Na verdade, o Eterno, o Deus de Israel, ordenou: "Vai e atrai os filhos de Israel para o monte Tabor, e leva contigo dez mil homens dos filhos de Naftali e dos filhos de Zevulun. E atrairei a ti, para o ribeiro de Kishon, Sisrá, o comandante do exército de Iavin, juntamente com os seus carros e a multidão de seu povo, e o entregarei nas tuas mãos"'. (*SHOFETIM* 4: 6 e 7).

Como profetisa, aceitava-se a sua palavra como representante do Eterno. Ela conduziu os hebreus à ação bélica, persuadindo Barac e seus homens a guerrear contra o exército do rei de Canaan e seu comandante Sisrá. Como avisara Débora a Barac, a glória da conquista sobre Sisrá e seus homens não recairia em mãos masculinas, mas femininas. Fugindo do exército hebreu, Sisrá escondeu-se na casa de Iael[11] que não temeu cravar na têmpora do comandante uma estaca. Autodenominando-se "mãe de Israel", Débora reforça uma ideia comum sobre as armas femininas: a palavra persuasiva, inebriantemente estratégica e eficiente. Em *Shofetim* 5: 12, Débora canta: "Desperta, desperta, Débora! Desperta, desperta, entoa um cântico! Levanta-te Barac e leva presos os teus cativos, ó filho de Avinôam!". Como vimos no mito da Criação, os filhos de Eva, como Barac e seus homens, deveriam guerrear uma guerra fundamentada na palavra de Débora, de Eva, a inimiga do inimigo de Deus. O motivo de uma promoção feminina amparada na ação retórica feminina destinada a comandar algumas ações de guerreiros pode ser visto em alguns episódios d'*A demanda do Santo Graal*. Como Débora e Eva e ainda outras mulheres bíblicas, a mulher de Salomão e a irmã de Persival precisaram, para auxiliar os heróis, liderar ações e persuadir obras, como

[11] Chama-nos a atenção no episódio de Iael e Sisrá o fato de que protagonista de uma ação sangrenta, a israelita não abandonou a docilidade e a fragilidade que se consideravam peculiares à mulher. Com palavras consoladoras, Iael recebe com generosidade o hóspede guerreiro e tendo persuadido o comandante a deitar-se para descansar, após cobri-lo, a mulher lança mão do martelo e o mata (*Shofetim* 4: 18-21). Não houve a necessidade de uma masculinização da mulher para concebê-la como instrumento glorioso do Eterno, assim como Débora, esposa e mãe. Esta proclama: "Ouvi, ó reis, e dai ouvidos, ó príncipes! Eu pertenço ao Eterno" (*Shofetim* 5: 3).

veremos adiante. De igual modo, além de Débora, a *Bíblia* fala da sábia Avigáil (Abigail), mulher “sensata e formosa”, apaziguadora da ira de David contra o louco Naval (Nabal) (*Shemuel* [1 Samuel] 25: 4). Claro que a bela Bat-Shéva [Betsabá] será lembrada em sua fraqueza (*Shemuel* [2 Samuel] 11). Tais mulheres poderosas tiveram suas qualidades sobredeterminadas, tomadas como representações de boas ou más ações.

O medo da mulher, da sua voz, do seu corpo será *leitmotiv* de muitos textos medievais. A retórica de Eva conduziu a humanidade à Queda, aterrorizando, consequentemente, o homem; conduzindo-o a impetrar uma pastoral de condenação à voz feminina, de uma ação discursiva apreendida do homem, acostumado a imperativamente nomear os animais (*BERESHIT* 3). No entanto, a mulher alargou os procedimentos discursivos, aceitando uma razão – alheia ao contexto masculino – que desconcertou a ordem divina, ao, imprudentemente, dialogar com a serpente. Preocupados com isso, os prelados entenderam que as mulheres necessitaram de uma emenda às suas palavras, uma vez que já não era mais possível silenciá-las totalmente. Num poema do século XV, *Le mirouer aux dames*, vê-se o descrédito devotado à fala feminina: “[...] por conseguinte, trata-se de uma linguagem desprovida de razão, e se razão há, ela é desordenada e não sabe adaptar-se à circunstância” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 519). O poeta condena as mulheres por buscarem a *auctoritas* das mulheres bíblicas. Segundo Danielle Régnier-Bohler (1990, p. 519), recusando a fala feminina perniciosa e fora de contexto, atesta-se que “estas perversas vozes femininas ousam extrair da *Bíblia* as grandes figuras de suas irmãs exemplares para consolidar a mestria da sua sedução. Advogadas do seu sexo!”. Mas, houve um tempo em que a palavra das mulheres tornou-se rival da voz masculina; foi considerada boa palavra: Maria e as santas e as mulheres poderosas da *Bíblia* puderam, se não falar livremente, mas, falar, ainda que repercutindo alguns fortes sussurros masculinos. Seriam as palavras das mulheres, de fato, confiáveis? Salomão em *La queste del Saint Graal* teme o discurso de sua esposa. Diz a tradição que as mulheres fizeram Shelomo (Salomão) errar os caminhos do Eterno (*Melahim* 11). Na história do Graal, o mito de Salomão ecoa.

O que esperar, então, das vozes femininas? As palavras, em algum momento, serviriam para a glória de Deus? A partir do final do século XII, a

condição feminina, no que concerne à vida religiosa, alcançou relativa ascensão. No século XIII, algumas mulheres da nobreza refugiaram-se em conventos para o estudo da palavra, da Filosofia, da religião, fugindo dos obrigatórios contratos matrimoniais. Em 1273, o bispo de Oloumoc sugere: “Fazer delas esposas ou enviá-las a uma ordem aprovada” (LIBERA, 1999, p. 293-294). A vida no interior dos conventos permitia à mulher uma liberdade impossível de ser vivida nos círculos familiares, ainda que estivesse sob o olhar atento dos padres. As mulheres não receberam o direito de ministrar, publicamente, e se o fizessem, ao menos que fosse no interior do lar, ensinando a outras mulheres. De acordo com Duby (1989, p. 97-98),

> o cristianismo medieval admite pouco a pouco, e não sem dificuldade, que as mulheres possam participar verdadeiramente da vida religiosa, e essa evolução medieval faz, na minha opinião, a grande diferença entre essa religião e o islamismo ou o judaísmo, que deixaram as mulheres numa posição muito mais marginal.

Apesar dessa relativa liberdade, o mundo das letras que se abria às mulheres era vigiado; até mesmo para evitar que as mulheres se lançassem à prática das ciências ocultas, como o fez a filha do rei Hipomenes, na *Demanda*, ou para conter a verbosidade imprudente[12], pois elas sempre foram dignas da desconfiança. Danielle Règnier-Bohler, 1990, p. 518-519 comenta que

> a palavra dos homens que quer reger a palavra das mulheres é múltipla: como uma polifonia obsessiva e sem harmonia, ela inquieta. Porque o medo que a palavra das mulheres suscita junta-se ao medo da sua carne e do seu desejo. Transgressora pela palavra, como pretende a injunção masculina, a mulher não escapa à sua sorte: a culpada é fabricada pela palavra receosa dos homens. Ela é antecipadamente pecaminosa pela palavra que usurpa ao homem, essa palavra que invade o espaço doméstico e público; perigosa também pela palavra carismática e profética que detém, a de uma nova relação com o sagrado que a partir do século XIII as mulheres vão reivindicar. Com efeito, a intensidade de certos acentos não engana; no domínio da espiritualidade, um discurso feminino está prestes a tomar voz.

[12] Carla Casagrande (1990, p. 137) cita Felipe de Navarra, em seu pensamento misógino, para quem: “a mulher não deve aprender a ler ou a escrever senão para se tornar freira, porque muitos males têm acontecido por elas lerem e escreverem”.

No século XIII, a vida nos conventos, sobretudo no que concerne às beguinas, envolvidas numa mística feminina, permitiu às mulheres um discurso, de certo modo, próprio, que buscava representar as experiências da vida religiosa. Experiências que precisaram de um novo vocabulário a fim de serem representadas. Um vocabulário amoroso foi utilizado para descrever os mistérios da relação da religiosa com Deus. Palavras que evocavam a tônica sensual do cântico dos amantes, no *Shir Hashirim* (Cântico dos Cânticos). Adam de Perseigne escrevia às damas no claustro incentivando-as a viverem uma vida com Cristo em amor ardente e intenso (DUBY, 2013, p. 313). As metáforas amorosas e incentivos a uma vida religiosa vibrante, propostas por Adam de Perseigne[13], foram bem aceitas por vários núcleos religiosos. O que talvez, tal afirmação, possa conduzir-nos a entender que apesar de terem liberdade à escrita, a uma voz feminina, e não à ventriloquia masculina, as mulheres não deixaram de adotar alguns discursos dos religiosos e confessores que as rodeavam. Segundo Régnier-Bohler (1990, p. 542), "em todo o caso, numa espécie de desempenho de papéis, a '*mulier religiosa*', ignorante por natureza e por isso capaz das intuições mais elevadas, é apoiada por esta relação com o confessor e pela amizade espiritual". Para Duby (2013, p. 316), as mulheres devotas envoltas em uma mística amorosa puderam educar não somente a si, nas concepções de uma relação transcendental e apaixonada com a divindade, presentificando-a, mas forneceram material exemplar aos homens: "sinal evidente de uma promoção da condição feminina".

A promoção feminina estaria sustentada na mulher como educadora? A inimizade para com a serpente a teria conduzido a um lugar de didatismo, fazendo ecoar o peso da sua experiência no episódio do diálogo imprudente, no Éden? Para Georges Duby (2013, p. 341), é inegável que a mulher, na Idade Média, exerceu papel de educadora dos homens no que toca às relações sociais. O medievalista francês atesta três funções destinadas à dama, na corte: educadora, mediadora e sedutora. Em primeiro lugar, deveria instruir a todos súditos as regras de convivência e de cortesia; em segundo lugar, a

[13] Curiosamente, Duby (2013, p. 313) comenta sobre a possibilidade de Adam de Perseigne ter estado na corte de Marie de Champagne: "No início, como padre, Adam talvez tenha servido a Marie de Champagne, a filha de Alienor da Aquitânia, e, portanto, tido contato com Chrétien de Troyes, André, futuro capelão de Filipe Augusto".

dama teria a função de interceder pelo cavaleiro frente ao seu senhor; e, por último, seu corpo sedutor, atrairia o interesse dos cavaleiros à corte. Estes representariam a "juventude masculina", briosa de sua audácia: "Seu papel é o de apoderar-se da dama, forçar suas defesas, submetê-la a ele" (DUBY, 2013, p. 341).

Por esta razão, muitos legisladores medievais buscaram compor normas de controle que garantissem a proteção das mulheres. No século XI, o bispo Guérin de Beauvais (apud DUBY, 1986, p. 166-167) legisla sobre os juramentos que os cavaleiros deveriam prestar durante a sagração. Em meio aos preceitos sobre não furtar, não invadir igreja, não matar clérigos etc., algumas linhas foram destinadas às mulheres nobres:

> Não atacarei as mulheres nobres, nem os que circularão com elas, na ausência do seu marido, a não ser que os encontre cometendo alguma má ação contra mim com o seu movimento; observarei a mesma atitude para com as viúvas e as monjas.

Alfonso X, tratando dos homicídios na *Sétima Partida*, redime o homem que matar o violador de sua mulher, filha ou irmã. Mas é enfático ao ditar normas comportamentais aos reis: devem eles afastarem-se de mulheres vis e inconvenientes para que não comprometam a linhagem real. Volvendo-se à história de rei Salomão, na *Segunda Partida*, Alfonso X (1992, p. 77) exemplifica:

> Y siguiendo mucho las mujeres en esta manera, ocurre por ello muy gran daño al cuerpo, y piérdese por él el alma, que son dos cosas que están mal en todo hombre y mayormente em el rey y por esto dijo el rey Salomón: 'el vino y las mujeres, cuando lo usan, hacen a los sábios renegar de Dios'.

A preocupação de tantos legisladores sobre a violação ao corpo feminino, como vimos, não é um evento único, ou seja, não foram eles os únicos a se devotar ao mote da defloração. A literatura medieval alude a isso. Howard Bloch (1995, p. 140) fala de uma "retórica de louvor excessivo", descrição e discursos que conduzirão ao desejo e à posse violenta. A imagem da inocência alimenta a pulsão sexual desenfreada. Georges Duby (2009, p. 91) se interroga:

> O lugar atribuído à violação na intriga das narrativas de divertimento reflete com toda a evidência a realidade: como não estabelecer um paralelo entre Renart, o raposo, tirando seu prazer da rainha, e Geoffro Plantageneta forçando Alienor de Aquitânia na casa de seu esposo, o rei da França?

Não somente nas histórias de *Renart, o raposo*, mas em *A demanda do Santo Graal*, é o grande rei Artur o violador. Na busca para reunir as peças indiciais de um processo de crime passional, vemos que a tia de Persival precisou interditar-se ao soberano. Bela e "amiga de Deus", rei Artur a desejou, mas ela o "desamou sobre todos os homens do mundo" (DSG, 1995, p. 181). Quando morreu, após tantos atos de santidade, apareceu em sonho ao rei e exprobrando-lhe por seu comportamento licencioso: "– Rei Artur, eu me vou pera o Paraíso, que me tu quisestes tolher per tua luxúria; minha castidade me meteo em lidice e tua luxúria meteráte em grande door e em marteiro se nom castigas" (DSG, 1995, p. 181). Morta a santa mulher no mesmo ano de início da demanda, Artur buscando expropriar-se de pecados pesados, retira seu corpo da Floresta Gasta e o enterra na igreja de Sam Estiano.

Mas em geral, na tentativa de conter as investidas amorosas dos guerreiros, os príncipes buscaram regulamentar um

> sistema de conveniências cuja edificação prosseguia sob seu controle, dando-lhes um lugar, estritamente delimitado, na cultura da corte. *Curialitas*. Em língua românica, *cortezia*, cortesia. Eles esforçaram-se por conter as violências do ataque sexual no quadro de um ritual, o de um divertimento mundano, o amor novo celebrado pelos poetas. Um jogo.

Dama, cavaleiro e esposo eram participantes desse jogo. Mas cabia ao senhor, não o escárnio, mas, segundo Duby (2013, p. 341), "ele dirige o jogo, puxa-lhe todos os fios e usa-os para fortalecer sua autoridade sobre os jovens". Apesar da ascensão feminina que o jogo do amor cortês pode proporcionar-lhe, a mulher não é nada mais que um "engodo" nas mãos do seu marido. Sua imagem representava a glória do seu senhor, sua riqueza e poderio (DUBY, 2013, p. 342). André Capelão, autor de *O tratado do amor cortês*, mais inclinado ao amor que à castidade, embora premiasse o amor sexual, em contraponto à tradição dos padres, condicionou-o a cumpri-lo sem luxúria, definindo que o cavaleiro deveria obedecer "em tudo às ordens das senhoras"

e em qualquer circunstância necessitaria de mostrar-se “polido e cortês”[14] (CAPELÃO, 2000, p. 99). De igual forma, buscou educar as damas, esclarecendo que não é lícito à mulher “atender com facilidade” aos rogos do amor; a pronta aceitação conduz à luxúria e, neste caso, “não se pode absolutamente falar em amor” (CAPELÃO, 2000, p. 204-205). Capelão (2000, p. 206), compondo uma ideologia do amor, expôs que

> o homem que é atormentado pela luxúria a ponto de nunca ter profundo apego ao contato com uma mulher apenas, mas deseja impudicamente todas as mulheres que vê, não merece o nome de amante. É um falsário que finge amar.

O discurso de Capelão, e até mesmo a forma humorada ao descrever o homem luxurioso como sendo “pior que cão no cio” ou “asno arreitado”, pretendia contribuir para com uma prática ordenada das relações sociais no Medievo, procurando conter os adultérios, a brutalidade das relações sexuais e, consequentemente, a ilegitimidade dos herdeiros. Como sabemos, ocorreu uma valoração feminina, apesar de terem sido as mulheres utilizadas como recurso pedagógico, tanto para homens, quanto para elas mesmas. Mas não podemos esquecer que essa valoração provocou melhores condições à mulher, isto é, respeito, relativa liberdade e voz. Para Duby (1990, p. 349),

> [...] André o Capelão, em contraponto a proclamações misóginas cujo excesso faz duvidar da sua plena sinceridade, é um dos primeiros a dar a palavra às mulheres, e que lhes presta, em certos diálogos que inventa, afirmações cuja importância vence claramente a dos homens.

A literatura cortês, sobretudo a criada por Chrétien de Troyes, participante da corte de Marie de France, envolvida com os ideais do *fine amors*, foi produzida por letrados que reproduziram não só os ideais corteses, que davam condições a uma ascensão e soberania femininas, mas os preconceitos sobre uma mulher reconhecida como Eva, pecadora. No entanto,

[14] Outros tratados mostrarão maior rigor e excluirão a proteção da mulher, como preceito ordinário e imediato por parte do cavaleiro, exceção se fará às viúvas, como define Ramon Llull (2000), no século XIII. Neste caso, função de cavaleiro é manter economicamente a viúva, tornando-se espelho de boas ações frente à sociedade. Em *O livro da ordem da Cavalaria*, Ramon Llull, descreve sua preocupação com a castidade a ser reverenciada pelos cavaleiros, uma vez que luxúria não é compatível ao ofício de cavalaria. E mais, afirma que ofício de cavalaria não é forçar as viúvas, tampouco as “outras fêmeas”, pois não deve haver maldade, desonra, traição e maldade entre os cavaleiros (LLUL, 2000).

ao mesmo tempo, eles também aprenderam, nos estudos com os religiosos, a reconhecer e a honrar a imagem de Maria, o útero da divindade, um "receptáculo dócil" (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 566).

Voz e corpo femininos não foram representados como categorias autárquicas na literatura medieval. Voz e corpo atenderiam à demanda escolar, exemplar. Mas também foram objeto de escárnio. São Jerônimo (apud BLOCH, 1995, p. 44), ao falar sobre o matrimônio no *Adversus Jovinianum*, comenta que faz parte da *molestiae nuptiarum*, a tagarelice e as reclamações da esposa:

> Então vêm as reclamações conjugais toda santa noite: ela reclama que uma senhora anda mais bem vestida que ela, que outra é admirada por todos. "Sou uma pobre ninguém desprezada nas reuniões femininas". "Porque você está de olho naquela criatura aí do lado?" "Porque você estava falando com a criada?" "O que você trouxe do mercado?" "Não posso ter uma única amiga ou companheira?"

Na obra *Le livre du Chevalier de La Tour Landry* (apud RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 555), há a clara indicação de uma inclinação feminina ao palavreado incessante:

> ... não faleis com abundância, aquele que fala demasiado não guarda sempre propósitos sábios. Antes de responder há também que escutar sossegadamente, e se esperardes alguns instantes, respondereis melhor, com mais propósito; porque o provérbio diz que aquele que ouve e não presta realmente atenção é comparável ao que parte para a caça e regressa sem nada ter caçado.

De igual modo, a mulher não é confiável; ela é um engano. A ligação da mulher com os cosméticos e com o decorativo reforça tal posição. Tertuliano e São Jerônimo adotaram a visão de que a mulher é ardilosa e não verdadeira. Ela busca seduzir e ludibriar; a mulher é máscara, artifício. No lai de *Melion*, o cavaleiro do rei Artur diz: "- Isto não falha nunca! 'Quem por inteiro em sua mulher confia, esteja certo: sempre se estropia'. Não se deve crer em tudo o que elas dizem" (LAIS DOS BRETÕES, 2013, p. 104). No entanto, assim como houve a prática de uma literatura detratora do elemento feminino, estabeleceu-se também uma literatura de louvação à mulher. Em *Cliges ou a que fingiu de morta*, de Chrétien de Troyes (1991, p. 89), o cavaleiro Alexandre inebriado de

amor, precisa conter-se para não render-se ajoelhado diante da amada Soredamor. No lai de *Graelent* (LAIS DOS BRETÕES, 2013, p. 86), o rei ordenou que a rainha, despida de seu manto, subisse em um banco e depois em uma mesa para que os seus vassalos pudessem melhor contemplar a sua beleza. Graelent, tendo recusado o amor da rainha, não lhe atribuiu beleza, posto que já estivesse enlouquecido de amor pela bela rapariga da fonte. A adoração à mulher traz uma condição de infortúnio para os amantes, enfraquecidos ante a imagem da dama. Alexandre treme diante de Soredamor: "Muito apraz a Alexandre vê-la tão próxima que quase a poderia tocar. Mas nem sequer a ousa olhar. Fica tão emocionado que quase perde a palavra" (CHRÉTIEN DE TROYES, 1991, p. 89). Lancelot, em *La mort le roi Artu*[15], ao saber do desagrado que causara à rainha, mostra-se sem ânimo e atesta preferir a morte à exasperação e ódio de Genevra. Diz o cavaleiro que sempre buscava conselho em Boorz: "[...] porque, se eu paz não posso achar com ela, não poderei durar muito" (MRAP, 1992, p. 83)[16]. O motivo sobre o enfraquecimento masculino diante da dama é iterativo em São Jerônimo, que promove figuras femininas bíblicas (Dalila, Betsabá, Tamar) à condição de danosas ao mais firme e nobre dos homens:

> São Jerônimo diz que Davi, sendo um rei, não temia a ninguém. Assim, também, aconteceu com Salomão. Através dele, a Sabedoria falava, discursando sobre as plantas, desde o cedro que há no Líbano até o hissopo que brota do muro, conforme pode ser lido em Reis 3.4:33. No entanto, ele se voltou de costas a Deus, porque ele era um amante das mulheres, conforme pode ser lido em Reis 3.11; 1-10, em que aparece um relato do amor de Salomão por mulheres estrangeiras, que o viraram para a adoração de deuses estranhos que imitavam o Deus de Israel. E, concluindo esse comentário, São Jerônimo, para se provar que perto de uma mulher não há mesmo segurança, cita o caso de Amnon que se queimou com uma paixão ilícita por sua irmã Tamar, conforme pode ser lido em Reis 2: 13. (FONSECA, s/d., p. 151).

Mais do que o motivo do enfraquecimento masculino frente ao elemento feminino, as disposições de São Jerônimo, vistas acima, revelam a presença de um imaginário de denegação às mulheres, tendo as figuras feminis bíblicas como referência. Boorz segue a mesma tradição retórica. Acreditando na

[15] As citações desta obra, em francês, serão identificadas pela sigla (MRA) e, em português, pela sigla (MRAP).
[16]"[...] car se ge pes ne pooie trouver vers lui, ge ne porroie pas longuement durer" (MRA, 1936, p. 59).

traição do cavaleiro, segundo as disposições de Galvão, Genevra em conversa com Boorz diz desamar Lancelot. A resposta de Boorz assume uma estrutura retórica fincada na analogia, nos exemplos de vida de personagens da história e da literatura em correspondência, se não à fábula dos amantes Genevra e Lancelot, mas, às ruínas masculinas causadas pelas mulheres. Na *sapientia*[17] de Boorz, muitas vezes manifestada no defeso da integridade do amor de seu primo Lancelot pela rainha (Guenièvre) se verá, conforme a cultura patrística, sobretudo em São Jerônimo, o ranço da misoginia. O cavaleiro Boorz é leitor de imagens do passado e para compor suas argumentações retóricas perfila um catálogo composto por figuras masculinas que, segundo sua interpretação, sucumbiram por amar as mulheres.

Na Idade Média ainda havia a prática de utilização de "catálogos como forma primitiva de poesia" (CURTIUS, 1979, p. 202), como cultivado por Homero e Hesíodo. Neles, várias imagens são justapostas enriquecendo a poesia, conduzindo-a a nuanças enciclopédicas e didáticas. Autores da patrística utilizaram bastante tal recurso. São Jerônimo foi um deles. Curtius (1979, p. 472) afirma que Jerônimo "foi o grande representante do humanismo eclesiástico", valendo-se "de um sistema de concordâncias ou correspondências literárias que, embora não tenha sido formulado por Jerônimo, governa toda a sua obra e nela sobreviveu a mudanças ocasionais de piedosa escrupulosidade". Tal sistema de correspondências "estatui um denominador comum entre os livros sagrados e pagãos, e esse denominador é o literário" (CURTIUS, 1979, p. 473). No *Adversus Jovinianum*, texto contra-argumentativo às formulações heréticas de Joviniano, Jerônimo elenca várias imagens de reis hebreus que fraquejaram ante a sedução feminina. Temerosa e destruidora imagem, o corpo feminino é porta para a perdição. Não foi Sansão o conquistador dos filisteus vencido pelos ardis femininos, interroga-se Jerônimo? Vê-se então novo *topos*: "[...] o do enfraquecimento e da feminização do homem que se verifica pelo contato amoroso com a mulher" (FONSECA, s/d., p. 150). David, assim como Sansão, é o guerreiro abatido por

[17] Em *A morte do rei Artur*, romance do século XIII, texto participante do ciclo da *Vulgata*, o bom cavaleiro Boorz se mostra como um personagem não somente representante da *virtus* guerreira, mas de uma sabedoria que o distingue entre os seus pares. Enrst Robert Curtius em *Literatura européia e Idade Média latina* bem definiu a propagação na Idade Média da máxima clássica *sapientia et fortitudo*. De tal modo, seguiu-se o pensamento de que "toda perfeição consiste em força corporal e sabedoria" (CURTIUS, 1996, p. 232).

ações femininas. Sucumbindo ao *topos* do olhar, David tornou-se adúltero e assassino. Em posição menos guerreira, Salomão, o amador das mulheres, também abandona a sua força, a sabedoria, pelos braços das amantes.

Em *La mort le roi Artu*, Boorz faz uso do catálogo para convencer Genevra de seu erro ao desprezar Lancelot. Ao fazê-lo, o último cavaleiro do Graal apresenta imagens de derrogação ao feminino, retiradas da tradição medieval patrística misógina quer literária, quer bíblica:

> - Senhora, disse Boorz, que vos direi? Certamente nunca vi homem bom que tão longamente amasse por amor que, ao final, não fosse tido por infame; e, se quiserdes ver os feitos antigos dos judeus e dos sarracenos, muito vos poderia mostrar daqueles que a verdadeira história testemunha que foram infamados por mulher. Vede a história do rei Davi: podereis encontrar que tinha ele um filho, a mais bela criatura que Deus formou; ele começou a guerra contra seu pai, por instigação de mulher, e morreu muito vilmente. Assim podeis ver que o mais belo judeu morreu por mulher. E depois podeis ver nessa mesma história que Salomão, a quem Deus deu tanto bom senso, além do que corações mortais podem compreender, e deu-lhe ciência; renegou a Deus por mulher, e foi infamado e decaído. Sansão, que foi o homem mais forte do mundo, recebeu morte por isso. Heitor, o valente, e Aquiles, que de armas e cavalaria tiveram a glória e o prêmio acima de todos os cavaleiros do tempo antigo, morreram por isso e foram ambos mortos, e mais de cem homens com eles; e tudo isto por causa de uma mulher que Páris tomou pela força na Grécia. E em nosso tempo mesmo, não há cinco anos que Tristão morreu, o sobrinho do rei Mars, que tão lealmente amou Isolda, a loira, que nunca em sua vida tinha desprezo por ela. Que mais vos direi? Nunca um homem se apaixonou tanto, que não morresse por isso. E sabei que fareis pior que todas as outras damas fizeram, porque fareis perecer no corpo de um só cavaleiro todas as boas graças pelas quais pode alguém subir em honra terrena e porque seja chamado gracioso, isto é: beleza e proeza, valentia e cavalaria, cortesia. Senhora, todas estas virtudes podeis encontrar em meu senhor tão perfeitamente, que nenhuma falta, porque isto sabeis bem que ele é o mais belo homem do mundo, o mais prudente, o mais valente e o melhor cavaleiro de que se saiba e com isto saiu ele de tão alta linhagem de pai e de mãe, que não conheço no mundo mais cortês do que ele. Mas todo assim como é agora vestido e coberto de todas as virtudes, assim os despojareis vós e o desnudareis. Assim podeis por isso dizer verdadeiramente que tínheis entre as estrelas o sol, isto é, a flor das cavalarias do mundo, entre os cavaleiros do rei Artur e por isso podeis ver, senhora, abertamente, que prejudicareis este reino e muitos outros, como nunca dama fez, pelo corpo de um só cavaleiro; e este é o grande bem que esperamos de vosso amor. (MRAP, 1992, p. 80-81)[18].

[18] No original em francês vê-se a posição de Boorz nas seguintes linhas e além: “Dame, fet Booz, q’em diroienge? Certes ge ne vi onques preudome que longuement amst par amast par amors que au derreain n’em fust tenuz por honniz; et se vos voulez garder as anciens fez de Juïs et des Sarrazins, assez vos em porroit l’em moustrer de céus que la veraie estoire tesmoigne que furent honni par fame [...]” (MRA, 1936, p. 56-58).

Ao mesmo tempo em que havia uma derrogação ao feminino, em contraste, Boorz subverte o ardor antifeminino para em seguida retomá-lo. Em primeiro momento, lança mão das imagens de homens em perdição por manipulações de mulheres. Em seguida, afirma que abandonar Lancelot é seguir o caminho dessas mulheres, pois conduzirá o cavaleiro à morte e o reino ou reinos à destruição. Entre o discurso que representa a mulher como causa da ruína masculina e a preocupação de que Genevra não faça o mesmo, está a ideia de que ela é essencial para a felicidade de Lancelot. A argumentação de Boorz estrutura-se na imagem da mulher destruidora, mas o efeito que ele quer causar é outro, embora sem negar o princípio discursivo. Ele a impele a ser boa amante para ser boa rainha. É claro que tal discurso é alimentado não pela moral religiosa, mas pela cortesania jamais maculada por Lancelot, pois este satisfaz a todos os tópicos da cavalaria cortês.

No entanto, são as imagens dos heróis hebreus, dos gregos Heitor e Aquiles e do cavaleiro Tristão que têm a missão de persuadir a rainha. Na verdade, não as imagens dos homens, mas as das mulheres que os teriam feito errar. Didaticamente, Boorz diz: não seja como Thamar, as mulheres de Salomão, Dalila, Helena e Isolda. Ao falar de David, Boorz quer fazer lembrar a Absalão ou à história de Thamar e do estuprador Amnon, filho mais velho de David. A vingança de Absalão à desonra de sua irmã, tendo calado seu pai contra a violência sexual, o conduzirá a matar o irmão e a tomar o reino até ser morto pela espada de Joab:

> E aconteceo que indo Absalão montado num macho, se encontrou com a gente de David: e tendo entrado o macho por baixo d'hum espesso, e grande carvalho, se lhe enredou a cabeça no carvalho; e passando adiante o macho em que hia montado, ficou pendurado entre o Ceo, e a terra. (II Reis, 28: 9)[19].

[19] Utilizamos a edição d'*A Sancta Bíblia*, traduzida da *Vulgata* pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo, por ser a versão utilizada oficialmente pela Igreja no período medieval. No entanto, a partir de agora, ao procedermos com a análise dos textos da matéria da Bretanha, utilizaremos também, para as referências do *Tanach* (Antigo Testamento), a tradução para o português da *Bíblia Hebraica*, como já foi referenciado: "E Avshalom se encontrou com os servos de David, e Avshalom estava montado em um mulo, e quando o mulo passou debaixo dos espessos ramos de um grande carvalho, sua cabeça ficou entalada no carvalho, ficando pendurado entre o céu e a terra, e o mulo no qual estava montado passou adiante" (*Melahim* 18: 9).

Mas não é a morte ou a instigação de uma mulher à tomada do reino, em desacordo à narrativa bíblica ou ao silêncio do fato, que Boorz quer destacar. O defloro de Thamar o impeliu, mas a narrativa não menciona conselhos femininos à cooptação violenta do reino. De todo modo, o leitor Boorz é encantado com a beleza de Absalão: "a mais bela criatura que Deus formou" ou ainda "o mais belo judeu morreu por mulher" (MRAP, 1992, p. 80)[20]. *Topos* da beleza que o cavaleiro retomará ao falar de Lancelot. No texto bíblico, a aparência de Absalão alicia o narrador: "Ora em todo o Israel não havia homem tão bem feito, nem tão gentil como Absalão: da planta do pé até a cabeça não havia nelle defeito algum" (II Reis 15: 25[21]). Salomão é lembrado por sua sabedoria, Sansão por sua força, e ambos mostraram-se fracos e arruinados por mulheres. De igual modo, Heitor, Aquiles e Tristão representantes da *virtus* guerreira, uns mais sábios, mas todos belicosos, tiveram o mesmo destino dos heróis hebreus. Se a beleza de Absalão é aliciante para Boorz, a *sapientia* de Salomão e até a de Heitor, por sua *pietas* e lealdade familiar e nacional, e a *fortitudo* de Tristão, Aquiles e do bravo filho de Príamo são correspondências também atribuídas a Lancelot, como se vê:

> Et sachiez que vos feroiz assez que toutes les autres dames ne firent; car vos feroiz perir el cors d'un seul hevalier toutes bonés graces por quai hom puet monter en honneur terrienne et por quol il est apelez graciex, ce est biautex et proesce, hardemenz et chevalerie, gentillesce. Dame, toutes ces vertuz poez vos tenir el cors mon seigneur si parfitement que nule n'en faut; car ice savez vos bien qu'il est li plus biax hom del monde, et li plus preuz, et le plus hardiz et li mieudres chevaliers que l'em sache; et avec ce est il estrez de di haute lingniee de par pere et de par mere que l'en ne set pas el monde plus gentill home que il est. (MRA, 1936, p. 57).
>
> E que fareis pior que todas as outras damas fizeram, porque fareis perecer no corpo de um só cavaleiro todas as boas graças pelas quais pode alguém subir em honra terrena e porque seja chamado gracioso, isto é: beleza e proeza, valentia e cavalaria, cortesia. Senhora, todas estas virtudes podeis encontrar em meu senhor tão perfeitamente, que nenhuma falta, porque isto sabeis bem que ele é o mais belo homem do mundo, o mais prudente, o mais valente e o melhor cavaleiro de que se saiba e com isto saiu ele de tão alta linhagem de pai e de mãe, que não conheço no mundo mais cortês do que ele. (MRAP, 1992, p. 81).

[20]"[...] la plus bele criature que onques Dex formast" e "[...] li plus biax hom juïs morut par fame" (MRA, 1936, p. 57).

[21] "E não havia em todo o Israel homem tão belo e tão aprazível como Avshalom; desde a planta do pé até a cabeça não havia nele defeito algum" (*MELAHIM* 14: 25).

Com argumentações pertinentes, Boorz busca ver nas narrativas bíblicas, literárias e históricas correspondências à imagem de seu primo, a quem busca elogiar para convencer, porque desprezar a nobreza e as virtudes de Lancelot, deixando de amá-lo, é acometer contra a ordem e o Bem. A beleza é algo a ser destacado com desvelo, mas “proeza, valentia e cavalaria [e] cortesia” são dons naturais. Segundo Curtius (1979, p. 188),

> desde os tempos helênicos, a retórica formara esquemas definitivos para o discurso de elogio aos soberanos, eram utilizados “bens em série”, como por exemplo, beleza, nobreza, virtude máscula (*forma*, *genus*, *virtus*). Um mais amplo esquema une quatro “primazias naturais” (nobreza, força, beleza, riqueza) a quatro virtudes. Nunca deve faltar a beleza corporal, também aceita pela Idade Média, admitindo-se igualmente figuras bíblicas de exemplo, em vez das antigas: David para a força, José para a beleza, Salomão para a sabedoria, etc. Por isso, frequentemente, as fontes históricas medievais falam da beleza de um soberano. Esta e outras primazias são muitas vezes apresentadas, no fim da Antiguidade, como dons da natureza, que tem a função de criar homens e sítios belos.

O elogio ao herói, belo por natureza, forte e viril, não esconde o seu enfraquecimento quando em contato com a mulher. E Boorz não pretende com o discurso apartar Genevra, mas dissuadi-la de seu afastamento. Certo que havia o *topos* do enfraquecimento masculino ante a presença da mulher, como pontua Howard Bloch (1995, p. 64), ideia apregoada por São Jerônimo, objetivando a desconfiança e separação ao que é feminino e suas correspondências, como os sentidos, os cosméticos e o decorativo e a poesia, todavia, o cavaleiro francês utiliza o mesmo discurso, mas quer produzir um efeito contrário, sem negar a derrogação do feminino que lá está e permanece. Os motivos bíblicos utilizados por São Jerônimo estão presentes no discurso de Boorz. O legado retórico antifeminino permanece, ainda que Boorz o reorganize, mas não o desautorize. Ele fala a linguagem da misoginia. Ele não teme a mulher, como os padres, mas não a concebe livre de uma perspectiva demeritória ao feminino. Ao colocar Lancelot nas mãos da rainha, escravo do seu amor, ele concede poder à mulher, mas o discurso que usa para persuadi-la denigre a sua imagem. Ela é má mulher e rainha se o afastar de si.

Notemos que na *Demanda*, Lancelot, cativo pelo amor, registra na parede da câmara do castelo de Morgana, onde esteve em prisão por um ano e meio, os seus feitos guerreiros e também a sua história de amor com Genevra:

“pintou com sua mão todos seus feitos, dês que foi cavaleiro até que foi preso. E cada menhãã, tanto que se erguia, abraçava e beijava as mãos da rainha tam de coraçom como se fosse ela meesma” (DSG, 1995, p. 211). O cavaleiro aprisionado empreendeu uma forma de alimentar o seu sentimento e sua glória de guerreiro através das lembranças, ora ilustradas na parede do quarto em que estava. A submissão de Lancelot, ao lançar-se aos pés da imagem da rainha, beijando-lhe as mãos, num ritual diário, como atestou Morgana, indica a posição subalterna na qual os cavaleiros, nas histórias da cortesania, colocavam-se em relação às damas. Em *Lancelot,* de Chrétien (1991, p. 140-141), o cavaleiro parece se sentir incomodado por necessitar cumprir as regras de cortesia e prestar à mulher que o acompanhava o dom que ela pedia. Os favores amorosos que o cavaleiro deveria receber e prestar à dama tornaram-se um fardo. Chrétien de Troyes, ao satisfazer o desejo de Marie de France em compor uma história com nuanças corteses, valorizou a fidelidade amorosa, embora não desconsiderasse as obrigações sociais da regra do amor ou da cortesia, como aconteceu a Galaaz, no episódio com a filha do rei Brutus, na *Demanda* (1995, p. 93). Embora houvesse para Lancelot e Galaaz a obrigatoriedade de serem cavaleiros corteses e de satisfazerem o desejo das damas, tanto numa ou noutra história, a mensagem que se queria fazer prevalecer, a fidelidade amorosa à rainha, em se tratando de Lancelot, e a fidelidade à religião, no caso de Galaaz, preponderou sobre a regra da cortesia do pronto atendimento ao pedido da senhora, regras definidas por André Capelão (2000, p. 98-99) no *Tratado do amor cortês*. Naquela obra de Chrétien, especificamente, no evento descrito, a mulher parece se tornar um estorvo, uma obrigação, mas também o símbolo do desejo e da fidelidade vassálica. Na *Demanda*, evidentemente, a mulher é a imagem do pecado e do desvio. Segundo Howard Bloch (1995, p. 195),

> [...] os dois discursos medievais sobre a mulher não são contrários, mas zonas de uma conceituação comum dos gêneros sexuais que se mesclam. O antifeminismo e a idealização do feminino são imagens especulares uma da outra – visões coetaneamente sobredeterminadas da mulher como sobredeterminada.

O episódio de *La mort le roi Artu*, que aqui comentamos brevemente, buscando ilustrar nuanças do imaginário poético sobre as mulheres, permite-

nos entender que as mulheres fortes na Idade Média precisam ser demandadas em uma ambiência que concebe o elemento feminino, gradativamente, em termos elogiosos e, em seu contraponto, demeritórios. Faz parte do imaginário medieval, a exaltação feminina, influenciada pelo culto à Maria, iniciado no século XII, que aplacará, de certa maneira, uma longa história de misoginia. Mas ao mesmo tempo, a tradição do escárnio e do desprezo à mulher perdurará. As mulheres frágeis e débeis, mulheres pecadoras e lascivas são lembradas como destruidoras das obras dos homens. Rei Artur, inconformado com a ausência de Tristão na Távola Redonda, amaldiçoa Iseu: "Mas maldita seja a beldade de Iseu per que o assi havemos perdudo ca, se ela nom fosse, nom leixaria el em niũ guisa que ele nom veese a esta festa tam grande" (DSG, 1995, p. 30). N'*A demanda do Santo Graal*, elas devem ser apartadas do convívio dos homens, em suas peregrinações pelo Santo Vaso. Em contrapartida, aconselhou o ermitão a Galaaz sobre a necessidade de seguir a irmã de Persival: "Filho, este é o departimento que vos eu dizia" (DSG, 1995, p. 300). Autorizado pelo santo homem, Galaaz segue a donzela, como Barac seguiu a Débora. No entanto, a tradição bíblica judaico-cristã, para além da leitura antifeminina realizada pelos padres, que se pode ver alicerçada em textos da matéria da Bretanha, é bem mais ampla que o revelado na *Bíblia*. Referências a textos apócrifos configuram as narrativas do universo arturiano, principalmente, nas histórias do Graal. Cânone e apócrifos foram utilizados como hipotextos às narrativas que dispensaram à mulher um papel duplo, mas distinto.

1.2. A tradição judaico-cristã: o cânone bíblico e os apócrifos

Desde as primeiras linhas, a *Demanda* expressa claramente a sua forte ligação com a autoridade bíblica. Não está velado o discurso religioso cristão, tampouco está escondida a relação de proximidade entre algumas personagens das duas obras. Tendo a *Bíblia* como *auctoritas* que prevê e doutrina sobre o aparecimento da hierofania, a *Demanda* procura incitar a busca pelo sagrado[22], lançando mão de um paralelismo narrativo e discursivo.

[22] "Algo de sagrado se nos revela". É assim que Mircea Eliade (1992, p. 13) concebe hierofania. Em outras palavras tratar-se-ia da manifestação do sagrado, ou "a manifestação de

É lugar-comum a aceitação de que a aparição do Graal entre os cavaleiros do Rei Artur assemelhar-se-ia ao episódio do Pentecostes do Novo Testamento. Também é recorrente o paralelismo entre muitas ações hierofânicas de Cristo e de Galaaz, curando e libertando os oprimidos, por exemplo. Da mesma forma, o rol de predições que os padres atribuíram à vinda de Jesus, como Messias, percebidas a partir do texto judaico do Antigo Testamento (*Tanach*), encontra equivalência nas profecias que a *Demanda* configura como discurso legitimador de Galaaz, como o cavaleiro perfeito.

A narrativa eivada de maravilhoso cristão[23] flerta com acontecimentos bíblicos e com a mensagem messiânica. No entanto, toca em motivos caros aos gnósticos, como a procura incessante pelo conhecimento, pelo segredo, ou pela duplicidade do gênero que constitui a divindade, por exemplo, como será visto adiante. A tônica da *Demanda* é a busca pelo Graal, pela imagem divina que os cavaleiros vislumbraram em Camelot, na época da festa do Pentecostes. A visão do Santo Vaso, na corte arturiana, não foi plena. O Graal surge encoberto por um "eixamente branco" (DSG, 1995, p. 36), um véu que o interditou aos cavaleiros reunidos em torno da Távola Redonda. Inflamados pela visão, eles partem, errantes, inebriados de ardor religioso. Não obstante, a causa tornara-se longa e difícil, o ardor arrefecera, em muitos, dando lugar à glória humana da descoberta e não ao gozo do conhecimento celestial[24].

---

algo 'de ordem diferente' – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo 'natural', 'profano'". A *Demanda* não somente alicerça as suas narrativas nessas bases, como procura fazer crer o leitor de que a manifestação do sagrado é comum e deve ser experimentada pelo fiel que busca a contemplação da glória de Deus.

[23] Sendo o maravilhoso um evento nitidamente sobrenatural, Le Goff (1994, p. 49) o distingue em três categorias, percebidas a partir da arte e da literatura dos séculos XII e XIII: *mirabilis, magicus, miraculum*. *Mirabilis* é o maravilhoso que provém de "raízes pré-cristãs"; *magicus* "é o sobrenatural maléfico, o sobrenatural satânico", abrangendo ainda a magia do bem, embora haja uma relação direta com os caminhos da magia demoníaca; *miraculum* atesta o maravilhoso cristão, propriamente dito; é caracterizado pela presença do milagre, originado do imaginário cristão. No entanto, cumpre considerar que o maravilhoso que povoa as artes medievais é um maravilhoso não unicamente cristão, rendido ao *miraculum*, mas ao maravilhoso, herança dos povos, isto é, legado cultural dos povos, que foi agregado ao imaginário cristão.

[24] Falamos, é claro, de cavaleiros como Galvão que, embora, conclamado, pela "donzela laida", a não tomar parte na demanda, escolhe seguir seus irmãos de armas, ainda que desatendendo ao pedido de seu tio, cumprindo as profecias da mulher sobre ser o causador de grandes tristezas para a cavalaria do Rei Artur (DSG, 1995, p. 38-39).

Errantes como Israel, no deserto, o que devem os cavaleiros procurar? Na epístola aos Colossenses[25] (3: 1-4), Paulo conclama o cristão a procurar “as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus”, pois a “vida está escondida com Cristo em Deus: quando Cristo, que é a vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória”. Jesus, em João 3: 3, manifesta ideia semelhante: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer do alto não pode ver o Reino de Deus". Na *Demanda*, o ermitão admoesta os cavaleiros a

> **tanto quer seer como buscar as maravilhas da Santa Egreja e as cousas abscondidas e as maravilhas e as grandes puridades** que Nosso Senhor nom quis outorgar que homem as achasse que jouvesse em pecado mortal. A demanda do Santo Graal é que, pois ele espartiu os cavaleiros dos maus assi como o grão da palha, e quando ele partiu os luxuriosos dos bõõs cava[58,b]leiros, entam mostrará a estes homẽẽ bõõs e a estes bem aventurados as maravilhas que andam buscando do Santo Graal. (DSG, 1995, p. 131. Grifos nossos).

O convite a ser (seer) uma maravilha, a ser uma manifestação sobrenatural cristianizada, conduz os cavaleiros a olharem para o alto, para as coisas altas, interditadas e que somente são reveladas aos fiéis que querem a vida “escondida com Cristo em Deus”, conforme a metáfora paulina; e a tornarem-se tal qual Jesus. Em João 13: 16, Jesus em audiência com os discípulos esclarece-lhes que “o servo não é maior do que o seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou”. No capítulo seguinte (João 14: 12), mantém o discurso sobre a igualdade de identidade entre servo e senhor, aditando novo pensamento: “quem crê em mim fará as obras que faço e fará até maiores do que elas, porque vou para o Pai”. Reconhecida é a semelhança entre as cartas de Paulo e o Evangelho de João e o ideário gnóstico, como veremos. Nas histórias do Graal, inegavelmente, há traços distintivos da gnose: interditos, demandas, escolhidos são palavras caras ao cristianismo de Paulo e de João, assim como aos gnósticos. Quanto ao texto d’*A demanda do Santo Graal*, as três palavras são isotopias definidoras da essência da narrativa.

Mais que identificar e cotejar as similaridades ou discrepâncias entre personagens e eventos das narrativas arturianas com a *Bíblia*, ou com uma

[25]Neste trabalho, as citações do Novo Testamento serão retiradas da *Bíblia de Jerusalém* (1985), quando não em cotejo às obras medievais.

tradição cristã que reconhece a dívida para com o judaísmo e para com a cultura apócrifa, é indispensável que se entenda e perceba o que não "está à tona na água" (MARTINS, 1979, p. 7), embora presente; o que está escondido segundo o cânone e a gnose. Alarga-se, então, a herança cultural que a *Demanda* absorveu[26]. Mas do que trata esta herança? Devemos considerar que não versa apenas do legado cristão, mas, como já temos falado, de um espólio que consta de textos orais e escritos de nuança cristã, judaica e gnóstica. Há uma tradição judaico-cristã que confere à *Demanda* um caráter diversificado. Tal tradição judaico-cristã religiosa confunde-se por vezes com o agrupamento de livros canonizados que formam a *Bíblia*, dividida em dois Testamentos, o Velho e o Novo. No entanto, desta divisão pode-se convencionar um equívoco estabelecido na crença de que os textos Vetero e Neotestamentários abarcariam toda a tradição religiosa judaico-cristã preconizada na história do Graal.

Os pontos de contato entre judaísmo e cristianismo, cujo produto é a reunião dos dois Testamentos, não pode dar conta de todo o *corpus* religioso cultural que a tradição quer oral quer escritural produziu. A tradição, segundo a concepção católica, "não é a transferência mecânica do legado oral deixado pelos apóstolos, e sim o desenvolvimento constante do potencial que existe no evangelho" (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 199). Tal concepção alarga bastante o campo conceitual do que seria a "tradição". Com base no catolicismo católico,

> esta transmissão viva realizada no Espírito Santo é chamada de Tradição, uma vez que é distinta das Escrituras Sagradas, embora intimamente ligada a elas. Através da Tradição, a Igreja, em sua doutrina, em sua vida e sua adoração perpétua, transmite a cada geração tudo aquilo que ela é, tudo em que ela acredita. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 199).

Mas mesmo nessa concepção de tradição aceita pelo catolicismo não se exclui a cultura judaica. Os apóstolos eram judeus e como tal construíram novo

[26]*A demanda do Santo Graal* apresenta traços da cultura celta, clássica e gnóstica e não somente bíblica. Inegável é a origem do Graal que encontra entre os celtas correspondências, isto é "trazem o eco e a sobrevivência dum conjunto de mitos, representações e tradições de evidente origem céltica" (MARX apud LAPA, 1981, p. 261). A isso incluem-se as regras do amor cortês, modelo comportamental que inspirou o relacionamento amoroso de algumas personagens da narrativa como Lancelot e Genevra e Tristão e Iseu.

edifício sobre bases já consagradas. Pelo fato de o cristianismo, segundo Klauck (2007, p. 51), ter “surgi[do] a partir de um movimento intrajudaico de renovação”, já se nota um discurso de separação de grupos. No entanto, não se pode desprezar a ideia de que o novo grupo, inicialmente, mesclou práticas da antiga religião e da nova. Para Klauck (2007, p. 51),

> designamos como “judeu-cristãos” grupos que creêm em Jesus Cristo mas mantém ao mesmo tempo o modo de vida judeu, continuando, portanto, a observar o sábado, a praticar a circuncisão e as prescrições alimentares. Com o passar do tempo, eles acabaram numa situação paradoxal, sendo simultaneamente heréticos tanto por cristãos como por judeus. Mesmo assim, está comprovada, com certeza, a existência de comunidades judaicas como grandezas locais até o século IV ou o século V e talvez – a partir de fontes islâmicas – até mais tarde ainda.

A produção escritural que o novo grupo legou à tradição cristã é considerável, se não em número, mas, em condição de autoridade. Foram três os evangelhos judeu-cristãos citados por religiosos católicos, principalmente na Idade Média: *Evangelho dos Nazareus*, *Evangelho dos Hebreus* e *Evangelho dos Ebionitas*. Muitas vezes esses evangelhos serviram “para complementar detalhes ou resolver dificuldades exegéticas” (KLAUCK, 2007, p. 67). Segundo Pedro de Riga (século XII), está no *Evangelho dos Nazareus* a explicação ao fato de João ter entrado sem problemas na casa do sumo sacerdote, enquanto a entrada é negada a Pedro. Segundo os *Nazareus*, diz-nos Pedro de Riga: “Ele [João], por ser filho do pobre pescador Zebedeu, muitas vezes trouxe peixe ao palácio do sumo sacerdote Anás e de Caifás” (KLAUCK, 2007, p. 67). De igual modo, no *Evangelho dos Hebreus* está a certeza de que Cristo mandou que os animais cedidos à entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, como se vê em Mateus 12: 10, fossem devolvidos ao dono: “Mas estes animais foram devolvidos pelo redentor a seus proprietários, como está escrito no evangelhos segundo os Hebreus” (KLAUCK, 2007, p. 67).

O judaísmo serviu como suporte histórico e modelo didático para o cristianismo. Em primeiro lugar, o preconceito à nova religião, pensada como ilegítima pelos romanos, por sua inegável falta de referenciais históricos, conduziu os cristãos a buscarem as raízes judaicas como pontos legitimadores de uma história ainda em construção. Geoffrey Blainey (2012, p. 51) esclarece que

> durante seus dois primeiros séculos de existência, o cristianismo enfrentou um obstáculo: competia com religiões criadas havia muito tempo. Os romanos tendiam a apreciar o antigo. Adoravam os deuses antigos. Sua admiração por Homero, Platão e Aristóteles devia-se, em parte, ao fato de serem antigos. Os romanos questionavam o seguinte: se o cristianismo continha uma verdade vital, por que essa verdade não foi descoberta pelos grandes homens do passado? Para vencer esse preconceito, os cristãos enfatizaram sua ligação com a religião judaica, muito mais antiga.

Em segundo lugar, por uma necessidade de interpretação, os exegetas cristãos tomaram a tradição judaica como linhas referenciais. Na história sagrada, diz Le Goff (1999, p. 143), “a nota dominante é a de um eco”:

> El Antiguo Testamento anuncia el Nuevo, en un paralelismo llevado hasta el absurdo. Cada episodio, cada personaje prefigura a su correspondiente. Esta historia desemboca en la iconografía gótica, florece en los pórticos de las catedrales, en el frontispicio de los precursores, en las grandes figuras paralelas de los profetas y los apóstoles. Es la encarnación temporal de esta estructura esencial de la mentalidad medieval: estructura por analogía, por eco. A decir verdad, no existe más que lo que recuerda a algo o a alguien, no existe más que lo que ya existió.

Este eco não obliterou, por completo, as notas originais da tradição judaica como componente primevo do cristianismo. A prefiguração do Antigo em relação ao Novo, que é fundamentado pelo primeiro, mostra a importância das narrativas dos judeus aos cristãos. A autoridade testamentária judaica assentou-se como necessidade de representação de um passado histórico, passado que retornasse ao mito da criação e da história humana. Mircea Eliade (1972, p. 120), comenta que

> [...] quanto ao judaísmo, ele forneceu à Igreja um método alegórico de interpretar as Escrituras e, sobretudo, o modelo por excelência da "historicização" das festas e dos símbolos da religião cósmica. A "judaização" do cristianismo primitivo equivale à sua "historicização", à decisão dos primeiros teólogos de unir a história da pregação de Jesus e da Igreja nascente à História Sagrada do povo de Israel. Mas o judaísmo havia "historicizado" um certo número de festas sazonais e símbolos cósmicos, relacionando-os a eventos importantes da história de Israel (cf. a Festa dos Tabernáculos, a Páscoa, a festa das luzes de Hanucá, etc.). Os Padres da Igreja seguiram o mesmo caminho: eles "cristianizaram" os símbolos, os ritos e os mitos asiânicos e mediterrâneos, relacionando-os a uma "história sacra". Essa "história sacra" ultrapassava, evidentemente, os limites do Antigo Testamento e agora englobava o Novo Testamento, a pregação dos Apóstolos e, mais tarde, a história dos santos. Um certo número de símbolos cósmicos — a Água, a Arvore e a Videira, a charrua e o machado, o navio, o carro, etc. — já haviam sido

> assimilados pelo judaísmo, e puderam ser facilmente integrados na doutrina e na prática da Igreja, recebendo um sentido sacramental ou eclesiológico.

Essa “judaização” ou “empréstimo” às narrativas veterotestamentárias expressa o que faltava à nova religião que se pretendia universal, profética, destoando da condição monolítica judaica, calcada em resguardar a identidade da comunidade (CAQUOT, 1970). Nesse afã de construir uma história ao cristianismo, ou de conhecer o passado de Jesus, buscou-se desde os primeiros textos da vida de Cristo apresentar a sua ascendência judaica. O Cristo humano interessa tanto quanto o divino, ainda mais porque buscou-se ver na tradição do Antigo Testamento as profecias que comprovassem a posição de Cristo como o Salvador desejado. Além disso, como prenunciaram as profecias, já que o Messias viria do tronco genealógico davídico, seria natural a comprovação familiar de Jesus.

Assentando as bases religiosas sobre terreno da tradição escritural judaica, o cristianismo alargou a sua própria tradição, agregando ao cânone, livros apócrifos, usança já conhecida dos judeus. O processo de agregação e de reapropriação do imaginário religioso politeísta, tornou-se preocupação legítima de rabinos e padres referente à escolha de material formador dos cânones judaicos e cristãos. O que urge delimitar é que até mesmo na construção do conceito do que é um documento apócrifo, segundo a perspectiva cristã, está a condição de interação entre duas culturas: a judaica e a cristã (KLAUCK, 2007, p. 269). O apócrifo cristão diz respeito a “um conjunto de livros que desenvolvem temas religiosos, cuja autoria é falsamente atribuída a importantes personagens bíblicos, para lhes garantir maior autoridade e um caráter sagrado” (ZILLES, 2004a, p. 10). Originariamente, o apócrifo advém “da tradição oral ou judaico-cristã dos primeiros séculos da era cristã. Alguns, certamente, foram escritos em hebraico. Os textos que chegaram até nós são em grego, latim, siríaco, árabe, armênio, copta etc.” (ZILLES, 2004a, p. 13). Na Idade Média, rastros desses apócrifos da tradição judaico-cristã ainda podiam ser encontrados, como vimos. Klauck (2007, p. 67) fala que no *Evangelho dos Nazareus*, pertencente ao rol dos apócrifos judaico-cristãos, há a menção ao aparecimento de Jesus ao encarcerado José de Arimateia, antes mesmo que ocorresse a aparição do Cristo à Maria Madalena, como se vê no *Evangelho de*

Nicodemos. As narrativas sobre José de Arimateia, como sabemos, foram largamente difundidas na Idade Média, inspirando a narrativa do Graal.

Tradições textuais como os apócrifos cumpriram a função de responder aos questionamentos que o cânone não comportava. Os livros apócrifos, no caso judaico, são aqueles que foram considerados matéria não oficial, podendo estar em desacordo à cultura e à religião hebreias, ou às aspirações que os primeiros líderes pretendiam introduzir na comunidade. Para conhecer a necessidade de formação do cânone judaico – a fim de se chegar ao cristão –, é necessário entender a relação que os rabinos, e antes deles os patriarcas, tiveram com o politeísmo. Por ser uma comunidade inicialmente politeísta, segundo os relatos do *Tanach* (Antigo Testamento), houve a tentativa de desagregar os deuses das nações do seio da sociedade formada pelos filhos de Abraão. Sob ordenação divina, Abrão, antes que o Eterno mudasse o seu nome para Abraão, como sinal da aliança, precisou desvencilhar-se de seus parentes e de sua cultura politeísta e seguir em peregrinação a uma terra a ser-lhe entregue por herança por um único deus, o Eterno, exclusivo para adoração; ideário cáustico que o legislador retomará posteriormente no primeiro mandamento:

> E o Eterno disse a Abrão: “Vai-te de tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação e abençoar-te-ei, e engrandecerei teu nome e serás uma bênção.E abençoarei os que te abençoarem, e aqueles que te amaldiçoarem, amaldiçoarei; e serão benditas em ti todas as famílias da terra”. (GÊNESIS [*BERESHIT*] 12: 1-3).

A instituição do monoteísmo apreendido de Abraão não logrou plena aceitação entre os seus descendentes. São consideráveis as passagens no *Tanach* sobre a presença de uma prática de culto politeísta entre os hebreus. A segunda esposa de Jacob, Raquel, levou consigo, a furto, os deuses de seu pai quando do regresso de seu esposo à Canaan (Gênesis [*BERESHIT*] 31: 19). Do mesmo modo, ao descer do monte Sinai, após longo período de afastamento, Moisés precisou lidar com o bezerro de ouro fundido pelo povo como substituto divino para culto (ÊXODO [*SHEMOT*] 32: 4). A preocupação com os desvios cultuais e culturais de Israel não era somente uma inquietação dos patriarcas na *Torá*. Na vida prática, o estabelecimento do monoteísmo,

para além do alvo religioso, mostrou-se competente para compor uma estrutura identitária própria, em desacordo às tradições dos povos circunvizinhos, ainda que flertes ou contatos mais diretos com tradições não judaicas, pudessem ser reconhecidos entre os hebreus. Visto em perspectiva, a aceitação de um deus único e senhor absoluto, como previram as ordenanças recebidas no Sinai, tornara o povo singular em seu meio, com comportamentos socioculturais em distinção. O senso ou legado de unidade e de unicidade, estabelecido sobre bases da tradição bíblica, vinculado a ideias de conquistas sobre o território de Canaan e unificado com majestade no reinado de David, segundo o vaticínio do Eterno a Abrão, incentivou a formação do imaginário hebreu, afeito a concepções que o estabeleciam em uma geografia central no plano de importância para o Eterno, tanto na perspectiva espiritual, quanto na territorial. Israel via-se como povo excepcional e separado e mesmo quando contemplou a destruição do Templo e vivenciou a expulsão da terra da promessa, ele concebeu a derrota como consequência "[...] da apostasia dos judeus perante o Deus único" (BRENNER, 2013, p. 24), como os textos bíblicos previram. Em desacordo ao que concebiam os judeus, os povos vizinhos a Israel acreditavam que a derrota frente aos exércitos babilônicos representava a ruína de seus deuses ante aos deuses persas.

No âmbito histórico, principalmente no período do exílio babilônico, o início da formação do cânone bíblico assumiu papel de vinculador de uma identidade territorial e cultural comum que havia sido desagregada, mas não de todo subsumida. As narrativas bíblicas puderam ser interpretadas e utilizadas como categorias referenciais, dentro de um imaginário tomado como estrutura cultural, com vistas a responder às questões suscitadas pela desastrosa ambiência político-geográfica que Israel vivenciava no período. A correspondência narrativa entre o exílio edênico e o babilônico é clara, segundo Michael Brenner (2013, p. 25):

> A experiência do exílio influenciou a Torá. Quando nos lembramos disso, compreendemos por que a narrativa bíblica começa com a expulsão do Paraíso, relata múltiplas expulsões da Terra Prometida e termina com a volta à terra de Israel depois da escravidão no Egito. Assim como Moisés morrera antes de pisar na terra pela qual tanto ansiara, assim também o estabelecimento de uma nova estrutura política continuou sendo um sonho distante para aqueles que voltaram do exílio na Babilônia.

No final do domínio persa, os primeiros textos que viriam a formar o *Tanach*[27] foram previamente separados, mas ainda não havia a ordenação definitiva. Somente em I d. C. com a retirada dos dois livros dos Macabeus e os livros de Judite e Tobias é que o cânone judaico foi completado. Novamente, é a situação histórica judaica, sob o sítio romano, que impulsionou, para aprovisionamento cultural e identitário, a canonização final das Escrituras, assim como a produção de mais dois memoriais da literatura religiosa judaica: o *Talmude* e a *Mishiná*. A alteração da cidade espiritual de Jerusalém para Jâmnia, por razões da Diáspora, estando os judeus somente sobrevivendo silenciosamente às impiedosas investidas romanas, permitiu que o novo *locus* se mostrasse profícuo às produções literárias. Os livros religiosos tornaram-se sobrevida a um judaísmo quase agonizante. Para Brenner (2013, p. 53),

> o que então tomou o lugar do Estado judeu foi o Livro judeu, que se tornou a "pátria portátil" dos judeus, no dizer posterior Heinrich Heine. Onde quer que a pessoa vivesse, a *Bíblia* e o Talmude lhe proporcionavam tanto os fundamentos da vida cotidiana quanto uma orientação em matéria de questões filosóficas mais profundas.

Nesta ocasião, como ocorreu durante o exílio babilônico, não foi somente a mácula politeísta e não judaica que assegurou a definição de um cânone: a identidade do povo judeu deveria prevalecer em meio à Diáspora e o ideal de separação cultural, iniciado desde Abrão em sua peregrinação, reverberava muito mais em épocas de perseguição e de exílio. Quanto mais Israel caminhava para longe de sua terra, mais as bases canônicas da cultura escritural delineavam-se. Equilibrando assimilação e não contaminação cultural, os judeus precisaram aprender a viver sua cultura em terrenos culturais diversos. Brenner (2013, p. 24) define que

> a canonização da Escritura lançou os fundamentos teológicos e legislativos de uma comunidade judaica autônoma que sabia ao mesmo tempo dissociar-se da cultura circundante e continuar fazendo parte de uma ordem social mais abrangente.

[27] O *Tanach*, disposto em 24 livros, é dividido em três partes: "a *Torá* (os Cinco Livros de Moisés ou 'Pentateuco'), os *Profetas* (que incluem livros históricos como os dos Juízes, Samuel e Reis) e os livros restantes, conhecidos simplesmente como *Escritos*. Com base nas letras iniciais dos nomes hebraicos dessas três partes (*Torá*, *Nevi'im* e *Ketuvim*), a *Bíblia Hebraica* também é chamada de '*Tanach*'" (BRENNER, 2013, p. 25).

A preocupação em afastar o elemento cultural politeísta da tradição religiosa judaica motivou a retirada de muitos livros do cânone, mas não da tradição judaica. Nos *midrasim* pós-bíblicos, narrativas de inspiração politeísta ainda grassavam no contexto ortodoxo, com finalidade didática[28], mesmo que ausentes do cânone ou nele suavizados. De todo modo, houve maior indulgência para com os apócrifos na tradição judaica, excetuando os livros escritos em hebreu e anteriores à *Bíblia*:

> Todos los documentos sagrados anteriores a la Biblia escritos en hebreo se han perdido o han sido suprimidos deliberadamente.
> Entre ellos figuran *El Libro de las guerras de Yahvéh* y el *Libro de Yashar,* relatos épicos de las andanzas de los israelitas por el desierto y de su invasión de Canaán. Que estos libros fueron escritos en el primitivo estilo poético hebreo se puede comprobar con los breves fragmentos de ellos citados en *Números* XXI.14; *Josué* X.13 y 2 *Samuel* 1.18. Un tercer libro, compilado, según se cree, en siete partes por orden de Josué, describía a Canaán y sus ciudades *(Josué* XVIII.9). El *Libro de las generaciones de Adán (Génesis* V.l) sugiere un relato detallado de las diez primeras generaciones desde Adán hasta Noé. El *Libro de Yahvéh (Isaías* XXXIV. 16) parece haber sido un bestiario mitológico. Algunos otros libros perdidos mencionados en la Biblia, como los *Hechos de Salomón,* el *Libro de Genealogía,* las *Crónicas de los reyes de Judá, De los reyes de Israel, De los hijos de Levi,* deben de haber contenido muchas referencias míticas. (GRAVES; PATAI, 1969, p. 3).

Os livros dos Macabeus, Judite e Tobias apresentam informações pertinentes à história dos judeus, mas não foram aceitos como divinamente inspirados, contendo, como o dissemos, muitas passagens de tradição politeísta, o que lhes rendeu a exclusão do cânone. Eles são conhecidos como apócrifos ou "ocultos" (BRENNER, 2013, p. 26). Urbano Zilles (2004a, p. 15) cita alguns apócrifos de autoria judaica, atestando o florescimento de uma literatura apócrifa do *Tanach* entre os séculos II a.C. a II d. C: *Vida de Adão e Eva*, *3º e 4º livro de Macabeus, Testamento de Adão, Livro de Enoc. Apocalipse de Moisés, Testamento dos 12 Patriarcas*, *Salmos de Salomão*, *Odes de Salomão* etc. Mesmo na Idade Média aditamentos rabínicos à matéria da tradição judaica foram efetuados (GRAVES; PATAI, 1969, p. 8). Convém-

[28] Para Robert Graves e Rafael Patai (1969, p. 3), "los documentos sagrados posteriores a la Biblia abundan. En los mil años siguientes a la primera canonización de la Biblia los judíos de Europa, Asia y África escribieron prolíficamente. A ellos se deben tentativas para aclarar la Ley Mosaica, o comentários históricos, moralistas, anecdóticos o de oratoria sagrada sobre pasajes bíblicos. En ambos casos los autores incluían mucho material mítico, porque el mito ha servido siempre como una validación sucinta de leyes enigmáticas, ritos y costumbres sociales".

nos entender o que é este gênero chamado *apócrifo*, cultivado entre judeus e valorizado ao extremo pela tradição cristã.

Judeus e cristãos produziram diversos textos em períodos paralelos ou posteriores à escrituração dos textos bíblicos quer do *Tanach*, quer do Novo Testamento (*B'ritHadashah*). Esses textos, assumindo máscaras de autoridade canônica, não foram utilizados em audiências oficiais, mas em âmbitos marginais, estabelecendo-se em três categorias distintas: em primeiro lugar, os apócrifos poderiam reivindicar uma autoridade sagrada como a de um cânone; em segundo lugar, eles estariam aptos a completar as lacunas existentes no texto oficial; e, por último, os apócrifos poderiam ser tomados como substitutos de um posicionamento oficial sobre assuntos bíblicos (ZILLES, 2004a, p. 12). Tais categorias revelam a complexidade do uso de um gênero em comunidades que presenciavam com desconfiança a altercação de novos paradigmas religiosos não somente em relação ao judaísmo *versus* cristianismo e vice-versa, mas em relação a qualquer investida religiosa politeísta ou não frente ao judaísmo, ou frente ao cristianismo. Para Urbano Zilles (2004a, p. 9-10),

> na tradição designam-se *apócrifos* aqueles escritos que não fazem parte do cânon bíblico, mas pelo título, pela apresentação e por outros elementos internos e externos se apresentam como textos canônicos reivindicando uma autoridade igual ao do cânon. São livros ou documentos *não-autênticos*, ou seja, cuja autoria é falsamente atribuída a personagens ilustres para conseguir crédito frente ao público. Apresentam-se como se pertencessem ao cânon das Sagradas Escrituras, trazendo, para isso, o nome de algum autor que poderia ser considerado como inspirado.

Zilles (2004a, p. 10), em outro momento, reconhecendo a dificuldade de empregar o conceito de apócrifo, unicamente em tom positivo, atesta que

> na Antiguidade, chamavam-se *apócrifos* os livros destinados ao uso privado dos iniciados numa seita. Etimologicamente, *apócrifo* significa "coisa escondida, oculta". Entre os romanos, neste sentido, os *Sibilinos* e os *Ius Pontificum* eram apócrifos. Mais tarde designaram-se *apócrifos* livros de origem duvidosa. Assim, entre os cristãos, designaram-se *apócrifos* um conjunto de livros que desenvolvem temas religiosos, cuja autoria é falsamente atribuída a importantes personagens bíblicos, para lhes garantir maior autoridade e um caráter sagrado. Tais obras, muitas vezes, se tornaram suspeitas de heresia, ou seja, não de acordo com o ensinamento oficial. Por isso passaram a ser excluídos não só da leitura nas celebrações litúrgicas, mas considerados pouco recomendáveis nas mãos dos fiéis.

Hans-Josef Klauck (2007, p. 8) afirma que o termo apócrifo “significa, literalmente, ‘oculto’, ‘escondido’, ‘secreto’”. Didaticamente, estabelece duas grandezas à palavra de origem grega: em primeiro lugar, em perspectiva positiva, o apócrifo refere-se a

> revelações secretas que não constam no conjunto das revelações geralmente aceitas, mas que, para determinados grupos, têm relevância bem maior do que os ensinamentos conhecidos e aceitos no ambiente eclesial. “Apócrifo” tem aqui um tom positivo, sem reservas (..).

Em segundo lugar, “os seguidores da Igreja Ortodoxa, defendendo um cânone escriturístico claramente delimitado, tomam a designação ‘apócrifo’ como sinônimo de ‘falsificado’, ‘não-confiável’”, aproximando do “significante equivalente a ‘herético’” (KLAUCK, 2007, p. 8). O tom negativo atribuído ao apócrifo será visto, principalmente, entre os escritos gnósticos e/ou docetistas, como uma fonte de falsificação e inverdades, como será visto mais adiante, mas a tradição oral também receberá contornos negativos, principalmente por destoar da autoridade canônica. No entanto, a força da tradição oral não se esgotou com a canonização ou com a aceitação de alguns apócrifos pelos padres. Sabe-se da fusão entre a matéria em desacordo ao cânone – considerando entre outros aspectos o legado pagão, pré-cristão –, e a matéria canônica, como será visto adiante no *Evangelho do Pseudo-Tomé*.

Em contrapartida, não somente comunidades reconhecidas heréticas se favoreceram do uso do gênero apócrifo, como literatura de resistência. No caso do cristianismo, “os apócrifos são autênticos testemunhos da tradição”; preenchem as lacunas da tradição cristã que os textos canônicos não preveem; e, do ponto de vista histórico, “ajudam a conhecer as idéias religiosas e morais da época e do ambiente histórico em que foram escritos” (ZILLES, 2004a, p. 19). Em resumo,

> a influência dos apócrifos na vida dos cristãos perdura até hoje. As proibições severas de alguns padres foram incapazes de fazer desaparecer essa literatura e impedir sua influência. Assim os nomes dos pais da Virgem, *Joaquim* e *Ana*, cujas festas a liturgia romana celebra, não ocorrem nos escritos canônicos; da mesma forma a festa da *apresentação* da Virgem, o nascimento de Jesus numa caverna (gruta), a presença do *boi* e do *burro*, os *três reis* magos, com seus nomes de Melchior, Gaspar e *Baltasar*, o nome do soldado

> que atravessou o lado de Jesus com uma lança, *Longinos*, os nomes dos dois ladrões crucificados com Jesus, *Dimas* e *Gesta*, a história de *Verônica*, etc. são dados que apenas se encontram registrados em escritos apócrifos. (ZILLES, 2004a, p. 18).

Diversos são os apócrifos cristãos do Novo Testamento: o *Evangelho segundo os Hebreus*, o *Evangelho dos Ebionitas*, o *Evangelho dos Nazarenos*, o *Evangelho dos Egípcios*, o *Evangelho de Tomé* e o *Evangelho de Nicodemos* são alguns exemplos. Sabe-se de um bom número de textos que circularam entre os cristãos primitivos, por exemplo, e que na Idade Média eram ainda conhecidos. Fazendo uma distinção entre os documentos apócrifos, a Igreja Católica aceitou a convivência tolerante com os textos que não estavam destoando do cânone, ainda que apresentassem narrativas ou figuras de culturas politeístas, necessariamente não cristãs. A presença de mitos, personagens ou símbolos pagãos em narrativas de teor cristão asseveram o diálogo existente entre as religiões pré-cristãs (pagãs) e o cristianismo. Segundo Mircea Eliade (1972, p. 115), o cristianismo primitivo sofreu um processo de judaização e de paganização. Tendo a alegoria como recurso didático, prática já adotada pelos exegetas rabínicos, por exemplo, não foi desconhecida dos medievais a prática de inclusão de material não cristão na literatura religiosa, dirigida, é claro, por uma retórica que soube bem assimilar símbolos pagãos, adaptando-os ao novo contexto cultural, satisfazendo ao imperativo do *aptum*, o emprego de uma linguagem mais adequada para familiarizar a audiência. Para Walter Benjamin (1984, p. 246), a respeito da alegoria e a presença das figuras pagãs,

> o alegorês não teria surgido nunca, se a Igreja tivesse conseguido expulsar sumariamente os deuses na memória dos fiéis. Ela não constitui o monumento epigônico de uma vitória, e sim a palavra que pretende exorcizar um remanescente intacto da vida antiga.

Desta forma, os deuses pagãos ou personagens manipuladas a fim de satisfazer a um sistema de preenchimento a uma figura anterior, de acordo com a definição de Erich Auerbach (1997, p. 46), advindos da cultura politeísta, também puderam ser vistos nos textos sobre o deus que o cristianismo se propunha a reverberar. De início, por ilustração, podemos considerar que algumas figuras bíblicas do judaísmo, conforme expuseram Rafal Patai e

Robert Graves, rearranjaram figuras de uma mitologia pré-judaica[29], o que poderia nos permitir entender que a tendência à iteração de analogias de que se serviu o cristianismo, teve no judaísmo uma herança. Para Patai e Graves (1969, p. 3-4), há rastros de riquezas mitológicas perdidos na *Bíblia*:

> Sin embargo, el *Génesis* contiene todavía vestigios de relatos acerca de dioses y diosas antiguos, disfrazados de hombres, mujeres, ángeles, monstruos o demonios. Eva, descrita en el *Génesis* como esposa de Adán, es identificada por algunos historiadores con la diosa Heba, esposa del dios de la Tormenta hitita, quien cabalgó desnudo en el lomo de un león y, entre los griegos, se convirtió en la diosa Hebe, la novia de Heracles (véase 10.70).
> Un príncipe de Jerusalén en el.período de Tell Amarna (siglo xiv a. de C.) se llamó a sí mismo Abdu-Heba, "sirviente de Eva" (véase 27.6).
> Lilit, predecesora de Eva, ha sido excluida por completo de la Sagrada Escritura, aunque la recuerda Isaías como habitante de las ruinas desoladas (véase 10.6). Parece, a juzgar por los relatos midrásicos acerca de su promiscuidad sexual, haber sido una diosa de la fertilidad, y aparece como Lillake en un texto religioso sumerio, *Gilgamesh y el sauce* (véase 10.3-6).

No cristianismo, a mesma recorrência é mantida, não somente a herdada do judaísmo, mas, sobretudo, nos apócrifos gnósticos que conceberam, entre outras coisas, o ser divino “em termos de uma díade que tanto abarca elementos masculinos como femininos” (PAGELS, 2006, p. 72), adotando resquícios de uma tradição da Deusa Mãe, posição não aceita por cristãos tradicionais. Da mesma forma, Cristo atendeu à condição de imagem de preenchimento de outras figuras pretéritas, segundo disposição de Auerbach (1997, p. 46 e 48-49):

> A interpretação figural estabelece uma 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. Os dois polos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica.
> A profecia figural implica a interpretação de um acontecimento através de um outro; o primeiro significa o segundo, o segundo preenche o primeiro. Ambos permanecem acontecimentos históricos; ainda assim, vistos deste ângulo, contêm algo de provisório e incompleto; um remete ao outro e juntos apontam para algo no futuro, algo que está por vir, que será o acontecimento real, verdadeiro definitivo.

[29] Mircea Eliade (1992, p. 68) comenta que o “judaísmo era herdeiro de uma pré-história e de uma longa história religiosas [...] (em que) elementos (pagãos) já existiam”.

Para a moral cristã, tudo é concluído em Jesus, a causa maior, mas os fenômenos que antecedem tal causa – pensados como efeitos de uma causa precedente –, quando surgem em seu tempo e espaço, são nada mais que reflexos pálidos de uma figura redentora e universal. O autor da carta aos Romanos recorre ao mesmo expediente, tornando Adão figura predecessora de Cristo. De Adão, Paulo diz: “[...] figura daquele que devia vir...” (Romanos 5: 14). Não obstante, muitos já se aventuraram em associar a figura mítica de Cristo, em sua descida ao inferno, por exemplo, à imagem de Orfeu, prática que pode ser vista em algumas iconografias cristãs. Devemos estender essa associação também a David, músico como Orfeu e antecessor de Cristo, de quem teria profetizado, segundo a interpretação cristã do *Tehilim* 22 (Salmos). Mas Paul Diel (1989, p. 51-52), apresenta-nos uma nova cor ao quadro. Ele comenta que o mito do Gênesis como a base comum entre os dois Testamentos, no sentido de que a história da decadência humana vivida no *Bereshit* (Gênesis) é, no Novo Testamento, reestruturada em Cristo, o que reergue a humanidade. Mas os motivos não são exclusivos das tradições judaica e cristã, pois são assuntos universais, dispostos em inúmeros mitos de áreas geográficas e culturais distintas. Tendo Cristo como exemplo, o homem, em decadência, pode renascer para uma nova ordem cultural. Assim, a simbologia presente no mito é mais ampla; ela prefigura motivos e figuras politeístas. Para Diel (1989, p. 52),

> la caída de Adán y la decadencia de los pueblos son la expresión dem mismo motivo: el olvido del espíritu y la exaltación de los deseos materiales. [...]. Ahora bien, todos los símbolos de la historia de Adán, en su significado profundo, están ligados de manera análoga al sentido oculto del simbolismo politeísta, por diferentes que sean en su exterior. Todavía más: el sentido subyacente del mito judaico de la creación del hombre es idéntico al sentido velado del mito griego de la creación del hombre.

De tal modo, alargando o exemplo de Diel, em sua análise simbólica, Prometeu, criador dos homens, também se encaixa no quadro de referências que o sistema analógico estrutura: Piedoso como Cristo, o que eleva a humanidade ao conhecimento de si e das obras dos deuses, mas pecador, por sede do conhecimento, ferindo mandamento divino, como Adão. Mas, se Adão e Prometeu prefiguram personagens da tragédia da criação do homem, é

Cristo quem a promove à condição épica. O renascimento que o cristianismo prevê é-lhe próprio. (No judaísmo só há a promessa messiânica de redenção futura, na história cristã já houve, parcialmente, a presentificação da promessa, com a primeira vinda do Senhor, deixando os cristãos no aguardo ao reino físico de Jesus). Retomando o assunto de Prometeu e Adão, sabemos que eles são duramente castigados, mas Cristo, embora participante do drama da paixão, renasce para fazer renascer a humanidade. Paul Diel (1989, p. 321), interpretando as palavras de Paulo em I Coríntios 15: 22-23, atesta que [“com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida”]; afirma, ainda, que “Adán es el símbolo de la humanidad naciente, Cristo es el símbolo de la humanidad renaciente. La humanidad entera terminará por renacer”.

Como temos visto, a presença de elementos de culturas politeístas ou seus indícios puderam ser percebidos em textos religiosos de uma cultura que se queria monoteísta. O problema tornou-se expressivo. Como distinguir o que era cristão e, portanto, monoteísta do que era pagão e politeísta? E mais que isso, tal distinção poderia ser efetuada a contento? Segundo Diel (1989, p. 50), “el politeísmo es una representación previa del monoteísmo”, ideia que se ampara pela presença da imagem do Deus único em mitologias pagãs, além do que, no monoteísmo, o Criador está cercado por anjos e tem como antagonista Satanás seguido por seus demônios, atestando a complexa relação entre os dois sistemas. O apóstolo Paulo reconhece tal relação e a utiliza como edifício discursivo. Em Atenas, no Areópago, Paulo procura persuadir os gregos sobre a presença contínua do deus dos cristãos entre as divindades gregas. A tentativa de proselitismo de Paulo, em Atos 17: 22-31, abarca por completo a fábula de motivo triádico da criação-queda-restauração da humanidade. Cristo é a personagem de ligação em cada uma das ambiências. Para Paulo, Ele é o restaurador da relação entre Deus e os homens:

> "Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: 'Ao Deus desconhecido'. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos. O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em

> templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. De um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. Tudo isto para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: 'Porque somos também de sua raça'. Ora, se nós somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos. Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos".

Na proposta de Paulo, a imagem do Deus desconhecido representa o Eterno, estabelecido desde o princípio entre os deuses pagãos. Ainda que ele desautorizasse as demais divindades como potências religiosas, ele não as negou como preexistentes ao imaginário religioso grego; para além disso, ele as colocou no imaginário cristão: o deus cristão já estava presente, desde antes da revelação divina corporificada em Jesus, na história dos povos. O que o aprendiz de Gamaliel fez foi recontextualizar os símbolos de duas tradições distintas, harmonizando-os segundo a trama da salvação[30].

Durante o processo de formação do cânone cristão, a proliferação dos textos sobre a vida de Cristo tornou-se preocupante para os primeiros pais da Igreja. Não eram somente os quatro Evangelhos – Mateus, Marcos, Lucas e João –, mas muitos livros apócrifos começaram a surgir. Além dos apócrifos havia ainda os ágrafos, ou ditos dispersos de Jesus, "'ditos não consignados em livro', pelo fato de não se encontrarem no 'livro' canônico dos quatro evangelhos" (KLAUCK, 2007, p. 17-18). A dificuldade em escolher os textos que deveriam ser considerados "verdadeiros" ou "originais" para direcionar a nova religião, perdurou até o século VI. Geoffrey Blainey (2012, p. 51) aponta a ardorosa empreitada do estabelecimento do cânone cristão:

> Decorridos três séculos da morte de Cristo, ainda não se sabia quais evangelhos, memórias, epístolas e histórias podiam ser considerados

[30] Certo que havia uma tensão entre as duas tradições religiosas. Para Isidório de Sevilha, por ilustração, a tensão existente precisaria ser harmonizada, uma vez que havia a dívida para com o judaísmo: Alexandre Leupin (2003, p. 22) comenta que "Isidore of Sevelle is so conscious of this tension that he devotes all his energy to reducing and harmonizing it, demonstrating in the process that Hebraic civilization is the source of every culture in history".

> os mais verdadeiros. Embora os quatro evangelhos se destacassem, outros trabalhos foram acrescentados, um a um, e as fontes de controvérsias, eliminadas. Roma e Constantinopla eram então os principais centros da igreja cristã. Por volta do ano 400, afinal, chegou-se a um acordo quanto ao que seria o Novo Testamento. Mais ou menos na mesma época, São Jerônimo aplicadamente traduzia para o latim os livros do Antigo e do Novo Testamento, mas a *Bíblia* resultante - a *Vulgata* - só foi reunida em um único volume no século sexto.

Buscando resolver a questão sobre a formação do cânone, os padres deliberaram atentar para a orientação historicista quanto à análise dos textos. Para muitos religiosos do período, os textos sinópticos[31] eram documentos históricos. Mas e quanto aos elementos não históricos que se assemelhavam ao conteúdo mítico – gênero não aceito pelos pais da Igreja – ou às narrativas de teor maravilhoso presentes em todos os Evangelhos? Orígenes busca responder a essa questão:

> Orígenes estava demasiadamente convicto do valor espiritual das histórias conservadas pelos Evangelhos para admitir que se pudesse compreendê-las de uma maneira grosseiramente literal, como o faziam os simples crentes e os heréticos — razão por que ele pregava a exegese alegórica. Mas, forçado a defender o cristianismo contra Celso, ele insistiu na historicidade da vida de Jesus e esforçou-se por provar todos os testemunhos históricos. Orígenes critica e rejeita a historicidade do episódio dos mercadores expulsos do templo. "Em seu sistema, que trata da inspiração e da exegese, Orígenes nos diz que nos pontos onde a realidade histórica não se harmonizava com a verdade espiritual, as Escrituras introduziam em suas narrativas certos eventos, alguns totalmente irreais, outros que não poderiam ter ocorrido e outros ainda que poderiam ter ocorrido mas não ocorreram". Em lugar de "mito" e "ficção", ele usa "enigma" e "parábola"; mas não há dúvida de que para Orígenes esses termos são equivalentes.
> Orígenes reconhece, portanto, que os Evangelhos apresentam episódios que não são historicamente "autênticos", embora sejam "verdadeiros" no plano espiritual. (ELIADE, 1972, p. 117-118).

A Igreja, preocupada com o massivo material sobre a vida de Jesus, buscou estabelecer parâmetros para a escolha de textos canônicos, assim como o melhor caminho para interpretá-los. Foram aceitos três critérios:

---

[31] Os livros sinópticos são referências aos Evangelhos Mateus, Marcos (o mais antigo dos Evangelhos) e Lucas que apresentam semelhança na estrutura narrativa e nos fatos narrados. Eles foram escritos aproximadamente “num período entre quarenta a 65 anos após a morte de Jesus e quase certamente se apoiaram em relatos orais de pessoas que haviam presenciado o ministério de Jesus” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 239). O Evangelho de João apresenta diferenças estilísticas e de conteúdo, mas todos eles apontam para Jesus como o salvador da humanidade.

> (1) a escritura devia ter sido redigida por um apóstolo, ou por um dos discípulos mais próximos a um apóstolo; (2) seu conteúdo tinha de estar em completa unanimidade com a proclamação de Jesus como o Filho de Deus, e (3) a escritura devia ter sido usada pela maioria das igrejas antigas. Antes de tomar uma decisão sobre essas questões, era necessário efetuar um estudo cuidadoso. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 243).

Imersos em um emaranhado de símbolos, muitos deles pagãos, os primeiros autores de textos cristãos tinham à mão um imaginário religioso dilatado. Não somente o material do *Tanach* estava à disposição. A tradição escritural cristã foi largueada ainda mais pelos aditamentos ao material presente no cânone ou divulgado oralmente quer na cultura judaica ou cristã, quer na cultura pagã. De acordo com Mircea Eliade (1972, p. 119),

> desde o início, o cristianismo sofreu influências múltiplas e contraditórias, sobretudo as do gnosticismo, do judaísmo e do "paganismo". A reação da Igreja não foi uniforme. Os Padres desencadearam uma luta sem tréguas contra o acosmismo e o esoterismo da Gnose; conservaram, entretanto, os elementos gnósticos apresentados no Evangelho de João, nas Epístolas Paulinas e em certos textos primitivos. Mas, a despeito das perseguições, o gnosticismo jamais foi radicalmente extirpado, e alguns mitos gnósticos, mais ou menos camuflados, ressurgiram nas literaturas orais e escritas da Idade Média.

No último capítulo do Evangelho de João (21:25), o narrador comenta: “Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez e que, se fossem escritas uma por uma, creio que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam”. Em alguns apócrifos, somos informados sobre eventos da infância de Jesus. O *Evangelho do Pseudo-Mateus*, narrativa proto-evangélica[32], texto supostamente traduzido por Jerônimo, conforme carta destinada a Cromácio e Heliodor, utilizada como prólogo ao referido apócrifo, conjectura a autoria do evangelista Mateus. A obra é dividida em duas partes:

> A primeira é uma reelaboração do Proto-evangelho ou, então, do *Liberde infantia salvatoris et de Maria vel obstetrice*, condenado pelo *Decr. Gelasianum*. A segunda contém elementos mistos. Enquanto alguns episódios parecem tomados do apócrifo Pseudo-Tomé, outros parecem originais. (ZILLES, 2004a, p. 45-46).

[32] O proto-evangelho “quer significar que o conteúdo da obra situa-se, cronologicamente, antes dos acontecimentos narrados pelos evangelhos canônicos” (ZILLES, 2004a, p. 23).

No final da primeira parte, tendo como narrativa precedente a vida de Maria, desde o seu nascimento – cuja concepção virginal de sua mãe Ana assemelha-se à história do Cristo –, até os primeiros momentos da infância de Jesus, há uma galeria de atos do Menino agindo sobre a natureza. O controle de Jesus exercido sobre os animais existentes ou mitológicos, o tempo, o espaço e as plantas, como se vê na primeira parte do livro, recebe na segunda, maior relevo. São dragões e leões submetidos ao poder do Menino, que, descendo do colo da mãe, não lhes permite causar dano a ninguém. Após a adoração dos animais, eles desapareceram. A citação ao dragão[33] é referendada pela autoridade de David. No apócrifo *Evangelho do Pseudo-Mateus*[34], o narrador comenta: "Cumpriu-se então o que tinha sido dito pelo profeta Davi, com as palavras: da terra louvai o Senhor, ó dragões e abismos todos" (EPM, 1999, p. 142). No capítulo XIX, Jesus e sua família encontram leões e leopardos e juntamente com outros animais, bois, lobos e cordeiros, caminham amigavelmente. O motivo bíblico de bois, leão, lobos e cordeiros andando junto é retomado. Em outro momento, ordena que uma palmeira se dobre para fazer sombra à sua mãe que padecia pela intensidade do calor. Depois, ao ordenar que a árvore retornasse à posição natural, de sua raiz brotou água fresca e límpida. A narrativa finda com a ordenação de que um dos ramos da palmeira seja trasladado ao céu para ser plantado no paraíso. Mas, para além das referências bíblicas, no capítulo 22, sobre a viagem pelo mar, são o tempo e o espaço que se submetem a Jesus. Incomodado pelo calor excessivo, é agora José quem apela ao Filho para tomarem o caminho do mar. O Menino não aceita:

> Jesus lhe respondeu: 'Não temas, José. Eu vos encurtarei a estrada, de modo que o caminho que percorreríeis em trinta dias percorrereis no dia de hoje'. Enquanto eles falavam assim, lançaram o olhar para

[33] O termo dragão, mencionado no texto, alude à citação presente no Salmo 148: 7, na edição da *Vulgata*, versão traduzida por São Jerônimo, cuja tradição diz ser o possível tradutor do apócrifo. Na versão da *Bíblia de Jerusalém* e na *Bíblia Hebraica*, a tradução descreve o animal mitológico como "monstros marinhos".

[34] Para satisfazer a necessidade da referência à citação utilizaremos neste e nos demais apócrifos a sigla formada pelas primeiras letras do nome do apócrifo. Para o *Evangelho do Pseudo-Mateus*, por exemplo, será usada a sigla (EPM). Além disso, este apócrifo foi traduzido para o italiano por Luigi Moraldi, baseado na versão de Tischendorf, referente ao códice A. A edição de Moraldi que aqui fazemos uso foi traduzida para o português por Benôni Lemos e Patrizia Collina.

> diante e começaram a ver os montes do Egito e suas cidades. (EPM, 1999, p. 145).

Na segunda parte, Jesus anima pequenos pássaros de barro; remenda um cântaro de barro, como se jamais houvesse quebrado; anda entre leões; semeia um pouco de trigo, o que rendeu colheita prodigiosa. Em outro momento, alarga a extensão de tábuas de madeira que estavam em desacordo quanto às medidas. Querendo ajudar José, Jesus diz: “Vem, disse, seguremos as pranchas uma ao lado da outra, puxemo-las pelas pontas, e elas se tornarão iguais” (EPM, 1999, p. 156). Em todo o apócrifo, vemos não somente o desfazimento das leis da física (tempo, espaço, estruturas espaciais e animação de matéria inanimada), mas motes bíblicos como cura de enfermidades e ressurreição dos mortos ainda perduram. O que este livro ainda prefigura é um imaginário alicerçado num tipo de bestiário cristão, cuja concepção central submete todo o reino animal a Cristo, quer animais mitológicos, quer não, ainda que não apresente uma parte moralizante, muito significativa, construída a partir de um sistema de analogias e associações entre Cristo e as particularidades físicas e comportamentais dos animais, como se vê no gênero Bestiário, bastante cultivado durante a Idade Média. No capítulo XXXV, sobre Jesus entre os leões, Cristo seguido por leões adultos, tem à frente os filhotes brincando como crianças. Ao ver a admiração das pessoas pelo inusitado da cena, sentencia: “Quão melhores que vós são os animais! Eles conhecem seu Senhor e o glorificam, ao passo que vós, homens, que sois feitos à imagem e semelhança de Deus, o ignorais. As feras me reconhecem e se tornam mansas; os homens me veem e não me reconhecem” (EPM, 1999, p. 156). Na *Demanda*, o motivo de Jesus entre os leões é recorrente. Galaaz e Dondignax veem um cervo branco guardado por quatro leões. Galaaz, surpreso com a visão, decide persegui-lo para descobrir o mistério. No encalço do mistério, após várias aventuras, somente quando em companhia de Boorz, Persival e de sua irmã, conseguirá ter conhecimento. Neste caso, o cervo branco transformar-se-á em Jesus, assentado sob um trono, e os quatro leões, terão suas naturezas modificadas: um será um anjo, outro será um leão ainda mais belo, outro será uma águia e o último terá a imagem de um boi. O ermitão, que conta aos cavaleiros e à irmã de Persival o significado da visão, atesta ser das “[...] grandes puridades e [...] cousas

ascondidas” do Senhor (*DSG*, 1995, p. 324). Os quatro animais representariam os quatro autores dos evangelhos. Na *Legenda Aurea* (VARAZZE, 2003, p. 871), atribui-se a Lucas a representação dos animais homem, leão, boi e águia por ter cumprido em vida quatro qualidades cristãs: “deveres para com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com seu ministério”. No entanto, sabe-se que, na Idade Média, os quatro evangelistas receberam a representação de animais, tal qual está prefigurado na visão de Ezequiel sobre a visão dos quatro seres ao redor do trono do Eterno, em *Iehezkel* 1, (Ezequiel). A partir dos motivos da Humanidade, da Paixão, da Ressurreição e da Divindade, Mateus é representado sob a forma de um homem, marca da humanidade; Lucas é descrito sob a figura de um novilho, boi, porque falou do Sacerdócio de Cristo, da missão na terra; Marcos sob a figura de um leão, representa a ressurreição, ainda mais porque, segundo os bestiários medievais, sobretudo o *Physiologus*, texto grego do século II, Cristo, como o leão, ressuscitaria os filhos da leoa, mortos há três dias, com um rugido; João recebe a forma de uma águia, “porque se eleva mais alto que os outros, já que trata da Divindade de Cristo” (VARAZZE, 2003, p. 872). Cristo, no entanto, carrega essas quatro notações figurativas: homem na Natividade, novilho na Paixão, leão na Ressurreição e águia na Ascensão. De acordo com *El fisiólogo* (MALAXCHEVERRIA, 1993, p. 42), o leão representaria a Cristo, assim como também o cervo, matador de serpentes,

Em resumo, no *Pseudo-Mateus*, o domínio de Cristo sobre todas as coisas é o motivo central. O dragão como o leão se submetem ao novo deus que nem mesmo o Hades pôde reter. No *Evangelho do Pseudo-Tomé*[35], datado de fins do século II, não somente há dados narrativos complementares à infância de Cristo, mas há acréscimos sobre a personalidade do Menino de forma não convencional:

> O pseudo-Tomé quer mostrar que o menino é milagroso, antecipando, com ingenuidade, todos os seus milagres posteriores. Apresenta um menino apocalíptico, gnóstico, que possui toda a sabedoria divina. Abstrai Jesus de um crescimento humano. Os fatos narrados mostram um menino Jesus cruel e vingativo. (ZILLES, 2004a, p. 113).

[35] A tradução para o português realizada por Umberto Zilles serviu-se da edição bilíngue de Aurélio Santos Otero (1979) e da edição de Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1968).

A crueldade e a inclinação a uma deliberação vingativa de Cristo, de recusa à inércia, aproximam a construção da personagem Jesus, Deus dos cristãos, como análoga a uma estrutura já conhecida entre os pagãos: a da divindade desde a infância afeita à condição heroica e destemida. Klauck (2007, p. 100) afirma que

> [...] o menino Jesus que aqui aparece foi designado como furioso, intempestivo, malvado e arrogante, em suma, como "um ser altamente perigoso, temido por seus circunstantes e lúgubre para seus pais" (VIELHAUER) e o InfThom foi classificado como teologicamente extremamente banal (SCHNEIDER). Sem contestar e sem queres enfeitar, é preciso, no entanto, levar em conta as expectativas culturais e as convenções literárias que levaram a isso. Biografias de personalidades significativas da Antiguidade tendiam a ver já retratadas na infância e na juventude as futuras ações heroicas. Por essa razão, o menino Jesus já é projetado como taumaturgo e mestre superior, o Deus já é reconhecido na criança. Não por acaso é possível estabelecer paralelos na mitologia e nas lendas pagãs para a descrição do "atrevido menino divino" (CULLMANN). Também foram arrolados exemplos das lendas hindus de Krishna e de Buda. Exemplo apropriado é também o deus grego Hermes, mais tarde padroeiro dos ladrões, que já na infância furta de Apolo uma tropa de gado, do qual se diz, por exemplo: "Como dos olhos saltam e se agitam faíscas, assim também, instantaneamente surgiam *palavras* e *ações* na mente do famoso Hermes" (*Hino homérico* 4, 45s.; cf. InfThom 4,1; 17,2).

No *Pseudo-Tomé*, há traços gnósticos superficiais. Acredita-se que o apócrifo passou por uma reestruturação ortodoxa, o que não excluiu o estilo ambíguo e distinto de Cristo presente neste texto: amaldiçoar para abençoar. A atitude de dominação e superioridade ampara o antagonismo das ações. No apócrifo, Ele diz: "[...] Vim do alto para amaldiçoá-los e chamá-los depois para o alto, pois esta é a ordem daquele que me enviou para vós" (EPT, 2004, p. 119). O princípio que moveu a Cristo levou-O a cegar, a matar e a ridicularizar, como pode ser visto na seguinte passagem:

> Em outra ocasião, Jesus andava pela aldeia. Um menino, que vinha correndo, chocou-se contra seus ombros. Irritado, Jesus lhe disse: "Não prosseguirás em teu caminho!" E o menino, imediatamente, caiu morto. Algumas pessoas, que tinham visto o que sucedera, disseram: "Donde veio este menino, cujas palavras logo se convertem em fatos consumados?". (EPT, 2004, p. 116).

O traço de crueldade de Jesus, inclinado a ridicularizar rabinos incautos e a cegar incrédulos, torna-se distintivo frente à tradicional descrição da

personalidade de Cristo. A nuança da cultura politeísta aparece por razão da necessidade de obediência ao conhecido gênero da Antiguidade, isto é, do *topos* da personalidade infantil da divindade. No *Merlim*, de Robert de Boron[36], a exemplo do que foi representado no Jesus do *Evangelho do Pseudo-Tomé*, por exemplo, o *topos* permanece. Filho de uma donzela cristã com um íncubo, o menino Merlim apresenta os traços da crueldade e da bondade, mas a primeira servirá à causa da segunda. No discurso do mago, a marca do cristianismo se insinua. Embora criado sob a deliberação realizada em um concílio de demônios, a missão de Merlim é desarticular as obras maléficas e proteger e servir aos bretões. Acerca dos demônios, comenta:

> Eles, por sua vez, não foram sábios quando decidiram que um deles engravidaria minha mãe, como de fato engravidou: o vaso que me recebeu era muito puro para pertencer a eles, e a virtude de minha mãe prejudicou-lhes muito o plano. Se me tivessem feito e concebido em minha avó, não teria tido o poder de conhecer a Deus e acabaria pertencendo a eles, pois ela levou má vida e por causa dela aconteceram todas as catástrofes que se abateram sobre meu avô e sobre minha mãe, como a última que lhe contei. Mas agora acredite que vou ensinar-lhe a respeito da fé e da crença em Jesus Cristo, e direi coisas que ninguém saberia dizer-lhe, a não ser o próprio Deus. (BORON, 1980, p. 16).

Quanto ao *Pseudo*-Tomé, as diabruras do menino, dominando a tudo e ridicularizando a oposição, ainda que em reverberante antagonismo à cultura cristã, são-lhe necessárias; motivadas por uma causa maior, empresta-se do paganismo o ranço da aniquilação moral e física aos opositores que a mensagem ortodoxa não preceituava. De igual modo, consideremos ainda mais um exemplo, visto no *Evangelho de Nicodemos*[37]. Este texto é composto por duas obras literárias "independentes uma da outra, mas complementares: *Atas de Pilatos* e a *Descida de Cristo ao Inferno*. Depois do século X, ambos esses escritos levaram o nome de *Evangelho de Nicodemos* em alguns manuscritos latinos. Entretanto, no prólogo o autor se identifica como Ananias" (ZILLES, 2004a, p. 181). O original deste apócrifo é do segundo século, mas o texto da

[36]*Merlim*: romance do século XII, de Robert de Boron, foi traduzido do francês antigo, a partir da edição de Alexandre Micha (1980), para o português, por Heitor Megale (1993).

[37] O *Evangelho de Nicodemos* foi traduzido por Luigi Moraldi que se baseou no texto grego publicado por C. Tischendorf, conhecido como recensão grega A. Sobre os vários códices que compõem a forma A, considerando as suas muitas variantes textuais, veja-se MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos.* Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

redação atual é do quinto século. No *Evangelho de Nicodemos*, três culturas religiosas são descritas. O ardor antijudaico favorece relativamente o paganismo do romano Pilatos, desde que em serviço à causa cristã: “Indignado, Pilatos saiu do pretório e disse aos judeus: ‘Chamo o sol como testemunha! Não encontrei nenhuma culpa nesse homem’” (EN, 1999, p. 306). Em outra passagem, “Pilatos lhes disse: ‘Expulsar os demônios não é uma ação de espírito imundo, mas do poder do espírito imundo, mas por virtude do deus Esculápio’” (EN, 1999, p. 302). Pilatos falava do deus da medicina, de acordo com a mitologia greco-romana. O discurso atribuído ao governador da Judeia alardeia a cultura romana e é por esta que Pilatos isenta Cristo de crime. No entanto, no fervor proselitista do cristianismo, o narrador apresenta a passagem em que os estandartes das bandeiras dobram-se diante de Cristo, chamado a estar diante de Pilatos. Inquiridos pelo governador, os porta-bandeiras responderam: “Somos gregos e adoramos nos templos. Que motivos teríamos para adorá-lo? Enquanto nós segurávamos as insígnias, elas se inclinaram por si mesmas e o adoraram” (EN, 1999, p. 304). Neste episódio é mantido o *topos* da onipotência de Cristo. O que mudará em muitos apócrifos serão os instrumentos, as personagens e o ambiente. Em qualquer cenário Ele dominará e qualquer cultura poderá ser utilizada para amparar o discurso de dominação.

Nos apócrifos sobre a infância de Cristo, o tema da peregrinação é constante. À medida que caminha, Jesus faz algum tipo de milagre, alguma subversão à ordem do mundo natural. Mas, no caso de Jesus, diferente do que ocorreu com Abrão, a tradição literária não se esquiva de traços não cristãos. Abrão deve deixar a cultura politeísta para vivenciar nova realidade monoteísta, tornando-se Abraão. Cristo, ao contrário, é submetido a não ficar preso no Hades (Atos 2: 31), mas levar as chaves das portas do inferno (Apocalipse 1: 18), passando a controlar todo o mundo cristão e pagão. No apócrifo de temática sobre a descida ao inferno, *Evangelho de Nicodemos*, o tema da peregrinação continua, ainda que de modo subjacente. À medida que caminha, Cristo perde o protagonismo, mas não a importância. Na verdade, toda a segunda parte do *Evangelho de Nicodemos*, é uma longa espera por Cristo. As personagens são retratadas mostrando suas expectativas à aparição de Jesus: os profetas, os santos, os patriarcas, o Hades personificado, e o próprio

Satanás, em aflição, aguardam o clímax da descida de Jesus. O que acontecerá? Satanás se preocupa; Hades já diz ter ouvido a seu respeito, quando de suas mãos foi-lhe subtraído um homem chamado Lázaro, e a Ele precisa submeter-se. Agora, tornar-se-á um instrumento divino para castigar Satanás. A cristianização do Hades é parcial e o seu discurso mostra um misto de rancor por estar dominado por Jesus, ao mesmo tempo que faz recriminações a Satanás:

> O Hades lhe gritou logo: "Fomos vencidos, ai de nós! Mas, quem és tu, que tens tal autoridade e poder? Quem és tu, que, sem pecado, vieste aqui? Tu, que pareces pequeno e podes fazer grandes coisas, és humilde e alto, servo e senhor, soldado e rei, e que exerces tua autoridade sobre mortos e vivos?
> Foste pregado na cruz, depositado no sepulcro, e agora estás livre e destruíste todo o nosso poder. És tu Jesus, do qual nos falou o arquissátrapa Satanás e que, por meio da cruz e morte, estás para herdar o mundo todo?
>
> [...]
>
> Preso Satanás, o Hades lhe disse: "Ó Beelzebul, herdeiro do fogo e do tormento, inimigo dos santos, que foi que te forçou a determinar a morte na cruz do rei da glória, de modo que viesse destronar-nos? Olha em volta e vê que não nos restou nenhum morto e que todos os que ganhaste por meio do lenho do conhecimento perdeste pelo lenho da cruz e que toda a tua alegria se transformou em tristeza; querendo dar a morte ao rei da glória, deste a morte a ti mesmo. Tendo-te eu recebido para manter-te bem seguro, aprenderás por experiência quais males te enviarei.
> Ó arquidiabo, princípio da morte, raiz do pecado, acabamento de todo mal, que coisa encontraste de mal em Jesus para te empenhares em sua destruição? Como ousaste fazer mal tão grande? Como pudeste ansiar por introduzir nestas trevas tal homem, deixando que ele tirasse de ti todos os que morreram desde o início? (EN, 1999, p. 333-334).

Os apócrifos, *Evangelho de Nicodemos* e *Evangelho do Pseudo-Mateus*, aludidos neste capítulo, foram bem aceitos pela tradição cristã, não estando circunscritos na categoria de perniciosos à Fé. Para Santo Agostinho (apud ZILLES, 2004a, p. 18), poderia ser encontrado "algo verdadeiro" nesse tipo de gênero. Esse "algo verdadeiro", em alguns contextos, poderia estar ladeado por elementos politeístas, utilizados para satisfazer alguma necessidade discursiva com fins ao proselitismo. No *Decretum Gelasianum*[38], lista canônica do século

[38] "Não há nenhum decreto oficial da Igreja no qual se condenassem categoricamente os apócrifos. O *Decretum Gelasianum*, que durante muito tempo se considerava como documento emanado da autoridade pontifícia, hoje, em geral, é tido por um escrito privado. [...]. O

VI, há uma considerável descrição dos apócrifos e também dos livros da *Bíblia*. Nele, no quinto capítulo, há uma relação de livros apócrifos, termo utilizado com tom negativo, pois seriam heréticos.

O caminho percorrido, até o presente momento, tem-nos feito considerar que a formação do cânone hebreu, assim como a do cristão, mais que um evento para delimitar a identidade religiosa social, foi um acontecimento que previa a desapropriação do elemento exógeno politeísta. Como já nos perguntamos acima, a questão é saber o quanto de paganismo foi retirado ou o quanto permaneceu. A usança à apropriação ao elemento pagão desempenhado pela Igreja desde o início do cristianismo gerou diversas críticas ao longo da história. Tornado religião universal, o cristianismo, com o tempo, ao assimilar o paganismo, perdeu a aura de fé e mostrou-se cerimonial. Segundo Paul Veyne (2011, p. 71),

> transformado em religião de todos, o cristianismo perdeu na multidão seu fervor elitista e retomou o ritmo que tinha sido o do paganismo: o de uma crença tranqüila que tinha momentos mais piedosos ao sabor do calendário ritual, e não mais o ritmo de uma piedade que ama e da qual se sente permanentemente o calor no coração. À paixão amorosa sucedeu a ligação conjugal.

Na mesma concepção, Eliade (1972, p. 121) comenta que as igrejas Ortodoxa e a Católica Romana,

> foram criticadas por aceitarem tão grande número de elementos pagãos. Seriam essas críticas sempre justificadas? Por um lado, o "paganismo" só pôde sobreviver cristianizado, embora essa cristianização fosse apenas superficial. Essa política de assimilar um "paganismo" ao qual era impossível destruir, não constituiu inovação; a Igreja primitiva já aceitara e assimilara grande parte do calendário sagrado pré-cristão. Por outro lado, os camponeses, devido ao seu próprio modo de existir no Cosmo, não se sentiam atraídos por um cristianismo "histórico" e moral.

De todo modo, tanto na ambiência cristã, quanto na judaica, vimos que houve uma assimilação de alguns elementos pagãos, utilizados como estratégia persuasória. Se no cânone percebeu-se tal ocorrência, no gênero apócrifo também ocorreu a mesma incidência. Na prática de complementação

---

Decretum Gelasianum apresenta-se-nos com a pretensão de ser o processo verbal de um concílio realizado sob o papa Dâmaso (+384) para regular matéria de fé" (ZILLES, 2004a, p. 16).

aos escritos canônicos, eles se tornaram mais abundantes. No caso do apócrifo gnóstico, a literatura como base à resistência[39] doutrinal cristã, a nuança pagã e heterodoxa foi mais relevante. Não bastava falar de Cristo e sua ascendência, mas, para além do que foi tratado no *Evangelho do Pseudo-Mateus* sobre o nascimento de Maria, ou no *Proto-Evangelho de Tiago*, apócrifo do século III – que atesta que os irmãos de Jesus são filhos de um primeiro casamento de José – era necessário falar, entre outros assuntos, da origem de Eva e de Adão, narrativa que emprestará ao cristianismo medieval a tônica antifeminina. Em desacordo à ortodoxia cristã e judaica, o gnosticismo versará sobre a concepção díade de Deus, abrangendo a constituição divina em termos de feminino e de masculino.

No que concerne à *Demanda*, a procura por Deus é o que moverá toda uma cavalaria imersa em construções comportamentais e de valores pagãos. O amor cortês dividirá terreno com ideais cristãos que ora enobrecerão a mulher, ora a demonizarão. Não podendo afastar-se dos símbolos não cristãos, a história do cristianismo mostrou-nos que a assimilação foi a escolha de dominação mais utilizada. Lapa (1981, p. 261) comenta que as lendas e mitos da Bretanha foram incorporados à tradição cristã, da mesma forma que a ascese cristã foi tomada como "reacção contra o mundanismo excessivo e adúltero do amor cortês". Do *Evangelho de Nicodemos* retirar-se-á a autoridade do Graal como revelação de Cristo ao mundo. E da tradição gnóstica serão emprestadas algumas concepções religiosas que a narrativa do Graal utilizará, desde o ideal de constante procura por Deus, pelo conhecimento dos mistérios[40], algo interditado ao leigo ou impuro, até a compreensão e transformação na própria divindade, ainda que somente tênues nuanças possam ser percebidas. Relembremos que para a *Demanda*, os escolhidos deveriam tanto buscar quanto ser ("ser") uma maravilha (DSG, 1995, p. 131),

[39] O termo aqui é compreendido como oposição a uma linha doutrinal de inspiração cristã que a história do cristianismo instituiu como oficial. Reconhece-se que o cristianismo é ainda nos primeiros séculos da era cristã um dos grupos religiosos existentes no vasto império romano e que nem mesmo entre os seguidores de Cristo havia unidade. No entanto, dado o considerável número de escritos contra os gnósticos, segundo vê-se nas obras dos primeiros padres cristãos, como Tertuliano ou Ireneu, é inegável que, entre os cristãos, ocorreram querelas doutrinais, tonando um discurso oficial e outros marginais.

[40] Referimo-nos, por exemplo, aos três mistérios ou "maravilhas" (da Besta Ladrador, da dona da capela e da Fonte da Guariçom) que o rei Tolheito ouviu da Santa Voz em Corberic e revelou aos três cavaleiros do Graal (DSG, 1995, p. 424).

assim como Galaaz e a donzela irmã de Persival, mulher forte, semelhante à divindade cristã. Não aberto à valoração do feminino em ambiência geral, o gnosticismo não pôde deixar de conceder ao princípio feminino a sua grandiosidade: Maria Madalena e os apóstolos, em alguns apócrifos, demonstraram a harmonia dos gêneros, como será visto adiante. Em outros, Maria Madalena, e mesmo Maria, precisaram ser destronadas.

1.3 Gnose, mãe de muitos, amante de poucos: o princípio feminino nos apócrifos gnósticos.

Nos primeiros momentos da era cristã, alguns grupos religiosos como os ebionistas[41], maniqueístas[42], gnósticos e docetistas utilizaram a literatura apócrifa como meio, se não de uma resistência à ortodoxia cristã, mas, de uma via alternativa para um cristianismo ainda nascente. A partir do século II, esse tipo de literatura despontou, despertando nos primeiros padres uma reação contrária às investidas heréticas. Inicialmente, eles buscaram discutir sobre quais livros já existentes estariam de acordo com a mensagem dos apóstolos, em seguida, importava delimitar quais livros não canônicos faziam parte do acervo dos hereges. Com a institucionalização da hierarquia cristã, a partir de 200 d.C., muitos movimentos religiosos foram desacreditados pela Igreja de Roma. Se no primeiro século do cristianismo afloraram diversas crenças e concepções, com o fortalecimento da Igreja, a tolerância não seria mais um recurso. No quarto século, com o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do império romano, intensificou-se a ostensiva campanha contra os apócrifos de teor herético. Das congregações cristãs, desde o século I,

[41] Os ebionitas, também conhecidos como “os pobres”, eram um grupo judeu-cristão que não aceitava o nascimento virginal de Jesus. Concebiam-no como Messias, mas não como Deus. Acreditavam que Ele poria fim aos sacrifícios cruentos de animais, ritualizados pela tradição judaica. Além disso, valorizando uma vida frugal, procuravam manter uma dieta vegetariana. Há alguns fragmentos do *Evangelho dos Ebionitas*, texto possivelmente escrito no início do século II. Num deles, pode-se perceber a alusão a Cristo como filho do Espírito Santo e de Deus, a partir do batismo (ZILLES, 2004a, p. 245). Apesar de os ebionitas dissuadirem das ideias canônicas cristãs, é temeroso descrevê-las como heresias. Não elas seriam somente fruto da tensão existente entre o cristianismo e o judaísmo? Klauck (2007, p. 72) defende um ponto de vista interessante: “[...] não há grande proveito em caracterizar como ‘herético’ e ‘sincrético-gnóstico’ o judeu cristianismo que está por trás desses textos. Bem mais produtivo seria acolher os impulsos de reflexão que surgem a partir deles, integrando-os no atual diálogo judeu-cristão”.

[42] Os maniqueístas, seita fundada por Manes, no terceiro século, acreditavam na dualidade entre Bem e Mal, Luz e Trevas. Enfatizando o mal como criador do mundo, atribuíam aos fiéis a função de coibir as ações do mal (BLAINEY, 2012, p. 52).

buscavam-se apagar os rastros da literatura apócrifa. Nesta época, muitos foram destruídos, restando somente algumas cópias em grego, em alguns casos, ou fragmentos, e o que se soube deles durante muitos séculos foram comentários realizados pelos padres sobre o teor maléfico dos documentos. No século XX, esta condição mudou. O conteúdo de muitos apócrifos gnósticos tornou-se público quando foram encontrados treze códices, cujos textos estavam escritos em língua copta, em Nag Hammadi, no Egito. Antes desta descoberta eram somente conhecidos alguns poucos documentos sobre o gnosticismo. Klauck (2007, p. 131) define que

> os treze códices (citados como NHC I-XIII = Códices de Nag Hammadi I-XIII) contém, como entrementes se soube, cerca de cinquenta escritos, em sua maioria de conteúdo gnóstico. Eles foram compostos por volta de 350 d. C., como se pode deduzir de recibos de quitação datados e de contratos, que foram utilizados para reforçar as encadernações.

Com a descoberta, uma outra face da história do cristianismo primitivo estava aberta a interpretações. Manuscritos gnósticos puderam ser apreciados, permitindo-nos entender que o cristianismo em sua fase inicial contou com diversas formas de expressão. No *Decretum Gelasianum*, apócrifos de inspiração docetista como o *Evangelho de Pedro,* ou o gnóstico *Evangelho de Tomé* são destacados como detratores da fé cristã. Os docetistas, um dos grupos dissidentes do cristianismo do primeiro século, não acreditavam na morte de Jesus, por isso, seria impossível acreditar na ressurreição, da mesma forma, acreditavam que Jesus teria apenas um corpo aparente (KLAUCK, 2007, p. 106) e que era incapaz de sofrimento corporal. No *Evangelho de Pedro*, redigido em torno de meados do século II, apesar de conter instruções apologéticas, é inegável a influência docetista e também gnóstica. Mas o que havia de tão grave no gnosticismo para que houvesse represálias ortodoxas? O Bispo Ireneu, no segundo século, é taxativo ao opor-se ao gnosticismo. Em *Destruição e Derrube do Falsamente Designado Conhecimento*, Ireneu traceja as suas argumentações contra o movimento da gnose. Tertuliano, no mesmo século, combate a causa herege, defendendo a ressurreição literal de Jesus, o que estava em desacordo ao ideário do docetismo, ramo do gnosticismo. Para os docetistas, a ressuscitação de Cristo teria sido somente no âmbito espiritual

e seria sempre um evento presente, experimentado por todos os que adquirissem o conhecimento. O esforço dos padres em combater a heresia permite-nos entender que não foi tão pacífica a aceitação dos apócrifos nos dois primeiros séculos, como propõe Maria Helena Tricca (1992, p. 11):

> nos dois primeiros séculos da nossa Era os doutores da Igreja aceitaram perfeitamente os Apócrifos e não os consideravam como tais. Mais tarde é que os quatro Evangelhos acabaram por preponderar e por banir os demais. Acontece que nenhuma Igreja estabelecida, instituída, consolidada, existia na época. Havia, sim, seitas variadas, a mais forte das quais, a dos gnósticos, que representava a totalidade do cristianismo primevo, ainda incipiente.

A assertiva de Tricca deve ser interpretada com cuidado. É indispensável que se considere o tipo de apócrifo que foi bem aceito pela Igreja, no referido período. Tomar todo o gênero como categoria única é demasiado temeroso. Segundo as perspectivas de Ireneu e de Tertuliano, os textos considerados hereges deveriam receber duros combates; como o foram. Tertuliano acusa os hereges de ultrapassarem os limites canônicos, acrescentando outros textos ou desafiando a interpretação ortodoxa da doutrina cristã (PAGELS, 2006, p. 121). Ireneu, por sua vez, culpa os hereges de não apresentarem autoridade religiosa para validarem os seus escritos, submetidos apenas às suas próprias experiências e revelações (PAGELS, 2006, p. 48). S. Toríbio de Astorga trata o gênero apócrifo com receio. Ele assume que o gênero é utilizado pelos hereges, o que o tornaria rejeitável, embora conclua a inegável presença de fatos verdadeiros (ZILLES, 2004a, p. 45). A preocupação dos padres, principalmente com o gnosticismo, fê-los reorganizar o texto, segundo as doutrinas ortodoxas, tencionando evitar a perda do material que eles julgavam verdadeiro, isto é, que estaria de acordo com a tradição canônica cristã. No entanto, o processo de reescrita não impediu que vestígios de doutrinas heréticas perdurassem.

Falamos, em outro momento, do *Evangelho do Pseudo-Tomé*, evangelho sobre a infância de Jesus. Acredita-se, como mencionado, que o texto tenha passado por algum tipo de reestruturação ortodoxa, no entanto, há alguns traços gnósticos, marcados, principalmente, pela exposição de Cristo com características contraditórias. Umberto Eco (2005, p. 41-42), falando sobre ao gnosticismo no século II d. C., expõe que

> a revelação gnóstica diz de forma mítica como a própria divindade, sendo obscura e incognoscível, já contém o germe do mal e uma androginia que a torna contraditória desde os primórdios, uma vez que não é idêntica a si mesma.

No apócrifo referenciado, Jesus é descrito com traços de crueldade e de terna benevolência. Para a comunidade a que se destinou o texto, a concepção de um Jesus dual era plenamente aceitável visto que a noção sobre Cristo previa a contradição como inerente à sua função de dominação. Além disso, a dificuldade da ortodoxia em aceitar essa perspectiva dá-se pela falta de compreensão à ideia do que é dominar, isto é, subjugar, domar e enfraquecer o outro. Cristo, menino, domina e escarnece dos incrédulos e fracos, mas, ao mesmo tempo, ele os cura. No entanto, esta ação graciosa do menino é condicional. Ocorre somente quando eles o reconhecem como Deus. A noção do amor *agape,* atributo de Deus, fere esta concepção baseada no *eros*, no amor desejoso de dar prazer a si, conduzindo à *hamartia*, segundo o ponto de vista cristão tradicional. No *agape*, Deus ama incondicionalmente e não por merecimento. No *eros*, o amor busca o que vale a pena ser amado (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 199). A benevolência de Cristo menino é acionada pelo mérito, pelo *eros*, atributo humano. Além disso, o menino deus também pode ser concebido com feições luciferianas, o que não o torna menos divino. As linhas demoníacas que delineiam o seu rosto e que são refletidas em suas ações traduzem não a sua essência, mas a necessidade de suas atitudes. O menino não é o deus cristão porque ele se parece com a imagem de Cristo, inspirado pelo *agape*, mas é Deus porque tem poder para agir como um e não por fazer o que fez. As pessoas que viram Jesus matar uma criança disseram: “Donde veio este menino, cujas palavras logo se convertem em fatos consumados?” (EPT, 2004, p. 116). Em outro momento um rabino se interroga: “É um ser extraordinário, ou um deus, ou um anjo ou já não sei o que dizer” (EPT, 2004, p. 119). Para o gnosticismo, o comportamento contraditório de Jesus reflete uma verdade maior: a benevolência é para os que o reconhecem como Deus, para os que adquirem o conhecimento. Aos que não O aceitam, os que não O conhecem, a mão forte da dominação. A verdade será percebida na dimensão profunda, abscondida.

Excludente, o gnosticismo apregoava a predestinação ao conhecimento ou, no caso, à graça do Menino. De tal modo, a postura de Cristo frente aos infiéis moldaria a atitude dos escolhidos esclarecidos: eles se conceberiam diferentes, irreverentes, livres, dominadores, porque teriam alcançado a gnose. No *Apocalipse de Pedro* perdura este sentimento. Os cristãos da Igreja de Roma seriam os heréticos, porque não encontraram o conhecimento. Elaine Pagels (2006, p. 107) comenta que "estes falsos crentes (descritos, evidentemente, do ponto de vista gnóstico) representam os cristãos ortodoxos. Todos quantos sucumbem à influência destes 'tornar-se-ão seus prisioneiros, já que são desprovidos de percepção'", sentencia o texto gnóstico. O gnosticismo apregoa a busca ao conhecimento para ter acesso a Deus: conhecer a si é conhecer a Deus. "Este é o segredo da *gnosis*" (PAGELS, 2006, p. 18). Klauck (2007, p. 132) assim define o movimento gnóstico:

> [...] a gnose se baseia numa visão marcadamente dualista do mundo, bem como uma especial compreensão da existência, o que pode ser caracterizado com conceitos como alienação e isolamento. O indivíduo não se sente mais em casa neste mundo, mas anseia por retornar a uma origem extamundana, vista por ele como sua verdadeira e própria pátria. A salvação lhe é proporcionada pela sabedoria, pelo conhecimento de sua própria situação, exatamente o que é confirmado pela palavra grega *gnosis*, que significa exatamente "conhecimento".

Os que não adquirem o conhecimento, os agnósticos, são deficientes, não têm experiência e só conhecem superficialmente a divindade, pois somente dela ouvem (PAGELS, 2006, p. 134). A ideia gnóstica que indica a multiforme aparência de Cristo e também a sua duplicação é baseada na profundidade do relacionamento com Cristo, isto é, no grau da gnose. Mais que uma categoria física, é uma categoria espiritual. Não somente em textos gnósticos Jesus pode apresentar-se como pessoa diferente, mas, no sentido espiritual, Ele pode ser duplicado. No *Evangelho de Tomé*, este discípulo recebe a designação de "irmão gêmeo" de Jesus, pois percorrer o caminho do conhecimento, da gnose, tornará o homem em Cristo, seu mestre e igual. Para Pagels (2006, p. 140), "quem alcançar a *gnosis* tornar-se-á 'não mais um cristão, mas um Cristo'". Em contrapartida, no plano físico, Teódato (*apud* PAGELS, 2006, p. 46), mestre gnóstico, afirma que "cada pessoa reconhece o Senhor à sua própria maneira, e nem todas se assemelham". Pagels (2006, p.

46) conclui que “ao discípulo imaturo, Jesus surge como uma criança; ao amadurecido, como um homem idoso, símbolo da sabedoria”. Para Carlos Carreto (2011, p. 138), “a gnose, herdeira da tradição mitológica (e retórica) pagã (as *fabulas nationum*), reduz Cristo a uma representação ficcional, a um simulacro. Esse Cristo multiforme (*multiformis Christi*, XXIV, 3) surge assim como ficção desencarnada (que pode, por conseguinte, assumir os mais diversos contornos)”. A propósito da multiformidade, consideremos, por exemplo, que a tradição literária desde a época clássica tem apresentado o motivo da transfiguração da divindade ou realeza. As aventuras de Zeus transmutado renderam recorrências, não somente no apócrifo mencionado, mas na Idade Média. No *Merlim*, por exemplo, o menino poderia ser identificado com um velho ou quando adulto também foi confundido com uma criança, assumindo “aparência diferente da sua” (ROBERT DE BORON, 1993, p. 32). Na *Demanda*, conforme foi citado, anteriormente, o motivo da transformação da fisionomia ocorre no episódio do cervo branco, mas, neste caso, não há simples mudança de rosto, mas de natureza humana. Tanto Cristo, quanto os quatro discípulos adotam a natureza animal. Cristo é o cervo branco e os quatro autores dos Evangelhos (Lucas, Mateus, Marcos e João) são representados inicialmente por quatro leões e, em seguida, apresentam a figura de anjo, de um leão ainda mais belo, de uma águia e de um boi (*DSG*, 1995, p. 324). De igual forma, não seriam Galaaz e a irmã de Persival, as versões masculinas e femininas de Jesus, satisfazendo o ideário gnóstico de que alcançar o conhecimento é tornar-se Cristo? Em momento mais oportuno trataremos destas questões.

Apesar de utilizarem uma linguagem cristã em seus discursos, os gnósticos – o que para muitos historiadores teria origem em uma ramificação judaica, embora combatidos por muitos rabinos nos séculos I e II – apresentavam três pontos em desacordo às ortodoxias cristã e judaica[43]. Para judeus e cristãos, houve um cisma entre Humanidade e Criador, quando o alvo foi falhado, a *hamartia*, que separou Deus e os homens, constituindo, então, o

[43]Além da vertente que prevê a origem do gnosticismo ligado ao judaísmo, inegável é a semelhança entre as doutrinas gnósticas e o platonismo, conforme ponderam alguns historiadores; para outros, a origem gnóstica teria correspondência com fontes babilônicas e persas. Pagels (2006, p. 26) comenta que ao gnosticismo já foram atribuídas referências de “aguda helenização do cristianismo” ou de “platonismo desembestado”. Certo é que pode ser depreendida alguma relação entre os ideários.

primeiro ponto desarmônico. Para a *gnosis*, o que marcaria o segundo ponto, ao conhecer-se, o homem conhece a Deus. Não há outro Deus, além do que habita no homem, tornando-o idêntico à divindade. Além disso, o terceiro ponto, o que seria um direto contraponto ao cristianismo, Cristo não era distinto do resto da humanidade; Ele era somente um guia espiritual. No *Evangelho de Tomé*[44], possivelmente redigido a cerca do ano 150, ou, como muitos acreditam, no final do primeiro século, veem-se as três concepções que temos falado[45]. Respondendo a Tomé, Jesus disse: "Eu não sou teu mestre, já que bebeste e te embriagaste na fonte borbulhante que eumedi"[46] (ET, 1999, p. 261). Em seguida, após ouvir de Cristo três palavras, Tomé segreda-as aos seus colegas discípulos, mantendo o interdito. Em outro momento, Jesus sentencia: "Aquele que bebe da minha boca tornar-se-á como eu, e eu mesmo me tornarei como ele, ser-lhe-ão reveladas coisas ocultas" (ET, 1999, p. 275).

Na incessante busca pelo segredo, os gnósticos buscaram outras fronteiras, ultrapassando o *modus*, o limite que o cristianismo oficial buscava delimitar. Tertuliano acusava-os de flertar com muitas concepções religiosas, na tentativa de manter uma verdade única. Eles consideravam "todas as doutrinas, especulações e mitos – tanto os seus como os dos outros – como sendo apenas aproximações à verdade" (PAGELS, 2006, 124). Ireneu (apud PAGELS, 2006, p. 48), de igual modo, chamava-os de ficcionistas, sempre dispostos a criar algo novo que possa ser experimentado, sentido: "[...] todos

---

[44] O *Evangelho de Tomé*, encontrado em Nag Hammadi e escrito em copta, recebe a indicação de ter sido usado pelos maniqueus, segundo o *Decretum Gelasianum*, embora sejam notados nele traços gnósticos. De acordo com Zilles (2004a, p. 161), este evangelho "difere de outros escritos do seu gênero literário [...]. Não narra, propriamente, algum episódio da vida de Jesus. Trata-se, antes de mais nada, de uma coleção de 114 *lógions* (palavras) de Jesus ou a ele atribuídas. Sucedem-se mais ou menos mecanicamente, constituindo cada qual uma unidade autônoma. Cada *lógion* é introduzido com a fórmula estereotipada 'Jesus disse'. Como Evangelho sapiencial, nele Jesus não realiza milagres, não revela o cumprimento de profecias, não anuncia reino apocalíptico e não morre pelos pecados de outrem. Oferece um caminho de salvação por meio das sentenças do 'Jesus vivo'. O caráter esotérico da obra manifesta-se logo na introdução quando diz que 'estas são as palavras secretas'. Contém palavras secretas, ocultas aos profanos, que garantem a vida eterna a quem for capaz de entendê-las. Por outro lado, alguns ditos aproximam-se de palavras ou parábolas dos evangelhos canônicos".

[45] Sobre a presença da gnose no dito Evangelho, deve-se considerar tratar-se de pequenos acenos. Para Moraldi (1999, p. 255), "a gnose de nosso escrito é muito atenuada". No entanto, algumas marcas, são inegáveis, principalmente o que está exposto nos *logia* ou ditos 1 a 9. Em destaque, há o dito 2 que alude a motivos gnósticos: "Jesus disse: Aquele que procura não desista de procurar até que encontre: quando encontrar, ficará surpreso. Quando ficar surpreso, perturbar-se-á e dominará sobre tudo" (ET, 1999, p. 259).

[46] A edição do *Evangelho de Tomé* aqui utilizada foi traduzida por Luigi Moraldi a partir do texto encontrado em Nag Hamadi.

os dias cada um deles gera algo de novo, segundo a sua capacidade; porque entre eles ninguém é considerado iniciado [ou 'amadurecido'] a não ser que elabore enormes ficções".

Além da afeição ao segredo, os gnósticos, que não eram um grupo coeso, apresentavam uma tendência à homogeneização genérica da personalidade divina. Deus não é concebido somente como potência masculina; há irmanado a tal constituição, o contraponto feminino. Deus apresenta ao mesmo tempo uma lógica constitutiva masculina e feminina, o que diferiria da concepção cristã e mesmo da tradição oficial judaica. A questão é traçar o limite para tal concepção, cujos princípios poderão ser vistos em textos medievais como *A demanda do Santo Graal*, ainda que de forma velada, como veremos, sobretudo no par Galaaz/irmã de Persival. Para muitos, haveria uma Mãe divina partícipe do casal original (PAGELS, 2006, p. 72), mas saber como a harmonização dos gêneros contrários era interpretada é de suma importância. Alguns textos gnósticos permitem a compreensão de que Deus é uma entidade masculina e feminina, enfatizando uma *coincidentia oppositorum*[47], reunindo todos os contrários; outros acreditavam que os termos deveriam ser usados como categorias metafóricas, destacando que a divindade não é nem masculina nem feminina. Já outros grupos entendiam que Deus poderia ser descrito tanto com terminologia masculina, quanto feminina, "dependendo do aspecto que tenciona salientar-se" (PAGELS, 2006, p. 73). Muitos mestres acreditaram que haveria uma ligação entre os atributos divinos e a sexualidade. Por exemplo, a sabedoria, termo feminino tanto no grego (*sophia*), quanto no hebraico (*hokhmah*), estaria relacionada a um poder feminino, como se vê no *Apocalipse de Adão*. Em outros apócrifos, a deusa era reconhecida como "Graça, Silêncio, o Ventre e Mãe de Tudo". Em contrapartida, Deus, constituído como uma díade[48], era representado em seu

[47] A *coincidentia oppositorum* retrata o paradoxo da existência divina, não somente destacando a duplicidade de pessoas divinas, mas apresentam uma estrutura de atributos e qualidades antitéticos. Sobre este tema ver ELIADE, Mircea. *Tratado de história de religiões*. Tradução de Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

[48] Mesmo o deus da tradição judaico-cristã pode ser concebido em termos diádicos, tanto em relação aos atributos, quanto da realidade. Segundo Mircea Eliade (2010, p. 342-343), "a androginia divina não passa de uma fórmula arcaica da biunidade divina. O pensamento mítico e religioso, antes mesmo de exprimir este conceito da biunidade divina em termos metafísicos (*esse– non esse*) ou teológicos (manifestado – não-manifestado), começou por exprimi-lo em termos biológicos (bissexualidade). [...] A verdadeira intenção da fórmula é exprimir – em

aspecto masculino como “Inefável, a Profundeza, o Pai Primordial” (PAGELS, 2006, p. 72). Valentim, o poeta gnóstico, “raciocina que o Silêncio é o complemento apropriado para o Pai, designando o primeiro como feminino e o último como masculino em virtude do gênero gramatical das palavras gregas” (PAGELS, 2006, p. 72). Mas a Mãe também foi concebida como o Espírito Santo. No *Apócrifo de João*, no *Evangelho aos Hebreus*, no *Evangelho de Tomé* e no *Evangelho de Filipe* a designação permanece. Neste último, “quem se tornar cristão ganha ‘tanto um pai quanto uma mãe’ pois o Espírito (*ruah*) é ‘Mãe de muitos’” (PAGELS, 2006, p. 74). O que se sabe, certamente, é que nos apócrifos gnósticos, reconhecidos como hereges, Deus é descrito com atributos simbólicos sexuais. Além disso, ainda que seja inegável a influência do mito pagão da Deusa Mãe, a linguagem utilizada é cristianizada, “relacionada sem dúvida com uma herança judaica” (PAGELS, 2006, p. 72).

Em alguns apócrifos a referência à Deusa é clara; em outros é velada. Na ortodoxia judaica também podem ser conferidas algumas nuanças de atributos femininos presentes na divindade. Em *Mishlê* 1: 20-33 (Provérbios), uma alegorização dá voz à Sabedoria que grita às portas procurando pelos esclarecidos e amaldiçoando os néscios. No capítulo seguinte (*Mishlê* 2: 6) – “Pois é o Eterno que concede o saber” – somos informados pelo sábio que a sabedoria é dom divino, pertence a Ele e com Ele estava na criação do mundo (*Mishlê* 3: 19). A busca pela sabedoria também é entendida em *Mishlê* 4:7 como o primeiro passo para alcançá-la, assim como ao entendimento. Em um mito gnóstico sobre a Sabedoria, ela é “o primeiro criador universal”, mas a sua primeira criação é defeituosa, originando a dor e o terror. Desejando conceber por si própria, violando a harmonia dos contrários, a Sabedoria para consertar o caos de sua criação, “fez nascer o Demiurgo, o Deus criador de Israel, como seu agente” (PAGELS, 2006, p. 76). Em outros textos gnósticos cabe à sabedoria esclarecer e tornar “sábios os seres humanos”.

Não somente a divindade recebeu atribuições diádicas: “a Humanidade, que foi formada à imagem e semelhança de Deus (Pai e Mãe), era masculino-feminina’” (PAGELS, 2006, p. 78). Teódoto, no século II, estendeu à natureza humana os elementos masculino e feminino que se encontravam na Sabedoria,

---

termos biológicos – a coexistência dos contrários, dos princípios cosmológicos – quer dizer, *macho* e *fêmea* – no seio da divindade”.

a Mãe. Ele utiliza uma porção do Gênesis (*BERESHIT* 1: 26-27) como referência para justificar uma concepção pautada na ideia do andrógino: “E Deus criou o homem à Sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea criou-os”. Elaine Pagels (2006, p. 76) comenta que o rabi Samuel bar Nachman, no período talmúdico, “influenciado pelo mito platônico da androginia”, conhecia uma versão grega sobre a origem do primeiro casal. Segundo o rabi bar Nachman (apud PAGELS, 2006, p. 76),

> quando o Santo [...] criou inicialmente a Humanidade, criou-a com duas faces, dois conjuntos órgãos genitais, quatro braços e pernas, de costas voltadas uma para o outro. Então dividiu Adão ao meio, e fez duas costas, uma de cada lado.

No século III, as referências à condição díade de Deus, em seu contraponto feminino, desapareceram da tradição canônica. A versão inicial do Gênesis (*BERESHIT* 1: 26-27) cedeu lugar a uma segunda versão (*BERESHIT* 2: 21-22) que dava primazia ao homem na criação. Diferente do que se concebia na perspectiva cristã tradicional, muitos gnósticos conferiam aos gêneros uma condição igualitária. Esta, segundo Elaine Pagels (2006, p. 79), tornou-se, em uma perspectiva histórica, um dos motivos ao estabelecimento da gnose como heresia. Para o Bispo Ireneu, no segundo século, a doutrina gnóstica aliciava as mulheres e deveria ser combatida. Para os gnósticos, a perseguição sofrida dava-se pelos ciúmes que o Demiurgo – autodenominando-se único deus – impulsionava nos corações dos homens sem conhecimento. Cristãos ortodoxos e gnósticos aceitando concepções de deuses diferentes defendiam as bandeiras de suas crenças. Os gnósticos acreditavam que o Deus do Gênesis, criado pela Sabedoria e seu agente – era um usurpador da glória da Grande Mãe. Claramente, havia uma altercação entre entidades masculinas e femininas.

Uma vez que textos gnósticos e outros apócrifos circularam na mesma época dos sinópticos e do *Evangelho de João*, historiadores como Elaine Pagels (2006, p. 79) perguntaram-se sobre os motivos preferenciais e sobre quais os parâmetros de escolha a respeito dos textos considerados heréticos ou ortodoxos. Teriam a presença e as ações femininas nas sociedades primitivas cristãs incomodado a ordem masculinista acostumada ao controle

ritual do culto e a se ver representado como imagem de Deus a ponto de ela buscar separar-se de qualquer contato de autoridade feminina? Pagels entende que há uma lógica nessa perspectiva, isto é, há uma relação entre “prática social e teoria religiosa”. A fim de entendermos tal assertiva, é imperioso que consideremos três lógicas quanto à condição feminina: a lógica das ações de Cristo, a lógica da gnose e a lógica cristã dos primeiros padres.

Havia entre os gnósticos os que acreditavam na igualdade entre os sexos. Muitas mulheres foram consagradas como padres ou bispos, em alguns movimentos de procura à gnose. Embora, nos evangelhos da ortodoxia, note-se a expressiva ação e notabilidade femininas, sendo extraordinariamente apreciadas e valorizadas por Cristo, os primeiros padres não concederam ao elemento feminino a mesma distinção. Paulo, herdeiro do farisaísmo judaico, teve uma postura ambivalente: ora as tinha como iguais, ora as estabelecia em uma posição subordinada. Em algumas Epístolas (Gl. 2: 6; Rm. 2: 11), como a destinada aos gálatas e aos romanos, por exemplo, Paulo é enfático ao dizer que Deus “não faz acepção de pessoas”. Pedro mantém o mesmo posicionamento em Atos 10: 34. Em Gálatas 3: 28, Paulo torna o conceito mais claro, estendendo-o a outros segmentos sociais: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. Em muitas outras passagens, Paulo menciona o trabalho apostólico de Júnia e de outras mulheres proeminentes na difusão do cristianismo, como nota-se em Romanos 16. No entanto, em I Coríntios 11, ele assegura, ardorosamente, um discurso antifeminino, referenciando o primado masculino na ordem da criação. Consequentemente, caberia à mulher a submissão. Temos então um impasse. Paulo era favorável ou não a uma maior atividade feminina no cristianismo? Pagels (2006, p. 81) comenta que quer tenha sido Paulo o real autor das linhas de I Coríntios 11, quer o texto tenha sido aditado, posteriormente, por outras mãos, o que se percebe no discurso paulino é uma ambiguidade gerada por seu próprio momento histórico e autoridade religiosa. Cristo dera liberdade e notoriedade às mulheres. Sabia-se de mulheres na Grécia e na Ásia Menor participando de forma considerável nos cultos à Deusa Mãe, assim como em outros lugares. No império romano, na época de Paulo, muitas mulheres exerciam atividades comerciais, outras lograram grande notoriedade na vida pública. Na cena judaica, a participação

feminina era restrita às responsabilidades familiares e nenhuma na ambiência religiosa. Paulo, cidadão romano, apresentou as duas nuanças nas suas cartas. Era-lhe possível conceber certas liberdades religiosas, à luz de Cristo, mas não a emancipação social.

Apesar de todo o ranço antifeminino que o cristianismo tomou como herança, é pertinente reconhecer, nos primeiros tempos de propagação da mensagem de Cristo, a extraordinária atividade feminina: muitas mulheres fomentaram o crescimento da religião cristã nos primeiros séculos da era cristã: “as mulheres foram os mais ardorosos apoiantes da nova religião, convertendo os seus maridos, baptizando os seus filhos, construindo igrejas e alimentando a fé com fundações monásticas” (WEMPLE, 1990, p. 228). Se nos primeiros tempos do cristianismo houve harmônica relação de igualdade com os homens, “em meados do século segundo – precisamente na altura do conflito com os cristãos gnósticos – as comunidades ortodoxas começaram a adoptar o costume as sinagogas, segregando as mulheres dos homens” (PAGELS, 2006, p. 83). Heréticos foram considerados todos os grupos que permitiram a liderança feminina. Embora, houvesse o exemplo de Cristo, quanto à inclusão das mulheres nos círculos religiosos – relembremos do episódio da boa escolha de Maria, irmã de Marta (Lucas 10: 38) – os apóstolos tiveram dificuldade em lidar com a participação feminina. Segundo Suzanne Fonay Wemple (1990, p. 231),

> os apóstolos não estiveram isentos de preconceitos no que respeitava ao sexo feminino. As mulheres eram assim impedidas de falar, de ensinar e de exercer qualquer autoridade nas congregações. Mas às primeiras mulheres cristãs não foi negada a oportunidade de agirem como parceiras iguais nas arenas, perante os animais selvagens e os carrascos. Os pais tendiam a pensar as mulheres como criaturas de extremos: a filha de Eva ou a virgem que imitava Maria.

Os padres do segundo século, preocupados com o crescimento gnóstico retaliaram com discursos antifemininos. Os gnósticos, por seu turno, compuseram narrativas que davam à Maria Madalena papel de destaque.

Pagels (2006, p. 83) cita um fragmento do *Evangelho de Filipe*[49], texto que relata maior intimidade entre Maria Madalena e Jesus:

> [...] o companheiro do [Salvador é] Maria Madalena. [Mas Cristo amava-a] mais do que [a todos] os discípulos, e costumava beijá-la [frequentemente] na [boca] dela. Os restantes [discípulos sentiram-se ofendidos com isso] [...] Disseram-lhe, "Porque a amas tu mais do que a todos nós?" o Salvador respondeu dizendo-lhes, "Porque é que eu não vos amo como [amo] a ela?"

No *Evangelho de Maria*[50], o discurso antifeminino é arrefecido. Pedro, sendo informado que Jesus aparecera primeiro à Maria, desgosta da escolha do Ressuscitado. É repreendido pelos demais apóstolos – após a auto-justificação de Maria – a aceitar as suas palavras. Em *Pístis Sophía*[51], informa-nos Pagels (2006, p. 84), Maria comenta com Jesus que Pedro mostra-se enraivecido por ela lograr alta consideração do Mestre. De Pedro diz: "[...] ele odeia a raça feminina". Curiosamente, o Primeiro Mistério, Cristo, garante à Maria o direito ao livre discurso, pois inspirado pelo Espírito. Em outro momento, afirma ter aperfeiçoado em Maria todos os Mistérios do Alto, dando-lhe posição privilegiada acima dos seus semelhantes. Jesus, em *Pístis Sophía*, torna Maria, soberana.

A propósito do posicionamento de gnósticos e ortodoxos, não devemos conceber que suas concepções eram estanques. Havia grupos de gnósticos que depreciavam o elemento feminino, aconselhando os membros masculinos a estarem à distância das mulheres, assim como havia o entendimento de alguns ortodoxos que buscavam um equilíbrio entre os gêneros, sem incorrer na denegação do feminino. Segundo o *Diálogo do Salvador*, afirma Pagels (2006, p. 85), Jesus ordena que os discípulos devem rezar em um espaço longe das mulheres. Nesta obra, Maria Madalena é elogiada por "conhecer o

---

[49] Acredita-se que o *Evangelho de Filipe*, encontrado em Nag Hammadi e originalmente escrito em grego, restando-nos apenas um exemplar em copta, foi escrito no final do século II ou no início do século seguinte. Apesar de ser chamado de evangelho, o texto não obedece a estrutura narrativa que se espera do gênero. Afastando-se muito mais do gênero que o *Evangelho de Tomé*, o *Evangelho de Filipe* é muito mais uma coleção de excertos.

[50] O Evangelho de *Maria* foi escrito em língua copta, no século V, mas o original deve estabelecer-se entre os anos 150 e 200. Além do texto em língua copta, há dois papiros, do século III, com trechos do *Evangelho* em grego. Este evangelho atende as exigências do gênero evangelho de diálogo. Costumeiramente, "um evangelho de diálogo inicia com a aparição do Senhor ressuscitado entre os discípulos, seguem-se diálogos e discursos, e ao final do ressuscitado se despede e sobe definitivamente ao céu" (KLAUCK, 2007, p. 177).

[51] Obra gnóstica copta do século III.

todo". Judas, Mateus e Maria abandonaram as "obras do feminino" quando interromperam as "atividades das relações sexuais e da procriação". Para Bloch (1995, p. 97), muitos grupos gnósticos aceitaram mulheres "que se redimiram da sexualidade" no exercício das atividades sacerdotais. No *Evangelho de Tomé*, reconhece-se o *topos* da masculinização da mulher, motivo que será retomado por muitos patristas, como vimos. É atribuído a Jesus, neste apócrifo, um ensinamento que prevê a metamorfose da mulher em homem:

> Simão Pedro lhes disse [aos discípulos]: "Maria deve ir-se de nosso meio! Porque as mulheres não são dignas da vida". Jesus disse: "Eis, eu a guiarei de modo a fazer dela um homem, a fim de que ela se torne um espírito vivo igual a vós, homens. Porque toda mulher que se torna homem entrará no reino dos céus. (ET, 1999, p. 275).

Talvez a marca antifeminina ocorra pela suspensão de um teor mais profundamente gnóstico nesta obra. Para Luigi Moraldi (apud ZILLES, 2004a, p. 162), é evidente que alguns apócrifos tenham algum acento gnóstico, mas não se deve "exagerar o caráter". O que deve ficar claro é que "[...] o antigo fundo da tradição, comum também aos evangelhos canônicos, é inegável". Zilles (2004a, p. 162), neste caso, fala em "gnose atenuada". Há, no entanto, uma outra possibilidade de leitura. Para Klauck (2007, p. 145), que concebe neste apócrifo claras aparições do mito gnóstico da criação, uma vez que há constantes menções a "uma humanidade inebriada, embriagada, cega e dormindo", à espera de um mestre que lhes conceda a direção ao conhecimento, não há antifeminismo latente no discurso de Jesus, mas uma sugestão à reunião de grandezas, ao equilíbrio de dois princípios, isto é, a transcendência do feminino e do masculino, "rumo a uma nova grandeza unitária" (KLAUCK, 2007, p. 144). A ideia de Klauck encontra amparo no dito 22 do *Evangelho de Tomé*:

> Quando de dois fizerdes um, quando fizerdes a parte interna como a externa, a parte externa como a interna e a parte superior como a inferior, quando do homem e da mulher fizerdes um único ser, de modo que não haja mais homem nem mulher, quando fizerdes olhos em lugar de um olho, uma mão em lugar de uma mão, um pé em lugar de um pé e uma imagem em lugar de uma imagem, então entrareis no Reino. (ET, 1999, p. 263).

Há, todavia, como assevera-nos Pagels (2006, p. 86), outras alusões à transformação da mulher em homem, como pode ser visto no *Evangelho de Maria*. Em contrapartida, Clemente de Alexandria, no segundo século, embora acusado de gnosticismo, o que ardorosamente refutou, concebeu a criação em termos igualitários. Pagels (2006, p. 86) comenta que na visão de Clemente,

> os homens e as mulheres partilham igualmente da perfeição, e deverão receber a mesma instrução e a mesma disciplina. Pois o nome “Humanidade” é comum tanto a homens como a mulheres; e para nós “em Cristo não existe nem masculino nem feminino”.

Howard Bloch (1995, p. 96) comentando sobre as perspectivas que patristas e textos apócrifos, sobretudo gnósticos, concederam ao princípio feminino, explica que no *Evangelho segundo os Egípcios*, provavelmente surgido no século II, uma vez que Clemente de Alexandria discorre sobre ele, apresenta ideário antifeminino. O discurso atribuído a Jesus desencadearia todo o ranço depreciativo: “Eu vim para destruir as obras da mulher, significando por ‘mulher a lascívia e por ‘obras, nascimento e perecimento’”. Este fragmento do *Evangelho segundo os Egípcios*, antes da descoberta do texto completo em Nag Hammad, apenas comportado nos escritos de Clemente de Alexandria, foi interpretado por Bloch como de inspiração antifeminina. Klauck (2007, p. 75) tem uma posição contrária. É fato que Clemente assumia uma postura em que definia o mundo segundo os princípios masculinos e femininos, mas ao arrazoar sobre questões de casamento e procriação, criticando as concepções dos encratistas, o padre de Alexandria condena-os por fazerem a interpretação errada do *Evangelho segundo os Egípcios*. Do dito “Eu vim para destruir as obras femininas” compreende que há aí um erro. Não se trata das “obras femininas”, mas “do feminino”. Termo alegórico equivalente à ganância, ambição etc. Quando comentando sobre esta passagem, Bloch (1995, p. 97) cita um outro discurso de Clemente, atestando um caráter de denegação ao feminino: “o mundo presente é mulher, como a mãe dá à luz as almas dos filhos, mas o mundo a vir é homem, como um pai recebendo os seus filhos”. Klauck (2007, p. 76) faz outra ponderação, parcialmente diferente, destacando que não se queria destruir a mulher, mas o que o feminino representava alegoricamente. A valorização do masculino

devia-se por uma exigência social, centrada no segundo capítulo de *Bereshit* (Gênesis), mas a lógica final seria a desarticulação da divisão entre os gêneros: o *Evangelho segundo os Egípcios*,

> com mais probabilidade, tinha em mente a radical superação da dupla sexualidade que, de fato, havia sido instituída na criação, mas como sinal de uma negativa divisão e separação, e que, no final dos tempos, deverá desembocar numa unidade geral. O fato de essa ideia se desenvolver a partir do feminino como grandeza a ser superada, em vez do masculino, depende do contexto social marcado pelo patriarcalismo, que valorizava mais o masculino do que o feminino. Além disso, na segunda narrativa da criação, em Gênesis 2, o ser humano masculino Adão é criado primeiro, só depois é criado o ser humano feminino Eva. Retorno ao início, em consequência, significaria retorno ao princípio masculino. (KLAUCK, 2007, p. 76).

Em outras passagens, o padre continua a esclarecer tais questões. A ideia da junção dos princípios masculino e feminino é também discutida. Em resposta a uma inquirição de Salomé, Jesus afirma: “Quando espezinhardes a veste de vergonha, e quando as duas coisas se tornarem uma e o masculino [se tornar um] com o feminino, [de modo que não haja mais] nem masculino nem feminino” (KLAUCK, 2007, p. 77). Neste último dito, veem-se ecoar não somente as ideias definidas na perspectiva sacerdotal da criação, segundo *Bereshit* 1: 27, mas os princípios de igualdade postulados em Gálatas 3: 28. Para Klauck (2007, p. 77), “mais claro ainda do que no antigo dito das ‘obras do feminino’, aparece aqui a superação da dupla sexualidade como objetivo digno de ser perseguido”. No entanto, em outros momentos, Clemente acumulou um bom número de imprecações contra as mulheres. Escrevendo sobre o *topos* da mulher e a cosmética, o padre egípcio, seguiu a ordem literária comum, como também o fez Tertuliano, e comparou os adornos femininos à lascívia. A imagem da serpente, sedutora e corruptora, é emprestada à mulher[52]:

> “Do mesmo modo que a serpente enganou Eva”, escreve Clemente de Alexandria, “assim também o tentador ornamento dourado no formato de uma serpente ateia um louco frenesi nos corações do resto do gênero feminino, levando-as a ter imagens na forma de lampreias e cobras como adorno”. (BLOCH, 1995, p. 59).

[52] Lembremos da imagem da rainha Genevra, no inferno, segundo o sonho de Lancelot (DSG, 1995, p. 166).

Como quer que seja, segundo expôs-nos Elaine Pagels a querela existente entre ortodoxos e gnósticos, no segundo século da era cristã, tem, na questão feminina, um dos seus principais pontos de discussão. Tudo paira na discussão existente sobre a teoria da criação, tal qual é percebido em *Bereshit* 1 (Gênesis) e a sua refutação em *Bereshit* 2 (Gênesis), conforme conceberam, respectivamente, os gnósticos e os ortodoxos cristãos e judeus. Se em algum momento, como querem os textos gnósticos, a Grande Mãe foi senhora de todo o mundo, com o advento do monoteísmo judaico, inicialmente, e, mais tarde, com o cristianismo dos padres, ocorreu a deposição da Sabedoria, como criadora do Deus de Israel, sufocando a investida feminina, ao passo que trouxe à tona uma nova divindade, agora masculina. Esquecida, por muito tempo, pelos descendentes de seu filho, o Demiurgo, restou à Mãe, a posição de amante de alguns poucos que se consideravam esclarecidos, escondendo-se dos limites da oficialidade. No campo histórico, a partir do século II, a literatura dos padres deflagrou uma guerra contra o princípio feminino, despersonalizando a sua imagem, tornado somente corpo. No entanto, alguns traços da preservação deste princípio puderam ser notados em diversos textos, não somente apócrifos, ou bíblicos, sobretudo os episódios que envolveram Jesus e as mulheres, mas, na Idade Média, nos textos da matéria da Bretanha, ocorreu uma retomada da valoração de algumas mulheres quando em desempenho de papeis nobres e expressivos, como veremos. Suas vozes, em muitos episódios, não se constituíram um incômodo, mas um canto eloquente e revelador.

2 GENEALOGIAS TEXTUAIS: A MULHER DE SALOMÃO E A IRMÃ DE PERSIVAL NAS HISTÓRIAS DO GRAAL.

Não é n'*A demanda do Santo Graal* tampouco em *La queste del Saint Graal* que a donzela irmã de Persival aparece pela primeira vez nas histórias do Graal. Em *Perceval ou o Romance do Graal*, de Chrétien de Troyes (1992, p. 71), a personagem surge não como irmã do herói, mas como prima-irmã. Seja como for, a irmã de Persival sobressai-se nas funções didáticas desempenhadas pela personagem adjutora dos cavaleiros na *Demanda* portuguesa. Sendo esta personagem, um mito literário, mostrar-se-á em suas funções semelhante à construção da personagem da obra de Chrétien de Troyes? Na obra de Wolfram von Eschenbach, com o seu *Parzival*, a condição é a mesma? Se a irmã de Persival enriqueceu a narrativa portuguesa com a sua figura ascética, teria ela guardado o mesmo retrato anímico e físico configurado na prima-irmã de Persival de Chrétien, ou no *Parzival*?

Importa-nos responder a essas perguntas porque nos auxiliarão a compreender qual o retrato que se quis destinar às personagens femininas que, inegavelmente, assumem proeminência em um espaço, costumeiramente, misógino. Personagens notáveis, a irmã de Persival e a mulher de Salomão, retirada da tradição judaico-cristã, cruzaram fronteiras literárias, enriquecendo o imaginário da época. Antes de discutirmos sobre as genealogias textuais da irmã de Persival e mulher de Salomão, é necessário que discorramos sobre a função da personagem medieval[53] nas narrativas do Graal, mote que nos auxiliará a entender a transição das personagens nas obras, como figuras de inferência moral e religiosa.

Sabe-se do forte traço cristão presente na *Demanda*. No *Perceval*, a influência cristã é consideravelmente menor, havendo inclinação aos temas místico e amoroso, como presente nas *lais* de Maria de França. Segundo Lênia Márcia Mongelli (1992, p. 59),

[53] Este capítulo é uma atualização parcial do que foi discutido no segundo capítulo da dissertação desta autora, intitulada "A palavra, o trabalho das agulhas e o choro da donzela irmã de Persival n'*A demanda do Santo Graal*: uma alegoria cristã".

> diz-se que a cristianização desse material [da matéria da Bretanha], já agora composto de lenda do Rei Artur e mito do Graal, se deu no espaço de tempo que medeia entre Chrétien de Troyes e o alemão Wolfram von Eschenbach, cujo *Parzifal* (escrito provavelmente entre 1200 e 1212), segundo declarações do próprio autor, reelabora e completa com grandiosidade o texto inacabado do francês.

Ora, para Heitor Megale (1992, p. 39), a *Demanda* busca fornecer modelos representativos cristãos, de forma a "influenciar a reorganização do mundo", segundo o ponto de vista eclesiástico. Algumas mulheres foram representadas com o mesmo ideal didático. Outras, é claro, foram construídas para espelhar más ações, desviando os cavaleiros de sua missão. Segundo Maria do Amparo Maleval (2004, p. 10), "a mulher se apresenta como obstáculo maior à ascese espiritual a que almejavamos cavaleiros". Não é o caso da mulher de Salomão e da irmã de Persival.

2.1 A personagem medieval e a função moral-estamental

César Dominguez (2005, p. 200) distingue três linhas de estudo sobre a personagem medieval, no segmento retórico[54]. A primeira é referente ao papel da personagem na obra. A segunda diz respeito à *oratio poetica*[55]estudada a partir da *Rhetorica ad Herennium*:

> En este marco se opera la extrapolación de los preceptos sobre la *narratio* en cuanto segunda sección de la *oratio* en términos generales a la *oratio poetica* en su totalidad (de ahí el concepto de *narratio poetica*), en la que la dicotomía acción/personaje se reviste de una función tipológica (*narratio in negotiis/narratio in personis*).

A terceira divisa a personagem/estereótipo, como *exemplum*, representados seus atributos naturais enquanto discurso, cuidando do aspecto moral:

> [...] la reflexión retórica medieval cifra la verosimilitud del personaje no tanto en las acciones por él ejecutadas como en su dicción, en sus

[54] Deve-se considerar que a partir de dois tratados retóricos (*De inventione*, de Cícero, e *Rhetorica ad Herennium*, obra anônima atribuída, entretanto, a Cícero), fundamentou-se um *corpus* de reflexão sobre a funcionalidade da personagem em relação ao processo de criação da obra.

[55] A *oratio poetica* diz respeito ao discurso total da obra literária e que, a partir da *narratio poetica*, segundo a *Rhetorica ad Herennium*, deve cumprir três regras: brevidade, clareza e verossimilhança (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 204).

> orationes, de tal manera que las disquisiciones estilísticas (objeto de preocupación también para la Poética prescritiva) constituyen una teoría (moral-estamental) del personaje y, en sentido metonímico, de la obra en su integridad.

Neste subcapítulo, pincelamos algumas notas sobre a terceira linha, por enfatizar mais precisamente a questão da personagem como representação moral. Tratando do aspecto funcional da personagem na criação, no desenvolvimento da obra, distingue-se a capacidade generativa da personagem, estabelecida nos *loci* (tópicos) da invenção. Os *loci* são a base dos argumentos (*sedes argumentorum*) e apresentam duas categorias: *ex personis* (tópicos relativos a pessoa) e *ex negotiis* (tópicos relativos à ação)[56]. Na linha de criação da obra, o *locus* de personagem apresenta onze subtópicos que representam os atributos (físico, social, ético e anímico) das personagens: *nomen* (nome), *natura* (caráter), *victus* (gênero de vida), *fortuna* (condição socioeconômica), *habitus* (aspecto físico), *affectio* (inclinações), *studia* (interesse), *consilia* (decisões), *facta* (ações levadas a cabo), *casus* (acontecimentos fortuitos) e *orationes* (discursos) (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 201). Há três pontos contundentes na estreita relação entre personagem e argumento moralista, tal qual afirma Domínguez. Primeiramente, Aristóteles já havia falado sobre a funcionalidade da personagem como "simulacro de particularidade" ou de indução, personagens que suscitam compaixão e terror e que "tem por efeito obter a purgação dessas emoções" (ARISTÓTELES, 2004, p. 35). Neste caso, os *loci* corresponderiam à particularidade atestada por ele (relacionando a função das personagens com os *exempla)*. Em segundo, a partir da definição de *êthos/diánoia,* percebe-se a fortíssima inclinação aos aspectos ético e anímico da personagem, como também o que corresponde à dimensão físico-social. A Retórica medieval valorou esses subcomponentes, principalmente por tratarem de questões éticas, o que era fortemente propício à óptica cristã. De dois subcomponentes iniciais (*êthos/diánoia)* a Retórica ampliou para onze (os retirados da obra *De inventione*, de Cícero):

[56] Cumpre reafirmar que a primeira e a segunda linhas desenvolvidas por Domínguez (2005, p. 202-207) não serão discutidas neste trabalho. O ponto central do estudo de Domínguez sobre este tópico estabelece-se na distinção da *narratio* (*narratio in personis* e *narratio in negotiis*), polarização que indica a dicotomia entre personagem e ação.

> [...] la Retórica profundiza en y hace explícita esa implicación al ampliar el número de subcomponentes (de los dos aristotélicos a los once ciceronianos, con las coincidencias, parciales, entre *êthos* y *natura* y entre *diánoia* y *orationes*) y al sistematizarlos en dos clases especificas de descripción caracteriológica: *effictio* (físico) y *notatio* (retrato anímico) (Rhetorica ad Herennium IV. xlix-1). Ambas clases de descripciones fueron objeto recurrente de las *exercitationes* (ejercicios) retóricas y, por tanto, constituyeron un referente constante para la creación literaria como instrumento privilegiado a la hora de reflexionar acerca de la naturaleza dual del ser humano, un problema central para el pensamiento cristiano. (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 202).

Em terceiro lugar, há o recrudescimento de uma teoria medieval voltada mais para a personagem que para a ação, justificada pelo agravante aumento dos *loci a persona* e a preocupação com todo o aparato ético posto sobre a personagem. Ponto a ser destacado na teoria retórica ou, mais precisamente, na teoria estilístico-elocutiva sobre a personagem é a sua representação como personagem-estereótipo. Em resumo, a descrição dos caracteres da personagem segue a divisão em duas classes: *effictio*[57] (retrato físico) e *notatio*[58] (retrato anímico), segundo disposições da *Retórica a Herênio*. Para descrever a natureza de uma personagem, em seu aspecto anímico, oracional, recorre-se à classe da *notatio*. Principia a noção de que a natureza da personagem deve ser manifestada claramente, isto é, representada caricaturalmente; seus atributos discursivos precisam ser reproduzidos, marcados acentuadamente de forma que sejam reconhecidos como características naturais. Assim, a *notatio* encarrega-se de regular a construção dos discursos atribuídos às personagens, considerando

> una verosimilitud eminentemente moral-estamental (a través de la noción horaciana de *decorum* y de la tradición exegética del *corpus* virgiliano en torno de los *styli grandiloquum, moderatum y summissum*), aunque no están por completo ausentes los aspectos intra- o interliterarios tipificados por Aristóteles con sus cualidades tercera y cuarta del *êthos*. (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 208).

Buscando a disseminação de uma prática que acabou por sobredeterminar a personagem, tendo como ideia norteadora a preocupação

[57] Na *Retórica a Herênio* (CÍCERO, 1964, p. 387), a *effictio* “consists in representing and depictingin words clearly enough for recognition the bodily form of some person”.
[58] Segundo a *Retórica a Herênio* de Cícero (1964, p. 387), a *notatio* “consists in describing a person's character by the definite signs which, like distinctive marks, are attributes of that character”.

de se difundir um aparato ético cristão às personagens, a descrição do retrato anímico, por vezes, superou a descrição do retrato físico, embora *notatio* e *effictio* mostrem-se intrinsecamente ligadas na construção total da personagem. Para César Domínguez (2006, p. 204), *notatio* e *effictio* "conforman un único marco descriptivo en el que la *notatio* se orienta hacia la interioridad psíquica del personaje, mientras que la *effictio* atiende la exterioridad física". Na *notatio* considera-se a presença do narrador, uma vez que tendo amplo conhecimento da natureza da personagem tem por competência apresentar ao leitor os seus pensamentos, sentimentos e discursos íntimos. Mas, para se entender as nuanças da construção da personagem medieval, é indispensável que se reconheça a função da *sermocinatio*[59] (discurso direto dialogado), atrelada à noção da *notatio*. Na verdade, a *notatio* é uma das vias de reprodução dos discursos. Segundo Domínguez (2006, p. 204),

> dicha reproducción puede realizarse en términos de plasmación de sentimientos del personaje (el llamado modernamente monólogo interior) o a través de la interacción dialógica de diferentes personajes, es decir, la *sermocinatio* (discurso direto dialogado)[60].

A Retórica medieval busca a verossimilhança da personagem, principalmente no que concerne ao seu discurso; para tal, os procedimentos estilísticos fundamentam-se numa estrutura moral e estamental, em sentido metonímico, posta sobre a personagem. É estamental porque é compartimentada, estática, seguidora de padrões arbitrários impostos pelo poder vigente para cada segmento social. Desta forma, a personagem é construída para representar, tipificar, através da exposição externa, da sua aparência, o seu discurso. Em suas notas para o estudo da personagem medieval, César Domínguez (2005, p. 208) oferece uma caracterização do

---

[59] Na *sermocinatio* ocorrerá a relação entre o caráter da personagem e o seu discurso. Segundo a *Retórica a Herênio*, a *sermocinatio* "consists in putting in the mouth of some person language in keeping with his character" (CICERO, 1964, p. 367).

[60] Domínguez comenta ainda sobre outros desdobramentos da *sermocinatio*, ultrapassando a sua condição de discurso direto dialogado, quando em relação com a expolitio e *conformatio*, funções que não serão por nós tratadas neste trabalho. Sobre isso ver DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval, II. In: *Troianalexandrina*: Anuário medieval de materia clasica, Santiago de Compostela, n. 6, p. 187-224. 2006.

processo de construção da personagem, explicitando a ilustração de Isidoro de Sevilla, nas *Etimologias*:

> [Así, cuando imaginamos un pirata, su expresión será audaz, fiera, temeraria; en cambio cuando se simulan las palabras de una mujer, su discurso debe estar en consonancia con su sexo; será diferente la manera de expresarse de un joven y un viejo, de un soldado y un general, de un parásito, un aldeano y un filósofo (1982: I, 378 y 379, respectivamente; *Etymologiae* II. Xiv. 1)].

A Poética apresenta confluência com a Retórica no que tange à personagem tanto em relação ao *locus* da criação, quanto à vertente estilístico-elocutiva. Uma vez já considerados esses elementos, sob o enfoque da Retórica, recorreremos a outras abordagens da Poética prescritiva, evitando, assim, a redundância. O foco central está posto sobre a função generativa da personagem, tema privilegiado pelas *artes poetriae*.

Destaca-se a noção de personagem como arquétipo (ou *sententia*, para Mateo de Vendôme (apud, DOMÍNGUEZ, 2005, p. 211), em *Ars versificatoria*) como matriz inventiva. A partir do *locus a persona* distinguem-se três fases do processo criativo (*conceptio*, *excogitatio* e *dispositio)* que não ocorre nem pela ação nem por outro processo criativo, mas pela representação das personagens (*personae attributa*). Na teoria de Mateo de Vendôme o primeiro dos *personae attributa* é o nome*.* Este é privado do seu valor identificador e passa a ter uma função categorial (de caráter) e é aí que se manifesta sua condição enquanto *archetypus*. Para Vendôme, segundo cita César Dominguez (2005, p. 211): “Estos nombres proprios son sustitutos de atributos. Son como epítetos, cuyos significados puden ser atribuidos individualmente por los nombres que los preceden”. Assim, o nome dos personagens está ligado às suas características pessoais[61].

Seguindo a indicação arquetípica da personagem medieval e sua subliminar descrição tipológica firmada em preceitos éticos, os medievais reformularam a tipologia referente às personagens, considerando, é claro, os

[61]Domínguez (2005, p. 211) segue a ilustração de Vendôme para quem os nomes são substitutos de atributos pessoais: “[Tulio por la elocuencia, César por la lucha, Adrasto por la resolución, Néstor por la inteligencia, Catón por la severidad]. Esta concepción tipológica regulará la construcción del personaje desde su primero estadio en cuanto *archetypus* (proprio de la *conceptio*) hasta el segundo como elenco de *personae attributa* (proprio de la *excogitatio*) y el tercero a través de su plasmación en *maneries* (proprio de la *dispositio*)”.

seus próprios valores ideológicos, principalmente porque a teoria seguia critérios de representação moral-estamental. Notadamente, essas alterações ocorreram para seguir a tendência de ampliações e aglutinações existentes em todo o *corpus* teórico que envolvia a personagem medieval. Consta que, a partir de todas essas modificações, a personagem logra condição de individualidade, posto que apresente várias propriedades caracterológicas; propriedades que são traços distintivos em relação a outras personagens. Mas ainda assim, de forma geral, a ação ainda tinha preeminência sobre a personagem.

Domínguez (2005, p. 212) atesta que Juan de Garlandia em *Parisiana Poetria* definiu três novas classes: "curiales, civiles y campesinos" (frente à terminologia tradicional referentes às personagens ou protagonistas – *grandiloquus*, *medius*, *humilis* – configurada a partir das obras virgilianas). Da *Eneida* predomina a grandiloqüência do estilo, das *Geórgicas*, o médio, e das *Bucólicas*, o humilde (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 213). A partir dessa classificação, sobre as obras de Virgílio, desenvolve-se a correspondência com os tipos de personagens na concepção clássica[62]. Com a necessidade de se estampar uma figura representativa tanto moral-estamental, quanto discursiva, considerando os atributos físicos da personagem, gênero e classe social, houve uma promoção da noção e teoria acerca da personagem medieval. A finalidade era o repúdio aos maus hábitos e a valoração das virtudes. Através de personagens estereotipados, exemplo de moralidade, procurou-se propagar as doutrinas do cristianismo e coibir os ritos pagãos (DOMÍNGUEZ, 2005, p. 217). A especificação de uma teoria sobre a personagem permitiu a reverberação de uma outra noção tão recrudescente quanto à concepção inovadora sobre a personagem. Referimo-nos à identidade da personagem ou

[62]O esquema-base, que serve de ilustração para toda a noção tipológica medieval, é a rota de Virgílio (*rota Virgilii*) que enfatiza o processo de agregação das características da personagem desde seu nível arquetípico. É importante considerar a descrição da rota de Virgílio mostrada por Dominguez (2005, p. 213): "La rota Virgilii (rueda de Virgilio) es un diagrama formado por ocho círculos concéntricos, divididos en tres secciones por medio de los respectivos radios, en el que cada uno de los siete espacios resultantes de cada sección contiene los personajes más significativos de la *Eneida* (*miles*), las *Geórgicas* (*agricola*) y las *Bucólicas* (*pastor*), acompañados de sus respectivos *attributa* y del *locu*s en el que se desarrollan sus acciones prototípicas".

do herói e à necessidade de representar uma figura educativa criada nos moldes cristãos.

Effictio (retrato físico) e *notatio* (retrato anímico) mostram-se condições diferenciadoras entre a configuração da personagem prima-irmã de Perceval de Chrétien de Troyes e da irmã de Persival da *Demanda*. Enquanto a primeira é talhada com plaina mais cortês, tendo o retrato físico desenhado de modo a representar o luto e a dor causados pela morte do amante, a segunda carrega sobremaneira a marca da religião. Seus atributos morais serão postos em relevo. No entanto, ambas carregam o registro moral-estamental, ambas são da nobreza e apresentam função educadora. O mesmo ocorre com a mulher de Salomão que tem na *Queste* a mesma condição didática, como veremos adiante.

2.2 A *effictio* e a *notatio* da donzela irmã de Persival e da prima-irmã de Perceval e de Parzival

Personagem de outras histórias pertencentes à matéria da Bretanha, do mesmo período, a irmã de Persival “is a treasure-chest of virtue”, como em *Parzival* (ESCHENBACH, 1980, p. 399); é uma personagem em que pulsam a nobreza e a delicadeza feminina. Seguindo a teoria de construção da personagem medieval, a irmã de Persival corresponde ao princípio de representação moral-estamental: ela é virgem e submissa; é devotada à religião; fala prudentemente e embora seja filha de rei e rainha, é humilde e sempre pronta a atender a um chamado ou necessidade masculino ou religioso. A sua grande nobreza é a espiritual e manifesta-se nas boas ações. Ela é uma heroína da virtude e da ascese, cumprindo a fórmula da *sapientia et fortitudo*, sendo “eloqüente em palavras, e hábil nos feitos” (CURTIUS, 1996, p. 232), como veremos. Aliás, este é um ideal apregoado por Isidoro de Sevilha, a respeito do comportamento do bom cristão, pensado como herói: “[...] denominam-se heróis os homens dignos do céu por sua sabedoria e valor” (CURTIUS, 1996, p. 232-233). Segundo Curtius (1996, p. 223),

> herói é o tipo humano ideal, com o centro de seu ser fixado na nobreza e suas realizações, portanto, em valores vitais “puros” e não

> técnicos, e cuja virtude fundamental é, naturalmente, a nobreza do corpo e da alma. O herói distingue-se por uma excessiva vontade espiritual e por sua concentração em face da vida instintiva. É o que constitui sua grandeza de caráter. A virtude específica do herói é seu autocontrole.

Obedientes à causa cristã, personagens como a irmã de Persival foram alocadas num cenário imagético doutrinário, retoricamente traçado para persuadir e ensinar. Há, certamente, uma retórica destinada a compor o imaginário sobre as mulheres. Primeiro é necessário enfatizar que a componente moral-estamental assentava-se sobre bases retóricas. *Effictio* e *notatio* seriam mecanismo utilizados para configurar as personagens destinadas a apresentar caráter didascálico. Na perspectiva de uma retórica da salvação, as imagens, sobretudo, as femininas, foram representadas, objetivando "fornecer doutrinação e argumentos para a salvação dos cristãos" (MONGELLI, 1999, p. 88-89). A própria disciplina *Retórica* recebe personificação feminina, concebida para persuadir. Em *As núpcias de Filologia e Mercúrio* de Martianus Capella, retórico cartaginês, uma alegoria é

> escrita para instrução do filho, provavelmente entre 410 e 429, em que se faz o casamento perfeito do deus da eloqüência com a ciência da linguagem, a Retórica está entre as donzelas oferecidas por Mercúrio à sua noiva, que adentrara o céu de Júpiter para os festejos das bodas. Aparece no Livro V e é uma jovem de belo rosto, corpo sublime, coroada de atributos reais. No congresso dos deuses, 'avança com suas armas resplandecentes, úteis tanto para o ataque quanto para a defesa'. Como Júpiter, 'podia lançar raios e conduzir as multidões, exércitos e povos'. A fantasia alegórica, que já tinha grande sucesso com a *Psychomachia* de Prudêncio, logra reafirmar a qualidade arrebatadora da arte retórica, sempre a serviço da persuasão. (MONGELLI, 1999, p. 89-90).

De tal forma, delineadas em linhas dicotômicas, as mulheres passaram a representar, idealisticamente, alegoricamente, imagens e discursos voltados a ecoar as vozes da dominação masculina, seja as de origem pagã, seja as da tradição judaico-cristã. Assim, segundo Danielle Régnier-Bohler (1990, p. 549), "as alegorias, boas ou más, são muitas vezes mulheres [...]". Mulheres e discurso alegórico estão diretamente correlacionados (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 549). Sobre isso, devemos entender que a alegoria é concebida, na perspectiva medieval, como instrumento retórico com fins à persuasão, ou seja,

trata-se de um tropo da instrução/deleite cristão, mostra-se base para uma Retórica da persuasão. Carla Casagrande (1990, p.101) expõe que

> As Escrituras Sagradas, as obras dos pagãos nas quais fosse possível reconhecer uma antiga sageza, os textos doutrinários, morais, teológicos e hagiográficos dos Padres da Igreja, dos monges e dos mestres mais próximos no tempo, nada foi esquecido para se construir um modelo feminino que, imbuído da autoridade que vinha do passado, fosse capaz de funcionar no presente e de se projectar no futuro.

Em textos literários medievais, como *A demanda do Santo Graal*, vê-se a voz feminina ecoar um discurso que, ainda que por vezes, seja sobredeterminado, de acordo com a tradição masculinista, não deixa de apresentar um tom de protagonismo, em muitos episódios da história do Graal. A irmã de Persival é esta personagem que tem uma função diretiva, instruindo e guiando os cavaleiros do Graal, quando em apatia, imersos em situações em que o conhecimento e força masculinos não dão conta. Na narrativa da matéria da Bretanha, a personagem é configurada tanto em seus aspectos anímicos (*notatio*), quanto em seus aspectos físicos (*effictio*), destacando o registro moral-estamental, isto é, sua genealogia nobre e sua função educadora. Preocupado mais com a descrição da *notatio* que com a *effictio*, o narrador da *Demanda* procura explicitar o papel adjuvante da heroína do Graal. Mas não é o narrador o primeiro a referenciar a donzela na obra. Cabe ao ermitão revelar ao leitor e a Galaaz a personagem feminina que auxiliará o cavaleiro em suas demandas pelo Santo Vaso: “Filho, este é o departimento que vos eu dizia” (DSG, 1995, p. 300). Autorizado pelo homem probo, Galaaz segue a donzela que desde a sua primeira aparição mostra-se misteriosa.

O que tem a donzela a esconder? Ocultando-se por um véu, desde o início de sua jornada com Galaaz e mais tarde com os demais cavaleiros (Boorz e Persival), a irmã de Persival busca ocultar a sua identidade, apesar de o narrador ter a preocupação de informar ao leitor que ela fazia parte da nobreza. Não há qualquer referência à sua aparência física, além da menção ao véu que a protegia e à sua condição de nobre donzela. Ela mesma se descreve como uma donzela estranha: “[...] eu som ũa donzela estranha [...]” (DSG, 1995, p. 300). No entanto, no episódio da barca de Salomão quando os três cavaleiros (Galaaz, Boorz, Persival) e a donzela protagonizam o evento da

espada e da estranha cinta, Persival, após ler a carta encontrada na nave, afirma que uma donzela tecerá, do que tem de mais precioso, a bainha da espada. A irmã de Persival informará aos cavaleiros que ela é a donzela mencionada na carta e que doou os seus cabelos à confecção da estranha cinta. De sua declaração, vê-se uma referência mais clara à descrição da *effictio*:

> Sabede que elas som feitas da rem que eu mais em mim amava; e se a amava nom era grande maravilha ca, depois que rei Artur começou a regnar, nom viu homem tam fremosos cabelos como eu havia. Esto diziam quantos cavaleiros e quantas donas os viam. Mas por esta cinta e por este al que tem em lugar de correas me fiz troquiar e nom me acho delo mal pois per i dei cima a tam fremosa aventura como esta. (DSG, 1995, p. 315).

Em seguida, a estranha donzela se fará conhecer de seu irmão e dos demais cavaleiros: “Entom descobriu seu rosto de ũũ pano de seda de que o trazia cuberto e Persival a conheceu logo e foi tam ledo que nom poderia mais e foi-a abraçar (DSG, 1995, p. 315). Além disso, no episódio da luta contra os três desleais cavaleiros irmãos, o narrador atesta a beleza da donzela: “E quando chegarom a eles nom nos salvarom e ũũ deles foi aa donzela porque lhe semelhava fermosa e filhou-a” (DSG, 1995, p. 319).

No entanto, enquanto a *effictio* é velada, a *notatio* quer veiculada pela voz do narrador, quer pela voz das personagens, incluindo o próprio discurso da donzela, ganha considerável difusão. O que e quem fala sobre ela? O que tem a donzela a falar? Narrador e personagens como o ermitão, os três cavaleiros e a própria donzela, descrevem uma personagem feminina ligada à causa cristã. Em seu próprio discurso, a irmã de Persival revela-se disponível à concretização do ideário religioso. Ela quer ser o instrumento de efetivação e de legitimação da aventura do Graal (DSG, 1995, p. 315). Para tal, em alguns momentos, a donzela demonstra ter um conhecimento superior aos dos cavaleiros. Ela, inicialmente, indica-lhes o caminho a ser seguido na aventura, como no episódio da barca de Salomão ou da estranha cinta, principalmente, quando os cavaleiros não sabiam como agir. Galaaz atesta a condição diretiva da donzela, o que causa risos entre os talvez descrentes Boorz e Persival, que desconhece tratar-se de sua irmã: “‘Certas, disse Galaaz, a meu ciente nom viera eu aqui se ela nom fosse. Onde vos posso dizer verdadeiramente que

mais viim per ela ca per niũũ'. E eles se rirom delo e começarom a contar de suas aventuras [...]" (DSG, 1995, p. 310-311). Em outra situação, a donzela indica-lhes como proceder nas questões referentes à entrada na nave maravilhosa, à espada de David e à bainha (DSG, 1995, p. 311-312); e, por fim, anuncia aos cavaleiros, com conhecimentos proféticos, o seu próprio fim e o dos cavaleiros Galaaz e Persival[63] (DSG, 1995, p. 328).

Entretecida em representação diferente, a prima-irmã de Perceval surge na narrativa de Chrétien de Troyes como uma donzela cuja feição deve inspirar o luto e a piedade. Desenvolve-se, inicialmente, como uma heroína da cortesania amorosa, destinada a sofrer pela perda do amigo. Em seu retrato físico, veem-se as marcas da dor que é, "antes de tudo, problema de mulher" (DUBY, 1989, p. 163). Perceval a encontra gritando e chorando, completamente desolada (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992, p. 69). O narrador afirma: "a donzela está em grã dor pelo cavaleiro que tem deitado no colo, cabeça cortada" (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992, p. 69). Em *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach, assim como em *Perceval*, essas duas personagens correspondem à irmã de Persival da *Demanda*. Em função disso, vale expor uma brevíssima leitura associativa entre as três personagens, com o objetivo de reiterar a função especular e moralizante que as personagens expressam, intertextualmente, nas histórias do Graal. Na *Demanda* e em *Perceval*, não é atribuído às personagens femininas um nome. Mas Wolfram chama a prima do herói do Graal de Sigune (ESCHENBACH, 1980, p. 80). Nas obras dos autores francês e alemão, as personagens apresentam consideráveis correspondências. Aparecem na história, chorando desventuradamente pela morte dos noivos que estão deitados em seus colos, evocando a *effictio* da dor. No *Parzival*, Sigune surge três vezes. Tem função oracular em relação ao herói. Segundo A. T. Hatoo, sobre a obra de Eschembach (1980, p. 80):

> Sigune names Parzival at their first meeting, certifies his integrity of heart and guides him away from the formidable Orilus, slayer of the dead suitor in her lap. At their second meeting, Sigune upbraids

[63] A donzela ainda informa a Galaaz sobre a necessidade de este ir ter com Artur, em Camalot. É a voz profética da tecelã do Graal: "ca bem sabede que rei Artur há mui mester de tornardes a ele" (DSG, 1995, p. 329). Após a morte da donzela, os cavaleiros a colocam numa barca e sobre a sua cabeça colocam "ũa carta que devisa todo seu linhagem e como foi morta e todalas aventuras que ajudou a acabar" (DSG, 1995, p. 329).

> Parzival for his failure at Munsalværsche, retracts her earlier assessment of his integrity and formally outclans him, so that soon, after being publicly disgraced by Cundrie and renouncing Arthurian society and then God, he will consider himself all on his own. At their third meeting, matured by suffering like Parzival, Sigune charitably readmits him to the clan, and shows him the way which, under Providence, leads to Trevrizent.

Já em *Perceval*, de Chrétien de Troyes, ela aparece num único momento, sendo condensada a sua participação na história. Ela tanto censura Perceval[64] pela omissão em se inteirar dos assuntos do Graal, advertindo-o sobre as consequências do seu ato, quanto lhe aconselha a não confiar na espada "que jamais tirou sangue de homem nem foi desembainhada por precisão" e que "voará em pedaços" (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992, p. 72). Enquanto Sigune diz a Parzival o seu nome, a prima de Perceval troca-lhe o nome: "E ele que não sabia o próprio nome, subitamente soube, e respondeu que era PERCEVAL O GALÊS. Mas ignora se diz verdade ou não. Disse a verdade, porém não o sabia..." (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992, p. 71). Ela, no entanto, chama-o "Perceval o Mísero" (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992, p. 71), por quanto não fez as perguntas que teriam feito bem ao Rei-Pescador. Notadamente, vemos nesta passagem a tendência medieval de substituir o nome pelos atributos individuais. A personagem alemã, ao contrário, informa a Parzival sobre a sua origem e seu nome[65]:

> 'Upon my word, you are Parzival!' said she of the red lips. 'Your name means "Pierce-through-the-heart"… It is not to boast that I tell you, but your mother is my mother's sister, and I will tell you plainly who you are...' (ESCHENBACH, 1980, p. 81).

Sigune e a prima de Perceval estão em luto por conta do assassínio de seus noivos. A segunda, com a saída de Perceval, "não quer abandonar o corpo do amigo e fica sozinha, mergulhada na dor" (CHRÉTIEN DE TROYES,

[64]A prima de Persival também lhe indica o caminho para encontrar o ferreiro Trebuchet, o único que poderá reforjar a espada se por algum motivo ela se estilhaçar.

[65] "Pierce-through-the-heart", significado do nome Parzival, dado por Sigune, (que em ligeira e aproximativa tradução significa "traspassar completamente o coração") tipifica o mesmo processo de sentido metonímico, visto acima com a prima de Persival, referente ao sofrimento que Parzival impôs à sua mãe, quando a deixou na floresta. O nome representa os atributos pessoais ou referentes às suas ações, modificados para acompanhar as transformações sofridas pelas personagens.

1992, p. 72). Wolfram descreve com mais nitidez a prima do herói. E no primeiro encontro “Mistress Sigune was sitting there tearing out her long brown tresses by the roots in despair” (ESCHENBACH, 1980, p. 80). No Segundo encontro, ela está sem cabelos:

> ‘Alas, where are your red lips? Can you be Sigune, who told me so frankly who I am? Your head has been bared of its long brown tresses. When I saw you in the Forest of Brizljan you looked very lovely despite the sorrow you bore. But now you have lost both colour and strength. Such harsh company as you have would irk me if it were mine. Come, we must bury this dead man’. (ESCHENBACH, 1980, p. 133).

No terceiro encontro, que serviu para Sigune conceder o perdão ao herói por conta de sua negligência, em Munsalværsche, os primos se separam e não se veem mais. Até que Parzival, no final das suas aventuras, acompanhado da rainha Condwiramurs, verá Sigune morta em sua cela e a enterrará ao lado de seu noivo Schionatulander[66].

A *effictio* é bem melhor desenvolvida na construção das primas dos heróis. Embora não deixe de haver referências à beleza da irmã de Persival e a de seus próprios cabelos, como vimos. No entanto, o retrato do sofrimento, da dor, da abnegação ao amor e ao desespero à morte do amado, estão dispostos na imagem do luto, do cabelo inicialmente desgrenhado e depois cortado, no caso de Sigune. A prima/irmã de Perceval, embora bela, como o cavaleiro atestará na narrativa, chora e grita de dor, desolada. Mas a donzela irmã de Persival terá a cabeça coberta por um véu. Este ser-lhe-á útil tanto para, inicialmente, esconder a sua identidade, quanto para protegê-la pela falta de cabelos. A donzela tosquiou-se para tecer, com seus cabelos, a bainha da espada de Galaaz (DSG, 1995, p. 314-315). A *notatio*, ao contrário do que ocorre na *effictio*, é posta em relevo. Sigune é uma espécie de ajudadora do herói, sua adjuvante; uma voz cristã que censura, corrige, adverte e esclarece. Sofre desmesuradamente por seu noivo morto, mostrando-se exemplo de

[66] “They rode on straight ahead at a brisk pace and late that same evening found Sigune dead on hear knees in prayer. There the Queen saw a harrowing sight. They broke through the wall to Sigune, and Parzival had them raise the stone slab of the tomb for his cousin's sake, revealing Schionatulander, lambent as one embalmed, untouched by decay. Close to his side they now laid her in, who, while she lived, had given him virginal love. They then closed the grave” (ESCHENBACH, 1980, p. 399).

fidelidade: “A maiden dwells there, abandoned to lamentation[67] over her lover's tomb. She is a treasure-chest of virtue. Our path takes us very close to her. One never sees her free of sorrow” (ESCHENBACH, 1980, p. 399). A. T. Hatoo esclarece que

> there was an Unseen Hand on Parzival's bridle, yet he also had human helpers in his stubborn efforts to win the Gral. Parzival is helped at vital points in his quest by his own clan in the narrower and wider sense, notably by his maternal cousin Sigune (whose name in Upper German pronunciation is an anagram of 'cusine') and his maternal uncle Trevrizent[68]. (HATOO, 1980, p. 429).

Assim como a prima de Perceval francesa, Sigune também dá orientação a Parzival sobre a espada[69], indicando-lhe um modo mágico de reforjar a espada caso necessário:

> 'If anything can still give my pleasure,' she said,'it would be this one thing: that the man of sorrows be released from living death. If you left after helping him you have earned high praise. You are wearing his sword at your waist. If you know its secret magic you will be able to fight without fear. Its edges run true. It was fashioned by the hand of high-born Trebuchet. Beside Karnant there is a spring from which the Kings takes his name of "Lac". The sword will stay whole for one blow, but at the second it will fall apart. If you will than take it back, it will be made whole again in that same stream, only you must take the water where it leaps from under the rock before the ray of dawn lights on it. The name of that spring is "Lac". If the fragments of that sword are not scattered beyond recovery and someone pieces them together again, as soon as they are wetted by this water, the weld and the edges will be made one again, and far stronger than ever before, and its pattern will not have lost its sheen. The sword requires a magic spell, yet I fear you have left it behind. Yet if your lips have learned to utter it, good fortune abounding will grow and bear seed with you forever! [...]'. (ESCHENBACH, 1980, p. 134).

A heroína da *Demanda* apresenta algumas semelhanças com as outras, sobretudo em relação à *notatio*, sobressaindo-lhe a função didática discursiva cristã. As primeiras padecem por um amor humano; a heroína da *Demanda* por um amor divino. Sigune é louvada por sua fidelidade, até a morte, ao noivo

---

[67] Wolfram criou o Titurel, poema no qual elaborou uma trágica história de amor sobre Sigune e Schionatulander.
[68] Em *Parzival,* Trevrizent é um ermitão, tutor do herói.
[69] Veremos posteriormente que há uma ligação da heroína da *Demanda* com a espada do herói, enfatizando a reiteração do motivo nas três obras medievais.

morto. A prima de Perceval é descrita sobremaneira com a intenção de causar piedade, uma vez que sofre desesperadamente pela morte do cavaleiro assassinado. E, além disso, a prima de Parzival apresenta uma forte inclinação ao elemento cristão que, ao contrário do resto da obra, não é muito nítido, isto é, não há uma grande reverberação cristã em *Parzival*, como se vê na *Demanda*. Com a morte do noivo ela declara: “yet before God he is my husband” (ESCHENBACH, 1980, p. 225). Há uma mistura de amor pelo noivo e amor por Deus; numa espécie de compensação: “Duchess Sigune never heard Mass: her life was one long prayer on bended knee” (ESCHENBACH, 1980, p. 223). Passa a usar trajes de viúva e um anel de compromisso. O narrador de *Parzival* conta-nos que “under her grey cloak next her skin she was wearing a hair-shirt” (ESCHENBACH, 1980, p. 224); e mais, entrega-se totalmente a um amor livre de engano: “for the sake of the love that had died with this prince without his having enjoyed her, she now loved him dead as he was” (ESCHENBACH, 1980, p. 223).

Já a donzela da *Demanda* dá a sua vida por um ideal. A irmã de Persival conduz Galaaz por muitos lugares para que este cumpra todas as profecias proferidas no passado sobre o *bõõ cavaleiro*, assim como o leva ao encontro dos demais cavaleiros, Persival e Boorz: “Certas, disse Galaaz, a meu ciente nom viera eu aqui se ela nom fosse. Onde vos posso dizer verdadeiramente que mais viim per ela ca per niũũ” (DSG, 1995, p. 310), como já visto. Ora, as três heroínas presentes nas histórias do Graal mostram-se como agentes de auxílio, instrução, reconhecimento da identidade do herói e legitimação da missão. São agentes ideológicos, que corroboram a mensagem dominadora cristã (em umas histórias mais que em outras), enfocando sempre a esperança e o comportamento que a religião prega. A donzela da *Demanda* representa esse papel com maestria. Ela é uma personagem exemplar em uma narrativa que ilustra traços de misoginia, cujos aspectos principais examinaremos em momento mais oportuno.

2.3 A mulher de Salomão em textos da matéria da Bretanha e na herança judaico-cristã

Quem é a mulher de Salomão que *La queste del Saint Graal* apresenta e que a *Demanda* referencia? É no mito salomônico, que legitimará o herói e a heroína do Graal, que a personagem da *Queste*, como personagem de grande conselho, superando até mesmo a Salomão, surgirá como protagonista. Em *A demanda do Santo Graal*, a mulher do rei Salomão é uma personagem esfumaçada, sombra da glória de seu marido, verdadeiro *speculum* do mito do rei, filho de David. 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*, 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. Consideremos a definição de 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*". Em *La queste del Saint Graal,* edição de Albert Pauphilet (1923), a personagem é protagonista da narrativa da barca de Salomão, "la nef merveilleuse" (*QSG*, 1923, p. 291). Na *Demanda* portuguesa, ela é citada duas vezes. Em *La demanda del Sancto Grial com los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*, edição de Adolfo Bonilla y San Martín (1907), sobre um texto sevilhano de 1535[70], 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 queste del 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

[70] 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 mantiene casi a plana y renglón la materia del impreso del XV" (TRUJILLO, 2006, p. 7).

aludam[71]. 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 desto nom vos falarei ora porque vos falei já i” (DSG, 1995, p. 313). 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 Galaaz, no episódio do escudo, como se pode ver abaixo, mas sobre a referida história de Naciam, nada se sabe nesta edição:

> Sem falha o irmitam andava sempre após ele, quando longe e quando preto, e contavalhe cada dia as vidas dos padres santos e as estórias antigas. E contoulhe donde era e de qual linhagem e de quaes cavaleiros. E contoulhe de Josep e de rei Mordaim e de Naciam e de quaes homẽẽs 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. (DSG, 1995, p. 54).

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 la fechura de la nao, ni de las letras, ni de la espada de la estraña cinta, ni del lecho que fallaron em la nao, ni de como Galaz acabo las auenturas que em ella eran, y no lo dixo aqui, porque lo auemos escrito en el 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 queste del 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 parcimoniosa quanto aos detalhes.

[71] São nesses dois momentos que a mulher de Salomão aparecerá.

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 dexa el cuento de hablar destos, e torna a Galaz e a La donzella, hermana de Perseual" (DSGE, 1907, p. 246). 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 comienzo del capítulo siguiente supone conocidas particularidades omitidas antes" (DSGE, 1907, p. 246).

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 quanto 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", "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, como veremos, oportunamente. 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, ainda que o conceito de mito, como relato fabuloso,

herança da Antiguidade, fosse previsto pela cultura oficial cristã. Para Franco Jr (1996, p. 53),

> 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 reinventa. Consideremos, por exemplo, o motivo da barca de Salomão. 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 em la España meridional, o quizás em 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 allá 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 declacrou Flávio Josefo (2004) em sua *História dos Hebreus*. N’*A Sancta Bíblia*, traduzida da Vulgata pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo e, obviamente, na *Bíblia Hebraica*, a informação se mantém. Na *Bíblia Medieval Portuguesa*, do século XIV, há o mesmo motivo, embora haja alguns aditamentos à matéria que as edições do cânone não apresentam, conforme disposição da própria obra, isto é, por tratar-se de um texto que enriqueceu a narrativa bíblica com “reflexões e comentários” (COUTINHO, 1958, p. 7) e com enxertos narrativos. Neste caso, além da referência à frota de navios de Salomão e a ida a Ofir, o narrador afirma que se trouxe desta terra, além do ouro, “muyta prata, e dentes de Elyfantes, e symias, e paãos, e pedras preciosas, e madeiros muitos e muy preçados, e de bõo cheyro, de que fez Salamom seedas eno templo, e enos paaços, e estormentos pera os cantores” (BMP, 1958, p. 265), como pode ser visto na *Historia do Terceiro Livro dos Reis*, capítulo XI.

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 e mensagens 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, contada pela irmã de Persival (QSG, 1923, p. 206) e (DSGE, 1984, p. 131). 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 literalizado. Na introdução da *Queste*, Pauphilet (1923, p. XI), afirma:

> Um épisode même, celui de la Nef de Salomon, n'est autre chose qu'une adaptation de la célèbre légende de la Croix. On sait que cette legende faisait provenir, à travers une série d'aventures, le bois de la Croix de l'Arbre de la Science: elle rendait ainsi plus sensible l'unité du grand drame qui, commencé par la faute d'Adam et d'Eve, s'achevait par la mort rédemptrice de Jésus.

A nave encontrada pelos cavaleiros e pela donzela será *locus* de muitas aventuras de legitimação aos eleitos. É nesta passagem que serão conhecidos alguns mitos de origem bíblica, ou mais precisamente apócrifa, e algumas histórias de reis antigos. No episódio do leito, surge a esposa de Salomão, responsável pela construção da barca e do leito, como a carta encontrada pelos cavaleiros e pela donzela vai revelar (QSG, 1923, p. 226) (DSGE, 1984, p. 141). Incomodado com a revelação de que em sua descendência uma mulher traria extrema alegria à humanidade, assim como atestou a linhagem do caveleiro eleito, como veremos, Salomão, aconselhado por sua esposa, ordena que os engenheiros sigam os mandados da rainha:

> L'endemain manda Salemons toz les charpentiers de as terre, et lor comanda que il feissent la plus merveilleuse nef qui onques fust veue, et de tel fust qui ne poïst porrir. Et il distrent qu'il la feroient tele come il le devisoit. Et quant il orent quis le fust et le merrien, et il l'orent comenciee, as famé dist a Salemon; “Sire, puis qu'il est einsi que cil chevaliers que vos dites doit passer de chevalerie toz çax qui devant lui avront esté et qui après lui vendront, il seroit granz honors que vos aucune afmeure li apareillissiez, qui passast de bonté totes armeures

> ausi come il passera de bonté toz autres chevaliers". Et il dist qu'il ne la savoit ou prendre tele corne ele li dîsoit. « Et je le vos enseignerai, fait ele. Ou temple que vos avez fet en Tonor vostre Seignor est l'espee le roi David vostre père, la plus trenchant et la plus merveilleuse qui onques fust bailliee de main de chealier. Si la prenez et en ostez le pont et l'enheudeure, si que nos aions l'alemele tote nue tornee a une part. Et vos, qui conoissiez les vertus des pierres et la force des herbes et la manière de toutes autres choses terrienes, si i fêtes um pont de pierres précieuses si soutilment jointes qu'il n'ait après vos regart terrien qui poïst conoistre Tune de l'autre, ainz quit chascuns qui le verra que ce soit une meisme chose. Et après i fêtes une enheudeure si merveilleuse qu'il n'i ait el monde si vertueuse ne si merveilleuse. Après i fêtes le fuerre si merveilleus en son endroit come l'espee est ou suen. Et quant vos i avroiz ce fet, je i métrai les renges teles come moi plaira". (QSG, 1923, p. 222-223).

> A la mañana siguiente reunió Salomón a todos los carpinteros de su tierra y les encargo que hiciesen la nave más maravillosa que nunca fue vista, de tal madera que no se pudiera pudrir. Le dijeron que la harían tal como él les encomendaba. Cuando tuvieron preparada la madera y las tablas y ya la habían comenzado, su mujer dijo a Salomón: "Señor, ya que el caballero que decís debe sobrepasar en caballería a todos los que existieron antes que él, y a los que vendrán después, sería un gran honor que le prepararais alguna armadura que superara en calidad a todas las armaduras, igual que él sobrepasará en virtud a los demás caballeros". Salomón respondió que no sabía de dónde sacarla tal como ella le decía. "Yo os lo enseñaré – le dijo ella –: en el templo que habéis hecho en honor de Vuestro Señor, está la espada del rey David, vuestro padre, la más cortante y la más maravillosa que nunca fue llevada por mano de caballero, tomadla y quitadle la cruz y el puño, de tal forma que tengamos la hoja completamente desnuda; y vos, que conocéis las virtudes de las piedras y la fuerza de las hierbas y las cualidades de todas las demás cosas terrenas, haced una cruz de piedras preciosas, tan sutilmente unidas, que no haya después de vos mirada terrena que pueda reconocer uma de la otra y de tal forma que cada uno que la vea le parezca que es una sola pieza; y después, hacedle un puño tan maravilloso que no haya en el mundo otro de semejante calidad, ni de tal virtud; luego, hacedle una vaina tan admirable en su tipo como la espada en el suyo y cuando hayáis hecho todo esto, yo le pondré el tahalí que me parezca bien". (DSGE, 1984, p. 139).

Ela então ordena a construção da nave, mas também o impele a ornar a espada de David, assim como o conduz a fabricar uma bainha de espada digna da espada do rei guerreiro e do cavaleriro eleito que a encontraria, no futuro, como cumprimento da profecia. Tendo Salomão a acatado em tudo, viu-se incapaz de prover uma espetacular bainha para a espada. Sua esposa o aconselhou a colocar uma simples e humilde até que uma donzela proviesse ornamento melhor e digno da arma: "Vos la lerez einsi, fet ele, car il n'afiert mie a nos que nos les i metons; ainz les i metra une pucele, mes je ne sai quant ce sera, ne a quele hore" (QSG, 1923, p. 223); "Dejadla así – le contestó –, pues no nos atañe a nosotros el que se lo pongamos, sino que se lo pondrá uma

doncella, pero no sé cuándo será, ni en qué momento" (DSGE, 1984, p.140). A história da mulher de Salomão é conectada ao mito de Adão e Eva, uma vez que ela terá acesso às árvores originadas da árvore da vida: "Tant durerent cil arbre en tel manière que Salemons, li filz le roi David, régna et tint terre après son père" (QSG, 1923, p. 220); "Y aquellos árboles duraron hasta que reinó Salomón el hijo del rey David, que tuvo la tierra después de su padre" (DSGE, 1984, p.138). Este mito antecede ao da mulher de Salomão. Nele serão contadas a procedência da árvore que será utilizada pela mulher de Salomão para construir o leito de três cores de madeira, no qual se deitará Galaaz:

> Lors s'en issi entre li et deus charpentiers et vint a l'Arbre soz qi^i Abel avoit esté ocis. Et quant ele fu la venue, ele dist as charpentiers: "Coupez moi de cest bois tant que je em aie a fere un fuissel" — "Ha! Dame, font il, nos n'oserions. Ne savez vos que ce est l'Arbre que nostre première mère planta?" — "Il covient, fet ele, que vos le façoiz, car autrement vos feroie je destruire. » Et il distrent qu'il le feroient, puis qu'il estoient a ce mené, car mielz se voloient meffere ilec que ele les oceist. Maintenant comencierent a ferir en l'Arbre; mes il n'i orent guercs féru quant il furent tuit espoanté: car il virent tôt apertement que de l'Arbre issoient goûtes de sanc ausi vermeilles come roses. Et lors vouloieftt lessier a ferir; mes ele lor fist recomencier, ou il vousissent ou non. Et tant en osterent que il em porent avoir un fuissel. Et quant il orent ce fet, ele lor fist prendre d'un des arbres de vert color qui de celui estoient descendu, et après lor refist couper d'un des autres qui estoient blans en toutes choses. (QSG, 1923, p. 224).
>
> Entonces salió con dos carpinteros y fue al árbol bajo el cual murió Abel; cuando llegó allí, dijo a los carpinteros: "Cortadme de este árbol hasta que tenga para hacer uma tabla". "¡Ay!, señora – le dicen –, no nos atreveríamos; ¿no sabéis que es el árbol que plantó nuestra primera madre?" "Conviene – les contesta – que así lo hagáis, pues si no os mandaré matar". Entonces dijeron que lo harían, ya que eran llevados a tal extremo, pues preferían pecar allí a que ella los matara. Comenzaron a golpear el árbol, pero apenas habían empezado, cuando se quedaron espantados: vieron con toda claridad que del árbol salían gotas de sangre tan bermejas como las rosas; querían dejar de golpear, pero ella les hizo volver a comenzar, quisieran o no quisieran, hasta que se pudo hacer una tabla; después, les mando tomar manera de uno de los árboles de color verde que eran descendientes de aquél y, luego, les hizo cortar de uno de los otros, que era blanco en todas sus partes. (DSGE, 1984, p. 140).

No entanto, para entendermos a presença da mulher de Salomão nas histórias do Graal, é indispensável que sigamos a genealogia da personagem no cânone da tradição judaico-cristã. Se a presença da mulher de Salomão, identificada na narrativa mediante um processo de antonomásia, a torna um mito literalizado, é porque a sua origem pertence a outro universo textual e

cultural. Quem é a mulher de Salomão na *Bíblia*? Ou, talvez, a pergunta correta seja quem é Salomão e em que bases se configurou a sua mitologia na Idade Média.

De igual modo, poder-se-ía considerar sobre a relação entre o rei Salomão e David, seu pai. Ainda que Salomão por sua sabedoria, riqueza e intenso contato com as mulheres tenha o seu próprio mito, não atrelado em demasia ao do segundo rei de Israel, é inegável a intersecção entre os dois, não somente pelos laços sanguíneos, mas por carregarem, os dois reis, fardos proféticos. Neste caso, David, ainda bem novo, protagoniza o episódio de guerreiro de Israel ao vencer o gigante Golias, assim como se torna a escolha divina, ao ser ungido rei, pelo relutante Samuel. Salomão, de igual modo, é o filho que o Eterno prometera a David, como se vê na narrativa sobre a construção do Templo:

> E quando os teus dias estiverem completos e vieres a repousar com os teus pais, então farei levantar um da tua descendência, depois de ti, que sair das tuas entranhas, e estabelecerei o seu reino. Ele construirá uma casa ao Meu Nome, e firmarei o trono do seu reino para sempre. Eu lhe serei como um pai, e ele Me será como um filho, e se vier a transgredir, castigá-lo-ei com vara de homens e com chagas de filhos de homens, mas a Minha benevolência não se afastará dele, como a tirei de Saul, a quem destituí, antes de ti. Porém, a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti, e teu trono será firme para sempre." Conforme todas estas palavras e conforme toda esta visão, assim Natan falou a David. (*SHEMUEL* [2 Samuel], 7: 12-17).

O próprio texto da *Demanda*, além de valer-se do mito de David como predecessor de Galaaz, também o estabelece como guerreiro, uma vez que a espada de Galaaz pertenceu a David, como nos informa a *Queste*, assim como concede a David a *auctoritas* de poeta-profeta. Na *Demanda* portuguesa, há a clara referência de que Galaaz descende de David: “Rei Artur, eu te trago o cavaleiro desejado, aquel que vem do alto linhagem delrei David e de Josep Baramatia, per que as maravilhas desta terra e das outras haverám cima (DSG, 1975, p. 29)”. Mas também cultiva a imagem de David como poeta-profeta, tanto por suas atribuições poéticas, vistas nos *Tehilim* (Salmos), quanto pelo teor profético de muitos dos textos. No episódio da “*Senificança da campãã*”, o ermitão recorre à autoridade de David: “‘Eu som selheiro na minha paixam’. Tanto quer esta palavra dizer como se dissesse ‘Padre, muito haverei pequena

parte convertida deste duro poboo ante minha morte'" (DSG, 1995, p. 60). Além disso, há um outro aspecto não tão expressivo. Ainda que não se nomeie a espada como herança de David aos seus descendentes, como a *Queste* o faz[72], o narrador informa que já contou a narrativa da origem da barca e tudo o que nela há. Na narrativa não contada, mas mencionada, está a história da espada pertencente a David. A alusão a Salomão dá credibilidade à história que o narrador negou-se a contar:

> Mas desto nom vos falarei ora porque vos falei já i. E acharom a espada que jazia atravessada no leito, aquela espada que era de tam gram maravilha e de tam gram 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. (DSG, 1995, p. 313).

Aspectos semelhantes a respeito da intersecção dos mitos se vê nas narrativas sobre a mulher de Salomão. Para responder a pergunta sobre a participação da mulher de Salomão nos textos da matéria da Bretanha, procedemos com a leitura de alguns textos[73] literários do período medieval, assim como no *Tanach*, que contaram com a presença de Salomão, ligando-o, por vezes, a algumas personagens femininas. A *Bíblia Medieval Portuguesa*, do século XIV, apresenta um Salomão mitificado, aditando narrativas que não constam nas versões cristãs e judaicas. Ao falar das riquezas, grandiosidade e engenhosidade das obras de Salomão, no capítulo XI da *Historia do Terceiro Livro dos Reis*, o narrador descreve:

> E outra casa em cyma, que era de madeiros de monte Libano, em aquela estavam as armas pera lidar, e pela fremosura, e pera se mostrar a grandeza delRey Salamom, ca aliy estavam duzentos escudos d'ouro grandes, e outras tantas lanças d'ouro, e trecentas maças de ouro; estas tijimham os que guardavam elRey, a dormiam ante a porta da câmara. E quando rey Ssalamom cavalgava, hyam as guardas deante, e levavam estas armas d'ouro, e eram todos

[72] "Ou temple que vos avez fet en Tonor vostre Seignor est l'espee le roi David vostre père [...] (*QSG*, 1923, p. 223); "[...] en el templo que habéis hecho en honor de Vuestro Señor, está la espada del rey David, vuestro padre [...] (*DSGE*, 1984, p. 139).

[73] Diversos motivos sobre Salomão, prioritariamente, ou que o envolvam, estiveram presentes em muitas iconografias medievais. Seja a interseção de Bat-Shéva [Betsabá] por Salomão a David, ou o evento da coroação de sua mãe, assentada ao lado do rei, seja o julgamento do Rei Sábio, por exemplo. Sobre tais assuntos ver, respectivamente, VADILLO, Mónica Ann Walker.La intercesión de Betsabé. In: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, nº 1, 2009, pp. 25-30; VADILLO, Mónica Ann Walker. Betsabé entronizada. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº 4, 2010, pp. 21-28; PONNAU, Dominique. *Figuras de Deus*: a *Bíblia* na arte. Tradução de João Moura Junior. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 78.

> mancebos, e aviam os cabelos amarelos, tam longos, que os levavam espargudos ataa as sselas dos cavalos, e tingiam os cabelos com tintura d'ouro pera esplandecerem com o sol, e depos eles hya elRey em hũu carro, e hya el Rey a meudo folgar fóra de Jerusalém a hũu logar, que chamavam orto dos deleytos. [...]. E fez Salamom a casa da Rrainha junto com a sua, e feze-a de marmores, e de cedro e de ouro, e de prata muy fremosa [...]. (BMP, 1958, p. 264).

Não somente a riqueza *del Rey Salamom* é descrita, mas a beleza e a majestade da guarda salomônica ganham expressividade, formando um imaginário que extrapolou os liames bíblicos. Destes, o episódio em que Salomão julga a causa das duas mães em litígio pela guarda da criança, torna-o notório por sua sabedoria. No apócrifo *Evangelho de Bartolomeu*[74], cujo original data do século III, Salomão surge como tendo recebido do Eterno o dom de submeter os espíritos malignos: "Por acaso, não aconteceu tudo pela força de minha palavra, e, pela vontade de meu Pai, os espíritos não se submeteram a Salomão?" (EB, 1999, p. 379). Na *Bíblia Medieval Portuguesa*, no sétimo capítulo da *Historia do Terceiro Livro dos Reis*, vê-se o mesmo *topos*, embora haja o aditamento de uma prática de feitiços realizados pelo Rey Salamom:

> E era Rey Salamom sabedor sobre todos os do Ouriente, e do Egito, e sobre todos os Hebreus. E fez hũu livro de cantares, e cynque mil vessos, e escreveu três mil paravoas de sabedoria, e desputou da naturou arvores, e das hervas, delo cedro ataa o ysop, e falou da natura de todas as animálias. E achou esconjurações pera os demônios, e catou carautalas, que escreviam em pedras preciosas, e poinham-nas enos narizes dos demoniados, e logo eram livres dos demônios. Esto compria muito ante a vĩjda de Ihũ Cristo, que os homẽes eram muy contreitos dos dyaboos. (BMP, 1958, p. 260).

Na *Queste* (1923, p. 125), o motivo de Salomão, como o sábio rei, é recorrente: "et Salemons li plus sages de toz les terriens", "lo mismo que Salomón, el más sabio de todos los hombres" (DSGE, 1984, p. 85). No entanto, este motivo não está desacompanhado de um ideário que a Idade Média buscou difundir: a mulher como perdição.

---

[74] O *Evangelho de Bartolomeu* foi traduzido por Luigi Moraldi que se baseou no manuscrito de Jerusalém, ou Sabaítico, editado por Tisserant-Wilmart, século X-XI. O texto está presente em MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos.* Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

> Et tant qu'au darreain li fu avis qu'il te porroit plus tost mener par famé que par autre chose a pechier mortelment, et dist que li premiers pères avoit esté par famé deceuz, et Salemons li plus sages de toz les terriens, et Sansons Fortins li plus forz de toz homes, et Absalon li filz David li plus biax bons dou siècle. (QSG, 1923, p. 125).
> Entonces pensó numerosas maneras de cómo podría derrotarte hasta que por fin creyó que lo más rápido para hacerte caer em pecado mortal sería a través de una mujer y dijo que el primer padre había sido derrotado por una mujer, lo mismo que Salomón, el más sabio de todos los hombres y Sansón Fortín, el más fuerte, y Absalón, el hijo de David, el más hermoso del siglo. (DSGE, 1984, p. 85).

Na *Legenda Áurea* (VARAZZE, 2003, p. 413-414), há referências à história presente em um apócrifo[75] que fala, sobre a madeira da Santa Cruz ter sido encontrada por Seth, no Paraíso. Salomão, a propósito, surge como o próximo personagem a encontrar a árvore. Nesta narrativa, a rainha de Sabá aparece como figura ligada à sabedoria e ao conhecimento divino, como o que ocorre com a mulher de Salomão, na *Queste*:

> Tendo Salomão apreciado a beleza daquela árvore, mandou cortá-la para ser usada na Casa do Bosque. No entanto, como diz JOÂO BELETH, não se pôde colocá-la em nenhum lugar conveniente, porque ora era comprida demais, ora curta demais. Quando se tentou cortá-la na medida para determinado local, ela ficou menor do que necessário. Assim, irritados, os artesãos desistiram dela, que foi colocada sobre um pequeno lago para servir de ponte aos transeuntes. Quando a rainha de Sabá foi conhecer a sabedoria de Salomão e quis passar pleo lago, viu em espírito que o Salvador do mundo seria suspenso naquela madeira, por isso não pisou nela; a contrário, adorou-a.
> Na *HISTÓRIA ESCOLÁSTICA* lemos que a rainha de Sabá viu a madeira na Casa do Bosque, e ao voltar ao palácio comunicou a Salomão que naquela madeira seria suspenso aquele cuja morte deveria ser a causa da destruição do reino dos judeus. É por isso que Salomão mandou tirá-la de onde estava e fez com que fosse enterrada mas profundíssimas entranhas da terra. (VARAZZE, 2003, p. 413-414).

No texto bíblico, além das passagens referentes à rainha de Sabá, há algumas citações sobre a esposa ou às esposas de Salomão. Uma delas refere-se à filha do rei do Egito, para quem o rei construiu uma casa:

> Tendo-se assim confirmado o Reino na mão de Salamão, este se aparentou com Faraó Rei do Egypto, porque casou com huma sua filha a qual levou para a cidade de David, até que acabasse de

[75] Voltaremos a este assunto na terceira parte deste trabalho.

> edificar a sua casa, e a casa do Senhor, e o muro que se fazia à roda de Jerusalém. (III REIS 3:1)[76].

No entanto, no texto bíblico, há ainda uma referência às muitas outras esposas do rei de Israel:

> Entretanto o Rei Salamão amou apaixonadamente a muitas mulheres estrangeiras, também a filha de Faraó; a mulheres Moabitas, Ammonitas, Sidonias, e Hetheas: Isto he, daquelas nações, de que o Senhor tinha dito aos filhos d'Israel: Não tomeis mulheres desse paiz, nem vossas filhas casem com taes homens: porque ellas certissimamente vos perverteráõ os corações, para vos fazerem adorar os seus ídolos. A estas pois se unio Salamão com hum amor ardentíssimo. E ele teve setecentas mulheres, que erão como Rainhas, e trezentas que erão concubinas. E as mulheres lhes pervertêrão o coração. Elle era já velho, quando as mulheres lhe depravárão o coração para o fazerem seguir deoses alheios: nem o seu coração era perfeito diante do Senhor seu Deos como o tinha sido o coração de David seu pai. (III REIS: 11: 1-4)[77].

Destas citações do cânone bíblico, é que se configurou um imaginário sobre a esposa de Salomão[78]. Na *Queste*, ela não é nomeada ou relacionada nem à filha do rei do Egito nem às demais rainhas, esposas de Salomão, como o texto canônico referencia, o que, certamente, nos impede de identificá-la, especificamente. De todo modo, a sua condição de esposa do rei sábio a legitima numa história que, embora misógina, apresenta nuanças de uma ascensão feminina. Salomão, na *Queste*, como veremos, render-se-á à sabedoria de sua esposa, da mesma forma como Galaaz enalteceu os conselhos e direcionamentos dados pela irmã de Persival.

---

[76]**"**E Salomão se aparentou com o Faraó, o rei do Egito, tomando a filha do Faraó; e ele a trouxe à Cidade de David, até que acabasse de construir o seu palácio, a Casa do Eterno e a muralha de Jerusalém à sua volta" (*MELAHIM* 3:1).

[77] Na *Bíblia Hebraica*, o texto encontra-se em *Melahim* 11: 1-6.

[78] Consideremos, ainda, o discurso utilizado por Boorz, sobre a relação entre Salomão e a sua esposa, quando da tentativa de convencer Genevra a reatar seu romance com Lancelot, em *La mort le roi Artu* (MRAP, 1992, p. 80-81), como vimos.

3 ENTRE MITO E IDEOLOGIA: TENSÕES POÉTICAS

Na tradição judaico-cristã, a figura feminina da Sabedoria logrou considerável relevo. Shelomo (Salomão) canta em *Mishlê* (1: 20-33) a agonia de Sabedoria clamando contra os tolos, cínicos e ingênuos. Segundo o imaginário gnóstico (TRICCA, 1992, p. 16), Sabedoria (*Sophia*) uniu-se a Jesus, em sua peregrinação na terra, logo após a o batismo de João Batista, conduzindo-o a reconhecer a sua missão divina. Em *Pístis Sophía* (BAZÁN, 2007, p. 12-13), Sabedoria precisa percorrer árduo caminho até encontrar a redenção no Primeiro Mistério, personagem de Jesus que contará à Maria e aos discípulos sobre a história da queda, arrependimento e ascensão da Sabedoria.

Em algumas narrativas da matéria da Bretanha, perdura a tradição da sabedoria atada à figura feminina, como vimos, inicialmente. Destacam-se, todavia, duas personagens femininas que logram as graças de reis e cavaleiros: a donzela irmã de Persival e a mulher de Salomão. O mito da mulher de Salomão surge em torno de um outro mito, o de Adão e Eva, presente no apócrifo *Vida de Adão e Eva*, também conhecido como *Apocalipse de Moisés*[79], versão grega, baseada numa versão de um original hebraico, datada de antes do século I a. C ou de um tempo anterior a 70 d. C. Acredita-se que o autor tenha sido possivelmente um judeu, pois reflete crenças do judaísmo tardio, sobretudo a respeito do pecado e da escatologia (DIEZ MACHO, 1983, p. 320-321). Para Alejandro Diez Macho (1983, p. 320),

> el género literario es el típico de la literatura piadosa, compuesta a la vez para edificación y entretenimiento. Como subgénero se emplean los de «testamento», «preguntas y respuestas» sobre misterios apocalípticos, viajes por zonas de geografía mítica, etc. La narración es iterativa, pero sumamente delicada y hasta mgenua, tono que hemos procurado mantener en la traducción. Frente a la sobriedad del texto bíblico, trata de explicitar y conyertir en imagen las tradiciones y creencias como un parangón literario de la escultura románica, vehículo de difusion popular de temas bíblicos. Tiene, además, momentos poéticos: los árboles del paraíso pierden la hoja en cuanto Eva come del fruto prohibido y vuelven a recuperarla cuando entra Dios en el paraíso sobre un carro de querubines (20 y 22).

[79] Diez Macho (1984, p.195) diz tratar-se de uma designação errônea, mas bastante usual. Utilizaremos, assim como o autor o faz, o título *Vida de Adão e Eva*.

No caminho da redenção, não somente a humanidade precisou percorrer a via de piedade, a fim de encontrar o perdão e a elevação (a*liyah*), mas até mesmo as árvores encontraram a sua remissão, dando origem a uma tradição de imagens arbóreas que estariam presentes na via de arrependimento (*teshuvá*) e de penitência do homem. Duas personagens femininas angariam a simpatia dos homens envolvidos com os mistérios do Graal: a mulher de Salomão e a donzela irmã de Persival. Sendo esta tratada nas narrativas do Graal com maior generosidade, sobretudo em *A demanda do Santo Graal*, foi necessário recorrer a escritos mais antigos para se conhecer a história da mulher de Salomão. Entre lembranças e esquecimentos o mito da esposa do rei de Israel foi sendo construído nas histórias do Graal. Para conhecê-la, é necessário ratreá-las nos antigos textos da matéria da Bretanha.

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. 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. Para José Ramon Trujillo (2006a, p. 8),

> [...] el impresso 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 corteses.

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 referenciação 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 *Demanda* espanhola e as referências às obras de Robert de Boron na *Demanda* portuguesa. O intertexto da *Demanda* espanhola refere-se à *Demanda do Santo Graal* – não necessariamente à versão portuguesa –, pois assim também era conhecido o *Livro de Galaaz*[80] (MIRANDA, 2013, p. 5): Diz o narrador da Demanda espanhola:

> [...] mas agora no dize aqui ninguna cosa de la fechura de la nao, ni de las letras, ni de la espada de la estraña cinta, ni del lecho que fallaron en la nao, ni de como Galaz acabo las auenturas que en ella eran, y no lo dixo aqui, porque lo auemos escrito en el libro de Galaz. (DSGE, 1907, p. 246).

No episódio da “Senificança do cavaleiro da paixom 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 Egreja”:

> Mas esto nom ousou traladar Ruberte de Borem em francês [de] latim, porque as puridades da Santa Egreja nom nas quis ele descobrir, ca nom convem 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 homẽẽs, 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 niũũ nom usasse del nem leese o que el nom querria 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 fezerom 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

[80] Obra com mesma designação via-se na lista da Biblioteca de D. Duarte.

> saibam todos que a divindade e o filho sofria o que lhe nom convem nom quer ele divisar que seja ele culpado da Santa Egreja. 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 Egreja. Nem eu nom direi mais, segundo meu poder, ca o que aa estória convem, ca nom convem ao homem descobrir as puridades do alto Meestre. (DSG, 1995, p. 62).

A referência a Robert de Boron diz 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 *Demanda* 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 revelar alguns dos mistérios, como o de Nasciens, na *Demanda* portuguesa ela desconhece a origem dos mitos:

> E acharom i o leito onde o conto vos falou já u vos falou de Naciam. Mas desto nom vos falarei ora porque vos falei já i. E acharom a espada que jazia atravessada no leito, aquela espada que era de tam gram maravilha e de tam gram 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 assi leo a carta, assi que os outros souberom bem como e porque - todas as cousas da nave forom feitas e postas, disse Persival. (DSG, 1995, p. 312-313).

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-Vulgata, José de Arimatéia*, a narrativa da barca de Salomão se mantém. Aliás, o protagonismo da mulher do filho de David 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 começarom 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, conoceua e olhoua e bejoua e bejoua e bejoua. 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 todalas 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 tam fremosa aventura aveera a cavaleiro. (DSG, 1995, p. 383-384).

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 atá que chegarom aa riba do mar e acharom i a mui fremosa nave na riba que Salamom e as molher fezerom e entrarom dentro e acharom sobelo leito que em meo da nave estava o Santo Graal, de suso cuberto dũũ rico pano de seda tam fremoso e tam rico que era ũa gram maravilha. (DSG, 1995, p. 452).

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 “la nef merveilleuse” de *La queste del Saint Graal,* não foi o suficiente para reduzir a

significante 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 coraçom. Muitas vezes aportarom 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. E daquelas aventuras que entom acharom nom conta a estória do Santo Graal rem, ca seria gram detença a quem todo houvesse a contar quanto lhis entom aveeo. (DSG, 1995, p. 384).

Independente disso, a mulher de Salomão prevaleceu, porque foi mitificada. Da misoginia inicial na *Queste* triunfará e se verá, posteriormente, sublimada por suas façanhas e sabedoria, quer na *Queste*, após manifestação apaziguadora da voz a Salomão, quer n'*A Demanda do Santo Graal*. No entanto, antes de nos debruçarmos sobre assuntos referentes à mulher de Salomão e à irmã de Persival, é necessário procedermos com alguns apontamentos panorâmicos sobre o *locus* em que as heroínas do Graal se encontravam na narrativa. Diz *A Demanda do Santo Graal* que após os caveleiros Boorz e Persival terem se encontrado com Galaaz e a irmã de Persival, eles entraram, conduzidos pela donzela, na nave maravilhosa.

3. 1 "[...] Deus fez o homem sair do jardim": o imaginário da árvore do jardim e o mito da mulher de Salomão

No imaginário judaico-cristão, a árvore sempre esteve presente como figura da Queda e da Redenção. O Eterno é descrito como cipreste verde em

Hoshêa (OSEIAS) 14: 9: “Sou como um cipreste, sempre verde. De Mim provém teu fruto”. Mas as correspondências arbóreas continuam. Em *Tehilim* (SALMOS) 22: 13, há um par de oposições: “Em lugar do espinheiro (o malévolo), nascerá o cipreste (o justo); em lugar da urtiga crescerá a murta, e isto será um monumento para o Eterno, um sinal que jamais será destruído”. As conhecidas árvores do jardim, sobretudo a do bem e do mal, descritas em *Bereshit* (GÊNESIS) 2: 17, alavancaram a tradição arbórea judaico-cristã. Em alguns textos apócrifos da mesma tradição, as menções diretas ou indiretas às árvores do jardim ou a outras árvores, sobretudo as ligadas à vida de Jesus, nos Evangelhos, como se vê no episódio da figueira murcha (MATEUS 21: 18-19), são lugares-comuns, ainda que sofram alguma adulteração. No apócrifo *Evangelho do Pseudo-Mateus*, Jesus lida com uma palmeira muito alta que atende ao seu mandado de dar-lhe frutos em abundância, em oposição à passagem da figueira já mencionada:

> Então o menino Jesus, que repousava com o rosto sereno no colo de sua mãe, disse à palmeira: “Árvore, inclina teus ramos e restaura minha mãe com teus frutos”. A essas palavras, a palmeira inclinou sua copa até os pés da bem-aventurada Maria; dela colheram frutos com os quais todos se restauraram. Depois que colheram todos eles, a palmeira continuava inclinada, esperando, para endireitar-se, a ordem daquele a cuja vontade se tinha inclinado. Então Jesus lhe disse: “Palmeira, ergue-te, reforça-te e sejas companheira das minhas árvores que estão no paraíso de meu pai. Abre, com tuas raízes, o veio de água que está escondido na terra, para que dele brote água para saciar nossa sede”. Logo a palmeira se ergueu, e de sua raiz começou a jorrar uma fonte de água limpidíssima, extraordinariamente fresca e clara. Vendo a água da fonte, alegraram-se muito e se dessedentaram, também os jumentos e os animais. [...] No dia seguinte, partiram de lá. Quando entraram no caminho, Jesus se dirigiu à palmeira e disse: “Palmeira, dou-te o privilégio de que um de teus ramos seja transportado por meus anjos e plantado no paraíso de meu Pai. Concedo-te a bênção de que a todos os que lutarem e vencerem seja dito: chegaste à palma da vitória”. Enquanto dizia isso, o anjo do Senhor apareceu de pé sobre a palmeira e, tomando um de seus ramos, voou para o céu com o ramo na mão. (EPM, 1999, p. 143-144).

Neste apócrifo, a árvore é redimida e louvada. Na *Vida de Adão e Eva*, é a árvore, imagem da Queda do ser humano, pensada, segundo a tradição judaica tratar-se de uma figueira (DIEZ MACHO, 1983, p. 330), que também dá às suas folhas para cobrir a nudez de Eva, num jogo paradoxal (*coincidentia oppositorum*):

> Yo me puse a buscar en mi parcela hojas para cubrir mis vergüenzas y no encontre ninguna de las plantas del paraíso, puesto que, nada más que comi, se desprendieron las hojas de todas las plantas de mi parcela, menos de la higuera. Así que cogí las hojas de ésta y me hice unos ceñidores – son precisamente de la misma planta de la que comí – (VAEG, 1983, p. 330).

Eva continua a narrar aos seus filhos e netos sobre a vida no Jardim, descrevendo com piedade o momento em que a presença do Eterno trará à vegetação a sua a*liyah* (elevação): “En cuanto penetró Dios en el paraíso, reverdecieron todas las plantas de la parcela de Adán y de la mía, y el trono de Dios donde se hallaba el árbol de la vida entró en sazón” (VAEG, 1983, p. 331). O reverdecimento das plantas e o florescimento da árvore da vida sugere a redenção e a renovação da vida. Mais do que isso, numa perspectiva de redenção (*gueula*) espiritual do homem, o anjo promete a Seth, que buscava uma árvore produtora de azeite a fim de ungir seu pai doente, que no tempo apropriado, lhe será concedida tal graça:

> Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol del que mana el aceite para ungir a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los últimos tiempos. Entonces resucitarán todos los hombres desde Adán hasta aquel gran día, todos los que sean pueblo santo. Y en ese momento se les dará todo el goce del paraíso y Dios estará en medio de ellos. Ya no pecarán más delante de él, porque se les quitará el corazón perverso y se les dará un corazón que les hará comprender el bien y adorar a un solo Dios. Tú regresa junto a tu padre, puesto que de aquí a tres días se ha colmado la medida de su vida. Cuando salga su alma, vas a contemplar su terrible ascensión. (VAEG, 1983, p. 328).

A esperança de redenção para a humanidade e para a natureza é sublimada no discurso do anjo, principalmente, após o vaticínio divino de uma terra arrasada, até que chegue o tempo dos bons receberem a salvação. Claro está, nesta passagem, o ideal de separação entre os bons e os maus, entre o povo santo e o povo impuro, como também se vê na Demanda, por exemplo. Recordemos, ainda, da menção a uma história de Adão e Eva, presente na *Legenda Áurea*: falando de Seth,

> [...] uma história apócrifa dos gregos afirma que o anjo deu-lhe um galho da mesma árvore por cujo fruto Adão tinha pecado, informado que seu pai seria curado quando ela novamente frutificasse. Ao voltar, encontrou o pai morto e plantou aquele galho em seu túmulo, onde cresceu e tornou-se uma grande árvore, que durou até o tempo de Salomão.

Neste caso, a tradição alarga-se até os tempos salomônicos. Numa versão latina da *Vida de Adão e Eva*, por nós também utilizada, não há a referência a uma árvore plantada por Seth, como se vê na linhas da *Legenda Áurea*, mas a presença de Salomão e o teor messiânico são evidentes. Na versão latina mencionada, Seth leva do jardim, após falar com o anjo, algumas árvores aromáticas[81] (VAEL, 1983, p. 348); na versão grega, tanto Adão, quanto sete anjos tem a permissão para plantar fora do jardim árvores aromáticas (VAEG, 1983, p. 333 e 336). Tais aromas servirão para as honras funerárias de Adão e seus descendentes. Mas é a visão de Seth, a respeito de uma virgem assentada sobre uma árvore com um menino crucificado, que intriga o descendente de Adão. Este esclarece: "– Bendito eres, Señor Padre, el Dios más omnipotente y misericordioso para todos, porque ahora sé de verdad que una virgen concebirá a un hijo que morirá en la cruz, por donde todos nos salvaremos (VAEL, 1983, p. 347-348). Eva ordena que Seth escreva, em tábuas de pedra e de barro polido, as histórias de Adão e Eva. Nos tempos de Salomão, diz a versão latina, conhecem-se tais narrativas:

> Set hizo unas tablas de piedra y unas tablas de barro bruñido. Juntó los rasgos de las letras, escribió con ellos la vida de su padre y de su madre tal como la había escuchado de ellos cuando se la contaban y tal como la habían visto con sus propios ojos y colocó las tablas en medio de la casa de su padre, en la casa de oración donde Adán oraba al Señor Dios.
> Muchos las vieron después del diluvio, pero no fueron capaces de leerlas hasta que el sapientíssimo Salomón, después de ver las tablas de piedra escritas, suplicó al Señor que le abriera el sentido para entender lo que estaba escrito en las tablas. Un ángel del Señor se le apareció y le dijo:
> -Yo soy el ángel que sostuvo la mano de Set cuando escribió essas tablas mediante su dedo con hierro. Mira, conocerás la escritura para que aprendas y entiendas dónde se hallaban esas piedras, pues habían estado en la casa de oración de Adán, donde su mujer y él adoraban al Señor Dios. De modo que conviene que edifiques allí una casa de oración al Señor Dios. Y Salomón hizo un voto de edificar allí una casa de oración al Señor Dios. Salomón llamó a aquellas letras *aquiliacas,* es decir, escritas con el dedo de Set, sin enseñanza oral, mientras un ángel del Señor sostenía su mano. (VAEL, 1983, p. 347-348).

Na versão latina, há maior conexão entre a árvore do conhecimento e a cruz, ou talvez devêssemos pensar em Queda e Redenção. Na versão grega, a

[81] No *Segundo livro de Adão e Eva*, Adão é embalsamado "com muitas especiarias aromáticas de **árvores sagradas** e da Montanha Sagrada [...]" (SLAE, 1992, p. 146. Grifos nossos).

ideia de redenção e de esperança de salvação não revela as nuanças messiânicas. No apócrifo *Paralipomenos de Jereminas* (1983, p. 382), escrito entre os anos 70 e 130 d.C, o sentido alegórico é o mesmo: “y el árbol de la vida plantado en medio del paraíso hará que todos los árboles estériles produzcan fruto, crezcan y echen brotes”, como sentencia Diez Macho (1983, p. 365). Para o mesmo autor há uma nítida correspondência da árvore com a cruz:

> El idealizado «árbol de la vida» es una de las características más sobresalientes del paraíso celestial y un tema que a los escritores apocalípticos les gusta tratar; el «árbol de vida», por otra parte, aparece frecuentemente en la literatura sapiencial (d. Prov 3,18; 11,30; 13,12; 15,4). Aunque, como se desprende de todos estos testimonios, la expresión sea judía, el redactor cristiano aplica sin duda esta imagen a la cruz. (DIEZ MACHO, 1983, p. 365).

Mircea Eliade (2010, p. 236) comenta sobre a relação que os primeiros cristãos atribuíram à cruz e à árvore da vida do paraíso. Houve inúmeras lendas na Idade Média que falaram sobre a madeira cruz, ligando-a à viagem de Seth ao paraíso, como revelam os apócrifos já citados. Nas lendas, como referenciou Varazze na *Legenda*, Seth recebeu do anjo um pequeno galho da árvore da Misericórdia, presente no Jardim, e plantou-o no túmulo de Adão: “e tornou-se uma grande árvore, que durou até o tempo de Salomão” (VARAZZE, 2003, p. 413). Hilário Franco Jr. (1996, p. 60) explana sobre a correspondência entre a cruz e a árvore da vida, imagens bastante frequentes na iconografia medieval. Para Rafael Barroso Cabrera e Jorge Morin de Pablos (1993, p. 22), a árvore está ligada à divindade, pois o discurso da serpente para seduzir Adão e Eva era o de serem como Deus, se do fruto da árvore comessem, além do que tanto a tradição judaica, quanto a cristão serviram-se do imaginário da árvore, associando-a com outras imagens sagradas para judeus[82] (a *menorá*, a arca da aliança etc) e cristãos (a cruz). Nessa linha de associações, Hilário Franco Jr. fala sobre um sistema analógico entre modelo e imagens. Para o historiador (FRANCO JR, 2010, p. 127), “a forma de sentir e pensar da Idade Média fazia com que tudo fosse imagem de um modelo, todo modelo tivesse

[82] Sobre este assunto ver a obra de CABRERA, R. Barroso; PABLOS, J. Morin de. El árbol de la Vida. Um estúdio de iconografia visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas. Madrid: BMMeP. 1993.

imagem, toda imagem pudesse funcionar como modelo". Neste caso, a árvore, como modelo, encontraria na rede de associações do imaginário medieval várias imagens correspondentes. Dito de outro modo, várias figuras, como modelo, tornaram-se preenchimento a uma figura, isto é, uma imagem, como explicitou Erich Auerbach (1997, p. 30). Assim, algumas personalidades, *typus*, encontram o seu *antypus*[83], isto é, Cristo, no imaginário medieval, torna-se o *antypus* de David, assim como Artur ou Galaaz podem ser um *antypus* de Cristo.

Para além da relação entre modelo e imagem, importa-nos retomar o assunto sobre a lenda bastante difundida na circunscrição medieval. Mircea Eliade (2010, p. 236) comenta que foram os apócrifos *Apocalipse de Moisés – Vida de Adão e Eva*, versão grega, como já destacamos –, *Vida de Adão e Eva*, versão latina, e o *Evangelho de Nicodemos* que inspiraram a lenda medieval sobre a madeira da cruz. Moraldi (1999, p. 330), comentando sobre o *Evangelho de Nicodemos* cita a lenda de Seth e a árvore da cruz. É nela que Seth recebe do anjo, não mais um galho, como vimos na *Legenda*, mas "três sementes da árvore do paraíso para que ele as levasse a Adão; elas foram colocadas em sua boca, quando ele morreu, e delas nasceu a árvore da cruz". Há no *Evangelho de Nicodemos* uma relação com o apócrifo *Vida de Adão e Eva*. Seth é instigado por seu pai e relatar aos patriarcas e profetas sobre a sua aventura no paraíso. Ele atesta, assim como se viu, tanto na versão latina, quanto na grega, que o tempo de a humanidade ter o azeite da cura, da ressurreição não é chegado. Nesta versão, não há a especificação de dias. O anjo apenas diz ao filho de Adão: "Set, hombre de Dios, no te canses pidiendo en esta súplica por el árbol del que mana el aceite para ungir a tu padre Adán, pues no se te concederá ahora, sino en los últimos tempos" (VAEG, 1983, p. 328). Na versão latina, Miguel aponta um prazo: "Te aseguro que no podrás obtenerlo por ningún medio hasta los últimos días, cuando se cumplan cinco mil doscientos ventiocho años (VAEL, 1983, p. 347). No *Evangelho de Nicodemos* (1999, p. 330), obra ricamente construída sobre pilares cristãs, há também um tempo determinado:

---

[83] Sobre a relação entre *typus* (figura) e *antypus* ver: LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica literária*. Trad. de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

> Isso agora não se pode encontrar. Vai, pois, e dize a teu pai que, depois que se completarem cinco mil e quinhentos anos da criação do mundo, descerá sobre a terra o unigênito filho de Deus feito homem: ele o ungirá com esse óleo e ele ressurgirá; com água e Espírito santo limpará tanto a ele quanto seus descendentes e então curará de toda doença. Agora, porém, isso é impossível.

Consideremos, para efeito ilustrativo, sobre a relação das lendas do lenho da cruz e os apócrifos citados. Para Arturo Graf[84] (1996), a história da viagem de Seth ao paraíso, que se colhe dos materiais apócrifos, aliou-se à lenda da madeira da cruz e que, durante a Idade Média, a partir do século XII, não teve nenhum equivalente quanto à difusão. Tanto a versão grega, quanto a latina, de *Vida de Adão e Eva*, assim como o *Evangelho de Nicodemos*, inspiraram a lenda, como o dissemos. Graf ainda apresenta algumas versões da lenda do lenho sagrado da cruz. Explicita tanto a versão em que Seth leva um galho do paraíso, quanto a variante em que ele coloca na boca de Adão as três sementes dadas por Miguel. Apresenta ainda uma outra lenda na qual, após o pecado, Deus arrancou a árvore e jogou-a para fora do paraíso. Anos mais tarde, Abraão plantou-a em um jardim e um anjo anuncia-lhe que Deus nela será crucificado. De alguma forma, diz Arturo Graf, em algum momento as histórias se encontraram e a lenda triunfou:

> O prima o poi, una di tali legende doveva incontrarsi con la legenda di Seth, e mescendosi con essa, dare origine a una tradizione nuova, secondo la quale l'albero onde fu fatta la croce sarebbe venuto da un virgulto, o da semi che Seth stesso riportò dal Paradiso. E in questa forma la legenda trionfò. (GRAF, 1996).

Ao lograr ampla divulgação, sobretudo a partir do século XII, as histórias da viagem de Seth e do lenho da cruz, passaram a fazer parte de uma outra tradição: a da matéria da Bretanha.

Em *La queste del Saint Graal,* a lenda é evocada para responder ao mistério do leito de Salomão, no episódio da nave maravilhosa, "nef merveilleuse". É neste episódio, que se verá messiânico, que os mitos se

[84] A referida obra de Arturo Graf (1996) enconntra-se disponível no endereço eletrônico: www.classicitaliani.it/ottocent/graf_miti05.html. Neste tipo de formato, não há a disposição das páginas.

entrelaçarão. Entrando na nau, os cavaleiros Boorz, Galaaz e Persival e a donzela irmã de Persival contemplam um belíssimo leito e nele uma coroa e uma espada. Como narradora do desvelamento de alguns mistérios encontrados na barca, a irmã de Persival contará a história dos reis Varlan e Lambar, assim como de Nasciens e 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 apresenta (QSG, 1923, p. 223). Mas os mistérios sobre o leito, a coroa e a espada, e os mitos em que tais objetos são configurados, serão evocados pelo narrador e revelados aos cavaleiros por uma carta. 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 fora feito com a madeira da árvore de folhas brancas plantada pela virgem Eva, após o exílio do paraíso, que também deu origem à árvore de folhas verdes e vermelhas. (Variante bem diferente do que até então tínhamos visto com relação à viagem de Seth e a sua busca pela árvore que curaria Adão). Nesta passagem, dá-se ênfase à alvura não somente das folhas da árvore plantada por Eva, mas à brancura do tronco e dos ramos, simbolizando a virgindade de Eva:

> Des ore repère li contes au rainsel qui ert remés em terre, et dist qu'il crut tant et mouteplia qu'il fu granz arbres en petit de tens. Et quant il fu granz et aombrables, si fu toz blans corne noif en la tige et es branches et es fueilles. (QSG, 1923, p. 213).
> Y la historia vuelve ahora a la rama que había sido metida en la tierra y dice que creció tanto y se multiplicó, de manera que fue un gran árbol en poco tiempo, y cuando ya era grande y digno de admiración, era blanco como la nieve en el tronco, ramas y hojas. (DSGE, 1984, p. 134).

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 desoz l'Arbre de Vie au vendredi, ce avez vos bien oï. Et lors failli l'oscurtez, et s'entrevirent ausi come devant. Si s'aperçurent bien que ce avoit fet Nostre Sires por lor vergoigne covrir; si em furent molt lié. Et tantost em avint une merveille, que li Arbres, qui devant avoit esté blans en totes choses, devint ausi verdoianz come herbe de pré; et tuit cil qui de lui issirent puis qu'il furent assemblé devenoient vert en fust et en fueille et en escorce ausi. (QSG, 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 cobrir 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).

A fértil Eva é motivo iterativo na narrativa, que aglutina a história bíblica e a história apócrifa sobre Adão e Eva. Esta 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. A mudança de cores da árvore, do branco ao verde, revela a ligação entre Eva e a sua criação, isto é, a humanidade, em frutificação:

> Einsi fu changiez li Arbres de blanc en vert; mes cil qui de lui estoient descendu ne changierent onques lor première color, ne onques ne parut a nul d'eus se a celui non solement. Mes cil fu toz coverz de verz colors amont et aval, et des lors en avant começa a florir et a porter fruit, ne onques devant ce n'avoit flori ne fructifié. Et ce qu'il perdi la blanche color et prist la vert senefie que la virginité estoit alee de celé qui planté l'avoit, et la verdor qu'il prist et la flor et li fruizfu senefiance de la semence qui desoz lui avoit esté semée, et qu'ele seroit toz dis vert en Nostre Seignor, ce est a dire en bone pensée et en amoreuse vers son Creator. Et la flor senefia que la créature qui desoz cel Arbre avoit esté engendrée seroit chaste et nete et pure de cors. Et li fruiz senefioit qu'ele metroit en oevre viguereusement et qu'ele mostreroit le semblant de religion et de bonté en toutes choses terriennes. (QSG, 1923, p. 215-216).

> Así cambió el árbol blanco y se hizo verde, pero los que habían salido antes de él no cambiaron su primer color, ni apareció uno solo de ellos que lo hiciera; pero el Arbol de Vida se cubrió de colores verdes, por arriba y por abajo, y desde entonces empezó a echar flores y a traer fruto, cosa que antes no había hecho, pues antes no había florescido ni fructificado. El que perdiera su color blanco y tomara el verde, significa que la virginidad se había ido de aquella que lo había plantado; y el verde que tomó la flor y los frutos significaba la semilla que había sido sembrada bajo él y que sería siempre verde para Nuestro Señor, es decir con pensamientos buenos y amorosos hacia su Creador y la flor indica que la criatura, que bajo aquel árbol había sido engendrada, sería casta, limpia y pura de cuerpo y el fruto significaba que actuaría vigorosamente, manifestando el semblante de la religión y de la bondad en todas las cosas terrenas. (DSGE, 1984, p. 135-136).

Com a morte de Abel, a natureza reflete a perda da mãe, modificando a cor das árvores: do verde ao vermelho:

> Einsi maudist Nostre Sires la terre, nies il ne maudistmie l'Arbre soz quoi Abel avoit esté ocis, ne les autres arbres qui de celui descendirent, ne qui puis furent crié par desus la terre par la volenté de Lui. Et de cel Arbre avint une grant merveille, car si tost corne Abel

> ot mort receue soz l'Arbre, perdi il la color vert et devint en totes choses vermeux; et ce fu en remembrance dou sanc qui i avoit esté espanduz. Ne de celui ne pooit nus autres aengier, ainz moroient toutes les plantes que len en fesoit ne ne pooient a bien venir. Mescil cru et embeli si merveilleusement que ce fu li plus biax arbres qui fust onques puis veuz, et li plus delitables a resgarder. (QSG, 1923, p. 219).
> Así maldijo Nuestro Señor la tierra, pero no maldijo el árbol bajo el cual Abel había sido muerto, ni los demás árboles que descendieron de aquél y que fueron criados en la tierra por su voluntad. Tan pronto como Abel recibió la muerte bajo el árbol, sucedió una gran maravilla, pues el árbol perdió su color verde y se puso completamente rojo como recuerdo de la sangre que había sido esparcida allí; del Árbol de Vida no volvió a rebrotar ningún otro, sino que murieron todas las plantas que se hacían de él, sin llegar a bien, pero aquél creció y se embelleció tanto que fue el árbol más hermoso que se había visto y el más deleitoso de mirar. (DSGE, 1984, p. 137).

Relembremos do episódio em que a natureza é modificada após o pecado de Eva[85], na versão latina de *Vida de Adão e Eva*. Somente com a chegada do Eterno é que a natureza voltaria a reverdecer, evocando esperança para a mulher e à humanidade. Além do que, como vimos, a ávore da qual Eva retirou o fruto que a conduziu à Queda, é a mesma da qual retirou folhas para cobrir-se. A ideia de regeneração é forte; marca, como dissemos anteriormente, um sentimento de esperança de salvação, como vemos a partir do significado do ramo levado pela mulher. Assim, 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:

> Cil rains que la première pécheresse aporta de paradis fu pleins de mout grant senefiance. Car en ce que ele le por toit en sa main senefioit il une grant leesce, tot ausi come s'ele parlast a ses oirs qui après li estoient a venir, car ele ert encore pucele; et li rains senefioit ausi corne se, ele lor deist: “Ne vos esmaiez mie se nos somes gité de nostre heritage: car nos ne l'avons mie perdu a toz jorz mais; veez en ci enseignes que encore i serons nos en aucune seson”. Et qui voldroit demander au livre por quoi li hons ne porta fors de paradis le raim plus que la fame, car plus est li hons haute chose que la fame, a ce respont il que li porters dou rainsel n'apartenoit pas a l'ome se a la fame non. Car la ou la fame le portoit senefioit il que par fame estoit vie perdue et par fame seroit restoree. Et ce fu senefiance que par laVirge Marie seroit li heritages recovrez qui perduz estoit au tens de lors. (QSG, 1923, p. 212-213).
> Aquella rama que del paraíso se llevó la pecadora estaba llena de profundos motivos, pues el que la llevara en la mano significaba una gran alegría: era como si ella – que aún era doncella – hubiera

[85] A passagem lembra-nos a referência à “Terre Gaste” (QSG, 1923, p. 204) no episódio sobre o rei Lambar ferido pelo rei Varlans: “[...] que las tierras no devolvieron a los labradores sus trabajos, ya que no volvió a crecer el trigo ni ninguna otra cosa, ni los árboles trajeron frutos [...]” (DSGE, 1984, p. 130).

> hablado a sus descendientes que vendrían después para decirles: "No os desesperéis si hemos sido arrojados de nuestra herencia, pues no la hemos perdido para siempre: ved en esto la muestra de que todavía volveremos allí en algún tempo". Y si alguien preguntara al libro por qué el hombre no se llevó fuera del paraíso la rama, si no que tuvo que hacerlo la mujer, a pesar de que el hombre es más alto, más elevado que la mujer, a esto se responde que el llevar la rama no pertenecía al hombre, sino a la mujer, **pues el que la llevara la mujer significaba que por ella se había perdido la vida y por la mujer sería restaurada**; esto quería decir que por la Virgen María sería recobrada la herencia que había sido perdida en el tiempo de aquellos. (DSGE, 1984, p. 134. Grifos nossos).

A presença de Maria, a nova Eva, na narrativa do Graal, 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 cortesania, fonte protocolar de um tipo de revelação e expressão do sentimento amoroso baseado na adoração mesurada 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".

Além da lenda da árvore da vida, a *Queste* apresenta um outro mito: o da mulher de Salomão. 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 literalizado. É clara a presença adaptada do mito de Adão em Eva, da tradição hebraica, na *Queste*, como temos visto. 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, ou mesmo a lenda do lenho da cruz e à sua relação com a árvore do Éden. 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 se mostrará recorrente e 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.

Na *Queste*, Eva logrou redenção, posto que mãe da Salvação para a humanidade, se recordarmos tanto de sua fertilidade física, quanto espiritual e a sua relação com a árvore do jardim; 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 instante, a sua esposa mostrar-se-á sábia, superando, por vezes, o rei de Israel. A *Queste* diz que ela o aborrecia e sentencia:

> [...] car sanz faille, puis que fame veut mètre s'entencion et son cuer en engin, nus sens d'ome mortel ne s'i porroit prendre; si ne começa pas a nos, mes a nostre première mère. (QSG, 1923, p. 220).
> [...] cuando la mujer quiere poner su intención y su corazón em enfadar, ningún sentido del hombre mortal puede impedirlo, y esto no comenzó com nosotros, sino con nuestra primera madre. (DSGE, 1984, p. 138).

Há referência aos escritos misóginos de Salomão, no livro das Parábolas (Provérbios), na *Queste* (1923, p. 220-221). Além disso, tendo Salomão questionado-se sobre o enfado que as mulheres causam aos homens, uma voz lhe responde: “Salemon, Salemon, se de fame vint et vient tristece a home, ne t'en chaille, Car une fame sera encore dont vendra a home greignor joie cent tanz que ceste tristece n'est; et cele fame nestra de ton lignage”. “Salomón, Salomón, si de la mujer vino 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 antifeminino do rei. 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 – "la grant subtilité qui est en moi" (QSG, 1923, p. 222), "la gran 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 Salemons oï ceste parole, si pensa bien que, se cuers mortiex pooit metre conseil en ceste chose, que ele l'i metroit, car il l'avoit trovee de si grant engin qu'il ne cuidast mie qu'il eust ame de si grant engin ou siècle qui le poïst penser. (QSG, 1923, p. 222).
> Cuando Salomón oyó estas palabras, pensó bien que si algún corazón mortal podia darle consejo, sería ella, pues la había encontrado de una inteligência tan grande que no pensaba que hubiera alma de semejante ingenio en el mundo y por eso le pareció bien descubrirle todo su pensamento. (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 nuanças de superioridade em relação à natureza e aos homens. Não são mulheres comuns. O que elas fazem mudam homens e natureza. Não a Adão, mas a Eva cabe o protagonismo de trazer o ramo da árvore da vida (QSG, 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 fez 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, como se verá oportunamente. 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.

3.2 As tecedeiras de cristo: o imaginário da mulher virtuosa e a irmã de Persival

Se a árvore da vida, associada à imagem da cruz, deu vida à lenda do lenho da cruz na Idade Média, uma outra figura recebeu, na tradição judaico-cristã, atenção especial. As tecedeiras sempre ocuparam espaço no imaginário judaico-cristão. O trabalho dos trançados e das agulhas ocupou homens e mulheres desde o *Antigo Testamento*. Rebeca tece peles de cabrito para cobrir as mãos e o pescoço de Jacob (*BERESHIT* 27: 16), assim como este o faz para presentear, com uma túnica listrada, ao filho José (*BERESHIT* 37: 03). Mas não somente Jacob ou Rebeca lançaram-se à arte de coser o couro ou as linhas. O Eterno no Éden entretece pele de animal para vestir o casal original (*BERESHIT* 3: 21).

No apócrifo *Natividade de Maria: Proto-Evangelho de Tiago*, texto da segunda metade do século III, é dito que “Maria [fora] criada no templo do

Senhor como uma pomba e recebia o alimento das mãos de um anjo" (NM, 1999, p. 107). Para atender a um chamado dos sacerdotes, coube a Maria fazer uma cortina para o templo. A menina Maria fazia parte de um grupo de sete virgens da tribo de David que foram separadas para tecer o rico tecido da cortina do templo (NM, 1999, p. 108). O pano seria tecido com ouro, amianto, bisso, seda, jacinto, escarlate e púrpura. Por sorte, coube a Maria o fiar o escarlate e a púrpura. E assim a menina o fez: "Trabalhou a púrpura e o escarlate e levou-os ao sacerdote. E o sacerdote a abençoou, dizendo: 'O Senhor Deus magnificou o teu nome, Maria, e serás bendita em todas as gerações da terra'" (NM, 1999, p. 109).

Sendo um texto conhecido durante a Idade Média, a *Natividade de Maria* apresenta alguns pontos de intersecção que são bem conhecidos da matéria da Bretanha. Em primeiro lugar, a menina Maria, sendo criada no templo, recebia das mãos de um anjo os alimentos (NM, 1999, p. 107), como a mulher da Capela (DSG, 1995, p. 117), ou o rei *tolheito*, rei paralítico (DSG, 1995, p. 435) n'*A demanda do Santo Graal*. Em segundo lugar, assim como Maria, a irmã de Persival também se lançou ao trabalho das agulhas, desempenhando um "rico dom" (DSG, 1995, p. 315).

Costuras, fiações, teares e rocas fazem parte do imaginário medieval voltado à figura feminina: "A literatura romanesca representa as damas e as meninas nobres sobressaindo-se em todos os trabalhos de bordado, e tecendo cintos" (PIPONNIER, 1990, p. 446). Era da competência feminina fiar, tecer e preparar as fibras que seriam utilizadas para produzir o vestuário e os adereços das roupas de toda a família, fossem as mulheres de qualquer classe. O ofício delicado e paciente produzia um trabalho elaborado. A fim de satisfazer a uma exigência da profecia que legitimaria o herói, a irmã de Persival mostrar-se-á hábil tecedeira, quando coserá a bainha da espada de Galaaz. Dizia a profecia que a espada de David, herdada por Galaaz, receberia uma bainha ornada com ricos materiais: "E eram obradas de ouro e de pedras preciosas e de seda e dos cabelos da donzela" (DSG, 1995, p. 314). E assim a piedosa donzela o fez, doando os seus próprios cabelos para realizar a tarefa. Segundo a *Demanda* (1995, p. 314-315), um dos materiais utilizadas para tecer a bainha seria pertencente à donzela; algo que ela teria de mais precioso.

> Sabedes que elas som feitas da rem que eu mais em mim amava; e se a muito amava nom era grande maravilha ca, depois que rei Artur começou a reinar, nom viu homem tam fremosos cabelos como eu havia. Esto diziam quantos cavaleiros e quantas donas os viam. Mas por esta cinta e por este al que tem em lugar de correas me fiz troquiar e nom me acho delo mal pois per i dei cima a tam fermosa aventura como esta. (DSG, 1995, p. 314-315).

Doar-se por um ideal é o que move a irmã de Persival. Primeiro porque ela aceita, alegremente, privar-se de sua beleza e vaidade. Segundo porque ela distinguiu-se na aventura do Graal; honra não dada a outra mulher na narrativa. O cabelo, símbolo da vaidade feminina, é ofertado como dádiva à causa religiosa. Mas, na mesma narrativa, o cabelo pode ser símbolo de vergonha e de impiedade. Relembremos das narrativas sobre Genebra e Caifás. A rainha adúltera, no sonho de Lancelot, é descrita com longos cabelos, enfeiada e assemelhando-se a uma serpente. Imagem análoga é atribuída ao judeu Caifás, encontrado, pelos cavaleiros e a donzela, numa penha (DSG, 1995, p. 316). Ambos aparecem na história desnudos e os cabelos apresentam-se disformes, fora do padrão tanto para um homem, quanto para uma mulher. A rainha está “escabelada” e “toda nua” (DSG, 1995, p. 160). O judeu Caifás apresenta uma cabeleira tão longa que passa a servir-lhe de vestimenta, posto que estivesse nu. O conto informa que não se sabe se é homem ou mulher (DSG, 1995, p. 316). Identidade inicialmente encoberta por um cabelo longo como o de uma mulher. Ambos imagem do Diabo. Consideremos ainda a relação entre o luto e os cabelos, conforme vemos na narrativa sobre Sigune (ESCHENBACH, 1980, p. 80). Na *Legenda Áurea* (2003, p. 266), os cabelos podem apresentar nova simbologia: são elementos que favorecem ao martírio. Santa Juliana é dependurada pelos cabelos, “enquanto lhe derramavam chumbo derretido sobre a cabeça”. Podem também encobrir a nudez, não do pecador, como se viu na *Demanda*, mas da santa. Santa Inês, despida e humilhada publicamente, fora enviada a uma casa de prostituição como castigo: “Mas o Senhor tornou seus cabelos tão espessos que ela ficou mais coberta por eles do que por sua roupa” (VARAZZE, 2003, p. 184). Exemplos de fidelidade e de virtude, essas mulheres encontraram, no martírio, a glorificação às suas ações piedosas e de grande valor.

Mas, além de virtudes e piedade, *Mishlê* 31 (Porvérbios) descreve a mulher sábia e virtuosa:

> Uma mulher valorosa, quem a encontrará? Pois seu valor está acima do de pérolas. O coração de seu marido nela confia plenamente, e fortuna não lhe faltará. Ela lhe faz o bem e evita o mal por todos os dias de sua vida. Busca lã e linho, e diligentemente trabalha com suas mãos. Como as naves mercantes, de longe provê seus mantimentos. Levanta-se quando ainda é noite, prepara alimento para a família e porções para suas servas. Considera um campo e o adquire, e com o fruto de suas mãos planta um vinhedo. Reveste-te de vigor e incrementa a força de seus braços. Observa para que seja boa sua mercadoria; mesmo à noite não se apaga sua lâmpada. **Aplica-se no trabalho da roca, e suas mãos sustentam o fuso**. Estende sua mão aos pobres e sua generosidade aos necessitados. Não teme por sua família quando vem a neve, porque para todos aprontou vestes de frio. Ela mesma borda suas cobertas; seus vestidos são do mais fino linho branco e púrpura. Seu marido é respeitado nos portões, quando senta entre os anciãos da cidade. Ela faz vestimentas de linho, vende-as e as entrega com cintos aos negociantes. Força e dignidade a revestem, e ri confiante no futuro. **Só abre a boca com sabedoria**, e a lei da bondade está sempre em sua língua. Cuida de tudo na casa e não come o pão da ociosidade. Seus filhos se levantam e a abençoam, junto com seu marido, que a louva, dizendo: 'Muitas são as mulheres de valor, mas tu a todas sobrepujas!' Passageira é a graça e vã a formosura, mas a mulher que teme ao Eterno por todo o sempre será louvada. Concedei-lhe do fruto de suas mãos e que seja louvada por suas obras nos portões (da cidade)! (*MISHLÊ* 31: 10-31. Grifos nossos).

O ideário judaico-cristão apresenta uma figura feminina hábil nas artes do fiar. A boa mulher é uma tecedeira, dedicada ao aprovisionamento de roupas e alimentos, a fim de manter a ordem familiar. A donzela irmã de Persival é uma destra fiandeira[86]. Mas ela não tece apenas a bainha da espada de Galaaz, ela tece ainda os destinos dos cavaleiros.

Ela fala e age com sabedoria, segundo a imagem feminina desenhada em *Mishlê* 31, o que nos leva a considerar uma outra tradição. Segundo a cultura mítica grega, a deusa da sabedoria, Atena, “preside aos trabalhos femininos da fiação, tecelagem e bordado” (BRANDÂO, 1987, p. 27). Em dado momento, a deusa trava um conflito contra a orgulhosa e vaidosa Aracne, habilidosa nas artes do tecer e bordar:

---

[86] Sobre o mito das finadeiras ver LIBOREL, Hugues. As fiandeiras. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução de Carlos Sussekind [et al.]. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 370-384.

> A perícia de Aracne valeu-lhe a reputação de discípula de Atená, mas entre os dotes da fiandeira não se contava a modéstia, a ponto de desafiar a deusa para uma competição pública. Atená aceitou a provocação, mas apareceu-lhe sob a forma de uma anciã, aconselhando-a a que depusesse sua *hýbris,* sua *démesure,* seu descomedimento, que não ultrapassasse o *métron,* que fosse mais comedida, porque os deuses não admitiam competição por parte dos mortais. A jovem, em resposta, insultou a anciã. Indignada, Atená se manifestou em toda a sua imponência de imortal e declarou aceitar o desafio. Depuseram-se as linhas e deu-se início ao magno concurso. Atená representou em lindos coloridos, sobre uma tapeçaria, os doze deuses do Olimpo em toda a sua majestade. Aracne, maliciosamente, desenhou certas histórias pouco decorosas dos amores dos imortais, principalmente as aventuras de Zeus. Atená examinou atentamente o trabalho da jovem lídia. Nenhum deslize. Nenhuma irregularidade. Estava uma perfeição. Vendo-se vencida ou ao menos igualada em sua arte por uma simples mortal e irritada com as cenas criadas por Aracne, a deusa fez em pedaços o lindíssimo trabalho de sua competidora e ainda a feriu com a naveta. Insultada e humilhada, Aracne tentou enforcar-se, mas Atená não o permitiu, sustentando-a no ar. Em seguida, transformou-a em *aranha,* para que tecesse pelo resto da vida. (BRANDÃO, 1987, p. 27).

Para além do cruel destino de Aracne, o ideário grego, toma a imagem monstruosa da aranha e empresta-a à mulher tecedeira, colocando-a numa posição de árduo labor, mas também de implacável destino, quer o seu, tecendo os fios de sua triste sina, quer o das vítimas que trilharão, amarguradamente, as malhas de suas teias. Mas não somente de tristes fios serão tecidos os destinos das fiandeiras. Ligadas também à figura de Atenas, até mesmo os homens, orgulhosamente, foram atados aos teares e fusos. Conforme os comentários de Plínio, o Antigo: “[...] mesmo para o homem seria honroso fiar o linho” (LIBOREL apud BRUNEL, 1998, p. 379).

Entre imagens de dores lancinantes e de glórias, a tecedeira mostra-se construção ambígua. De certa forma, ela mesma obedece às tramas entretecidas por outras mãos, assim como Aracne será uma artífice inglória para a glória de Atenas, mas também é ela mesma a autora dos destinos de outros. Consideremos que a mulher de Salomão fia o destino dos cavaleiros descendentes do rei David e o da própria heroína do Graal. A seu tempo, a irmã de Persival traçará não somente as trajetórias dos cavaleiros do Graal, após a aventura na nave maravilhosa, mas será ela mesma, de fato, uma fiandeira, ao coser a bainha da espada de Galaaz. Mas ao lidarmos com as narrativas que envolvem a irmã de Persival, e até mesmo as da mulher de Salomão, a contrapelo, vemos que dois mitos gregos se entrelaçam. Não mais

Aracne e, sobretudo, Atenas terão protagonismo, mas as Moiras mostrarão suas habilidades.

As Moiras gregas[87] eram filhas de Zeus e de Têmis. Foram personificadas, tripartidamente, após as epopeias de Homero. Assim, Cloto, Láquesis e Átropos tornaram-se as arquitetas do destino dos homens. Cada uma das Moiras tem função específica. Cloto é a que trabalha com os fios e com o fuso. Láquesis é "a sorteadora: a tarefa de Láquesis é enrolar o fio da vida e sortear o nome de quem deve morrer" (BRANDÃO, 1986, p. 231). Átropos é a inflexível, a que corta o fio da vida. Assim, os trabalhos de fiação de Cloto, o conhecer e o tracejar o destino das pessoas de Láquesis e a firmeza de propósito de Átropos, mesmo que conduzam à morte, são marcas distintivas da irmã de Persival.

Como vimos acima, coube à irmã de Persival o tecer a bainha da espada do herói do Graal (DSG, 1995, p. 314). Mas ela também tem função profética e norteadora das ações dos cavaleiros Galaaz, Boorz e Persival. À beira da morte, após a apoteose de sua participação na *Demanda*, ao doar o seu sangue para curar uma má senhora, a donzela diz:

> - Irmão Persival, eu moiro por saúde desta dona. Rogo-vos que me nom soterredes, mas tanto que for morta levade-me ao porto do mar que daqui achardes mais perto e metede-me em ũa barqueta e leixade-me ir assi como a ventura me queira guiar. E eu vos digo verdadeiramente que já tam toste nom iredes aa cidade de Sarraz, u havedes de ir depós o Santo Graal, que me vós a pee da torre nom achedes. Entom fazede tanto por mim e por vossa honra: fazede-me soterrar no paaço Celestial. E sabedes porque vo-lo rogo? Porque dom Galaaz há i de jazer soterrado e vós, irmão, outrossi. (DSG, 1995, p. 328).

Mas não se trata apenas de vaticínos mortuários. A irmã de Persival cumpre três funções: a mulher que tece, a mulher que cura e a mulher que conhece e comanda. Falamos acima sobre a sua função de tecedeira (DSG, 1995, p. 314); e comentamos, brevemente, sobre a sua participação na cura de uma mulher infiel. Convém, por ora, determo-nos um pouco mais sobre este tópico. Havia um costume nas terras de uma *desleal senhor* de colher o sangue de donzelas para dá-lo à rainha do castelo. Satisfazendo aos ditames de uma

[87] Sobre as Moiras ver BRANDÂO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol 1. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 231

profecia, a donzela, contrariando os cavaleiros Boorz, Persival e Galaaz, aceita participar do nefasto costume e doa o seu sangue. Cumpre-se nela a profecia. Ela cura a rainha leprosa: “Em aquel dia mesmo foi a dona guarida ca, tam toste que a lavarom do sangue da **santa donzela**, logo foi limpa de toda sua gafidade” (DSG, 1995, p. 329. Grifos nossos).

O narrador não é parcimonioso no emprego do adjetivo: ela é santa. Sua trajetória assemelha-se em milagres à da dona da Capela que fez “tam fremosos miragres e tam fremosas virtudes que de todas partes do reino de Logres i vinham. E nom vinha i tam frebre nem tam enfermo nem tam mal treito já nom seeria que nom recebesse saúde (DSG, 1995, p. 452). Talvez não em quantidade, mas na profundidade do drama. A dona da capela fora aprisionada, como condenação, ao ser julgada assassina de seu esposo. Chamada Genevra, a rainha proveniente da linhagem de Persival, era alimentada por mãos divinas (DSG, 1995, p. 451-452). Mas não são essas duas mulheres da linhagem de Persival a estarem envolvidas em milagres. A tia de Persival, requestada pelo rei Artur, refugiou-se em uma floresta por dez anos, comendo somente ervas cruas. Ao morrer, após uma vida de piedade e ascetismo, aparece em visão ao rei Artur, atestando-lhe a sua luxúria e castigo (DSG, 1995, p. 181). Se algumas mulheres da estirpe de Persival, citadas na *Demanda*, apresentam aspectos de santidade, nenhuma delas se equipara à irmã do cavaleiro. Ela é santa como santo se constitui Galaaz, uma vez que atende às exigências de profecias que a legitimam como heroína do Graal, ou porque também tem funções de cura, como se vê no filho de Lancelot. No entanto, além de serem aparentadas de Persival ou de estarem envolvidas em milagres, essas mulheres viveram enlaçadas em ambientes aziagos e em circunstâncias de dores. Para Georges Duby (1989, p. 163), “a dor é, antes de tudo, problema de mulher” e, na *Demanda*, as santas precisam padecer. A despeito de Galaaz viver uma vida de ascetismo, os milagres por ele realizados não exigiram padecimentos. A sua presença garantia saúde aos desafortunados. Por ilustração, citaremos três momentos de milagres: Primeiro, a presença do cavaleiro, *sergente* de Jesus Cristo, impede que manifestações demoníacas continuem a afligir uma mulher, assim, “a dona sandia foi sãã pola **vinda** de Galaaz” (DSG, 1995, p. 301), conforme vaticínios de uma monja; segundo, uma donzela foi curada de lepra pela presença de Galaaz e por vestir

a estamenha do cavaleiro, segundo salientou um ermitão: “e guareceria quando i **viesse** o bõõ cavaleiro” (DSG, 1995, p. 305-307); e terceiro, com o Rei Peleam: e “ũa voz disse a Galaaz que Rei Peleam havia de guarecer per sa **vinda**” (DSG, 1995, p. 434. Grifos nossos). Sabemos então que o cavaleiro apenas conduziu a bacia com o sangue de Cristo e derramou sobre a ferida do Rei *tolheito*.

Se dor é substantivo feminino, comando e conhecimento também o são. Ao menos para algumas personagens femininas na *Demanda*. O que tem a conhecer e a comandar a donzela irmã de Persival? Diz o ermitão a Galaaz: “Filho, este é o departimento que vos eu dizia” (DSG, 1995, p. 300). E assim Galaaz foi liberado para seguir a uma jovem encoberta que lhe chamava para uma aventura:

> Eu quero, dissi ela, que filhedes vossas armas e subades em vosso cavalo e que vades pós mim u vos eu quiser levar, e eu vos digo que vos mostrarei mui cedo a mais fremosa nem a maior aventura que nunca viu cavaleiro em vosso tempo. E vós lhe daredes cima, se Deus quiser. (DSG, 1995, p. 300).

Cabe à donzela, em vários momentos da aventura, mostrar o caminho, revelar o conteúdo de cartas misteriosas e indicar ações a serem tomadas: Em primeiro lugar, a donzela indica o caminho: “Senhores, disse a donzela, em aquela nave é a aventura por que Deus todos três nos ajuntou. **Convém**-nos sair desta e ir aquela” (DSG, 1995, p. 311). Em segundo lugar, após acharem a carta da nave, a donzela adverte: “– Senhores, disse a donzela, **sabede** que esta é a prova dos cavaleiros verdadeiros e dos leaes sergentes de Nosso Senhor que andam em esta demanda ca já cavaleiro nom entrará i que ande em pecado mortal que logo se i nom perca” (DSG, 1995, p. 312). É a explicitação dos mistérios celestiais. Em terceiro lugar, a donzela indica a ação a ser tomada, no que tange à espada: “Por ela vos adusse eu aqui, disse ela. **Convém** que vós provedes se a poderedes sacar da bainha; e, se a de i sacardes, **sabede** que vós sodes o mui bõõ cavaleiro que havees de dar cima aas aventuras do regno de Logres” (DSG, 1995, p. 313. Grifos nossos). Há sempre uma indicação do que deve ser feito e uma explicação do porquê deve ser feito, como podemos notar pela utilização dos verbos *convém* e *sabede*, presentes no discurso da donzela. Ela revela o desconhecido e mostra o que é

conveniente realizar. Na *Demanda*, dentre as tarefas da donzela, o tecer e o falar se coadunam. Depois do tecer, o falar, pois quem tece cria uma coisa nova, cria os destinos:

> E esta carta nos diz que lhe há esta cinta seer tirada per filha de rei virgem e que ela meterá i correas fremosas e apostas e tam ricas como convém a tam rica espada. **E depois converrá que aquesta donzela ponha nome a aquesta espada.** (DSG, 1995, p. 314. Grifos nossos).

A sabedoria e a destreza nas artes das tecedeiras que a irmã de Persival apresenta, torna-a figura de renome, louvada entre os homens, como a mulher de *Mishlê* 31. Ela é herdeira de Atenas, ao mesmo tempo que apresenta alguns aspectos do destino de Aracne, mas, na narrativa do Graal, as mãos que tecem a irmã de Persival, não são as da deusa da sabedoria, mas as masculinas, por vezes, arbitrariamente, acostumadas ao trabalho misógino. Nela, com perfeição, mais que na mulher de Salomão, uma construção triádica se organiza.

A propósito, as célebres proezas da irmã de Persival estendem-se não somente por sua soberania, já que filha de rei, e heroísmo, ao lançar-se em aventuras, mas ela satisfaz aos requisitos de uma ordem triádica prescrita por Georges Dumézil em *El destino do Guerrero*, a respeito das funções de sacerdote, guerreiro e produtor: “administración de lo sagrado, del poder y del derecho; de la fuerza física; de la abundancia y de la fecundidade” (DUMÉZIL, 1969, p. 3). No primeiro aspecto, a sabedoria e o conhecimento demonstram a sua habilidade de gerir e liderar, tanto numa perspectiva religiosa, quanto com nuanças de soberania; no segundo, a força, mais que o desempenho físico, – pois este vê-se magistralmente em Galaaz – mostra-se habilidade de propósitos, mesmo que a conduzam ao padecimento corporal; e, no terceiro aspecto, como previsto em *Mishlê* 31, a boa mulher é boa provisora, mestra nas artes domésticas para bem satisfazer as exigências dos destinos dos cavaleiros, assim como o seu próprio.

Retomando o mito de Atenas vigorosa, vemos ainda certos traços viris que podem ligar a causa defendida pela irmã de Persival à causa de Atenas, deusa guerreira e protetora (BRANDÃO, 1987, p. 30). Ela não somente teceu,

nomeou e conduziu, armas e cavaleiros, mas protegeu e garantiu que os elementos da profecia acontecessem, sendo ela mesma tecida e tecedeira da narrativa.

Para além da condição de submissão, amargura e humildade que se consolidou, sobretudo nas mulheres da linhagem de Persival, há, também, quer na mulher de Salomão, quer na irmã de Persival, atitudes viris. No entanto, a virilidade ultrapassa, por exemplo, a condição de sabedoria que as duas personagens demonstram em vários momentos. As artes viris, de certo modo, assim com as artes domésticas, são aliadas das duas personagens, tornando-as destacadas até mesmo dos homens, quando em apatia momentânea. Se Salomão e os cavaleiros do Graal não sabem o que fazer, ou não entendem os mistérios, essas duas mulheres os conduzirão ao caminho correto seja com sabedoria, habilidade nas palavras, e até mesmo sedução, quando lhes convier. Claro que este último aspecto não se aplica à donzela irmã de Persival, embora a narrativa a descreva bela, como vimos, e até mesmo em relação à mulher de Salomão só é aplicável, parcialmente. Bonita, como se sabe pela tradição bíblica, e astuta, ela sabe como chegar ao coração do rei, abordando-o com sabedoria. Na *Queste*[88] (1923, p. 221), a mulher de Salomão sabe que este anda angustiado e diz a narrativa que ela não o inquire, diretamente, mas age com cautela, buscando o bom humor do marido que não se recusa a atendê-la. De tal modo, sedução, habilidade de articulação e sabedoria são armas utilizadas pela mulher de Salomão, assim como o falar, o fiar e o prantear são expedientes utilizados pela irmã de Persival em sua trajetória, como vimos.

As virtudes viris de que falamos não se referem unicamente aos combates marciais. Em textos literários sobre as Amazonas ou as Valquírias, encontramos exemplos de mulheres que se mostraram “capazes de realizar todos os gestos que executam o herói, capazes inclusive de ridicularizá-los (BOYER apud BRUNEL, 1998, p. 745). Consideremos ainda os romances sobre a donzela guerreira, bela e talentosa em feitos de guerra, “[...] que las armas y el caballo // bien lo supe manejar” (PIDAL, 2010, p. 200), e em sabedoria: “Allí habló la más chiquita, // em razones la mayor” (PIDAL, 2010, p.

[88] Ver na *Demanda del Santo Graal* (1984, p. 138).

197). Curtius, como vimos, comenta que habilidade de falar, inclua-se neste aspecto a sabedoria, como se vê em Heitor ou Ulisses, por exemplo, assim como habilidade em armas, caracterizam o herói, satisfazendo a fórmula da *sapientia et fortitudo*: “eloqüente em palavras, e hábil nos feitos” (CURTIUS, 1996, p. 232). Curiosamente, na tradição judaico-cristã, algumas mulheres foram conectadas a uma imagem viril, colocadas na linha de frente do perigo. Na *Legenda Áurea*, Santa Marta, além da eloquência, aprisiona com o seu cinturão o grande animal Onaco, “um dragão metade animal, metade peixe, mais gordo que um boi, mais comprido que um cavalo, com dentes cortantes como espada e pontiagudos como cornos, munido de cada lado de dois escudos” (VARAZZE, 2003, p. 587). Santa Eufêmia, de igual modo, é descrita lutando como um homem para proteger a sua virgindade (VARAZZE, 2003, p. 811). No entanto, nada se compara aos trabalhos viris das onze mil virgens peregrinas da Bretanha, lideradas por Santa Úrsula, bela, sábia e honesta:

> De fato, elas logo se prepararam nos exercícios de guerra, correndo, simulando fugas, entregando-se a todo tipo de jogos, a tudo quanto imaginavam servir à causa da guerra, manobras das quais as vezes retornavam ao meio dia, às vezes quase a noite. (VARAZZE, 2003, p. 883).

Beleza, ao que parece, segundo algumas narrativas da tradição judaico-cristã, podem ser utilizadas não só como via que acorre à volúpia masculina e consequente martírio, por conta da negação da dama. As santas da *Legenda* foram descritas como portadoras de extrema beleza, mas, enquanto para elas, a beleza conduziu-as à morte sofredora e violenta, a aparência bela de Judite e até mesmo de Ester levou-as a salvar o seu povo contra o invasor e inimigo. Judite, de estonteante beleza, encanto e astúcia, o invasor Holofernes, segundo a tradição católica, corajosamente, “golpeou por duas vezes o seu pescoço, com toda a força, e separou a sua cabeça” (JUDITE 13: 8). Ester com a sua beleza, sabedoria e eloquência ganha a simpatia e o amor de Ahashverosh (Asseuero) que a favorece contra o inimigo dos judeus, Haman (*ESTER* 5: 1-5).

Na *Demanda*, em Galaaz e na bela irmã de Persival a fórmula ganha perfeição. Além disso, o fiar, o falar copiosamente, condição de denegação do feminino segundo o ideário patrista, e o chorar, podem fazer parte do mesmo

quadro de promoção feminina, como vimos nas narrativas sobre os trabalhos da donzela irmã de Persival.

3.3 Tensões no imaginário feminino e a visão androcêntrica

Conhecedora de ervas curativas, Eva conduziu Seth ao Paraíso, a fim de conseguir mezinhas que curassem a Adão. A sabedoria e a instrução, isto é, ordenações a aventuras e a peregrinações pelo desconhecido, mostram-se peculiaridades femininas na tradição judaico-cristã, como vimos, por exemplo, no apócrifo *Vida de Adão e Eva*. Acaso Rebeca, a tecedeira, não conduziu seu filho Jacob a novas terras, em busca de esposa, fortuna e aventuras? (*BERESHIT* 27: 43-46). De igual modo, conselhos de mulher e curas operadas por mãos femininas, são ações de protagonismo que personagens como a mulher de Salomão e a irmã de Persival exerceram na *Demanda*. Tal protagonismo não surge sem incomodar a tradição masculinista.

Tanto a mulher de Salomão, quanto a irmã de Persival, em algum momento da jornada, deverão desempenhar papel de liderança, tal qual a mãe Eva. Se a primeira é legitimada pela Santa Voz, a segunda cumprirá com o próprio corpo as demandas da profecia de validação da identidade do herói do Graal: ser filha de rei e virgem, coser com os próprios cabelos a proteção à espada de Galaaz, nomeando-a: *Correas fremosas* (DSG, 1995, p. 314). Ao fazerem isso, essas mulheres deixam a coadjuvação e passam a exercer um protagonismo que outras figuras femininas ainda não haviam desempenhado nas histórias arturianas. No entanto, as mulheres estão sob suspeita. Todas elas, independente de estratificação social, são olhadas com reservas. Salomão interroga-se sobre a fala de sua esposa. E se for imprudente? Deveria o grande sábio ouvi-la? Não escreveu o rei em *Provérbios* (*Mishlê*) sobre a mulher rixosa e sobre a que não sabe bem edificar a sua casa? A voz apazigua suas inquietações, como já visto:

> Salemon, Salemon, se de fame vint et vient tristece a home, ne t'en chaille, Car une fame sera encore dont vendra a home greignor joie cent tanz que ceste tristece n'est; et cele fame nestra de ton lignage". (QSG, 1923, p. 220-221). "Salomón, Salomón, si de la mujer vino 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).

De igual modo, Galaaz conhece a tradição masculinista. Ele sabe que as tarefas heroicas da donzela irmã de Persival não serão, pelos colegas cavaleiros, aceitas sem reservas: “Certas, disse Galaaz, a meu ciente nom viera eu aqui se ela nom fosse. Onde vos posso dizer verdadeiramente que mais viim per ela ca per niũũ” (DSG, 1995, p. 310). Não se trata apenas de reconhecimento às ações da donzela, mas de justificação à presença feminina em ambiência masculinista. Mas o cavaleiro com o seu discurso ecoa uma nova posição à donzela, principalmente, quando, conjuntamente, com os seus companheiros de viagem, decidem fazer-lhe um memorial. E após a morte da donzela, os cavaleiros a colocam numa barca e sobre a sua cabeça colocam “ũa carta que devisa todo seu linhagem e como foi morta e todalas aventuras que ajudou a acabar” (DSG, 1995, p. 329). Além disso, em outro momento, não lhes resta senão reconhecer a sabedoria e a gradiosidade da irmã de Persival: “Bem nos teve esta donzela o que nos prometeu” (DSG, 1995, p. 454). O que a donzela prometera? O que ela fizera para merecer tão alto conceito? Sabedora de suas dignas ações e de que a hora de sua morte se aproximava, ela instruiu os cavaleiros sobre os seus próprios ritos mortuários, garantindo a Galaaz e a Persival serem enterrados no mesmo local em que ela seria. No discurso da donzela, ela institui, profeticamente, mais uma maravilha: sendo seu corpo posto em uma barca, esta alcançaria, por obra divina, os cavaleiros tão logo chegassem em Sarraz, como vimos, anteriormente (DSG, 1995, p. 328). Em toda a sua trajetória, a donzela lançou-se a aventuras que a colocaram em relevo tanto em relação às demais mulheres, quanto aos cavaleiros que a acompanham, em vários momentos. Seja conduzindo os heróis do Graal, tecendo a bainha da espada de Galaaz, seja doando o seu sangue para curar a rainha má, a irmã de Persival cumpriu cada uma das exigências das profecias proferidas tanto pela mulher de Salomão quanto as por ela preditas.

Para além dessas atividades heroicas da donzela irmã de Persival, a mulher de Salomão, assim como seu esposo, tem o dom da sabedoria. Tanto Salomão quanto sua esposa reconhecem esse traço distintivo de uma mente rica em sabedoria. Recordemos das palavras da mulher de Salomão sobre sua condição: “la grant subtilité qui est en moi” (QSG, 1923, p. 222), “la gran

sutileza que hay em mí (DSGE, 1984, p. 138). Além do mais, como afiança-nos o narrador, Salomão sabe que sua esposa é extremamente sábia:

> Quant Salemons oï ceste parole, si pensa bien que, se cuers mortiex pooit metre conseil en ceste chose, que ele l'i metroit, car il l'avoit trovee de si grant engin qu'il ne cuidast mie qu'il eust ame de si grant engin ou siècle qui le poïst penser. (QSG, 1923, p. 222).
> Cuando Salomón oyó estas palabras, pensó bien que si algún corazón mortal podia darle consejo, sería ella, pues la había encontrado de una inteligência tan grande que no pensaba que hubiera alma de semejante ingenio en el mundo y por eso le pareció bien descubrirle todo su pensamento. (DSGE, 1984, p. 139).

Todavia não se trata apena de conhecer, mas de comandar. Assim determinou a esposa sábia de Salomão:

> "Or vos dirai donc, fet ele, que vos feroiz. Fêtes fere une nef dou meillor fust et del plus durable que len porra trover, et de tel qui ne puisse porrir ne por eve ne por autre chose". Et il dist que si feroit il". (QSG, 1923, p. 222).
> "Entonces, os diré – le respondió ella – lo que debéis hacer: mandad construir una nave, con la mejor madera y con la más duradera que se pueda encontrar, y de tal calidad que no se pueda pudrir ni por el agua, ni por ninguna otra cosa". El dijo que así lo haría. (DSGE, 1984, p. 139).

Em seguida, ela ordena que Salomão faça um rico punho para a espada de David, assim como uma bainha digna de tão grandiosa arma. Incapazes de prover tão rica bainha, a rainha sentencia: "'Vos la lerez einsi, fet ele, car il n'afiert mie a nos que nos les i metons; ainz les i metra une pucele, mes je ne sai quant ce sera, ne a quele horc'" (QSG, 1923, p. 223). "'Dejadla así – le contestó –, pues no nos atañe a nosotros el que se lo pongamos, sino que se lo pondrá uma doncella, pero no sé cuándo será, ni en qué momento'" (DSGE, 1984, p. 140). Por fim, dá ordenações para a construção da cama feita de madeira de três cores (QSG, 1923, p. 224).

A propósito da condição de engenhosidade, comando e conhecimento do futuro, a irmã de Persival e a mulher de Salomão apresentam alguns traços comparativos recolhidos da tradição bíblica, sobretudo das narrativas de Débora e Lael. Retomemos o que já vimos em *Shofetim* (Juízes) 4: 4-9:

> E Débora [Devorá], **a profetisa**, mulher de Lapidot, **julgava Israel naquele tempo**. Ela ficava debaixo da palmeira de Débora, entre Ramá e Bet-El, na região montanhosa de Efráim; e os filhos de Israel

> subiam a ter com ela para julgamento. E ela **mandou chamar a Barac** ben Avinôam, de Kédesh Naftali, e disse-lhe: 'Na verdade, o Eterno, o Deus de Israel, ordenou: "**Vai e atrai os filhos de Israel para o monte Tabor, e leva contigo dez mil homens dos filhos de Naftali e dos filhos de Zevulun. E atrairei a ti, para o ribeiro de Kishon, Sisrá, o comandante do exército de Iavin, juntamente com os seus carros e a multidão de seu povo, e o entregarei nas tuas mãos"**.' E Barac disse-lhe: 'Se fores comigo, irei; mas se não fores comigo, não irei!' – e ela disse: 'Certamente irei contigo! Mas não será tua a glória na trajetória em que vais, porque o Eterno entregará Sisrá nas mãos de uma mulher!' – e Débora se levantou e foi com Barac a Kédesh (Grifos nossos).

Três pontos de semelhança vemos entre as duas personagens da *Demanda* e as ações de Débora: ela é uma profetisa (conhece o futuro); ela é juíza e mentora (comanda articuladamente sobre o que e como deve ser feito); ela conduz o exército de Israel à guerra, traçando, engenhosamente, uma estratégia de combate (participa das ações marciais, persuadindo os guerreiros sobre as intenções do Eterno). Notemos que, além do exposto acima, em outro momento, tencionando abalizar a vontade do Eterno a respeito da guerra, Débora reafirma: “E Débora disse a Barac: ‘Levanta-te, porque este é o dia em que o Eterno entregou Sisrá nas tuas mãos! Certamente, o anjo do Eterno saiu para que sejas bem-sucedido!’” (*SHOFETIM* 4: 14). Mas há algo além dos pontos de convergência que percebemos entre Débora e as heroínas do Graal. Importa-nos a visão que o comandante do exército, Barac, tem a respeito de Débora: ele não quer ir à batalha sem ela, pois suas palavras são imprescindíveis para o sustento da causa. Haveria algo mais? A presença da profetisa garantiria a presença do Eterno? Seus conselhos e estratégias de guerra seriam de fato indispensáveis para a vitória dos israelenses? Mesmo sendo avisado de que a glória da vitória não recairia sobre mãos masculinas, Barac não se negou a ter Débora consigo, antes o guerreiro rendeu-se à sabedoria e à autoridade da juíza. Por fim, o comandante e a profetisa cantam os feitos astuciosos e viris de Lael:

> Bendita mais que todas as mulheres seja Iael, mulher de Héver, o Keneu; bendita seja sobre as mulheres que vivem em tendas! Água pediu ele, leite lhe deu ela; numa taça de príncipes ofereceu-lhe nata. Estendeu a mão à estaca e a mão direita ao martelo dos trabalhadores; bateu em Sisrá, tirou-lhe a cabeça, fez-lhe feridas e transpassou-lhe as têmporas. Entre os pés dela caiu de joelhos, ficou estirado. Entre os pés dela caiu de joelhos; onde se ajoelhou, ali caiu em estado de perdição (*SHOFETIM* 5: 24-27).

Tanto Lael, quanto Débora foram honradas por guerreiros e comandantes, assim como os cavaleiros e o rei, filho de David, louvaram os feitos da irmã de Persival e da mulher de Salomão. As duas mulheres da *Bíblia* atenderam ao chamado da causa de libertação de um povo, satisfazendo o imaginário, a propósito da visão divina sobre Israel, uma vez que, no caso de Débora, ela pôs-se a repercutir um discurso vitorioso em nome do Eterno. Ela tornou-se a sua porta-voz. Lael, ao contrário de Débora, apresentou postura mais viril. Não se negou a derramar o sangue inimigo, satisfazendo a predição da juíza. Quer no discurso desta, quer na ação viril e astuciosa daquela, a imagem de mulher forte, valorosa e destemida é construída, de acordo com a vontade do Eterno, conforme Débora impetuosamente afiança a Barac. No entanto, são com notações de dores, além das articulações de autoridade e comando, que as mulheres fortes da *Demanda* demonstram o seu valor e a força do seu discurso. Mas de qual discurso falamos? Vimos que a *notatio* das personagens, a irmã de Persival e a mulher de Salomão, atende ao discurso religioso androcêntrico: elas servem à causa cristã, criada e comandada por homens. Elas são a imagem do modelo masculino. Enquanto a irmã de Persival é a imagem feminina de Galaaz, a mulher de Salomão o é de seu marido.

Santidade e sabedoria cingem-se também como dois pilares do cristianismo que se quer reverberar na *Demanda*. Assim, Eva, Maria, Débora, irmã de Persival, mulher de Salomão acabam por representar aspectos comuns do imaginário, presente na tradição judaico-cristã, que se criou às mulheres: embora pecadoras, alcançarão a graça da Redenção e da Salvação. De igual modo, as duas personagens presentes nas narrativas do Graal, ainda que logrem superioridade em relação a alguns homens notáveis, são instrumentos que servem para manter o discurso e o ideário religioso. Talvez isto, todavia, não deva ser considerado um demérito, ainda que tensões sejam encontradas no caminho. A sobredeterminação é uma condição factual, mas com maestria e graciosidade as mulheres nas narrativas do Graal passaram a desempenhar um papel não mais de simples adjuvantes. São, de fato, figuras exemplares, modelos comportamentais. E mesmo nesse sentido já deixaram para trás a tradição de denegação tão comum aos patristas e outros religiosos, como vimos.

No *Evangelho de Bartolomeu*, por ilustração, há um diálogo entre Maria e Pedro. À princípio, Maria parece reproduzir um discurso misógino, mas, na verdade, tratava-se apenas de uma estratégia discursiva de insincera modéstia, ao valer-se da fórmula da *humilitas*, ao mesmo tempo que utilizou a *amplificatio*, para sobrepor as funções e as peculiaridades de Pedro, comparando-as à sua própria condição. Este segue a mesma fórmula, apequenando-se diante do que ele chama "tabernáculo aberto" (EB, 1999, p. 378):

> Pedro disse a Maria: "Cheia de graça, suplica ao Senhor que nos revele as coisas que estão nos céus". Maria respondeu a Pedro: "Pedra retirada da rocha, não prometeu ele edificar sobre ti a tua Igreja?" Pedro insistiu: "Ó tabernáculo aberto!" Maria respondeu: "Tu és à imagem de Adão; ele não foi formado primeiro, e depois Eva? Olha o Sol: à imagem de Adão, supera os outros astros. Olha a Lua, cheia de lama por causa de transgressão de Eva. Com efeito, o Senhor pôs Adão no Oriente, e Eva no Ocidente e ordenou, o Senhor, que os dois (astros) resplandecessem sobre as duas (pessoas)". Depois que chegaram em cima do monte, e o Senhor se afastou brevemente deles, Pedro disse a Maria: "Foste tu que eliminaste a transgressão de Eva, transformando-a de vergonha em alegria". (EB, 1999, p. 377-378).

Em outro momento, Maria é constrangida pelos discípulos a orar e a contar sobre os mistérios da Anunciação, mas ela teme a Pedro, quer ceder-lhe a primazia. Por fim, acatando o insistente pedido, embora já houvesse avisado, em tempo oportuno, sobre o perigo de se conhecer tais mistérios, relatou algumas poucas palavras sobre o anúncio do nascimento de Cristo (EB, 1999, p. 374-377), até que o próprio Cristo a faz calar, posto que o conhecimento que ela detinha não deveria ser dividido com os discípulos:

> Enquanto ela assim falava, de sua boca saiu fogo: e, quando o mundo estava prestes a ser destruído, apareceu o Senhor e disse a Maria: "não reveles este mistério, do contrário, hoje toda a criação será destruída". E os apóstolos foram tomados de medo, temendo que o Senhor se irasse contra eles. (EB, 1999, p. 377).

O diálogo entre Pedro e Maria revela a tensão existente entre os dois. Qual o papel de homens e mulheres na Salvação e na Redenção? Maria procura esclarecer: "Com efeito, o Senhor pôs Adão no Oriente, e Eva no Ocidente e ordenou, o Senhor, que os dois (astros) resplandecessem sobre as duas (pessoas)" (EB, 1999, p. 378). Estaria sugerindo a harmonia entre os

opostos? Ela estaria, na verdade, apenas se valendo de um jogo discursivo, cujo objetivo primordial era o de assumir-se valorosa e digna, mesmo que fingindo humildade? Maria sabia que a sua condição era frágil. Ela precisou, parece-nos, utilizar sábias armas de persuasão, para que a sua liderança fosse acatada no torvelinho androcêntrico. Desta forma, a mulher Maria alcançou, na narrativa, um *locus amoenus*, resplandecente e viril.

De todo modo, considerando o par conflituoso Maria e Pedro, e/ou a necessidade de harmonizar Lua e Sol, mais do que uma realocação geográfica da mulher na história do cristianismo medieval, como se pode depreender nas narrativas arturianas, por exemplo, pode-se pensar que ocorreu uma restauração de uma cultura pré-cristã, ou pré-judaico-cristã. Falamos, inicialmente em androginia porque há nuanças de tal tradição em muitos escritos da tradição judaico-cristã. A própria relação Galaaz/irmã de Persival ecoa tal tradição. Relembremos das referências à bissexualidade humana advindas das primeiras linhas do Gênesis (*BERESHIT* 1: 26-27). Ao tratar sobre a cultura de muitos povos, Mircea Eliade (2010, p. 342-343), comenta sobre o caráter comum da bissexualidade divina. Claro que tal tópico é refletido na constituição humana. Tomemos como exemplo, a relação entre a árvore e a androgenia. Tomando como referência uma iconografia medieval, Heitor Megale (2010, p. 296), comenta dois pontos relevantes. Em primeiro lugar, ao destacar o casal Adão e Eva representados entre a árvore do paraíso, “a iconografia referia-se a certo igualitarismo social e certo nivelamento moral entre homem e mulher, mesmo que a serpente estivesse quase sempre voltada para esta última” (MEGALE, 2010, p. 296). Além disso,

> de outra parte, a Árvore posicionada entre Adão e Eva fazia referência à ruptura da unidade inicial existente ao menos no plano psicológico. A Árvore, isto é, o conhecimento, revelava a presença de traços contraditórios no ser human, feito à imagem e semelhança de Deus, o Andrógino por excelência para a cultura medieval. Se “Deus criou o homem à sua imagem, à imagemd e Deus o criou, macho e fêmea os criou”, o ser humano era inicialmente duplo. Tudo estava contido nele, ser completo, micoscósmico. Tirar Eva da costela de Adão tinah sido uma cirurgia de separação, pois eles eram formados dos mesmos ossos, eram “uma só carne”. É assim que o texto sagrado foi interpretado na primeiro metade do século I pelo judeu Fílon de Alexandria, posteriormente por Ambrósio, Santo Agostinho [e muitos outros], todos vendo Eva como imagem da mulher interna ao homem. (MEGALE, 2010, p. 296).

Certo é que a igreja medieval não aceitou a cultura da androginia divina e humana, como atesta Megale (2010, p. 297), mas as referências lá estavam em Gálatas 3: 28: “Não há macho nem fêmea. Porque todos vós sois hum em Jesu Christo”. Recordemos do apócrifo *Evangelho de Tomé*:

> Quando de dois fizerdes um, quando fizerdes a parte interna como a externa, a parte externa como a interna e a parte superior como a inferior, quando do homem e da mulher fizerdes um único ser, de modo que não haja mais homem nem mulher, quando fizerdes olhos em lugar de um olho, uma mão em lugar de uma mão, um pé em lugar de um pé e uma imagem em lugar de uma imagem, então entrareis no Reino. (ET, 1999, p. 263).

De igual forma, as semelhanças entre a vida piedosa de Galaaz e da irmã de Persival, sugerem-nos uma cultura da androginia, baseada na *coincidentia oppositorum*, segundo a perspectiva gnóstica, isto é, espelhando um duplo divino, como já destacado. No entanto, o episódio que trata da morte das personagens, revela-se díspare. Segundo José Carlos Ribeiro Miranda (1998, p. 86), a irmã de Persival divide com Galaaz a condição de figura de Cristo, como se vê no episódio da morte da donzela, em comparação à Paixão de Jesus. Neste caso, atendendo a uma perspectiva antijudaica,

> a destruição do castelo da Dona Gafa não mais é do que uma figura da destruição de Jerusalém e respectiva punição dos judeus, incapazes de conversão à Palavra de Cristo, do mesmo modo que, olhando respectivamente, a morte da irmã de Persival constitui nova figura da Paixão de Cristo, desta vez não da Paixão com dimensão de triunfo e via para o acesso definitivo à herança régia de David, como sucedera no episódio da Barca de Salomão, mas como sacrifício e derramamento de sangue inocente. (MIRANDA, 1998, p. 78).

Assim, cabe à Galaaz a parte que o conecta ao Cristo vitorioso. No drama da morte da donzela, atado à imagem do Cristo em padecimento, Galaaz é um mero espectador, como os demais cavaleiros (MIRANDA, 1998, p. 79). A donzela carrega então a condição de humilhação, dores e aflição, tendo no cavaleiro do Graal, a sua imagem masculinazada, viril e gloriosa. Formariam então a donzela e o cavaleiro a imagem perfeita de Cristo, satisfazendo a noção da bissexualidade de Deus, e da perfeição do homem antes da Queda, concepção que foi ocultada pela “exegese judeu-cristã” (MIGUET apud BRUNEL, 1998, p. 26).

Além disso, Miranda (1998, p. 76) concebe um paralelismo entre a narrativa da morte da donzela e a narrativa da morte de Cristo e consequente castigo de Jerusalém, como se vê no apócrifo *Evangelho de Nicodemos*. Aliás, imagens de destruição também podem ser vistas em algumas passagens bíblicas, como será visto. Consideremos o episódio da morte da donzela. Espontaneamente, a irmã de Persival assentiu em pagar o costume do castelo da rainha má, pois era filha de rei e de rainha e virgem "em toda vontade e feito" (DSG, 1995, p. 327), como exigia a profecia dita por "ũũ homem velho mui sesudo", e se pôs a doar o seu sangue para curar a soberana, como outras doze donzelas já o tinham doado. Estando a donzela bastante enfraquecida, ela fala aos cavaleiros sobre os seus destinos, conforme vimos. Após falecer, ocorreram diversas hierofanias. Quando já os cavaleiros saíram do castelo, o céu escureceu e houve grande tempestade, coriscos caíram dos céus e metade dos muros do castelo ruiu. No dia seguinte, os cavaleiros, Persival e Galaaz, encontraram todos mortos e viram o cemitério das doze virgens, que foram mortas por causa da rainha do castelo. Em seguida, o conto revela o significado da destruição do castelo e da morte de todos os seus habitantes: "Esta vingança é do sangue das donzelas que filharom em aqueste castelo por a terreal saúde de ũa desleal pecador, ca muito é a vingança de Nosso Senhor fermosa e maravilhosa e muito é fol quem contra el vai nem por morte nem por vida" (DSG, 1995, p. 331).

Para a vingança divina acontecer era necessário que o sangue da justa donzela fosse derramado em prol da cura da injusta senhora, mas a vida de pecado dos habitantes do castelo, com o seu costume hediondo, mereceu a condenação da morte. Desta forma, a donzela deixa a história, dando sua vida por uma pecadora: altruísta e abnegada tanto em vida, como na morte. E os céus reconheceram o seu sacrifício, como na morte do Cristo, e manifestaram-se destruindo os muros da cidadela. Ora, na crucificação, ocorreram alguns eventos sobrenaturais. A *Bíblia* descreve em Mateus 27: 51 que o "véo do Templo em duas partes d'alto abaixo: e tremeo a terra, e partírão-se as pedras". Em Lucas 23: 44 está escrito que "era então quasi a hora sexta, e toda a terra ficou coberta de trévas até a hora nona". A associação com o evento bíblico reforça ainda outra idéia, ainda que contrária. A morte de Jesus foi para a salvação de toda a humanidade, mas a morte da donzela, apesar de ter

curado a rainha, não ocorreu para salvação, destinou-se para vingança e castigo divino. Podemos então partir para um outro evento bíblico:

> e eis-que sobreveio hum grande terremoto e se tornou o Sol negro, como hum saco de cilicio: e a Lua se tornou toda vomo sangue: E as estrelas cahírão do Ceo sobre a terra, como quando a figueira, sendo agitada d'hum grande vento, deixa cahir os seus figos verdes: E o Ceo se recolheo como um livro, que se enrola: e todos os Montes, e Ilhas se movêrão dos seus lugares: E os Reis da terra, e os Principes, e os Tribunos, e os ricos, e os poderosos, e todo o servo, e livre se escondêrão nas cavernas, e entre os penhascos dos montes: E disserão aos montes, e aos rochedos: Cahi sobre nós, e escondei-nos de diante da face do que está assentado no Throno, e da ira do Cordeiro: Porque chegou o grande dia da ira deles: e quem poderá subsistir? (APOCALYPSE 7: 12-17).

A visão do final do mundo, presente no texto do Novo Testamento, assemelha-se à descrição da *Demanda*: escuridão, elementos que caem do céu, destruição e morte. Em hagiografias medievais, após o martírio de algumas santas, hierofanias aconteceram como sinal da desaprovação aos assassinatos e às barbáries. Na *Legenda Áurea*, tendo Santa Inês falecido, "ocorreu um terremoto, surgiram relâmpagos e raios que mataram muitos pagãos" (VARAZZE, 2003, p. 185). Durante o suplício de Santa Ágata, arrastada nua sobre brasas ardentes e cacos de cerâmicas dispostos no chão, "ocorreu um terrível terremoto, que abalou a cidade inteira" (VARAZZE, 2003, p. 259). Na *Demanda* após seus atos heroicos e piedosos, é necessário que a donzela desapareça; sua presença já não é mais precisa, pois já cumpriu sua missão salvadora, legitimadora e apocalíptica; é indispensável cuidar dos excessos, pois o palavreado feminino é incessante, de acordo com o antifeminismo patrista. "Ide, minha senhora, fiai a vossa roca" (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 568), diz a metáfora medieval, que impele a "um silêncio salutar", como convém a piedosas mulheres. E a nossa heroína se cala.

Galaaz, ao contrário do que ocorreu na trágica morte da irmã de Persival, morre contemplando a imagem divina. Após enterrarem a donzela em Sarraz, foram presos, Galaaz, Boorz e Persival, por um ano. Na cela com os cavaleiros, diz o conto que Deus colocou o Graal e "foram avondados de quanto mester houverom enquanto foram na prisom" (DSG, 1995, p. 455). Com a morte do mau rei de Sarraz, Escorant, Galaaz foi feito rei e na cidade reinou por um ano. Passado esse tempo, teve Galaaz a permissão de contemplar as

maravilhas do Graal e tendo-se despedido dos seus amigos, “se tornou ante a távoa e ficou seus geolhos. E nom esteve i se pouco nom quando caeu em terra e a alma se lhi saiu do corpo e levaram-no os angeos fazendo gram ledice e benzendo Nosso Senhor” (DSG, 1995, p. 456). O cavaleiro foi enterrado ao lado da irmã de Persival, no “Paaço Espiritual” (DSG, 1995, p. 457).

Assim como a donzela, Galaaz também teve sua aparência digna de descrições entusiasmadas. O narrador escolhe destinar-lhe consideráveis linhas. Assim como Narciso, a sua beleza causava preocupação. Segundo Brandão (1987, p. 175), “na cultura grega, de modo particular, beleza fora do comum sempre assustava. É que esta facilmente arrastava o mortal para a *hýbris,* o descomedimento, fazendo-o, muitas vezes, ultrapassar o *métron*”. Lancelot, como Liríope, mãe de Narciso, inquietava-se com a beleza de Galaaz:

> Filho Galaaz, disse Lancelot, estranhemente vos fez Deus fremosa criatura. Par Deus, se vós nom cuidades ser bõõ ou bõõ cavaleiro, assi Deus me conselhe; sobejo seria gram dano e gram mala ventura de nom serdes bõõ cavaleiro ca sobejo sodes fremoso. (DSG, 1995, p. 21).

Por fim, Lancelot aquieta-se e diz: “E Nosso Senhor, assi como a ele aprouver e o poderá fazer, vos faça tam bõõ cavaleiro como sodes fremoso”. Mas é na semelhança dos atos legitimatórios, – uma vez que os dois desempenharam papeis únicos nas aventuras –, obras curativas e mesmo na beleza, que Galaaz teve na irmã de Persival a sua *imago*, tal como a irmã gêmea de Narciso era a sua (BRANDÃO, 1987, p. p. 182), segundo a versão de Pausânias. A beleza, sobretudo a feminina, sempre incomodou os clérigos[89]. Mas tanto Galaaz, como a irmã de Persival, conscientes de suas aparências, usaram-nas, sobretudo a donzela, para a glória da causa cristã. Comportamento bem diferente do apresentado por Genevra ou Isolda. Não foi Isolda quem fez desviar a Tristão? Artur a deplora: “Mas maldita seja a beldade de Iseu per que o assi havemos perdudo ca, se ela nom fosse, nom leixaria el em niũ guisa que ele nom veese a esta festa tam grande” (DSG, 1995, p. 30). No entanto Galaaz diz ao pai: “Se me Deus feze assi fremoso, dar-mi-á

[89] A respeito deste assunto, ver L’HERMITE-LECLERC, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: KLAPISH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente:* a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 273-329.

bondade, se lhe prouver. Ca em outra guisa valeria pouco" (DSG, 1995, p. 21). De tal modo, a irmã de Persival compreende a beleza e a singularidade da aventura:

> Sabede que elas som feitas da rem que eu mais em mim amava; e se a amava nom era grande maravilha ca, depois que rei Artur começou a regnar, **nom viu homem tam fremosos cabelos como eu havia**. Esto diziam quantos cavaleiros e quantas donas os viam. Mas por esta cinta e por este al que tem em lugar de correas me fiz troquiar e nom me acho delo mal pois per i dei cima **a tam fremosa aventura** como esta. (DSG, 1995, p. 315. Grifos nossos).

Os cavaleiros, a respeito do trabalho das agulhas da donzela, reconheceram tratar-se de um "rico dom" e de uma "virtude" (DSG, 1995, p. 315), que jamais cavaleiro o viu ou o teve, como ela mesma o concebeu. A vaidade feminina ou a masculina rendeu-se à razão cristã.

Na mensagem que havia na barca, lida pelos cavaleiros e pela donzela irmã de Persival, referente à bainha da espada que deveria guarnecer a arma de Galaaz, vê-se uma profecia a respeito da donzela eleita. Nela, a mão masculinista, ao mesmo tempo que a torna única e diferenciada, traça-lhe um destino de dores e angústia:

> CIL QUI ME PORTERA DOIT ESTRE MOUT PLUS PREUZ ET MOUT PLUS SEURS QUE NUS AUTRES, SE IL ME PORTE SI NETEMENT COME IL ME DOIT PORTER. CAR JE NE DOI ENTRER EN LEU OU IL AIT ORDURE NE PECHIÉ. ET QUI M'I METRA, BIEN SACHE IL QUE CE SERA CIL QUI PRIMES S'EN REPENTIRA. MES S'IL ME GARDE NETEMENT, IL PORRA PARTOUT ALER ASEUR. CAR LI CORS DE CELUI A QUI COSTÉ JE PENDRAI NE PUET ESTRE HONIZ EN PLACE TANT COME IL SOIT CEINZ DES RENGES A QUOI JE PENDRAI. NE JA NUS NE SOIT SI HARDIZ QUI CES RENGES, QUI CI SONT, EN OST POR RIEN: CAR IL N'EST PAS OTROIÉ A HOME QUI OR SOIT NE QUI A VENIR SOIT. CAR ELES NE DOIVENT ESTRE OSTEES FORS PAR MAIN DE FAME ET FILLE DE ROI ET DE REINE. SI EN FERA TEL ESCHANGE QUE ELE I METRA UNES AUTRES DE LA RIEXS DE SUS LI QUE ELE PLUS AMERA, ET SI LES METRA EN LEU DE GESTES. ET SI COVIENT QUE LA DAMOISELE SOIT TOZ LES JORZ DE SA VIE PUCELE EN VOLENTÉ ET EN OEVRE. ET S'IL AVIENT QUE ELE ENFRAIGNE SA VIRGINITÉ, ASEUR SOIT ELE QUE ELE MORRA DE LA PLUS VIL MORT QUE NULE FAME PUISSE MORIR. ET CELE DAMOISELE APELERA GESTE ESPEE PAR SON DROIT NON ET MOI PAR LE MIEN; NE JA DEVANT LA NE SERA NUS QUI PAR NOZ DROIZ NONS NOS SACHE NOMMER. (QSG, 1923, p. 205-206).
> *EL QUE ME LLEVE DEBE SER MUCHO MÁS NOBLE Y MÁS SEGURO QUE NINGÚN OTRO HOMBRE, Y ME LLEVARÁ TAN LIMPIAMENTE COMO DEBE, PUES NO DEBO ENTRAR EN*

> *NINGÚN LUGAR DONDE HAYA SUCIEDAD NI PECADO Y EL QUE ME META EN ÉL, DEBE SABER QUE SERÁ EL PRIMERO EN ARREPENTIRSE, PERO SI ME GUARDA IIMPIAMENTE, PODRÁ IR SIEMPRE SEGURO, PUES El, CUERPO A CUYO COSTADO YO CUELGUE, NO PODRÁ SER AFRENTADO EN LUGAR ALGUNO MIENTRAS CIÑA ESTE TAHALÍ DEL QUE CUELGO. QUE NO HAYA NADIE TAN ATREVIDO QUE QUITE ESTE TAHALÍ POR NADA DEI. MUNDO, PUES NO ESTÁ PERMITIDO HACERLO A NINGÚN HOMBRE QUE SEA AHORA, NI QUE VENGA; NO DEBE SER SUSTITUIDO SINO POR MANO DE MUJER E HIJA DE REY Y DE REINA, Y HARÁ DE TAL FORMA EL CAMBIO QUE PONDRÁ LO QUE MÁS LE GUSTE, Y LO PONDRÁ EM LUGAR DE ESTE TAHALí. ADEMÁS CONVIENE QUE LA DONCELLA PERMANEZCA TAL DURANTE TODA SU VIDA POR SU VOLUNTAD Y POR SU OBRA Y SI INFRINGIERA SU VIRGINIDAD, ESTÉ SEGURA QUE MORIRÁ CON LA MUERTE MÁS VIL QUE NINGUNA MUJER PUEDA MORIR, Y AQUELLA DONCELLA LLAMARÁ A ESTA ESPADA POR SU NOMBRE JUSTO Y A MÍ POR EL MÍO Y DESPUÉS NO HABRÁ NADIE QUE NOS SEPA NOMBRAR POR NUESTROS NOMBRES CORRECTOS*. (DSGE, 1984, p. 130-131).

A donzela, como vimos, tem consciência de sua eleição. Não é revelado como ela teve conhecimento de seu chamado ou de como conheceu a história que a conduziria a legitimar a missão de Galaaz e a sua própria, ao dispor-se a cumprir cada uma das exigências da carta. Ela diz a Galaaz e aos demais cavaleiros:

> “Bel seignor, fet ele, veez ci les renges qui i doivent estre. Sachiez, fet ele, que je les fis de la chose de sus moi que je avoie plus chiere, ce fu de mes cheveux. Et se je les avoie chiers ce ne fu mie de merveille, car le jor de Pentecoste que vos fustes chevaliers, sire, dit ele a Galaad, avoie je le plus bel chief que fame dou monde eust. Mes si tost come je soi que ceste aventure m'estoit apareilliee et qu'il le me cOvenoit fere, si me fis tondre erranment et en fis ces treces teles com vos les poez veoir”. (QSG, 1923, p. 227).
> “Valientes caballeros-les disse – he aquí el tahalí que debe ponérsele. Sabed – continuó – que lo hice con lo que tenía de más querido, que eran mis cabellos y no debe ser tomado por maravilla que los quisiera, pues el día de Pentecostés en que fuisteis nombrado caballero, señor, – le dice a Galaz – tenía yo la cabeza más hermosa que ninguna mujer del mundo tuvo, pero tan pronto como supe que esta aventura me había sido preparada y lo que me convenia hacer, me hice tonsurar rápidamente y tejí estas trenzas tal como las podéis ver”. (DSGE, 1984, p. 141).

As ações apoteóticas de glória e de drama da donzela foram preditas numa profecia, assim como uma carta revela a história da mulher de Salomão e do mito de Adão e Eva que o episódio evoca:

> Lors comence Perceval a lire ce qui ert ou brief, et tant qu'il lor devise la manière des fuissiax et de la nef einsi corne li contes l'a devisee. (*QSG*, 1923, p. 226).
> Entonces comienza Perceval a leer lo que ponía em la carta, hasta que les explica la naturaleza de las tablas y de la nave, tal como la historia ha contado [...]. (DSGE, 1984, p. 141).

De igual forma, a mulher de Salomão é sabedora de sua condição de extrema inteligência, reconhece-se digna e hábil para tecer histórias e profecias: “la grant subtilité qui est en moi” (QSG, 1923, p. 222), “la gran sutileza que hay em mí (DSGE, 1984, p. 138), ela diz. Nem a beleza – sedução, luxúria e soberba – afastou os heróis da trajetória do Graal, apaziguando e harmonizando os corpos de homem[90] e mulher a Cristo, tornando-os uma só carne digna e valorosa nos trabalhos cristãos. Salomão ao findar as obras de engenharia da nave maravilhosa,

> et il s'asist a la rive; si começa a penser a ceste chose. Et lors descendi une voiz qui li dist: “Salemons, li derreains chevaliers de ton lignage se resposeraen cest lit que tu as fet, et savra noveles de toi”. De ceste chose fu Salemons moût liez; si esveilla sa famé et cels qui o lui estoient, et lor conta l'aventure, **et tist a savoir as privez et as estranges cornent sa famé avoit mené a chief ce ou il ne savoit mètre conseil**. Et par ceste raison que li livres vos a devisee vos dit li contes... (QSG, 1923, p. 225-226. Grifos nossos).
> se sentó en la orilla y comenzó a pensar en estas cosas; de pronto, bajó una voz que le dijo: “Salomón, el último caballero de tu linaje descansará en esta cama que has hecho y tendrá noticias de ti”. Salomón se alegro mucho por esto. Despertó a su mujer y a los que estaban con él y les contó la aventura, **haciendo saber a propios y extraños cómo su mujer había llevado a cabo aquello que él no consiguió decidir**. Y, por esta razón que el libro os ha contado ... (DSGE, 1984, p. 141. Grifos nossos).

Quando em apatia, cavaleiros e reis renderam-se à sabedoria, ao conhecimento e às ações femininas da mulher de Salomão e da irmã de Persival, quando teceram, falaram, e choraram, legitimando não somente a trajetória de heróis ou a manutenção da estrutura religiosa e do imaginário cristão, mas validaram a sua própria conduta, presença e valor nas histórias do Graal, assim como as diversas santas e personagens femininas bíblicas enriqueceram a história do cristianismo com suas dores, conselhos e humildade sábia e persuasiva. Elas validaram, na verdade, muito mais que isso, legitimaram a sua presença numa cultura intermediária, segundo Franco

[90] Consideremos como exemplo o episódio de Galaaz e a filha do rei Brutus (DSG, 1995, p. 93).

Jr. (2010, p. 252), que a estabeleceu como coisa pacífica entre mundos distintos, ou seja, mulher é matéria serena. Todos estão bem harmonizados com a ideia de sua sujeição e submissão ao ideário masculino. No entanto, como vimos, discursos de não acatamento puderam ser ouvidos dos lábios de mulheres conscientes de sua inteligência e argúcia; ou ações puderam ser vistas nos trabalhos das mãos de mulheres fortes e determinadas, mulheres habilidosas que construíram uma cultura própria, não apenas antagonista da do homem, em muitos momentos, como a tia de Persival que busca refúgio nos ritos religiosos para fugir dos assédios nefastos do rei Artur. Mas, essas mulheres, em distinção, mostraram-se salvadoras da perdição do herói quando em apatia ou da causa que o os pais do cristianismo quiseram atribuir à nova religião. Seja como for, a mesma cultura que as difamou, foi a mesma que as defendeu. Elas, todavia, souberam com docilidade, engenhosidade e, principalmente, com dores defender uma cultura que lhes era própria: cultura de mulher que tece, chora e fala.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecendo o *locus* androcêntrico no qual as personagens femininas, a irmã de Persival e a mulher de Salomão, presentes nas narrativas que configuram a matéria da Bretanha, foram alocadas, vê-se que o ardor misógino diminuiu quando os heróis do Graal entraram num processo de abulia. A apatia masculina conduziu as mencionadas mulheres a uma promoção e a um protagonismo exemplar. Claro que não se tratava apenas de uma promoção espiritual, de ascenção aos céus, mas de uma promoção que garantisse às heroínas o direito de terem suas narrativas ecoadas na história. A carta em que foram relatadas as aventuras da donzela irmã de Persival, como vimos, é o *monumentum* da glória feminina, ainda que em ascensão, assim como as referências à mulher de Salomão na *Demanda* portuguesa, mesmo que a sua história esteja silenciada, mas não esquecida.

As duas personagens, na história do Graal, lograram protagonismo nos seus núcleos narrativos. Em tempo, não são os cavaleiros os conhecedores dos mistérios que envolvem o Santo Vaso, tampouco são eles que detêm a execução das ações, mas, apáticos frente ao desconhecido, submetem-se a uma força e conhecimentos femininos. Embora na *Demanda* e na *Queste*, a participação da irmã de Persival e da mulher de Salomão não tenha gerado contestação entre os cavaleiros, no apócrifo *Evangelho de Maria*, escrito no quinto século, a primazia de Maria ao contemplar Cristo incomoda a Pedro, mas não a seus companheiros, assim como é inconveniente, para os discípulos, a relação de intimidade entre Jesus e Maria Madalena, como vê-se no *Evangelho de Filipe*, texto do final do século II ou do início do III, ainda que Cristo confira à mulher os mesmos privilégios vertidos aos homens. Na *Pístis Sophía*, Pedro antipatiza Maria por seu proeminente conhecimento dos assuntos celestiais, como vimos. Consideremos, no entanto, que o temor de Salomão em receber e acatar as instruções de sua esposa, representante de um gênero amaldiçoado, segundo a tradição masculinista, é superado apenas por mandado divino. Em contrapartida, mais que os apócrifos, é a tradição canônica que engendrou construção analógica às duas figuras femininas do

Graal: Débora, sacerdotisa e estadista conduzirá, juntamente com Barac, o povo de Israel a vitórias contra o rei de Canaan (*SHOFETIM* [JUÍZES] 4: 4).

Para responder a questão central deste trabalho, foi indispensável conceber que tanto o judaísmo, quanto o cristianismo, emprestaram motivos e personagens à matéria da Bretanha de forma distinta. Não se tratava apenas de recolher da tradição bíblica ou apófrica alguns elementos narrativos ou temas religiosos. Para satisfazer a necessidade de construir um herói guerreiro e viril, buscou-se na tradição judaica a ascendência de Galaaz, descendente de David. Quanto aos aspectos religiosos, como vimos, Galaaz tipificou o Cristo. A irmã de Persival, tipo feminino de Galaaz, foi ciscunscrita em espaço mítico cristão, ligada às dores, à abnegação e ao sofrimento vicário de Jesus. De igual modo, Salomão e sua esposa foram estabelecidos em um ambiente palaciano, prefigurando a grandiosidade e a sabedoria do reino salomônico.

Envolvidas em uma atmosfera religiosa, a tradição judaico-cristã forneceu motivos literários de mulheres fortes e proeminentes, quer em textos canônicos, quer em textos gnósticos. Tais figuras femininas, apresentaram tanto a humildade e a parcimônia que se queria exemplares como padrão de conduta feminina, como a virilidade, o ardor aventuresco e a coragem tão, costumeiramente, talhadas para as personagens masculinas, nas histórias do Graal. Neste afã, as personagens foram construídas para apresentar uma causa, um padrão de comportamento para as mulheres, formando um imaginário próprio destinado às mulheres. Tanto a *notatio*, como a *effictio* das personagens evidenciam essa tendência à exemplaridade. No primeiro caso, as notações anímicas beiram à humildade e à ascese. No segundo caso, o retrato físico é comedido, sem longo caráter enfático. O próprio ato de tonsurar-se, como se viu no episodio da barca e a irmã de Persival (DSG, 1995, p. 314-315), permite-nos entender que a aparência física também serve à causa cristã, como se viu com Galaaz. Além do mais, retomando o motivo da *notatio*, as disposições anímicas conduzem ao martírio. Basta lembrar da morte sacrificial da donzela irmã de Persival (DSG, 1995, p. 331). Mas o martírio não é a única morte que uma *notatio* voltada à causa cristã afiança. Quando a humildade torna-se a razão principal do discurso, há a morte da exaltação e do orgulho. Lembremo-nos do apócrifo *Evangelho de Bartolomeu* quanto ao discurso de Maria apequenando-se diante de Pedro (EB, 1999, p. 377-378),

mesmo que seja um exercício de insincera modéstia. Mas é nesta humildade fingida que se manifesta a força do discurso de Maria, como vimos.

Ao lidarmos com outras figuras da tradição judaico-cristã, vimos que personagens como Débora, Judite e Ester, por exemplo, mostraram-se personalidades femininas fortes e altivas, embora não arrogantes, antes consciencentes de suas tarefas, enriquecendo, sobremaneira, diversas narrativas que fizeram parte do imaginário medieval sobre as mulheres. Personagens como Eva e Maria polarizaram o discurso. Enquanto a primeira mostrou-se caminho à Queda, a segunda conduziu o homem à Redenção. Além disso, figuras não canônicas também fizeram parte deste *corpus* imagético. A *Legenda Áurea* emprestou ao imaginário sobre as mulheres figuras feminimas martirizadas, determinadas e viris, como Santa Eufêmia (VARAZZE, 2003, p. 811) e Santa Úrsula com seu exército de onze mil virgens (VARAZZE, 2003, p. 883). Seja como for, tais personagens da tradição judaico-cristã apresentam aspectos anímicos semelhantes aos encontrados na donzela irmã de Persival e na mulher de Salomão. Esta, como vimos, é uma personagem retirada do texto bíblico, emprestando dele a sua força, mesmo que estabelecida em outro *locus* mítico. Além disso, é de um apócrifo sobre a vida de Adão e Eva, no paraíso, que a mulher de Salomão conseguirá distinção, na história, ao manifestar a sua engenhosidade discursiva. De igual forma, na *Natividade de Maria: Proto-Evangelho de Tiago*, mostrar-se-á uma Maria tecedeira, fiando fio a fio uma cortina do templo de Salomão, tal qual a bainha da espada de Galaaz, ou de seu ancestral David, tecida pela irmã de Persival.

Diversas são as figuras femininas da tradição judaico-cristã que fomentaram o imaginário medieval. Na matéria da Bretanha, vemos ecos de tais figuras. De algumas ouvem-se apenas uns sussurros, de outras ouvem-se brados fortes e estrindentes, mas, seja como for, percebe-se a grandiosidade da tradição judaico-cristã reverberante e aliciante nos textos do Graal.

Tanto a irmã de Persival, como a mulher de Salomão precisaram ser atadas a tal tradição, legitimando a sua participação como heroínas do Graal. Como vimos, a *Bíblia* forneceu autoridade suficiente para se pensar numa promoção espiritual feminina. Assim, não somente as figuras femininas mostraram-se *personas* fortes para exemplificar comportamentos, mas todo o

locus bíblico fez-se terreno fértil para estabelecer novos mitos, como o do Graal e das suas heroínas.

Seja como for, a difamação e o defeso foram mecanismos discursivos utilizados para configurar a imagem e as atitudes da donzela irmã de Persival e, sobretudo, da mulher de Salomão, nas aventuras femininas registradas na *Demanda*. A sabedoria mostrou-se tão aguda e penetrante, quanto uma espada e os trabalhos de mulheres, como o fiar, tão engenhosos, quanto a palavra. Mas nos dois casos, a dor coroou cada ação, seja a dor no próprio corpo, seja a dor na alma, a dor da humilhação, ecoando um discurso bastante comum às heroínas do Graal: a dor é peculiar à essência feminina.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

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 / Casa da Moeda, 1995.

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

A SANCTA BIBLIA: contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzidos em portuguez pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo. Londres: B. Bensley, 1821.

ALFONSO X. *Las siete partidas*: antología. Selección de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Madrid: Castalia, 1992.

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BESTIÁRIO Medieval. Edición de Ignacio de Malaxecheverria. Madrid: Ediciones Siruela, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

BIBLIA HEBRAICA. Baseada no Hebraico e à luz do Talmud e das Fontes Judaicas. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora & Livraria Sêfer, 2006.

BÍBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA I. Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolasticas. Texto apurado por Serafim da Silva Neto. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1958.

BORON, Robert. *Merlim*. Romance do século XIII. Traduzido do francês antigo, com apresentação e glossário por Heitor Megale. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CAPELÃO, André. *Tratado do amor cortês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CICERO. *Rhetorica ad herennium*. With an english translation by Harry Caplan. LONDON: William Heinemaxx Ltd., 1964.

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

DIEZ MACHO, A (Org.). *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Ediciones Cristandad: Madrid, 1983, p. 319-337.

DIEZ MACHO, A (Org.). *Apócrifos del Antiguo Testamento I*. Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento. Ediciones Cristandad: Madrid, 1984.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parzival*. Translated by A. T. Hatoo. London: Penguin Books, 1980.

EVANGELHOS APÓCRIFOS. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

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 GNOSIS ETERNA. Antologia de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos II. Pístis Sophía/Fé Sabiduría. Edición y Traducción de Francisco García Bazán. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

LA MORT LE ROI ARTU. Roman du XIII siècle. Édité par Jean Frappier. Paris: Librarie E. Droz. 1936.

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

LAIS DOS BRETÕES. Tradução: Antônio L. Furtado. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

MEGALE, Heitor. *A Morte do Rei Artur*: tradução do texto do século XIII, feito o cotejo de manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris com a edição Jean Frappier. Introdução, Notas e Glossário. São Paulo: Livraria Editora Martins Fontes, 1992.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos.* Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

RAMON LLULL. *Livro da Ordem de Cavalaria*. Introd. e notas de (introd. trad. e notas de Ricardo da Costa). São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio / Editora Giordano, 2000. Disponível em: http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/o-livro-da-ordem-de-cavalaria. Acesso em: 25 de julho de 2015.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

SANTO AGOSTINHO. *Del Génesis contra los maniqueos*. Traducción: Lope Cilleruelo, OSA. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_dcm/index2.htm. Acesso em: 22 de junho de 2016.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões.* Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

TROYES, Chrétien de. *Perceval ou o Romance do Graal*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TROYES, Chrétien de. *Romances da Távola Redonda*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea*: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

Fontes secundárias

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

BAZÁN, Francisco García. Introducción. In: LA GNOSIS ETERNA. Antologia de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos II. Pístis Sophía/Fé Sabiduría. Edición y Traducción de Francisco García Bazán. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

BENJAMIN, Walter. Alegoria e drama barroco. In: _____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 181-258.

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

BOYER, Régis. Mulheres viris. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução de Carlos Sussekind [et al.]. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 744-746.

BRANDÂO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol 1. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRANDÂO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol 2. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRENNER, Michael. *Breve História dos Judeus*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: VEYNE, Paul. *História da vida privada*, 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução Hildegard Feist; consultoria editorial Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BUESCU, Maria Gabriela Carvalhão. *Perceval e Galaaz, Cavaleiros do Graal*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1991.

CABRERA, R. Barroso; PABLOS, J. Morin de. El árbol de la Vida. Um estúdio de iconografia visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas. Madrid: BMMeP. 1993.

CAQUOT, André. La religion des anciens Sémites occidentaux, dans Histoire des religions de l'« Encyclopédie de la Pléiade », tome I, Paris, 1970, p- 3O7-358.

CARRETO, Carlos F. Clamote. Merlim, leitor de Tertuliano. Encontros (im)prováveis entre a gnose e a ficção na Idade Média. In: *Cadernos do CEIL*. Revista Multidisciplinar do Estudo do Imaginário. Número 1. 2011. p. 134-151.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: KLAPISH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente:* a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 99-141.

COUTINHO, Ismael de Lima. Prefácio. In: BÍBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA I. Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolasticas. Texto apurado por Serafim da Silva Neto. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1958, p. 5-9.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. Brasília:Instituto Nacional do Livro, 1979.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente:* a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 29-63.

DIEL, Paul. *Los símbolos de la Bíblia*: la universalidade del linguaje simbólico y su significación psicológica. Traducción de Ligia Arjona. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval, II. In: *Troianalexandrina*: Anuário medieval de materia clasica, Santiago de Compostela, n. 6, p. 187-224, 2006.

DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval. In: *Troianalexandrina*: Anuário medieval de materia clasica, Santiago de Compostela, n. 5, p. 185-225. 2005.

DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada, 2*: da Europa feudal à Renascença. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, GEORGES. *As damas do século XII*. Heloísa, Isolda e outras damas do século XII/ A lembrança dos ancestrais/ Eva e os padres. Tradução de Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens. Do amor e outros ensaios*. Tradução de J. Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges. *O ano mil*. Trad. Tereza Matos. Lisboa: Edições 70, 1986.

DURAND, Gilbert. *O imaginário*: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução de Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história de religiões*. Tradução de Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Mulher e misoginia na visão dos padres da Igreja e do seu legado medieval:* estudo e leitura de textos fundamentais. No prelo.

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

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

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GRAF, Arturo. *Miti, legende e supertizzioni del Médio Evo*. Turim: Mondadori 1996. Disponível em: www.classicitaliani.it/ottocent/graf_miti05.html. Acesso em 17 de novembro de 2017.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

GINZBURG. Carlo. *O Queijo e os Vermes:* O Cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. *Los mitos hebreos*: El libro del Génesis. Traducción deLuis Echàvarri. Buenos Aires: Editorial Rosadas, S.A, 1969.

HATOO, A. T. An Introduction to a Second Reading. In: ESCHENBACH, Wolfram von. *Parzival*. Translated by A. T. Hatoo. London: Penguin, 1980. p. 412-438.

KLAPISH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente:* a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II.

KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos Apócrifos*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LAPA, Manuel Rodrigues. *Lições de Literatura portuguesa*: época medieval. 10 ed. rev. Coimbra: Coimbra Ed., 1981. p. 137-180.

LE GOFF, Jacques. *La civilización del Occidente Medieval*. Traducción de Godofredo Gonzáles. Barcelona: 4 Paidós, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

L'HERMITE-LECLERC, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: KLAPISH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente:* a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 273-329.

LEUPIN, Alexandre. *Fiction and Incarnation*. Rhetoric, Theology, and Literature in the Middle Ages. Translated by David Laatsch. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIBOREL, Hugues. As fiandeiras. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução de Carlos Sussekind [et al.]. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 370-384.

MALEVAL, M. A. T., Representações diabolizadas da mulher em textos medievais. In DAVID, Sérgio Nazar (org.). *As mulheres são o diabo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, v. 5, 45-80.

MARTINS, Mário. A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa. Lisboa: Inst. de Cultura Portuguesa, 1979. (Biblioteca Breve: Série Literatura; 35).

MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal.* Das origens ao códice português. São Paulo: Ateliê, 2001.

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

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.

MIGUET, Marie. Andróginos. In: BRUNEL, Pierre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Tradução de Carlos Sussekind [et al.]. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998. p. 26-39).

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Galaaz e a ideologia da linhagem. Poto: Granito Editores e Livreiros, 1998.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Lancelot e a recepção do romance arturiano em Portugal. In: *e-Spania*. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médievales 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. v. 1, p. 55-78.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. São Paulo: Íbis, 1995.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. Retórica: a virtuosa elegância do bem dizer. In: _____. (Coord.). *Trivium e Quadrivium*: as artes liberais na Idade Média. Cotia, SP: Íbis, 1999. p. 73-112.

NUNES, Irene Freire. A demanda do Santo Graal. In: MEGALE, Heitor; OSAKABE, Haquira (Orgs.). *Textos medievais portugueses e suas fontes*: matéria da Bretanha e cantigas com conotação musical. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999. p. 77-99.

PAGELS, Elaine. *Os evangelhos Gnósticos*. Tradução de Luís Torres Fontes. Santa Maria da Feira: Via Óptima, 2006.

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

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Flor nueva de Romances Viejos*. Madri: Austral, 2010.

PIPONNIER, Françoise. O universo feminino: espaços e objetos. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*: a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 441-459.

PONNAU, Dominique. *Figuras de Deus*: a Bíblia na arte. Tradução de João Moura Junior. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 78.

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

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Vozes literárias, vozes míticas. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*: a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 517-591.

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

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos II:* os proscritos da Bíblia*.* Compilados por Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1992.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos:* os proscritos da Bíblia. São Paulo: Mercuryo, 1992.

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

VADILLO, Mónica Ann Walker. Betsabé entronizada. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº 4, 2010, pp. 21-28.

VADILLO, Mónica Ann Walker. La intercesión de Betsabé. In: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, nº 1, 2009, pp. 25-30.

VEYNE, Paul. *História da vida privada*, 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução Hildegard Feist; consultoria editorial Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Tradução de Marcos de Castro. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

WEMPLE, Suzanne F. As mulheres do século V ao século X. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*: a Idade Média. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. v. II. p. 221-271.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ZILLES, Urbano. Introdução e comentários in: EVANGELHOS APÓCRIFOS. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a “literatura” medieval. Tradução de Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo; Companhia das Letras, 1993.