



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A MAGIA NO *MERLIN* DE ROBERT DE BORON

ÁTILA AUGUSTO VILAR DE ALMEIDA

Manaus – Amazonas

Julho de 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A MAGIA NO *MERLIN* DE ROBERT DE BORON

ÁTILA AUGUSTO VILAR DE ALMEIDA

Orientador: Dr. SÍNVAL CARLOS MELLO GONÇALVES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFAM como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História na área de concentração História Cultural.

Manaus – Amazonas  
Julho de 2012

# FICHA CATALOGRÁFICA

DE ALMEIDA, Átila Augusto Vilar.

A Magia no *Merlin* de Robert de Boron / Átila Augusto Vilar de Almeida.  
Manaus: [s.n.], 2012, 75p.

Orientador: Síval Carlos Mello Gonçalves  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós Graduação em História.

1. História social; 2. História e Literatura; 3. História Medieval; 4. Magia.

I. Gonçalves, Síval Carlos Mello  
II. Universidade Federal do Amazonas  
III. Título.

## Sumário

AGRADECIMENTOS.....	4
INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO I: EXPLICAÇÕES POSSÍVEIS - A MAGIA MEDIEVAL.....	8
CAPÍTULO II: NARRAR NA IDADE MÉDIA E AS HISTÓRIAS DE ROBERT DE BORON.....	24
CAPÍTULO III: A MAGIA NO MERLIN.....	45
CONCLUSÃO.....	68
APÊNDICE.....	71
REFERÊNCIAS.....	75

## **AGRADECIMENTOS**

A minha família, que me deu todo suporte necessário durante o tempo em que precisei - especialmente minha mãe e meu pai.

Ao Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves, pela orientação, pelas conversas sobre as narrativas medievais e pela ajuda que sempre prestou durante todo o processo de construção do trabalho.

Agradeço a minha avó, Ruth de Almeida, porque sempre esteve comigo, mesmo estando longe.

Ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos.

## INTRODUÇÃO

É comum, em história, falarmos que o presente influencia na pesquisa sobre o passado. No mundo atual, descrevemos o mundo de acordo com os parâmetros da ciência moderna. Isso significa que as experiências em laboratórios, a ênfase na tecnologia e a superespecialização fazem parte do diário cotidiano. A perspectiva de que o mundo encerra-se em sua materialidade e pode ser explicado racionalmente através do discurso científico é um lugar comum nas perspectivas científicas atuais. Não temos mais a teologia ou a metafísica como o fundamento para o conhecimento – o que não significa que não tenham valor por si mesmas. Mas o que importa é aquilo que vemos e experimentamos todos os dias, não o além.

A Idade Média é tão diferente de nós que é preciso um esforço da imaginação para compreendermos algumas dessas diferenças. Ao escolher trabalhar com um tema como a magia a ideia era tentar compreender como um conhecimento que hoje em dia é completamente descartado dos discursos oficiais podia ser levado tão a sério em uma outra época. É um lugar comum, ao falar de Idade Média, ouvirmos que era um tempo de “fé cega”, obscurantismo, retrocesso cultural e superstição, mas principalmente era um tempo onde a Igreja dominava e manipulava a tudo e a todos. E nesse sentido a magia ocupa um lugar complicado de ser definido. Por um lado, é vista com receio e apreensão; por outro, era aceita e recebida como normal e até mesmo necessária. No primeiro caso, sobretudo na Alta Idade Média até o século XII, toda relação com o sobrenatural que não fosse cristã era automaticamente ligada ao demônio, ao mal. A magia foi condenada fortemente por personalidades como Santo Agostinho, para quem toda arte mágica é obra do demônio. No segundo caso, através das traduções de novos textos para o ocidente europeu, a partir do século XII, esse cenário tende a mudar lentamente, em um processo que durou, pelo menos, três séculos. Inicialmente, a ciência grega e árabe aceitavam o que chamamos hoje de magia, principalmente a astrologia e a adivinhação do futuro através de seus símbolos. Durante esse período, era ambígua a relação da Igreja com a magia, porque era difícil de definir se esses novos conhecimentos poderiam trazer risco ao edifício da cultura cristã patrística. E trouxe. Lentamente, as ideias de Aristóteles e as perspectivas mais naturalistas, por assim dizer, foram ganhando terreno de forma que o mundo conhecido, a natureza e o cosmos, em geral, eram explicados através de Aristóteles e da ciência greco-árabe. O mundo foi deixando, lentamente, de se parecer com a imagem da vontade de Deus e passou a ser um conjunto próprio com leis naturais capazes de serem decifradas pelo intelecto humano. Mas é claro que sempre houve, nesse processo, espaço para discussão e ora alguém podia-se concordar com a antiga perspectiva da Alta Idade Média, ora essa ideia era rebatida em prol de Aristóteles e da nova física. Seja como for, a magia ocupava um lugar importante nesse movimento

de mudança do período medieval.

Naquela época, desde a Alta Idade Média até os séculos XV e XVI, alguns conhecimentos que hoje chamamos de científicos eram remetidos diretamente a magia e suas leis. Esse processo começa exatamente com a chegada desses novos conhecimentos vindo dos árabes e vai se transformando lentamente, no Ocidente europeu, dentro das universidades. A medicina, por exemplo, operava segundo leis mágicas, por assim dizer, na medida em que alguns tratamentos requeriam a observação estrita dos astros e períodos propícios para a medicação. Além disso, os próprios remédios eram, muitas vezes, resultados de fórmulas mágicas e até mesmo de orações endereçadas aos santos ou a doença em si. O mundo medieval era religioso e, por isso, trazia para dentro do mundo material causalidades imateriais. Era comum atribuir a Deus ou ao diabo o sucesso ou a derrota em qualquer tarefa que fosse; também era comum acusar alguém de ter feito mal a outro através de procedimentos mágicos; os demônios estavam soltos pela terra, tentando e procurando desviar do caminho reto qualquer cristão desatento.

Essas características da Idade Média chamam a atenção porque são bem diferentes das nossas perspectivas atuais. Estudar a magia, então, é situar-se no âmago de uma questão que representa bem essa distância entre os dois mundos. O propósito desse estudo é apresentar algumas questões básicas sobre a magia dentro da narrativa *Merlin* e, tanto quanto possível, desenhar um contexto coerente onde a crença em coisas como magia e o uso de poderes sobrenaturais sejam encaradas de uma perspectiva mais natural e não, como no senso comum, resultado da “ignorância” daqueles tempos obscuros de religiosidade cega. O uso da literatura é propício para esse tipo de estudo e é difícil pensar em um personagem mais emblemático do que Merlin, que deve sua fama exatamente porque possui poderes mágicos. Esse trabalho é a análise do *Merlin* com o intuito de apontar os elementos da magia que contém.

Esse trabalho estrutura-se em três capítulos.

O primeiro é uma apresentação geral da magia e sua contextualização dentro do mundo medieval, sobretudo durante os séculos XII e XIII. O objetivo deste capítulo é apresentar o contexto que tornava possível a crença na magia e, além disso, como era possível ser *normal* e aceitar sua crença. Nessa parte veremos alguns conceitos-chaves, como o de natureza, sobrenatural e, claro, magia. A ideia de que a magia é natural e completamente reconhecida em sua eficácia torna mais claro seu aparecimento em outras áreas, como na literatura. Porém, nessa parte nada falaremos sobre literatura, a não ser muito tangencialmente. Além disso, não procuramos definir magia enquanto um conceito fechado e delimitado, que poderia ser usado em qualquer estudo do tema. Antes e muito mais modestamente, a intenção era apresentar o cenário que possibilitava sua crença e apontar alguns elementos que pareciam importantes para sua caracterização.

O capítulo dois é um apanhado geral sobre narrativas medievais, sobre a Igreja e sobre as histórias de Robert de Boron, que nos interessam mais de perto. Se no primeiro capítulo a ideia era de contextualizar a magia e o uso de poderes sobrenaturais, no segundo, o objetivo foi o de apresentar um pouco outros elementos: a literatura, alguns movimentos próprios da sociedade e também da Igreja e, por fim, apresentar ao leitor quem foi Robert de Boron e quais as histórias que lhes são atribuídas, seu conteúdo e especificidades. É também um capítulo de contexto, porém mais amplo que o primeiro e com mais ênfase na matéria principal do trabalho como um todo, ou seja, as histórias de Robert de Boron.

O terceiro e último capítulo é a análise da fonte. É onde serão apresentadas as ideias específicas sobre o *Merlin* e seus elementos principais no que se refere a magia. Este capítulo possui várias referências aos outros dois e o propósito foi o de conectar os dois primeiros com o terceiro, de forma a apresentar um todo. Mas, obviamente, aqui o principal é apresentar a narrativa e apontar como seus elementos particulares sobre a magia de Merlim podem se relacionar com o contexto mais amplo da época em que foi escrito. Para fazer esse capítulo o principal foi não forçar nenhum conceito dentro da narrativa, não empurrar para ela nenhuma ideia preconcebida sobre magia e suas relações com a literatura. O trabalho foi apresentar o que a narrativa deixa entrever por si mesma sobre o tema da magia e as peculiaridades dos poderes de Merlim. Esse capítulo não segue, em sua apresentação dos episódios da narrativa, uma ordem sequencial dos eventos, mas, antes, uma ordem temática. Então, os episódios são discutidos segundo os temas da discussão. Além disso, não procuramos oferecer todos os episódios da narrativa e uma análise detalhada de seus elementos. Foi pretendido somente apresentar algumas sequências-chave que ilustram bem a magia e suas características fundamentais.

Por fim, uma palavra, ainda sobre as narrativas. Todas as sequências do terceiro capítulo foram livremente traduzidas do francês antigo por mim, cotejando o texto arcaico com outras traduções: uma em português, de Heitor Megale; outra em francês moderno, de Alexandre Micha e uma tradução em inglês. O texto arcaico foi editado por Alexandre Micha, em um excelente trabalho de comparação entre vários manuscritos diferentes. Sua edição do *Merlin* é a melhor para o estudo.

## CAPÍTULO I: EXPLICAÇÕES POSSÍVEIS - A MAGIA MEDIEVAL

Vários estudiosos tomaram a difícil tarefa de estudar a magia. De início, no século XIX, a antropologia de Marcel Mauss se preocupou em defini-la e delinear seus elementos principais; depois, de 1923 a 1958 Lynn Thorndike publicou seu monumental *History of magic and experimental science*; em 1971, o historiador Keith Thomas também trabalhou o tema em seu livro *Religion and the decline of magic* e discute as várias relações da magia com a religião e a ciência, da Idade Média a Reforma protestante; Richard Kieckhefer, no ano 2000, escreveu um trabalho bastante completo e interessante em *Magic in middle ages*, onde procura apresentar o tema da magia de forma geral dentro do contexto medieval; a historiadora Valerie Flint trabalha o mesmo tema, mas restringe-se a Alta Idade Média; Michelle Sweeney estuda especificamente a magia dentro dos romances medievais e tenta definir sua função; por fim, Benedek Láng em *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of central europe*, procura desvendar como a magia era estudada e ensinada na Europa central.

Marcel Mauss, em sua *Teoria Geral da Magia*, procura definir a magia segundo os parâmetros sociais. Em primeiro lugar, para construir seu conceito de magia Marcel Mauss se vale dos exemplos retirados de sociedades “primitivas”, de grupos pequenos e que contrastavam muito com a sociedade européia da época. Seu ponto de vista é aquele do antropólogo europeu que observa os costumes de povos exóticos e a magia, nesse sentido, é um dos elementos que vários grupos sociais diferentes apresentam. Marcel Mauss vai procurar entre tribos australianas, melanésias, entre os Cherokee e Huron e, também, a magia do antigo México. A própria escolha de grupos sociais distintos indica o objetivo da análise: procurar em sociedades diferentes elementos de semelhança que permitam definir com clareza os elementos essenciais da magia, onde quer que seja e não importa o momento. É como se o grande antropólogo e sociólogo francês estivesse a procura de um fato concreto, com características próprias e universais. Depois Marcel Mauss parte para os elementos de sua análise. Em sua definição de magia ele distingue: os agentes, os atos e as representações.<sup>1</sup> Os agentes são os mágicos - as pessoas que praticam a magia; os atos são os ritos mágicos e, por fim, as representações são as ideias que correspondem aos atos mágicos. A definição de Marcel Mauss leva em conta, como pano de fundo, a ideia de que a magia foi uma fase no processo de evolução do espírito humano. Antes de chegar no conhecimento científico, o homem aprendeu a pensar magicamente e, depois, através da religião para chegar, por fim, a ciência. Esse ponto de vista é, na verdade, uma herança de outros estudiosos anteriores a Marcel Mauss, como J. G. Frazer em seu *O Ramo Dourado*. O historiador Lynn Thorndike também partilha dessa visão e sua obra é um desenvolvimento dessas ideias.

Já o historiador britânico Keith Thomas procura definir a magia dentro do contexto da história da reforma protestante na Inglaterra. Para tanto, ele faz um apanhado geral do que era a magia no período medieval e procura apresentar suas características fundamentais. Keith Thomas

---

1 Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 55

parte da ideia essencial de que a magia é a obtenção de poderes sobrenaturais. Essa era uma das características marcantes da maioria das religiões primitivas, o que não impedia, por outro lado, de funcionar como um sistema moral, ou como um caminho para a salvação. O uso de poderes sobrenaturais garantia um domínio (imaginário) sobre as condições do ambiente. Quando se convertiam ao cristianismo (primitivo ou medieval), os pagãos acreditavam estar em posse de uma magia mais poderosa. O uso de poderes sobrenaturais foi uma arma efetiva usada pela igreja contra o paganismo.<sup>2</sup> Nessa ideia, o recurso aos poderes sobrenaturais é o fato essencial e a Igreja medieval utilizou-se desse recurso para atrair e converter os outros povos que não partilhavam da religião cristã. Para tanto, os milagres foram ferramentas importantes nesse processo de conversão. A intervenção dos santos, os objetos da missa e o papel proeminente do sacerdote cristão são tomados, nessa concepção, como elementos de recurso aos poderes sobrenaturais. Neste ponto, não são diferentes da magia.

Richard Kieckhefer, por sua vez, opera com um conceito muito mais amplo: a magia é como uma encruzilhada, onde vários ramos do conhecimento se encontram. De um lado, a invocação de espíritos assenta-se em uma rede de crenças religiosas; de outro, a magia natural explora os poderes “ocultos” da natureza, como um ramo da ciência medieval. Richard Kieckhefer também inclui em sua definição de magia o papel que esta desempenha dentro dos romances medievais. Ela é como um ponto de intersecção entre ficção e realidade. Para ele, algumas vezes, os romances refletiam a vida dos homens medievais, outras vezes a distorcia, e outras vezes ainda funcionavam como modelos para serem vividos na vida real.<sup>3</sup>

Valerie Flint também define a magia como uma tentativa dos homens de controlar de forma sobrenatural a natureza e nesse processo podemos esperar elementos do irracional e do misterioso.<sup>4</sup> O acesso a poderes superiores a fim de controlar o mundo e seus mecanismos é o elemento principal da magia. Em sua definição a autora distingue um processo de resgate e outro de repressão da magia durante a Alta Idade Média: de um lado, boa parte dos herdeiros do mundo clássico proscravam a magia; por outro, alguns procuravam salvá-la e até mesmo resgatá-la da condenação completa. Esse segundo processo foi levado a diante porque acreditava-se firmemente na necessidade do homem de se relacionar com o sobrenatural. A palavra *magia*, em latim, não expressava, na Alta Idade Média, todas as formas de magia e outras palavras eram usadas: *auguria*, *auspicia*. Essa distinção de termos é uma distinção de sentido. Se o fundamental é relacionar-se com o sobrenatural e se existem diversas formas de fazê-lo, então, existem formas que são aceitas e outras que não o são. Para Valerie Flint, as formas de magia que eram proscritas sempre traziam consigo um sentido negativo. Uma adivinhação que precisasse de sacrifício e sangue de vítimas inocentes tinha um sentido negativo e era proscrito; por outro lado, a adivinhação do futuro através da observação do vôo dos pássaros não era recriminada. Para a autora algumas dessas formas de magia que puderam ser resgatadas são os *milagres*. Valerie Flint não faz uma distinção entre magia

---

2 Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Penguin Books, 1971. p. 27

3 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. p. 1

4 Flint, Valerie. *The rise of magic in early medieval Europe*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

e milagre. Antes, ela inclui o milagre no campo da magia, ou seja, do sobrenatural. Para a autora, o importante é distinguir as práticas que são criminalizadas e as que não são e compreender o motivo.

Michelle Sweeney é bem mais específica e procura definir a magia dentro dos romances medievais. Para ela, os romances diziam coisas de interesse do auditório e a construção dessas histórias estava diretamente ligada a esse interesse. As principais questões encontradas nos romances são: as ideias sobre o amor, a natureza do livre arbítrio, como se estruturam as comunidades, e os reclames de lealdade. E um dos elementos principais sempre presente é a magia. A magia estabelecia uma conexão com o público ouvinte em dois níveis: o do intelecto e o da imaginação. Os autores faziam uso da magia, deliberadamente, para fazer com o que o público refletisse sobre várias questões morais, ao inserir o personagem em um contexto quase sempre ambíguo e delicado. Para Michelle Sweeney, o público interfere ativamente na construção da história. O contador de histórias só pode contar uma boa história se esta for do interesse do auditório, se for reconhecível por ele. Então, se é uma constante nos romances medievais o surgimento da magia, então é razoável supor que a magia é um elemento sempre presente para o público. Espadas, anéis e artefatos mágicos são inseridos na história e seu funcionamento, segundo a autora, obedece as expectativas do público: todo mundo deveria saber o que é um anel mágico, cálice ou uma espada. Assim, a magia está presente nos romances porque é uma constante na cultura medieval e, também, porque os autores a utilizavam com o intuito de propor um debate sobre sobre um tema mais delicado e complexo.

Porém, como afirma Benedek Láng<sup>5</sup>, o conceito de magia varia muito de acordo com o caso estudado. Para um sociedade ou grupo, a definição de magia enquanto técnica para alcançar resultados específicos pode ser válida. Em outros casos, deve-se fazer uma distinção entre magia natural e magia demoníaca, como prefere Richard Kieckhefer,<sup>6</sup> onde a primeira seria aquele tipo de magia que se utiliza de poderes ocultos da natureza, e a segunda prefere a ajuda do diabo e seus ministros. Porém, para Benedek Láng, é melhor considerar a magia como uma categoria de pesquisa, e procurar uma articulação entre textos que ofereçam exemplos específicos de magia, ao invés de procurar defini-la como um conceito fechado.<sup>7</sup> Dessa forma, o estudo da magia e suas definições deveriam estar de acordo com a pesquisa em andamento, deve depender do tipo de texto e sociedade que está sob análise.

Neste capítulo, apresentaremos um contexto amplo da magia na Idade Média, sobretudo durante os séculos XII e XIII, sempre relacionando-a com a ideia de natureza e sobrenatural. Dentro desse limite, iremos observar as diferenças entre a magia, o milagre e a ciência. Porém não será dada uma definição fechada e o importante será observar o contexto e procurar apreender o papel do que chamamos hoje de magia no período medieval.

---

<sup>5</sup> Láng, Benedek. *Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: State University Press, 2008. p. 19

<sup>6</sup> Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. p. 14

<sup>7</sup> Láng, Benedek. *Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: State University Press, 2008. p. 19

Nossa ideia de natureza, de magia e de sobrenatural não se parece com o que pensavam os homens e mulheres medievais. Uma diferença fundamental está no fato de que, acima de tudo, a sociedade medieval é religiosa. Este fato elementar e conhecido por todos traz consigo uma consequência importante: Deus existe e governa o universo, os homens e a natureza. O que isso quer dizer? Quer dizer que, antes de o homem medieval olhar para a natureza, para a matéria e os seus elementos visíveis, ele olhava para o além, para o mundo invisível e superior. Os homens daquela época procuravam em Deus as razões fundamentais dos fenômenos naturais, dos acontecimentos históricos e das vicissitudes da vida cotidiana. Aliás, não era somente em Deus. O diabo e os demônios – as forças de oposição a Deus – também eram agentes ativos dos acontecimentos terrestres. As coisas aqui na terra estavam sempre em segundo plano em relação aos planos superiores e inferiores. Isso não significa que os homens medievais não investigassem a natureza e procurassem definir seu funcionamento. Mas, em suas investigações faziam como quiseram outrora os renovadores do século XIX: colocavam Deus e o Além no âmago de suas questões e a investigação da natureza não se limitava a seus elementos materiais e visíveis.

Quanto à magia, ainda cabe apresentar outra questão: bem ao contrário do que ocorre hoje, onde o recurso ao mágico é praticamente descartado tanto como explicação de fenômenos, quanto como uma forma de manipular a realidade física, a magia na Idade Média era amplamente difundida. A chamada “cultura folclórica” - com suas dificuldades de definição e extrema flexibilidade conceitual – engloba muitas práticas que podemos chamar de mágicas, na Idade Média. Na realidade, a Igreja Medieval chamavam-nas de *superstitio*, superstição. Eram sobrevivências do antigo paganismo grego-romano que estavam enraizadas profundamente na mentalidade dos homens do campo e dos laicos aristocratas. Estas práticas tinham como objetivo sanar as dificuldades cotidianas, em todos os aspectos: saúde, fertilidade dos campos, encontrar objetos perdidos ou roubados e até mesmo evitar a fúria dos elementos da natureza. Havia rituais para cada tipo de necessidade e que eram muito mais difíceis de expurgar da mentalidade dos homens do que as heresias, por exemplo, que eram mais claras e circunscritas. Por outro lado, o próprio mundo clerical – os padres menos instruídos e que residiam em pequenas vilas – adaptavam a ritualística cristã aos hábitos pagãos, como veremos mais adiante<sup>8</sup>.

Portanto, as ideias que discutiremos adiante – a natureza e a magia – eram amplamente aceitas e difundidas durante toda a Idade Média. É claro que elas se modificam com o tempo e a concepção de natureza e magia da Alta Idade Média não são as mesmas dos séculos XII e XIII. Mas o importante é que algumas características sempre permaneceram mais ou menos sólidas: o conceito do mundo do além e a eficácia nos ritos mágicos. Cabe agora discutir todas estas ideias com mais atenção e profundidade. Como era vista a natureza na Idade Média? O que tinha de singular?

---

8 Baschet, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. p. 228-230. Nesta seção o autor discute o conceito de “cultura folclórica” e, depois, esclarece a razão pela qual prefere o termo medieval *superstitio* para designar as práticas do passado pagão dos camponeses da Europa cristã.

Na Alta Idade Média a natureza revestia-se de significado simbólico<sup>9</sup>. Com o declínio do mundo antigo clássico e as invasões bárbaras, restaram apenas fragmentos da antiga tradição filosófica e científica, estando, então, a compreensão da natureza e seus fenômenos completamente subordinadas à compreensão religiosa cristã. Com efeito, os Pais da Igreja, sobretudo Santo Agostinho, atribuíam à natureza um valor religioso, ético e moral ao relacionar a criação do mundo com a vontade e sabedoria de Deus. O mundo natural expressava a sabedoria de Deus e tornava manifesto seu poder, fazendo com que a contemplação da natureza fosse, também, uma forma de aprender sobre Deus, de compreender seus desígnios. Obviamente que, nesse sentido, a investigação da natureza era uma investigação religiosa e ética que tinha sempre a Bíblia como parâmetro e pedra de toque: assim como existe uma exegese das escrituras sagradas, também deve haver uma exegese da natureza que, por sua vez, baseia-se nas Escrituras.

Por outro lado, a ideia de natureza como resultado da criação traz consigo um elemento importante: ora, dentro da criação de Deus está inclusa também a criação dos próprios demônios – que são, na verdade, anjos caídos que se rebelaram contra Deus. Este aspecto sombrio e negativo da criação é, ainda, um matiz da natureza e seus fenômenos. Os fenômenos incompreensíveis ou por demais assombrosos, como a adivinhação do futuro ou a cura de doenças através de procedimentos suspeitos – sobretudo se estes procedimentos não fossem de natureza cristã – eram creditados, de forma geral, a magia que, por sua vez, era obra do demônio e das forças do mal. O futuro só a Deus pertence, então, se alguém tenta adivinhar o que está por vir é certo que está sendo auxiliado por forças contrárias a Deus. A questão é que mesmo que a magia seja atribuída aos demônios ela não deixa de fazer parte da natureza, ou melhor, os demônios são parte integrante do mundo criado e suas ações interferem no mundo dos homens. Portanto, dizer que a magia – como dizia Santo Agostinho – é obra de demônios não implica que está fora da natureza do mundo, daquilo que é possível de ocorrer. A diferença está no fato de que existem conhecimentos e práticas que são proibidos e entre eles está a magia.

Durante a Alta Idade Média a magia relacionava-se, basicamente, com adivinhação do futuro e só depois com outras práticas: como a ilusão, o uso de amuletos e as ligaduras – a prática de amarrar a alguém uma oração escrita ou palavras mágicas que pudessem curar doenças ou fazer alguém dizer a verdade enquanto sonha. Porém, alguns procedimentos, como a cura de doenças, podia ser bastante útil e desejável. A ideia de natureza, na Alta Idade Média, compreendia seres divinos e demoníacos e suas ações, então deve haver diferença entre uma e outra coisa. A magia não é a única coisa extraordinária no mundo, os milagres também são. É importante, então, colocar em discussão a oposição entre milagre e magia. Visto que é cabível na concepção medieval de natureza, ocorrerem fenômenos extraordinários, como saber se estes fenômenos são obra dos demônios ou expressão de Deus?

Inicialmente podemos dizer que o milagre se distingue da magia porque o primeiro se remete a Deus, aos santos e faz uso de poderes divinos; o segundo, por sua vez, remete-se ao

---

9 Gregory, Tullio. *Natureza* in LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

demônio, a ilusão e a mentira. Na Bíblia, Moisés, ao levar o povo de Israel para longe dos domínios do Egito, operou muitos milagres: abriu o mar vermelho, fez jorrar água da pedra, seu cajado transformara-se em serpente etc. Depois, no Novo Testamento, Jesus e os apóstolos também operaram milagres. Jesus fez reviver mortos, dividiu milagrosamente o pão, encheu a rede dos pescadores com peixes, transformou água em vinho e também curava doentes. Na Idade Média, os santos eram os maiores operadores de milagres. É claro que, como a Bíblia era a referência para quase tudo durante o período medieval, não é de se estranhar que os milagres dos santos sejam, também, muito semelhantes aos milagres de Jesus, principalmente a cura de doentes. Aliás, até meados do século XII, para ser considerado santo era necessário que fossem comprovados alguns milagres do candidato à vaga. Esta comprovação era feita pelos próprios fiéis.

Depois, a partir do século XIII a ênfase no milagre diminui e o importante passa a ser a vida virtuosa. Assim, os milagres operados por um santo era uma demonstração de que tinha fé em Deus e levava uma vida devota e exemplar. Além do mais – e talvez mais importante – o milagre era uma manifestação do poder de Deus reconhecida pela Igreja, ou seja, era oficial. Assim, os restos mortais de algum santo conhecido, como os ossos, por exemplo, poderiam ainda conservar virtudes miraculosas. Era comum que pessoas se reunissem em uma Igreja famosa por possuir relíquias importantes em busca do poder milagroso dos ossos do santo. Muitas Igrejas buscavam ter o maior número de relíquias possível, a fim de aumentar seu prestígio diante dos fiéis.

A magia, por sua vez, é sombria, marginal, secreta. Ao contrário do que acontece com o milagre, a magia não é oficial, mas é reconhecida. Todos acreditavam que existiam pessoas com poderes extraordinários e que essas pessoas, para terem esses poderes, tinham parte com o demônio. Na verdade, essa era a perspectiva da Igreja. Como dito anteriormente, até o século XII, a tendência geral era considerar toda magia como demoníaca - Santo Agostinho acreditava que todo tipo de manifestação mágica era obra do demônio. Mas, o que é uma manifestação mágica? Estamos diante de uma questão bastante importante: a alteridade, isto é, a percepção do Outro, o diferente. Para os primeiros cristãos, toda manifestação religiosa pagã era um erro. As divindades pagãs eram consideradas demônios e toda e qualquer coisa advinda delas era obra do demônio. Sabemos que as antigas religiões dos romanos, gregos, celtas, dos normandos etc., tinham seus próprios métodos para saber do futuro, curar doentes e entrar em contato com seus deuses. Porém, tudo isso, do ponto de vista da Igreja cristã, é visto como recurso a forças demoníacas, como magia. Então, qualquer processo de cura, de adivinhação ou qualquer procedimento ritual fora do escopo do cristianismo era imediatamente considerado magia, ou seja, obra do demônio. A questão é que do ponto de vista cristão só existe uma única verdade, que é a verdade do cristianismo: existe apenas um Deus e Jesus Cristo é o salvador dos homens que veio a terra e morreu por todos. Conseqüentemente, tudo o que estiver fora disso será considerado um erro. Então num primeiro momento, podemos dizer que a magia é uma prática que está situada fora do espaço cristão, fora do permitido e outorgado pela Igreja. Esta é a concepção geral que prevalecia durante a Alta Idade Média, antes que o mundo europeu entrasse em contato com outras formas de conhecimento além da patrística e do legado dos

Pais da Igreja.

No período seguinte, a partir do século XII em diante, a Europa chocava-se com o crescimento árabe. Estes dominaram um vasto território e, em sua expansão, entraram em contato com a tradição filosófica grega e traduziram obras de Aristóteles e vários outros filósofos de grande influência. A cultura árabe chegou ao continente europeu principalmente através da Espanha. Na verdade, eles dominaram boa parte da península Ibérica onde se estabeleceu a dinastia Omíada. De toda esta história, o que importa para nós aqui é sublinhar que durante este período de domínio árabe a Europa pôde entrar em contato com textos novos dos filósofos gregos, acrescidos de comentários árabes e suas interpretações. Estes textos foram traduzidos para o latim e, assim, a Europa entra em contato com um corpus de informação inédito. Consequências? A natureza, ou melhor, a ideia de natureza legada pela tradição dos Pais da Igreja sofreu alterações e, claro, reinterpretções.

O sentido simbólico da natureza, seu caráter sagrado e religioso, continua existindo, mas sofrerá alterações profundas ao longo dos séculos XII e XIII. Através dos árabes, o ocidente europeu cristão entra em contato com os antigos conhecimentos de astronomia, magia, alquimia, física, medicina e filosofia. O detalhe é que todos estes conhecimentos foram produzidos antes do cristianismo, fora do mundo e da lógica cristã. Isso sugere que estamos diante de outra forma de explicar o mundo e que, neste contexto, Deus não terá o mesmo destaque que tinha antes. Não é mais a vontade de Deus e Sua expressão que a natureza manifesta. Agora, ela tem um sentido próprio, leis próprias e a causalidade dos fenômenos naturais está nela mesma ou nela própria, no mundo, bem mais perto dos homens. Basicamente, as ideias da nova física aristotélica é que a natureza possui uma razão natural, causas e relações próprias passíveis de serem compreendidas pelos homens, através da razão. A natureza não expressa nem veicula mais a vontade de Deus, ou seja, compreender seus processos não é apreender os desígnios divinos, mas desvendar seus mecanismos próprios, apreender a razão, a lei por detrás dos fenômenos.

Durante o século XIII, o processo foi de acomodação. As antigas ideias patrísticas sobre a natureza foram sendo harmonizadas com as concepções aristotélicas do mundo. A geografia do universo de Aristóteles recebe elementos cristãos: arruma-se lugar para o inferno, o empíreo, e o purgatório. Nesse período, atribuíam-se ao adjetivo “sobrenatural” elementos fora da compreensão de mundo de Aristóteles. Para Aristóteles, tudo o que ocorre no mundo sublunar deve-se aos motores dos céus. A vida na terra está sempre subordinada aos movimentos das esferas superiores. O cristianismo relacionou aos motores dos céus as hierarquias angélicas, mas o fundamento básico de que os céus têm a primazia, permanece intacto na lógica cristã. Aqui já se pode perceber uma alteração na antiga percepção patrística: todo o esforço é direcionado para explicar a natureza e sua constituição e mesmo que elementos do cristianismo estejam aí misturados, a ênfase não é mais na vontade direta de Deus. Então, por consequência, podemos dizer também que nem tudo está vinculado diretamente a causas demoníacas.

Com esta nova mudança na forma de pensar, novos caminhos são abertos para a

magia e sua compreensão. Agora, no século XIII, como afirma Richard Kieckhefer, os teólogos passam a considerar um campo antes desconhecido: a magia natural<sup>10</sup>. Se, durante a Alta Idade Média, o mundo era a imagem da vontade de Deus e os demônios os maiores responsáveis pela magia, a partir do século XIII as ideias vão sendo reformuladas e readaptadas. Como já foi dito antes, os árabes contribuíram para o afluxo de novos conhecimentos sobre a ordem das coisas, sobre a natureza e seu funcionamento. Ao traduzirem Aristóteles, suas ideias sobre a natureza e seu funcionamento abriram espaço para uma nova reformulação do conceito de magia. Ora, visto que a natureza possui um funcionamento próprio, baseado em leis compreensíveis, então é possível que existam fenômenos extraordinários, mas que sejam naturais e explicáveis através da razão. Agora nem tudo precisava ser remetido aos demônios - alguns fenômenos poderiam ser explicados pela natureza por si mesma.

As ideias sobre as leis da física eram diferentes. Durante a Alta Idade Média, a concepção de simpatia e antipatia entre as coisas era considerada natural. Muitos remédios eram feitos baseando-se nas semelhanças entre as coisas. Isidoro de Sevilha, por exemplo, em suas *Etimologias* ensina um remédio para mordida de rato que se baseia em utilizar a poeira no sulco por onde passou uma roda de carroça. A ideia é que se o rato não pode cruzar o sulco feito pela roda de uma carroça, então a doença do rato não poderia se espalhar pelo corpo humano graças à poeira de dentro do sulco<sup>11</sup>. Porém, no século XIII, a ideia de antipatia e simpatia são cada vez mais atribuídas a magia natural. Então, ela é uma prática que faz uso de leis naturais e que produzem efeitos extraordinários. Estas leis, porém, muitas vezes não estão às claras e não são fáceis de serem percebidas, são as chamadas *virtutes occultae*.<sup>12</sup> Os efeitos surpreendentes que produzem estas leis naturais devem-se fundamentalmente a influências estelares. Os pensadores medievais que refletiram sobre a magia natural, consideravam que uma pedra ou uma planta poderiam ter poderes fantásticos porque recebiam um influxo dos planetas. Claro que, devida à física aristotélica, esta compreensão das coisas era cada vez mais aceita e, portanto, os poderes da natureza – mesmo que fossem dos planetas – não se remetiam mais aos demônios. Por outro lado, existem algumas ideias animistas ainda que atribuem poderes a espíritos que vivem nos objetos. É o caso da mandrágora, uma planta que, na Idade Média, era conhecida por seu imenso poder. Richard Kieckhefer conta que um antigo manuscrito medieval explica melhor forma de se retirar uma mandrágora da terra e evitar a ira do espírito que habita a planta: deve-se amarrar a planta em um cachorro faminto e, depois, jogar comida para o cachorro. Assim, ao correr, o animal arrancaria da terra a planta e o homem evitaria a perseguição do espírito que habita a mandrágora. Nesse caso, o poder da planta deve-se a algum espírito que nela habita<sup>13</sup>. Mas, mesmo que este fosse o caso, isso não implicaria no uso de seus poderes atribuídos automaticamente a demônios.

Então o termo “magia” não remetia somente a adivinhação: agora outras ideias se

---

10 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. pg 12

11 Flint, Valerie. *The rise of magic in early medieval Europe*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

12 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. pg 13-14

13 *Idem.*, pg 13

juntavam e enriqueciam ainda mais – ou complicavam – as práticas atribuídas a magia. Porém, o que ainda persiste é que, mesmo com a definição da magia natural, a tendência era considerar mágico tudo o que fosse ilusório e falso. Existe um resgate de determinadas práticas e uma maior abertura para classificar alguns fenômenos, como acabamos de ver. Mas, personagens como Tomás de Aquino e Roger Bacon, consideravam que existiam poderes ocultos na natureza, mas utilizavam o termo “magia” para tudo o que fosse ilusório ou demoníaco, ou até mesmo fraudulento. É óbvio que estas mudanças levaram tempo para criarem raízes e se fundamentarem sendo somente no fim da Idade Média, a partir dos séculos XIV e XV que a ideia de magia natural ganha terreno e torna-se um termo corrente.

O que une as concepções simbólicas do século XII com a compreensão física do século XIII é a causalidade dos céus. A proeminência do céu sobre as coisas da terra e, com isso, observa-se o ressurgimento da astrologia e da astronomia. Em realidade, estas ciências eram indistintas: não havia diferença, como hoje, entre a compreensão da influência dos astros na vida terrestre – astrologia – e o estudo do movimento dos corpos celestes, sem considerar-lhes a influência. A proeminência do céu era de tal forma reconhecida que alguns autores a consideravam a mais nobre dentre todas as ciências<sup>14</sup>. Então, a influência dos corpos celestes não se limita somente a alimentar com poderes ocultos objetos aqui da terra - vai muito além disso. Homens inteligentes acreditavam que o movimento dos astros determinava os acontecimentos da terra, isto é, a influência se estendia das coisas concretas para as ações dos homens. Os astrólogos eram requisitados para aconselhar a melhor data para ir ao campo de batalha ou celebrar um casamento. Do ponto de vista da astrologia, existem dias que são melhores que outros para o exercício de certas atividades. Além disso, era comum o uso de horóscopos pessoais que serviam como um “mapa” do indivíduo. Através dele, podia-se saber quais eram as inclinações de uma pessoa, seus talentos e qual a melhor carreira para ele.

Estas ideias todas estão diretamente relacionadas à supremacia do céu sobre a terra e chegou a pontos radicais. Um exemplo bastante interessante é o Santo Tomás de Aquino. Este acreditava que um ferreiro não poderia mover os braços para bater o ferro se os astros do céu ficassem imóveis, tamanha é a relação de dependência entre as coisas aqui em baixo e os astros celestes<sup>15</sup>! Esta determinação das coisas traz grandes problemas: o principal deles é o livre arbítrio, porque se tudo é determinado pelo céu, então, onde fica a livre vontade humana para escolher entre uma coisa e outra? Esse problema será constantemente debatido durante o século XIII, principalmente entre teólogos que rejeitam a supremacia do aristotelismo, que inunda as universidades e torna-se a base de todo ensino. Por fim, a astrologia torna-se bastante importante e penetra no seio de outras ciências, como a medicina. Aqui, muitos tratamentos de doenças levam em conta os dias propícios e as constelações mais favoráveis.

A busca pela compreensão das coisas segundo uma razão natural trouxe para

---

14 Gregory, Tullio. Natureza in Le Goff, Jacques e Schmitt, Jean Claude. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC, 2006. pg. 268

15 *Idem.*, pg. 275

primeiro plano a importância do experimento. A astrologia podia prever segundo as leis naturais que regem o céu; a magia e a alquimia operavam segundo leis da própria natureza e não com o auxílio de demônios. Por conseguinte, as práticas de magia e alquimia podiam ser interpretadas como a busca natural do homem para compreender a natureza. Era esse o ponto de vista de Roger Bacon, por exemplo. A magia e a alquimia eram importantes porque trabalhavam com experimentos que permitiam manipular as forças físicas do mundo e, assim, estas ciências foram também reinterpretadas fora da lógica patrística onde tudo era consequência do poder e influência do demônio<sup>16</sup>.

É interessante notar que nesse período de mudança e busca pelo conhecimento da natureza os experimentos que chamaríamos hoje de científicos pertenciam ao campo da magia e da alquimia. Aliás, o que hoje entendemos por magia não é o mesmo que compreendiam os homens medievais. Para nós, a palavra magia abarca muitos significados diferentes e até mesmo contraditórios. Compreender esta distinção é fundamental, pois evitaremos o anacronismo e a confusão das nossas ideias com as ideias dos homens medievais.

Para nós, o termo “magia” varia de significado. De início, podemos dizer que a magia se opõe ao pensamento científico. Esta é a oposição entre um conhecimento verdadeiro e confiável e um conhecimento falso e supersticioso. De um lado, a ciência explora a natureza através de experimentos quantificáveis e observáveis e seu critério de verdade é a própria experiência. Só é real aquilo que pode ser medido e visto. Por outro lado, a magia é um conhecimento falso, porque não pode ser submetida a testes de laboratório e muito menos quantificada. Depois, a magia se remete sempre a outro plano de existência – sempre há a ideia de um outro mundo que influencia e é determinante para tudo o que acontece aqui, no mundo visível. Neste sentido, a oposição ciência e magia é, também, uma oposição entre formas de conhecer e apreender o mundo. A magia guarda também um sentido religioso. Para não sair, ainda, do mundo moderno, basta retroceder um pouco até o século XIX para encontrarmos um homem, Eliphas Levi, que acreditava ser a magia um sacerdócio, em primeiro lugar, e, depois, uma ciência. Como dito acima, a magia sempre se reporta a outro mundo, a inteligências superiores aos homens e, assim, ser um mago é ser um sacerdote, capaz de entrar em contato com este outro mundo.

Aliás, o século XIX foi bastante significativo quanto à magia, ela também é um termo que desclassifica. Para nós, um feiticeiro, um mago, um milagreiro ou um “rezador” confundem-se enquanto charlatões, mesmo que sejam bem intencionados. Nesse sentido, a desclassificação advém, em partes, da oposição entre magia e ciência. Ora, desclassifica-se porque existem outros termos de referência que são considerados reais e verdadeiros. Mas existe um sentido positivo. Muitas vezes dizemos que um momento foi “mágico”, no sentido de que foi bom, fantástico ou maravilhoso. Aqui, a magia causa admiração e prazer. Este sentido, como veremos adiante, também foi reconhecido na Idade Média, porque naquela época, os homens que não compreendiam certos fenômenos da natureza relacionavam a poderes ocultos suas causas. Por fim, temos a magia

---

16 *Idem.*, 271

enquanto espetáculo de palco, onde toda a plateia sabe que tudo é truque, mas não deixa de se admirar.

Se é verdade que, para nós, existem vários sentidos para a magia, o mesmo é válido para os homens da Idade Média. Mas, como a Idade Média foi um tempo religioso, então é importante esclarecer alguns pontos entre a magia e a religião. De forma geral, podemos dizer que a magia era um ponto de interseção, onde todas as áreas do conhecimento se encontravam<sup>17</sup>. A partir daí podemos pensar que a magia é uma constante na mentalidade dos homens e mulheres da Idade Média. Todo mundo acreditava que criaturas ou influências ocultas poderiam interferir na vida dos homens e que, também, existiam pessoas especializadas no trato com esses poderes e seres sobrenaturais. A definição de magia está muito ligada a definição de sobrenatural e é aqui que começam as dificuldades. Para nós, certas coisas que são naturais, poderiam ser chamadas de sobrenaturais na Idade Média e o inverso também é verdadeiro. Por exemplo, se atualmente alguém alegasse ver anjos ou demônios, certamente seria encaminhado a algum especialista treinado para investigar o problema – um psicólogo, um neurocientista ou algo do gênero; por outro lado, afirmar que é possível ver anjos ou demônios na Idade Média não é falar em um absurdo ou em problemas psicológicos. Afinal, uma das ideias fundamentais do cristianismo era a crença inabalável nestes seres. Então, podemos dizer que a ideia de magia pode variar de acordo com o que se crê possível ou impossível em uma cultura.

A Idade Média considerava real e verdadeiro a crença em poderes mágicos. Esta crença estava enraizada de tal forma que a medicina, a física, a astronomia – que não se distinguiu da astrologia – partilhavam de concepções que hoje chamaríamos facilmente de mágicas. Na mentalidade dos homens medievais, o mágico, o auxílio de forças divinas ou demoníacas e sobrenaturais, é um ponto indiscutível; a física aristotélica, que predominou a partir do século XIII, trabalhava com a ideia de que a causa de tudo o que ocorria na terra provinha dos céus e de influências celestes; sabemos que a ciência que deu origem a química moderna, a alquimia, era recheada de simbolismo mágico; a medicina medieval fazia uso de elementos da astrologia em suas operações e diagnósticos. Enfim, a magia penetrava em vários segmentos e mesmo a religião não estava a salvo. Por exemplo, durante a reforma protestante a Igreja Católica foi acusada de praticar magia, pois era comum ver os padres rezarem missas para fertilizar os campos, ou livrá-los de pragas<sup>18</sup>. Mesmo assim, isso não significa que os homens medievais confundiam as coisas. Ao contrário, eles distinguiam bem a religião da magia, quem tem dificuldade somos nós.

A distinção entre magia e religião não é a única dificuldade. Temos, também, o par: magia e ciência. O homem medieval estava mergulhado neste universo de símbolos e influências do além e estas influências se faziam sentir em todos os planos. No caso da religião, a distinção principal é aquela entre o milagre e a magia; no caso da ciência, entre o que é natural e o que é mágico ou sobrenatural. O recurso a poderes sobrenaturais não é uma peculiaridade da Idade Média, mas é um elemento contínuo em várias sociedades antigas e modernas. Se as relações entre magia,

---

17 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. pg 1

18 Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Penguin Books, 1971

religião e ciência na Idade Média são estreitas, isso não se deu de uma hora para outra, houveram heranças culturais que tiveram muita força para moldá-las. É importante compreender como foram se estruturando estas relações e como foram percebidas pela Idade Média, até o século XIII.

Vamos começar dizendo que magia e religião sempre andaram juntas. Na antiguidade clássica, na Grécia, o termo “magia” designava as práticas religiosas dos persas, ou seja, dos estrangeiros. Isso significa, naturalmente, que eram práticas vistas sob suspeita pelo povo grego. O mago persa era um sacerdote, um homem da religião de Zoroastro. Estes sacerdotes, aos olhos gregos, operavam ritos estranhos e consultavam seus deuses seja para saber do futuro ou para pedir auxílio. De saída, a magia já guarda um caráter estrangeiro, desconhecido. Normalmente – e veremos isso se repetir na Idade Média – a magia é uma prática associada ao Outro, ao diferente, aquele que não participa das práticas comuns e dominantes de uma sociedade. Seja como for, existe uma ligação com o mundo divino dos deuses, onde a magia é uma forma de entrar em contato com eles e se beneficiar de seus poderes. Aqui, é complicada a distinção clara entre magia e religião no que se refere a práticas, a distinção baseia-se no fato de que é uma prática estrangeira e diferente.

Os primeiros cristãos tiveram a mesma atitude dos gregos: viam com suspeita as práticas religiosas dos gregos e romanos. Esta atitude tende a se repetir muitas vezes, pois neste caso como em outros, sempre existe a dificuldade de ver o Outro. Para os primeiros cristãos a questão é mais séria: estes acreditavam possuir a única verdade possível. Esse problema é fundamental, porque se a verdade está com o cristão, então os outros só podem estar com a mentira e com o erro. Sendo assim, o recurso aos deuses pagãos por parte dos romanos, por exemplo, era considerado errado aos olhos cristãos. Para estes, os pagãos recorriam a demônios – criaturas do inferno que só servem para fazer o mal e oporem-se a Deus. Na *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, temos uma passagem interessante onde ele deixa entrever o que pensava, por exemplo, Apuleio, filósofo do século II, que não era cristão: “*Mas agora estamos falando é dos demônios cuja natureza particular Apuleio definiu, intermediários entre os deuses e os homens, animais racionais, sujeitos a paixões, aéreos, eternos*<sup>19</sup>”. Então, para Agostinho, Apuleio atribuía aos demônios o papel de intermediários entre os deuses e os homens. Ou seja, os próprios demônios teriam uma função religiosa semelhante a dos santos e dos anjos do cristianismo.

Obviamente que Agostinho não aceita esta definição e considera os demônios como opostos a Deus, como criaturas do mal e inimigas da justiça. Santo Agostinho também reconhece que existem várias formas de se referir a busca por poderes que, para ele, eram demoníacos: teurgia, *goecia*, sortilégios, encantamentos e, também, magia. Qualquer que seja o nome usado, o importante é que o recurso a poderes de criaturas do além – com exceção dos anjos – é sempre uma prática repudiada. Porém, ele reconhece que os filósofos de inclinação platônica, como Porfírio, usam estes nomes variados porque distinguem as diversas formas e manifestações do uso do poder. Eis o que diz Santo Agostinho:

Porque querem estabelecer diferença entre semelhantes práticas e pretendem que, entre os

---

19 Agostinho, Santo. *A cidade de Deus*. Editora das Américas. São Paulo, 1961. p. 25

praticantes das ciências ilícitas, uns, como, por exemplo, os que o vulgo chama de mágicos, dados à goecia, chamam a vingança das leis, enquanto os outros exercendo a teurgia, não merecem senão elogios. Uns e outros, contudo, encontram-se agrilhoados aos pérfidos altares dos demônios usurpadores do nome de anjos.<sup>20</sup>

A magia, então, é uma relação com as forças do além de forma que essas forças podem ser usadas pelos homens e que produzem efeitos extraordinários; do ponto de vista cristão, porém, são sempre os demônios os responsáveis por toda e qualquer manifestação da magia, em suas várias acepções.

Entretanto, outras relações da magia com a religião trazem elementos mais complexos. Um ritual para fertilizar o campo, utilizado no século XII por um padre, é bastante ilustrativo: a fim de trazer a fertilidade perdida o padre começa uma cerimônia que dura o dia inteiro. Ele cava nos quatro lados do campo e faz quatro porções de terra. Nelas, mistura água benta, mel, leite, ervas e recita um versículo bíblico que diz “*Crescei e multiplicai*” (Gênesis 1:28). Em seguida, leva essas porções de terra a igreja e reza quatro missas sobre elas. Antes do sol se por, ele coloca novamente essa terra de volta no campo para que o poder de fertilização possa se estender por todo o lugar.<sup>21</sup> Este exemplo é muito interessante, pois nos apresenta um ritual de fertilidade misturado com elementos cristãos. Temos a busca pelo poder de fertilidade ligada a textos da bíblia, elementos naturais, como mel e leite e todo um procedimento ritual. A mistura da magia com a religião é um fator sempre presente e não é simples distinguir uma coisa da outra. E o mesmo acontece com o milagre.

Sabe-se muito bem que na Idade Média o milagre ocupou um lugar bastante importante. No período de desagregação do Império Romano os povos germânicos se instalaram nas antigas províncias romanas e, com eles, trouxeram suas crenças e práticas. Porém, a Igreja, herdeira e repositório do antigo império era a porta-voz da religião cristã e, inevitavelmente, entrou em contato com estes grupos que se estabeleciam. Como dito anteriormente, a religião cristã, desde os tempos de Agostinho, não admitia outras manifestações e crenças e, de forma geral, todo paganismo era assimilado às forças de oposição a Deus, isto é, aos demônios, ao erro e a mentira. Os povos pagãos, por sua vez, tinham seus próprios métodos para conseguir a saúde, a paz ou a fertilidade dos campos e estes métodos eram, geralmente, práticas que buscavam a intervenção de seus deuses. Estas intervenções não eram aceitas pelos cristãos e foram combatidas. Uma das estratégias adotadas pela Igreja para combater estas práticas foi a comprovação, irrefutável, da superioridade do Deus cristão diante dos outros deuses. Superioridade esta que era atestada pelos milagres que o Deus dos cristãos podia produzir, através de seus eleitos aqui na terra, os santos. Quando se convertiam ao cristianismo, os pagãos acreditavam estar em posse de uma magia mais poderosa.<sup>22</sup>

Então, é como se tanto a Igreja cristã quanto os métodos pagãos tivessem seus próprios meios de conseguir favores junto ao além. O que diferencia essas práticas? A diferença entre elas

---

20 Agostinho, Santo. *A cidade de Deus*. Editora das Américas. São Paulo, 1961. p. 58

21 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. p. 58-59

22 Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Penguin Books, 1971 p. 27

não é sempre clara e há pontos semelhantes entre umas e outras. Em primeiro lugar, o milagre vem de Deus e não depende de um procedimento ritual. Os milagres dos santos estão sempre associados a duas coisas: primeiro, a sua própria vida virtuosa enquanto cristão; depois, a súplicas constantes endereçadas a Deus. Um não está separado do outro. Uma vida impecável favorece o santo junto a Deus e, desta forma, ele pode, ao orar e suplicar, pedir o auxílio divino. A vida de São Martinho, na *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varezze, é repleta de milagres e demonstrações de uma vida virtuosa de abstinência:

Martinho foi ordenado bispo, e como não aguentava o barulho que o povo fazia, estabeleceu um mosteiro a cerca de duas milhas da cidade de Tours, e ali viveu em grande abstinência com oitenta discípulos. De fato, lá ninguém bebia vinho, a menos que fosse forçado pela doença; lá estar bem-vestido era considerado crime. Várias cidades iam ali escolher seus bispos.<sup>23</sup>

E, segundo os modelos de milagres oferecidos pela Bíblia, São Martinho também operou maravilhas, como a ressurreição.

Depois de uma viagem, ao voltar ao mosteiro encontrou um catecúmeno morto sem batismo. Levou-o a sua cela, e prosternando-se ao lado do corpo, por meio da prece chamou-o de volta à vida. Esse homem costumava dizer que depois de seu julgamento foi enviado a lugares escuros, quando dois anjos informaram ao soberano Juiz que Martinho orava por ele. Ordenou-lhes então que o devolvessem vivo a Martinho. Além deste, ele restituiu a vida a outro homem, que morrera enforcado<sup>24</sup>.

Além destas, existem outras características do milagre: de forma geral, aquele que suplica pelo milagre não tem certeza se será atendido e o milagre está fortemente ligado à fé do suplicante. Com a magia o processo é um pouco diferente. Os efeitos mágicos são atingidos depois de um ritual e, basicamente, seu resultado é garantido se este foi seguido escrupulosamente pelo indivíduo capaz de operá-lo<sup>25</sup>. Então, a súplica não está presente e a fé não é um elemento central, mas as coisas não são tão simples assim. Uma das práticas mágicas da Idade Média era a adjuração. Esta consiste em dar uma ordem ou comando para uma coisa, que pode ser uma doença ou um espírito que esteja causando algum mal. Porém, uma adjuração, mesmo que siga uma fórmula, não garante necessariamente o sucesso da operação. Uma pequena adjuração Anglo-Saxã diz: “*vá, demônio; Cristo te persegue. Quando Cristo nasce a dor vai embora*”<sup>26</sup>. Neste caso, a ordem é dada diretamente a dor, mas evoca-se a figura de Cristo subordinando, assim, o comando a uma figura sagrada. Então, algumas adjurações podem suplicar para um santo, para Cristo ou para o poder da cruz e é este poder sagrado que pode combater o mal. Neste sentido, existe uma disputa entre o operador do ritual e a doença ou o mau espírito e nem sempre existe a certeza de que o demônio vai

---

23 Varezze, Jacopo de. *Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia da Letras. Tradução: Hilário Franco Júnior. p. 930

24 *Idem*, pg 930

25 Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Penguim Books, 1971. p. 46

26 “Fly, devil; Christ pursues you. When Christ is born the pain will go” in Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. p. 71

deixar a vítima ou que a doença desaparecerá<sup>27</sup>.

Os efeitos considerados naturais das coisas, de uma erva, por exemplo, podem ser considerados mágicos aos nossos olhos. Isso porque a Idade Média, sobretudo depois do século XII, operava com conceitos bastante diferentes dos nossos. Nesse caso, as relações entre a magia e a ciência natural também merece algum esclarecimento. A partir do século XIII, com a nova física grego-árabe e a busca por leis naturais, baseadas nas ideias físicas de Aristóteles, deu passagem para o surgimento daquilo que os autores do século XV e XVI chamaram de magia natural. Esta explorava as relações dos poderes ocultos da natureza e seus efeitos podiam ser compreendidos através de uma explicação bastante racional das leis do mundo físico. Então temos que explicar duas coisas: primeiro, como a física medieval pensava as leis naturais; depois, o que eram esses poderes ocultos.

Na Idade Média, na exploração do mundo natural, eram aceitas as ideias de antipatia e simpatia entre objetos. É uma ideia bastante simples: coisas semelhantes se atraem e se relacionam; por outro lado, coisas diferentes repelem-se. Por exemplo, se existe uma erva com um formato semelhante a alguma parte do corpo humano ou de um órgão, então é de se esperar que esta erva tenha algum efeito sobre o órgão com o qual se assemelha. Os olhos de um abutre podem curar doença nos olhos, porque o abutre é um animal que tem boa visão. Por outro lado: se a pele de lobo fosse usada para a fabricação de um tambor, digamos, o som deste tambor abafaria o som de outro tambor que fosse feito com pele de ovelha.<sup>28</sup> Segundo Richard Kieckhefer, estes conceitos pertenciam à ciência ordinária medieval, mas para os autores que vieram séculos depois, ao desenvolverem a ideia de magia natural iriam incluir os conceitos de simpatia e antipatia naquilo que, durante os séculos XV e XVI, passou a ser considerado magia natural.

Os poderes ocultos da natureza distinguem-se com dificuldade dos poderes ordinários. De forma geral, a virtude de um objeto, planta ou pedra era considerada normal se fossem assim entendidas pela maior parte das pessoas e se seus atributos fossem compreendidos, digamos, natural e normalmente – sem espanto ou admiração. Os poderes ocultos, por sua vez, eram o contrário, se uma pedra ou uma planta tivessem atributos que fossem difíceis de explicar e que causassem admiração e maravilhamento em seus efeitos, então esses objetos teriam poderes ocultos. Mas, de onde viriam estas virtudes, afinal? Ora, das estrelas e dos planetas. Uma pedra preciosa poderia ter efeitos maravilhosos porque recebe um influxo das estrelas e dos planetas. Dentro da lógica medieval, estes poderes seriam, ainda, naturais, porque já sabemos que a nova física do século XIII aceitava a proeminência dos céus sobre a terra e nada havia de errado com isso. A questão fundamental, segundo Richard Kieckhefer, é que a explicação para o fenômeno não pode ser encontrada dentro da estrutura própria do objeto em questão, mas em outro lugar bastante longe da terra. Assim, as relações entre a magia e fenômenos naturais possuem seus pontos de contato e ambiguidades. Com efeito, a ideia de uma magia natural não suprimiu por completo a antiga noção patrística de que os demônios eram os maiores responsáveis pelos efeitos mágicos. As ideias variam

---

27 *Idem.*, p. 71

28 *Idem.*, p. 13

de acordo com cada autor, onde uns aceitam a física greco-árabe e outros não. Tomás de Aquino, por exemplo, aceitava a influência das estrelas no mundo terrestre, mas ainda relacionava a magia com atividades demoníacas.<sup>29</sup>

---

29 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989. p. 12

## CAPÍTULO II: NARRAR NA IDADE MÉDIA E AS HISTÓRIAS DE ROBERT DE BORON

A sociedade da Idade Média é bem diferente da nossa, com outros costumes e códigos, outras práticas e valores. E uma dessas diferenças, bastante importante, reside no fato de que a Idade Média utilizava outros pesos para medir o valor da palavra e da escrita. Para nós, homens do século XXI, a escrita é fundamental e dificilmente podemos afirmar que seu domínio é característica suficiente para nossas distinções sociais fundamentais. De qualquer modo, para a maior parte dos países do Ocidente, pelo menos, a escrita é algo comum, naturalizado, e sua autoridade parece evidente. Para qualquer processo burocrático, pedem-se documentos autenticados em cartórios, assinaturas e registros escritos. A voz, a palavra falada, tem um valor secundário em relação ao documento escrito. Em história, por exemplo, o uso de fontes orais é uma aquisição mais ou menos recente e, para a maior parte dos historiadores, o documento escrito ainda é a principal fonte da maior parte das pesquisas.

No caso da Idade Média é bem o contrário. A cultura era predominantemente oral e o escrito era domínio de poucos privilegiados. Basicamente, eram os clérigos que sabiam ler e escrever e os leigos, por outro lado, tinham pouco ou nenhum domínio destas ferramentas intelectuais, até o advento das universidades e escolas das catedrais que possibilitou a educação dos laicos fora dos mosteiros, a partir do século XI, mas sobretudo nos séculos XII e XIII. O próprio rei Carlos Magno sabia ler, mas não dominava a escrita. Portanto, se vamos falar aqui de narrativas medievais, mais especificamente das histórias que Robert de Boron contou um dia, é importante entender um pouco o que significa narrar uma história naquela época, quem contava essas histórias e por qual motivo as contava.

De início, basicamente, narrar é narrar, ou seja, é contar alguma coisa para um público ouvinte. Mas, na medida em que a escrita era domínio de poucas pessoas e a oralidade era fundamental, então, podemos dizer que é principalmente através da oralidade que se transmite os conhecimentos e a instrução necessárias. A oralidade é ferramenta didática – é bem diferente do que é para nós hoje, que temos na leitura silenciosa do livro uma ferramenta importante e usual para aprender alguma coisa. Era por meio da voz que as pessoas eram instruídas. Mesmo nos mosteiros e, depois, nas universidades, o texto escrito era um suporte para a memória e para a voz. Os professores sabiam ensinar mais porque um dia ouviram as lições de outro professor e menos porque leram muitas vezes um manuscrito<sup>30</sup>. Assim, pois, narrar é ensinar, instruir e transmitir valores. Dessa forma, existe uma imbricação entre o oral e o escrito. Tudo o que se escrevia, era feito tendo em vista sua reprodução oral; em contra partida, tudo que era dito, quando escrito, deveria reproduzir, o melhor possível,

---

30 Le Goff, Jacques e Schmitt, Jean-Claude, *Dicionário temático do ocidente medieval*. p. 383

suas características orais. Neste sentido, os clérigos, ao deterem o domínio da escrita e, assim, o monopólio das Sagradas Escrituras, também retinham os canais de interpretação destas Escrituras. O controle era exercido no nível oral e escrito<sup>31</sup>. Mas, a partir dos séculos XI e XII, a escrita passa a ter outras funções e desempenha papel importante nas cortes, sobretudo nas chancelarias. Mas, ainda eram os clérigos que trabalhavam nesses lugares; os laicos continuavam com pouco domínio sobre a escrita. Consequentemente, ao falarmos de narrativas medievais, devemos ter em mente este elemento importante: são clérigos que contam estas histórias, e eles pertencem ao corpo da Igreja enquanto instituição.

Até o início do século XII, por volta de 1100<sup>32</sup>, os autores vinham principalmente dos mosteiros, escreviam e liam em latim. Depois, com o reaparecimento das zonas urbanas, que floresceram nos séculos XII e XIII, a Igreja passou a ter escolas nas catedrais das cidades e aí eles aprendiam também a ler e a escrever. Mas, nesse caso, como seu ambiente não era tão somente monástico, mas tinham a possibilidade de trabalhar, também, nas cortes da aristocracia, era necessário que falassem e escrevessem em língua vulgar. Fora das universidades, nos ambientes de corte, a partir do século XII, as línguas vernáculas, principalmente o francês, foram sendo estabelecidas com a chamada literatura de corte, os romances de cavalaria e as canções de gesta.

A primeira canção de gesta que se tem notícia data de 1130, a *Chanson de Roland* - história da destruição da retaguarda de Carlos Magno, atacada pelos bascos em 778. Segundo Dominique Barthelémy<sup>33</sup>, os historiadores do século XIX, acreditaram que essas histórias eram muito mais antigas, refletindo os costumes bárbaros da aristocracia franca antes dos séculos XI e XII. Porém, argumenta o autor, essa concepção foi criticada pela história do século XX. Descobriu-se que, na verdade, essas histórias fizeram uso voluntário de recursos orais mais antigos, rearranjaram antigas lendas e até mesmo criaram outras tantas. A hipótese levantada, então, é de que a atmosfera da cruzada, a partir de fins do século XI, teria dado origem a esse tipo de história. Porém, Barthelemy discorda, também, dessa concepção. Para ele, não existiu uma “atmosfera” única de cruzada. Na realidade, existia uma diferença muito grande entre a pregação de uma guerra sacrificial, instigada pelo clero, e a prática real de levar os exércitos a luta. Depois, as próprias famílias aristocráticas que participavam da guerra santa, tinham problemas mal resolvidos entre si, entrando frequentemente em conflito. Por sua vez, as canções de gesta apresentam vassalos que estão sempre se queixando de abuso por parte de seus senhores e até mesmo se rebelando contra estes, o que, para Barthelémy, é uma sensação bem presente ainda no século XII. A vingança seria o motor desse tipo de história, com efeito, essas canções deveriam refletir as aspirações e desejos dos cavaleiros, como uma compensação da realidade.

31 Baschet, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*, p. 181-83

32 F. Cantor, Norman. *The civilization of the Middle Ages: a completely revised and expanded*, p. 344

33 Barthelémy, Dominique. *A cavalaria – da Germânia antiga à França do século XII, passim*.

Ainda segundo as ideias de Barthélemy<sup>34</sup>, a invenção do amor cortês, dessas histórias de cavaleiros polidos e desejosos de glória em favor da donzela, não está em total contradição com o mundo das canções de gesta. Mesmo nessas histórias o cavaleiro ainda é requisitado pelas armas, as mulheres não triunfam completamente e a boa educação não é a maior qualidade de todas, existindo ainda um sentimento vingativo. Contudo, existem diferenças: as canções de gesta tratam, basicamente, do reino franco e das leis de linhagem feudal; os romances de cavalaria, por sua vez, situam-se em outro tempo e espaço. Não existem ameaças de sarracenos ou opressões de reis sobre seus vassallos, nem ódio entre famílias aristocráticas. Além disso, o amor é o fio condutor da história, diferente da vingança nas canções de gesta. Mas, não é porque trata-se de amor que essas histórias são mais aceitáveis aos olhos do clero moralista. Para Barthélemy, é bem o contrário. Enquanto as vinganças e lutas entre linhagens das canções de gesta podem transformarem-se facilmente em reconciliações através de doações penitenciais para a Igreja, o amor cortês é pueril e profano, descambando para o adultério – veja-se o mau exemplo de Lancelot e de Tristão.

Mas, novamente aqui, não devemos pensar que a sistematização apresentada pelas histórias de cavalaria cortesã sejam realmente práticas expressivas da sociedade dos séculos XII e XIII. Pode ser que, assim como acontece nas canções de gesta, os romances cortesões sejam, novamente, uma expressão do desejo dos cavaleiros, alguma coisa que eles gostariam de por em prática, mas não podem. Apenas uma inclinação entre muitas outras. Novamente, é a ideia da compensação da realidade social através da literatura. Barthélemy argumenta sobre isso a partir de um fato apresentado pelas próprias narrativas: nas reuniões de corte, os cavaleiros encontram as damas e prometem-se mutuamente em amor uns aos outros, por mais que isso não fosse bem visto pelos mais velhos. As *druerie*, a relação entre uma dama de classe superior ao seu pretendente cavaleiro, é uma expressão dessa prática. A própria donzela se coloca em posição favorável a um rapto, ou sequestro, para viver de amor junto a seu cavaleiro valoroso, mesmo que ele seja de uma classe inferior e os pais da donzela não aceitem a ideia.

A partir do século XII, nas cortes, contavam-se essas histórias de cavalaria que serviam, entre outras coisas, para ensinar determinados códigos ao público - como defende Georges Duby, ao dizer que os romances de cavalaria ensinam aos mais jovens a submissão ao senhores mais velhos e o controle dos impulsos impetuosos<sup>35</sup>. Eram os clérigos que, dentro dessas cortes, contavam as histórias ou, pelo menos, da forma como chegaram até nós, ou seja, em registros escritos, eram eles que as compunham, organizavam, ou então as transcreviam. Como dominavam a escrita, cabia a eles registrá-las e contá-las, e são vários os motivos pelos quais narravam.

---

34 *Idem.*, p. 500-506

35 Duby, George *apud* Sweeney, Michelle. *Magic in the Medieval Romance from Chrétien de Troyes to Geoffrey Chaucer*, p. 15.

Já dissemos que narrar é educar e, no caso dos romances de cavalaria, estas histórias construía modelos de conduta para os reis e cavaleiros, forjavam a memória social e transmitiam elementos de espiritualidade e crença religiosa.

Durante o século XII e XIII os espelhos de príncipes se espalham nas cortes medievais. É uma tentativa de regulamentar a conduta dos soberanos, indicando-lhes uma moral mais cristã. No caso específico de *Merlin*, o rei não age sem o conselho de Merlim e pede sempre orientações sobre o que fazer e como agir para alcançar seus objetivos. Um bom rei não toma decisões sem antes saber o que o sábio de sua corte pensa sobre o assunto. A conduta de um rei é sempre ponderada de acordo com os conselhos recebidos. Um elemento singular do *Merlin* é o fato de que, mesmo possuindo um grupo de nobres conselheiros o rei Uter mal recorre a eles, pois é a Merlim que ele recorre para aconselhamento. Por outro lado, os próprios nobres aceitam o fato de que não existe ninguém melhor que Merlim para essa tarefa. Seus conselhos são especialmente valiosos porque traz consigo a conduta cristã, e Merlim não diz nada que seja contra os princípios evangélicos.

Quanto a memória social, as narrativas também explicam os eventos do passado. Vemos nas histórias Robert de Boron acontecimentos serem inseridos no tempo da história dos homens. Para adiantar um pouco, o episódio da redenção, quando Jesus desce ao inferno e salva de lá muitas almas, entra na história humana, pois os acontecimentos das Escrituras eram considerados válidos, como fatos que realmente ocorreram no passado e mesmo uma descida ao inferno não é menos real que a crucificação. Outro exemplo significativo é a explicação do motivo pelo qual as pedras gigantes da Bretanha – as Stonehenge – foram parar lá: Merlim as trouxe da Irlanda e as transportou com seu poder mágico. Dessa forma, os acontecimentos históricos são referenciados nessas histórias e, portanto, não é exagero considerar que elas informavam sobre os mesmos.

Os elementos religiosos contidos nas histórias de Robert de Boron são importantes, porque apresentam para o historiador os traços fundamentais do dogma religioso da Igreja Romana de fins do século XII e início do XIII. De forma geral, a narrativa recorre frequentemente ao dogma da trindade como sendo a formulação verdadeira da fé; a penitência e a confissão estão presentes nessas histórias, sobretudo em *Merlin*.

Além de tudo isso, as narrativas compensavam, também, as dificuldades da realidade. Ou melhor: ao formular um novo domínio da história – o do imaginário – Jacques Le Goff diz, mais especificamente, que o imaginário guarda esta função compensatória. Para o historiador francês, o imaginário é um campo de trabalho para o historiador, um universo de personagens, objetos e lugares maravilhosos. Portanto, é evidente que as histórias fazem parte deste universo imaginário e, assim, manifestam suas especificidades, como a

compensação das dificuldades da vida real.<sup>36</sup> Com efeito, as histórias podem ser fugas das duras condições daquela época, dos períodos de fome, desespero e guerra. A lenda da terra da cocanha, onde não existe falta de alimentos e a abundância é normal, ilustram, segundo Le Goff, este aspecto equilibrador das histórias medievais. Podemos acrescentar que o desenho, por assim dizer, de um modelo ideal de conduta é, ao mesmo tempo, tanto uma aspiração – principalmente por parte dos clérigos – como uma compensação. Lembremos que nos romances de cavalaria existem sempre os maus cavaleiros e que são combatido pelo bons, que, por sua vez, vem basicamente da corte de Artur. Desejar um bom cavaleiro pode ser, então, compensar as atitudes cotidianas dos maus. Georges Duby, em seu *O imaginário das três ordens*<sup>37</sup>, através da pena de Gerardo de Cambrai, aponta um exemplo de mau comportamento: o duque de Flandres, Balduíno, que só pensa em tirar vantagem dos cristãos e em saquear as vilas, utilizando-se de um castelão subordinado seu, inimigo maior de Gerardo. Seja como for, estas histórias dizem respeito a aspectos da mentalidade medieval, suas expressões e movimentos.

É preciso, ainda, observar alguns movimentos próprios dos séculos XII e XIII porque nas histórias de Robert de Boron existem elementos fundamentais que estão sempre presentes, sobretudo um forte sentido cristão. Estes movimentos, dizem respeito a mudança nas concepções de vários elementos da Igreja e práticas cristãs. Alguns aspectos fundamentais do cristianismo medieval dos séculos XII e XIII, nos ajudam a observar essa vontade de evangelizar, muito importante e de recorrência insistente nas histórias de Robert de Boron, e que faz parte de um movimento de reformulação do cristianismo nesse período.

Durante a Alta Idade Média, a Igreja se organizava em torno de dois polos. O primeiro era o corpo clerical que habitava os grandes domínios senhoriais e as cidades, com seus bispos e sacerdotes exercendo atividades pastorais e ministrando os sacramentos e a missa. O segundo, eram os mosteiros, distantes e isolados, sem contato com o mundo, onde os monges dedicavam seu tempo a purificação pessoal e a santificação. Cluny era a principal instituição monástica durante os séculos XI ao XIII e abrigava monges especialistas em liturgia. Estes últimos eram o referencial de uma vida santa e dedicada ao Cristo. Porém, a partir de meados do século XI esta concepção sofre mudanças significativas devidas a outras mudanças mais amplas no seio da sociedade: o desenvolvimento dos séculos XII e XIII.

Vaucher discute a mudança na formulação do cristianismo durante os séculos XII e XIII, caracterizando esse período como sendo de grandes alterações e reformulações na fé cristã. Essa reformulação se deve, de início, ao progresso e o desenvolvimento da produção, o reaparecimento da moeda como valor de troca, o aumento demográfico e o reflorescimento

---

36 Le Goff, Jacques. *O Imaginário Medieval*, *passim*.

37 Duby, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. p. 36-7

urbano que trouxeram consigo uma necessidade de aprofundamento da fé cristã e uma necessidade de reorganizar as práticas dos cristãos<sup>38</sup>.

A ênfase é posta no aumento da produção agrícola, com a venda de excedentes, e a revitalização urbana. Para André Vauchez, as durezas da vida durante a Alta Idade Média são atenuadas em fins do século XI e durante o século XII. O crescimento econômico possibilitou a busca pelo luxo, a reconstrução e ornamentação de muitas igrejas e a construção de outras. Na medida em que esse movimento se desenvolvia, um mal estar tomava lugar na consciência dos cristãos: o evangelho não pregava uma vida de pobreza, humildade e penitência, ao invés do luxo e ornamentação excessiva das igrejas? Um retorno as fontes, aos tempos primitivos do cristianismo, foi a resposta a esta nova disposição social. Esse é o pano de fundo da chamada reforma gregoriana e também o motor que impulsionou o surgimento das chamadas ordens mendicantes. Nesse sentido, retornar as fontes significava reabilitar os valores e práticas que eram necessárias aos fiéis. A vida em comunidades sem a posse de bens materiais privados, a recusa do lucro e do luxo são a ênfase deste retorno. Em termos de práticas, a pregação foi enfatizada, como um meio de exortar os fiéis a buscar uma conduta de vida verdadeiramente cristã. Cluny, instituição monacal bastante consolidada durante esse período, sofreu muitas críticas, pois, para seus críticos, havia deixado de lado o verdadeiro objetivo do cristianismo. Penetrava cada vez mais nos negócios do mundo e aumentava o fausto da liturgia, dando pouco espaço para uma vida humilde, para a pregação e para a penitência. O surgimento dos cistercienses foi uma resposta a isso.

Citeaux no pretende innovar sino volver a la tradición, es decir, a la regla primitiva de San Benito deformada por las costumbres. A través de la regla aplicada em toda su integridad, los monjes blancos trataban de imitar Cristo mediante el retorno a la simplicidad evangélica y a la práctica de la pobreza<sup>39</sup>

Ao lado dessas mudanças, uma reorganização no corpo clerical também toma forma. Por esta época, a penitência e a comunhão irão mudar, e os clérigos se distanciarão mais dos laicos, por uma diferença nas práticas sociais, aumentando a distância entre os dois grupos.

Na antiguidade e no início da Alta Idade Média, a igreja admitia a possibilidade de alguém ser purificado dos pecados através de uma penitência pública, que só poderia ser feita uma única vez, e, por isso, de preferência perto da hora da morte. A partir do século VII, introduz-se na Irlanda um sistema de penitência, onde uma penitência específica corresponde a um pecado e, depois, uma penitência pública. As penitências e o arrependimento eram demonstrações rituais da falta. Isso significa que se o cristão estivesse arrependido ele iria, publicamente, andar de joelhos na escadaria da Igreja ou mortificar o corpo na medida da falta. Até esta época pouco importava, supõe-se, a intenção de se arrepender, bem como pouco

---

38 Vauchez, André. *La espiritualidad del occidente medieval*, p 66.

39 *Idem.*, p. 86.

importava a intenção na hora de pecar. Este sistema vigora até o século XII. Durante este século surgem novas práticas, como consequência de uma série de reformulações, assentadas principalmente sobre três elementos principais: a confissão, a pregação e a comunhão. No concílio de Latrão IV, em 1215, torna-se obrigatório comungar, uma vez ao ano, na Páscoa. Mas, para comungar, o cristão não pode estar contaminado pelo pecado, por isso precisa se purificar e livrar-se deles. Consequentemente, a confissão também passou a ser exigida uma vez por ano, completando-se, assim, o ciclo necessário da comunhão.

Pedro Abelardo, define o pecado como “propensão interior” e leva em conta a intenção do sujeito na hora do pecado. Assim, surge uma forma de penitência renovada e sancionada por Latrão IV: a confissão. O mecanismo da confissão como forma de expiação dos pecados é, justamente, fazer com que o fiel se abra diante do sacerdote, desarmando-se, ao contar todas as suas faltas cometidas em pensamento, ato ou intenção. Nesse sentido, a confissão é uma penitência, que aquele que confessa impõe sobre si mesmo. Para auxiliar na tarefa de confissão dos sacerdotes, surgem novas obras. As *sumas de confissão*, a partir do início do século XIII, oferecem uma classificação dos pecados e ajudam o trabalho, procurando resolver as dificuldades. Paralelamente, os *Manuais de confessores* simplificam os procedimentos de confissão, a fim de poderem ser usadas na prática cotidiana.

O movimento de separação clerical começa com o que se chama comumente de “reforma gregoriana”, mas iniciada por Leão IX, papa em 1049. Seus desenvolvimentos nos séculos seguintes mostram uma reestruturação geral da sociedade sob a condução da instituição eclesial, sob dois eixos principais: a reforma da hierarquia secular sob a autoridade do papa, de um lado, e a separação mais nítida entre clérigos e laicos. Esta reestruturação procura organizar a hierarquia eclesiástica com o intuito de desvencilhar a Igreja dos laços de dominação senhorial, impedindo os senhores laicos de intervirem nos negócios da Igreja – é o princípio da *libertas ecclesiae*. Por exemplo, na *concordata* de Worms, de 1122, fica decidido que o imperador pode investir um bispo com os poderes temporais, mas somente um clérigo pode investi-lo com os poderes espirituais. Assim, o objetivo é reduzir a influência dos laicos nos negócios da Igreja.

Além desta questão da escolha dos bispos, o próprio lugar do clero é modificado, para se diferenciar dos homens comuns, os laicos. Assim, uma separação maior entre laicos e clérigos é marcada através da obrigação do celibato, em primeiro lugar; uma maior complexidade nos rituais de investidura dos cargos eclesiásticos dando maior ênfase na pureza do candidato, em segundo lugar; e, em terceiro, uma transformação das concepções eucarísticas, onde o sacerdote é investido do poder de realizar o milagre da transformação, de fato, do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Porque para operar um milagre como este, deve-se ser santo, elevado e diferenciado da multidão comum dos fiéis<sup>40</sup>.

---

40 Baschet, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*, p. 190-93.

Os heróis cristãos, os santos, também mudaram ao longo desse período. Antes do século XII, era a *vox populi* que determinava quem seria santo. Depois, a regulamentação da canonização foi sendo transferida para as mãos dos papa. A aparência física pouco importava para determinar a santidade, mas a moral, o exemplo e os milagres eram fundamentais. Para ser santo, era preciso fazer milagres e, além disso, e com bastante força a partir do século XIII, era preciso ter uma vida exemplar, uma conduta cristã ideal. A hagiografia, a vida dos santos, eram exemplos a serem seguidos. Em *O imaginário das três ordens*, Georges Duby desenha a figura de um bispo, fazendo-o parecer um santo, um ser sacralizado com atribuições espirituais muitíssimo elevadas<sup>41</sup>. Jacques Le Goff distingue ainda dois tipos de tonalidades diferentes nos santos dos séculos XII e XIII: inicialmente, pareciam carregados; depois, mais sorridentes e alegres, segundo o eminente historiador.

Estas características esboçadas acima nos permitem ver como a Igreja se estabelecia definitivamente como guia da sociedade cristã, trabalhando em todos os níveis: em sua estrutura interna e poder espiritual; operava também na consciência do pecador a sua penitência; e, por fim, também regulamentando os critérios para a escolha dos santos.

Atribui-se a Robert de Boron três histórias: *Joseph d'Armathie* ou *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, *Merlin* e *Perceval*. As duas primeiras histórias são de Robert de Boron com certeza. O manuscrito da Biblioteca Nacional francesa 20047, datando de fins do século XIII, contém a versão conservada em verso, completa, do *Joseph* e os primeiros 504 versos do *Merlin*. As versões em verso foram reescritas em prosa posteriormente, das quais restam numerosos manuscritos<sup>42</sup>; as duas primeiras histórias compõem *Li Livres Dou Graal* e conta como surgiu o Graal, com que propósito e o que foi feito dele depois, juntamente com as histórias de Artur e seu reino e como tudo veio abaixo, com a traição de Morterete e a morte do rei. Mas, destas três histórias, o *Perceval* não pode ser atribuído com certeza a Robert de Boron, por uma razão muito simples: não existe nenhum texto conservado em verso com a forma original do *Perceval*. O que temos são cópias em prosa das histórias e que, provavelmente, foram feitas por outros autores que, espera-se, tinham em mãos a história completa de *Merlin*, *Joseph* e *Perceval*, em verso. Os estudiosos divergem quanto a esse ponto. Alexandre Micha diz que, mesmo assim, Robert de Boron foi arquiteto de todo o conjunto de histórias: “Si ce dernier volet de la trilogie n'est pas de la plume de Robert, celui-ci a été sûrement l'architecte de l'ensemble”<sup>43</sup>

Outros estudiosos, como Nigel Bryant, tem certeza que o *Perceval* não é de Robert de Boron:

---

41 Georges DUBY, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, p. 27

42 Bogdanow, Fanni, *The romance of the grail*, p. 2; Micha, Alexandre. *Merlin: roman du XIIIe siècle*, p. xiii

43 de Boron, Robert. *Merlin Roman du XIIIe siècle*. GF Flammarion. Présenté, traduit et annoté par Alexandre Micha. p. 9

(...) and there is no reason at all to suppose that he [Robert de Boron] ever wrote a verse *Perceval*. Indeed, there is a very good reason to think that he did not: in the course of this prose *Merlin* we come across a passage in which the redactor comments that 'my lord Robert de Boron, who tells this story, says, like Merlin, that it is in two parts, for he could not know the story of the Grail'<sup>44</sup>.

Reforçando a ideia de que *Perceval* não é, de fato, parte integrante do conjunto proposto por Robert, o professor Fanni Bogdanow argumenta:

The theory that the prose *Perceval* does not derive from a verse romance by Robert seems to me the more probable hypothesis, for the prose *Perceval* contains much material adapted from the First Continuation of Chretien's *Perceval*, which is later in date than Robert's work, and if we remove these episodes from the Didot-*Perceval* there is very little left and it is difficult to imagine what Robert's *Perceval* would have contained<sup>45</sup>

Seja como for, o importante é que nas versões em prosa das histórias o *Perceval* consta como uma continuação delas, mesmo que tenha sido uma adição posterior por alguém desejoso de preencher as lacunas e concluir a história<sup>46</sup>. Assim, antes da primeira metade do século XIII, por volta de 1230, outro ciclo de romances em prosa sobre o rei Artur e sua corte aparecem. Esse rearranjo das histórias, e a necessidade de preencher as lacunas da estrutura deixada por Robert, dá início a um conjunto bem maior de histórias. É o chamado Ciclo da Vulgata ou pseudo-Map. Aqui, as histórias de Lancelot e Guinevere são combinadas com o tema do Graal. O ciclo completo da Vulgata é composto de cinco partes: a primeira *Estoire del Saint Graal*, é uma versão expandida do *Joseph* de Robert; a segunda parte é chamada de *Estoire de Merlin*, também uma expansão da história original de Robert; a terceira, é o *Lancelot* que, por sua vez, divide-se em mais três partes: *Enfances Lancelot* ou *Galeaut*, a *Charrete*, e o *Agravain*. A próxima parte é chamada de *Queste del Saint Graal*, com o personagem Galaad, substituindo Lancelot na busca pelo Graal. E, por fim, a última parte é a *Mort Artu*, com o fim do reino de Artur, traído por Morderete<sup>47</sup>. O Ciclo da Vulgata, mantém, portanto, em suas duas primeiras partes, a estrutura de Robert: a história de José de Arimatéia seguida das profecias de Merlim em auxílio do rei Artur.

As atividades literárias de Robert de Boron situam-se entre os anos de 1190 e 1212 e diz-se que ele deve ter lido suas histórias para Gautier de Montbéliard, que partiu em cruzada em 1202 e morreu em cruzada, em 1212. Boron é o nome de uma cidade, na região da Borgonha, perto de Montbéliard. A Borgonha foi uma região fortemente influenciada pelo monasticismo, sobretudo por Cluny e Cîteaux. Com o desmembramento do Império Carolíngio, a Borgonha se dividiu em duas unidades políticas: depois de 1032 passou para o

44 Bryant, Nigel. *Merlin and the Grail*. p.3.

45 Bogdanow, Fanni. *The romance of the grail*. p. 5

46 *Idem.*, p. 4.

47 *Idem.*, p. 5-7

Império Germânico, sendo conhecido como o Reino da Borgonha; por sua vez, o Ducado da Borgonha foi mantido pelos francos e dominados pelos membros da dinastia capetúgia até 1361.<sup>48</sup>

As histórias de Robert de Boron diferem bastante daquelas contadas por Chrétien de Troyes. Enquanto que nas histórias de Chrétien o cavaleiro ocupa lugar de destaque e sua evolução e transformação caracterizam muito bem os romances de cavalaria formando o enredo básico de suas histórias, as narrativas de Robert de Boron não possuem a mesma ênfase.

Em primeiro lugar, sua história mais extensa é o *Merlin* e a figura central é Merlim, que não é um cavaleiro, não empunha a espada e nem participa de torneios; antes, é um homem sábio, um profeta ou adivinho, que aconselha os reis e procura difundir a fé em Jesus e na Trindade, sendo a Igreja romana a guardiã e protetora desta fé. Depois, em uma história que não pode ser infalivelmente atribuída a Robert, o *Perceval*, a única história que trata de um cavaleiro e de proezas de armas e torneios, termina com uma transformação de estatuto do protagonista, Perceval, que começa como cavaleiro e termina como sacerdote, guardião do Graal. Por fim, o *Joseph d'Armathie*, com certeza fruto da pena de Robert, passa longe dos cavaleiros e da cavalaria, das cortes e dos reis e insere-se no tempo dos apóstolos, logo depois da crucificação de Cristo.

Situando-se as histórias de Robert em fins do século XII e início do século XIII, chama a atenção esse distanciamento dos temas recorrentes nas histórias de cavalaria. A esta altura os *miles*, a classe dos cavaleiros, já havia se afirmado e sido absorvida pela aristocracia - num movimento iniciado em fins do século XI e durante o século XII. E, como é comum lermos nos historiadores que falam sobre os romances de cavalaria, estas histórias ensinavam códigos de conduta aos cavaleiros, estabeleciam-lhes uma ética, um controle sobre suas ações. Então, por que nas histórias de Robert de Boron, que vão influenciar muito o chamado Ciclo da Vulgata e, mais tarde, a Pós-Vulgata, os códigos de cavalaria estão - não diria ausentes, pois isso é exagerar - mas, pelo menos, em segundo plano? Mais claramente: não é o cavaleiro o protagonista da história, por mais que seja Perceval, que é cavaleiro, quem deve receber o Graal e tornar-se seu guardião. Em termos de quantidade, as duas primeiras histórias, *Joseph d'Armathie* e *Merlin*, repetindo, não falam de cavaleiros nem de cavalaria. Só em *Perceval* que o cavaleiro aparece e, mesmo assim, para se dissolver, no final, na graça de Cristo e se transformar em um sacerdote guardião da relíquia sagrada.

Tentar responder a pergunta feita acima não é fácil e o que podemos fazer aqui é apresentar uma hipótese provável.

De acordo com Jérôme Baschet e Jacques Le Goff, a partir da segunda metade do século XII, lentamente, o poder monárquico, em oposição a autoridade do senhor feudal,

---

48 H. R. Lyon (org.). *Dicionário da Idade Média*.

passa a desenvolver-se no sentido de trazer para si a organização das atribuições jurídicas e tributárias. Isso significa que o rei procura estruturar sua administração de impostos, regulamentar e escrever, sobretudo a partir da segunda metade do século XII em diante, as leis e os costumes e, em alguns lugares, como na península Ibérica depois da Reconquista, guardar para si o direito de edificar fortificações<sup>49</sup>.

Ao mesmo tempo, os textos conhecidos como espelhos de príncipes, eram cada vez mais populares e disseminados, com o objetivo de apontar o modelo de comportamento ideal para os reis. Esta mudança teve início, se quisermos procurar uma origem, com a conquista da Inglaterra, na segunda metade do século XI, por Guilherme, o Conquistador. Lá, ele deu início ao processo de uniformização da administração do reino e solidificou o poder monárquico.

Paralelamente, as cidades desenvolvem-se mais, como consequência do próprio sistema feudal. Lá as cortes reais procuram marcar seu espaço, levando toda a casa real, com suas atribuições e funcionários. Neste movimento de reorganização do poder dos reis e de fortalecimento de sua posição no seio das relações feudais – mesmo que seja um fortalecimento modesto - é importante, da parte dos clérigos, estabelecer um modelo para os reis, mais ou menos como faziam os *espelhos de príncipes*.

Ora, no texto de Robert de Boron, o *Merlin*, o que vemos é exatamente isso: a função principal de Merlin é aconselhar os reis, auxiliá-los a estabelecer a justiça e a paz; determinar se uma guerra é justa ou não. Merlin não é um cavaleiro, realmente; mas é ele quem estabelece, juntamente com Uter, a Távola Redonda, onde os melhores cavaleiros podem tomar assento, ou seja, ele regulamenta e ordena os cavaleiros, pois é ele quem os escolhe e determina quem deve sentar-se à mesa; é ele quem diz o que, primeiro, Pendragão, e, depois, Uterpedragão devem fazer para manter o reino unido, ele é o conselheiro que ajuda a organizar as coisas. Em resumo, diz qual a melhor conduta para o rei e, por melhor conduta, entenda-se um comportamento de acordo com a Igreja e a fé cristã. Fazendo com que Merlin trabalhe junto dos reis, aconselhando-os, Robert de Boron faz com a que suas histórias, sobretudo o *Merlin*, não sejam completamente inseridas numa perspectiva estrita de histórias de cavalaria, segundo o padrão clássico estabelecido pelas histórias de Chretien de Troyes. Para este, o cavaleiro é importante e sua evolução é a própria evolução da história, ao mesmo tempo em que o rei Artur mal aparece, fala pouco e age menos ainda. Então, inicialmente, essa diferença chama bastante atenção e marca uma distancia no tipo de história que Robert de Boron contou se as compararmos com aquelas de Chretien de Troyes. Não afirmamos que Robert escreve outra coisa diferente dos romances de cavalaria. Mas, a ênfase de suas histórias realmente não recai sobre a classe dos cavaleiros.

Mas não é só isso. Robert de Boron leu, ou ouviu, com certeza, o *Roman de Brut* de Wace, que apareceu por volta de 1150. Neste romance o rei Artur aparece como personagem

---

49 Baschet, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*, p. 157-64.

principal e Merlim é seu conselheiro. Esta proeminência de Artur na história de Wace pode também ter influenciado Robert quando este escreveu suas histórias. Mas, como é comum, provavelmente são as duas coisas: ninguém escreve sem a influência de seu próprio tempo e, depois, ninguém é isento da influência dos autores que costuma ler. Seja como for, o importante é estabelecer uma diferença de peso nos papéis dos personagens de Robert de Boron: no texto que será nosso objeto principal, o *Merlin*, o protagonista é Merlim, que aconselha os reis e traz a fé em Cristo, na Igreja e na Trindade e isto difere suas histórias das outras, que falam sobre proezas físicas e feitos de coragem e honra dos cavaleiros. Esta característica nos leva a considerar outra questão: como *Merlin* está inserido no conjunto de outras duas histórias, temos que apontar qual o caráter destas histórias e qual a direção que Robert de Boron procura dar a elas. Depois, poderemos ressaltar as singularidades de *Merlin* dentro desse conjunto.

Este outro elemento importante, que é a trilogia de Robert, com um sentido claro, cada história ligando-se com a outra por uma série de referências, nos aponta para uma tentativa de realizar um programa definido: cristianizar as histórias de Artur e seus cavaleiros, cristianizar Merlim e, também, atribuir mais enfaticamente qualidades cristãs ao Graal e definir suas qualidades especificando seu funcionamento, traçando sua origem e trajetória. Tudo isso é obra de Robert de Boron. Considera-se que ele não foi muito bom escritor, como Chretien de Troyes, e que ele não escrevia tão bem assim, sendo um pouco monótono e de poucos floreios. Mas, quase todos concordam com um ponto: Robert de Boron era imaginativo, e sua remodelação do tema da Bretanha é uma reforma de conteúdo, e não de forma. Daí uma diferença com as histórias anteriores: Chretien de Troyes escrevia e narrava suas histórias sem se preocupar muito em uni-las umas com as outras. Mesmo que em duas histórias, *Lancelot e Yvain*, o personagem Gauvain apareça nas duas histórias e que, nelas, haja referências de uma e de outra, não podemos dizer que há um desejo de construir uma continuidade entre as histórias de Chretien. Elas são soltas e uma não depende necessariamente da outra. Por outro lado, ao tomar em conjunto as três obras de Robert, podemos ver surgir vários elementos que se repetem: o Graal, a fé em Cristo, e a necessidade de acreditar na Trindade.

Indo mais atrás no tempo, no início do século XII, Geoffrey de Monmouth não tinha qualquer preocupação em cristianizar Merlim e nem o relacionou com o Graal. Geoffrey habitava a ilha da Bretanha e morreu em 1155. Pertencia ao St. George College, em Oxford. Foi autor da *Historia Regum Britanniae, História dos Reis da Bretanha*, escrita em 1138 e este livro tornou-se a fonte comum no continente, quando a história de Merlim chega até lá, através de Wace de Jersey e, em seguida, é recontada por Robert de Boron.

Pouco depois, em Wace, não existe, também, esta preocupação. Até Robert, ninguém se preocupou em explicar o que era o Graal, de onde vinha e pra onde ia, quem o possuía e qual era a finalidade deste objeto. O Perceval de Chretien falhou, por educação, em perguntar

ao Rei Pescador para que servia o Graal, deixando o rei padecer doente e, depois, Chretien morreu antes que pudesse dar sua resposta. Wace, por sua vez, relacionou a Távola Redonda com Artur, dizendo que este havia estabelecido seu uso. Mas Robert de Boron procurou dizer tudo claramente, o melhor possível: disse de onde vinha o Graal, como ele foi passando de mão em mão e como chegou até o Ocidente – *Jose de Arimathie*; diz qual seu uso e, além disso, como podemos saber das histórias do Graal e como ele se relaciona com Artur e sua coroação como rei da Bretanha – *Merlin*; por fim, quem toma o Graal nas mãos e quem livra a Bretanha de todas as maldições, forçando assim, pela falta do que fazer, uma invasão na França e, depois, por consequência desta, outra invasão em Roma e, finalmente, como tudo acabou, com a morte de Artur e a retirada de Merlim do mundo dos homens, retirando-se em seu *esplumoir*.

Robert de Boron é diferente. Suas histórias estão unidas, uma explicando e dando sentido a outra. É claro que não é gratuita esta característica e relaciona-se de perto com os movimentos da sociedade do século XII e XIII, porque vemos claramente nas histórias de Robert de Boron um vontade evangelizadora; o texto está o tempo todo mostrando o certo, o bom, o justo e o ideal. Obviamente, todos estes termos são entendidos segundo as ideias medievais de bom, justo e ideal. Porém, não vamos desenvolver cada uma destas noções e, depois, apontar onde elas aparecem no texto, parte por parte. Mas de saída, podemos dizer com toda a tranquilidade que estas ideias estão dentro de um sentido cristão, isto é, são regulados e regulamentados pelo cristianismo da Igreja. Mas se tomarmos o texto de Robert como uma amostra daquele tempo em particular, de fins do século XII e início do XIII, veremos muitos elementos de um movimento já constatado pelos historiadores: é neste período que a Igreja cria raízes profundas na sociedade e toma definitivamente as rédeas de seu direcionamento. O poder eclesiástico se estabelece firmemente. O texto de Robert de Boron aponta, a meu ver, estes elementos muito claramente.

É importante esclarecer que histórias são essas, o que elas contam e, principalmente, inserir neste contexto o personagem principal de nosso estudo – Merlim. De fato, o que importa para nós é apreender como o romance *Merlin* nos apresenta a história do mago Merlim e como a magia é descrita no texto e quais suas características fundamentais. Desta forma pretende-se apreender como a narrativa trabalha um tema tão delicado como a magia e o mago. Mas, para que possamos ter uma visão mais ampla do trabalho de Robert de Boron e compreender qual o sentido que podemos ver emergir da narrativa no que se refere a magia, temos que compreender qual o sentido mesmo desta narrativa no contexto das outras duas histórias. A partir daí, estaremos melhor amparados para buscar o sentido mais englobante, por assim dizer, das histórias. Caso contrário, corremos o risco de sermos parciais demais e ficar na superficialidade, correndo o risco de perder alguma característica importante das histórias.

Apresentaremos primeiro a história, em linhas gerais, de *Joseph d'Arimateie* e enfatizaremos aqui o Graal, seu surgimento e propósito<sup>50</sup>.

A história começa com uma exortação cristã:

All sinful people should know this: that before Our Lord came to Earth, He made the prophets speak in His name and announce His coming to this world. At the time of wich i speak all people went to Hell – even the prophets. And when the demons had led them there they thought they had scored a great victory; but they ere woefully mistaken, for the people took comfort in the coming of Christ (...) Hear now how He did so: He redeemed them by the Father and by the Son and by the Holy Spirit, and these three beings are one.<sup>51</sup>

Portanto, a afirmação do dogma da Trindade e da vinda de Jesus sobre a terra como redentor de todos os homens. Depois, o enredo da história começa a se desenvolver a partir da traição de Judas e o motivo pelo qual ele traiu Jesus. Segundo conta Robert de Boron, na época de Jesus era comum o camareiro, ou mordomo, receber dez por cento daquilo que seu senhor arrecadava. Maria Madalena havia passado um unguento nos pés de Jesus e Judas estava convencido que aquele unguento valia pelo menos trezentas moedas, então, dez por cento – trinta moedas – era o que Judas merecia. Para reaver o dinheiro, Judas teve uma ideia macabra: venderia Jesus aos perseguidores pelo mesmo valor que ele merecia ter ganho do unguento de Maria Madalena.

A história conta que um soldado subordinado a Pilatos, que era o governador da Judeia naquela época, chamado José (de Arimateia), amava muito Jesus Cristo e, depois que este foi crucificado, José havia pedido como recompensa por trabalhar há tanto tempo com Pilatos o corpo de Jesus. E assim foi feito. Pilatos deu o corpo de Jesus a José e também o vaso que lhe havia sido entregue por um dos judeus que prendeu Jesus. José, por sua vez, ao retirar o corpo de Jesus da cruz coletou o sangue de suas feridas no vaso e foi assim que começou a história do Graal. Mais tarde, porque Jesus havia ressuscitado e ninguém sabia onde estava seu corpo, José foi posto na prisão. Vale a pena reproduzir aqui essa passagem. É nesse momento que Jesus desce ao inferno e os demônios se reúnem em conselho e decidem engravidar uma mulher na terra, sendo este o motivo do nascimento de Merlim:

While all this was happening, Our Lord descended into Hell, broke in and set free Adam and Eve and as many others as He pleased. And He returned to life, unknown and unseen by those who were standing guard (...)<sup>52</sup>

Na prisão de José, Jesus aparece para ele em forma de luz e diz que todos vão lembrar

---

50 Nos apoiaremos principalmente na tradução inglesa das histórias feita por Nigel Bryant quanto ao *Perceval* e ao *José de Arimateia*. No que diz respeito ao Merlim, o texto utilizado será o de Heitor Megale, no português e, quando necessário, o de Alexandre Micha, em francês original.

51 Bryant, Nigel. *Merlin and the Grail*, p. 16

52 *Idem.*, p. 19

da boa ação de José, pois o vaso com o qual ele coletou o sangue de Cristo ao pé da cruz seria sempre uma lembrança da tumba de pedra onde José o havia deixado. Assim, os feitos de José seriam sempre lembrados. Além disso, o vaso (Gaal) seria o símbolo da trindade, pois o sangue nele contido possuía o poder do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Então, sempre que José precisasse de conselho sobre o que fazer, ele deveria perguntar a esse poder triplo, e o Espírito Santo jamais mentiria e daria sempre bons conselhos. Neste ínterim, Vespasiano, filho do imperador de Roma, sofria de lepra e estava perto da morte, mas ouviu falar de que em Judeia um profeta fazia muitos milagres e, quem sabe, ele não seria salvo pelo seu poder. Mas, ficou muito irritado quando descobriu que este homem havia sido crucificado. Mandou seus homens até a Judeia para punir os ignorantes que fizeram isso. Nesse momento, os enviados do imperador de Roma querem saber quem foi esse profeta e eis como ele é caracterizado: “(...) They [os enviados do imperador] asked the Jews: 'Who was this prophet of whom so much has been spoken?' They replied that he performed the greatest miracles and wonders in the world; he was an *enchanter*<sup>53</sup>.” (o grifo é nosso) Ou seja: *enchanter* significa feiticeiro, encantador ou mágico, o que significa que os judeus o pensavam segundo seu poder de operar maravilhas. Essa observação será importante quando pensarmos em Merlim, mais adiante.

Continuando a história, Vespasiano foi salvo, então, pelo poder de Jesus ao tocar no pano que havia sido utilizado para limpar o suor do rosto de Cristo no momento da crucificação. Este pano foi levado por Verônica, pois foi ela quem limpou o suor de Cristo, sem querer, quando estava indo para o mercado e o viu no suplício. Vespasiano, impressionado com o poder que foi capaz de curar-lhe a doença foi até a Judeia e castigou todos os que haviam condenado Jesus. Depois, tirou José da prisão e este converteu Vespasiano para a crença da Trindade e no poder de Jesus Cristo. José, livre, juntou-se com todos aqueles que desejavam viver segundo a crença em Jesus e, assim, foi o guardião do Gaal.

Depois de muito tempo andando e trabalhando juntos, os acompanhantes de José, que saíram com ele para viver segundo a crença em Jesus, passaram por um período difícil e, logo, começaram a reclamar. José foi pedir conselhos ao Gaal, porque nele continha o poder da Trindade. Então, o espírito santo lhe disse para que estabelecesse uma mesa, como uma réplica da mesa onde havia sido feita a última ceia. Então, José fez também uma mesa, onde assentavam-se todos na presença do Gaal e, assim, sentiam a graça de Deus e o poder de Jesus. Porém, um assento foi deixado em memória da Judas, que traiu Jesus, e neste assento ninguém poderia sentar. A história conta que nenhum pecador poderia ficar perto da mesa com o Gaal, porque ali era lugar de graça e não de pecado. Um dos acompanhantes de José, chamado Moisés, achava que era muito bom e que vivia na graça de Deus, mas todos sabiam,

---

53 *Idem.*, p. 27

inclusive José, que ele era um hipócrita. Moisés tanto pediu que foi-lhe dada permissão para sentar-se no assento vazio. Assim que sentou, afundou no abismo. Desejoso de saber o que tinha acontecido com Moisés, José pede respostas ao Graal e fica sabendo da profecia sobre o terceiro na linhagem de Bron, destinado a preencher o lugar. Depois de José, Bron, seu cunhado, foi o segundo guardião do Graal e rumou para o oeste, onde lá ficou por muitos anos.

Este é o enredo da história de José de Arimateia e o surgimento do Graal. A característica mais expressiva é a doutrina na Trindade e no poder de Jesus, como o salvador dos homens e o filho legítimo de Deus. Em outras palavras, estamos diante daquela vontade evangelizadora, que pretende espalhar, através das histórias do Graal presente no imaginário de um auditório medieval, o cristianismo e suas doutrinas e dogmas. Estes elementos já foram explicados acima e fazem parte daquele movimento da Igreja rumo a sua afirmação enquanto condutora da sociedade medieval. Os elementos citados diretamente do texto são importantes, primeiramente, porque estabelecem uma relação direta com as outras histórias, menos em um sentido de referência de episódios e mais enquanto ressonância das ideias principais.

Assim, o *Joseph d'Arimateie* relaciona firmemente o Graal com a história de Jesus e insere-o no contexto da história cristã, atribuindo um sentido completamente cristão que Chretien havia apenas timidamente indicado.

A história de Perceval, pela lógica, sucede a de Merlim. Mas, tendo em vista nosso objetivo de apreender os sentidos da magia na narrativa *Merlin*, deixaremos esta por último, porque é interessante deixar lado a lado, na sequência, as duas histórias de Robert que não têm o adivinho, ou mago, como personagem principal, para depois, ao expor *Merlin*, observar os traços singulares da história e suas características que entram em ressonância com as outras duas histórias. Dito isso: eis os principais fatos do enredo da história de Perceval:

Depois da coroação de Artur, no fim de *Merlin*, inicia-se a história de Perceval. Este, após a morte de seu pai, Alain Li Gros, que era filho de Bron e companheiro de José de Arimateia, vai para a corte de Artur, pois esta é a maior e melhor corte de valeiros que existe. A tábua redonda, estabelecida por Merlim e Uterpendragão e seus cavaleiros, é conhecida em todos os lugares. Depois de derrotar todos os cavaleiros da tábua redonda em um torneio promovido pelo próprio Artur, Perceval é convidado pelo rei a juntar-se para o jantar. Todos os cavaleiros concordavam que Perceval tinha sido o melhor de todos no torneio e deveria sentar-se no assento vazio da tábua – aquele feito em memória de Judas, o traidor. Quer dizer: Perceval realizou um grande feito de força e combate, típico dos cavaleiros nobres e excelentes, por amor a uma dama: Eleine, irmã de Gawain. E assim, ao ocupar o lugar vazio na tábua uma voz surge do nada, tudo fica escuro, e declara-se a desgraça sobre o reino da Bretanha, pois ninguém deveria sentar-se no lugar vazio. Mas como Perceval era filho de Alain Li Gros e neto de Bron, conhecido na história como o Rei Pescador e o guardião do

Graal depois de José de Arimatéia, e, como sabemos, a profecia já havia dito que o terceiro na linhagem de Bron deveria ocupar o lugar, Perceval deveria cumprir a profecia dita por Merlim a Artur: o castelo do rei pescador, que está em algum lugar na Irlanda, deveria ser encontrado e, no momento do cortejo quando o Graal aparecer, Perceval deverá perguntar o que é e para que serve o vaso. Isso livrará o rei pescador de uma maldição que o mantém muito doente, e livrará a Bretanha de todos os males bem como cumprirá o que foi dito pela na profecia sobre o Graal. A história conta que Perceval teve duas chances de perguntar ao Rei Pescador o que era o Graal e para que servia. Antes da primeira tentativa, depois de muitas aventuras, Perceval testemunha duas maravilhas, uma logo depois da outra:

Next morning he set off again and rode as chance led him (...) He was most displeased, you may be sure, at finding nothing but hedges and bushes and woods (...) he looked ahead and saw one of the loveliest trees he had ever beheld: it stood beside a beautiful cross at the meeting of four roads (...) he saw two naked children climbing from branch to branch (...) and they were hugging each other and playing together (...) one of the children stopped and sat down, and said to him:

'Know, enquiring knight, that we are indeed God creatures; and from the earthly paradise from wich Adam was exiled we have been sent by the Holy Spirit to speak to you<sup>54</sup>

Essas crianças aparecem porque Perceval fica em dúvida sobre que direção tomar, das quadros estradas a sua frente. Logo depois que as crianças aparecem, primeiro ele fica maravilhado, mas depois pensa que essas crianças podem ser fantasmas. Aqui acontece a segunda maravilha:

(...) he saw an immense shadow coming and going before him: it passed four times or more in a row. Perceval's horse was very alarmed, and snorted and stamped; and Perceval, too, was deeply afraid (...) out of the shadow, came a voice that said:

'Perceval! Merlin – of whom you have heard so much – sends you word that you should not reject what the children told you, for the advice comes from Our Savior Jesus Christ<sup>55</sup>

Assim, Perceval encontra o castelo do Rei Pescador pela primeira vez, mas esquece de perguntar sobre o Graal. Isso faz com que ele se perca de novo e passe mais tempo procurando pelo castelo. Então, certa vez, o próprio Merlim, disfarçado, aparece diante de Perceval e diz que ele deve cumprir seu destino. Ele aponta o caminho que Perceval deve percorrer para encontrar, novamente, o castelo do rico Rei Pescador. A cena em que Merlim aparece: “As Perceval and the gentleman an his squires ere making their way back, they saw a man approaching, old and bearded but decently dressed, and carrying a scythe on his shoulder: he appeared to be a reaper<sup>56</sup>”

---

54 *Idem.* p. 139

55 *Idem.* p. 140

56 *Idem.* p. 153

É comum em *Merlin* ver o mago aparecer sob diversas formas e aqui ele aparece de novo, demonstrando seus poderes e se transformando em um simples ceifador. Merlin aponta o caminho que Perceval deve percorrer para alcançar o castelo do Rei Pescador, pondo-o na direção certa. Então, novamente, Perceval o encontra e, desta vez, pergunta o que é o Graal e para que serve. Isso livra o Rei Pescador da maldição e estabelece Perceval como o guardião do Graal – o último dos guardiões, pois não poderá haver senão três ao todo. O primeiro foi José, o segundo Bron e o último Perceval. Bron conta a Perceval o mesmo que Jesus disse a José, quando este estava na prisão: o Graal traz a graça de Deus para aqueles que podem permanecer em sua presença e traz alegria ao coração dos homens. Este episódio marca a mudança de estatuto de Perceval: é aqui que ele deixa de ser um cavaleiro e torna-se um sacerdote. Obviamente durante toda a história ele realiza vários feitos de cavalaria e proeza de armas; passa por tudo para, no final, encontrar o valor supremo, que é o contato com o Espírito Santo. O restante da história conta como Artur domina a França e também Roma e como, depois, é traído por seu sobrinho Morderete e, em uma batalha, sofre um ferimento mortal, mas é levado para Avalon de onde voltará um dia. Por sua vez, Merlin se retira pra seu *esplumoir* onde irá profetizar de acordo com a vontade de Deus. Desde lá ninguém nunca mais soube dele.

Nestas duas histórias os elementos que se repetem são, em maior ou menor grau, aqueles relativos a afirmação da doutrina cristã da trindade e a ênfase na igreja enquanto instituição legítima da fé cristã. Em *Perceval*, a transferência da posse do Graal, é o momento mais importante da narrativa. Esta mudança radical do personagem nos faz pensar sobre a Igreja e suas relações com a sociedade. É interessante como a ressonância com o século XIII se faz visível neste ponto, no que diz respeito a afirmação da Igreja. Por outro lado, temos a crença muito poderosa nas relíquias que, juntamente com a emergência dos santos enquanto intermediários necessários e poderosos entre Deus e os homens, ganha proeminência nos séculos XII e XIII.

Em *Merlin* temos elementos originais, se comparados com as outras duas histórias: é aqui que o mágico aparece e Merlin faz uso de seus poderes de diversas maneiras. É, também, o que distingue esta história das outras. De saída, podemos dizer que a narrativa desenvolve seu enredo na medida em que Merlin faz uso de seus poderes.

A história de Merlin começa no inferno. O texto abre com uma reunião de demônios irritados porque Jesus Cristo, por ocasião da Redenção, havia decido ao inferno e retirou de lá quantas almas achou necessário. Os demônios, enfurecidos, decidiram pensar em alguma coisa para vingar a boa obra de Jesus. Em concílio, chegaram a conclusão de que deveriam por sobre a terra alguém para levar o máximo de almas para o inferno, alguém que lhes servisse incondicionalmente e tivesse o objetivo claro de desviar os homens do caminho de Deus. Este enviado demoníaco deveria ter, também, poderes especiais, deveria poder operar

maravilhas para que conseguisse a adesão dos homens mais facilmente. Assim, um dos demônios tinha a habilidade de poder copular com seres humanos e, por herança, o filho nasceria com alguns poderes: poder saber as coisas “ditas, feitas e acontecidas”. Logo depois do concílio um dos demônios se apressou em por o plano em prática.

Como consequência do nascimento de uma criança sem que a própria mãe saiba quem é o pai, a mãe de Merlim é levada a julgamento. Mas, Merlim, com alguns meses de idade, realiza sua primeira maravilha: defende sua mãe contra todas as acusações e, em contrapartida, acusa a mãe do juiz de adultério. Invertendo a situação inicial. A acusação é confirmada e a mãe de Merlim é liberada. Nesta primeira parte do texto ficamos sabendo que o confessor da mãe de Merlim, Brás, será o responsável por escrever todas as coisas que Merlim lhe contar.

Em seguida, temos os episódios da corte de Vortigerne. Este rei procura construir uma torre que sempre cai por algum motivo desconhecido. Ele pede ajuda aos astrólogos da corte, porém eles não sabem o motivo real, mas descobriram que nasceu um menino que não tem pai e concluíram que o sangue deste menino deveria ser misturado na argamassa da torre, e assim ela se sustentaria. Merlim se deixa ser capturado e é levado até Vortigerne. Lá ele conta toda a mentira de seus astrólogos e diz a verdade sobre a torre: a torre cai porque existem dois dragões debaixo da terra que revolvem toda vez que o peso da construção pesa sobre eles. Mais tarde, Merlim revela que estes dragões são o símbolo das coisas que estão por vir. Assim, o mago profetiza sobre o futuro de Vortigerne e diz que ele será derrotado pelos irmãos Uter e Pendragão, que estão no exílio, mas que são os herdeiros legítimos do trono. A profecia se cumpre e os dois irmãos derrotam Vortigerne e assumem o reino. Pendragão é coroado rei.

Aqui começam as maravilhas de transformação. Merlim ausenta-se periodicamente para contar a Brás todas as histórias para que este as escreva. Todas as vezes que Pendragão procura por Merlim este se transforma em vários personagens diferentes: desde um lenhador maltrapilho até um velho apresentável e muito bonito. Enfim, Merlim mostra-se ao rei e diz que não mudará mais de forma. Seguem-se muitos episódios até que Pendragão morre e Uter assume o trono com o nome de Uterpendragão. Como mausoléu de Pendragão, Merlim traz magicamente da Irlanda as pedras enormes que maravilhariam a todos. A partir deste ponto a história começa a dirigir-se para o fim.

Feito rei, Uterpendragão fica sabendo da história de José de Arimateia e do Graal. Merlim conta que o rei deve fundar a terceira mesa do Graal. A primeira foi a que o próprio Jesus utilizou na última ceia. A segunda foi aquela fundada por José de Arimateia e a terceira será estabelecida pelo próprio Uterpendragão. É assim que nasce a tábua redonda e a história do Graal, segundo a narrativa de Robert de Boron. A partir deste momento, todos os episódios ocorrem em Carduel, lugar onde está a tábua redonda. Os últimos episódios dizem respeito

ao casamento de Uterpendragão com Igerne. É durante as aventuras para conseguir dormir com Igerne que Merlim usa mais uma vez seus poderes: ele mesmo muda de forma e faz com que Urfino, conselheiro de Uterpendragão e o próprio rei também mudem de forma, de maneira que eles possam entrar no castelo do duque de Tintagel e Uterpendragão tenha uma noite com Igerne, mulher do duque. É nesta noite que Artur é concebido. O duque é morto em batalha e Uterpendragão casa-se com Igerne.

Merlim faz Uterpendragão entregar o filho de Igerne, assim que nascer, para um camponês de seu reino, chamado Antor. Será ele quem cuidará de Artur como se fosse seu próprio filho. Finalmente, depois da morte de Uterpendragão fica o problema da sucessão do trono. Merlim novamente aparece e diz que Deus enviará um sinal determinando a escolha do rei. Este é o famoso episódio da espada retirada da bigorna por Artur e, com isso, é escolhido rei e sagrado em Pentecostes. Depois Merlim aparece pela última vez para afirmar a linhagem de Artur como filho legítimo de Uterpendragão. Depois de Artur ser sagrado rei a história de *Merlin* termina e inicia-se o *Perceval*.

No texto de Alexandre Micha, traduzido para o português por Heitor Megale, temos outros dois finais da história, segundo o manuscrito de Modena e o de Didot.

No primeiro, Merlim conta a Artur toda a história do Graal, desde José e diz, ainda que haverá um terceiro rei da Bretanha que conquistará os romanos. Essa passagem é igual nos dois manuscritos. Merlim diz que Artur não será imperador enquanto a tábua não for dignificada por ele. Mas, temos uma diferença interessante nos manuscritos: no texto de Modena, Merlim diz que o assento vazio é em memória de Jesus, que era uma pessoa tão boa que ninguém poderia substituir. O manuscrito de Didot, diz o contrário. O assento vazio é em memória de Judas, o traidor de Jesus, e por isso deve permanecer vazio – até que venha o terceiro na linhagem de Bron, que já sabemos que é Perceval, e preencha o lugar depois de realizar os maiores feitos de cavalaria. Estas são as diferenças essenciais dos dois manuscritos.

Como dito anteriormente, a história se desenvolve porque Merlim faz uso de seus poderes. Em primeiro lugar, a própria história contada por Robert de Boron é fruto da sabedoria sobrenatural de Merlim. Merlim contava a Brás tudo o que acontecia e este, por sua vez, escrevia tudo para que ficasse para a posteridade. Merlim nasceu depois dos acontecimentos de José e antes de Perceval. Mas Brás escreve tudo, porque Merlim já sabe do presente, do passado e do futuro. Nesse sentido, a narrativa em si mesma é mágica. O *Livre dou Graal* que Robert diz ter lido as histórias é o livro que Brás escreveu ditado por Merlim! Isso implica, necessariamente, que a própria história já é uma maravilha. Merlim é o autor, o narrador e o arquiteto de todas as histórias. O fundo, aquilo que podemos ver como estrutura mais geral do texto, no sentido de uma narrativa mágica, é esclarecedor: uma história contada pelo filho do diabo, que veio a terra para ajudar os homens, mostrar o verdadeiro caminho da

Igreja, e mostrar Deus aos homens através de seus dons sobrenaturais. Merlim, em sua ambiguidade como filho do diabo, mas resgatado por Deus é, ao mesmo tempo, um exemplo do poder de Deus, de sua misericórdia e graça. Sua história é o testemunho de alguém que deveria ir para o inferno, pois já nascera nas garras do demônio. Mas foi salvo pela graça de Deus, através da penitência de sua mãe e, assim, livra-se de seu destino maléfico e ascende a Deus. Deste ângulo, Merlim é um personagem rico, porque é o recipiente que recebe muitas substâncias diferentes e antagônicas.

Outro registro da história é a do próprio Robert de Boron, onde podemos traçar suas influências e pesquisar sobre seus interesses. Essa é, obviamente, a história real pra nós. Mas é interessante nos perguntar se os homens e mulheres daquela época que ouviam essas histórias pensavam a mesma coisa.

Assim, apresentamos rapidamente as três histórias atribuídas a Robert de Boron, expusemos os principais acontecimentos de cada uma e apontamos para alguns elementos particulares em cada história. O que fica evidente é o caráter singular do *Merlin*, pois é a única história que nos apresenta o uso de poderes sobrenaturais por um personagem que os usa conscientemente para construir a história. Então, resta-nos agora procurar discernir o uso de seus poderes, e qual história eles podem nos contar sobre aquele tempo.

### CAPÍTULO III: A MAGIA NO MERLIN\*

Merlim é um personagem que, para a maioria das pessoas, é logo associado a ideia de um mago, feiticeiro, bruxo ou adivinho. Em suas aventuras, ele é o conselheiro misterioso dos reis, adorado por uns e odiados por outros; sua perspicácia e inteligência não são humanas, bem como seu conhecimento sobre as coisas; ele sabe de tudo e pode fazer qualquer coisa. Mas, de onde vem seus poderes? E, depois, que poderes são esses? Como e por quê ele os utiliza? São essas as questões que discutiremos nesse capítulo, as quais tentaremos explorar tanto quanto possível e buscar-lhes uma interpretação.

No contexto da narrativa, Merlim não é visto como mago. Este termo não é usado por Robert de Boron. Quando Merlim é caracterizado pelos seus poderes é considerado um “*bon devins*”, ou seja, um bom adivinho. *Devins*, em francês, tem origem no latim *divinus* e possui vários significados. *Divinus*, associado a uma pessoa, pode ter dois sentidos: um adepto da magia – *magia* -, a religião persa, proscrita pelos romanos e gregos, porque era estrangeira, ou alguém que possui uma natureza divina, que guarda parte com os deuses ou Deus; quando *divinus* está associado a um objeto diz-se que o objeto é possuidor de magia ou de efeitos sobrenaturais; por fim, o termo designa também alguém capaz de adivinhar o futuro ou saber de coisas escondidas. Esta última concepção é bastante clara no *Merlin*: poder saber o passado, presente e o futuro. No século XIII, um *devins*, um adivinho, podia ser concebido de várias maneiras diferentes<sup>57</sup>. Podia ser alguém mau, que relaciona-se com o demônio e é enganado por ele; ou pode ter um sentido mais positivo. O adjetivo “*bon*”, resgata esse sentido da palavra, distinguindo Merlim de um feiticeiro ou mago enganador, que se utiliza de poderes demoníacos. Os adivinhos eram figuras populares, tanto entre a nobreza, quanto em meio as pessoas do campo e nem todos possuíam, durante o período central da Idade Média, uma reputação negativa. Longe disso. Alguns gozavam de fama e popularidade<sup>58</sup>.

Em toda a história de Robert de Boron, desde o primeiro parágrafo até o ponto final do texto, poucos são os momentos em que os poderes de Merlim não estão presentes. Tudo o que acontece no *Merlin* é fruto do poder de Merlim. Pode-se dizer que a história se desenvolve na medida em que Merlim faz uso dele, perpassando e delineando a história. Nesse sentido, o uso

---

\* Dado que o nome do personagem é o mesmo da narrativa, então, usaremos Merlim para nos referir ao personagem da história e *Merlin* para a narrativa. Todas as passagens inclusas neste capítulo foram traduzidas por mim. No fim do trabalho consta um apêndice com as passagens no original em francês antigo.

57 Kieckhefer, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 1989.

58 Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Peguin Books, 1971.

de seus poderes, sua magia, é um tecido no qual tudo o que acontece na história está ligada a ela, como um pano de fundo. É uma constante, com vários níveis diferentes. O poder de Merlim ocupa um espaço fundamental na narrativa porque é através dele que Merlim pode contar as histórias de José de Arimatéia, de Perceval e, claro, a sua própria; revela o significado de batalhas e sinais na natureza; muda de forma constantemente e prevê o futuro. O elemento mágico emoldura a história mesmo no nível mais básico: o de contar a história.

Podemos dizer, que, nesse sentido, existem dois planos na narrativa: o primeiro é o do contador de história real, de carne e osso, ou seja, Robert de Boron. O texto que temos hoje em dia, em manuscritos diversos, são cópias posteriores de suas histórias sobre Merlim, Perceval e José de Arimatéia. O outro plano, é aquele onde o narrador passa a ser o próprio personagem da história e, nesse ponto, entramos em contato, logo de saída, com os dons mágicos de Merlim. A narrativa nos conta que o responsável pelo livro no qual se lê o *Merlin* é o próprio Merlim, que ditou tudo a Brás e que, por sua vez, escreveu tudo o que o adivinho dizia. E as histórias de Perceval e José de Arimatéia são, também, de sua autoria, que ditou tudo a Brás. A história de organiza de forma que é como se o personagem contasse sua própria história e Robert de Boron pôde aprendê-la graças ao livro que Brás escreveu! De certa maneira, a narrativa ganha realidade, por um lado, e um tom do maravilhoso, por outro. A história, contada através de Merlim, é o produto direto de seus poderes. Por outro lado, apresenta-se como real, através do livros de Brás. Eis o que diz o próprio Merlim a Brás:

– Vá pegar agora, disse Merlim, tinta e pergaminho porque te direi muitas coisas que tu não imaginas que nenhum homem possa dizer.

Assim que Brás reuniu tudo que era necessário, ele [Merlim] começou a contar o amor de Jesus Cristo e de José, como eles ficaram, de sua linhagem e daquelas pessoas que tiveram o vaso do Graal, suas histórias, a partida de Alan da casa de seu pai com seus companheiros, como Pedro os havia deixado, como José se desfez do Graal e como ele morreu; como os diabos, depois de todos esses acontecimentos, se reuniram e viram que tinham perdido seus antigos poderes sobre os homens, e como os profetas lhes haviam causado prejuízo; foi por isso que se reuniram em conselho e decidiram gerar um homem. (16, 59-76)

E não é somente isso. Nesta primeira parte, vemos que além de sua própria história, Merlim conta, como se tivesse tudo em sua memória, a história de José de Arimatéia, ou seja, narra acontecimentos da época de Jesus Cristo e esse conhecimento, traz de sua parte demoníaca. Mais adiante, ele explica novamente a Brás sua missão de escrever o livro e, dessa vez, diz como se chamará o livro, qual seu propósito e o que conterà. É onde, pela primeira vez, o nome do rei Artur é mencionado:

- ...e Brás disse:
- Ora, vejo que tu vais me deixar: então me diz o que você quer que eu te faça nesta obra que tu me faz começar.  
E ele [Merlim] respondeu:
  - Do que me perguntas te direi a razão e a verdade. Nosso Senhor, por direito e razão, deu-me tal sabedoria e memória que aquele que acreditava ter-me a seu serviço me perdeu, e Deus me escolheu para fazer um serviço que ninguém, a não ser eu, poderia fazer, porque ninguém sabe das coisas que eu sei... (23, 1-10)
  - Mas quero que saibas bem que esse grande trabalho não acontecerá antes do quarto rei, que terá que suportar tempos de dificuldade, e que se chamará Artur. E tu irás lá onde te disse e eu irei te visitar frequentemente e te direi as coisas que quero ver metidas em teu livro (23, 40-45)
  - E teus livros, pelo que já fizestes e pelo que farás, quando eles partirem desse mundo, segundo a vontade de Jesus Cristo, e quando tu também tiveres morrido, teu livro se chamará, para sempre, o *Livro do Gaal*; as pessoas terão prazer em escutá-lo, porque ele terá poucas coisas, palavras ou acontecimentos exemplares e bons, que não poderão ser aproveitados. (23, 58-66)

O conhecimento que permite a Merlim contar tudo a Brás é extraordinário, sobrenatural. Merlim tem consciência de seu trabalho e sabe que somente ele é capaz de realizá-lo, porque ninguém mais conhece o que ele conhece. Não se trata de um conhecimento comum, que pode ser aprendido através de um livro, ou com um professor. Os eventos dos quais tratará Merlim foram e serão extraordinários, pois estão relacionados diretamente com a vinda de Jesus Cristo sobre a terra e o aparecimento da maior e mais sagrada relíquia: o Graal, o vaso com o qual José de Arimatéia recolheu o sangue do Salvador e viveu em estado de graça com todos aqueles que o rodeavam. Com efeito, a narrativa é, em si mesma, uma obra mágica, produto dos poderes de adivinhação – tanto do passado quando do futuro - de Merlim. Então, desde o nível mais fundamental, ou seja, a construção da história e seu conteúdo, já estamos diante de uma maravilha: é uma criança, que já nasceu com pelos, de pouco mais de um ano e meio, quem estabelece a missão de Brás; que conta coisas sobre um passado antigo e que sabe, também, das coisas que estão por vir. A estrutura da trilogia foi dada por Merlim, ao narrar os acontecimentos do passado, presente e prever o futuro. A posição intermediária de *Merlin* é interessante: é ela quem faz a ponte entre todas as histórias e é graças a ela que as outras histórias podem ser contadas.

O conhecimento de Merlim sobre todas essas coisas advém dos demônios que decidiram gerá-lo e lhe deram seus poderes e engenhos. Ao falar de um passado distante, sobre coisas que aconteceram no tempo de Jesus Cristo e ao dar conhecimento do Graal, Merlim faz uso de uma faculdade herdada de seu parentesco demoníaco. A preocupação dos demônios em gerar um homem que arrastasse e enganasse o máximo possível de pessoas e as

levassem ao inferno, advém da preocupação de que alguém – Jesus – pode fazer exatamente o contrário: livrar o homem do mal e do pecado. Merlim é fruto de uma preocupação diabólica e deveria vir como o contrário do Cristo. No entanto, ao levar a cabo uma missão que é oposta aquela esperada pelos diabos, Merlim revela a preocupação do mundo inferior e que é, no fundo, uma mensagem cristã: o Salvador da humanidade veio a terra e deixou um legado magnífico; os homens contam, agora, com alguém que os livre do mal e do pecado. Além disso, graças a vinda de Jesus Cristo e a piedade de José de Arimatéia, que recolheu da cruz o sangue do Salvador, veio ao mundo a mais poderosa relíquia, que é o Graal. Esta relíquia tem o poder de espalhar a graça cristã a todos aqueles que a rodeiam. É um difusor do gozo cristão - de ser salvo e estar livre do pecado. A missão de Merlim é preparar os caminhos para que, mais tarde, “no tempo do quarto rei”, Artur, o cálice seja encontrado e um rei possa governar *a partir* da graça divina que advém do próprio Graal. A descoberta do Graal vai beneficiar o mundo, todos aqueles que são súditos do rei Artur. O *Merlin* traz uma mensagem cristã ao mundo, a mensagem da salvação do pecado através de Jesus Cristo. Então, Merlim veio para livrar o mundo das garras diabólicas e mostrar o caminho certo que leva ao Senhor. É claro que este caminho é o da Igreja católica, que começa a estabelecer firmemente como o pilar central da sociedade medieval<sup>59</sup>. Já foi discutido no capítulo anterior os movimentos da Igreja durante os séculos XII e XIII, de forma ampla. Convém, agora, apontar alguns traços importantes e fundamentais do conteúdo religioso do *Merlin*.

A narrativa, ao iniciar com os eventos que acontecem no inferno, no período da ressurreição de Jesus Cristo, apresenta-nos a boa nova cristã: a mensagem da salvação através do sacrifício de Cristo. A difusão sólida do cristianismo, através da Igreja, implicou na reestruturação de seus ritos e práticas. O *Merlin* nos apresenta algumas sugestões dos aspectos do cristianismo de fins do século XII e início do XIII. Ao tomar mais consistência e força, a Igreja Romana, guiada cada vez mais pelo papa, enraíza-se nas cidades, através das catedrais e do poder dos bispos. A pregação torna-se fundamental nesse processo, pois é através dela que os fiéis são instruídos. As ordens mendicantes, que surgem no decorrer do século XIII, têm a função pastoral, isto é, a difusão do evangelho, e de exemplo, através de um modelo de conduta apostólica. Já dissemos que o século XIII passou por uma mudança profunda, devido ao progresso dos séculos anteriores, forçando um movimento de retorno as fontes, ao estado primitivo do cristianismo e as ordens mendicantes estão dentro desse contexto. O *Merlin* traz

---

59 Remeto o leitor ao segundo capítulo onde estas questões já foram discutidas.

essa vontade de evangelizar, de espalhar a boa nova da vinda de Jesus. Além disso, também aponta seu modelo de conduta ideal. Da parte dos laicos, a mãe de Merlim é um exemplo de cristã devota que realmente procura a salvação e o arrependimento das faltas; da parte clerical, Brás é o modelo de confessor e apresenta as principais virtudes cristãs; do lado dos reis, Uterpendragão é um fiel seguidor dos conselhos de Merlim que, por sua vez, não faz nada contrário aos desígnios de Deus – é um rei prudente, porque ouve os conselhos do adivinho.

Foi somente no concílio de Latrão IV, em 1215, que foram estabelecidas como obrigatórias a confissão, a comunhão e a penitência - dentro da perspectiva de que o pecado só pode ser perdoado se o fiel se arrepender de coração. O *Merlin* é um pouco anterior ao concílio, mas já traz consigo muitos destes elementos<sup>60</sup>. Por outro lado, também guarda traços da perspectiva da Alta Idade Média, de um cristianismo mais asceta, que deseja livrar-se do mundo<sup>61</sup>.

Como podemos observar nas passagens acima, existe sempre referência a “Nosso Senhor”, a Deus. A missão de Merlim na terra é uma missão divina e seus poderes trabalham em prol do bem e do justo. No entanto, suas origens, bem como seus poderes, geram dúvidas e requerem prudência, a exemplo de Brás que afirma claramente que tem dúvidas quanto a honestidade de Merlim, porque ele é filho do diabo (16, 15-17). A relação entre o Deus (o bem) e o diabo (o mal) aparece em várias passagens, onde Merlim usa seus poderes de adivinhação ou mudança de forma, dentro de um contexto quase sempre ambíguo. Toda a narrativa vai se desenvolver, dentro dessa perspectiva, em uma tensão contrastante de um mundo dividido: de um lado, Deus, representado na terra pela Igreja; e o diabo, sempre associado ao erro, mentira, ilusão e pecado. O texto não apresenta uma posição clara de Merlim e seus poderes, o tempo todo somos levados ora para uma perspectiva positiva e acolhedora, ora para o outro lado, para o lado enganador e mentiroso. Essa dualidade, ou melhor, essa ambiguidade é, a meu ver, insolúvel no texto. Esse impasse deve-se, talvez, ao fato de que a Idade Média como um todo, mas sobretudo os séculos XII e XIII, manteve uma relação ambígua com os adivinhos, feiticeiros, magos, isto é, com a magia e seus praticantes em geral. Já foi dito no capítulo anterior que algumas práticas eram acolhidas e resgatadas, enquanto outras não. Esse debate aparece também no texto. Algumas passagens ilustram bem essas relações. Adiante teremos um exemplo de uma das formas de magia que não deve ser

---

60 O julgamento da mãe de Merlin, mais adiante, mostra-se um bom exemplo do que foi dito.

61 Remeto o leitor aos estudos de Alexandre Micha, *Etudes sur le Merlin*, onde uma seção inteira é dedicada a descrição do cristianismo na história de Robert de Boron. Nesse estudo, Alexandre Micha procura apresentar os pontos principais do cristianismo apresentado na história.

utilizada e que é condenada por Merlim.

No episódio – já comentado brevemente no primeiro capítulo – da torre que é construída por Vortigerne, mas que sempre desaba, vemos que o rei recorre aos sábios de sua corte para descobrir o motivo pelo qual a torre não se sustenta.

Quando ele viu que a torre não se sustentava, irritado, disse que jamais se contentaria antes de saber porque a torre desabava. Ele convocou todos os sábios de seu reino e quando foram reunidos, ele os informou desse misterioso desabamento da torre, e que seus esforços eram inúteis; Ele lhes pediu conselho. Quando ouviram essa maravilha e viram a torre desabar, maravilharam-se muito e disseram:

– Senhor, homem algum pode saber, pelo que nos parece, porque a torre desaba. Mas os clérigos sabem muitas coisas que nós não sabemos; Somente os clérigos sabem. Tu deves falar com eles, se queres uma explicação. (19, 36-50)

O texto aponta para uma distinção entre os homens que são sábios, comuns, e aqueles que são os clérigos possuidores de outros conhecimentos. Afim de solucionar o mistério da torre não adianta o conhecimento dos homens comuns. Inicialmente distinguem-se o conhecimento comum do letrado, aquele dos clérigos.

Depois de reunir todos os clérigos do reino, Vortigerne fica sabendo que, mesmo entres os clérigos não havia quem soubesse solucionar o problema. Contudo, eles dizem ao rei: “*Senhor, não sabemos nada, mas bem pode haver alguns clérigos que podem saber, porque é uma arte que tem por nome astronomia<sup>62</sup>, e nenhum clérigo sem essa arte poderia saber.*” (19,65-68). Finalmente, são reunidas sete pessoas que dizem conhecê-la. Eles devem, então, dar a resposta ao rei e explicar porquê a torre sempre cai. A história conta que os clérigos astrólogos escondem o que sabem uns dos outros, mas o mais perspicaz entre eles procede da seguinte forma: pede que todos lhe digam, um por um e separadamente, o que sabem a respeito da torre e, com a permissão de todos, ele dirá, depois, quais foram as respostas.

E cada um deles disseram a mesma coisa, um após o outro, que da torre não sabiam nada e nem podiam ver nada; mas eles viram outra maravilha; porque viram uma criança de sete anos nascida sem pai humano. Todos disseram a mesma coisa. (20, 40-46)

Além disso, o clérigo que ouviu todas as respostas também revelou que todos deveriam morrer por causa desse menino e elaboraram um plano para escapar da morte: combinaram que todos diriam a mesma coisa para o rei. Todos deveriam dizer que viram um

---

62 A Idade Média não distinguia entre astronomia e astrologia.

menino nascido sem pai e que seu sangue deveria ser misturado na argamassa da construção da torre e que só assim ela se sustentaria. Acrescentaram ainda que o rei não deveria ver o menino e que aqueles que fossem buscá-lo deveriam matá-lo e trazer o sangue para fazer a mistura. Neste ponto, aparece uma característica bem clara desse episódio: os clérigos astrólogos mentem, são desonestos e, no fundo, realmente não sabem como resolver o mistério da torre. Mesmo recorrendo a astrologia e tendo, em parte, adivinhado uma coisa real – a existência do menino sem pai -, os clérigos não são capazes de passar desse ponto e, além disso, caem em engano: eles sabem que deverão morrer por causa desse menino. Mais adiante na história, veremos que isso não acontece e suas vidas serão poupadas. Mas é bastante esclarecedor o desfecho desse episódio, porque é o próprio Merlim quem revela o motivo pelo qual os clérigos falharam. Inicialmente, Merlim conta que os clérigos mentiram para o rei:

– Senhor, tu me procuras por tua torre que não pode se manter e, por isso, me queria morto, por conselho de teus clérigos que disseram que tua torre deveria ter meu sangue, mas eles mentiram. Mas, se tivessem dito que ela se manteria pela minha sabedoria, teriam dito a verdade. E se tu me prometeres que farás deles o que queriam que fizésseis de mim, eu te mostrarei porque ela desaba e te ensinarei, se quiseres, como fazer para que ela se mantenha. (27, 04-12)

A mentira dos clérigos é revelada e Merlim pede que eles sejam punidos com a morte. Aqui, a profecia de que eles morreriam por causa de Merlim ainda parece verdadeira. Existe um jogo de palavras intraduzível aqui: em francês antigo usa-se a palavra “sanc” e “san”, respectivamente “sangue” e “inteligência”. Enfim, Merlim resolve o mistério e aponta claramente o erro dos clérigos e a razão pela qual falharam em saber o motivo que fazia a torre cair sempre. Então assim diz Merlim aos clérigos astrólogos:

– Muito tola é a sabedoria de vocês, quando imaginaram operar com a arte e não queriam ser bons, nem honestos, nem leais e nem honrados, como deveriam ser. É por isso que são tolos e falsos. Vocês falharam ao procurar saber através da arte dos elementos. Vocês não viram praticamente nada do que deveriam ver; mas viram melhor que eu tinha nascido, e aquele que lhes mostrou e que lhes disse e fez parecer que vocês deveriam morrer por minha causa, o fez por maldade, porque me perdeu e queria que vocês me matassem. Mas tenho um grande Senhor, que me protegerá, se ele quiser, das ilusões do diabo que eu farei enganar-se, pois não farei nada para que morram, se vocês me prometerem o que lhes pedir. (29, 77-92)

Agora, a astronomia é chamada de a “arte dos elementos”. Os clérigos foram incapazes de consultá-los para saber o futuro. Mas, outra coisa contribuiu muito para que os clérigos fracassassem na tentativa de desvendar o mistério: eles não eram homens virtuosos o suficiente. Aqui, é como se o status moral dos clérigos estivesse relacionado diretamente com

o resultado da previsão. Então, nesse primeiro momento, o problema não está na prática em si, mas no praticante. Para que desse certo, seriam necessárias virtudes morais bem desenvolvidas e, como não foi esse o caso, o resultado foi somente engano e ilusão. É interessante notar que na passagem anterior, quando eles decidem mentir sobre o mistério da torre, o texto já nos aponta um desvio moral da parte dos clérigos e, agora, este ponto ganha mais profundidade e relaciona-se diretamente com o motivo do erro: eles não lograram êxito porque não eram dignos. A desqualificação moral os colocou em contato com a fonte da mentira e do engano: o demônio. Contudo, o contexto geral de toda essa sequência é de condenação. Mesmo que, inicialmente, a arte não seja condenada, seus praticantes o são. A ligação da astronomia com o pecado aponta, pelo menos, para uma suspeita a respeito de seu uso. A herança da Alta Idade Média, sobretudo em Santo Agostinho, tomava a previsão do futuro como uma obra do demônio. Foi o demônio quem mentiu para os clérigos e eles só adivinharam que havia um menino nascido sem pai, porque o diabo assim o quis, visto que era plano seu matar Merlim, por haver perdido o controle sobre ele. No fundo, o demônio fez uso dos clérigos para alcançar seus próprios objetivos e isso é bastante claro no texto. Tudo se passa como se os clérigos fossem peões do diabo, que pôde manipulá-los em decorrência de seus próprios pecados. Essa sequência liga-se ao início da narrativa, através da relação direta com os planos do além: ora, o episódio inicial da narrativa é o concílio de demônios que decidem gerar Merlim em vingança a Jesus Cristo, mas como fracassaram, Merlim veio pregar a salvação em Jesus. Nessa sequência dos clérigos videntes, o demônio frustrado ainda persegue Merlim através dos clérigos. É a imagem de um mundo dividido em uma guerra entre Deus e o diabo. E como triunfo final, Merlin inverte a situação inicial: é ele quem engana o diabo, ao livrar os clérigos da morte. Ao serem absolvidos, Merlim vence diabo e frustra seus planos e traz de novo a mensagem de salvação: Merlim pede que os clérigos prometam que deixarão de praticar a arte dos elementos, confessem o pecado de terem se dedicado a ela e se submetam a uma penitência de forma que suas almas sejam livradas da condenação eterna. Obviamente, aliviados, os clérigos prometem o que Merlim lhes pede. O mesmo remédio que Brás aplicou a mãe de Merlim, ao descobrir que estava grávida: confissão, arrependimento e penitência. Através disso, as almas podem escapar da condenação eterna e lutar pela salvação.

O texto nos oferece sua formulação da religião cristã. Dissemos que a história de Robert de Boron foi escrita antes do concílio de Latrão IV, quando se tornou obrigatória a

confissão e a comunhão, mas já apresenta as características principais da reforma do concílio, e da progressiva reestruturação clerical. Durante o século XII, a comunhão, com o pão e o vinho, passa a ser direcionada somente aos clérigos, e os laicos, por sua vez, podem partilhar somente do pão. Só os clérigos podem fazer a comunhão completa. Essa distinção entre clérigos e laicos é produto das transformações da própria Igreja e sua reestruturação durante os séculos XII e XIII. Pelo próprio significado da comunhão - o recebimento do corpo e sangue de Cristo - o fiel não poderia participar dela estando em pecado. Então, é preciso confessar os pecados e, através da penitência, purificar-se deles<sup>63</sup>. Assim, a narrativa funciona também no nível pastoral, na difusão das ideias fundamentais da Igreja sobre as práticas que levam a salvação. A narrativa mostra um mundo dividido entre Deus e o diabo, onde a Igreja é o caminho certo para a salvação e, no contexto da sequência apresentada, a adivinhação é definitivamente, apontada como uma das obras das obras demoníacas a serem evitadas – e o conselho vem do próprio filho de um demônio!

Em outro episódio, um dos mais famosos do *Merlin*, a noite de concepção de Artur, temos o mesmo negativo.

Um dia, nas festas de fim de ano, o rei Uter decidiu reunir sua corte. Para tanto, convocou todos os seus vassalos para irem a Carduel comemorar as festas. Uter conhece Igerne, mulher do duque de Tintagel, nessa ocasião e fica perdidamente apaixonado por ela. Sem saber o que fazer, o rei faz tudo o que está a seu alcance para conseguir conquistar a mulher do duque, mas não tem sucesso. Igerne se recusa a aceitar o amor do rei e conta tudo o que está acontecendo para seu marido. Este, enfurecido, nega-se a submeter-se a vontade do rei e diz que não é mais seu vassalo. É acusado de traição e forma-se uma situação de guerra. O rei decide atacar o duque porque claramente o duque o traiu; por seu lado, o duque de Tintagel luta contra o rei porque sabe o que realmente está acontecendo: ele é a vítima, foi ele o traído. Esse é o contexto geral deste episódio e é aqui que Merlim intervirá.

O duque possuía dois castelos, um forte e outro mais fraco. Igerne fica no castelo mais bem estruturado e o próprio duque vai para o outro, a fim de organizar sua defesa. Uter cerca o castelo onde se encontra o duque e durante muito tempo e não consegue tomá-lo. Logo em seguida, entra em desespero porque sua verdadeira vontade é de estar junto de Igerne. Urfino, conselheiro do rei, diz que este deveria procurar por Merlim, porque é o único que pode ajudá-lo a conseguir o que quer. E assim foi feito. Merlim aparece e, claro, já sabe de tudo o

---

63 Baschet, Jérôme, *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*, p. 217

que está acontecendo. Então chega a hora do rei dizer o que quer, mas ele não sabe formular seu próprio desejo e confia que Merlim sabe o que ele mesmo quer. Merlim diz que vai conceder ao rei uma noite inteira com Igerne, em seu quarto, completamente nu. O rei fica muito contente e promete fazer qualquer coisa necessária. Então, Merlim pede para que, tanto Urfino quanto Uter, jurem sobre as relíquias sagradas que Merlim terá qualquer coisa que pedir, se puder dar a Uter o que ele deseja. Essa é a cena onde tudo é combinado:

E o rei respondeu:

– Certamente, você não saberia me pedir nada que eu não desse.

E Merlim respondeu:

– E você não saberia pedir qualquer coisa que eu não fizesse.

E Merlim disse:

– E qual a minha garantia?

E o rei respondeu:

– Tal como a quiseres.

E Merlim respondeu:

– Jure pelas relíquias e faça jurar Urfino que, o que vos pedirei depois que tiveres dormido com ela [Igerne] e depois de ter tido todo o seu prazer, você irá me dar.

E o rei respondeu que sim e de boa vontade. Merlim perguntou a Urfino se ele também juraria, e ele disse que se arrependeria se já não tivesse jurado.

– Quando o juramento for feito, eu explicarei o que acontecerá. (63, 46-60)

Merlim pede os juramentos mas não revela suas intenções. Novamente, estamos diante da situação onde Merlim, por saber de tudo o que acontecerá no futuro, manipula o desenvolvimento da história. No momento do juramento, Merlim sabe que Uter, em sua noite de prazer com Igerne, irá gerar o futuro rei Artur e é exatamente isso que ele vai pedir a Uter, logo após a tão esperada noite de prazer. Merlim dirá que Uter gerou um filho em Igerne e que, ao nascer, ele quer o filho para si: esse será o pedido de Merlim. Porém, voltando um pouco na história, é através de um procedimento mágico que Merlim permite a Uter ter uma noite com Igerne. Merlim, utilizando-se de uma erva, transforma a forma física de Uter fazendo-o ficar idêntico ao duque de Tintagel; por seu lado, o próprio Merlim troca a aparência de Urfino e a sua própria para que se pareçam com dois cavaleiros muito íntimos do duque de Tintagel. Na sequência da transmutação física lemos o seguinte:

– Convém que você vá com calma, porque ela é muito virtuosa e leal a Deus e a seu senhor. Mas verão que poder tenho para enganá-la: eu te darei a aparência do duque, de tal forma que ninguém o distinguirá dele. (64, 3-8)

Merlim sabe muito bem que Igerne não está apaixonada por Uter e sabe, também, que ela é uma mulher virtuosa e que não trairia seu marido. Isso é enfatizado na passagem a cima. A única saída, então, para satisfazer os desejos do rei Uter é através da magia. A transmutação

da forma física aqui relaciona-se diretamente com uma postura moral duvidosa, negativa e indigna, sobretudo de um rei. É bem o contrário do que ocorre na cena dos clérigos astrólogos. Lá, os clérigos eram desonestos e injustos e, por isso mesmo, sua arte os traiu e foram enganados pelo demônio; aqui, a retidão moral de Igerne leva Merlim a utilizar seus poderes para satisfazer o desejo do rei. Merlim, Urfino e Uter passam para o lado imoral, errado e injusto. O texto indica que o rei é o traidor, mas, com a ajuda de Merlim, ele conseguirá o que quer levando a verdadeira vítima, o duque de Tintagel a ruína - já que este morre e perde suas terras. Todo esse contexto é negativo e o tipo de poder usado – a transmutação – é bastante interessante também. A mudança de forma física está relacionada, aqui, com a mentira e a farsa e é justamente esse poder que vai permitir o maior e mais esperado acontecimento tomar forma, muito mais adiante na história: o nascimento do melhor rei de todos os tempos, Artur, aquele que deverá governar com o Graal, a mais sagrada das relíquias! As circunstâncias para o nascimento de Artur são completamente imorais e só pode ser produzida graças a magia. Assim, somos lembrados de que o mesmo aconteceu com Merlim, na cena de seu nascimento: o adivinho deveria vir à terra para levar almas para o inferno, mas foi salvo e fez tudo ao contrário do esperado pelos demônios; aqui, é um ato completamente imoral que vai dar luz ao melhor dos reis, aquele sob quem o Graal será reconquistado. Novamente é uma situação difícil de resolver, de definir claramente: a magia é utilizada tanto no nível da adivinhação inerente a Merlim – que faz o que faz porque já sabe o que está por vir – quanto no nível mais extraordinário, ou seja, a mudança da forma que vai permitir a união entre Igerne e Uter, de um lado, e a ruína e desgraça do duque, que foi o verdadeiro traído da história, de outro.

O mesmo contexto negativo no episódio dos clérigos astrólogos apresenta-se em toda essa sequência. Mas aqui também temos uma ambiguidade: se de um lado a transmutação engana uma mulher virtuosa como Igerne, por outro, será através desse ato que Artur deverá vir ao mundo e restabelecer o Graal, o difusor da graça divina. Mas, como uma constante do texto, todos os personagens que estavam inseridos no plano que terminou por gerar Artur – ou seja, Merlim, Uter e Urfino – deverão, como todos os outros, pagar penitência. Porque favoreceu o amor injusto de Uter com Igerne, tanto Merlim quanto Urfino devem se livrar do pecado, fazendo alguma coisa que possa compensá-lo. Depois de tudo o que aconteceu, Urfino concebe um plano para que Uter tome Igerne por mulher, de maneira legítima. Então Merlim lhe diz:

– Ulfino está quite do pecado de ter favorecido vosso amor [do rei Uter], mas eu não estou quite do meu pecado que tenho com a mulher [Igerne] e com o filho que ela carrega dentro de si, sem saber de quem é (73, 15-19)

Por sua vez, Merlim ainda não está quite de seu pecado. Mas, depois de entregar o recém-nascido Artur para Antor, o pai adotivo da criança, livrando Igerne de assumi-lo como filho legítimo de Uter – como seria o certo -, Merlim livra-se também da culpa de ter favorecido os amores de Uter, na noite da transmutação. Dessa forma, é preciso um ato penitencial para livrar o próprio Merlim do pecado. Os desejos impuros de Uter levaram Merlim a usar de seus poderes para enganar Igerne, e a penitência livra-os do pecado que cometeram.

Mas não temos, como já foi dito, somente o aspecto negativo. O outro lado, positivo, também pode ser percebido em outros episódios. É claro que este aspecto mais favorável da magia estará, sempre, ligado com uma perspectiva cristã, no sentido de que os poderes do adivinho operam para mostrar a verdade e estabelecer a justiça divina e apontar sua superioridade em relação a corruptibilidade humana. Percebemos essa perspectiva já no episódio dos clérigos astrólogos, quando Merlim diz que vai desvendar e apontar toda trama enganosa do diabo e não vai permitir que ele estenda sobre a terra seus planos malignos. Claro está que os episódios que chamamos aqui de ambíguos o são justamente porque possuem estes dois aspectos: um lado de aprovação e outro de reprovação. Mas em outras passagens, essa ambiguidade não aparece com tanta força e temos, somente, a tonalidade do bom e do justo.

Um dos primeiros episódios da história, logo após o nascimento de Merlim, vai justamente nessa direção.

Já sabemos que Merlim é um menino nascido sem pai e isso causa grande alvoroço entre as pessoas que percebem a gravidez de sua mãe. Ninguém sabe dizer, nem a própria mãe, quem é o pai da criança e, assim, conclui-se que ela gerou o menino em pecado da carne, ou seja, ela entregou-se a luxúria de forma tal que não pode mais reconhecer quem é o pai. Essa é a acusação formal que sofre a mãe de Merlim. E para resolver essa situação, novamente, é preciso que Merlim intervenha e, com o auxílio de sua sabedoria sobre-humana, salve sua mãe do julgamento e, portanto, da morte na fogueira. Vamos apresentar, primeiro, algumas partes importantes dessa cena e, depois, apontar-lhes as características.

Antes de mais nada, algumas informações: nessa parte da história Merlim tem somente

um ano e meio de idade e já tem pêlos no corpo. A primeira demonstração de que ele é um menino realmente extraordinário é que ele fala assim que nasce, causando espanto em todos ao redor. Enfim, a cena do julgamento de sua mãe passa-se depois de um ano e meio de vida de Merlim.

Quando ouviram o que foi dito, decidiram os juízes que só restava aplicar a justiça. Então, disse um dos juízes, o mais poderoso, com quem todos concordavam:  
– Ouvi dizer que esta criança fala, e que disse que sua mãe não será morta por sua causa, e se ele quer ajudá-la, não sei o que está esperando para falar.  
Ao ouvir isso, o menino soltou-se dos braços da mãe e foi até o juiz. (13, 1-9)

Nesse ponto Merlim toma a cena e aqui temos uma indicação da singularidade do evento: o menino pula dos braços da mãe, sinal de que ainda é bem pequeno, com poucos anos de vida. Então, na cena, temos um bebê peludo que enfrenta o juiz mais poderoso e o mais respeitável. A sequência é, em si, extraordinária. Quando o juiz diz que ouviu dizer que Merlim pode falar, é sinal de que é um prodígio uma criança assim falar e, ainda por cima, dizer que sua mãe não morrerá. Mas, mesmo neste ponto ainda não temos qualquer indício de surpresa com a sabedoria do garoto, mas somente com o fato de que pode falar. Então, a maravilha, o extraordinário é o tom geral desse episódio. E esse tom, será cada vez mais enfatizado e aprofundado até o ápice final e resolução da cena. Então prossigamos, na sequência, com os eventos da história:

– Peço, se vocês souberem, porque querem queimar minha mãe.  
E ele respondeu:  
– Se muito bem e te direi: porque ela te teve em maldade do próprio corpo e não quer acusar quem te gerou. E temos uma antiga lei que aplicamos às mulheres desse tipo, e por isso queremos fazer justiça com tua mãe.  
E a criança respondeu:  
- Se ninguém jamais fez algo pior que ela, seria certo aplicar-lhe a justiça mais severa do que para qualquer outra mulher. Mas há aqui alguns que fizeram pior. E se minha mãe agiu mal de propósito, não haverá qualquer motivo para livrá-la da pena, sob o pretexto de que outras mulheres fizeram pior. Mas minha mãe não tem culpa de nada e se ela cometeu algum erro, este é o confessor responsável por ela. Se não acredita, pergunte a ele. (13, 10-26)

Merlim argumenta contra o juiz, valendo-se do raciocínio normal, da argumentação, mas já apresenta sinais de sua sabedoria superior quando diz que conhece os segredos de todos os presentes. Porém, mesmo assim, a tentativa de convencer o juiz é ainda baseada no senso comum – afinal, Merlim diz ao juiz que ele mesmo sabe muito bem que é verdade o que está sendo dito – e não é suficiente para livrar sua mãe da morte. E Merlim segue com outro argumento:

Então disse:

– Vocês tem o dia e a hora em que fui concebido, e sabem quando nasci e à que horas, e isso prova o que minha mãe diz.

E o confessor respondeu:

– Tu dizes a verdade e eu não sei de onde vem essa sabedoria, que é maior do que a de todos nós juntos.

Então, foram chamadas as duas mulheres que confirmaram diante do juiz a data da concepção, do nascimento e a duração da gravidez, graças as anotações do santo padre, e concluíram que a testemunha disse a verdade.

– Ela não estará quite por isso, disse o juiz, se ela não disser quem é o pai, e de forma que possamos acreditar.

– Sei melhor, disse com raiva o menino, quem foi meu pai do que vós, o vosso; e vossa mãe sabe melhor quem te gerou do que a minha sabe de mim. (13, 39-54)

Esse é o ápice da cena, quando Merlim acusa o juiz e começa a inverter a situação inicial: passa de acusado para acusador. Depois de apresentar sua defesa de acordo com os parâmetros normais, ou seja, as observações e anotações de data e hora do nascimento e parto do menino e compará-las com as anotações de Brás, mesmo assim não constitui prova o suficiente para livrar sua mãe da morte. Até aqui, tudo o que Merlim fez foi argumentar com inteligência e apresentar provas. Mesmo nesse nível, o ermitão já aponta essa virtude no garoto e diz que ele é mais sábio que todos os presentes. Por sua vez, o juiz não se convence, e, novamente, acusa a mãe do garoto e, aí sim, temos uma revelação espantosa: a acusação da mãe do juiz. Deste ponto em diante, não há evidências formais para essa acusação, somente Merlim conhece esse fato. Nesse ponto, seu conhecimento não é mais mundano, fruto da inteligência, mas é resultado de seus poderes demoníacos, o de saber tudo o que acontece sobre a face da terra. Assim, então, o juiz promete libertar a mãe de Merlim se este provar a acusação que fez contra a mãe do juiz.

E o menino disse a mãe do juiz:

– Convém que digas a teu filho quem é seu pai.

E a mulher respondeu:

– Diabo Satanás, e já não disse?

E ele respondeu:

– Você sabe que ele não é filho de quem cuida ser.

A mulher ficou apavorada e perguntou:

– De quem é, então?

E ele disse:

– Você bem sabe que ele é filho do vosso confessor, e a prova é que na primeira vez que você dormiu com ele, você lhe disse que tinha medo de engravidar. Ele respondeu que você não ficaria grávida dele e que ele anotaria todas as vezes que dormisse com você, porque ele achava que você dormia com outro homem, e nessa época seu marido e você brigaram. Quando seu filho foi concebido, você disse a seu marido que se sentia cansada, porque estava grávida. É verdade o que digo? Se não quer admitir, ainda direi mais! (14, 59-76)

Então, depois, toda a acusação de Merlim se confirma e a mãe do juiz acaba sendo culpada. Ao culpá-la, Merlim está, também, apontando para a corruptibilidade da justiça humana. O juiz em questão, sendo o mais poderoso e sábio de todos, assumiu papel de ignorante diante de um fato crucial, ou seja, não sabia, na verdade, quem era seu verdadeiro pai. A defesa e intenção de Merlim é, o tempo todo, mostrar a justiça, e não deseja acusar ninguém a não ser para fazer valer a salvação de sua própria mãe. A justiça está em primeiro lugar e a defesa de sua mãe está dentro desse contexto. Antes de se utilizar de seu conhecimento sobrenatural, Merlim procura argumentar segundo o padrão natural, isto é, apresentando provas concretas. Mas estas não são suficientes e é por isso que ele deve recorrer a seus dons.

Após acusar a mãe do juiz e provar sua acusação, duas coisas acontecem: o próprio Merlim revela que é filho do demônio e diz que seus poderes provêm dele. Além disso, caracteriza o demônio, dizendo que é um incubo, um demônio maligno que vive no ar. Em seguida ressalta que não segue as diretrizes do diabo, mas de Deus, porque sua mãe arrependeu-se e se entregou aos mandamentos da Igreja. De novo, outra maravilha: Merlim continua, dizendo que também possui o poder de saber, em parte, o futuro dá provas disso.

– Você pode comprovar tudo o que eu disse. Você mesmo irá dizer tudo isso para quem te gerou, e quando ele ouvir tudo, sentirá remorso e vergonha; ele fugirá com medo de vós, e o diabo que ele tanto serviu e que tanto cumpriu as obras, o conduzirá a um rio onde se afogará, longe de todos. Assim você terá certeza que eu conheço o futuro. (15, 30-37)

E tudo acontece exatamente como relatado por Merlim. O juiz fica muito admirado e promete que nunca mais duvidará de nada daquilo que foi dito pelo menino. Novamente temos a ideia do diabo associada a um desvio moral e o conhecimento do futuro é, em partes, o conhecimento das ações do diabo. Merlim sabe o que o demônio fará com o confessor da mãe do juiz. E sempre estamos em contato com o fundo cristão de que praticar maus atos, leva a um mal resultado, exatamente como aconteceria com os clérigos astrólogos, caso Merlim não os absolvesse. Neste episódio inteiro, a magia está associada a justiça e ao que é correto e a maravilha, a acusação da mãe do juiz, é exatamente a revelação do contrário daquilo que é justo e honesto: a traição do marido verdadeiro da mãe do juiz com o confessor, em primeiro lugar; depois, a armação e mentira completa do plano dos dois para fazer acreditar que o filho era do esposo legítimo.

Ora, por essa época, no século XIII, o casamento já era um sacramento da Igreja e

rompê-lo é pôr-se fora, à margem da sociedade legal. Então, outra coisa: não podemos perder de vista que Merlim ainda acusa toda a comunidade presente no julgamento, dizendo que muitos dos que estão ali cometem o pecado da luxúria e traem seus parceiros legítimos. Ele expõe as faltas de todas as pessoas, ao mesmo tempo em que isso enfatiza a santidade de sua mãe, visto que ela não quebra sua penitência e foi, inocentemente, violada pelo demônio. A ênfase em sua santidade dá-se através da acusação de falta dos outros. É por isso que seus poderes são temidos: Merlim, se quiser, pode revelar qualquer coisa de qualquer um e, como todos são devedores diante de Deus, todos temem pagar pelo que devem. Porém, Merlim não faz uso aleatório de seus dons e sempre tem em mente os resultados de seus cálculos. Basta voltarmos o olhar para o episódio da geração de Artur, onde ele faz Uter jurar que dará seu filho, Artur, assim que nascer. A diferença entre estes dois casos, é que o primeiro é mais dividido entre o moralmente bom e justo e seu contrário; por sua vez, este episódio possui uma tonalidade mais clara e aponta para uma direção mais definida: os poderes do mago são usados para a justiça e para o bem. Para apontar os pecados dos homens. Por outro lado, temos uma imagem bastante interessante: um menino de um ano e meio desfaz toda a autoridade do mais sábio juiz da comunidade e dá demonstrações de uma sabedoria extraordinária. Nesse nível – quase como uma moldura do episódio, seu plano de fundo – vemos claramente aquilo que foi dito no início deste capítulo: que a magia, o mágico, o extraordinário, permeia toda a história, como se fosse um tecido no qual toda a trama está entrelaçada e não pode soltar-se. Merlim controla tudo, sabe de tudo e os acontecimentos vão se desenvolvendo na medida de seu conhecimento.

A magia de Merlim, então, como vimos, é difícil de ser definida claramente. Ora a vemos como o veículo, por assim dizer, da justiça de Deus, ora ela se apresenta como aquilo que não é permitido e, também, é desenhada dentro de um contexto moralmente duvidoso e, por que não dizer, negativo e reprovador – estamos falando aqui especificamente do caso de Igerne e a noite de concepção de Artur. Como dito anteriormente, toda a narrativa vai oscilar nesses pontos e nunca se define claramente a formulação dos poderes mágicos. Isso é uma constante no texto, a mudança e ambiguidade da magia – nesse sentido que apresentamos, de suas relações com o bem e o mal, do justo com o injusto, do honesto com o desonesto.

Mas ainda podemos ver outros traços dos poderes do adivinho. A inversão é uma característica bastante marcada na narrativa e podemos mostrar alguns exemplos interessantes de que a magia sempre inverte alguma coisa: pode ser uma situação ou uma ideia, mas

também deve seu poder de maravilhar, de tornar extraordinária alguma coisa exatamente pela sua capacidade de inverter.

No episódio já citado do julgamento temos uma inversão de situação: Merlim absolve sua mãe do julgamento, ao passar de acusado para acusador e, como já foi dito, isso só pode acontecer graças a seus poderes mágicos de adivinhação. O maravilhamento, por assim dizer, que causa a revelação do estado imoral da mãe do juiz deve-se, também, ao fato de que o juiz seria o último, em toda cena, a ser acusado. Ou melhor, não foi o juiz o acusado, mas sua mãe. De qualquer maneira, a autoridade e validade do julgamento é discutível a partir do momento em que o crime pelo qual a mãe de Merlim é acusada passa para a mãe do próprio juiz. Vimos que Merlim diz claramente que todos os presentes no julgamento cometem o pecado do adultério e não seria maravilha alguma se ele apontasse para um outro observador e o acusasse de tal delito. Porém, outra coisa bastante diferente é acusar o próprio juiz, que é apresentado como sendo o mais sábio e poderoso entre todos os presentes, e – talvez o que deixe a cena ainda mais interessante e rica – tudo isso obra de um menino, um bebê de um ano e meio de idade! Podemos ver um jogo: o juiz é a autoridade pela experiência e sabedoria, um homem adulto e poderoso; Merlim é uma criança que, em teoria, não deveria sequer ser capaz de falar ainda, quanto mais apresentar uma defesa diante de um tribunal e, como se não bastasse, ser ainda mais sábio que o juiz e qualquer outro presente na cena; por fim, a mãe de Merlim, adúltera inicialmente, é inocentada e, em seu lugar, a mãe do juiz é acusada. A inversão dos papéis aqui é o que demonstra a fala da justiça humana.

Podemos fazer outro paralelo entre os papéis dos confessores presentes na cena: Brás, o confessor da mãe de Merlim é a imagem do que realmente deveria ser um confessor, isto é, alguém justo e honesto, virtuoso, cuja tarefa é auxiliar a mãe do mago na remissão de seus pecados, mesmo que tenha pecado inocentemente; o outro confessor, aquele que mantinha relações com a mãe do juiz, é o negativo, por assim dizer, do tipo apontado por Brás e – não só isso – a mãe do juiz é o contrário da mãe de Merlim. Em primeiro lugar, o confessor da mãe do juiz é um homem desonesto e adúltero, porque mantém relações com uma mulher casada. Ademais, ainda planeja, junto com a mulher, uma forma de enganar o marido dela. O que faz do confessor, ainda por cima, um mentiroso. Como confessor ele deveria estar do lado dos interesses de Deus e da Igreja, fazendo exatamente o contrário do que fez. Porém, ele faz tudo ao contrário e segue as obras do diabo, com bem o disse Merlim na passagem já citada anteriormente. Então, temos Brás, o confessor da mãe de Merlim que segue todo o programa

correto e justo da Igreja: não mantém qualquer relação pessoal com a mãe do adivinho, prescreve o remédio para a salvação da alma da mulher, ou seja, a penitência e a remissão dos pecados através da confissão, e no julgamento apresenta-se como um dos defensores da mulher, apresentando suas próprias anotações a respeito da gravidez e responsabilizando-se pela consciência da mãe de Merlim. Todo o jogo se passa com o inverso dos personagens.

Podemos, ainda, lembrar do episódio da concepção de Artur. Toda a sequência termina com uma inversão bem marcada: o quadro de traição de Uter, ao desejar a mulher do duque, legitima-se com o seu casamento com Igerne e, ainda por cima, é exatamente isso que vai livrar tanto a ele quanto a Uter do pecado de ter traído o duque de Tintagel.

Esse jogo de inversão é constante na narrativa e é interessante apresentar ainda outro episódio onde podemos percebê-lo claramente.

Ao dirigirem-se ao reino de Vortigerne, para resolver o mistério da torre que cai, Merlim segue acompanhado dos mensageiros enviados pelo rei, aliás, para matá-lo e levar seu sangue para ser misturado na argamassa de construção da torre. Então, no caminho observam um cortejo fúnebre:

Um dia, cavalgando, passaram por uma vila: enterrava-se uma criança morta e, no cortejo, lamentavam-se muitos homens e mulheres. Quando Merlim viu o cortejo e os padres e clérigos que cantavam, começou a rir e parou. E aqueles que estavam com ele perguntaram porque ria, e ele disse:

– Da grande maravilha que vejo.

Eles pediram que lhes dissesse o que era, e ele disse:

– Veem aquele homem lamentando?

Eles disseram:

– Claro!

– E vocês veem aquele confessor que canta mais a frente de todos? Ele que deveria lamentar como o homem faz, porque quero que saibam que a criança morta é seu filho. Aquele que não é o pai lamenta, e o confessor que é o pai, canta: isso me parece uma grande maravilha. (25, 2-18)

Então, os mensageiros que estão escoltando Merlim vão até o enterro e confirmam tudo o que o adivinho lhes havia dito. Esse episódio é bem mais nítido, no que se refere a inversão, do que o precedente. A inversão é bem marcada aqui pelos verbos “chorar” e “cantar”, de um lado e “homem” e “clérigo”, de outro. A maravilha que Merlim observa e da qual ri é exatamente os papéis trocados dos personagens do enterro. O clérigo é o verdadeiro pai da criança morta e está cantando e o homem que nada tem a ver com a criança chora. Aqui também constitui-se um quadro de adultério: a mãe da criança é casada com o homem que está chorando, mas que não é o pai da criança, e o clérigo faz o papel do adúltero e que, de novo, é responsável pela gravidez da mulher. É o mesmo caso da mãe do juiz. Mas aqui não

se usa o termo “confessor”, mas somente “clérigo”. Porém, fica bastante óbvio que a mulher teve um caso com um clérigo e traiu seu marido com ele. Parece que, no fundo, temos uma crítica constante ao pecado da traição e que os clérigos são os mais criticados.

Durante esse período, vimos que a Igreja está se reestruturando e reorganizando sua hierarquia. Além da separação mais nítida entre clérigos e laicos, obrigava aqueles a adotarem um modelo de conduta que pudesse marcar essa diferença. Uma das questões principais era o celibato. Essa regra distanciava ainda mais os dois grupos, ao mesmo tempo em que aumentava o privilégio dos clérigos. Sabemos que durante o século XIII, a doutrina da transubstanciação ganha força e, assim, aos clérigos é atribuída a capacidade de transformar o pão em, literalmente, corpo de Cristo.

A mudança da forma física de Merlim ainda nos aponta para algumas questões importantes a serem observadas, pois é uma das manifestações mágicas de Merlim que chama bastante atenção e demonstra seu poder.

No já citado episódio da noite de concepção de Artur, temos uma mudança de forma: e é a mais espetacular de toda a narrativa, porque Merlim faz mudar de forma outros dois – Uter e Urfino – além de si mesmo. Em nenhum outro episódio isso vai acontecer. Em outras passagens o mago troca de forma por motivos diversos, mas podemos apresentar uma linha de força, por assim dizer, que apresenta uma ideia por trás da transmutação.

Já dissemos que Merlim controla toda a narrativa, porque é ele mesmo quem conta sua própria história a Brás. Nesse nível, ele controla os acontecimentos e diz o que deve ou não ser acrescentado ao *Livro do Graal*. Além desse ponto, porém, podemos dizer que Merlim controla, também, sua própria aparição na história – entrando e saindo quando bem entende. Esse controle é exercido, fundamentalmente, através do poder de modificar sua própria aparência. Em muitas passagens Merlim se apresenta sob outra forma, como no episódio onde muda de forma e diz, explicitamente, que só o reconhece quem ele quiser que o reconheça.

O rei Pendragão saiu a procura de Merlim para perguntar-lhe como fazer a fim de tomar a fortaleza de um inimigo, Anguis, um saxão. Então, manda alguns mensageiros a procura de Merlim, mas, ao invés disso, encontram um lenhador muito mal vestido e que parecia um selvagem que lhes fala maravilhas sobre a fortaleza a ser tomada; depois, outro mensageiro sai a procura de Merlim e encontra um homem muito feio e disforme que cuidava de um rebanho, na floresta de Nortumberlândia, e diz que se o rei quiser falar com ele deve aparecer pessoalmente. O rei aparece e fala com o selvagem e este indica que ele, o rei, deve

voltar à cidade e esperar por Merlim. Então, já na cidade, o rei é abordado por um senhor muito bem vestido que lhe dá a notícia de que Anguis havia sido morto por Uter, irmão do rei Pendragão.

A cena seguinte é bastante representativa do poder de Merlim de modificar a forma física. Nesta cena, o rei Pendragão está diante do homem bem vestido que pede para que o rei pergunte a seus conselheiros se eles reconheceriam Merlim se o visse. E eles respondem:

- Senhor, se o virmos, o reconheceremos imediatamente.
- Senhores, disse o homem que estava diante do rei, quem não conhece a si mesmo pode conhecer outra pessoa?
- Nós não pretendemos, disseram, conhecê-lo intimamente, mas se o virmos, sabemos como ele se parece.
- Não se conhece bem um homem, replicou o desconhecido, se sabemos somente como ele se parece, e isso vou provar. Ele chamou o rei a sós em um quarto.
  - Senhor, disse-lhe, desejo ser seu amigo e de seu irmão, Uter. Saiba que sou Merlim, que viestes procurar. Quanto aqueles que pensam me conhecer, não sabem realmente nada de mim, como vou mostrar. Saia e faça entrar aqueles pretensiosos: assim que me virem, dirão que sou quem procuras, mas seriam incapazes de me reconhecer, se eu quisesse. (34, 18-36)

Nessa parte Merlim fala explicitamente que só o reconhece quem ele quer, dando mostrar de seu controle. Quando foram em seu encalço, a mando do rei, ele não apareceu sob sua forma familiar a todos. Ora, se ele pode assumir a forma que quiser então ele não tem uma forma própria, mas se utiliza daquela mais familiar a todos. Em outros trechos da narrativa ele afirma que manterá a forma com a qual todos já estão habituados a reconhecê-lo, indicando implicitamente que ele não necessariamente *tem* essa forma, por obrigação. Existe, também, uma questão bastante interessante, proposta pela própria narrativa e expressa na cena citada acima, onde existe uma jogo entre “conhecer” e “reconhecer”. Uma coisa é conhecer a si mesmo, intimamente, suas características pessoais, por assim dizer; outra coisa, é conhecer a forma física de alguém, sua aparência e, a partir daí, dizer que conhece essa pessoa. Essa é a crítica que Merlim faz aos mensageiros. Ao tomar a forma familiar a todos o que Merlim prova é que, realmente, eles não o conhecem, mas o reconhecem. O jogo de palavras também existe em francês. Então, nesse caso, como em outros, a mudança da forma chama atenção para o conhecimento real que, no caso aqui, o rei e seus conselheiros deveriam ter, para reconhecer Merlim sob qualquer forma física. Em outros episódios da história – pouco antes de Merlim aparecer e ajudar Uter a ficar a sós com Igerne mudando sua forma física – ele aparece, para Urfino, sob a forma de um velho paralítico, que não pode lhe reconhecer quem é. Nesse momento, porém, Uter já está bastante amadurecido e, mesmo que tenha trocado a

aparência, ele pode reconhecer claramente que o velho é Merlim. Não vale a pena reproduzir o episódio aqui, visto que a ideia já pode ser expressa na cena acima. Mas, como quer que seja, o fundamental é que a mudança de formas também é ambígua: no caso da noite com Igerne, a transmutação está associada a um contexto negativo e desviante, porque todos, inclusive Merlim e o rei Uter, estão mentindo para Igerne e, ainda por cima, dentro de um contexto mais amplo da mentira: a injusta guerra contra o duque; porém, no presente caso, a transmutação traz consigo uma lição, por assim dizer, de Merlim para o rei Pendragão e todos os seus conselheiros, qual seja, que o reconhecimento físico de alguém não é o conhecimento real sobre alguém. Isso é mais enfatizado se pensarmos nas diferenças de mudança de forma: na cena acima, Merlim está caracterizado com ou velho elegante e bem apresentável. Porém, nas duas cenas anteriores a esta, quando os mensageiros vão lhe procurar, ele aparece como o extremo oposto: na primeira vez, é um lenhador maltrapilho e selvagem; na segunda, é um guardador de um rebanho, vivendo na floresta. Se o rei conhecesse Merlim, realmente, além de ser capaz de simplesmente reconhecê-lo, então, a mudança de forma não poderia iludi-lo. Ainda na cena do lenhador da floresta, isso fica dito de forma bem clara, mas não é desenvolvido adiante – quando Merlim assume a forma do velho apresentável -, já que o próprio Merlim fala sobre a diferença entre conhecer e reconhecer.

Ao procurá-lo na floresta de Nortumberlândia, os mensageiros se deparam com o lenhador maltrapilho que lhes diz muitas maravilhas. Os mensageiros perguntam ao lenhador se ele sabia o paradeiro de Merlim, e eis o que responde o lenhador:

- Eu o vi, e sei onde está, e ele sabe que estão a sua procura, mas vocês não o encontrarão, se ele não quiser. Mas, ele me pediu para dizer que por nada o procuram, porque se ele quisesse, não iria com vocês. E digam àqueles que disseram a seu senhor que o bom adivinho está nesse país, que eles disseram a verdade. (32, 20-27)

Então, vemos que nessa passagem a narrativa chama a atenção para o reconhecimento da aparência e podemos observar, também, o controle que o Merlim exerce sobre a história. Ele só vai se for encontrado, mas só é encontrado se quiser, ao mesmo tempo que, mesmo que lhe encontrem, ele pode, se quiser, não ir. E os mensageiros retornam para dar a notícia ao rei e, nesse momento, eles chegam a conclusão de que aquele lenhador só poderia ser mesmo Merlim, porque ninguém poderia dizer as coisas que ele disse. Aqui, os mensageiros o conhecem, porque sabem que ninguém tem a sabedoria de Merlim, então, o lenhador tem que ser ele. É interessante que a história contenha essa sequência, mas que, mesmo assim, na

sequencia seguinte – aquela do velho bem vestido – o próprio Merlim cham a atenção, novamente, para o conhecer e o reconhecer.

Esse ponto da transmutação nos indica, também, outras informações. Num primeiro nível, temos o personagem que não se deixa encontrar facilmente e que, por isso, pode controlar as ações da história; depois, uma informação de outro tipo: a transmutação torna o personagem difícil de ser caracterizado, já que pode assumir a forma que quiser. Essa característica é, precisamente, no mundo medieval, atribuída especialmente ao diabo. É famosa a passagem bíblica que diz que o diabo pode transforma-se em um anjo se quiser, para enganar os eleitos de Deus<sup>64</sup>. E a história nos apresenta o adivinho como filho do diabo, o que traz dúvidas, inicialmente, sobre sua personalidade e interesse.<sup>65</sup> A mudança de forma então é, ao mesmo tempo, uma demonstração clara da descendência demoníaca do mago, mas que é usada de forma bastante peculiar: como sempre, ora com um sentido positivo, como vimos há pouco, ora com um sentido mais negativo – de novo, aqui, remeto o leitor ao caso já cidade de Igerne. Merlim estará sempre marcado por essa característica demoníaca que o acompanhará por toda a história. É como se o contator da história, Robert de Boron, deixasse entrever o tempo todo que, no fundo, Merlim tem um pé no inferno e outro no paraíso. Essa dificuldade de capturá-lo em um conceito mais simples é a dificuldade de fazer uso de um personagem que já tinha vida antes de vir parar na pena de Robert de Boron.

Essa relação conhecimento e reconhecimento impõe um limite para o próprio poder. Só pode ser enganado pela mudança de aparência quele que não conhece, realmente, Merlim. Mas, para conhecer outra pessoa é preciso, antes, conhecer a si mesmo. Aquele que se conhece, portanto, não poderia cair nas armadilhas da mudança de forma. É interessante notar e chamar a atenção para o fato de que a doutrina do arrependimento interior dos pecados, de um lado, e a confissão, por outro, obriga o fiel a observar a si mesmo, a se conhecer ou, pelo menos, a analisar suas intenções e pensamentos. Associada ao diabo, a mudança de aparência pode ser desmentida através da observação de si mesmo, do autoconhecimento, porque torna o fiel capaz de reconhecer no outro sua essência verdadeira.

No primeiro capítulo falamos um pouco sobre as origens da história de Merlim. Já sabemos que ele não é criação de Robert de Boron e que, por isso mesmo, apresenta características próprias. O que vemos acontecer em Robert de Boron é uma cristianização clara do personagem, uma inserção no contexto cultural da época. Muitas passagens que contamos

---

64 2 Coríntios 11:14

65 Brás tem medo que Merlim o engane, logo no início do texto, porque sabe que ele é filho do diabo.

aqui não são criações de Robert de Boron, mas já faziam parte das histórias que se contavam sobre o adivinho: Geoffrey de Monmouth já sabia do episódio da torre de Vortigerne, ele já tinha lido essa história e a inseriu no seu *Historia regum britaniae*; ainda com Geoffrey de Monmouth, o episódio de um homem que quer consertar seus sapatos e morre antes mesmo que possa usá-los, já está inserido em seu *Vita Merlini*. Então, parte da ambiguidade deve-se ao contexto cultural do tempo de Robert de Boron, ou seja, ele procura inseri-lo em um quadro mais amplo, quer cristianizá-lo e dar-lhe justificativas tipicamente cristãs; por outro lado, Merlim já tinha suas próprias características antes de Robert de Boron, e utilizá-lo como personagem de uma história é adaptá-lo, moldá-lo e reutilizá-lo com tudo o que isso pode acarretar.

A magia de Merlim, então, possui suas características históricas, que são próprias de empréstimos e reformulações de histórias precedentes.

## CONCLUSÃO

A magia medieval é um tecido, um plano de fundo, onde várias áreas do saber e da técnica encontram-se sobrepostos, inclusive a literatura, ou melhor, as narrativas medievais. Vimos isso ao tratar da magia e do conceito de natureza na Idade Média. Então, por sua amplitude, um pequeno trabalho como esse não é suficiente para apresentar todas as características da magia que uma narrativa como o *Merlin* pode apresentar.

Em primeiro lugar, existe uma diferença entre estudar a magia a partir de um manuscrito que fala *de* magia – como os textos medievais sobre astrologia, ou livros sobre magia simpática, feitiços e encantamentos para curar doenças ou encontrar objetos perdidos – e estudar a partir de um texto que não se propõe a falar absolutamente nada sobre o tema, como é o caso do *Merlin*. Estudar uma narrativa medieval é entrar em contato com um tipo de material mais flexível, se comparado a um manuscrito ou qualquer outro documento oficial. A narrativa conta a história de um personagem que tinha poderes extraordinários e o trabalho foi, basicamente, o de buscar interpretar os episódios onde aparecem esses poderes e procurar compreender-lhes o sentido. Nessa busca, entramos em contato com várias dificuldades: em primeiro lugar, o idioma; depois, a história dos textos e sua transmissão ao longo do tempo, desde o início do século XII até o início do XIII; por fim, a apropriação que nosso contador, Robert de Boron, fez do texto e o sentido que ele procurou atribuir-lhe. Além do mais, devemos lembrar sempre que o *Merlin* é o livro intermediário de uma trilogia e que, mesmo tendo sentido por si mesmo, está enquadrado em uma perspectiva mais ampla – que, a meu ver, é a perspectiva de cristianizar a chamada matéria da Bretanha.

Mesmo que para uma análise simples como a desse trabalho, é fundamental compreender, tanto quanto possível, o idioma original no qual o texto foi escrito. É comum ouvirmos que “uma tradução é sempre uma traição” do texto e, numa análise mais detida da narrativa, é necessária a compreensão de alguns termos que podem fazer toda a diferença na interpretação.

A narrativa, ou melhor, o tratamento que a história de Merlin recebeu ao longo dos séculos indica, também, alguns elementos importantes para a análise. No século XII, com Geoffrey de Monmouth, Merlin não é cristão e não fala nada sobre ser filho de um demônio; suas profecias vão além do nível da narrativa e relacionam-se diretamente com os eventos políticos que aconteciam na Inglaterra daquele período – principalmente o novo contexto de

invasão dos normandos, a partir de Guilherme, o Conquistador; Merlim é um personagem que, no *Historia Regum Britanniae* não é a principal atração, mesmo que seja importante quando o autor conta a história da Inglaterra na época do rei Artur. Depois essa história chega ao continente através de Wace de Jersey para, enfim, chegar até Robert de Boron. As vicissitudes pelas quais passou a narrativa indica quais mudanças operou o autor, a partir disso, podemos começar a fazer perguntas do porquê dessas mudanças, esse ponto foi fundamental. Ademais, compreender o que significa *narrar uma história* na Idade Média é muito importante para melhor compreender a função da narrativa – que vai desde o divertimento e distração, até a propaganda e o trabalho didático para transmitir algumas ideias importante ao público ouvinte.

O fato de que o *Merlin* insere-se num contexto mais amplo de outras duas histórias, o *Joseph d'Armathie* e o *Perceval*, indica que é importante apreender o sentido das outras duas histórias. Esse passo não foi possível neste trabalho. A análise mais detida do *Joseph* e do *Perceval* pode revelar outros elementos fundamentais do *Merlin* e o inverso também é verdadeiro.

O que ficou claro ao longo de todo esse trabalho é o processo de enraizamento da Igreja na sociedade. Isso é percebido claramente quando colocamos lado a lado as histórias de Robert de Boron e as comparamos com aquelas que vieram antes dele – sobretudo com Geoffrey de Monmouth. Em um projeto mais amplo, seria preciso ir mais a fundo em todas as histórias de Robert de Boron, bem como acompanhar toda a trajetória da narrativa, desde seu surgimento com Geoffrey de Monmouth, e pesquisar mais o contexto de mudança social dos séculos XII e XIII para apontar, na narrativa, os movimentos próprios desse período.

No que diz respeito a magia, especificamente, o texto parece transitar entre a herança do século XII e o início da mudança de paradigmas dos século XIII, a partir do influxo de conhecimentos árabes e gregos, sobretudo de Aristóteles. Compreender o papel da Igreja como repressora - ou não - da magia e seus fundamentos seria o principal objetivo e foco de análise, em outra oportunidade, outra pesquisa. O papel da Igreja como detentora de um conjunto de práticas que poderíamos chamar de mágicas e que fazia não foi explorado nesse trabalho. Mas não é de pouca importância essa análise. Em primeiro lugar, porque traz para o debate o papel ativo da Igreja na formulação (a partir de heranças e reformulações diversas) de um conjunto de práticas que faziam frente com aquelas dos pagãos e que competia com ela, a fim de trazer para a religião cristão aqueles que ainda não estavam em seu seio.

O trabalho atual limitou-se a apresentar as linhas gerais do que chamamos de magia dentro da narrativa de Robert de Boron e a apontar algumas características que são, ao que parece, importantes.

## APÊNDICE

*“Or quier encre et parchemin adés, car je te dirai maintes choses que tu ne cuideroies que nus hom poist dire.” Einsis quist Blaises ce que mestiers li fu et quant il ot tot quis et assamblé, si il comença a raconter les amors de Jhesu Crist et de Joseph tot ainsi com eles avoient esté, et de lui et de son lingnaige et de celes genz qui le vaissel dou Graal avoient, et tute lóuvre si com ele avoit esté, et d'Alein et de sa compaignie si com il estoit alez, et coment Joseph se dessaisi de son vaissel et coment il fina; et coment deables, après ce que ces choses furent toutes avenues, prinrent conseil de ce qu'il avoient perdu lor pooir qu'il soloient avoir seur les homes, et coment, li prophete lor avoient mal fait, et por ce avoient porpalé et acordé ensemble coment il feroient .I. Home. (16, 59-76)*

*Et einsis li creantent et son maistre parole et dit: “Or voir je que tu me viaus laissier. Or me di que tu veus que je te face de ceste oevre que tu me feis comencier” Et il respond: “De ce que tu me demandes te direi je raison et voir. Nostre Sire par droit et par raison m'a doné tant de sen et de memoire que cil qui me cuida avoir a son hues fait m'a perdu, et Diex m'a esleu a un suen servise faire que nus ne porroit faire se je non, quar nus ne set les choses si com je sai...”(23, 01-10)*

*“Mais je voil bien que tu saiches qu'en grant travail ne seront devant le quart roi, et cil rois a cui tens ce sera cui cil grant travail seront avra non Artus. Et tu t'en iras la ou je t'ai dit et je irai souvent a toi et te dirai iceles choses que je voudrai que tu mestes en ton livre.”(23, 40-45)*

*“Et tes livres, par ce que tu en as já fait et par ce que tu en feras, quant il seront parti de cest siecle et alé au plaisir Jhesu Crist – de que je ne te doi retraire – et tu seras alez de cest siecle et morz, si avra non toz jorz mais, tant com li mondes durera, tes livres li LIVRES DOU GRAAL et sera molt volontiers oiz, qu'il avra po chose faite et dite en nul leu qui bonne soit ne profitable dont il n'i ait aucune partie” (23, 58-66)*

*Et quant il vit que sa tors ne s'euvre ne porroit tenir, si fu molt iriez et disti que jamés n'avoit joie, s'il ne savoit por quoi sa tors chaoit . Lors fist mander par toute sa terre por toz les saiges homes qui i sont; et quant il furent tuit assamblé, si lor dit ceste merveille que ainsi chaoit sa tor et que riens ne pooit durer que il feist; si lor en demanda a toz consoil. Quant cil oirent ceste merveille et il virent l'ovre coir en la place, si s'en merveillierent molt et distrent: “Sire, de ce ne puet nus hom savoir, ce nos est avis, por quoi ceste euvre chiet, se il n'est clers. Mais clerc sevent maintes choses par force de clergie que nos autres genz ne savons mie; et se tu le veus savoir, tu nou puez savoir se par els non: si convendra que tu en paroles a els, se tu le vels savoir” (19, 36-50)*

*Et chascuns d'els li uns après l'autre li dist, autant li uns come li autre, que il de la tor ne savoit riens ne que il n'en pooient riens veoir; mès il voient une autre merveille, quar il voient .I. enfant de .VIII. anz qui estoit nez sanz pere d'ome terrien et conceuz em fenme. Iceste parole li distrent tuit. (20, 40-46)*

*“Sire, tu m'as fait querre por tá tor qui ne puet tenir et me comendas a ocirre par le consoil de tes clers qui disoient que ta tor devoit tenir de mon sanc, mais mentirent. Mes s'il eussient dit que'ele deusti tenir par mon san, il eussient voir dit. Et se tu me creantes que tu feras ce*

*d'els que il vouloient que tu feisses de moi, je te mosterrai por qui ele chiet et t'enseignerai, se tu la veuls faire, coment ele tenra”(27, 04-12)*

*“Molt sont fol vostre sen, quant vos cuidiez ouvrir d'art et vos ne voulez estre si bom ne si net ne si loial ne si prodome comme vos devez estre. Et por ce que vos estes fol et ort, failliez vos a ce que vos enquerez par la force de l'art des elemanz. Vos ne viestes onques rien de ce que l'en vos deussiez veoir; mès vos viestes miauz que j'estoie nez, et cil qui a vos me mostra e qui vos dist e fist samblant que vos deviez par moi morir, il le fist de duel, por ce qu'il m'a perdu et vousist que vos me feissiez ocirre. Mais je ai tel seignor qui me gardera bien, se a lui plaist, de son enging; et je le ferai mençonger, que je ne ferai ja chose par que vos morrez, si vos me volez creanter ce que je vos demenderai” (29, 77-92)*

*Et li rois respont: “Certes vos ne me savroiz ja chose demander que je ne vos doingne.” Et Merlins respont: “Certes vos ne me savroiz ja chose demander que cors d'ome puisse donner que je ne vos doingne.” Et Merlins respont: “Coment en seroie je seurs?” Et li rois dit: “Tout einsis com vos deviseroiz.” Et Merlin respont: “Jurez le moi seur sainz et faites jurer Ulfin que ce que je vos demanderai l'andemain que je vos avrai fait gesir a lui et de lui avoir touz voz bons, que vos me donerez ce que je demanderai sanz retolir” Et li rois respont que oil molt volontiers. Et Merlin demande a Ulfin se il lo jurera, et il dist que ce poisse lui, quant il ne l'a juré. Et quant Merlins l'ot, s'en rit e dit: “Quant li serement seront fait, je vos dirai bien coument ce sera.” (63, 46-60)*

*“Il vos i convendra a aler en fiere maniere, quar ele est molt saige feme e molt loial vers Dieu et vers son seingnor. Mais or verroiz quel pooir j'avrai de lui engingnier: je vos baillera la semblance le duc si bien que ja ne sera riens qui de lui vos conoisse.” (64, 03-08)*

*Et Merlins respont: “Ulfin est auques bien aquitez dou pechié que il ot des amors faire, mais je ne me sui mie aquitez dou pechié que j'ai de la dame et de l'engendreure que ele a dedanz soi, et si ne set de cui”(73, 15-19)*

*Quant celes orent cele parole contee, si distrent li juge qu'il n'i avoit que de la jostisse faire. Lors palla li uns des juges, li plus puissanz et cil a cui tuit li autre s'acordent de sen, et dist: “J'ai oi dire que cist enfes parole et que il dist que sa mere ne recevrait pas mort por lui, et se il rescorre la doit, je ne sai que il atant a paller. Et quant li enfes l'entendi, si se detort es braz sa mere et ele le mist jus.” (13, 01-09)*

*“Je vos pri, se vos le savez, que vos me dites por quoi vos volez ma mere ardoir.” Et cil respont: “Je le sai bien et je le te dirai: por ce qu'ele ne viaut encuser celui qui em son cors t'engendra. Et nos tenons encores tant de la viez loi que nos fesons de tel femme jostise, et por ce la volons faire de tá mere” Et li enfes respont: “Se nule n'avoit onques noauz fait de lui, il seroit droiz que l'en feist greingnor jostise de lui que d'autre femme. Mais il i a teles qui ont fait noauz. Et se ma mere avoit mal fait a son esciant, il ne seroit mie raison qu'ele fust por ce quite que les autres avroient fait noauz: mais ma mere n'a colpes en moi, et se ele i ot colpes, teles colpes com ele i a ne com ele i ot pris cist prodome l'a sor lui. Et se vos ne m'en creez, demandez li”(13, 10-26)*

*“Vos avez la nuit et l'eure que je sui concriez en escrit et poez bien savoir quant je nasqui et a quele eure, et par ce poez grant partie de l'euvre me mere prover.” Et li prodome respont: “Tu*

diz voir, je ne sai dont ce te vient que tu ies plus saiges que nos tuit.” Lors furent les .II. femmes apelees et conterent par devant les juges le termine de la femme et de l'engendrer et dou porter et dou naistre par l'escriit dou prodome: si troverent voir de l'engendreur si com elle dist. Et li juges respont: “Por ce ne sera ele pas quite, s'ele ne dit qui l'engendra ou il ne dit qui est son pere en tel meniere que nos le creons.” Et li enfes se corroce et dit: “Je sai miauz qui fu mon pere que vos ne savez qui fu le vostre, e vostre mere set miauz qui vos engendra que la moie ne sait qui m'engendra.” (13, 39-54)

Et li enfes parole a la dame et li dist: “Il vos convient que vos dioiz vostre filz cui filz il est.” Et la dame se saingne et dit: “Deables Sathanas, ne l'ai je donc dit?” Et il respont: “Vos savez bien certainement que il n'est pas filz celui cui il cuide estre.” Et la dame fu espontanee et demande: “Cui donc?” et il li dist: “Vos savez de verité que il est filz a vostre provoire a celes enseignes que la premiere foiz que vos assamblates a lui, que vos li deistes que vos avoiez grant paor d'enchargier. Et il vos dist que vos n'enchargeroiez ja de lui et que il meismes metroit em escriit toutes les foiz qu'il gerroit a vos, por ce que il meismes i avoit paor que vos vos couchesoiz a autre home; et vostres sires estoit mal de vos en cel contemple. Et quant il fu engendrez, ne demora gaires que vos li deistes que vos estoiez mal baillie, car vos estiez de lui grosse. N'est il voirs si com vos di? Se vos ne volez ce conoistre, encore vos dirai ge autre chose.” (14, 59-76)

“Ta mere s'en ira et contera a celui qui t'engendra ce que je t'ai dit. Et quant il orra que tu le savras, si avra tel paor et tel duel que ses cors nou porra souffrir: lors s'en fuira por paor de toi, et deables cui il a tant servi et cui oevres il a toz jorz faites l'en menra a une iaue et la se noiera tous seus, et par ce porras prover que je sai les choses que sont a avenir.”(15, 30-37)

Un jor chevauchioient, si passoient par une vile: si portoit l'en un enfant enterrer qui estoit morz, si avoit après le cors molt grant duel d'omes et de femmes. Quant Merlins vit ce duel et les clers et les prestres qui chantoient et portoient le cors en terre molt vistement, si comença a rire et s'aresta. Et cil qui le monoient li demenderent de quoi il rioit, et il dist: “D'une grant merveille que je voi.” Et il li prient que il lor die, et il dist: “Veez vos la cel prodome qui tel duel fait?” Et il respondent: “Oil bien. - Et veez vos cel provoire qui chante la devant ces autres? Il deust faire le duel que le prodome fait, que je voil bien que vos sachiez que li enefes est ses filz qui est mors, por quoi cel prodome plore. Cil qui il n'est noiant em fait grant duel et cil qui filz il est, cil chante: si m'est avis que ce est grant merveille.”(25, 02-18)

“Sire, ce ne puet estre, se nos le veons, que nos nou conoissons bien.” Et li prodom qui fu venuz devant le roi parole et dit: “Segneur, puet cist bien conoistre autrui qui ne conoist bien pas soi?” Et il respondent: “Nos ne disons pas que nos le conoissons de tout ses affaires, mais nos conoistrom bien sa samblance, se nos la veom.” Et le prodome respont: “Ne conoist pas bien home qui ne conoist que la samblance, et si le vos mosterrai.” Et il apele le roi en une chambre tout sol a sol, si li dist: “Sire, je voil molt bien estre de vos et de Uitier vostre frer, et sachiez que je sui icil Merlins que vos iestes venuz querre. Mais ceste gent qui me cuident conoistre ne savent riens de mon affaire: si le mosterrai ja. Alez la hors, si m'amenez cels qui dient qu'il me conoissent, et si tost com il me verront, il diront que vos m'avez trouvé. Et se je vouloie, jamais autrement ne me conoistroient.” (34, 18-36)

Et il respont: “Veu l'ai ge bien sai son repaire, et il set bien que vos le querez, mais vos n'en trouverez point, se il ne viaut. Mais tant me comenda il que jo vos deisse que por noiant vos

*travailliez de lui querre, qar se vos le trouvoiez, il n'en iroit mie avec vos. Et dites a cels qui distrent a vostre seignor que li bons devins estoit em cest pais que il distrent voir.”(32, 20-27)*

## REFERÊNCIAS

### Fontes

Boron, Robert de. *Merlim*. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 1993. 208 p. (Coleção Lazuli)

Boron, Robert de. *Merlim*. Roman Du XIII<sup>e</sup> Siècle. Edition Critique par Alexandre Micha. Ed: DROZ, 2000.

Boron, Robert de. *Merlin* (tradução para o francês moderno de Alexandre Micha). Paris: GF Flammarion, 1994

### Bibliografia

*Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Organizado por Jacques Le Goff e Jean Claude-Schmitt; coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. – Bauru, SP: Edusc, 2006. Vol. II

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia à França do século XII*. Tradução: Néri Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987 -1460) de Hugo Capeto a Joana d'Arc*. Tradução: Clóvis Marques; revisão técnica e apresentação, Vânia Fróes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

FLINT, Valerie. *The rise of magic in early medieval Europe*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge: University Press, 1989.

KNIGHT, Stephen Thomas. *Merlin: knowledge and power through the ages*. New York: Cornell University Press, 2009.

LÁNG, Benedek. *Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: State University Press, 2008.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no ocidente Medieval*. Rio de Janeiro. Edições 70. 1990.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário Medieval*. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa Ed. Estampa. 1994.

\_\_\_\_\_. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005

\_\_\_\_\_. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007

MICHA, Alexandre. *Étude sur le Merlin de Robert de Boron – Roman du XIII siècle*. Ed: Librairie Dorz S.A. Genève, 2000.

MONMOUTH, Geoffrey. *The history of the kings of Britain*. Translated with an introduction by: Lewis Thorpe. England: Penguin Books, 1966

\_\_\_\_\_. *The life of Merlin, Vita Merlini*. Translated from the Latin by John Jay Parry. Forgotten Books, 2008.

SWEENEY, Michele. *Magic in the Medieval Romance from Chrétien de Troyes to Geoffrey Chaucer*. Printed in Great Britain: Four Courts Press, 2000.

THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. London: Penguin Books, 1971.

VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval – siglos VIII-XII*. Traducción: Paulino Iradiel. Ediciones Cátedra, S.A, 1985