

Rafaela Câmara Simões da Silva

Da Bíblia à *Estória do Santo Graal*

A Linguagem Divina e os Sonhos dos Eleitos

Porto

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2009

Rafaela Câmara Simões da Silva

Da Bíblia à *Estória do Santo Graal*

A Linguagem Divina e os Sonhos dos Eleitos

Dissertação de mestrado em Literatura Medieval inserida no Curso Integrado de Estudos Pós-Graduados em Literaturas Românicas realizada sob orientação do Professor Doutor José Carlos Ribeiro Miranda

Porto

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2009

Para os meus pais:
Moisés, Elsa
e minha irmã, Miriam.

Agradecimentos

Na elaboração desta tese, que contou com o apoio do Seminário Medieval de Literatura, Pensamento e Sociedade do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, também participaram de uma forma ou de outra pessoas às quais desejo apresentar a minha gratidão.

Em primeiro lugar refiro o meu orientador, o Prof. Doutor José Carlos Ribeiro Miranda, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, que com paciência e dedicação me iniciou no conhecimento da matéria arturiana e me conduziu neste labirinto até à conclusão do trabalho. Admiro a sua personalidade humana, compreensiva, sempre posta ao serviço dos seus alunos.

Refiro também os professores da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra que me ajudaram na minha formação literária e mesmo a nível pessoal, em particular o Prof. Doutor João Domingues que me encorajou a prosseguir os meus estudos, o Prof. Pirouz Eftekhari, que apesar da sua exigência me transmitiu o gosto pela poesia e pela pintura. Por fim, desejo recordar a minha professora de Latim que pelo seu exemplo de humildade e paciência, me ajudou a saborear esta língua clássica, imprescindível nesta pesquisa.

Deixo também uma palavra de agradecimento aos professores da Faculdade de Letras da Universidade do Porto que me acompanharam no primeiro ano do mestrado, pelo seu interesse e conhecimentos que me transmitiram nas diferentes matérias.

À Prof^a. Doutora Ana Sofia Laranjinha, agradeço a disponibilidade e doughtas indicações para esta dissertação. À Prof^a. Doutora Maria do Rosário Ferreira e a todos os colegas de seminário (Mariana, Isabel, Filipe, Simona, Joana, Rita, Elsa), pela partilha de conhecimentos, pela diversidade das suas observações que tornam o intercâmbio útil e interessante. Deixo aqui a minha admiração pela vossa determinação e força no trabalho que têm vindo a realizar e um obrigado do fundo do coração! À Isabel, minha companheira “nesta viagem”, pela sua simpatia e pela informação que sempre me disponibilizou, incluindo a sua tese de mestrado, a sua presença é especial. Agradeço igualmente à Mariana, que generosamente me

ajudou em diversas circunstâncias. Devo também um sincero agradecimento à Simona, uma colega, mas sobretudo uma amiga, sempre disponível em tantas ocasiões.

O meu profundo agradecimento aos amigos que apesar da distância me deram ânimo e coragem para continuar: Ezequiel, Carolina, Inês, Isa...

Aos meus pais, à minha irmã e à minha tia Nanda pelo apoio incondicional, os meus eternos agradecimentos. Obrigada, meu pai, pelos teus preciosos conselhos, pelo fascínio da Bíblia que comigo tens partilhado. Sem dúvida que também contribuíram para a concretização deste trabalho.

Por fim, e porque os últimos serão sempre os primeiros, agradeço-te Marco pelo teu amor, alegria e atenção sem reservas. O teu companheirismo tornou, desta forma, o meu fardo mais leve: “Melhor é serem dois do que um (...) porque se um cair o outro levanta o seu companheiro...” (Eclesiastes IX, 10).

Resumo

“A Bíblia é senão a fonte de tudo, uma referência para tudo”, disse um dia Le Goff. A *Estoire del Saint Graal*, romance francês do século XIII, exemplifica esta ideia. Estabelece-se, assim, um diálogo entre o romance e as Escrituras Sagradas, equacionando-se desta forma um jogo de influências, de analogias e sentidos que se escondem nas entrelinhas da *Estoire*. Nos sonhos e visões da *Estoire* surge a diversidade das ressonâncias bíblicas. O romance inicial do ciclo do Graal funda assim os seus alicerces na fonte sagrada.

Sumário

Introdução	1
I - Os sonhos na Idade Média.....	7
1.1- O sonho - uma experiência individual e transcendental.....	9
1.2- O sonho – um fenómeno colectivo (o sonho e o “maravilhoso”)	14
1.3- O sonho e o Cristianismo	17
1.4- Os teóricos do sonho	26
II – A Bíblia, o sonho e a visão	41
2.1- O tratamento bíblico do sonho	43
2.2- A revelação profética – sonhos e visões simbólicos	56
2.3- A exegese bíblica medieval.....	64
III – Sonhos e visões na <i>Estoire del Saint Graal</i>	69
3.1- Visões do redactor – revelações acerca da Trindade	75
3.2- O chamamento divino de José de Arimateia e a ordenação de Josefes	85
3.3- Sonhos e visões de Evalac – revelações acerca da Trindade	93
3.4- Sonhos e visões de Nascien - o baptismo e o cumprimento profético de Joel II, 28	102
3.5- Sonhos de conversão – Label e Ganor	111
Conclusão.....	119
Bibliografia	125

Introdução

A cultura do Ocidente medieval foi fortemente influenciada por preocupações que hoje em dia classificamos dentro da esfera do religioso. Na realidade, o conjunto da mundividência, ou seja, tudo o que dizia respeito ao conceito do tempo e do espaço, do Homem e dos seu destino, estruturava-se unitariamente em torno das imagens, da narrativa e dos conceitos centrais veiculadas pela Bíblia, sede da verdade revelada para o conjunto dos povos mediterrânicos.

Emanando de círculos cultos e detentores do saber da escrita, onde o Livro Sagrado era conhecido, seguido e venerado, a literatura em línguas vulgares que se afirma na Europa a partir do séc. XII dificilmente poderia escapar à directa ou indirecta influência bíblica, sendo apenas de estranhar que seja tão pequeno o caudal de estudos até hoje dedicados a aprofundar este tema.

Tal insuficiência torna-se flagrante no que diz respeito ao romance arturiano em prosa, imponente universo textual surgido em França nos primeiros anos do séc. XIII que acabaria por se difundir por toda a Europa ao longo de séculos, vindo alguns dos seus temas a incorporar-se de uma forma permanente no imaginário da cultura europeia.

O presente trabalho começou por ter como propósito analisar as ressonâncias bíblicas no ciclo de romances arturianos que se difundiram em Portugal e na Península Ibérica a partir do séc. XIII, mas acabou por visar, de um modo mais realista e ajustado ao fins a que se destina, apenas a *Estoire del Saint Graal*¹, romance que também veio a ser conhecido em Portugal como "Livro de José de Arimateia". Por outro lado, entre as várias temáticas de origem bíblica presentes neste romance, privilegiou-se especialmente a onírica e visionária cuja presença é recorrente ao longo de todo a sua narrativa.

No âmbito deste estudo, começámos por nos debruçar sobre os sonhos e as visões no período medieval, tanto do ponto de vista da experiência relatada como da fenómeno interpretado. Para apreendermos a problemática dos sonhos e visões foi-nos necessário situá-la dentro do seu contexto social e cultural. Considerámos o sonho como experiência individual e transcendental, relevante na produção da literatura visionária. Em seguida, procurámos conhecer a atitude medieval cristã

¹ A edição utilizada é de SOMMER, Oskar- *L'Estoire del Saint Graal*. Ed. from manuscript in the British museum, Washington, The Carnegie Institute of Washington, 1909. Esta edição tem como base o Ms. 10292, versão curta da *Estoire del Saint Graal*.

face aos mesmos fenómenos, verificando que o seu conteúdo esteve permanentemente ligado à preocupação religiosa do período em causa, condicionando a produção literária, mesmo se num ou noutro ponto alguns autores divergiram do cânon bíblico. Analisámos com algum detalhe a teoria elaborada sobre os sonhos e visões, focando o aspecto prático, o conteúdo e a sua função na sociedade medieval.

Numa segunda fase, retornámos ao sonho e à visão na perspectiva bíblica, considerando nomeadamente a inspiração profética, o problema do falso e do verdadeiro profeta, a importância da mensagem onírica ou visionária, a sua função e os seus símbolos. Ainda neste capítulo, abordámos sucintamente a complexidade da exegese bíblica medieval. Baseados na obra de Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* (ver bibliografia), tratámos das diferentes fases da exegese que conduziu a uma leitura plural das Santas Escrituras, compreendendo de que forma o leitor possuía a chave hermenêutica para uma leitura dos textos sagrados.

Por fim, examinámos as diferentes formas da impregnação bíblica nos sonhos e nas visões da *Estoire del Saint Graal*. Neste sentido, seleccionámos um *corpus* de sonhos e visões com características bíblicas a nível da linguagem, do conteúdo narrativo e da imagética bíblica, procurando depois averiguar como se realizava o diálogo intertextual com a Bíblia e que sentidos poderiam ser acrescentados ao texto arturiano pela consideração desta sua fonte.

Para a realização do presente trabalho, utilizámos tanto uma versão traduzida da Vulgata, versão oficial adoptada pela Igreja Romana ao longo da Idade Média, como uma edição da Vulgata Latina, nos casos em que as traduções disponíveis ofereciam pontos de dúvida. Para ambas as edições remetemos para a bibliografia do presente trabalho. Recorremos ainda a alguns textos apócrifos em condições que no local próprio elucidaremos.

Do lado da *Estoire del Saint Graal*, privilegiámos a edição efectuada por Oskar Sommer (ver bibliografia), visto ter sido elaborada a partir de um manuscrito da versão curta, muito acessível pela sua concisão, sem por isso deixar de registar variantes alternativas provenientes de versões mais longas. Embora tendo também em conta a recente edição de Pierre Ponceau, não nos pareceu que o seu texto mais longo e retoricamente mais elaborado acrescentasse algo de

substancial à edição Sommer. Dado não existir até hoje uma edição do texto português com adequada apresentação editorial, preferimos não ter em conta as variantes deste texto para os propósitos do presente trabalho.

I - Os sonhos na Idade Média

Uma definição consensual na Idade Média descreve o sonho como forma de comunicação directa entre o homem e o mundo invisível.

Esta concepção medieval do sonho implica primeiramente uma compreensão do fenómeno onírico enquanto experiência do indivíduo. Leva-nos ainda à reflexão sobre o sonho (e da visão) no âmbito da literatura visionária do Ocidente medieval, da sua importância para a definição do fenómeno onírico. Na expressão de Steven Kruger, os sonhos e as visões são precisamente “pequenas instâncias da experiência transcendental”².

Em segundo lugar, e uma vez que na sociedade medieval a religião domina toda a actividade humana, é essencial conhecer o papel do sonho e o seu percurso no seio de uma cultura fortemente marcada pela religiosidade.

1.1- O sonho - uma experiência individual e transcendental

A circunscrição do sonho ao domínio psicológico ou fisiológico é uma tendência teórica bastante recente. Ao longo dos séculos, o sonho foi retratado não como mero fenómeno interno (ainda que sejam essas as suas origens antigas), mas como experiência ligada à esfera do divino. O sonho foi durante muito tempo entendido como uma ligação do indivíduo às potências do Além (positivas ou negativas) estabelecida durante o sono.

Segundo Jean-Claude Schmitt, a questão do sonho poderá estar em parte ligada ao sujeito, pressupondo uma reflexividade, uma certa capacidade introspectiva. Esta habilidade fora inicialmente cultivada por monges. A este propósito, Jean-Claude Schmitt fez a seguinte observação, “(...) ce que la psychanalyse a pour la première fois sondé de manière systématique n’avait pas échappé à cet égard, aux moines du Moyen Âge”³.

A experiência onírica continha nas suas entrelinhas um sentido outro já conhecido dos monges. O sonho estava longe de se concentrar simplesmente num “eu” autónomo, valor que a psiquiatria acentuou nos tempos modernos. Pressupunha a noção de sujeito e a sua relação com a potência invisível do divino.

² KRUGER, Steven- *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

³ SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, St Amand, Éditions Gallimard, 2001, p.20

A afirmação do sujeito subentendia ainda um estado alienante, uma fase propícia à recepção do sonho. Jean-Claude Schmitt sublinha, por isso, a importância da mediação dos sonhos na definição e no aprofundamento do sujeito⁴.

Na meditação e no exercício penitencial o monge tornava-se o “sujeito-cristão” – sujeito de uma relação excepcional com o divino. No círculo privado da alma, o corpo estava adormecido, como se se tivesse abandonado. O sujeito cristão podia assim descobrir o seu próprio “eu” no exercício espiritual da introspecção penitencial.

Durante o sono, tanto os monges como os leigos julgavam experimentar uma ligação especial e directa com a esfera celeste. Neste prisma, o sonho era uma experiência suprema que abrangia simultaneamente o corpo e a alma do sonhador⁵. Mircea Eliade vai mais longe, explicando que a experiência visionária ou onírica levava a uma “alteração do regime sensorial provocada pela eleição sobrenatural”⁶. Era, por isso, reservada aos mais “iluminados”.

Numa espécie de iniciação, o sujeito sonhador adquiria uma sensibilidade extrema podendo mesmo chegar ao êxtase. O sonho era, desta forma, um meio privilegiado de acesso a uma experiência física e espiritual. Por vezes chegava a ser objecto de uma preparação física ritualizada (a incubação), onde o equilíbrio entre corpo e alma era o ideal a atingir. Este modelo de incubação, de inspiração ascética tinha também por objectivo alcançar o “sonho divino através do sonho”⁷. A experiência onírica, que ocorria em estado de vigília ou de êxtase, implicava um processo de purificação que geralmente se concretizava através de viagens extraordinárias a lugares transcendentais, onde se acedia ao conhecimento e ao contacto divinos.

É nesta perspectiva do sonho como pequena instância da experiência transcendental que se poderá enquadrar a literatura visionária⁸. Beda, um monge

⁴ SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...* St Amand, 2001, pp. 311-315. Esta afirmação de J.C. Schmitt, sublinhando o papel do sonho na definição e no aprofundamento do sujeito, é realçada pelo autor ao longo do seu estudo. Segundo J.C. Schmitt esta questão estará ainda ligada à descoberta do indivíduo e ao desenvolvimento da subjectividade cristã (séculos XI e XII). Veja-se ainda SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.241 e seguintes.

⁵ Idem, p.270

⁶ MIRCEA, Eliade- *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1990, p.82

⁷ Embora a nos pareça ambígua esta afirmação, mostra-nos a que ponto era essencial sonhar. O sonho é um instrumento para chegar à esfera divina e é, ao mesmo tempo, um fim último – a concretização desse ideal divino.

⁸ Referimo-nos essencialmente à literatura visionária de carácter religioso. Cf. ELIADE, Mircea- *Mitos...*, Lisboa, 1990, p.82.

britânico dos séculos VII e VIII, desempenhara um papel fundamental no desenvolvimento e no sucesso das visões do Além (viagem de um vivo pelos Infernos, Purgatório ou Paraíso). Nestas visões de carácter profético, o sujeito descia aos infernos, lugar por onde principiava a viagem iniciática, ocorrendo em seguida a elevação ao mundo celestial. Este tipo de experiência permitia a redenção do sujeito, a quem incumbia a missão de transmitir aos outros os mistérios revelados. As viagens ao Além foram fortemente influenciadas pela literatura apocalíptica judaico-cristã dos primeiros séculos. Da literatura apócrifa sobressaem algumas versões latinas que actuaram de forma considerável na representação do Além na cristandade medieval. As visões e viagens imaginárias têm igualmente origem numa antiga tradição filosófica que remonta a Pitágoras, estreitamente relacionada com o sonho e a alma.

Com efeito, na cultura antiga havia uma forte crença de que a alma se separava do corpo no momento da morte. O mesmo processo poderia ocorrer durante o sono. O sonho era, desta forma, uma viagem da alma pelo mundo do Além⁹, muitas vezes identificado com o mundo dos mortos. O sujeito libertava-se do seu corpo e dos seus sentidos, elevando-se em espírito às esferas do sagrado. Esta crença desenvolveu-se posteriormente na cristandade ocidental com a teoria do Purgatório¹⁰, afirmando-se no século XIII como doutrina da Igreja Católica Romana. Jacques Le Goff dá-nos conta no seu estudo *La naissance du Purgatoire* do papel preponderante dos relatos de visões e de viagens imaginárias no Além na génese do Purgatório¹¹, muito além da influência exercida pela literatura apócrifa. O desenvolvimento da concepção mística do sonho e sua exploração estiveram portanto intimamente ligados à tradição da viagem ao Além e à importância crescente do “julgamento individual” após a morte.

Não menos relevante é o papel do sonho no funcionamento da crença. Referimo-nos a todo um processo de transformação que se opera no indivíduo. Na expressão de Jean-Claude Schmitt, a crença cuja origem etimológica provém da palavra latina *credere*, pressupunha uma relação com outra pessoa (humana ou divina)¹². A crença estava ainda ligada à *fides*, a confiança e a fidelidade que, por

⁹ Sobre este tema veja-se, DODDS, E.R.- *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1997.

¹⁰ LE GOFF, Jacques- *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Estampa, 1981.

¹¹ Idem, 1981, pp.48-54

¹² SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.79.

extensão de sentido, definem a fé religiosa. Curiosamente, a fé e a fidelidade são dois conceitos essenciais para a noção de feudalismo. Tal como o defendeu Jean-Claude Schmitt, as duas noções “crer” e “fidelidade” aplicam-se às relações feudovassálicas. Os mesmos conceitos dizem respeito à relação do homem com o seu Deus. Não é por isso de admirar que se usasse o mesmo termo, *dominus*, para designar o senhor vassálico e o Senhor, Deus¹³. Entre ambos estabelecia-se, efectivamente, uma relação de confiança mútua. Num quadro hierárquico esta traduzia-se, por um lado, pela protecção do senhor e ajuda ao vassalo, por outro lado, pela homenagem do crente ao seu Deus e respectiva expectativa de salvação.

É sabido que a Igreja era a principal fonte de crença, um verdadeiro “instrumento de fazer crer”¹⁴. Os clérigos tiveram durante muito tempo uma função central na exaltação e na difusão da crença. Crença e conversão estavam intimamente ligadas. O cristianismo apelava à conversão externa ou interna do indivíduo. No dizer de Jean-Claude Schmitt, a primeira significava uma conversão simples semelhante à do apóstolo Paulo e a segunda uma conversão interna e externa implicando o hábito monástico¹⁵. Enquanto experiência individual, reconhecemos no sonho um valor pessoal que poderá traduzir-se, por exemplo, nas narrativas de conversão. A cultura cristã parecia, assim, privilegiar o íntimo, a interioridade, a liberdade individual da crença e a ligação pessoal do homem com Deus. O sonho e a visão poderiam, no nosso entender, consistir em manifestações desta relação pessoal do crente com o seu Deus. Nesta óptica, Jean-Claude Schmitt explica que a manifestação, por vezes drástica, da prova material de uma determinada verdade (teológica) provocava a constatação da verdade no céptico ou pelo menos despertava o coração endurecido¹⁶. Este tipo de manifestações, entre as quais o sonho e a visão, ocorriam a fim de converter e convencer o homem incrédulo. Desta forma, os sonhos e visões podem ser considerados guias da acção humana. São ainda, nas palavras de Jean-Claude Schmitt, “provas e manifestações materiais”¹⁷ que alimentam e ilustram a crença.

¹³ SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.79.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Idem, p.82

¹⁶ Idem, p.89.

¹⁷ Idem, p.90.

O indivíduo, no sentido cristão do termo, apenas se pode sentir realizado na relação íntima com Deus. Os sonhos e visões são consequentemente entendidos como um “canal” de transmissão nesta relação entre o homem e o divino.

1.2- O sonho – um fenómeno colectivo (o sonho e o “maravilhoso”)

Ainda que os sonhos consistam, por definição, numa experiência individual, adquirem um valor comum a partir do momento em que são difundidos. Reconhecemos, por isso, o sentido colectivo que lhes está subjacente. Esta é aliás, na opinião de Jean-Claude Schmitt, a primeira motivação do historiador no estudo dos sonhos.

O sonho é um dos meios pelo qual se afirmou o indivíduo, mas é também uma referência social e cultural. Participa, efectivamente, no sistema geral da crença, enriquece a experiência religiosa do indivíduo e da sociedade levando mais longe o conhecimento dos mistérios do Além. Jean-Claude Schmitt considerou a este propósito na sua obra *Le corps, les rites, les rêves et le temps* a crença como um problema ligado às ciências sociais. Desta noção de crença destacou a importância do sonho no desenvolvimento dos sistemas ideológicos do Ocidente medieval. Torna-se por isso evidente que o sonho integre uma vertente do imaginário medievo.

Num largo estudo dedicado ao imaginário do Ocidente medieval, Jacques Le Goff retrata as imagens mentais e colectivas que proliferaram ao longo da Idade Média. Foca neste seu trabalho a necessidade de estudar o imaginário como um fenómeno colectivo, social e histórico a fim de se chegar ao âmago da sociedade medieval. À luz do pensamento de Jacques Le Goff, o sonho merece um lugar de destaque na exploração do imaginário medieval. Tal como o afirmou Jacques Le Goff, não há universo imaginário que se preste mais à deambulação do que o universo medieval. Nesta perspectiva, os sonhos fazem parte do material cultural e social, sendo a sua exploração essencial para a afirmação de uma ideologia colectiva. A este respeito, Jacques Le Goff acrescenta: “O imaginário alimenta o homem e fá-lo agir”¹⁸.

À luz do pensamento de Jacques Le Goff, o conceito de “maravilhoso” poderá estar na origem do imaginário medieval. Os sonhos por sua vez enquadrar-se-iam, segundo ele, numa vertente do “maravilhoso” medieval¹⁹. À semelhança dos sonhos, o “maravilhoso” não se desenvolveu de forma homogênea ao longo da

¹⁸ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p.16.

¹⁹ Sobre o tema do “maravilhoso” medieval, LE GOFF, Jacques- *O Maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, Lisboa, Edições 70, 1983.

Idade Média. O combate contra o paganismo e as superstições populares, durante a alta Idade Média, tornou o “maravilhoso” perigoso aos olhos da Igreja. Durante o período compreendido entre o século V e o século XI poderá dizer-se, segundo as palavras de Jacques Le Goff, que se verificou “uma espécie, se não de rejeição, pelo menos de repressão do maravilhoso”²⁰. Somente nos séculos XII e XIII é que o “maravilhoso” floresceu no Ocidente medieval. Jacques Le Goff explica esta irrupção do “maravilhoso” da seguinte forma:

“ (...) não é apenas a força da sua pressão, mas sim o facto de que a Igreja já não tem razão, como de facto tinha na alta Idade Média, para levantar barreiras contra o maravilhoso. Ele é agora menos perigoso, a ponta da Igreja poder já domesticá-lo e recuperá-lo”²¹.

Comenta ainda a propósito da apreensão da Igreja no que se refere ao “maravilhoso”: “Eu acrescentaria que, no que se refere ao cristianismo, uma certa dificuldade em aceitar o maravilhoso parece-me provir do facto de que, olhando bem, na Bíblia não lhe é dado um grande espaço”²².

Este receio da Igreja face ao progresso do “maravilhoso” ocorreu também relativamente aos sonhos, como poderemos constatar mais adiante.

O Cristianismo passou a tolerar o “maravilhoso”²³. É possível dividir o “maravilhoso” ocidental em três domínios distintos: o *mirabilis*, o *magicus* e o *miraculosus*. O “sobrenatural cristão”, que na expressão de Jacques Le Goff poderá justamente designar-se “maravilhoso cristão”, procede da terceira vertente do “maravilhoso”. Surge, no entanto, um problema significativo no tratamento do maravilhoso cristão e na procura da sua essência e sentido. Com efeito, Jacques Le Goff aponta no seu estudo do “maravilhoso” para uma certa discrepância na caracterização do maravilhoso cristão²⁴. Em primeiro lugar, aponta para o facto do maravilhoso ser produzido por forças e por inúmeros seres sobrenaturais. Daí poderá resultar, na sua opinião, o plural *mirabilia* na Idade Média. Há portanto, por

²⁰ LE GOFF, Jacques- *O Maravilhoso...*, Lisboa, 1983, p.20.

²¹ Idem, p.21.

²² Idem, p.23

²³ Idem, p.29. Jacques Le Goff utiliza mesmo a expressão “cristianização do maravilhoso” afim de acentuar esta iniciativa de tolerância por parte da Igreja.

²⁴ Idem, pp. 22-25

detrás do “maravilhoso”, uma multiplicidade de forças que não encontramos no maravilhoso cristão. Na realidade, no maravilhoso cristão e no milagre há apenas um autor, um só Deus. É neste ponto que reside o problema de situar o maravilhoso, uma vez que se trata de uma religião monoteísta.

É, contudo, no campo do maravilhoso cristão que se insere o fenómeno onírico. O maravilhoso cristão herdou todo um conjunto de materiais provindos da literatura patrística. Deste legado cristão retemos essencialmente as Escrituras, os seus comentários e algumas narrativas hagiográficas. A Revelação Cristã alimentou o maravilhoso cristão de duas formas. Por um lado, o maravilhoso cristão concretizou-se através de prodígios e milagres (visões, aparições, etc.), sinais vindos dos céus constituindo presságios e advertências a fim de conduzir o homem a um ideal espiritual. Por outro lado, revelou-se mais sombrio e aterrorizador, repleto de cargas negativas, seduções diabólicas que levam o homem à perdição eterna.

O maravilhoso cristão evoluiu, desta forma, entre dois pólos – o céu e o inferno. Nem sempre era fácil distinguir um milagre ou maravilhas divinas das ilusões produzidas pelo demónio. Tanto o milagre como a ilusão podiam ser considerados manifestações do maravilhoso cristão. Poderá por isso existir uma relação estreita entre a noção de aparição e de visão. As suas manifestações mais frequentes ocorriam em sonhos²⁵. Depreendemos, pelos factos anteriormente mencionados, a importância do enquadramento do sonho no universo do maravilhoso para a compreensão do fenómeno onírico no seio da sociedade e da cultura medievais.

²⁵ Cf. LE GOFF, Jacques- *O Maravilhoso...*, Roma-Bari, 1983, pp. 108-111.

1.3- O sonho e o Cristianismo

No século IV, no período de transição que habitualmente denominamos Alta Idade Média, o cristianismo expandiu-se no Ocidente europeu oficializando-se como religião e ideologia dominantes. Consta que o sonho, como também a sua interpretação, terá gerado, nos primeiros séculos da cristandade, alguma controvérsia no seio da comunidade cristã²⁶.

Antes mesmo de ter sido reconhecido como religião oficial, o cristianismo manifestou interesse pelos sonhos, mais tarde alguma inquietação e, por fim, incerteza. Todo um processo que Jacques Le Goff analisou no âmbito do estudo do imaginário medieval, num longo capítulo reservado aos sonhos. Segundo o autor, é possível definir uma atitude geral do cristianismo face ao sonho e às directrizes da onirológia.

É interessante notar que, pelo menos até aos meados do século III, os cristãos mostraram um “vivo interesse”²⁷ pelos sonhos. Referimo-nos essencialmente a sonhos relacionados com a vida do cristão – a conversão e o contacto ou a relação com Deus. O sonho esteve de facto ligado à conversão à religião cristã, sendo ele também considerado uma via de acesso a Deus, uma forma de estar em contacto directo com Ele. Os mártires, “héros chrétiens par excellence”²⁸, eram os mais dignos sonhadores. Pela virtude mereciam, segundo os cristãos, o lugar mais alto da hierarquia dos sonhadores, acima dos bispos.

Ainda que o sonho tenha sido inicialmente valorizado, foi mais tarde associado à heresia pelos dirigentes cristãos. Neste contexto, Santo Hipólito (século III), no Comentário a Daniel, conta a história de um líder religioso que, apoiando-se nos seus sonhos e visões, enganara grande número de fiéis ao anunciar falsamente que havia chegado o fim do mundo. Jacques Le Goff esclarece a este propósito a recorrente utilização, na época em causa, de sonhos e visões no meio religioso:

“Il est vrai que la recherche du contact direct avec Dieu et de la révélation du futur par les visions et les songes joua un rôle important chez

²⁶ Idem, p.265.

²⁷ LE GOFF, Jacques- *O Maravilhoso...*, Roma-Bari, 1983, p.281

²⁸ Idem, p.283

beaucoup de sectes déclarées hérétiques par l'Église et surtout chez les gnostiques, grands concurrents des chrétiens"²⁹.

A importância concedida aos sonhos e visões pelas seitas gnósticas contribuiu também para a desconsideração do sonho e da sua interpretação aos olhos dos cristãos. O tratado de Tertuliano, *De anima*³⁰, trata da problemática do cristianismo face ao fenómeno onírico.

A Igreja esforçava-se por desviar os cristãos das interpretações oníricas. Eliminaram-se os especialistas da interpretação e proibiu-se a adivinhação. Jacques Le Goff não deixa de comentar esta fase de rejeição, sublinhando de um modo geral a desorientação e limitação da sociedade cristã relativamente aos sonhos: "Ainsi naquit, me semble-t-il, pour des siècles, un type de société sur lequel on n'a pas assez attiré l'attention, une société aux rêves bloqués, une société désorientée dans le domaine onirique"³¹.

Os sonhadores da alta Idade Média estiveram assim entregues a si mesmos, sem respostas para os seus sonhos. Contudo, a proibição não foi totalmente respeitada. Na prática, homens e mulheres terão continuado a procurar feiticeiros e videntes, outros terão recorrido, com sucesso, a "sábios" diferentes dos habituais – monges e padres. A procura manteve-se, mas desta vez num clima de clandestinidade ou de "tolerância revogável"³².

A partir do século IV, um conjunto de motivações reforçou a condenação do sonho e da sua interpretação. O sonho, um fenómeno humano entre outros que compreende corpo e alma, subitamente oscilou para o campo do diabólico. Operou-se portanto uma transformação na percepção cristã acerca do sonho. Uma forte desconfiança passou a caracterizar a relação do cristão com o sonho.

Com efeito, no decurso do século IV, o cristianismo alterou significativamente o mundo do sobrenatural. Segundo Jacques Le Goff, a evolução do sobrenatural cristão terá consistido numa condensação de características pagãs. A título de exemplo, podemos ver que o binómio cristão "anjo/demónio" tem a sua origem na tradição pagã. Na religião pagã os "demónios" podiam ser tanto bons

²⁹ Idem, p.285

³⁰ TERTULIANO- *De anima*, Amesterdão, ed. J.H. Waszing, 1946.

³¹ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.292

³² Ibidem.

como maus. Foi apenas na Antiguidade tardia que se fez a distinção entre o demónio benévolo e o demónio maléfico. O cristianismo recuperou esta divisão antiga, designando os demónios bons “anjos” e preservando o mesmo nome, “demónios”, para os espíritos maus. Aos anjos era atribuída a função de mensageiros divinos, que compreendia a mensagem onírica (a verdadeira). Quanto aos demónios, a milícia diabólica, tinham a capacidade de enganar o homem pecador, inclusive através de sonhos. A este marco da história do sobrenatural cristão Jacques La Goff, chamou-lhe “diabolisation du rêve”³³. A intrusão do Diabo na concepção cristã dos sonhos concorreu de forma decisiva para que o sonho fosse aplicado ao domínio do satânico ou, pelo menos, para que o sonhador fosse alertado relativamente à duplicidade do sonho (por um lado divino, por outro diabólico).

Tanto a proliferação da actividade visionária e onírica entre os hereges como a associação do sonho ao campo do satânico contribuíram, fortemente, para um crescente clima de suspeição dos sonhos por parte do cristianismo. Consequentemente, a Igreja quis assegurar o seu domínio sobre o sonho.

Após a instituição do cristianismo como religião oficial do Império, a hierarquia eclesiástica manifestou o máximo interesse em controlar a vida religiosa dos seus fiéis. Procurou, em primeiro lugar, canalizar ou até evitar o contacto directo dos fiéis com Deus. Uma vez que o sonho permitia o acesso individual a Deus, a Igreja tomou a iniciativa de se interpor entre Deus e o crente. O confessor impôs-se, assim, como um intermediário forçado a recolher a confissão de pecados e a ordenar a consequente penitência para a reconciliação dos pecadores com Cristo e com a Igreja. Pretendia, deste modo, intermediar a relação dos homens com o divino. Mostrou-se por isso adversa à manifestação onírica, defendendo muitas vezes que se tratava de ilusões diabólicas. Neste prisma, Françoise Parot faz o seguinte comentário: “L’Église affirme la spiritualité absolue du monde de Dieu et le met hors de portée”³⁴. O sonho era suspeito aos seus olhos, podendo mesmo significar um entrave ao seu domínio sobre os crentes.

Todavia, não foi fácil manter um distanciamento total dos crentes relativamente aos sonhos e às suas interpretações. Um dos pontos atractivos que envolvem o fenómeno onírico prende-se com o facto de alguns sonhos poderem revelar o futuro. Esta potencialidade do sonho agradava principalmente aos pagãos.

³³ Idem, p.293

³⁴ PAROT, Françoise, *L'homme qui rêve*, Paris, PUF, 1995, p.35.

Porém, no que diz respeito ao cristianismo, o futuro estava reservado apenas a Deus. Isso não significava, no entanto, que em determinadas circunstâncias e pelo desígnio divino, não fossem concedidas algumas instruções aos homens a respeito do tempo vindouro. Nenhuma prática humana podia substituir com rigor a onisciência que apenas pertencia a Deus. Apenas alguns privilegiados beneficiavam das advertências e instruções divinas através de um sonho ou de uma visão. Entre eles, contavam-se os “santos”, assim nomeados pela Igreja, e alguns pecadores merecedores de uma última oportunidade de resgate. Estes últimos eram advertidos por meio de uma visão ou de uma viagem em sonho ao mundo do Além, a fim de contemplarem as penas do Inferno (ou do Purgatório). A contemplação de uma paisagem paradisíaca poderia também incentivar ao arrependimento.

Salvo raras exceções, a suspeita relativa ao sonho caminhou progressivamente para a sua condenação. A associação do sonho ao domínio da sexualidade contribuiu igualmente para a desconsideração do sonho na comunidade cristã. Verifica-se uma identificação do sonho com a luxúria sobreveio especialmente quando se considerou que o Diabo e o homem também produziam sonhos. O primeiro dava origem aos sonhos mais tentadores, sonhos ligados à tentação da carne. O segundo encontra nos seus sonhos as condições mais tentadoras para o pecado. Deste modo, o corpo cede à luxúria e a alma concupiscente apreende imagens sensuais libertadas pelo subconsciente. O sonho tornou-se portanto veículo de tentações oníricas. Associado agora ao domínio do diabólico, o sonho evidencia mais uma consequência do *contemptus mundi*, persistentemente sustentado pelo monaquismo da alta Idade Média.

Todos estes factores anteriormente mencionados intensificaram o mal-estar e a profunda desconfiança da Igreja relativamente aos sonhos e resultaram no exercício de um relativo controlo da Igreja sobre os sonhos. Este controlo traduziu-se nomeadamente na eleição de um novo grupo de sonhadores habilitados para a interpretação de sonhos que se possam revelar significativos. Baseando-se nesta nova condição, o cristianismo manteve a actividade onírica sob vigilância.

Ainda neste espírito de simultânea tolerância e vigilância, o cristianismo reconheceu uma nova elite de sonhadores: os reis. Ao aceitar a religião cristã, imperadores e reis ganharam maior prestígio através de sonhos. Jacques Le Goff exemplifica a influência exercida pelos sonhos no caso dos dois fundadores do Império cristão. Segundo a lenda, tanto a Constantino como a Teodósio foi

assegurada a vitória sobre o inimigo, pagão ou herege, graças a um sonho. Esta visão teve um papel determinante no sucesso destes dois homens, fortalecendo ainda a sua decisão e confiança³⁵.

Em 312, na véspera de se envolver numa batalha decisiva contra Maxence, a batalha da ponte Milvius, e pouco antes da tomada de Roma, Constantino terá visto no céu algo de extraordinário. Em pleno dia Constantino terá contemplado uma imagem em forma de cruz com a seguinte mensagem: “*In hoc signo vinces*”³⁶. Durante a noite, sonhou que Cristo o convidava a representar a cruz numa insígnia. Tal como fora predito na visão, Constantino venceu o seu rival Maxence. Estava aberto o caminho para a conversão do Imperador. No ano seguinte, em 313, promulgou o édito de Milão³⁷, assegurando a tolerância e a liberdade de culto para os cristãos. Após numerosos anos de insegurança, acentuada por repressões sangrentas, a Igreja Cristã conheceu enfim um período de acalmia. Autores cristãos como Eusébio de Cesareia viram, neste gesto importante do Imperador, a chegada de uma nova era – a consagração da paz e mesmo o triunfo do cristianismo. A medida tomada por Constantino teve enormes consequências na História do Ocidente, marcando o início da aproximação e da identificação do Império com o cristianismo.

Um sonho esteve, por conseguinte, na origem da conversão de Constantino e até mesmo do Império Romano. A este respeito, poder-se-á dizer, a título de conjectura, que Constantino enquanto chefe das forças armadas terá tirado algum proveito da narrativa desta revelação cristã. De facto, ao relatar as circunstâncias que o levaram à conversão – a visão da cruz no céu e a contemplação da figura de Cristo num sonho – Constantino afirma ter experimentado uma relação privilegiada com o divino. Esta experiência não viria senão reforçar o seu poder e conquistar a confiança dos seus soldados, entre os quais constavam muito provavelmente alguns cristãos. Tal como sublinhou Jacques Le Goff, o sonho e a visão foram determinantes para o sucesso, decisão e confiança do soberano.

³⁵ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.301

³⁶ “Com este sinal vencerás”

³⁷ DOCUMENTS OF THE CHRISTIAN CHURCH, 2ª edição, Oxford, University Press, 1963, pp. 44-45.

Analisemos agora o segundo caso apresentado por Jacques Le Goff para a exemplificação da influência onírica na actuação de monarcas – a nova elite de sonhadores.

No ano de 394, durante a batalha do rio Frigidus, Teodósio esforçava-se na luta contra Eugénio, um usurpador pagão empenhado na conquista do Império do Oriente. Teodósio pretendia restabelecer a unidade do Império Romano e instituir definitivamente o cristianismo no Império. Apresentou por isso a sua iniciativa como uma guerra santa. Conta-se que, no final do primeiro dia de luta Teodósio, vencido pelo cansaço, terá adormecido e tido um sonho muito significativo. Vira, em sonho, dois homens a cavalo, vestidos de branco, ordenando que fizesse prova de audácia, abandonando qualquer temor. Encarregaram Teodósio de pegar nas suas armas e de dispor os seus homens em ordem para a batalha, logo de madrugada. Os dois homens revelaram também a Teodósio que o objectivo da sua missão era o de prestar auxílio em momento oportuno e combater a seu favor. Tratava-se de João o Evangelista e Filipe, um dos apóstolos de Cristo³⁸.

O mesmo fenómeno sobreveio a um soldado. Perante o relato do mesmo sonho, Teodósio não deixou de comentar um tal milagre. Segundo ele, esta visão não tinha outra explicação senão a da confirmação do seu sonho, um acréscimo de coragem e confiança. Retiraria, deste modo, qualquer dúvida quanto à autenticidade da experiência onírica. Sublinhou ainda a origem dos dois sonhos, cuja autoria atribuiu “àquele que protege o Império”, o Deus dos cristãos.

Consta que, no segundo dia da batalha do rio Frigidus, um milagre ocorreu no preciso momento em que Teodósio se encontrava em grande dificuldade. Uma violenta tempestade terá surgido e um vento inesperado terá provocado a desordem e a fuga das tropas inimigas. A vitória foi comemorada como o segundo triunfo do cristianismo contra os pagãos. Teodósio foi, desta forma, o segundo fundador do Império cristão.

Em suma, retenhamos essencialmente destes dois casos a incidência da tradição do sonho real no cristianismo bem como a legitimação da tradição cristã na terra através destes dois sonhos.

³⁸ Cf. BRASSEUR, A- “*Le songe de Théodose le Grand*”, in *Latomus*, II, 1938, pp.190-195.

A par da tradição do sonhador real, o cristianismo destacou outro sonhador de elite – o santo. É de notar que os textos hagiográficos situados entre a Antiguidade tardia e a Alta Idade Média estão repletos de sonhos de santos.

Poderíamos citar inúmeros autores de sonhos porém, concentraremos apenas num, São Martinho. Queremos com este exemplo demonstrar a pertinência dos seus sonhos no âmbito da devoção religiosa no Ocidente cristão. Segundo o pensamento de Jacques Le Goff, a referência a São Martinho revelar-se-á capital uma vez compreendido o papel do santo na hagiografia e na prática da piedade cristã. Relembremos, por isso, alguns dos seus sonhos.

Num primeiro sonho, São Martinho vê Cristo durante a noite. Este sonho ocorrera no mesmo dia em que havia partilhado o seu manto com um pobre. Levando consigo a outra metade do manto de São Martinho, Cristo dá testemunho deste acto a uma multidão de anjos o gesto caridoso deste homem. Declara assim que por este acto o Evangelho via o seu cumprimento, tal como o indicam as Escrituras: “Em verdade vos digo que quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes”³⁹. São Martinho, ao perceber que fora Cristo, disfarçado de pobre, aquele com quem dividira o seu manto, demonstra o sincero desejo de ser baptizado.

À semelhança da análise de Jacques Le Goff, reconhecemos aqui duas particularidades do sonho. Em primeiro lugar, o sonho desencadeia no indivíduo o desejo de ser baptizado, isto é, a conversão. Em segundo lugar, o sonho confirma e torna válida a santidade de Martinho que, por sua vez, comprova a verdade contida nos preceitos do Evangelho. Será ainda de mencionar que o sonho, anteriormente definido nos termos do maravilhoso cristão, funciona aqui como uma manifestação divina, um milagre.

Num segundo sonho, São Martinho recebe a ordem divina para visitar os seus pais e a sua pátria, ainda enraizada na tradição pagã. O sonho tem, portanto, a função de incentivar a actividade missionária. Foi, no caso de São Martinho, um instrumento divino impulsionador, não de uma iniciativa própria, mas de um prévio encorajamento para o trabalho evangelístico.

A sociedade cristã parecia, assim, caminhar no sentido da aceitação do sonho, mesmo que condicionada pelos parâmetros da Igreja. As várias tentativas de

³⁹ Mateus XXV, 40.

demarcação dos limites do sonho demonstram, no entanto, a constante precaução no tratamento cristão deste fenómeno.

A delimitação de critérios para o reconhecimento da origem dos sonhos foi outra forma de restringir o sonho na comunidade cristã. Não foi, contudo, totalmente eficaz. Perante a dificuldade de distinguir o sonho verdadeiro (de origem divina) do falso (de origem diabólica), a Igreja esforçou-se por consciencializar os seus fiéis do perigo da ambiguidade onírica. A prudência era por isso o principal requisito no manejo dos sonhos. A incapacidade demonstrada pela Igreja na definição de critérios fidedignos para a distinção clara da origem e valor dos sonhos resultou na repulsa do sonho pelos próprios sonhadores. Neste contexto, Jacques Le Goff descreve a sociedade cristã da Alta Idade Média como uma “société de rêveurs frustrés”⁴⁰.

A reflexão cristã acerca da teoria dos sonhos revelou-se, de facto, escassa e imperfeita. Em contrapartida, as narrativas de sonhos proliferaram no seio da literatura eclesiástica bem como da literatura hagiográfica. Uma das temáticas mais solicitadas na literatura visionária será precisamente a do Além, associada igualmente a outros domínios tais como a morte e a salvação. Desta forma, os sonhos não deixaram de circular numa sociedade permanentemente abafada pelo receio insinuante da Igreja a respeito do fenómeno onírico.

No século XI, a evolução social e ideológica acolheu positivamente a ambivalência dos sonhos, concedendo-lhes um maior crédito. Crescia, nesta altura, o número de sonhadores no meio monástico, pela instauração de práticas de incubação nos túmulos dos santos. Concomitantemente observamos, entre os séculos XI e XII, o florescimento de narrativas autobiográficas do sonho, no momento em que a tradição das narrativas oníricas cruzava outra tendência – a “descoberta do indivíduo” e o “aprofundamento da subjectividade cristã”⁴¹. Fruto de uma reflexão desenvolvida em torno dos sentimentos, das emoções, da alma humana e da condição espiritual, social e política, o sonho surgiu como meio de definição e aprofundamento do sujeito.

Finalmente, entre os séculos XII e XIII, os sonhos vão conhecer uma primeira fase de libertação num período de grande mudança. Assistimos, deste modo, a uma

⁴⁰ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.310.

⁴¹ Cf. SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.311 e seguintes.

etapa crucial na história do sonho – a “democratização dos sonhos”⁴². Na acepção do historiador, o conhecimento acerca do sonho viabilizou-se pela libertação das suas origens satânicas. A obra *Liber de spiritu et anima* redigida por um monge cisterciense do século XII, Alcher de Clairvaux, permitiu esta transição na história do sonho.

O sonho voltou, assim, a assumir o papel de “canal” de escuta imediata do divino, o instrumento privilegiado da confissão pessoal. Recuperou, por isso, o estatuto de mediador no plano divino da conversão interior do crente.

⁴² LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.313.

1.4- Os teóricos do sonho

Ao longo da Idade Média, o sonho foi tratado pelos seus especialistas com grande ansiedade e fascínio. Tal como o constatámos no presente capítulo, o sonho foi inicialmente encarado como algo perigoso, associado à prática pagã e à sedução demoníaca. Por outro lado, defendia-se a ideia de que os sonhos, quando divinamente inspirados, podiam prever o futuro.

Para compreender o sentido profundo da experiência onírica é necessário analisar com maior detalhe a teoria elaborada ao longo dos tempos em torno desta matéria, incidindo especialmente no período medieval. O estudo teórico dos sonhos é fundamental para a percepção da prática, do conteúdo e da função onírica na sociedade medieval.

Neste âmbito, importa salientar o contributo de duas tradições distintas na teorização dos sonhos: a tradição bíblica e a tradição pagã (greco-latina). Por razões estruturais, concentrar-nos-emos primeiramente na teoria pagã acerca dos sonhos e sua influência na consolidação da tipologia cristã do sonho, deixando o tratamento onírico da herança bíblica para o capítulo seguinte.

Segundo Jacques Le Goff, até aos meados do século II da era cristã, o conceito de sonho da cultura greco-latina baseou-se em seis características. Em primeiro lugar, distinguia-se os sonhos verdadeiros dos falsos. Esta ideia encontra-se expressa na *Odisseia* de Homero, quando Penélope encontra duas portas no mundo dos sonhos, uma por onde saem sonhos falsos (enganadores) e outra, por onde escapam sonhos verdadeiros. Jacques Le Goff constata que a objectivação dos sonhos é mais consistente na tradição pagã em comparação com o pensamento judaico. Desta forma, os sonhos são sombras e fantasmas dos Infernos – mundo dos mortos mas também dos sonhos. Sonho, morte e Além estão assim vinculados. Os sonhos são por isso as almas do outro mundo, na visão pagã.

A maioria dos intelectuais greco-latinos acreditava na fiabilidade dos sonhos. Porém, alguns eruditos mostravam-se adversos aos sonhos, afirmando o carácter ilusório e enganador dos mesmos. Diógenes foi o primeiro filósofo a apregoar uma profunda descrença nos sonhos. Também Aristóteles (384-322 a.C.) professou a sua

incredulidade relativamente à experiência onírica. A sua obra *De somno*⁴³ consiste na reflexão crítica e racional sobre os sonhos, na explicação psicológica e fisiológica do fenómeno. O estagirita grego acreditava que os sonhos eram demoníacos, consistindo em fragmentos e lembranças do dia. Esta tendência para a racionalização dos sonhos desenvolveu-se paralelamente no campo da medicina. Hipócrates (século V-IV a.C.) aliara o sonho à doença. Num tratado sobre os sonhos, o médico grego defendia a ideia de que os sonhos reflectiam o estado de saúde dos indivíduos.

Outro aspecto a reter na consideração do sonho na tradição pagã prende-se com as duas tipologias desenvolvidas na Antiguidade. Consta que, na tradição antiga, o resultado dos sonhos despertava mais interesse do que propriamente a sua origem. Os antigos acreditavam vagamente na inspiração divina dos sonhos. Não obstante, acreditavam na existência de “expedidores de sonhos”⁴⁴, entre os quais o deus Hermes.

Uma primeira tipologia de sonhos segundo três possíveis origens terá sido delineada pelos estóicos nos meados do século I da era cristã. As três fontes seriam portanto o homem (ou o espírito produtor de sonhos), os espíritos imortais e os deuses. Esta tipologia será posteriormente retomada pelos cristãos, ainda que com algumas alterações. A segunda tipologia, mais utilitária, fazia a distinção entre sonhos premonitórios e sonhos não-premonitórios. Esta tipologia compreendia ainda uma subcategoria que diferenciava os sonhos premonitórios de inspiração divina, dos sonhos de origem demoníaca. Para além disso, os sonhos premonitórios estavam repartidos em três categorias: o *somnium* ou sonho enigmático, a *visio* ou visão clara e o *oraculum*, um sonho muito enigmático enviado pela divindade. Por sua vez, os sonhos não premonitórios dividiam-se segundo dois tipos: o *insomnium*, que apenas se refere ao tempo presente e ao passado, e o *visum*, a pura ilusão.

Outra característica ressaltada por Jacques Le Goff funda-se na concepção mística do sonho. Sob a influência da filosofia pitagórica, acreditava-se que a alma abandonava o corpo durante o sono e que o valor do sonho estava intimamente ligado à pureza da alma.

A maior parte dos Antigos recorria a especialistas da interpretação onírica. Existiam três tipos de especialistas de oniromacia: os adivinhos populares que

⁴³ Texto e tradução publicados por Mugnin, René, (Paris, Les Belles Lettres, 1953).

⁴⁴ Os mortos ou “almas do outro do outro mundo” podiam incluir-se neste grupo.

exerciam a sua profissão em praças públicas, os ditos “sábios”, frequentemente consultados em templos, feiras, mercados ou festas e, por fim, um grupo mais restrito de teóricos. Esta pequena elite de teóricos provinha do mesmo grupo de “sábios”, mas distinguia-se deles pela produção de estudos relativos à interpretação dos sonhos. A oniromacia era ainda assim considerada secundária, uma vez que a tradição antiga da observação do voo dos pássaros ou a adivinhação pelas entranhas de animais mantinha uma maior reputação.

A atitude da cultura greco-latina face aos sonhos terá evoluído, na opinião de Jacques Le Goff, entre os séculos II e IV da era cristã. Esta evolução patenteou-se por exemplo no domínio da nova filosofia do século III, onde os sonhos intervêm no raciocínio filosófico para realçar a ligação do indivíduo com o divino por meio do êxtase e da contemplação. Na mesma altura, desenvolvia-se a prática do sonho pela incubação. Esta prática era utilizada em alguns templos para fins terapêuticos. Procurava-se através do ritual da incubação o contacto directo e pessoal com a divindade, cujas aparições ou manifestações resultariam de um êxtase.

Nos finais do século IV, na passagem para o período medieval, constatamos pela primeira vez uma tendência para a “democratização” dos sonhos, na mesma altura em que se delineava uma primeira hierarquia de sonhadores. O sono e o sonho tornaram-se na expressão da liberdade individual por excelência.

É precisamente nesta altura, no culminar do século IV, que Macróbio interveio na teorização dos sonhos. Macróbio (360-422 d.C.) pertencia a um pequeno grupo de polígrafos e de enciclopedistas pagãos e cristãos que se uniam no mesmo objectivo de resumir e divulgar as artes liberais, os ensinamentos filosóficos e a ciência antiga. Este autor romano desenvolveu a ideia tradicional de uma hierarquia de sonhadores. Na concepção de Macróbio, podia integrar a hierarquia de sonhadores todo aquele que beneficiasse de sonhos proféticos, de uma autenticidade irrevogável. Tais indivíduos deviam por isso demonstrar uma autoridade suprema no “exercício” dos seus sonhos. Esta mesma teoria encontra-se expressa no seu *Comentário ao sonho de Scipião*, protagonizado por Cícero no livro VI, a última parte da obra *De Republica*. Confirmava-se, através deste texto, a ideia de uma hierarquia de sonhadores que englobava o caso especial do sonho real⁴⁵. Macróbio contabilizou cinco tipos de sonhos, classificando-os desde o mais

⁴⁵ Esta ideia da singularidade do sonho real será aliás retomada na teoria cristã dos sonhos na Idade Média.

divino aos sonhos ligados às paixões humanas, segundo a tradição neoplatónica: a visão profética (*visio*), o pesadelo (*insomnium*), a aparição (*phantasma*), o sonho enigmático (*somnium*) e o oráculo (*oraculum*)⁴⁶.

Estavam assim lançadas as bases sólidas daquilo que constituiria a tipologia das cinco espécies de sonhos. Ao modelo tipológico dos sonhos do século IV acrescentou-se um pormenor importante para a definição dos sonhos – a classificação do sonho segundo a sua origem.

Numa primeira categoria considerava-se que os sonhos tinham a sua origem na alma. Esta por sua vez, dividia-se em duas subcategorias. Por um lado, o *somnium* correspondia ao tipo de sonho suscitado por impressões exteriores, sendo ele desprovido de segredos futuros. Por outro lado, o *visum* referia-se aos sonhos mais obscuros, originados na parte superior da alma. Outro género de sonhos podia conter informações concedidas por anjos ou demónios – a *admonitio*. Por fim, os sonhos concedidos directamente por Deus, mais claros no seu sentido, pertenciam à categoria da *visio*.

Havia portanto duas categorias de sonhos “falsos”, desprovidos de qualquer significado. A primeira categoria, o *insomnium*, podia provir de três origens: a alma, o corpo e a fortuna. Quanto à *visum*, a segunda categoria, consistia em formas ilusórias que assombram o sonhador durante o primeiro sono. Este tipo de sonho poderá corresponder ao conceito moderno de pesadelo. As três categorias restantes de sonhos “verdadeiros” ou premonitórios são *oracula*, através do qual santos, padres ou a própria divindade revelavam eventos futuros, à *visio*, a revelação futura que se realiza autenticamente tal como é manifestada na imagem onírica e o *somnium*, anunciando o futuro de forma velada.

Este foi, com efeito, o modelo antigo de classificação dos sonhos, uma crença e uma prática dominantes na Antiguidade. Após o triunfo do cristianismo, os autores cristãos acabaram por se distanciar desta classificação, acentuando outras características mais adaptáveis à nova ideologia e à representação cristã das relações entre o homem e Deus.

Num dos seus comentários, Santo Agostinho especificou que a *visio spiritualis* abrangia o domínio dos sonhos e das visões. Esta categoria, provinda da tradicional *visio* na classificação pagã, englobava a *visio corporalis* (o sentido material da

⁴⁶ KRUGER, Steven- *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.21.

visão) e a *visio intellectuallis* (uma experiência quase transcendental, que ultrapassa a imagem terrena). Do ponto de vista teórico, Santo Agostinho parecia tomar partido da teoria pagã, exprimindo de forma geral o carácter ilusório dos sonhos mas salientando sempre alguns pontos de interesse. Dedicava-se particularmente às implicações existentes entre o homem e o sonho, nomeadamente à questão da alma. Baseando-se ainda no pensamento neoplatónico, Santo Agostinho acreditava que a alma era conduzida pelo *pneuma*⁴⁷. A alma era por isso considerada uma fonte vigorosa da imaginação e os sonhos uma parte das imagens produzidas pela alma⁴⁸.

Santo Agostinho não propôs propriamente uma teoria dos sonhos, mas deixou um número considerável de reflexões concernentes ao fenómeno onírico ligado a outras considerações do domínio psíquico. Na sua acepção, os sonhos eram simplesmente verdadeiros ou falsos. Os sonhos verdadeiros podiam ser, segundo ele, objectivos ou simbólicos, o que o aproxima da classificação pagã dos sonhos. No entanto, procurava um critério mais fiável para a autentificação dos sonhos. Com o mesmo objectivo, formulou a hipótese de a alma estar perturbada, no caso dos sonhos falsos, ou de estar mais tranquila no caso dos sonhos verdadeiros⁴⁹. A alma estava, deste modo, na origem de todo o processo onírico. Contudo, o sonho podia igualmente receber um estímulo externo. Santo Agostinho refere-se por isso aos espíritos, anjos ou demónios como estímulos externos – os possíveis emissores dos sonhos. Agostinho firma a sua opinião na centralidade da alma, aludindo sempre ao papel dos entes espirituais na produção e direcção dos sonhos e no exercício da “força intencional da alma”⁵⁰. Jacques Le Goff conclui que Agostinho cruza, na sua teoria onírica, “factores internos” do sonho com “factores externos”⁵¹ e aproxima-se da teoria dominante do cristianismo de uma tipologia segundo a origem.

Com efeito, Agostinho demonstrara no início alguma adesão à tradição pagã, nomeadamente quando crera que num dos seus sonhos a alma do seu pai o visitara para lhe fornecer alguns conselhos e informações úteis. Porém, ao verificar o seu erro, colocou de parte a crença neste tipo de sonho. No tratado, *De cura pro mortuis*

⁴⁷ Entenda-se o “sopro”, a “respiração” (MACHADO, José Pedro- *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977).

⁴⁸ Cf. DULAEY, Martine- *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, op. cit., p.76 e seguintes.

⁴⁹ Idem, op. cit., p.90 e seguintes.

⁵⁰ DULAEY, Martine- *Le rêve...*, Paris, 1973, p.127.

⁵¹ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.299

gerenda, reflectiu precisamente na crença dos espíritos defuntos. Expressou alguma desconfiança relativamente aos sonhos concernentes às aparições de defuntos que, segundo ele, estariam ligados ao culto dos mortos⁵². Tal como o afirmou Martine Dulaey, o sonho não era para Santo Agostinho “uma via privilegiada de acesso à verdade”.

As reflexões augustinianas acerca do sonho e da sua interpretação não exerceram grande influência nas práticas e crenças da Alta Idade Média. Apesar das suas análises psicológicas, das suas reflexões oníricas, não é possível considerar Agostinho um verdadeiro teórico dos sonhos. Todavia, não se deve descurar o seu contributo para o clima de desconfiança assumido em torno da interpretação dos sonhos na Alta Idade Média. Aliás, o seu interesse pelas questões respeitantes ao papel da alma e do *pneuma* nos sonhos será partilhado e retomado no século XII, no momento em que se recuperava a ideologia antiga sobre os sonhos.

A primeira proposta cristã mais coerente sobre teoria dos sonhos⁵³ foi apresentada por Tertuliano (155-222). A sua obra, *De anima*, é um autêntico tratado sobre os sonhos. Este texto atesta a incerteza manifestada pelos cristãos face aos sonhos⁵⁴.

Tertuliano definiu o sonho como um estado intermediário situado entre o sono e a morte. Usava o termo *somnia* para se referir aos sonhos e *negotia somni* para designar a actividade do sono⁵⁵. A actividade onírica parecia assim ganhar vida durante o sono. Ainda assim, Tertuliano ressalta na sua obra o facto de o sonho ser apenas uma “contingência do sono, dependendo a sua actividade dos movimentos da alma”⁵⁶. Podemos constatar que sob este ponto de vista da mobilidade da alma, Santo Agostinho terá sido muito provavelmente influenciado pela teoria de Tertuliano.

Na sua classificação de sonhos, Tertuliano retoma a tipologia antiga, adaptando-a à ideologia cristã e repartindo os sonhos segundo três origens. Declarou que grande parte dos sonhos era enviada por demónios. Isso não impedia que demónios bons enviassem excepcionalmente um sonho “verdadeiro e

⁵² Cf. DULAHEY, Martine- *Le rêve...*, Paris, 1973, op. cit., p.210

⁵³ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.286.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Idem, p.287.

⁵⁶ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, op. cit., p.287.

proveitoso”, embora frequentemente emitissem sonhos “vãos, enganadores e imundos”⁵⁷.

Tertuliano considerou a origem divina dos sonhos proféticos, agrupando-os numa segunda categoria. Este era, na sua opinião, um meio de aproximação entre Deus e o crente. A visão ou o sonho permitiam, assim, um conhecimento mais profundo da essência divina.

A uma terceira categoria pertenciam os sonhos produzidos pela alma ou pelo corpo do sonhador. Tertuliano enumerou no seu tratado os vários tipos de circunstâncias passíveis de desencadear sonhos. Estes dependiam de factores simples tais como a posição do corpo do sonhador durante o sono, o seu estado de sobriedade ou podiam também ser influenciados pelo tipo de alimentação. Tertuliano alega ainda que a sobriedade e o jejum, ao contrário de algumas opiniões, propiciam o sonho e intensificam o êxtase. Este seria o fim último do sonho, o clímax onírico – a plenitude alcançada na ligação com o divino.

Tertuliano considerava desnecessário o recurso à prática da incubação para a obtenção de significados de sonhos. Condenava a interpretação onírica em espaços fechados, nomeadamente no *sacrarium* do oráculo ou nos templos. A incubação não passava, segundo ele, de uma superstição. Colocou a questão nos termos seguintes,

“La force (de l’âme, de l’extase) n’est pas circonscrite dans les limites des lieux sacrés, elle vagabonde, vole ici et là et reste libre. Personne ne peut douter que les maisons sont ouvertes aux démons, et que les hommes sont encerclés par les «images» non seulement dans les lieux sacrés, mais jusque dans les chambres. (...) De même, c’est une superstition que de prescrire le jeûne à ceux qui pratiquent l’incubation près des oracles pour la prescription du remède (à leurs maux) ”⁵⁸.

A prática da incubação resistiu, ainda assim, à oposição cristã.

Tertuliano terá reflectido, no seu estudo, algumas reticências relativamente à essência dos sonhos, mas não deixou de sublinhar a importância da experiência onírica enquanto fenómeno universal. Este facto não viria senão a traduzir-se na

⁵⁷ Idem, op. cit., p.288.

⁵⁸ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, op. cit., p.289.

plena certeza de que toda a alma sonha. A tendência para a afirmação da universalidade do sonho revelou-se essencial para uma fase posterior – a democratização dos sonhos⁵⁹. Estava traçado o caminho para uma progressiva libertação do sonho.

Ainda antes do período de “democratização do sonho”, a tipologia cristã tendeu para um enfraquecimento teórico dos sonhos. Entre os séculos V e VII, dois teóricos ainda influenciados pela cultura antiga da alta Idade Média mostraram interesse pelos sonhos – Gregório Magno e Isidoro de Sevilha.

Nos finais do século VI, o papa Gregório Magno propôs nos seus *Diálogos* uma classificação de seis tipos de sonhos. Esta tipologia, segundo a explicação de Jean-Claude Schmitt, tem na sua base a tripartição tradicional dos sonhos, mas duplicada pela distinção de “três tipos mistos de sonhos”⁶⁰. Gregório Magno expõe a teoria dos seis tipos de sonhos da seguinte forma,

“Les images oniriques touchent l’âme de six manières. Les songes naissent parfois d’un ventre vide ou plein, quelquefois d’une illusion, quelquefois d’une réflexion et d’une révélation. Les deux premières catégories, nous les connaissons tous par l’expérience. Les quatre autres, nous les trouvons dans la sainte Écriture”⁶¹.

Grande conhecedor das Escrituras, Gregório Magno recorreu a uma argumentação bíblica para justificar a precaução requerida no tratamento dos sonhos e, sobretudo, no que respeitava a sua origem. Segundo ele, o sonho poderia ser um instrumento do Diabo para iludir os homens. Mas, nem sempre era fácil distinguir os “verdadeiros” sonhos dos “falsos”, por esse motivo, Gregório defendeu a existência de sonhos mistos, ou seja, sonhos detentores de uma origem dupla. Deste modo, apoiou-se na ideia expressa no livro Eclesiástico (Liber Ecclesiasticus V, 2- “*Non sequare concupiscentiam cordis*”)⁶² para explicar a origem

⁵⁹ Idem, p.290.

⁶⁰ SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.303.

⁶¹ GREGÓRIO MAGNO- *Dialogues*, vol.III, *Sources chrétiennes*, nº265, 1980, trad. por P.Antin, pp.172-173 in LE GOFF, Jacques – *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.307.

⁶² No âmbito deste estudo utilizaremos apenas dois apócrifos, sendo o livro Eclesiástico referenciado no contexto da tipologia de sonhos proposta por Gregório Magno. O livro de Macabeus será mencionado posteriormente no capítulo III, consistindo igualmente num livro apócrifo no período medieval. Segundo Alfred Kuen, Jerónimo integrou apócrifos na Vulgata Latina, sem contudo os considerar inspirados. Foi somente em 1546, no Concílio de Trento, que a

destes sonhos. Para Gregório Magno, certos sonhos eram ilusórios mas, ao mesmo tempo, podiam conter mensagens significantes para o sonhador. A história bíblica de Daniel relativa à interpretação dada ao sonho do rei Nabucodonosor foi retomada por Gregório a fim de exemplificar a ocorrência de sonhos mistos. Este episódio bíblico atesta, segundo Gregório Magno o carácter reflexivo do sonho bem como a importância da acção divina na revelação de acontecimentos futuros. Os sonhos puramente divinos eram veículos de grandes revelações, tal como Gregório o sugeriu, pela alusão aos sonhos de José no Egipto e ao sonho de José, pai de Jesus.

Reencontramos, desta forma, na teoria do papa Gregório Magno uma duplicação da tipologia antiga do sonho segundo três origens. Mais concretamente, esta classificação colocava o homem como uma das principais origens dos sonhos. Em segundo lugar, Deus estava também na origem de muitos sonhos, instrumentos divinos para a transmissão de mensagens e revelações. Por fim, o Diabo era a terceira fonte de sonhos. Este perverso inimigo da humanidade recorria ao sonho, iludindo o homem e levando-o à tentação.

Na concepção de Jacques Le Goff, a definição dos sonhos mistos servia claramente o objectivo deste teórico moralista, “détourner les chrétiens des rêves et leur interprétation”⁶³. O certo é que a consolidação de sonhos mistos na classificação do sonho dificultava forçosamente a identificação da sua origem. O pensamento de Gregório Magno não viria senão reforçar a ambiguidade do fenómeno onírico. Se por um lado era de rejeitar o sonho demoníaco, instrumento maligno do inimigo, por outro não se devia descurar a mensagem divina, parcialmente enviada por meio de sonhos.

Perante a dificuldade de distinguir a clara origem dos sonhos, o sonhador era indirectamente induzido a desconfiar e a afastar-se deles. Este era, sem dúvida, o intuito do papa na difusão da sua teoria onírica, tal como o podemos observar no seguinte excerto dos *Diálogos*:

Igreja decidiu considerá-los como fazendo parte do cânon, designando-os “deuterocanónicos”. (Cf. KUEN, Alfred- *Une Bible et tant de versions*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1996, p.22 e ALEXANDER, John H.- *L'Histoire de la Bible, ses origines, sa transmission, son actualité*, Genève-Paris, Edition de la Maison de la Bible, 1973).

⁶³ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, op. cit., p.307.

“Plus grande est la diversité des qualités alternativement à l’oeuvre dans les rêves, plus on doit être difficile à y ajouter foi. Quelle impulsion les amène – quantitativement –, c’est d’autant plus difficile à élucider”⁶⁴.

O comum mortal não podia discernir por si mesmo a origem dos sonhos. Os dirigentes eclesiásticos tinham por isso a função de elucidar e orientar os crentes quanto a esta matéria. Não é por isso de admirar que a Igreja tenha instituído uma elite de sonhadores, a fim de afastar a maior parte dos crentes da experiência onírica e da sua interpretação. Tal como já o referimos anteriormente, apenas os santos conseguiam reconhecer o sonho divino e distingui-lo da ilusão diabólica. Num longo inventário de sonhos de Gregório Magno, a manifestação onírica estava também associada à *revelatio*, anunciando a morte de um santo. Jacques Le Goff vê no anúncio onírico da morte de um santo um elemento característico da autobiografia onírica. Nas narrativas oníricas, fazia-se frequentemente menção à noite como enquadramento temporal e o termo *revelatio* era utilizado em prol da verosimilhança do sonho. Claro está que a maior parte dos heróis destas narrativas eram santos, os mais habilitados na recepção de sonhos verídicos – sonhos divinamente inspirados.

Outro teórico cristão digno de destaque foi Isidoro de Sevilha. Nos inícios do século VII, também ele dedicou um espaço considerável ao tratamento do fenómeno onírico nas suas reflexões e tratados.

À semelhança de todos os teóricos cristãos, descreveu o grande empenho dos demónios no tormento dos homens, durante o sono. Segundo ele, pretendiam através de sonhos e visões, tornar o homem medroso e inseguro⁶⁵. Insistia por isso na ideia de uma constante agressão dos demónios aos homens, permanentemente assombrados por sonhos ilusórios e tentadores. Isidoro reafirma, com a mesma convicção de Gregório Magno, que apenas os santos podiam permanecer firmes e indiferentes à ilusão destes sonhos enganadores.

Quanto à sua proposta de classificação dos sonhos, Isidoro não fez mais do que retomar a tipologia de Gregório Magno. Os sonhos eram fundamentalmente produzidos pelo corpo humano, provocados pelos excessos ou pelas carências.

⁶⁴ GREGÓRIO MAGNO- *Dialogi*, IV, L,6 in LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, pp.307-308.

⁶⁵ ISIDORO DE SEVILHA, *Sententiae*, III, VI in LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.309.

Outros eram puras ilusões enviadas por espíritos imundos e outros ainda podiam ser dúbios, aparentemente ilusórios mas passíveis de conter uma mensagem divina, uma reflexão ou uma revelação. A importância deste sistema onírico levava a crer que, ou os sonhos eram de certa forma “verdadeiros”, ou simplesmente eram produções da mente, pouco ou nada credíveis.

Não restava, de facto, outra solução senão alertar para a prudência e zelar pela firmeza da alma quando sobreviesse o sonho. Neste contexto, Isidoro exprime algumas incertezas relativamente a estes sonhos que, segundo ele, eram frequentemente o resultado da imaginação. O homem não devia, por isso, guardar expectativas relativamente aos sonhos nem neles depositar a sua confiança, para não correr o risco de cair no enredo do Diabo. Havia portanto que desprezar os sonhos, uma vez que era fácil para os demónios dissimular a mentira na verdade, envolvendo os homens numa perfeita ilusão. A concretização de factos anunciados nos sonhos não garantia a autenticidade do sonho, tal como Isidoro o sugeriu pela citação das Escrituras, “Se vos anunciarem algo, e mesmo que se tenha concretizado, não acreditais neles”⁶⁶.

Participando ainda no clima de desconfiança face ao fenómeno onírico, Isidoro discorreu igualmente acerca do sonho luxurioso. Na percepção de Isidoro, este tipo de sonho não era ilícito. No entanto, tendo em conta que os sonhos são, no fundo, a reprodução de imagens e pensamentos diurnos do sujeito sonhador, isso viria a significar que muito provavelmente o sonhador havia pecado. Daí sobrevirá provavelmente a designação “pollutions nocturnes”⁶⁷ utilizada pelos diferentes especialistas do sonho para referir a obscenidade de pensamentos suscitados durante o sono pelo próprio pecador.

Chegados a este ponto, não subsistem dúvidas de que a complexidade encontrada nas várias tentativas de prescrever um quadro tipológico fidedigno para todo o sonhador evidenciou, em termos gerais, a consciência de que não era fácil conhecer a verdadeira origem dos sonhos.

Repare-se, no entanto, que apesar de a origem onírica ter sido longamente discutida, a aprovação da adivinhação através de sonhos foi paulatinamente consentida. Este consentimento concretizou-se no crescente número de manuais

⁶⁶ Mateus XIV, 23- “*Si dixerint vobis, et ita evenerit, non credatis.*”

⁶⁷ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário*, Lisboa, 1994, p. 309.

utilizados para revelações futuras, bem como para o esclarecimento de significados de sonhos.

Neste âmbito, Steven Kruger distinguiu três tipos de livros de sonhos⁶⁸. Em primeiro lugar, o “alfabeto do sonho” ou “livro da sorte” consistia numa lista de potenciais significados de sonhos. O desvendamento do sentido onírico dependia de um processo aleatório, que se resumia à invocação da Trindade e, em seguida, à leitura da primeira letra encontrada na página em que o livro fora aberto. Porém, neste exercício o significado estava muitas vezes desconectado do conteúdo específico do sonho. Outro manual de sonhos baseava-se na observação das fases lunares para a decodificação dos sonhos. Ambos os manuais faziam parte do material prognóstico do sonho, sendo que o primeiro envolvia no seu resultado o abrir dos livros e, o segundo, a observação da lua. Estavam assim inseridos no campo das superstições populares, comparáveis aos horóscopos, às listas de sorte e de má-sorte, entre outros.

Por último, a tradição popular das “chaves de sonhos” figurava entre os mais variados manuais de interpretação onírica. Tratava-se de um livro muito curioso, atribuído ao profeta Daniel (*Somnalia Danielis*), que conheceu um desenvolvimento extraordinário no Ocidente latino a partir do século X⁶⁹. Este tipo de manuscritos obedeciam a uma ordem alfabética e reagrupavam os diferentes significados oníricos segundo a lógica binária. Diziam, por exemplo, respeito ao ganho ou à perda, a saúde ou à doença, à longevidade ou à efemeridade da vida, etc. O consultor dos sonhos esperava assim encontrar uma das duas imagens. As “chaves de sonhos” permitiam, desta forma, a interpretação de cada imagem onírica como prenúncio benéfico ou maléfico do futuro.

A profusão de manuscritos utilizados para o esclarecimento de sonhos traduziu o vivo interesse da comunidade medieval em desvendar os mistérios do universo onírico.

Na verdade, somente a partir do século XII se terá alcançado um nível superior no conhecimento onírico, quando o sonho deixou de estar circunscrito às origens divina e satânica. A obra *Liber de spiritu et anima*, falsamente atribuída a Santo Agostinho, terá permitido esta transição. Crê-se que tenha sido redigida por um monge cisterciense no século XII, Alcher de Clairvaux. Longe de constituir

⁶⁸ KRUGER, Steven- *Dreaming...*, Cambridge, 1992.

⁶⁹ SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.298.

uma nova tipologia de sonhos, este estudo baseava-se na classificação proposta por Macróbio no século IV. Este tratado consistia na adaptação do modelo tipológico de sonhos proposto por Macróbio bem como na recuperação da terminologia utilizada pelo teórico da Antiguidade⁷⁰. Mas os termos empregados por Alcher de Clairvaux nem sempre correspondiam aos sentidos expressos por Macróbio. A título de exemplo, podemos ver que a palavra *phantasma*, termo associado às influências enganadoras do Diabo, comportava a carga negativa atribuída pela tradição cristã.

À luz da concepção de Macróbio, a classificação de Alcher de Clairvaux era composta por cinco tipos de sonhos. O *oraculum* era o sonho que Deus enviava aos seus fiéis. Em segundo lugar, a *visio* correspondia ao sonho profético, cujo sentido não estava totalmente vedado ao sonhador. Já o *somnium* implicava o recurso à interpretação onírica para o desvendamento de sentidos ocultos. Um quarto tipo, equivalente ao *insomnium*, referia-se ao sonho mais comum e insignificante. Por fim, o *phantasma* consistia na aparição de fantasmas durante a primeira fase do sono – os pesadelos. Este modelo tipológico, alicerçado na proposta de Macróbio, perdurou nos séculos seguintes.

Perante esta análise, é possível concluir que a diversidade de classificações e de teorias do sonho reflectiram o profundo desejo de compreender o fenómeno onírico nos seus diferentes parâmetros. Repare-se igualmente que o conhecimento do sonho caminhou progressivamente para o estudo mais fino dos elementos psicológicos e fisiológicos que compõem os sonhos. Precisamente no século XII, a observação do sonho era teoricamente concebida a partir do sujeito sonhador, das emoções por ele suscitadas, da realidade implícita no sono, não estando ela tão concentrada na influência exercida pelos anjos ou pelos demónios.

Longe de reduzir a importância que os sonhos assumiram no seio da sociedade medieval, o estudo do fenómeno onírico reforçou-se no crescente interesse pelos mecanismos do corpo e da alma. Ao longo da Idade Média havia-se privilegiado a perspectiva de teólogos e filósofos, assente na teoria neoplatónica do sonho como etapa intermédia entre o sensível e o inteligível. O verdadeiro sonho, por excelência, seria sempre divinamente inspirado. Contudo, a teoria aristotélica não reconheceu o carácter divino e profético dos sonhos pois, segundo Aristóteles,

⁷⁰ Idem, p.303.

os sonhos resultavam de processos somáticos e psicológicos. O sonho podia ser influenciado pelas acções e pensamentos do dia. Com efeito, a teoria aristotélica parecia antever aquilo que seria confirmado mais tarde. Esta negação do sagrado foi ressentida como um desafio ao teocentrismo. Ainda assim, o pensamento aristotélico não deixou de influenciar a interpretação da experiência onírica durante os séculos XII e XIII, nomeadamente através da redescoberta dos seus tratados acerca do sono e do sonho – *De somno* e *De somniis*⁷¹.

⁷¹ LE GOFF, Jacques- “Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l’Occident médiéval”, in *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, 18 essais, Paris, Gallimard, 1977, pp.299-306.

II – A Bíblia, o sonho e a visão

2.1- O tratamento bíblico do sonho

Como vimos no capítulo anterior, a cultura erudita medieval sustentou grande parte das suas directrizes teóricas do sonho na tradição pagã e na tradição bíblica. Terá sido, no entanto, a herança bíblica aquela que mais marcou a teoria onírica na Idade Média⁷².

A Bíblia contém inúmeras referências a sonhos e visões, estando elas essencialmente concentradas no Velho Testamento. Alguns estudiosos do sonho procederam a um levantamento de sonhos na Bíblia. Ehrlich⁷³ contabilizou trinta e cinco sonhos no Velho Testamento, mas Martine Dulaey⁷⁴ terá chegado a quarenta e cinco referências. Já Jacques Le Goff⁷⁵ enumerou quarenta e três sonhos. Quanto ao Novo Testamento, apenas constam cerca de nove sonhos, entre os quais se incluem aparições e visões. Quatro sonhos estão relacionados com o nascimento de Jesus e um com o sonho alarmante da mulher de Pilatos. Os cinco restantes estão concentrados nos Actos dos Apóstolos, alguns concernentes ao apostolado de Paulo.

Na Bíblia, o sonho era apanágio da linguagem divina. A inspiração divina era portanto um requisito essencial para o reconhecimento da verdadeira manifestação onírica. É evidente que o sonho ou a visão eram expressos oralmente ou por escrito. Neste último caso, a inspiração podia ser verbal ou de pensamento⁷⁶. O foco na teoria da inspiração verbal seria colocado nas palavras da Bíblia, mais do que no autor da profecia. Segundo as Escrituras, toda a profecia é inspirada por Deus⁷⁷, que escolhe o vocabulário e os antecedentes educacionais do autor. Assim, esta teoria defende que só os escritos (manuscritos) originais dos profetas foram inspirados, não as cópias (dos manuscritos), as quais poderão conter erros de vária ordem.

A teoria da inspiração do pensamento focaliza os autores, não as palavras⁷⁸. O autor recebe a visão, o sonho ou mesmo o pensamento e passa-os a escrito, com as

⁷² Cf. SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p.299.

⁷³ Cf. EHRLICH, Ernst Ludwig- *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1953.

⁷⁴ Cf. DULAHEY, Martine- *Le rêve...*, Paris, 1973, pp.231-232.

⁷⁵ Cf. LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, pp.314-316.

⁷⁶ Sobre a inspiração bíblica veja-se KUEN, Alfred- *Comment interpréter la Bible*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1991, pp.116-124 e BLOCHER, Henri- “L’interprétation biblique et son principe”, *Chantiers*, nº 3, 1960, pp.6-31.

⁷⁷ II Pedro I, 21- “Porque a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram, inspirados pelo Espírito Santo”. Cf. II Timóteo III, 16.

⁷⁸ Cf. I Coríntios VII, 10-12, 39, 40; I Tessalonissenses II, 13.

suas próprias palavras. O Espírito Santo assegura a fidelidade das palavras utilizadas que transmitem correctamente a ideia⁷⁹.

Após esta breve reflexão importa agora analisar e diferenciar os critérios que definem os verdadeiros dos falsos sonhos e visões. Se procedermos a uma leitura geral do texto bíblico, deparamo-nos com esta questão.

Os sinais e prodígios demonstrados pelos sonhadores não provavam totalmente a origem divina dos seus sonhos. Não é por isso de admirar que, no contexto da condenação da idolatria no Velho Testamento, Deus tenha alertado o povo de Israel contra os falsos sonhadores. Os israelitas não deviam, por isso, acreditar nos sinais provindos de sonhadores que proclamassem a adoração a outro deus, senão o Deus de Israel. Estes falsos sonhadores estavam condenados à morte, uma vez que intentavam contra Deus⁸⁰.

A mesma advertência fora dada a Jeremias, com o intuito de reforçar a ideia de que falsos profetas e sonhadores trabalhavam em prol do inimigo para desviar o povo de Deus:

“E me disse o Senhor: Os profetas falsamente vaticinam em meu nome; nunca os enviei, nem lhes dei ordem, nem lhes falei; tudo o que vos profetizam é uma visão mentirosa, e uma adivinhação, e impostura, e engano do seu coração” (Jeremias XIV, 14).

Esta afirmação confirma a existência de sonhos falaciosos e de visões ilusórias, bíblicamente associados à heresia. A condenação dos sonhos, ou melhor dizendo, do tipo de manifestações ilusórias cuja autoria não era a divina, está também patente num dos livros sapienciais. Segundo o autor do livro de Eclesiastes, os sonhos provinham das muitas ocupações dos homens, “*Aos muitos cuidados seguem-se os sonhos*” (Eclesiastes V, 2). Mais ainda, o sonho podia ser o fruto da vaidade, “*Onde há muitos sonhos, há muitas vaidades...*” (Eclesiastes V, 6).

⁷⁹ Cf. Isaías II, 1-2; Apocalipse IV, 1.

⁸⁰ Deuteronômio XII,1-5 -“E se levantar no meio de ti um profeta, ou qualquer que diga que teve uma visão em sonhos, e predisser algum sinal ou prodígio, e suceder assim como ele falou, e te disser: Vamos, e sigamos os deuses estranhos que não conheces, e sirvamo-los. Não ouvirás as palavras de tal profeta ou sonhador (...). Aquele profeta porém ou aquele inventor de sonhos será entregue à morte, porque vos falou com fim de vos apartar do Senhor vosso Deus (...).”

Em suma, a legitimidade e autoridade do sonho eram reconhecidas em Israel como fonte de revelação, apesar de estes textos sapienciais demonstrarem alguma apreensão relativamente à manifestação onírica⁸¹.

Note-se que a manifestação onírica estava também associada ao medo, um aspecto essencial que integra o campo da antropologia histórica do sonho⁸². Dois casos pontuais do livro de Job exemplificam, segundo Jacques Le Goff, a noção de sonho-pesadelo na Bíblia. Um dos casos exemplificadores deste tipo de sonho prende-se com uma alusão a sonhos e a visões assustadores que intensificavam a angústia e o sofrimento de Job. Estes irrompem, segundo ele, no preciso momento em que procurava consolo e o conforto do leito através do sono, “Se eu disser: Consolar-me-á o meu leito, e terei alívio falando comigo mesmo na minha cama; Tu me assustarás com sonhos, e me horrorizarás com espantosas visões.” (Job VII, 13-14). Na nossa perspectiva, a origem destes sonhos e visões é discutível. Apesar de Job dirigir as suas queixas e lamentos a Deus, isso não implica a autoria divina dos seus sonhos. Partindo do mesmo princípio de que fora o Diabo quem provocara os seus males e não Deus⁸³, também os sonhos entendidos por Le Goff como pesadelos, poderiam ser participantes do infortúnio de Job.

O segundo caso de sonho-pesadelo mencionado por Jacques Le Goff consiste numa referência ao sonho de Elifaz, um dos três homens que haviam visitado Jó na sua aflição. No nosso entender, ao contrário do que defende Jacques Le Goff esta experiência onírica poderá não corresponder totalmente à noção de pesadelo. Vejamos, por isso, com maior detalhe a descrição deste sonho.

Primeiramente é necessário conhecer as circunstâncias que envolvem o longo diálogo de Job e de Elifaz, para finalmente compreender o motivo pelo qual este último faz menção a um dos seus sonhos⁸⁴.

Job havia quebrado o pesado e doloroso silêncio para enfim gritar a sua amargura. As suas lamentações tornavam-se mais agressivas e mais rebeldes

⁸¹ Cf. HUSSER, Jean-Marie- *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'Ancien Testament*, Berlin-New York Éd. Gruyter, 1994, p.195.

⁸² LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.267.

⁸³ Cf. Job I, 12 - “Olha, tudo o que ele tem, está em teu poder; somente não estendas a tua mão sobre ele.” Este versículo demonstra que Satanás obteve permissão para atormentar Job.

⁸⁴ Job IV, 13-17.

quando dirigidas aos amigos e, sobretudo, a Deus⁸⁵. Ora, perante esta revolta, os amigos de Job não se compadeceram dele nem tão pouco demonstraram solidariedade no seu sofrimento. Em vez de dar atenção a um homem amargurado, preocupavam-se ao longo do diálogo em expor e defender as suas teses e uma teologia que não aliviava a angústia de Job. Logo depois do primeiro desabafo de Job, as palavras de Elifaz fazem eco de preocupações e atitudes bem diferentes das do amigo, tal como o descreve o prólogo (Job IV, 13-17). Os seus argumentos fundamentavam-se na certeza de que os ímpios experimentam na sua vida o castigo divino, o que assegura a prosperidade dos justos. A afirmação do princípio segundo o qual todo o mal é castigado por Deus é repetidamente esgrimida pelos três amigos de Job⁸⁶. A defesa deste princípio traz implícita a insinuação de que Job era pecador. E se os seus pecados não eram conhecidos, a sua suposta insistência no não-reconhecimento da culpa seria uma culpável arrogância, um grave delito perante Deus.

Elifaz, no entanto, vai mais longe pois alega que nunca observou uma excepção à regra (“Sega-se aquilo que se semeia”⁸⁷). Comprova ainda o seu ponto de vista apelando à experiência. Mas temendo que sua posição seja vulnerável, alega ter um conhecimento mais directo dos mistérios divinos. Neste sentido, declara ter recebido a revelação da ruína dos ímpios por meio de sonhos. Um comentador do livro de Job, explica a experiência de Elifaz nos termos seguintes,

“Diferentemente dos profetas clássicos que ouviam a Palavra do Senhor com todas as suas faculdades alertas, a experiência de Elifaz é mais como a de Balaão⁸⁸ (Números 24:15-16). O autor conseguiu criar uma atmosfera bastante fantasmagórica.”⁸⁹.

⁸⁵ Cf. CAZIER, Pierre- *Le cri de Job. Approche biblique, mythologique et littéraire du problème de la souffrance du juste*, Artois Presses Université, Collection « Etudes Littéraires et Linguistiques », 1996.

⁸⁶ Cf. Job VIII, 11-14; XV, 20-23; XXVII, 15-17.

⁸⁷ Gálatas VI, 8 - “Porque aquilo que semear o homem isso também segará.”

⁸⁸ Números, XXIV, 15-16 - “Então alçou a sua parábola, e disse: Fala Balaão, filho de Beor, e fala o homem de olhos abertos; Fala aquele que ouviu os ditos de Deus, e o que sabe a ciência do Altíssimo; o que viu a visão do Todo-poderoso, caindo em êxtase, de olhos abertos.”

⁸⁹ ANDERSEN, I., Francis- *Jó, introdução e comentário*, São Paulo, Série Cultura Bíblica, 1976, pp.110-111.

Não significa isso que Elifaz seja um místico ou que se deva questionar a sua sinceridade, defendendo a falsidade das suas alegações. Na acepção de Francis Andersen, o “sono profundo”⁹⁰ de Elifaz é o mesmo de Adão (Gênesis 2:21), de Abraão (Gênesis 15:12) e de Saul (I Samuel 26:12), sono este induzido por Deus. A mensagem divina é recebida, não num êxtase artificial, mas durante o sonho. Francis Andersen acrescenta ainda que a palavra “pensamentos” ocorre somente em Job XX, 2, sugerindo a agitação na presença do sobrenatural descrito de uma maneira pouco convencional no verso 14.

Por conseguinte, a descrição da visão em sonhos é mais evocativa do que propriamente fotográfica. O sujeito da visão menciona a presença de um “vulto” (versículo 16), mas não o pode descrever. A ambiguidade da palavra “espírito” em hebraico suscita dúvidas quanto à presença sobrenatural, uma vez que se poderia tratar de um ser que fala ou simplesmente de um “sopro de ar frio”⁹¹. Não fica, portanto, claro se este “espírito” é o Espírito do próprio Deus ou um vento que faz arrepiar os seus cabelos. O efeito misterioso permanece no relato onírico com o pormenor do “vulto visível que não pode ser entendido e uma voz audível que era silêncio”⁹².

Perante os argumentos expostos anteriormente, predomina a ideia de que a noção de sonho-pesadelo não se coaduna totalmente com as características do sonho de Elifaz. Mais ainda se compararmos a expressão utilizada por Elifaz na explicação do sensação provocada pelo sonho⁹³ e a expressão do profeta Daniel, no culminar de uma visão⁹⁴. Tratando-se de uma revelação divina por meio de um sonho ou uma visão, naturalmente que terá despertado em cada um deles o “espanto” e a estupefacção perante a presença divina. Repara-se que tanto Elifaz como Daniel descrevem o resultado físico desse sonho ou dessa visão. No caso de Elifaz, os seus ossos estremeceram e no caso de Daniel, mudou-se o seu semblante. Na nossa opinião, isso não implica obrigatoriamente que se trate de um pesadelo, no sentido literal do termo, mas de condicionamentos da humanidade dos profetas.

⁹⁰ Job IV, 13 - “No horror de uma visão nocturna, quando o sono costuma ocupar os sentidos dos homens.”

⁹¹ Esta ambiguidade resulta, segundo Francis Andersen, das dificuldades gramaticais do hebraico na tradução do original “pneuma”.

⁹² ANDERSEN, I., Francis- *Jó...*, São Paulo, 1976, p.111.

⁹³ Job IV, 13-14- “Entre pensamentos e visões da noite, quando cai sobre os homens o sono profundo. Sobreveio-me o espanto e o tremor, e todos os meus ossos estremeceram.”

⁹⁴ Daniel VII, 28- “Quanto a mim, Daniel, os meus pensamentos muito me espantavam, e mudou-se em mim o meu semblante”

O segundo ponto controverso do sonho e da visão está relacionado com a condenação da adivinhação. Precisamente uma das instruções divinas enunciadas por Moisés e dirigidas ao povo de Israel consistia na proibição de todo o recurso à adivinhação, tal como o podemos ver no verso seguinte: “(...) Não usareis de agouros, nem observareis sonhos” (Levítico XIX, 26). Para que não caíssem nos enganos do Diabo e confiassem no seu único Deus, os israelitas deviam abster-se da consulta a qualquer entidade que proporcionasse a interpretação dos seus sonhos. E uma vez chegados à Terra Prometida, não deviam contaminar-se com os maus costumes dos cananitas, povos de tradição pagã. É neste contexto que surge mais uma advertência aos perigos da adivinhação, entre outras práticas recorrentes:

“Quando tiveres entrado na terra, que o Senhor teu Deus te há de dar, guarda-te não queiras imitar as abominações daquelas gentes. Nem se ache entre vós quem pretenda purificar seu filho, ou filha, fazendo-os passar pelo fogo: nem quem consulte adivinhos, ou observe sonhos e agouros, nem quem seja feiticeiro, ou encantador, nem quem consulte pitões ou adivinhos, nem quem indague dos mortos a verdade.”(Deuteronómio XVIII, 9-11)

A desaprovação destas práticas ficou de igual modo atestada numa visão do profeta Ezequiel, durante o cativeiro babilónico. Decerto que a influência dos caldeus se repercutiu nos costumes judaicos ao longo dos vários anos de exílio. O profeta Ezequiel, levado cativo juntamente com Joaquim, rei de Judá, obteve um lugar proeminente entre os exilados. Numa das visões de Ezequiel, Deus denunciara a falsidade de algumas visões proclamadas por falsos profetas⁹⁵. Uma vez que se havia deixado corromper pelos costumes pagãos, o povo de Deus não podia discernir o verdadeiro do falso. Daí terá surgido a necessidade de reforçar a soberania divina da revelação por meio de sonhos e visões:

“Eles vêm coisas vãs, e adivinham a mentira, dizendo: O Senhor assim o disse; sendo que o Senhor os não enviou; e eles perseveraram em afirmar o que uma vez disseram. Porventura não é vã a visão que tivestes, e

⁹⁵ Ezequiel XII, 24-25 - “Porque não será vã daqui em diante visão alguma, nem haverá adivinhação ambígua no meio dos filhos de Israel. Porque eu mesmo, que sou o Senhor, falarei, e toda a palavra que eu proferir será cumprida, e não terá mais tardança; mas em vossos dias, ó casa exasperante, falarei a palavra, e a cumprirei, diz o Senhor Deus. ”

mentirosa a adivinhação que proferistes? E depois dizeis vós: Assim disse o Senhor; sendo que eu tal não falei.” (Ezequiel XIII, 6-7)

A admoestação divina contra a prática divinatória foi sem dúvida uma constante ao longo de todo o Velho Testamento. Neste prisma, a prática do bem e a obediência a Deus incluía o afastamento de todo o tipo de intérpretes de sonhos e a recusa de quaisquer procedimentos premonitórios. Podemos ver, a título de exemplo, que a biografia do rei Josias relatada no livro de Reis foi caracterizada pela rectidão dos seus caminhos e escolhas⁹⁶. Este elogio deve-se em parte a uma importante iniciativa de Josias, a abolição de práticas abomináveis aos olhos de Deus:

“E aboliu também Josias os pitões, e os adivinhos, e as figuras dos ídolos, e as torpezas, e as abominações que tinha havido no país de Judá e de Jerusalém (...). Não houve rei antes de Josias que lhe fosse semelhante, que se convertesse ao Senhor de todo o coração, e de toda a sua alma (...) nem depois dele houve outro semelhante a ele.” (II Reis XXIII, 24-25)

De nada servia esquadrihar os sonhos, uma vez que Deus cumpria a sua palavra e nada havia mais a acrescentar. A arte divinatória era inconveniente pois “o tempo a Deus pertence”. O sonho era antes de mais um elo de ligação entre Deus e o sonhador, o crente.

Embora a interpretação de sonhos tenha sido insistentemente censurada na Bíblia, enquanto prática divinatória, a manifestação onírica ou visionária não deixou de ter um papel fundamental na comunicação entre Deus e o homem.

Certos sonhos relatados no Velho Testamento continham preciosas instruções e advertências destinadas ao povo de Israel. A mensagem era transmitida através de um intermediário, habitualmente, um profeta. Esta ideia vai ao encontro da declaração divina expressa no seguinte texto das Escrituras, “Ouvi as minhas palavras: se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão, ou lhe falarei em sonhos.” (Números XII, 6). Esta explicação directamente fornecida por Jeová, que se havia manifestado diante de Moisés e seus irmãos

⁹⁶ II Reis XXII, 2 - “E ele fez o que era do agrado do Senhor; e andou em todos os caminhos de David seu pai: não declinou nem para a direita nem para a esquerda.”

(Miriam e Arão) sob forma de uma nuvem no tabernáculo, esclarecia qualquer dúvida quanto à escolha dos seus intermediários. O sonho e a visão tinham portanto um papel crucial na revelação divina, sendo eles mencionados nas Escrituras enquanto manifestações características da profecia. Nem todos tinham o privilégio de contemplar a Deus, estando por isso o sonho e a visão ao serviço dos propósitos divinos. O profeta Moisés surge aqui como uma exceção à regra, pois a sua fidelidade permitira-lhe o acesso directo a Deus⁹⁷, tal como o afirmam as Escrituras, “Mas não é assim a respeito do meu servo Moisés, que é o mais fiel em toda a minha casa. Porque eu lhe falo cara a cara, e ele vê o Senhor claramente, e não debaixo de enigmas ou de figuras” (Números XII, 7-8).

Facilmente depreendemos, pelos textos acima referidos, que o sonho e a visão eram os meios da actuação divina. Estando Deus na sua origem, os sonhos instruíam homens no “caminho recto”, fortaleciam-nos na confiança divina, anunciavam eventos e encerravam ainda preciosas mensagens para o sonhador ou para os seus destinatários. Por meio de sonhos, Abraão teve o conhecimento prévio da opressão estrangeira que viriam a sofrer os seus descendentes directos durante quatrocentos anos no Egipto (Génese XV, 12-13), Abimeleque foi prevenido para que não tomasse Sara como sua mulher afim de não receber o castigo divino (Génese XX,3), Jacob alegrou-se com a promessa divina de uma longa descendência (Génese XXVIII, 10-19), José anteviu o seu domínio sobre os seus irmãos e pai (Génese XXXVII, 5-11), o Egipto foi poupado da grande calamidade nacional (Génese XLI, 1-36) e Daniel foi elevado ao cargo de governador da província babilónica, tornando-se “Príncipe dos governadores” e sendo colocado acima de todos os sábios da Babilónia (Daniel II, 1-49), entre outros sonhos.

Deste ponto de vista, afigura-se uma hierarquia de sonhadores avaliados segundo o critério da fidelidade a Deus. Uma maior familiaridade com Deus resultaria, deste modo, na transmissão de mensagens oníricas mais claras⁹⁸. Neste prisma, Jacques Le Goff distribuiu os sonhadores do Velho Testamento em três grupos. Em primeiro lugar estavam os patriarcas, entre os quais Moisés⁹⁹, aqueles a

⁹⁷ Deuterónimo XXXIV, 10 - “E não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor tratasse cara a cara.”

⁹⁸ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.267.

⁹⁹ Trata-se certamente de um lapso do autor, pois o período patriarcal vai de Abraão à formação das doze tribos de Israel, chefiadas pelos doze filhos de Jacob. Moisés é considerado o profeta por excelência do Antigo Testamento. Cf. WHITE, G. Ellen- *Patriarchs and Prophets*, California, Pacific Press Publishing Associa, 1958.

quem Deus se manifestava de forma mais clara através de visões. O segundo grupo reunia profetas e reis, destinatários de sonhos e de visões mais enigmáticas. Por fim, o terceiro grupo referia-se a reis e governantes pagãos, receptores de mensagens oníricas ainda mais obscuras¹⁰⁰.

Claramente situado numa posição de destaque na hierarquia dos sonhadores bíblicos, o profeta era o interlocutor privilegiado de Deus¹⁰¹. Tal como já foi referido¹⁰², esta era a escolha divina para a intermediação entre Deus e os homens. Uma das principais funções do profeta consistia na comunicação dos desígnios divinos aos homens e, principalmente ao povo de Israel, tal como o declaram as Escrituras em, “Eis lhes suscitarei do meio de seus irmãos um Profeta semelhante a ti: e porei na sua boca as minhas palavras, e ele lhes dirá tudo o que eu lhe mandar” (Deuterónimo XVIII, 18). Este era, com efeito, o meio através do qual Deus manifestava a sua vontade. Era perfeitamente natural que se consultasse a Deus através de um profeta, desempenhando este o mesmo papel do oráculo¹⁰³. Urgia por isso um claro discernimento entre o verdadeiro e o falso, uma vez que Deus insistia na existência de impostores, homens que diziam vir em Seu nome, “Tenho ouvido o que disseram os profetas, que em meu nome profetizam a mentira, e dizem: Sonhei, tenho sonhado. (...) Eis-me aqui contra os profetas, diz o Senhor, que forjam sua linguagem, e pronunciam: Diz o Senhor” (Jeremias XXIII, 25 e 31). O profeta não critica directamente os sonhos, mas procura desacreditar a categoria de profetas que falam segunda as “seduções do seu coração” (versículo 26), sem o mandato divino.

Ou seja, o sonho de todo aquele que declarasse ter experimentado uma revelação inspirada por Deus devia dar provas da sua consonância com a verdade divina¹⁰⁴ e falar de acordo com o que disseram os profetas anteriores¹⁰⁵,

¹⁰⁰ LE GOFF, Jacques- *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p.267.

¹⁰¹ Cf. VAUCHEZ, André- *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1999.

¹⁰² Cf. Números XII, 6

¹⁰³ I Reis XXII, 7 e II Crónicas XVIII, 6 - “Mas Josafat disse: Não há aqui nenhum profeta do Senhor, para nós o consultarmos por ele?”; I Samuel 28:6 - “E consultou ao Senhor, e não lhe respondeu nem por sonhos, nem por sacerdotes, nem por profetas”.

¹⁰⁴ Cf. Isaías VIII, 20 - “Antes à lei e ao testemunho é que se deve recorrer. Porém se eles não falarem na conformidade desta palavra, não raiará para eles a luz da manhã.”

¹⁰⁵ Um exemplo deste teste a um profeta verdadeiro é dado em Jeremias XXVIII. Jeremias profetizou que Israel iria servir o rei da Babilónia durante setenta anos (Jeremias XXV, 11). Passados uns anos desses setenta, o falso profeta Hananias, filho de Azur, fez afirmações em contrário (Jeremias XXVIII, 1-4). Como isto não estava de acordo com o que Deus dissera anteriormente a Jeremias, Deus deu uma nova mensagem a este profeta (Jeremias XXVIII, 15-17).

“O profeta, que tem um sonho, conte o seu sonho; e o que tem a minha palavra, anuncie a minha palavra verdadeiramente; que comparação há entre a palha e o trigo? diz o Senhor. (...) Eis-me aqui os profetas que sonham a mentira, e com os seus milagres, não os havendo eu enviado, nem dado ordem alguma a esses que nada aproveitaram a este povo, diz o Senhor.” (Jeremias XXIII, 28-32).

A distinção é feita entre “um sonho” (*somnium*) e a “minha palavra” (*sermonem meum*), ou seja, aquilo que vem do coração do homem e o que provém da boca de Jeová.

O sonho (*somnium*) e a visão (*visio*) proféticos tiveram, sem dúvida, um papel preponderante no Velho e no Novo Testamentos. Tanto as profecias como as revelações eram habitualmente manifestadas por meio de sonhos ou visões. Uma vez que as visões não estavam subordinadas ao sono, alguns especialistas não hesitaram em sublinhar este aspecto como principal ponto de divergência entre o sonho e a visão. Curiosamente, na Bíblia os dois termos surgem conjugados, embora os termos difiram no texto original. O sonho é habitualmente designado no texto hebraico por *chalom* ou *chelem*, no texto grego, *onar*, já para a visão o texto hebraico utiliza o termo *chezev* ou *chazon* e o grego, *horama*¹⁰⁶. A análise semântica dos termos originais é contudo delicada. Devemos, por isso, contar com alguma fluidez destes termos. Podemos ver a título de exemplo que *marah* (“a vinda do Senhor profetizada num oráculo”) é outro termo utilizado para designar a visão. Interessante será notar que a raiz da palavra *visão* que forma o original hebraico (*chazon*) significa a “percepção de uma palavra profética”¹⁰⁷. Não se trata, assim, de apreender um conjunto de imagens, mas de ouvir a voz divina. No texto de I Samuel¹⁰⁸, *chazon* significa “percepção de um contacto essencialmente auditivo, associado à experiência particular da proximidade divina”¹⁰⁹. Poderia ser, desta forma, descrita como uma realidade quase palpável mas que na verdade só se

¹⁰⁶ RAYMOND, Philippe- *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991.

¹⁰⁷ HUSSER, Jean-Marie- *Le songe...*, Berlin-New York, 1994, p.153.

¹⁰⁸ “O mancebo Samuel servia ao Senhor, perante Eli; e a palavra do Senhor era de muita valia naqueles dias; não havia visão manifesta.” (I Samuel III, 1)

¹⁰⁹ HUSSER, Jean-Marie- *Le songe...*, Berlin-New York, 1994, p.159.

manifesta pela palavra. Ehrlich conclui no seu estudo que *chazon* não significa no profetismo uma visão “vista”, seja ela uma teofania ou uma visão alegórica¹¹⁰.

No contexto do sonho divino que revelara a Daniel a interpretação do sonho do rei Nabucodonosor, é utilizada a expressão “visão da noite” (Daniel II, 19). Posteriormente, aquando dos seus próprios sonhos, o profeta conta ter tido “um sonho e visões da sua cabeça” (Daniel VIII, 1). No mesmo capítulo (v.2), acrescenta que esta visão ocorrera durante a noite. A dúvida permanece: Daniel terá tido um sonho ou uma visão? Também no segundo sonho Nabucodonosor o rei da Babilónia utiliza a expressão “visões dos meus sonhos” (Daniel IV, 6), estando os dois termos associados mas referindo-se ainda assim a um sonho. Segundo Ehrlich estas expressões são relativas ao sonho, tratando-se de expressões sinónimas¹¹¹.

Se o sonho é uma visão nocturna, a visão é um sonho acordado, mas sem manifestações conscientes dos sentidos. Contrariamente aos sonhos, cujas sequências de imagens são por vezes desordenadas e absurdas, as sequências de imagens da visão são lógicas, lineares e passíveis de serem compreendidas. O nível profético da visão seria superior ao do sonho, dado que a visão pode levar a um profundo paroxismo¹¹². Ao ser sujeito a uma visão, o profeta fica em “êxtase”, imóvel e de olhos abertos, como foi o caso de Paulo (II Coríntios XII, 2)¹¹³. A superioridade da visão relativamente ao sonho poderá também explicar o facto de serem os profetas os únicos a beneficiar de visões divinas. Nas Escrituras, nenhum outro homem é privilegiado por tal manifestação.

Jacques Le Goff reúne, no entanto, os dois termos (sonho e visão) para descrever as revelações divinas na Bíblia,

“Le rêve forme un ensemble qui agit par l’union de la vision et de la parole, de la vue et de l’ouïe. Les apparitions oniriques parlent et leurs paroles, claires ou obscures, font évidemment partie du message. La vision muette est rare.”¹¹⁴.

¹¹⁰ Idem, p.153.

¹¹¹ HUSSER, Jean-Marie- *Le songe...*, Berlin-New York, 1994, p.153.

¹¹² No final de cada visão o profeta Daniel fica completamente extenuado, “sem fôlego”, “sem forças”, chegando mesmo numa dessas ocasiões a ficar enfermo alguns dias depois de ter recebido a revelação por meio de visões. (Daniel VIII, 27; X, 17).

¹¹³ Cf. Números XXIV, 4 e 16.

¹¹⁴ LE GOFF, Jacques - *O Imaginário...*, Lisboa, 1994, p. 268.

O sonho e a visão simplesmente se conjugam num mesmo objectivo, o estabelecimento da ligação entre o homem e o divino. Ambos estão envolvidos numa só expressão utilizada por Jacques Le Goff – “apparitions oniriques”.

Segundo Maimonides, um filósofo judeu do século XII, todas as profecias e manifestações eram reveladas aos profetas por meio de sonhos ou visões, por vezes transmitidas por anjos. Na sua apologia, as revelações sobrevinham através de uma visão. O profeta apreendia o sentido do sonho ou da visão ao acordar. Para quem não tivesse os mesmos dotes de um profeta, a interpretação dos seus sonhos não deixava de ser uma prioridade. Já na acepção de Ibn Khaldoun, um historiador e filósofo do século XIV, o verdadeiro sonho das Escrituras traduzia-se na revelação da presença divina. A manifestação onírica levava o sujeito-sonhador a acordar de imediato, deixando uma forte impressão de forma a tornar o seu conteúdo inesquecível. Quanto à revelação onírica mais comum, esta implicava um maior esforço de recordação como também uma interpretação. Este era o paradigma do sonho simbólico ou alegórico, correspondente ao sonho do Faraó, interpretado por José (Génese XLI, 1-37) ou ao sonho do rei Nabucodonosor decifrado por Daniel (Daniel II, 1-49). A teoria de Maimonides contribuiu igualmente para a explicação da recepção da manifestação divina, possibilitada pela supressão dos sentidos do corpo durante o sono.¹¹⁵ Para Ibn Khaldoun, o sonho mais significativo era o sonho profético, emanado do próprio Deus enquanto que os outros sonhos, enviados por anjos, envolviam uma interpretação extra.

Quanto à mensagem profética, revelada em sonhos, podia abranger tanto o presente como o futuro. No contexto profético, é necessário ter em conta a subjacente mentalidade israelita. As predições do profeta bem como o seu ministério temporal e local visavam geralmente o povo da aliança. Era o seu papel denunciar o seu pecado e falhas, mas anunciar também o seu glorioso destino. Mencionava ainda as nações pagãs como instrumento do castigo para Israel. Sendo o profeta um intérprete divino, estava acima dos limites do tempo e as suas predições não eram senão a confirmação e o prolongamento dos seus ensinamentos. Todavia, pelo mesmo facto de ser apenas um instrumento de Deus, a mensagem podia ultrapassar as circunstâncias e a consciência do profeta, permanecendo num clima de mistério até ao momento explícito da sua concretização. A mensagem

¹¹⁵ Cf. ALFRED, Guillaume- *Prophétie et Divination*, Payot, Paris 1941.

profética tinha duas facetas, podia ser um consolo para os seus destinatários, mas podia pelo contrário conter uma severa repreensão¹¹⁶. Era muitas vezes dura e implacável, repleta de ameaças e repreensões, chegando estas características a provar a autenticidade da profecia.

Em suma, os sonhos e as visões pontuaram a história bíblica do povo de Israel colocando em cena personagens comuns, mas escolhidas por Deus para uma determinada missão. Graças ao sonho ou à visão e também à sua interpretação, estes homens libertaram o povo da escravidão, da ocupação estrangeira, da corrupção dos dirigentes, da perversão, da idolatria ou simplesmente do castigo eterno – a morte. O povo de “Israel”¹¹⁷ difundiu a palavra divina ao longo de várias gerações através de uma contínua cadeia de sonhos e visões. Estes resumem e descrevem o cumprimento espiritual ao longo das Escrituras.

¹¹⁶ O profeta Jeremias fora enviado para vários fins: para “derribar, destruir”, mas também para “edificar e plantar” (Jeremias I, 10)

¹¹⁷ Entenda-se, o povo da aliança (Isaías XXIV, 5).

2.2- A revelação profética – sonhos e visões simbólicas

Os livros proféticos ocupam mais de um quarto do Antigo Testamento, na Bíblia. Se tivermos ainda em conta a existência de profecias fora destes livros, facilmente depreenderemos a importância da profecia em toda a Bíblia.¹¹⁸ As dificuldades no seu estudo e interpretação são evidentes quando nos deparamos com vários tipos de linguagem, por vezes imagética, alegórica ou mesmo apocalíptica que prolifera nas inúmeras alusões a eventos futuros. No entanto, a dificuldade poderá, no nosso entender, resultar num certo estímulo para este estudo.

O termo “profecia”, do grego *prophanaï*, significa originalmente “falar por” ou “ser o porta-voz de alguém”¹¹⁹. Este termo aplica-se, por exemplo, ao caso de Arão, o “intérprete” de Moisés diante do faraó (Êxodo IV, 16 e VII, 1). Em diversos textos bíblicos lemos o chamamento divino de profetas, tais como Moisés, Esdras, Jeremias, Ezequiel, entre outros. Esta ideia de uma convocação profética torna-se mais perceptível se tivermos em conta a raiz hebraica da palavra “profeta” (o *nabhi*, o “revelador” ou “enunciador”), do verbo *nabu*, que significa “chamar”¹²⁰. Os profetas eram, desta forma, embaixadores divinos, enviados a governantes, ao povo de Israel ou ainda às nações pagãs. Revestidos de autoridade divina, investiam ou destituíam reis (I Reis XIX, 16; XXI, 17-22), declaravam a guerra aos povos vizinhos (II Reis III, 18-19; II Crónicas XX, 14-17; Oséias V, 5-8) ou mostravam oposição às nações rebeldes (Jeremias XXVII, 8-22).

Note-se igualmente que a profecia era mais do que uma predição futura. Neste sentido, Gordon Fee e Douglas Stuart afirmam que apenas dois por cento da profecia do Antigo Testamento é de carácter messiânico e menos de um por cento diz respeito a eventos futuros¹²¹. Estas percentagens dependem igualmente do sistema interpretativo adoptado. As mensagens tinham, em primeiro lugar, um objectivo histórico imediato, eram advertências, encorajamentos, apelos ao arrependimento ou à esperança dos seus destinatários. Com efeito, o futuro era anunciado com o intuito de influenciar a acção presente.

¹¹⁸ KUEN, Alfred- *Comment interpréter la Bible*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1991, p.218.

¹¹⁹ RAYMOND, Philippe- *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ FEE, Gordon, STUART, Douglas- *How to read the Bible for all its worth*, Grand Rapids, Zondervan, Publishing House, 1981, p.150.

A transmissão da mensagem divina e a manifestação da Sua vontade eram o principal móbil do ministério profético. De certo modo, as suas mensagens não tinham nada de original, uma vez que consistiam na repetição de palavras e de imagens divinas adaptadas ao seu tempo. As reprovações divinas concretizavam-se de variadas formas, desde a doença, a seca, a fome, a derrota, a deportação, à destruição de cidades e à morte. Os profetas tinham portanto a missão de zelar para que cada geração compreendesse a implicação das suas escolhas no futuro.

Convém esclarecer a ideia de que o profeta é “aquele que prediz o futuro por inspiração divina” (sendo a profecia a sua predição)¹²², pois esta definição está incompleta. O *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* concede-nos uma explicação mais correcta deste conceito: o profeta é um “intérprete dum deus; o que transmite ou explica a vontade dos deuses; ou o intérprete da palavra de Deus” e a profecia, “o acto de interpretar a vontade dos deuses; a explicação dos Livros santos por inspiração do Espírito Santo”¹²³.

Os profetas recorreram aos mais diversos instrumentos: visões, sonhos, símbolos ou acções simbólicas, apóstrofes veementes, entre outros. Por meio destes instrumentos, a alma era convencida do erro, do mal presente ou de uma realidade dificilmente apreendida pelos sentidos¹²⁴.

Muitas vezes os profetas não se limitavam a simples discursos, mas sob a ordem divina, acrescentavam gestos simbólicos. Encontramos, nos seus livros, alguns exemplos de acções simbólicas. Alfred Kuen classifica estes gestos, empregados por profetas em sonhos ou visões, de “predications mimées”, defendendo a ideia de que estas últimas impressionavam mais do que as próprias palavras¹²⁵. Segundo D. Busy, tratava-se de uma “parábola em acção”¹²⁶.

Curiosamente, o profeta Ezequiel (Ezequiel II, 8 - III, 3) e João (Apocalipse X, 2, 8 e 10) tiveram que “comer” um “livro de rolo” que continha uma mensagem divina. Esta mensagem devia tornar-se carne e sangue neles, e penetrar nas suas almas¹²⁷. O sabor do livro era como o mel¹²⁸ em suas bocas, significava isto a

¹²² *Dicionário da Língua Portuguesa*, 8ª ed., Porto, Porto Editora, 1999.

¹²³ MACHADO, José Pedro- *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 3ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1997, pp.436-437.

¹²⁴ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, p.220.

¹²⁵ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, pp. 221 e seguintes.

¹²⁶ BUZY, D.- *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1923, p.22.

¹²⁷ Ibidem.

alegria e o privilégio de serem mensageiros divinos. A amargura que o profeta João deveria sentir posteriormente representa a sua identificação com aqueles a quem se dirigia a mensagem, “e havendo-o comido, o meu ventre ficou amargo” (Apocalipse X, 10), uma experiência desagradável. Com efeito, esta oposição de sentimentos era habitualmente ressentida pelos mensageiros divinos. Tanto Jeremias como Ezequiel foram agentes divinos no cumprimento de algumas acções simbólicas, geralmente explicadas nas suas visões¹²⁹. Através de gestos e acções simbólicas, em sonhos ou em visões, os profetas cooperavam com Deus para despertar os seus destinatários da letargia espiritual.

Os profetas, inúmeras vezes receptores de sonhos e visões, não eram apenas visionários mas homens de acção. Alguns desempenharam mesmo um papel relevante no domínio político, como foi o caso de Eliseu¹³⁰.

Devemos ainda ter em conta as circunstâncias políticas, sociais e culturais, bem como a situação religiosa, implícitas nas diferentes ocorrências oníricas e visionárias, a fim de compreender o teor de determinadas mensagens. No que toca aos livros proféticos do Antigo Testamento, estes abarcam cerca de três a quatro séculos de história (800-450 a.C.)¹³¹. Este período da história bíblica foi caracterizado por problemas de ordem política, militar, económica e social como também pela infidelidade e menosprezo pela Aliança divina. A constância do povo de Israel na preservação de cultos pagãos fez com que se denunciasses a “prostituição sagrada” (Oséias IV, 11-14). A estes delitos acrescentaram-se outros excessos, como a prática imoral tolerada e mesmo encorajada nas peregrinações aos santuários, a conservação de ídolos domésticos (Isaías II, 8; Jeremias X, 9) e o formalismo dos sacrifícios de animais e das festas solenes (Isaías I, 11). Por fim, a injustiça no poder político e jurídico, a opressão dos pobres e a desigualdade entre os homens (Isaías III, 14-26; V, 8-10; Amos IV, 1-3; Miquéias VI, 12) explicam igualmente a acção dos profetas e a indignação de Deus.

Na Bíblia, praticamente todas as profecias foram transmitidas por Deus através de sonhos ou de visões, mas nem sempre eram claras e inteligíveis para

¹²⁸ Repare-se que a mesma expressão é utilizada tanto pelo profeta Ezequiel como por João: “E eu o comi, e na minha boca doce se fez como o mel” (Ezequiel III, 3), “E tomei o livrinho, na mão do anjo, e comi-o; e na minha boca era doce como mel” (Apocalipse X, 10).

¹²⁹ Cf. Jeremias XIII, 1-11 ; XVIII, 1-6 ; XIX, 1-2; XXVII, 1-15; XLIII, 8-13.

¹³⁰ Cf. I Reis XX, 22-30 ; XXI, 18-27 ; II Reis III, 12 ; VI, 6-13 ; VIII, 7-15

¹³¹ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, p.223.

quem as recebia. O profeta Isaías revelou nos seus escritos a complexidade do texto profético, nomeadamente na sua descodificação, “E será para vós a visão de todos eles como as palavras de um livro selado que, quando o derem ao que sabe ler, lhe dirão: Lê esse livro, e lhe responderá: Não posso porque está selado ” (Isaías XXIX, 11).

A dificuldade na interpretação destes sonhos e visões, e concomitantemente da revelação profética, era no nosso entender propositada, uma vez que perante o obstáculo o homem era levado a depositar a sua confiança em Deus e a depender dele na demanda do verdadeiro sentido de suas mensagens. Neste tipo de manifestações divinas, a interpretação do sonho surge como explicação de um sentido implícito, não perceptível ao sonhador. É justamente o que sucede com Daniel quando preocupado em conhecer o sonho do rei Nabucodonosor e a sua interpretação. O mistério foi-lhe revelado durante a noite e por isso Daniel engrandeceu a Deus, e mais ainda na presença do rei (Daniel II, 19). Para o profeta o reconhecimento da sabedoria divina era vital, pois Deus é o autor dos sonhos e, por conseguinte, “dá sabedoria aos sábios e ciência aos que entendem da disciplina; revela as coisas profundas e escondidas” (Daniel II, 21-22). O mérito não era de facto do intérprete onírico, dado que este era apenas um agente divino. Havia por isso que recorrer ao próprio autor dos sonhos e das visões, tal como o demonstrou José diante do Faraó: “Independentemente de mim responderá Deus prosperamente a Faraó” (Génesis XLI, 16).

Se os sonhos são um meio divino escolhido para comunicar algo aos homens, são sobretudo uma boa ocasião para demonstrar a superioridade de Deus sobre os outros deuses e sobre a sabedoria humana. Utilizando as mesmas palavras de Isaías, podemos afirmar que Deus detinha a chave para abrir o “livro selado”, ou seja, a mensagem divina.

Como temos vindo a averiguar, a percepção e compreensão da profecia, veiculadas por sonhos e visões, revelaram dificuldades pela sua grande complexidade no desvendamento dos seus sentidos. A dificuldade preside na estrutura do sonho e na linguagem proféticas.

As descrições oníricas registadas nas Escrituras apresentam uma estrutura particular quanto à sua redacção. Na acepção de L. Ryken, a estrutura onírica apresentava diversos materiais: “des images momentanées, des impressions fugitives des caractères et des scènes qui apparaissaient un instant et

disparaissent, des passages abrupts d'une action à l'autre."¹³². A este tipo de estrutura, aplicada a algumas profecias mas sobretudo a sonhos, Ryken atribuiu a designação de "structure kaléidoscopique".

Por outro lado, a compreensão ou "tradução" da linguagem profética requer um tratamento especial para uma interpretação correcta das mensagens oníricas. Inicialmente, na história bíblica, a percepção da palavra divina era clara e objectiva para os seus destinatários. Esta ter-se-á tornado progressivamente mais enigmática após o exílio, tal como o sublinha Jean Marie Husser:

"Si la vision du prophète est davantage d'ordre auditif, son expression verbale devient, après l'exil, de plus en plus imagée, visionnaire, est donc énigmatique. Le songe à Jacob chez Laban atteste que le rapprochement semble ainsi avoir été facilité entre le rêve symbolique et la vision prophétique, laquelle exigera également, dès l'apocalyptique, le recours à l'interprétation"¹³³.

É sabido que a linguagem profética se apresenta muitas vezes de forma codificada. Isto deve-se em parte à proliferação de símbolos e imagens recorrentemente atestados nas diferentes revelações divinas. Alfred Kuen assinalou, a este propósito, que a imagem é passível de ser gravada na memória mais facilmente do que uma ideia abstracta¹³⁴. Isso explicaria, efectivamente, a ocorrência de vacas gordas pastando no prado e de vacas magras paradas numa praia, assim como das espigas formosas e das espigas queimadas, nos sonhos de Faraó (Génese XLI, 1-7). Curiosamente, tratava-se de dois sonhos diferentes, no fundo, simplificados por duas imagens – um animal e um cereal. Certamente que a simplicidade do sonho e das suas imagens contribuíram fortemente para a lembrança destes dois sonhos já que, em circunstâncias muito semelhantes, o rei Nabucodonosor fora incapaz de se recordar do conteúdo do sonho. No caso do sonho do rei (a estátua composta por quatro tipos de materiais cujos pés foram esmagados por uma pedra cortada por uma mão desconhecida, destruindo

¹³² RYKEN, L.- *How to read the Bible as literature*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1984, p.170.

¹³³ HUSSER, Jean-Marie- *Le songe...*, Berlin-New York, 1994, p.157.

¹³⁴ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, p.71.

finalmente toda a estátua Daniel II, 31-35), compreende-se a sua dificuldade em recordar todos os símbolos.

Com efeito, os orientais apoiam-se muito na linguagem imagética¹³⁵. A imagem vai de uma simples palavra a toda uma história, representando de maneira figurada as realidades do mundo espiritual. No tratamento da revelação divina, através de visões e de sonhos proféticos, temos obrigatoriamente que ter em conta a constante presença de uma linguagem metafórica. Este tipo de linguagem tenderia a comunicar mais com os sentimentos do que com a razão¹³⁶. Aplica-se, por exemplo, na visão de João no livro de Apocalipse ao chamamento de Cristo, “Eis que estou eu à porta, e bato; se algum ouvir a minha voz, e me abrir a porta, entrarei eu em sua casa, e cearei com ele, e ele comigo.” (Apocalipse III, 20). O apelo seria muito menos expressivo se dissesse simplesmente que Cristo deseja entrar em comunicação connosco.

A imagem não só se grava mais facilmente na nossa memória como também ilustra melhor algumas alusões à vida espiritual¹³⁷, patentes em algumas expressões tais como “o enterrar o seu talento” (Mateus XXV, 14-29), “o sal da terra” (Mateus V, 13), “o pão da vida” (S.João VI, 28), “a luz do mundo” (Mateus V, 14) ou o “bom pastor” (João X, 11). As imagens estimulam, assim, a reflexão. A linguagem figurada é também, de certo modo, uma linguagem “codificada”.

Da mesma forma, a linguagem simbólica participa na exposição da revelação divina. O símbolo, comumente definido como representação de uma determinada realidade, continha a chave da interpretação onírica. Tal como sucede no sonho de Daniel, os quatro grandes animais contemplados representam “quatro reis que se levantarão da terra” (Daniel VII, 17). A explicação é aliás fornecida por Deus, o “ancião de dias”. O mesmo acontece com o profeta João, no livro de Apocalipse, quando em visão Deus lhe explica a simbologia das sete lâmpadas (Apocalipse I, 13) e das sete estrelas (Apocalipse I, 16), “Eis aqui o mistério das sete estrelas que tu viste na minha mão direita, e dos sete candeeiros de ouro; as sete estrelas são os sete anjos das sete igrejas, e os sete candeeiros são as sete igrejas” (Apocalipse I, 20).

¹³⁵ Cf. DULAÉY, Martine- *Des forêts de symboles. L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles)*, collection « Références / Histoire » 574, Le Livre de Poche, 2001.

¹³⁶ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, p.71.

¹³⁷ Ibidem.

De facto, nas visões proféticas bem como em toda a Bíblia afluem vários tipos de símbolos. Por detrás de objectos (o candelabro, o óleo, o sal), animais (o leão, a pomba, a raposa), acções (comer um rolo de livro, a imersão na água), fenómenos naturais (a chuva, o relâmpago), metais (o ouro, o bronze), cores (púrpura, azul, escarlate), nomes de cidades (Sodoma e Gomorra), personagens (David, Jezabel), os números (três, sete, doze, quarenta), entre outros, esconde-se por vezes outro significado. Nem sempre a Bíblia explica o símbolo, mas deixa propositadamente certas verdades veladas¹³⁸.

Entre os símbolos mais evidentes do universo profético, poderíamos citar o *adultério* (Jeremias III, 8 e Jeremias XIII, 27) e a *prostituição* (Ezequiel XLIII, 9; Oséias VI, 10 e Apocalipse XVII, 2), símbolos da infidelidade e da violação da aliança com Deus, por sua vez, comparada ao matrimónio (Oséias II, 20-21). O *braço* (Isaías XL, 10 ; XLVIII, 14 e Ezequiel XX, 33) era símbolo de força¹³⁹, o *cão* (Mateus VII, 6 e Filipenses III, 2) na linguagem oriental é símbolo de impureza, o *incenso* (Apocalipse VIII, 4) é a oração e a *púrpura* (Daniel V, 7), símbolo de realeza¹⁴⁰. A *chuva* (Isaías XXX, 23; Ezequiel XXII, 24; Ezequiel XXXIV, 26) é associada à graça espiritual e à bênção, o *relâmpago* (Daniel X, 6 ; Oséias VI, 5) era a manifestação de poder divino, a glória de Deus e os seus juízos.

Alguns números possuem igualmente um valor simbólico. O número *sete* (Ezequiel XLIII, 26 ; XLIV, 26 ; Apocalipse V, 1), o mais utilizado nas Escrituras, encerra o mesmo sentido reconhecido pelos semitas do Médio Oriente. Simboliza a totalidade, a plenitude requerida por Deus – a perfeição¹⁴¹. O número *três* está também relacionado com a divindade. Recorde-se a este título a tripla menção da bênção divina em Números VI, 24-27, a tripla repetição de “santo” em Esdras VI, 3. No Velho Testamento, este número refere-se essencialmente à Trindade. Por fim, os números *quarenta* e *setenta* denotam também um valor simbólico. No Antigo Testamento, o número quarenta é aproximadamente o ciclo de uma geração (Números XIV, 34 ; Deuterónimo II, 14 ; VIII, 1-4). Quanto ao número *setenta*, está muitas vezes associado ao tempo que Jeová atribuía a uma nação até que o seu

¹³⁸ Como se de certa maneira o autor destes mistérios quisesse respeitar a liberdade do homem. (Cf. Mateus VII, 7 - “buscai e encontrareis”)

¹³⁹ Curiosamente, o *chifre* tinha a mesma conotação, mas a palavra hebraica foi traduzida na maior parte das versões bíblicas por “poder”.

¹⁴⁰ HELLER, A.- *Biblishche symbole*, Stuttgart, Paulus-Verlag, 1962.

¹⁴¹ KUEN, Alfred- *Comment interpréter...*, Saint-Légier, 1991, p.76.

juízo fosse aplicado (Isaías XXIII, 15 ; XXIII, 17), ou ainda ao tempo de cativo anunciado pela desobediência do povo de Deus (Jeremias XXV, 11 ; XXIX, 10). É igualmente um número algumas vezes apregoado nas visões de Daniel, no que respeita o tempo profético (Daniel IX, 2 ; IX, 24).

Chegados a este ponto, não há dúvida de que a complexa descodificação da mensagem divina, revelada em sonhos e visões, requeria um especialista na matéria. Como vimos, a interpretação da mensagem onírica não poderia ser dada senão por homens instruídos por Deus para tal missão – em especial, os profetas. Mesmo no meio pagão, estes eram reconhecidos pelos seus dotes e muitas vezes considerados verdadeiros profissionais da interpretação onírica, tal como sucedera com Daniel:

“Porquanto se achou neste Daniel um espírito excelente, e ciência, e entendimento, interpretando sonhos, e explicando enigmas, e solvendo dúvidas, ao qual o rei pôs o nome de Belteshazar: «Chama-se pois agora Daniel, e ele dará a interpretação»” (Daniel V, 12).

Porém, quando o sonhador ou o receptor da revelação era o próprio profeta, quem melhor do que o autor e inspirador destes sonhos e visões para esclarecer os arcanos divinos?

2.3- A exegese bíblica medieval

Estudada por clérigos e lida por leigos, a Bíblia é a grande referência da civilização do Ocidente cristão na Idade Média. A sua compreensão exigia um conhecimento profundo dos seus sentidos. A exegese bíblica impôs-se, na segunda metade do século XII, sendo a teologia reconhecida como uma verdadeira ciência¹⁴². Todas as técnicas de análise bíblica estavam ao serviço da abordagem espiritual. Esta prática fez-se ainda acompanhar por uma intensa reflexão teórica, estimulada pelo progresso interpretativo da exegese judaica ocidental e por uma teologia quase “científica”¹⁴³. A exegese cristã e a exegese judaica estabeleceram uma relação de grande proximidade durante o período medieval, um diálogo constante que ia muito para além de questões interpretativas¹⁴⁴. Gilbert Dahan sublinhou, no seu estudo, a influência recíproca na história da interpretação cristã e da judaica.

Na aceção do referido autor, as linhas de força da prática exegética centravam-se essencialmente numa interpretação de tipo confessional¹⁴⁵, onde a experiência e a inspiração têm um papel relevante. Por outro lado, a exegese científica estava fundada em categorias de uma pesquisa racional. O texto comentado pelo exegeta era portador de uma verdade eterna, um guia e uma orientação para o pensamento¹⁴⁶.

Segundo Gilbert Dahan, a Idade Média terá conhecido três fases no estudo da exegese¹⁴⁷. Em primeiro lugar, a leitura e o estudo das Escrituras consistiram numa das principais actividades do monge. Na Alta Idade Média, a produção escrita desenvolveu-se essencialmente no meio monástico, sendo também este o meio privilegiado para a redacção de comentários bíblicos. Com efeito, a Bíblia integrou a vida dos mosteiros. Na leitura e meditação da Bíblia, na declamação do texto

¹⁴² LE GOFF, Jacques- *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Bayard, 2003, p.75.

¹⁴³ DAHAN, Gilbert- *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIème-XIVème siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

¹⁴⁴ Idem, p.24. Gilbert Dahan consagrou um capítulo neste estudo à influência exercida reciprocamente pela exegese cristã e pela exegese judaica (cap.VII), delineando esta temática nos termos de uma “histoire mêlée”.

¹⁴⁵ DAHAN, Gilbert- *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIème-XIVème siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p.54.

¹⁴⁶ Esta ideia baseava-se na afirmação do apóstolo Paulo, atestada em II Timóteo III, 16 - “Toda a Escritura, divinamente inspirada, é proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça”.

¹⁴⁷ DAHAN, Gilbert- *L'exégèse...*, Paris, 1999, pp. 68 e seguintes.

sagrado nos ofícios litúrgicos, o monge dedica-se por completo à *lectio divina*. Este exercício, inicialmente individual, era também praticado por clérigos, uma vez que os centros presbiterianos e episcopais seguiram os mesmos moldes da cultura monástica¹⁴⁸. Pierre Riché vê na exegese monástica uma intenção essencialmente espiritual, tal como o sugere em, “L’exégèse monastique ne veut pas être une science mais une sagesse spirituelle qui doit viser à la contemplation du donner révélé et déboucher sur la théologie mystique”¹⁴⁹. Todo aquele que lia, explicava ou comentava a Sagrada Escritura, mantinha por isso o respeito e a consideração pelo texto sagrado na prática da *lectio divina* e da meditação.

Na segunda metade do século XI registou-se uma profunda evolução espiritual, concomitante ao desenvolvimento social. No âmbito do pensamento cristão, este espírito de mudança estará igualmente na origem de novos comportamentos no domínio do estudo bíblico.

As grandes mutações da história ocidental, no século XII, repercutiram-se no âmbito intelectual. O fenómeno da urbanização permitiu a criação e o desenvolvimento de escolas nas cidades. Estas viriam a substituir progressivamente as escolas monásticas. A exegese passou assim do claustro à escola universitária, sendo esta transferência um factor determinante para uma nova atitude face aos textos sagrados. O ensino estava cada vez mais concentrado no estudo das Escrituras. Porém, o modelo de ensino da Bíblia terá variado ao longo do século XII¹⁵⁰. No início do século, o estudo das Escrituras consistia numa leitura feita em duas etapas: primeiramente, analisava-se o texto, atendendo em especial às dificuldades gramaticais ou semânticas; em seguida, procedia-se ao aprofundamento do seu sentido, apoiado nos comentários patrísticos. O estudo da Bíblia foi amplificado numa terceira etapa, no final do século, com a exposição e a resolução de questões teológicas equacionadas no texto comentado – a *disputatio*. A *lectio* deixou portanto de se restringir à meditação e passou a incorporar a *quaestio* e a *disputatio* no estudo dos textos sagrados.

Finalmente, a grande novidade institucional do século XIII foi a criação de universidades. A exegese escolástica desenvolveu-se particularmente no meio

¹⁴⁸ RICHÉ, Pierre- “Etudier la Bible”, in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 141.

¹⁴⁹ Idem, p.145.

¹⁵⁰ DAHAN, Gilbert- *L’exégèse...*, Paris, 1999, p. 94.

universitário. Todo o ensino, e inclusive a teologia, concentrou-se nas grandes universidades criadas entre 1200 e 1250.

A exegese bíblica tornou-se mais consistente e mais complexa aos olhos dos seus especialistas. A mensagem contida nos textos sagrados transcendia o entendimento humano, tal como o salientou Gilbert Dahan: “Le message biblique fait éclater les limites du langage humain qui le véhicule.”¹⁵¹. Todo aquele que se empenhava no seu estudo era convidado a procurar, a aprofundar e ler nas suas entrelinhas, indo para além das imagens sensíveis. A consciência deste árduo trabalho leva a um dado elementar da exegese bíblica: a possibilidade de uma leitura plural dos textos sagrados.

O teólogo Henri de Lubac discorreu longamente sobre os fundamentos da exegese tradicional, retomando os quatro sentidos das Escrituras definidos por Orígenes e pelos Padres da Igreja¹⁵². Na sua acepção, Orígenes terá sido o primeiro a expor a doutrina dos quatro sentidos das Escrituras na tradição cristã. Esta teoria foi adoptada por grande parte dos estudiosos da Bíblia, ainda que alguns optassem por seguir apenas três destes sentidos. Foi igualmente o fundamento interpretativo de São Jerónimo, Santo Agostinho, Beda, Tomás de Aquino, entre outros.

A teoria dos quatro sentidos desenvolveu-se particularmente no século XII, êxito este que esteve também associado aos inícios da filosofia aristotélica no Ocidente, à afirmação da teologia escolástica e à criação de universidades. A reformulação desta teoria no período medieval encontra-se patente num famoso dístico latino mencionado no estudo de Lubac – “*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid egas, quod tendas anagogia*”¹⁵³.

Vejamos resumidamente as quatro possibilidades interpretativas da leitura das Escrituras.

O primeiro sentido, o sentido histórico ou literal, é concedido pelo significado das palavras da Escritura, explorado pela exegese que segue as regras da correcta interpretação. Para alguns especialistas, a história era um ponto de partida na

¹⁵¹ Idem, p.55.

¹⁵² LUBAC, Henri de- *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, Aubier, 1959.

¹⁵³ “A letra ensina o que aconteceu; a alegoria, o que debes crer; a moral, o que debes fazer; a anagogia, para onde debes caminhar”. Citado por LUBAC, Henri de- *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 23.

interpretação da Bíblia, o primeiro passo a dar na explanação da leitura bíblica¹⁵⁴. Também Santo Agostinho alegou que todos os sentidos devem fundar-se no sentido literal.

O segundo sentido, alegórico ou tipológico, foi principalmente explorado no Novo Testamento. No dizer de Sterrett, o tipo (do grego, *tupos*) define-se como “uma prefiguração intencional no Antigo Testamento de uma realidade espiritual do Novo Testamento”¹⁵⁵. No entanto, há que distinguir o tipo da alegoria. O facto é que, na interpretação alegórica, são transportados para o texto alguns sentidos “escondidos” que têm o objectivo de conferir um significado mais profundo ao texto. O sentido alegórico estabelece uma relação entre o passado e o presente, na medida em que a interpretação dos eventos do Antigo Testamento são explicados pelas diferentes etapas da vida de Cristo, descritas no Novo Testamento.

O terceiro sentido, tropológico ou moral, pretende encontrar no texto figuras, vícios ou virtudes, paixões ou etapas que o homem percorre na vida do cristão. São Paulo afirmara, neste sentido, que as histórias relatadas na Bíblia são proveitosas para instruir o homem¹⁵⁶. As Escrituras eram, deste modo, estudadas como modelo de vida e de comportamentos. Não é por isso de admirar que a exegese monástica tenha privilegiado este terceiro sentido, tal como o demonstrou Smaragde de Saint-Mihiel:

“Si le moine cherche des règles pour bien vivre et y apprend comment dans les démarches de son coeur placer le pied de ses bonnes oeuvres, il trouve dans le texte sacré d’autant plus de profit qu’il progresse lui-même davantage”¹⁵⁷.

Por fim, o sentido anagógico leva o cristão a compreender as realidades e acontecimentos como sinais de uma verdade eterna. Esta correspondência de sentidos traduzia-se na esperança de uma Jerusalém celeste, o que demonstra uma certa propensão para a contemplação mística na leitura bíblica.

¹⁵⁴ STAVELOT, Christian de- *Expositio in Evangelium Matthei*, 1262, in RICHÉ, Pierre – “Etudier la Bible”, in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 161.

¹⁵⁵ STERRETT, T. N.- *How to Understand your Bible*, Illinois, Inter Varsity Press, 1974, p. 104.

¹⁵⁶ Cf. I Coríntios X, 11.

¹⁵⁷ *De lectione*- Patrologia Latina, cap.3, 102, 598, in RICHÉ, Pierre – “Etudier la Bible”, in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 160.

Interessante será notar que grande parte dos exegetas do século XIII expôs nas suas obras a teoria dos quatro sentidos. A mesma referência surge num comentário de um exegeta:

“Il y a quatre sens: le sens historique, qui emprunte sa solidité à la vérité des faits; le sens tropologique ou moral, qui a celle de la vertu; le sens allégorique, qui a celle de la certitude de la foi ; le sens anagogique, qui a celle de l’immutabilité des promesses éternelles”¹⁵⁸.

De facto, este comentário resume perfeitamente a teoria dos quatro sentidos. A distinção entre o sentido literal e o sentido espiritual é, contudo, o essencial a reter, como o defendera Tomás de Aquino de acordo com a tradição patrística.

Em suma, segundo as palavras de Gilbert Dahan, a Bíblia é um “texto vivo, de uma riqueza infinda”¹⁵⁹. A dificuldade na interpretação das Escrituras desde cedo se fez sentir. O profeta Moisés proporcionou um primeiro esforço interpretativo, patente no livro de Deuterónimo. Com efeito, Moisés terá analisado os seus próprios textos ao reformular as leis, a fim de as tornar mais claras e adequáveis a um novo contexto ao qual estaria brevemente sujeito o povo de Israel¹⁶⁰.

No estudo da Bíblia, o diálogo é continuamente estabelecido entre o texto sagrado e o seu leitor. A Santa Escritura concede, assim, as chaves para a decifração das mensagens bíblicas¹⁶¹. A exegese medieval baseia-se nesta mesma dinâmica.

¹⁵⁸ In VERGER, Jacques- “L’exégèse de l’Université”, in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 207.

¹⁵⁹ Cf. I Pedro I, 23.

¹⁶⁰ Cf Deuterónimo IV e V.

¹⁶¹ Cf. DAHAN, Gilbert- *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIème-XIVème siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, pp. 325 e seguintes.

III – Sonhos e visões na *Estoire del Saint Graal*

A *Estoire del Saint Graal*¹⁶² integra um dos mais vastos ciclos de romances arturianos, redigido em França, por volta de 1220. Este ciclo tem como núcleo o romance *Lancelot em prosa*, eixo estruturador de todo o ciclo¹⁶³. Designada por José Carlos Miranda como “peça necessária na arquitectura cíclica inicial”¹⁶⁴, a *Estoire* contém o relato detalhado dos antecedentes do mundo arturiano que remontam aos tempos bíblicos e, em especial, aos primórdios da propagação do cristianismo¹⁶⁵. Este romance inaugural do ciclo, escrito por volta de 1225-1230, descreve a história da relíquia sagrada, o santo Graal e dos seus detentores. Contamos ainda o percurso de José de Arimateia e de seu filho Josefes com a relíquia rumo ao Ocidente, nomeados divinamente para a missão evangelizadora. Na *Estoire* predominam ainda temas como, a já referida evangelização do Oriente e Ocidente, a provação espiritual dos principais protagonistas, os milagres, os sonhos e as visões maravilhosos¹⁶⁶.

O romance começa com o relato da morte de Cristo, incidindo especialmente na história de José de Arimateia, o primeiro proprietário do Graal. A biografia de José de Arimateia na *Estoire* compreende o momento em que foi levado preso pelos judeus, devido à insinuação de que seria ele o responsável pelo desaparecimento do corpo de Jesus, até à sua chegada à Grã-Bretanha, a “terra prometida”. Posteriormente, o seu filho Josefes é investido por Cristo como bispo da cristandade. Entram em cena outros heróis não menos importantes: Evalac/Mordrain, rei de Sarraz, Serafes/Nascião, o seu cunhado e Celidoines, o seu sobrinho. A fé e a fidelidade a Deus são característicos dos heróis da *Estoire*. O romance relata ainda os feitos de cada um bem como o seu percurso moral e espiritual, entrelaçando as suas aventuras. As últimas páginas dedicam-se à história

¹⁶² A edição utilizada é a de SOMMER, Oskar- *L’Estoire del Saint Graal*. Ed. from manuscripts in the British museum, Washington, The Carnegie Institute of Washington, 1909. Passaremos a utilizar apenas a designação *Estoire* para as citações do romance.

¹⁶³ Cf. LOT, Ferninand- *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Édouard Champion, 1918.

¹⁶⁴ MIRANDA, José Carlos- *Galaaz e a Ideologia da Linhagem*, Porto, Granito, 1998, p. 12. Veja-se ainda MIRANDA-José Carlos- *A Demanda do Santo Graal e o Ciclo Arturiano da Vulgata*, Porto, Granito, 1998.

¹⁶⁵ Idem, p. 166.

¹⁶⁶ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem escolhida no Livro de José de Arimateia, versão portuguesa da Estoire del Saint Graal*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2003, p.3.

do rei Alphasem no “palais aventureux”, ao reino de Celidoinos e às genealogias dos reis arturianos¹⁶⁷.

Alguns especialistas discorreram sobre as possíveis fontes da *Estoire*. Num dos seus estudos, Lot mencionou os Actos dos Apóstolos apócrifos como uma das referências para a temática da propagação do cristianismo¹⁶⁸. Para além da influência exercida pelas fontes apócrifas, prevalece a ideia de que a *Estoire* é acima de tudo uma réplica dos textos sagrados (canónicos)¹⁶⁹. Neste sentido, não só a narrativa como a estrutura do romance estão imbuídas das Escrituras. Encontramos, por isso, inúmeras evocações dos livros veterotestamentares quando assistimos no romance “à imposição da Lei e à conquista de um espaço privilegiado”¹⁷⁰ – um autêntico êxodo bíblico. A *Estoire* seria assim o Génesis do mundo arturiano, a origem da cavalaria cristã¹⁷¹. O aproveitamento dos contornos bíblicos poderão assegurar uma maior credibilidade à narrativa centrada no percurso dos ascendentes de Galaaz. O certo é que, o facto de se recorrer à própria narrativa bíblica demonstra o intuito do autor de querer servir alguns propósitos ideológicos. O modelo bíblico é, deste modo, um instrumento essencial para a legitimação e credibilidade das origens arturianas.

Da mesma forma, os sonhos e as visões inspirados na tradição bíblica têm, no nosso entender, um papel fundamental no reforço da ideologia vigente no romance. De um modo geral, o sonho e a visão são o “recurso imediato à fonte sobrenatural de toda legitimidade”¹⁷², justificando muitas vezes uma inovação. Neste prisma, poderiam explicar uma ideologia, uma doutrina ou ainda anunciar uma nova dinastia ou a eleição de um novo dirigente eclesiástico¹⁷³. Ainda que o sonho e a visão consistam numa experiência individual têm muita vezes um impacto social.

No âmbito deste estudo, teremos especialmente em conta os sonhos e as visões inspirados no modelo bíblico, entre os quais os proféticos, que abarcam grande parte dos sonhos e das visões da *Estoire*.

¹⁶⁷ SZKILNIK, Michelle- *L’archipel du Graal. Étude de l’Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991, pp.5-6.

¹⁶⁸ LOT, Ferninand – *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Édouard Champion, 1918, p.206.

¹⁶⁹ Cf. MATARASSO, Pauline- *The redemption of chevalry*, Genève, Librairie Droz, 1979. SZKILNIK, Michelle- *L’archipel du Graal. Étude de l’Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991.

¹⁷⁰ MIRANDA, José Carlos- *Galaaz...*, Porto, Granito, 1998, p. 189.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps...*, St Amand, 2001, p. 296.

¹⁷³ Ibidem.

Os objectivos dos sonhos e das visões na *Estoire del Saint Graal* são os seguintes: converter os homens, instruir por meio de teofanias, predizer o futuro, fazer revelações acerca da linhagem, explicar um ponto doutrinário (a Trindade e a Encarnação de Cristo) e eleger um dirigente religioso.

Tal como já o referimos anteriormente, uma revelação divina é habitualmente transmitida por meio de um sonho ou de uma visão. No entanto, o conteúdo desses sonhos e visões pode ser mais ou menos claro, conforme foi delineado no segundo capítulo¹⁷⁴. Assinale-se que na *Estoire*, ocorrem manifestações proféticas de índole simbólica. Mordrain e Nascien são duas personagens privilegiadas por este tipo de manifestação, como iremos explicar mais adiante.

Os sonhos e as visões da *Estoire* analisados neste trabalho são proféticos, mesmo quando os receptores são pagãos. No entanto, mesmo considerando estes sonhos e visões proféticos no romance, os seus intervenientes não são profetas porque necessitaram da intervenção de um verdadeiro profeta. Um exemplo bíblico que permite esta posição, é o caso já citado de Abimeleque (um rei pagão), que tem um sonho divino, sem a possibilidade de o interpretar¹⁷⁵. Outros exemplos são o caso de Nabucodonosor e do Faraó, com a interpretação dos profetas Daniel e José. Em relação à *Estoire*, nesta óptica consideramos Ganor e Label, que tiveram sonhos mas que à semelhança de Abimeleque não podem ser identificados como profetas.

Em contraste com os sonhadores pagãos, José de Arimateia e seu filho Jesefes tiveram um papel relevante, comparável ao de Abraão e Moisés. A sua missão evangélica foi importante, pois fundamentou-se em teofanias, visões e percepção da voz divina. A intervenção divina visava o chamento, a instrução, a exortação dos seus “eleitos”.

Uma vez que este trabalho se centra fundamentalmente nos sonhos e nas visões presentes no romance em estudo, a *Estoire del Saint Graal*, há que diferenciar estes dois tipos de manifestações.

A tradição bíblica distinguiu o sonho e a visão, empregando originalmente termos diferentes, ainda que por vezes permanecesse alguma ambiguidade no relato dos sonhos e visões¹⁷⁶. A mesma ambiguidade surge em determinados episódios da

¹⁷⁴ Veja-se o capítulo II, 2.2, “A revelação profética – sonhos e visões simbólicos” deste trabalho.

¹⁷⁵ O próprio Deus lhe deu a interpretação através de um segundo sonho (Génese XX, 6-7).

¹⁷⁶ Referimo-nos à expressão “visão da noite” frequentemente utilizada no relato de sonhos (Daniel II, 19 ; IV, 6).

Estoire, sendo algumas visões também elas apreendidas durante a noite e por isso confundidas com o sonho¹⁷⁷.

À semelhança das Escrituras, a atribuição de sonhos e visões no romance, enquanto manifestações divinas, não é arbitrária. Esta intenção é significativa, tal como o iremos verificar ao longo desta análise.

¹⁷⁷ Poderíamos utilizar a mesma expressão “visões da noite” para descrever, por exemplo, uma visão de Evalac (*Estoire*, pp. 27 e seguintes).

3.1- Visões do redactor – revelações acerca da Trindade

A *Estoire* abre com um longo “prólogo” onde o redactor descreve a forma como fora instruído para reescrever a história do Graal, “la plus haute estoire qui soit” (*Estoire*, p.3)¹⁷⁸. Este “prólogo”, ainda que mais extenso, muito se assemelha ao prólogo do grande livro das revelações proféticas – o livro de Apocalipse de São João¹⁷⁹.

Trata-se, em primeiro lugar, de identificar o autor da revelação. Da mesma forma que São João declara ter sido Cristo a fonte inspiradora das suas visões¹⁸⁰, o redactor da *Estoire* diz ter sido “Chil ki se tient et iuge au plus petit et au plus peceor du monde” (*Estoire*, p.3). Em segundo lugar, o profeta expõe a temática e o objectivo da mensagem divina, “mostrar aos seus servos as coisas que brevemente devem acontecer” (Apocalipse I, 1). Na *Estoire*, a revelação gira em torno da história do santo Graal: “Mais il dira tot en apert comment lestoire del saint graal li fu commandee a manifestier” (*Estoire*, p.3). Por fim, a bem-aventurança àquele que lê e ouve as palavras da profecia e as guarda (Apocalipse I, 3) parece aplicar-se, na *Estoire*, a todo aquele que crê da Trindade: “Mande salus au commencement de ceste estoire. A tos cheaus ki lor cuers et lor creance en la sainte trinite. Che est el peire ce est el fils ce est el saint esperit” (*Estoire*, p.3).

O redactor da *Estoire*, que deseja propositadamente manter o anonimato, diz então ter sido abençoado por uma visão divina. Declara assim ter ouvido uma voz chamá-lo quando estava prestes a adormecer: “si commenchai a sommeillier et il ne demora pas grantment que une vois mapela” (*Estoire*, p.5). A visão começa pela percepção de uma voz que o chama pelo nome três vezes. O facto de Cristo chamar pelo próprio nome demonstra uma profunda ligação entre o “profeta” e o seu Deus¹⁸¹. Isso tornaria mais elevada a sua missão enquanto “porta-voz” da mensagem divina. Aliás, na Bíblia muitos foram os profetas e homens que Deus

¹⁷⁸ Cf. SZKILNIK, Michelle- *L’archipel du Graal...*, Genève, 1991, pp.53 e seguintes e ROUSSEL, Claude- “Le lecteur et la lecture dans l’oeuvre. Dieu écrivain et ses lecteurs dans l’Estoire del Saint Graal”, *Actes du Colloque Int. de Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1982, pp.163-176.

¹⁷⁹ Todos os “ciclos de visões” do Apocalipse são introduzidos por cenários celestiais. Estes cenários mostram uma revelação de Deus ou do Cristo. O mesmo ocorre na *Estoire*.

¹⁸⁰ Apocalipse I, 1- “A revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu...”.

¹⁸¹ ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001, p.240. A relação íntima que Deus estabelece com os seus escolhidos justifica o facto de que sejam chamados pelos seus nomes (Cf. Êxodo XXXIII, 12).

chamou repetidamente pelo nome: Abraão, perante o teste supremo do sacrifício do filho (Êxodo XXII, 10-11), Moisés, diante da sarça-ardente (Êxodo III, 4) e o mancebo Samuel, chamado quatro vezes durante a noite (I Samuel III, 1-10), entre outros. Tal como observa também Georges Stéveny, na tradição bíblica o facto de alguém chamar pelo nome demonstra uma certa autoridade. Segundo o autor, “Nommer une chose, c’est la connaître et la dominer”¹⁸².

Uma vez desperto, o redactor da *Estoire* tem uma visão extraordinária. A intensa claridade ressentida pelos seus olhos demonstra bem que se encontrava na presença de um ser divino que o autor acaba por descrever: “Et puis si vi devant moi le plus bel home qui onques fust” (*Estoire*, p.4). A extrema beleza deste homem é proeminentemente sublinhada pelo sujeito visionário. Este traço parece evocar as duas descrições da figura de Cristo delineadas nas visões proféticas de Daniel e São João. Na ilha de Patmos, Cristo aparece em visão a São João, que o descreve da seguinte forma:

“E voltei-me para ver a voz que falava comig, e assim voltado, vi (...) no meio dos sete candeeiros de ouro, um semelhante ao Filho do homem, vestido de uma roupa talar, e cingido pelos peitos com uma cinta de ouro. A sua cabeça, porém, e os seus cabelos eram brancos como a lã branca, e como a neve, e os seus olhos pareciam como chama de fogo. E os seus pés eram semelhantes a latão fino quando está numa fornalha ardente (...) e o seu rosto resplandecia como o sol na sua força” (Apocalipse I, 12-16).

Esta pintura divina em muito se aproxima da descrição feita por Daniel:

“E levantei os meus olhos, e olhei, e eia que vi um homem vestido de roupas de linho, e cingido pelos rins com um cinto de puríssimo ouro. E o seu corpo era como turquesa, e o seu rosto como aparência de relâmpago, e os seus olhos pareciam uma lampada ardente, e os seus braços e todo o resto do corpo até aos seus pés eram como a semelhança de arame luzente” (Daniel X, 5-6).

¹⁸² STEVENY, Georges- “Le logos” in *A la découverte du Christ*, Dammarie les Lys, Vie et Santé, 1991, p. 69.

Inicialmente, o autor não consegue ver nitidamente aquele que o interpela, mas tem um vislumbre da sua glória. Por esse motivo Cristo pergunta, “pues tu entendre et apercevoir qui iou sui” (*Estoire*, p.4). A resposta parece evidente: “mi oeil estoient mortel si ne pooie pas esgarder si grant clarte, ne ne sui mie encore poissans de dire ce dont toutes les mortex langues estoient encombrees del dire” (*Estoire*, p.4). É-lhe então apresentado o propósito da manifestação divina, “cest la reconnaissance de la trinite que ie tai aportee (...) si sui venus a toi por ce que ie voiel que tu rechoiues enseignement de toutes les choses” (*Estoire*, p.4). O esclarecimento das dúvidas do autor quanto à trindade seria, assim o ponto de partida desta visão. Para uma tal revelação era necessário ver mais do que o simples mortal consegue ver. Mais uma vez, Cristo intervém a favor deste homem, redobrando as suas capacidades físicas mas também intelectuais: “Et il sabaissa vers moi, si me souffla en mi le vis. Et lors me fu avis que ie avoie les iex a cent double plus clers que onques mais navoie eu devant. Si senti devant ma bouce unes grans merveilles de langues” (*Estoire*, p.4). Não mais limitado pela condição humana, o autor estava desta vez apto a conhecer os mistérios divinos.

Antes disso, o revelador identifica-se. Tratava-se de Jesus Cristo, “cil de qui lesscripture dist: toute sapience vient de nostre seignor” (*Estoire*, p.4). Na Bíblia, diversos textos referem-no como principal fonte de sabedoria¹⁸³. Repare-se que Cristo havia reforçado as capacidades do autor através de um sopro, talvez o mesmo sopro referenciado no livro de Gênesis aquando da criação do homem (Gênesis II, 7)¹⁸⁴. No contexto desta primeira visão da *Estoire*, poderíamos entender o gesto de Cristo como reflexo do texto bíblico referente à dádiva divina de conhecimento que encontramos no livro de Provérbios: “Porque o Senhor é que dá a sabedoria, e da sua boca sai a prudência e a ciência” (Provérbios II, 6). Esta expressão utilizada por Cristo confirma a autenticidade divina da visão. Não nos esqueçamos, a este propósito, das duas possíveis origens das manifestações oníricas, Deus e o Diabo, que longamente alimentou a teoria dos sonhos¹⁸⁵. Havia, por isso, que eliminar qualquer dúvida quanto à natureza desta manifestação.

¹⁸³ Cf. Job XXXVIII, 36; Provérbios II, 6; Eclesiastes II, 26.

¹⁸⁴ No sopro da vida estaria implícita a capacidade de discernimento.

¹⁸⁵ Veja-se o capítulo I. 1.3 e 1.4 do presente trabalho.

Em seguida, Cristo entrega um livrinho nas mãos do “profeta”¹⁸⁶. Este livro cabia na palma de uma mão, mas era elevada a mensagem que continha, “en cel livre si grant merueille que nus cuers mortels ne porroit grignor penser ne savoir” (*Estoire*, p.5). O livro dos segredos divinos surge, nesta visão da *Estoire*, como um motivo bíblico recorrente na revelação de profecias¹⁸⁷.

Com efeito, o mesmo objecto surge descrito no livro de Ezequiel e em Apocalipse, o livro da revelação por excelência. Numa das suas visões, o profeta Ezequiel contempla a glória de Deus e recebe da sua mão um livro de rolo, “E vi, e eis que uma mão foi enviada a mim, na qual se achava um livro enrolado; e o abriu diante de mim, o qual estava escrito por dentro e por fora” (Ezequiel II, 9).

O livrinho que Cristo estende ao profeta da *Estoire*, não pode ser lido por qualquer homem mortal. A confissão é uma das condições para o seu acesso, “si i sont me secre que nus hom ne doit veoir sil nest avant espurgies par vraie confession” (*Estoire* p.5). Poder-se-á dizer que este homem é um eleito de Deus, pois só ele pode ler o misterioso livro havia sido escrito pela própria mão de Cristo.

Mas ainda antes de lhe ser revelado o precioso conteúdo deste livro, o profeta é novamente surpreendido pela majestade divina:

“Et quand il ot ce dit se sescria une vois ausi comme une busine. Et quand il ot crie si vint un escrois si grant den haut quil me fu avis que li firmamens fus cheus et que la terre fust fondue. Et se la clarte fu devant grande encore fu ele ore plus a chent double. ” (*Estoire*, p.5)

Neste relato encontramos algumas correspondências com textos proféticos das Escrituras. Cristo aparecera ao profeta João na ilha de Patmos, confiando-lhe a missão de anunciar uma mensagem destinada às sete igrejas da Ásia (Apocalipse I-III). Durante a visão, João ouve por detrás de si “uma grande voz, como de trombeta” (Apocalipse I, 10). Esta expressão é frequentemente utilizada pelo

¹⁸⁶ É desta forma que passaremos a designar o redactor da *Estoire*, uma vez que à luz das Escrituras é também ele um “porta-voz” ou um “mensageiro” de Deus, na medida em que recebe revelações através de visões e de sonhos.

¹⁸⁷ O livro fechado representa o segredo divino. Já a ingestão de um livro, nas Escrituras, simboliza a mensagem divina que o profeta deve anunciar. A este respeito veja-se ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001, pp. 173-175.

profeta João na descrição majestosa de Cristo e também de Deus¹⁸⁸. Esta voz divina, também associada ao som do trovão, evidencia a solenidade e o poder do Pai e do Filho.

Da mesma forma, a manifestação gloriosa de Cristo na *Estoire* é uma manifestação de poder que “abala a terra e os céus”¹⁸⁹. A glória de Cristo ofusca os olhos do profeta e torna-o mais frágil, “Et se la clarte fu devant grande encore fu ele ore plus a chent double. Car ien quidai la veue avoir perdue” (*Estoire*, p.4). A constatação da susceptibilidade do homem mortal perante a presença divina e revelação dos seus segredos torna-se, por isso, evidente. Assim como na história bíblica Daniel perde as suas forças e desmaia perante a manifestação e revelação divinas¹⁹⁰, também o profeta da *Estoire* cai em terra diante de Cristo, “si chai a terre ausi comme se ie fusse pasmes” (*Estoire* p.5).

A visão parece findar no ponto em que o profeta se sente completamente extenuado. Quando volta a recuperar os sentidos, julga então ter sonhado. Porém, o livrinho prova-lhe o contrário: “Anchois tenoie tout a soigne dusques a che ie trovai en ma main le livret ensi comme li grans maistres li avoit mis” (*Estoire* p.5).

Finalmente, o profeta acede aos mistérios guardados no livrinho, “Et quant il fu iors si commencha a lire et trovai le commencement de mon lignage que ie moult desiroie a veoir” (*Estoire* p.5). Fica, deveras surpreendido por fazer parte de uma linhagem de homens dignos e fiéis a Deus. Não se acha, contudo, merecedor de tal privilégio,

“(…)se i vi la vie et les noms de tous que a paines osasse dire ne connoistre que ie fusse daus descendus. Et quant ie vi lor boines vies et les travaus quil avoient sousfert en terre por le creator si ne pooie tant penser comment ie peusse tant amender mame quele fust digne destre ramenteue avoec le leur. Ne il ne mestoit pas avis que ie fusse hom envers aus, mais faiture dome”. (*Estoire*, p.5)

¹⁸⁸ Cf. Apocalipse VI, 1- “E vi que o Cordeiro abriu um dos sete selos (...) dizia, como em voz de trovão: Vem e vê.”; Apocalipse XIV, 2- “E ouvi uma voz do céu, como o estrondo de muitas águas, e como o estrondo de um grande trovão”.

¹⁸⁹ Cf. II Reis XXII, 8; Salmos LXVIII, 8.

¹⁹⁰ Cf. Daniel VIII, 18- “E quando ele ainda me estava falando, tornei eu a cair com o meu rosto em terra, e ele então me tocou, e me fez pôr em pé”; Daniel X, 16- “Meu Senhor, por causa da visão se relaxaram as minhas juntas, e não me ficou força alguma”.

A autenticidade da revelação sagrada, contida neste livro, é mais adiante comentada num pequeno parêntesis da *Estoire* (*Estoire*, pp.119-120). Nele encontra-se mais uma vez expressa a ideia de que a revelação não é digna de qualquer mortal, porque pela mão de Cristo foi escrita toda a história do Graal, “ihesu crist li vrais escrivains escrist lettres de sa propre main” (*Estoire*, p.119). Conta a *Estoire* que Cristo escreveu a história do Santo Graal após a sua ressurreição. Por este motivo, a história sagrada relatada pelo próprio Cristo possuía um estatuto de grande autoridade, “en tant haute cose com est lescription du saint graal que li vrais diex escrist de sa main” (*Estoire*, p.120). E por se revestir a história do Santo Graal de um carácter venerável e sublime, à semelhança da Palavra de Deus, o seu conteúdo permanece intocável:

“ (...) mais en la sainte escripture qui fu enuoie en terre par la bouce ihesu crist en celui ne uerra on ia un seul mot de fauseté. Car sil seroit de trop fel hardement plains qui oseroit adioster menchoigne en si haute cose com est la sainte estoire uraie que li urais crucefies escrist de sa propre main. ” (*Estoire*, p.119)¹⁹¹.

Ao redactor da *Estoire* não lhe são apenas desvendados os segredos do livro sagrado, escrito pela mão do Filho de Deus. Posteriormente, volta a ter uma nova visão ainda relacionada com a questão da trindade. Desta vez é arrebatado por um anjo, “si vint un angeles par devant moi et me pris par les deus mains” (*Estoire*, p.7). O anjo leva-o cada vez mais alto. Chegando ao terceiro céu consegue distinguir os três elementos da Trindade, “Et illueques me monstra il la force de la trinite apertement. Car iou i vi deviseement le pere et le fil et le saint esperit” (*Estoire* p.7)¹⁹². Perante esta revelação, o profeta compreende finalmente o sentido da trindade, “Et si vi que ces trois persones repairoient a une deite et a une puissance” (*Estoire* p.7). Depois de se ouvir novamente o som do trovão, o profeta contempla outras maravilhas celestiais, “Et apres cel escrois vindrent plus de

¹⁹¹ A expressão utilizada na *Estoire*, “sil seroit de trop fel hardement plains qui oseroit adioster menchoigne en si haute cose”, no sentido de sublinhar a ideia de que nada deve ser acrescentado à história sagrada do Graal parece-nos uma réplica das palavras de Cristo relativamente à autenticidade e inviolabilidade da lei de Deus (Mateus V, 17-19).

¹⁹² Numa visão, Paulo subiu ao terceiro Céu e refere que não sabe “se no corpo, se fora do corpo” (II Coríntios XII, 1-4). À semelhança de outros profetas, parece-nos que o poder divino é que permite esta “viagem”.

celestieuses coses la moitie que devant. Si me chai ausi comme en pasmisons. Si i vi si grant merveille que iou ne poi parler” (*Estoire*, p.7). Entre as maravilhas poderia contar-se igualmente a magnificência do trono de Deus, por onde “saíam relâmpagos, trovões e vozes” tal como o descreve João no livro de Apocalipse¹⁹³.

É interessante notar que toda a visão do autor se concentra essencialmente nas revelações acerca da Trindade. Aliás, Cristo sublinha mais do que uma vez ao profeta da *Estoire* que esse é o propósito destas visões. Tenha-se presente que as representações da Trindade foram-se multiplicando ao longo da Idade Média, particularmente na época carolíngia¹⁹⁴. A majestade era o traço que mais se ressaltava na descrição de Deus e do seu trono. Ao longo do romance, proliferam de visões concernentes à glória e ao poder divinos, manifestados sobretudo aos eleitos de Deus. Num romance em que a exaltação espiritual ocupa um lugar central, não poderíamos esperar outro tipo de manifestações.

Retomando a visão do autor, podemos ver que depois desta viagem extática, o seu espírito retorna ao corpo. Mas para seu espanto, passado um dia, o livrinho desaparece. Ouve então uma voz que o consola e lhe diz que deverá passar por algum sofrimento até recuperá-lo. Sob a ordem divina, o profeta deveria ainda percorrer um longo caminho (*Estoire*, pp. 8-12.).

Atentemos em especial a um aspecto deste percurso que, no contexto das visões bíblicas, revela maior interesse.

Numa primeira fase, o profeta recebe a instrução divina para se dirigir a uma fonte, onde encontraria uma besta maravilhosa, “Et quant tu venras a la fontaine del plor la ou li grans ochisions fu iadis si i trouveras une beste que onques mais ne vis autre tele. si garde que tu la sieues tout ensi comme ele te menra” (*Estoire*, p.8). Vejamos agora com algum detalhe a descrição desta besta:

“(…) ele estoit diverse seur toutes autres bestes. Car ele estoit blanche comme negie et avoit teste et col de berbis, si avoit pie de chien et quisses et estoient noir comme charbon et si avoit le pis et le crepon et le cors de goupil et la keue de lyon”. (*Estoire*, p.8)

¹⁹³ Cf. Apocalipse IV, 1-11.

¹⁹⁴ LE GOFF, Jacques- *Le Dieu...*, Paris, 2003, p.32.

Trata-se, de facto, de um ser extraordinário que cumpre a função divina de conduzir o profeta no trajecto que lhe fora destinado. Se por um lado esta figura animalesca apresenta características do domínio do maravilhoso, presentes nos bestiários medievais¹⁹⁵, por outro, parece-nos consistir numa pura influência bíblica. É realmente o livro de Apocalipse de São João uma das fontes mais recorrentes do cristianismo desde o século XI. Veja-se que este ser híbrido com a cauda de um leão, a cabeça e o pescoço de ovelha, pernas de cão e o lombo de lobo, demonstra claras semelhanças com a “besta” que São João vê numa das suas visões, “E esta besta que eu vi, era semelhante a um leopardo, e os seus pés como pés de urso, e a sua boca como boca de leão” (Apocalipse XIII, 2). A ideia de transporte referido no episódio da besta que conduz o profeta da *Estoire* poderá ser sustentada pela visão da besta que leva uma mulher, descrita no capítulo XVII¹⁹⁶.

Segundo as palavras de Mário Martins, o “cristianismo procurou, sempre, as pegadas de Deus no mundo das criaturas”¹⁹⁷. Tudo era visto e compreendido como uma espécie de linguagem de Deus e “cada criatura como que expressão duma ideia do Verbo. Essa ideia, presa nas coisas, devia libertar-se pela contemplação”¹⁹⁸. O bestiário fantástico, que na *Estoire* está imbuído de influências bíblicas poderá, por isso, simbolizar os perigos que o homem enfrenta no espaço desconhecido, típico da concepção medieval de espaço. Neste caso, este ser híbrido pode pela sua aparência representar uma ameaça, no entanto, é apenas o guia e o protector do profeta. É desta forma que é considerada aos olhos do eremita que o profeta encontra no seu percurso, “Et quant li pseudoms vit la beste si me demanda que ce estoit et iou li dis que iou navoit autre conduisor en la voie. Et il me dist que moult devoit on bien servir itel seignor qui si garde ses sergens” (*Estoire*, p.12). Em todo o caso, a besta que guia o profeta é mais um símbolo significativo, no âmbito da experiência visionária do autor da *Estoire*.

Porém, o símbolo cujo significado revela maior pertinência é o livro recolhido pelo profeta da mão de Cristo. Este é, sem dúvida, o ponto de partida da narrativa da *Estoire* – a história do Graal e dos “membros e fundadores da linhagem que

¹⁹⁵ Cf. VOISINET, J.- *Bêtes et Hommes dans le Monde Médiéval. Le bestiaire des clercs du Vè au XIIè siècle*, Turnhout, 2000.

¹⁹⁶ Cf. Apocalipse XVII, 3.

¹⁹⁷ MARTINS, Mário- *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1980, p. 31.

¹⁹⁸ Ibidem.

usufruem das benesses” desta relíquia¹⁹⁹. O seu valor é reconhecido pelo profeta no esforço empenhado para obter novamente o tão desejado livro.

Superadas todas as provas e etapas do percurso designado por Cristo, o profeta leva consigo a recompensa final – o livrinho. Cristo manifesta-se uma última vez de noite, pedindo ao profeta que transcreva o conteúdo do livrinho para outro livro, “presise le livret et escrise ce quil i avoit dedens en un autre livre” (*Estoire* p.12). O desfecho do prólogo da *Estoire* é, no fundo, o início de uma tarefa sagrada. Ao contrário do que se passa numa das visões de São João, o gesto simbólico que recorrentemente encontramos nas visões proféticas das Escrituras não consiste, nesta visão da *Estoire*, na ingestão do livrinho mas na sua transcrição. Repare-se, no entanto, que esse havia sido o primeiro reflexo de São João, mas não a ordem de Deus²⁰⁰.

Na Bíblia, o profeta Ezequiel recebe a ordem divina para ingerir o rolo que Deus lhe apresentara: “E Ele me disse: Filho do homem, come tudo quanto achares; com esse volume, e pondo-te a caminho, vai falar aos filhos de Israel. E eu abri a minha boca, e ele me deu a comer aquele volume” (Ezequiel III, 1-2). Este livrinho continha simbolicamente as palavras que o profeta devia proferir ao povo de Israel, uma mensagem de admoestação²⁰¹. A mesma acção simbólica repete-se numa visão de São João. O profeta vê um anjo descendo do céu com um livrinho aberto na sua mão direita. A mesma voz, que lhe havia já falado em visão, ordena-lhe que coma o livrinho,

“Vai, e toma o livrinho aberto da mão do anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra. E fui eu ter com o anjo, e disse-me: Toma o livro, e come-o; e ele te causará amargor no teu ventre, mas na tua boca será doce como o mel” (Apocalipse X, 8-9).

Do mesmo modo, este pequeno livro representa a mensagem profética.

¹⁹⁹ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.3.

²⁰⁰ Cf. Apocalipse X, 4- “(...) eu ia escrevê-las, e ouvi uma voz do céu que me dizia: (...) não o escrevas”.

²⁰¹ Cf. Ezequiel II, 3- “E dizia: Filho do homem, eu te envio aos filhos de Israel”.

No romance, o profeta tem de realizar uma tarefa que consiste em percorrer um caminho para se apropriar do livrinho. A este percurso corresponde a ingestão do livro na experiência de Ezequiel e João²⁰².

Esta missão do profeta, motivada pela revelação divina, ganha um significado particular se tivermos em conta que a construção da linhagem é o tema fundamental da *Estoire*²⁰³. Esta ideia repercutir-se-á noutros sonhos e visões genealógicos do romance estudados por Isabel Correia²⁰⁴.

É notório que a *Estoire*, “peça necessária na arquitectura cíclica inicial”²⁰⁵ cuja função radicaria na exposição da natureza da temática gradaliana²⁰⁶, comece com o relato da experiência visionária do autor para justificar a origem do romance. Não se trataria propriamente, neste caso, de uma viagem iniciática ao mundo do Além, tal como sucedia no domínio da literatura visionária, embora a missão do sujeito fosse idêntico, transmitir aos outros os mistérios revelados²⁰⁷. Tanto a *Estoire* como a literatura visionária estarão imbuídas de características bíblicas, nomeadamente da literatura apocalíptica judaico-cristã.

Como vimos atrás, a detecção de aspectos bíblicos patentes na visão inicial do romance aponta-nos para a natureza eminentemente profética da manifestação divina como também daquele que beneficia da visão. O autor encaixa perfeitamente no perfil do profeta, o “mensageiro” ou “porta-voz” que Cristo designa para a revelação dos seus mistérios. Esta ideia vai ao encontro de as palavras do profeta Amós expressas no texto seguinte, “Porque o Senhor Deus não faz nada, sem ter revelado antes o seu segredo aos profetas, seus servos” (Amós, III, 7).

²⁰² Veja-se as páginas 46 e 47 deste trabalho.

²⁰³ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.3.

²⁰⁴ Idem, pp. 57-74.

²⁰⁵ MIRANDA, José Carlos- *Galaaz...*, Porto, 1998, p. 12.

²⁰⁶ Idem, p.9.

²⁰⁷ Veja-se o capítulo I. 1.1- O sonho – uma experiência individual e transcendental deste trabalho.

3.2- O chamamento divino de José de Arimateia e a ordenação de Josefes

A *Estoire del Saint Graal* conta que José de Arimateia fora o primeiro a aceder ao Graal, “lescuele en le quele li fiex dieu avoit mangiet” (*Estoire*, p.13)²⁰⁸. O recipiente onde Cristo tomara a sua última ceia fora recolhido por este homem e preciosamente guardado em sua casa. Esta escudela fora posteriormente usada por José de Arimateia para guardar o sangue de Cristo, após a sua crucificação. José de Arimateia conseguira ainda o corpo de Cristo, prometendo em troca a Pilatos sete anos de trabalho. No dia em que Cristo ressuscita, os judeus responsabilizam José de Arimateia pelo desaparecimento do corpo e prendem-no em casa de Caifás.

É precisamente nesta altura que Cristo intervém a favor daquele que havia demonstrado compaixão pelo seu Salvador. Cristo aparece então a José de Arimateia e traz consigo a escudela, “Mais li sires por qui il sousfroït ceste dolor ne le vaut endurer. Anchois vint a lui si tost comme il fu issus del sepulcre et li aporta por li reconforter lescuele quil avoit mise en sauf” (*Estoire*, p.14). Nesta manifestação de natureza teofânica, Cristo traz ótimas notícias: “si le reconforta moult et li dist que bien fust seurs quil ne moroit pas en la prison” (*Estoire* p.14). As palavras de Cristo são de facto uma mensagem de esperança e ânimo, pois José de Arimateia sairia ileso do mau julgamento dos judeus com a certeza de que o Salvador nunca o abandonaria (“anchois sen isterroit sans mal avoir et sans dolor et seroit tos iors en sa compagnie”. *Estoire*, p.14).

Trata-se, pois, de um primeiro contacto com Cristo que, desde o início, se prontifica a proteger e auxiliar o seu servo. Nem sempre Cristo se manifestara desta forma, mas em várias ocasiões a sua voz fora ouvida. Com efeito, o chamamento divino de José de Arimateia é anunciado por uma voz,

“si oi une vois qui disoit a ioseph. Ore est venus li termes que tu tem
dois aler preechier mon non et ma creance en estraignes contrees et en
estraignes pais. Si te couient laissier toutes terrienes richoïsent et menras od

²⁰⁸ A história de José de Arimateia não figura nos livros canónicos da Bíblia. O seu nome é apenas referido nos Evangelhos como o solicitador do corpo de Cristo perante Pilatos (Cf. Mateus XXVII, 57; Marcos XV, 43; João XIX, 38). O relato da sua vida encontra-se de forma mais desenvolvida num apócrifo do Novo Testamento, o *Evangelho de Nicodemo*. O redactor da *Estoire del Saint Graal* certamente conhecia este texto apócrifo, uma vez que as semelhanças conteudísticas são evidentes entre as duas narrativas. Veja-se a este propósito CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.79.

toi de tes parens chaus qui voldront mon non essauchier et iosephes tes fiex ne prendra jamais feme, ains me gardera tous iors sa caaste. Et garde bien ce dist la vois que tu te faces demain baptisier et puis ten iras hors de jherusalem en tel maniere que jamais ni entreras ne tu ne ton filg anchois seres mes sers de iour et de nuit. Si ten iras sans or et sans argent et sans chaucheur tu et tout chil ki seront en ta compaignie. Ne porteras plus davoit que seulement mescuele. Si recheuras en compaignie tous cels qui voldront aler o toi et ki voldront rechevoir baptesme. Et gart que nus qui soit en ta compaignie ne port peuture car ils auront ce quil demanderont. Et quant tu isterras hors de jherusalem tu ten iras vers eufrates et iou tensengerai lors ou tu devras aler et tout ce que tu devras faire” (*Estoire*, p.19).

Esta seria a nobre missão de José de Arimateia: a evangelização de outros povos e nações. É, de facto, semelhante ao apelo feito por Deus a Abraão quando este lhe requereu que fosse para Canaã, “Ora o Senhor disse a Abraão: Sai da tua terra, e da tua parentela, e da casa de teu pai e vem para a terra que eu te mostrarei” (Gênesis XII, 1). Há, decerto, uma correspondência muito evidente entre a narrativa da *Estoire* e a história do patriarca Abraão relatado nas Escrituras, mas é sobretudo o aproveitamento de outras aspectos bíblicos simbólicos que servem o propósito do autor do romance. A “sacralização” da tarefa instruída a José de Arimateia é já um aspecto conhecido da *Estoire*, porém outro elemento se avisa pertinente.

Na nossa opinião, a escudela que Cristo havia trazido a José de Arimateia aquando da sua primeira aparição na prisão é, no fundo, o símbolo de um compromisso estabelecido entre Cristo e este homem. Não é por acaso que a escudela tem de o acompanhar permanentemente. Na Bíblia, também Deus fez um pacto com o profeta Abraão²⁰⁹. Esta aliança ou “concerto”, assim designado muitas vezes nas Escrituras, materializou-se posteriormente no símbolo por excelência da presença divina – a arca da aliança²¹⁰. Aliás, na *Estoire* também o graal terá um tratamento especial e será guardado dentro de uma arca, contruída sob a ordem divina (*Estoire*, p. 21).

²⁰⁹ Cf. Gênesis XV, 17-21; XVII, 1-14.

²¹⁰ Deus havia aliás anunciado a Abraão que a aliança se perpetuaria nas gerações seguintes. Veja-se, em especial, o texto de Gênesis XVII, 7. A “arca da aliança” será referida inúmeras vezes ao longo do Velho Testamento: Deuterónimo X, 8; Josué III, 3; I Reis IV, 4; I Paralipomenos XXVIII, 19; etc.

Reiteradas vezes, Cristo manifestava-se a José de Arimateia, mas igualmente ao seu filho Josefes, por meio de uma voz que os orientava e os instruía. A mesma voz ouvida pelos patriarcas e profetas do Velho Testamento proferia agora palavras de ânimo e consolo a José de Arimateia, recordando sempre aquilo que havia feito pelos seus antepassados, “ie sui tes diex et tes sires qui gardai tem peire de la main de pharaon et iou li aidait ia soit ce quil me nuisoit de tout sem pooir et se li peire moult malement envers les biens que iou li fis” (*Estoire*, p.20). Repare-se que, neste excerto da *Estoire*, se insinua que a ascendência de José de Arimateia remonta ao patriarca Abraão e à sua descendência longamente retida no Egito²¹¹. As mesmas palavras foram transmitidas ao povo de Israel por intermédio de Moisés, “Mas porque o Senhor vos amou, e guardou o juramento que tinha feito a vossos pais; e vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito” (Deuteronómio VII, 8).

Depois de receber as instruções para a construção da arca, a voz divina encoraja novamente José de Arimateia a continuar a sua missão,

“joseph tu tem iras en la cyte et preceras mon non et tu baptiseras tous ceus qui voldront croire el non du pere et du fils et del saint esperit. (...) Ore ne tesmai mie, fait nostes sires, tu ne feras fors que la bouce ouvrir et iou i meterait grant partie de mës paroles. Que ia ne troveras home de si grant ensient qui puisse durer encontre toi. Ore ten va et ne tesmaie pas des grans manaches car ie te garderai par tout” (*Estoire*, p.21).

Neste texto, é clara a analogia com alguns episódios bíblicos. De certa forma, José de Arimateia reagira da mesma forma que Moisés, perante o constrangimento de ter que enfrentar o Faraó para libertar o povo de Israel²¹². Podemos ver como a resposta de José de Arimateia a Deus expressa igualmente alguma relutância e insegurança, “Et joseph li respondi ha sire comment mentremetrai de tel cose que ie ne sai mie” (*Estoire* p.21). Ora, a voz divina não tarda a responder à inquietação deste homem, fortalecendo, pelo contrário, a sua confiança²¹³, “Ore ne tesmai mie,

²¹¹ Isso viria a confirmar a proveniência sagrada de José de Arimateia, descendente de Abraão, o “pai das gerações”, de onde descendia o próprio Cristo (Mateus I, 1-17).

²¹² Cf. Êxodo IV, 10.

²¹³ A expressão divina “ne tesmaie pas”, várias vezes repetida nas aparições de Cristo a José de Arimateia, integra o discurso divino em muitos momentos de encorajamento aos seus “eleitos”

fait nostes sires, tu ne feras fors que la bouce ouvrir et iou i meterait grant partie de mes paroles”. Veja-se que este é exactamente o mesmo incentivo que Deus dera a Moisés diante da sarça ardente: “Vai pois, agora, e eu serei na tua boca, e te ensinarei o que hás-de falar” (Êxodo IV, 12). Fazem portanto sentido as palavras de Jeová ao declarar que todo aquele que é por Ele enviado, está imbuído das Suas palavras²¹⁴.

Neste prisma, José de Arimateia poderá também ele ser nomeado “profeta”, uma vez que à luz das Escrituras preenche todos os requisitos do mensageiro divino. No contexto da *Estoire*, o facto de José de Arimateia ser divinamente chamado para cumprir o plano de Cristo na salvação de almas descrentes, faz dele não só um evangelizador mas também um profeta. Recebe ainda as instruções necessárias para o cumprimento de tarefas sagradas, tais como a construção da arca e a guarda da santa escudela. Note-se, aliás, que apenas ele e seu filho Josefes são autorizados a tocar na escudela, sendo ambos privilegiados por poderem falar com Cristo, tal como o confirma a voz divina: “quant tu voldras a moi parler si ouvrerras larche si que tu tos sels voies lescuele apertement. Mais iou ne voeil mie que nus touche a lescuele fors tu et tes fils” (*Estoire*, p.21).

A função profética de José de Arimateia parece estender-se igualmente a Josefes. Desde o início, Josefes participa na tarefa do pai. Como vimos atrás, uma das instruções dirigidas a José de Arimateia mandava que todo aquele que estivesse disposto a servir a Deus, partiria juntamente com ele para o Ocidente: “menras od toi de tes parens chaus qui voldront mon non essauchier” (*Estoire*, p.19-20). Não é todavia Josefes que se preodispõe a colaborar nesta missão, mas é o próprio Cristo que o referencia, tal como o subentendemos a partir da declaração da voz divina: “josephes tes fiex ne prendra jamais feme, ains me gardera tous jours sa caaste. Começa por ter um papel activo na conversão de Evalac juntamente com os outros companheiros de seu pai, ao testemunhar o seu amor por Deus e a gratidão pelo seu sacrifício²¹⁵. Mas algo mais elevado lhe estava destinado.

(Génese XV, 1; XXVI, 24; Números XXI, 34; Deuterónimo XXXI, 8; Josué X, 8; Juizes VI, 23, etc.).

²¹⁴ Cf. Deuterónimo XVIII, 18- “Eu lhes suscitarei do meio dos seus irmãos um profeta (...), e porei na sua boca as minhas palavras, e ele lhes dirá tudo o que eu lhe mandar”.

²¹⁵ Este primeiro testemunho é ocasionado pela curiosidade de Evalac ao reparar que todos os cristãos que acompanhavam José de Arimateia humildemente trajados e descalços (*Estoire*, p.27).

Comecemos por relembrar as circunstâncias que envolvem a ordenação de Josefes como bispo da cristandade. José de Arimateia estava intercedendo por Evalac com preces, quando uma voz lhe diz que as suas orações seriam atendidas. A voz diz-lhe ainda que outras maravilhas lhe estavam reservadas no dia seguinte diante da arca. Encontrando-se José de Arimateia e os seus companheiros rezando diante da arca, sentem todo o palácio estremecer. Segundo o redactor da *Estoire*, este era o palácio para onde o rei Nabucodonosor levava os jovens hebreus durante o cativeiro babilónico. Entre eles contava-se o profeta Daniel que, posteriormente, terá afirmado que o palácio seria um dia chamado “palais espriteus” (*Estoire*, p.30). Esta designação poderá, no nosso entender, explicar-se pelos acontecimentos que marcaram a história de Daniel na corte real. Note-se que fora nesse local que Daniel recebera auxílio divino para a interpretação dos estranhos sonhos do rei²¹⁶. Fora possivelmente o lugar onde tivera as mais extraordinárias visões, registadas no Antigo Testamento²¹⁷. O “palais spiritueus” seria, assim, o lugar das grandes revelações divinas e, por conseguinte, o espaço ideal para outras “demonstrances”.

É exactamente neste palácio que José de Arimateia e todos os que com ele estavam, diante da arca, vêem o Espírito Santo descendo como fogo, “Quant la terre ot tremblee desous eus si descendi tantost entaus li saint espris et vint en samblance de fu si fu avis a chascun que uns rais de feu li entroit el cors parmi la bouce” (*Estoire* p.30)²¹⁸. Este episódio lembra-nos a descida do Espírito Santo sobre os discípulos no dia de Pentecostes, relatada no livro dos Actos dos Apóstolos²¹⁹. O motivo bíblico do fogo como representação do Espírito Santo figura aqui como ponto de partida para a apreensão de assuntos sagrados. Seria portanto uma medida divina necessária para a compreensão de tudo aquilo que iria decorrer diante deles. Seguem-se o vento²²⁰ e o odor místicos que não vêm senão

²¹⁶ Cf. Daniel II e IV.

²¹⁷ Cf. Daniel VII e VIII.

²¹⁸ Cf. SZKILNIK, Michelle- *L’archipel du Graal. Étude de l’Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991, p.74.

²¹⁹ No dia de Pentecostes, os discípulos estavam reunidos e sobre eles desceu o Espírito Santo sob a forma de línguas de fogo. Através da intervenção divina, os discípulos puderam dialogar com a multidão constituída por indivíduos de várias nações (Actos dos Apóstolos II, 1-13).

²²⁰ Um “vento veemente e impetuoso” fez-se sentir entre os discípulos no dia do Pentecostes (Actos dos Apóstolos II, 2). O vento é sinónimo de sopro e, consequentemente, de Espírito (*rouah*). É provavelmente o mesmo vento que se manifesta diante de José de Arimateia e dos seus companheiros, um influxo espiritual de origem sagrada que vem anunciar a manifestação divina.

anunciar a presença divina, ainda que apenas seja manifestada por meio de uma voz.

A voz divina (Cristo) fala-lhes da veracidade do Seu sacrifício, do amor do Pai pelos Seus filhos na concessão de um consolador – o Espírito Santo²²¹. Deste longo discurso poderemos reter algumas réplicas bíblicas, tais como a evocação do Espírito Santo, como prova do amor divino pelos homens, “toi aim iou et ai chier car iou tai envoie del saint esperit et de la sainte gloire le mien cher peire” (*Estoire*, p.31). Cristo apela ainda à lealdade dos cristãos para que possa estender sobre eles a sua protecção, e que assim se concretize a união entre Pai e filhos, “si vous contenes vers moi comme mi loial fil et iou me contenrai vers vous comme loiaus peires”²²².

É então que Cristo chama Josefes a fim de lhe conceder honras divinas. Obedecendo à ordem divina, Josefes aproxima-se da arca e abre-a. Os seus olhos contemplam o esplendor divino:

“Lors ouvri josephes l'arce moult paoureusement et a mout grant doutance et quand il l'ot ouvert si i vit un home dedens vestu d'une robe plus rouge que fus ardans et si pie et ses mains estoient autre tel et ses visages et entor cel bel home estoient V angeles tout vestu de teiles robes et d'autel samblant et si avoit cascuns VI eiles et sambloit queles fuissent de fu ardent. Li uns tenoit en sa main une crois toute vermeille comme sanc. mais grief cose fust a connoistre de quel fust cele crois estoit. Li secons angeles tenoit en sa main III claus tous sanglens si quil estoit avis que li sans en degoutoit encore tous vermaus. Li tiers angeles tenoit en sa main une lance dont li fers estoit tous sanglens dusques la li angeles le tenoit empoignie. Li quars angeles tenoit devant le viaire al homme une couverture qui estoit toute ensanglantee del I chief dusques al autre. Et li quins angeles tenoit en sa main une verge en la maniere d'une corgie toute ensanglante. Et chascuns des V angles tenoit I rolet ou il avoit lettres qui disoient, ce sont les armes par qui li jugieres del monde venqui la mort et destruist et si i estoit escrit en unes lettres en ebrieu blanches qui disoient en ceste samblance venrai iou jugier toutes choses al fellon jour espoentable et vrai” (*Estoire*, p.32).

²²¹ Cf. João XIV, 16 e 26.

²²² Cf. Jeremias XI, 4 e Ezequiel XXXVI, 28.

A primeira parte da visão, concernente aos objectos que os cinco anjos levam nas suas mãos, demonstra mais uma vez a importância concedida à morte de Cristo. No que toca os intervenientes e objectos simbólicos, este cenário afigura-se particularmente significativo. O cortejo dos cinco anjos que trazem os objectos utilizados na crucificação de Cristo aparenta-se ao desfile de anjos que cumprem a ordem divina, tal como o observa São João numa visão profética²²³. Estes anjos de seis asas poderão ser serafins que circundam o trono de Deus²²⁴. Todos eles trazem rolos escritos em hebraico, explicando o motivo pelo qual desfilam com tais objectos: com estas armas havia Cristo vencido a morte. Na mensagem contida nos rolos de cada anjo encontramos uma referência ao julgamento divino, uma característica associada aqui à figura de Cristo. Segundo Jacques Le Goff, a figura do juiz ganhou consistência ao longo da Idade Média²²⁵. Esta função de Deus Pai, muito representativa no período medieval, ter-se-á repercutido na postura do Filho. Nomeadamente porque seria Cristo que viria presidir o julgamento final dos homens.

Josefes vê ainda o mesmo Cristo crucificado, ferido por uma lança e protegido por anjos com espadas. Era, de facto, essencial que Josefes testemunhasse aquilo a que somente José de Arimateia havia assistido. Isso conceder-lhe-ia uma posição de destaque, à semelhança do seu pai. Ambos seriam responsáveis pela guarda da santa relíquia. Talvez, por isso, a visão de Josefes se estende à contemplação dos mistérios do Graal.

A insistência na representação de Cristo nas diferentes visões da *Estoire* poderá ser, na nossa opinião, sintomática da devoção cristológica que se terá acentuado particularmente nos séculos XIII e XIV²²⁶. Multiplicam-se, por consequente, as representações de um Cristo sofredor, cuja compaixão pelos homens é demonstrada no calvário. Na acepção de Jacques Le Goff, a proliferação destas imagens nos finais do período medieval seria o reflexo de um tempo de crise, marcado pela guerra e pela peste: “Tous ces malheurs font que les hommes et les

²²³ Apocalipse VIII.

²²⁴ Isaías terá contemplado em visão o mesmo tipo de anjos: “Os serafins estavam sobre ele; cada um tinha seis asas: com duas cobriam a sua face, e com duas cobriam os seus pés, e com duas voavam” (Isaías VI, 2).

²²⁵ LE GOFF, Jacques- *Le Dieu...*, Paris, 2003, p.61.

²²⁶ LE GOFF, Jacques- *Le Dieu...*, Paris, 2003, p.33.

femmes sont de plus en plus sensibles au Dieu souffrant, au Christ de la Passion.”²²⁷.

O ponto alto da manifestação divina da visão que temos vindo a analisar será a consagração de Josefes como primeiro bispo da cristandade. É o próprio Cristo que vem ungir Josefes e explicar o seu novo cargo:

“Des ore mais voeil iou que tu rechoives la hautece que iou tai promis a douner. ce est li sacrement de ma char et de mon sanc. si le verras tout apertement et mes pueples car iou voeil quil en soient tesmoig devant rois et devant contes que iou ai mis sor toi la sainte unction por toi establir sourain pastor de mes berbis apres moi (...) si vindrent tuit li angele devant lui et nostre sires lenoinst et sacra en tel maniere comme on doit evesque sacrer et enoindre.” (*Estoire*, p.35-36)

Josefes recebe a mesma unção dos sacerdotes veterotestamentares²²⁸, mas é acima de tudo um privilegiado por todo o cerimonial angélico e pela presença de Cristo.

De destacar neste cerimonial da unção é a explicação de Cristo relativamente às vestes episcopais. Vejamos o significado deste traje:

“Chel vestiment que tu as vestu desous ta cote senefie caaste. (...) Li autres vestiments deseure celui est autre si blans comme noef negie et senefie virginite (...). Li autre vestimens dont li chies est covers senefie humilite qui est contraires a orguel (...). Ore te dirai que lautre apres senefie qui est vers. nus prestres ne le doit vestir ne cel autre desous sil nest evesque. Car li vers senefie sousfrance (...). Chis autres vestemens desus senefie droiture (...). Cis loiens qui te pent au brach senestre senefie abstinence (...). Ore tai dit del loiens dentor le col senefie obedience. Li daerrains vestiments qui est desus tous les autres senefie carite. ” (*Estoire*, p.37-38)

Esta longa exposição comprova a importância destas vestes sagradas, “car nus n eles doit porter se cis non qui la senefiance en requiert” (*Estoire*, p.37). O simbolismo de cada peça traduz a conduta irrepreensível do sacerdote, bem como

²²⁷ Idem, p.49.

²²⁸ Cf. Levítico XXI, 10.

as virtudes necessárias para o ofício sagrado. As mesmas instruções relativas ao traje sacerdotal haviam sido entregues a Moisés por Deus aquando da construção do tabernáculo²²⁹. A simbologia cromática das vestes sacerdotais era igualmente pertinente na tradição veterotestamentar²³⁰. Retenhamos essencialmente, o papel de Moisés na transmissão das ordens divinas. Deste ponto de vista, poderemos considerar Josefes um homólogo do profeta do Antigo Testamento. Não é por acaso que Cristo, ao anunciar o sacramento de Josefes, menciona o nome deste profeta: “tout ausi comme mes sergans moises estoit meneres et conduisieres des fiex israel par le poeste que iou li avoie dounee” (*Estoire*, p.35). Pelas qualidades demonstradas na liderança do povo israelita, Moisés é, de facto, uma referência para Josefes no ministério sagrado.

Como o temos vindo a analisar, o chamamento, a instrução e orientação divinos muitas vezes foram concretizados por meio de visões ou de teofanias. Noutras ocasiões, quando Cristo já se havia manifestado uma primeira vez a um indivíduo, a sua voz era escutada como vinda daquele que antes o havia interpelado. Em momento algum se duvida da origem desta voz.

Outro aspecto a reter prende-se com a relação privilegiada que Cristo estabelece com José de Arimateia e Josefes. Cristo fala-lhes directamente, sem entraves ao sentido das suas palavras. Ao longo de toda a *Estoire*, a voz divina orienta-os e instrui, tal como sucede com os profetas do Velho Testamento. Desempenham as mesmas funções dos profetas: são mensageiros de Deus, intermediários entre Cristo e o povo, são instrumentos para a conversão de almas incrédulas, bem como os intérpretes de sonhos e de visões divinos.

3.3- Sonhos e visões de Evalac – revelações acerca da Trindade

Uma das primeiras etapas da missão divina entregue a José de Arimateia e aos seus seguidores consiste na evangelização de Sarras, o reino de Evalac, “li mesconnues”. Antes de entrarem em Sarras, Cristo determinara as condições para o sucesso da sua missão e encorajara José de Arimateia. Este seria o líder dos cristãos

²²⁹ Cf. Êxodo XXXIX, 1-31.

²³⁰ Todas as cores das vestes dos sacerdotes continham um profundo simbolismo. O azul seria o símbolo da obediência (Números XV, 37-40), a púrpura simbolizava a realeza (Ester VIII, 15) e o escarlata, o sacrifício (Hebreus IX, 12).

que com ele seguiam para o Ocidente. Como já o vimos anteriormente, José de Arimateia exercia agora a função de profeta e seria o intermediário entre Deus e os homens, “si seras garde de grignor pueple que te ne quides et par toi auront il maide et mon secors se il me voelent tenir comme peire” (*Estoire*, p.20). A afirmação de Cristo valoriza novamente o papel do profeta como guia do seu povo. Deus o auxiliá-lo-ia sempre na condição de todos cooperarem, na obediência e no desejo de servir o Seu propósito.

Quando já se encontravam em Sarras, Deus fala novamente com José de Arimateia assegurando-lhe que estaria com ele, “Ore ne tesmai mie fait nostre sires (...). Ore tem va et ne tesmaie pas des grans manaches car ie te garderai par tout” (*Estoire*, p.21). As palavras encorajadoras de Deus seriam, de facto, o melhor impulso para a execução da tarefa divina. O mesmo sucedia inúmeras vezes, ao longo do êxodo bíblico. Sempre que um líder divino estivesse prestes a iniciar a sua missão, Deus surgia na hora certa para o encorajar²³¹.

A ocasião de demonstrar a autenticidade da palavra divina não podia ser mais favorável, pois Evalac, o rei de Sarras, encontrava-se numa situação precária. Tal como explica José Carlos Miranda, Evalac “estava em vias de ser derrotado pelo seu vizinho e senhor, o rei Tolomer”²³².

José de Arimateia, que se prestava em nome de Cristo a ajudar Evalac, apresenta-lhe as condições para que o seu problema tenha um bom desfecho. Para isso, Evalac deveria ouvir a mensagem que este lhe trazia. Em primeiro lugar, o rei teria que abandonar e destruir todos os seus ídolos, uma vez que “il nen ont nul pooir” (*Estoire*, p.22). O verdadeiro Deus, aquele que morrera para resgatar os homens do pecado é que deveria ser adorado. Em seguida, José de Arimateia expõe ao rei a história da concepção milagrosa de Cristo, do seu nascimento e de todo o seu ministério na terra (*Estoire*, p.22-23). O rei fica, no entanto, confuso e não entende o milagre da encarnação de Cristo, “comment il nasquit de char de feme sans assablement domme (...) comment il pot avoir peire sans estre engendres carnelement” (*Estoire*, p.24). Ora, o rei desafia de certa forma José de Arimateia, pois crê que este não possui conhecimento suficiente para lhe provar tal teoria. Após a longa explicação do profeta, Evalac permanece confuso e perturbado. É, por isso, o momento de Deus intervir.

²³¹ Cf. Génesis XXVI, 3; Êxodo III, 12; Deuteronomio XXXI, 1-8; XXXI, 23; Josué I, 5.

²³² MIRANDA, José Carlos- *Galaaz...*, Porto, 1998, p. 167.

Na mesma noite, o rei tem uma visão:

“Au soir quant li rois evalac se fu couchies en son lit si commencha a penser moult durement (...) si li avint une avision devant quil vit en sa cambre une cose mais il ne savoit que ce estoit. de cele cose issoient III brances toutes dun grant et dune maniere. et de ces braces estoit la moiene dune maigre escorce. et les autres II lavoient ausi clere comme cristal. desous la premiere avoit gent de toutes manieres et de cele gente en departoient doi de la compaignie et sen aloient jusques a une fosse (...) si vint li uns de cels ki fu remes et vint a la laide escorce et le commence a decolper tot environ. et quant il orent ce fait si ne se tindrent mie atant ains le copèrent en IV braches . Et quant il orent ce fait si virent que sans en issi. et quant il fu cheus si ne remeist riens en la place fors lescorce qui remest toute en I monchel. mais le fust qui estoit par dedens estoit tant biaux que nus plus biaux ne pooit estre. Atant regarda li rois et vit que lune partie de la gent qui remes estoient a saillir en la fosse prenoient les fuelles si en colpoient une partie et lautre partie ardoient.” (*Estoire*, p.28).

A agitação de Evalac traduz a sua extrema inquietação por não saber como defender a sua pátria, agravada ainda pela incompreensão das palavras proferidas por José de Arimateia. Lúcido e bem desperto, o monarca confirma a veracidade da visão quando, ao examinar o quarto, encontra as mesmas árvores. O criado que o Evalac manda chamar testemunha também a existência das três árvores no quarto, mas cai por terra pois não suporta o esplendor daquela maravilha, “quant cil le vit si fu si esbahis quil cai a terre tous paumes”. O facto é que a mensagem divina destinava-se apenas ao monarca. A visão prossegue. Desta vez, vê uma criança entrando no quarto sem abrir a porta. A criança volta a sair da mesma forma que entrara. A voz divina explica-lhe então: “roi evalac ensi comme li enfes est entres et issus en ta cambre. ensi entra li fiex dieu en la virgene marie sans mal metre sa virginite” (*Estoire*, p.29). Nos Evangelhos, nomeadamente em João XX, 16, assistimos a uma descrição semelhante. Cristo entra numa casa onde estão os discípulos reunidos “embora as portas estivessem trancadas”.

As duas visões de Mordrain consistem, efectivamente, numa primeira resposta divina às suas interrogações. A resposta de Deus ao monarca surge, no entanto, de

forma codificada. Trata-se de uma visão simbólica que obrigatoriamente de ser interpretada.

A primeira reacção do sujeito visionário é o espanto e a inquietação por não entender totalmente o conteúdo desta visão, “De ceste cose fu li rois moult esbahis (...). Atant sem alerent couchier et li rois remest moult pensif de ce quil avoit veu”. No dia seguinte, Evalac pede que mais uma vez José de Arimateia lhe explique e prove a teoria da Trindade. Todavia, o rei dá ouvidos ao falso argumento de um dos seus clérigos e tem, por isso, que sofrer as consequências. Será desta vez Josefes o mensageiro divino, o profeta do Deus de Israel:

“Rois escoute ce que iou te dirai. ce te mande li rois disrahel li crieres de tout le monde si dist a toi por ce que tu as amene tes faus pladeors encontre sa creance a il establi a prendre si grant venjance de ton cors que tu cherras dedens tiers jor en si grant mesaventure que tu ne kerras que riens nule ne te porrra garantir et tu quideras perdre toute terrienes honors. et apres prendera de ton cors si grant venjance por ce que tu ne veus croire en lui ne recevoir baptesme ains despis et mes arriere la demonstrance quil te fist a nuit de ses secres. por ce te mande li diex des crestiens par la bouce de son sergant qui parole a toi quil donra a ton anemi mortel joie et honor et essauchement sor toi III iors et III nuis (...). Ensi te monstrera li diex as crestiens que nule riens ne puet durer qui nest apareillie a sa volonte.” (*Estoire*, p.43).

Revestido de toda a autoridade divina, o profeta da *Estoire* dirige palavras duras a um rei que tarda em ouvir os Seus conselhos. Em nome do Deus de Israel o profeta repreende Evalac e anuncia o severo castigo divino²³³. Note-se que, já antes da repreensão, José de Arimateia havia exercido outra função profética – a intermediação entre Deus e Evalac através de uma longa prece a favor do monarca (*Estoire*, p.29-30)²³⁴. O mensageiro divino diz ainda que sabe dos segredos que

²³³ No Antigo Testamento, quando a ira de Deus caía sobre um rei ou sobre uma nação isso traduzia-se habitualmente pela sua derrota frente aos seus inimigos. Esta era simbolicamente representada pela “espada do Senhor” (Ezequiel XXI, 31; Ezequiel XXV, 4, 10-11, 13-14, 16-17; XXVI, 2-5; etc.).

²³⁴ José de Arimateia pediu a Deus misericórdia para com Evalac, guardando a esperança que o rei reconhecesse o verdadeiro Deus. A voz divina diz-lhe que o seu pedido seria concedido (*Estoire*, p.29-30). No Velho Testamento, o mesmo sucede com Abraão. O profeta intercede diante de Deus a favor de Abimeleque, um rei pagão (Gênesis XX, 1-18).

Cristo revelara ao rei durante a noite. Pela primeira vez, Josefes profetiza contra Evalac e avisa-o que apenas a verdadeira fé em Cristo o poderá salvar. A fim de comprovar o poder e a autoridade divinas, Josefes mostra ainda conhecer as origens do rei.

Contudo, a interpretação da sua visão será dada mais tarde, depois de convertido e baptizado²³⁵. Recapitulando o sonho de Evalac, Josefes explica:

“Chil troi arbre estoient dune grandece et dune hautece. cil a le noire escorce senefie le fil de dieu et li autre doi senefient le peire et le saint esprit et les manieres de gens ki i estoient sus le pere senefient le commencement del monde (...). Et ce que vous veistes gens ki prenoient les brances et les fueilles senefient les membres ihesu crist et sont si loial menestre dont li un sont ochis et li autre sont ars. ensi poes entendre par les III persones une seule deite et une deite en III persones par les III arbres (...). Rois ore enten qui fu chis enfes qui entra en tel maniere en ta cambre. ce fus li sains esperis qui dist cest parole. nule cose nest reposte quele nest a moi ouverte” (*Estoire*, p.82-83).

A visão das três árvores e da criança que entra no quarto sem abrir a porta vinham esclarecer as dúvidas do rei quanto a duas doutrinas cristãs. De tudo o que ouvira de José de Arimateia e de seu filho Josefes, a Trindade e a encarnação de Cristo eram princípios demasiado complexos para a compreensão de um rei pagão.

Desde cedo, o dogma da Trindade firmara-se na doutrina cristã. A evocação trinitária presente na visão de Evalac, como também na manifestação divina revelada ao autor da *Estoire*, demonstra a importância que este preceito teve no seio da sociedade medieval. O discurso teológico e religioso revelaram grande interesse por esta temática²³⁶. Parece, por isso, natural que um tema tão presente na Idade Média influa igualmente num romance que denota uma clara tendência para a espiritualização do mundo arturiano²³⁷.

²³⁵ Josefes tinha alertado o rei de que o significado da sua visão apenas seria revelado se abandonasse todos os seus deuses e se rendesse à fé cristã: “Certes fait josephes tu ne le sauras devant ce que tu auras depechie les ymages que tu aoures et que tu seras venus a la creance del haut signor par qui le commandement toutes choses furent establies” (*Estoire*, p.48).

²³⁶ Sobre a Trindade no período medieval veja-se LE GOFF, Jacques- *Le Dieu du Moyen Age*, Paris, Bayard, 2003.

²³⁷ FLORI, Jean- *Chevaliers et chevaleries au Moyen Age*, Paris, Hachette Littératures, 1998, pp. 251 e seguintes.

Voltando a Evalac, vemos como foi necessário alguma persistência por parte de Deus e dos seus profetas para conquistar o rei. Depois de receber um primeiro sinal divino, através de uma visão maravilhosa, outro sinal e prodígio é operado em seu favor. É precisamente, entre a primeira visão de Evalac e a respectiva interpretação, que Deus faz algo milagroso pelo rei. Esse milagre é, de certo modo, accionado pela decisão do rei de se render ao verdadeiro Deus. Recapitulemos pois este episódio.

Evalac mostra-se disposto a tudo para não ser derrotado frente a Tolomer. O seu desespero leva-o até mesmo a declarar que se torna cristão caso lhe seja apresentada a solução para vencer o seu inimigo. Josefes pede o escudo do rei e inscreve nele uma cruz vermelha. Apenas nos momentos de extrema necessidade e aflição deveria Evalac olhar para a cruz marcada no escudo e dizer: “diex qui par cestui signe ochesis le signe de la mort maine mon sain et honore a ta creance recevoir” (*Estoire*, p.48).

Refugiando-se em Lycoine, o rei vê numa floresta um batalhão de homens acompanhados por Sarafes, seu cunhado. Apesar dos ódios que se mantinham entre os dois, Sarafes diz que vem em auxílio do rei a pedido da sua irmã. Numa luta que se avisa desigual, Tolomer encoraja os seus cavaleiros a darem o máximo neste confronto. Ao ver a valentia do cunhado, Evalac pede a Deus que proteja Serafes. A sua prece é ouvida,

“Car tantost que evalac ot proie a nostre signor ensi com vous aves oi tantost li fu otroiet ce quil ot requis. car seraphes ne chai onques celui jor es mains de ses anemis anchois i conquist tant de terriene honor que cil qui le regarderent tant durement ferir en la bataille disoient vraiment que se il tous seus ne fust evalac eust celui jor tout perdu. (...) ne il ne savoit pas quil leust par celui qui li avoit dounee par la proiere que li rois evalac fist. anchois le quidoit avoir par la force de ses diex qui aidier ne li pooient” (*Estoire*, p.55-56).

O rei de Sarras perde grande parte dos seus guerreiros, mas Serafes continua a manifestar uma força prodigiosa, “une vertu et en une force que il mismes sen esmerveille tous” (*Estoire*, p.58). Já convencido da derrota contra o inimigo, Evalac recorda a cruz no escudo e olha para a imagem ali gravada: “lors esracha la touaille

qui estoit sor la crois del escu. Lors esgarda et vit limagene dun homme qui estoit crucefies dedens lescu. Et sambloit que les mains et les pies li degotoient de sanc” (*Estoire*, p.62). Faz uma prece, pedindo a Deus que o ajude e o guie na verdadeira fé: “biaus sire diex de la qui mort ie port le signe ramenés moi a vostre creance recevoir pour monstrier as autres par moi que vous estes vrais dieus et tous poisons de toutes terrienes choses” (*Estoire*, p.62). Surge então um cavaleiro branco que vem combater Tolomer. Repare-se que ninguém o consegue ver tirando Evalac, “ne nus pooit veoir le blanc chevalier fors li rois evalac sans plus”. Serafes é socorrido por este cavaleiro, que acaba por liderar os homens de Evalac, concedendo-lhes finalmente a vitória.

O episódio é relevante, embora não se trate de uma visão propriamente dita, mas de uma aparição. Cremos que a intervenção milagrosa do cavaleiro branco poderá evocar a figura bíblica do anjo do Senhor, que Deus envia ao seu povo para os proteger ou combater a seu favor. A título de exemplo, lembremo-nos do papel protector do anjo que se encontrava diante do povo de Israel, defendendo-os do exército de Faraó (Êxodo XIV, 19). Podemos referir ainda a intervenção de Deus ao enviar o seu anjo para ferir todo o arraial de assírios, a fim de livrar o reino de Judá (II Reis XIX, 35). Curiosamente, este anjo tem habitualmente uma espada desembainhada na mão, tal como o descrevem vários textos do Velho Testamento²³⁸. Na visão de Josué esse anjo diz que vem como “príncipe do exército do Senhor” (Josué V, 14), podendo ele ser identificado com o próprio Cristo.

O episódio do Cavaleiro Branco possui igualmente semelhanças notórias com a história de Judas Macabeu. Numa das suas batalhas, Judas diz ser ajudado por legiões vindas dos céus (II Macabeus 10:29-31)²³⁹. O guerreiro vê “cinco magníficos guerreiros” que lutam por ele e lhe concedem a vitória. Posteriormente, na véspera de um combate, Jeremias entrega nas suas mãos uma espada: “Toma esta espada que Deus te concede e com a qual esmagarás os inimigos” (II Macabeus 15:16). Macabeu estende as suas mãos para o céu e invoca o Senhor que opera prodígios:

²³⁸ Cf. Números XXII, 23 e 31; Josué V, 13; I Coríntios XXI, 16.

²³⁹ Veja-se a nota ⁶² deste trabalho.

“Eis como foi a sua oração: Senhor, que no tempo de Ezequias, rei da Judeia, enviastes vosso anjo e fizestes perecer cento e oitenta e cinco mil homens do exército de Senequaribe, enviai pois, ainda agora, ó soberano dos céus, um bom anjo que nos preceda, infundindo temor e espanto.” (II Macabeus 15:22-23).

Na *Estoire*, o aproveitamento deste argumento terá consistido na valorização da intervenção do guerreiro divino, em resposta a uma prece. A acção divina é, assim, originada pelo reconhecimento da necessidade do auxílio de Deus. Isso será um facto marcante, tendo em conta que se trata no romance de um rei pagão. Tal como o refere Isabel Correia, “A vitória na batalha só foi possível graças à intervenção do Cavaleiro Branco que, como vimos, aparece a seguir às orações de Mordrain [Evalac]”²⁴⁰. Concretiza-se, neste episódio da *Estoire*, a palavra das Escrituras: “E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Actos dos Apóstolos II, 21).

Em suma, o testemunho de José de Arimateia e dos seus companheiros, as revelações acerca da Trindade e da Encarnação de Cristo em duas visões nocturnas²⁴¹, a mensagem divina enviada pelos servos de Deus, bem como a promessa divina do auxílio no meio da dificuldade e angústia, consistem nas várias medidas e argumentos divinos para a conversão de Evalac à religião cristã. As visões e a admoestação divina comunicada por Josefes são portanto os instrumentos que Cristo utiliza para convencer um rei, tardo em ouvir o conselho divino, idólatra que se fazia rodear por “clérigos mentirosos e servos do diabo”²⁴². O objectivo é alcançado e finalmente Evalac entrega-se à fé cristã.

Ao regressar a Sarra, Evalac procura os cristãos. Josefes é chamado à presença do rei e louvado por ele como “li plus vrais de tous les prophetes” (*Estoire*, p.74). O mensageiro divino é engrandecido como também o seu Deus. A veracidade das suas palavras fora confirmada pela vitória de Evalac. Repare-se que o servo de Deus não se engrandece, mas exalta o verdadeiro autor do milagre:

²⁴⁰ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- “O escudo e o Cavaleiro Branco do Livro Português de José de Arimateia à Demanda do Santo Graal”, *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto, FLUP, p.142.

²⁴¹ Ainda no campo das revelações a Mordrain sobre alguns pontos doutrinários da fé cristã, consta também a visão de Cristo vivo na cruz com as marcas da Paixão – o símbolo por excelência do cristianismo. Relembre-se que, segundo a lenda, Constantino terá visto uma cruz no céu, aquando da batalha de Milvius. A este respeito veja-se as páginas 20 a 22 deste trabalho.

²⁴² MIRANDA, José Carlos- *Galaaz...*, Porto, 1998, p.167.

“Rois ne iou ne tes proeces ne tont pas rescous. mais le sires del signe en qui la fiance tu aloies” (*Estoire*, p.74). A mesma atitude tivera o profeta Daniel diante de Nabucodonosor, quando este o enalteceu pela fantástica capacidade de interpretar o seu sonho (Daniel II, 46-48), “O nome de Deus seja bendito desde o século e até ao século, porque dele são a sabedoria e a fortaleza” (Daniel II, 20). A humildade no reconhecimento do poder divino é de facto a virtude do mensageiro de Deus, tal como o expressa igualmente Josefes. A sua missão fora cumprida e recompensada não só com a conversão de Evalac mas também de Serafes.

3.4- Sonhos e visões de Nascien - o baptismo e o cumprimento profético de Joel II, 28

Ainda que todos os esforços de José de Arimateia e de Josefes se tenham concentrado na conversão do rei Evalac, a ênfase é colocada sobre o seu cunhado, sendo ele o primeiro a ser baptizado. O novo nascimento do cavaleiro é particularmente abençoado: “si tost comme il fu baptisies si descendi sour lui une moult grant clarte si que trestout cil qui le veoient estoit avis que la sale estoit de fu emprise et si virent tout apertement I brandon de fu ardant qui li entra en la bouce” (*Estoire*, p.74). Com efeito, o cavaleiro tem o privilégio de receber o baptismo divino²⁴³. O Espírito Santo é derramado sobre ele sob forma de fogo, indiciador da bênção e da inspiração divinas²⁴⁴. Nas escrituras, o fogo pode simbolizar a destruição²⁴⁵ (Génese XIX, 24), designando também a ira divina (Êxodo XIX, 16-18) e a Sua manifestação (II Reis 2,11)²⁴⁶. Está também associado à purificação (Zacarias XIII, 9) e, neste caso, à inspiração divina.

Do baptismo e da inspiração divinos resulta a primeira manifestação do Espírito Santo – as palavras reveladoras que saem da boca de Nascien:

“li daarain ont as premerains tolu par lor isnelte de venir a droite creance (...) que ales vous atendant vous qui aves a tables mises que nales vous mangier et sacies que les pareceus ouvriers par lor parece recevront lor loier et bien sace evalac que tholomer est orendroit fenis et departis de cest siecle et ensi le ma demonstre le sains esperis” (*Estoire*, p.74-75).

Mais uma vez, a mensagem divina é destinada a Evalac. Neste sentido, Isabel Correia elucida-nos quanto ao motivo desta mensagem: “o Espírito Santo fala pela boca de Nascien lembrando ao rei que deveria apressar-se em deixar o paganismo e receber a nova lei”²⁴⁷. Acrescenta ainda que este aviso ao rei se deveria às suas

²⁴³ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem escolhida...*, Lisboa, 2003, p.22.

²⁴⁴ É precisamente o que sucede no Pentecostes com os discípulos de Cristo. Ao descer o Espírito Santo sobre eles, sob a forma de línguas de fogo, recebem a capacidade de falar e compreender várias línguas (Actos dos Apóstolos II, 1-4). Sobre os dons do Espírito Santo veja-se LE GOFF, Jacques – *Le Dieu du Moyen Age*, Paris, Bayard, 2003, p.36-47.

²⁴⁵ COCAGNAC, Maurice- *Les symboles bibliques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p.40.

²⁴⁶ ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001, p.151-153.

²⁴⁷ CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem ...*, Lisboa, 2003, p.22.

dúvidas quanto aos dogmas cristãos e à sua falta de iniciativa relativamente ao desejo de ser batizado²⁴⁸.

Resta agora perceber porque é Nascien o privilegiado por este baptismo divino, se todas as atenções de José de Arimateia e de seu filho Josefes se concentram no apelo à conversão de Evalac? É certo que Mordrain foi menos tardo em aceitar a fé cristã e desejar ser batizado, mas será isso o suficiente para que mereça o baptismo da água e do fogo do Espírito Santo²⁴⁹? Por outro lado, porque recorrerá a *Estoire a* este princípio bíblico especialmente aplicado a Nascien?

Se atentarmos à continuação do texto que relata a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos no Pentecostes, encontraremos as palavras que Pedro terá proferido depois desta manifestação. Vejamos o discurso do apóstolo:

“Pedro, porém, pondo-se em pé com os onze, levantou a sua voz, e disse-lhes: Varões judeus, e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório, e escutai as minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: «(...) acontecerá, diz Deus, que o meu Espírito derramarei sobre toda a carne; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos mancebos terão visões, e os vossos velhos sonharão sonhos; E também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e minhas servas (...) e profetizarão; E farei aparecer prodígios em cima, no céu e sinais, em baixo na terra»” (Actos dos Apóstolos II, 14-19).

O apóstolo justifica, no fundo, aquilo que acontecera com todos os discípulos pelo derramamento do Espírito Santo. Segundo ele, este tipo de manifestação não seria senão o cumprimento da profecia enunciada no Velho Testamento pelo profeta Joel²⁵⁰.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Segundo as palavras de João de Baptista, o baptismo nas águas era o símbolo do novo nascimento (Cf. João III, 5), do arrependimento. Porém, o baptismo pelo fogo, isto é, o derramamento do Espírito Santo, esse só seria feito por Cristo: “E eu em verdade, vos baptizo com água, para o arrependimento; mas aquele que vem após mim é mais poderoso do que eu (...) ele vos baptizará com o Espírito Santo e com o fogo.” (Mateus III, 11). Como já vimos, o relato do derramamento do Espírito em fogo sobre os apóstolos no Pentecostes é o melhor exemplo para compreendermos esta mesma ideia (Actos dos Apóstolos II, 3).

²⁵⁰ No livro do profeta Joel encontramos exactamente as mesmas palavras citadas pelo apóstolo Pedro: “E há de ser que, depois, derramarei todo o meu Espírito sobre a carne, e vossos filhos e vossas filhas profetizarão, os vossos velhos terão sonhos, os vossos mancebos terão visões. E,

A nosso ver, a mesma ideia parece aplicar-se na *Estoire*. Pelo baptismo da água e do fogo, pode cumprir-se em Nascien a mesma profecia. Opera-se no cavaleiro uma autêntica reforma que começa pela alteração do seu nome: de Serafes para Nascien²⁵¹. Segundo a tradição bíblica, a mudança de nome compromete o sujeito numa nova missão divina²⁵². Para os semitas, o nome de um objecto ou de uma pessoa representa a sua alma. O nome exprime a essência, a energia e o dinamismo do objecto ou do sujeito. Há portanto entre o nome e o objecto ou o sujeito uma relação misteriosa e profunda²⁵³.

Os resultados da transformação do cavaleiro são visíveis.

Primeiramente, Nascien dirige uma mensagem de inspiração divina ao cunhado, que sai simplesmente da sua boca como um fenómeno maravilhoso (*Estoire*, p.75)²⁵⁴. O cavaleiro terá ainda o privilégio de ver o Graal na sua plenitude, ainda que seja afectado por uma cegueira após a visão. Posteriormente, Nascien receberá outras revelações em sonhos e visões, nomeadamente acerca da sua linhagem, que poderão subentender o cumprimento profético de Joel II, 28²⁵⁵. Nascien é, sem dúvida, a personagem da *Estoire* que mais privilegiada é por este tipo de manifestações divinas.

Vejamos, pois, alguns exemplos de sonhos e visões do cavaleiro.

Como já referimos, uma das primeiras revelações concedidas ao cunhado de Mordrain consistira na contemplação dos mistérios do Graal²⁵⁶,

também, sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito. E mostrarei prodígios no céu e na terra” (Joel II, 28-30).

²⁵¹ Depois de ser baptizado, Evalac recebe também um novo nome: Mordrain (*Estoire*, p.75). Não é, no entanto, abençoado pelo baptismo do Espírito Santo, o que nos leva a crer que esta primazia é propositadamente concedida a Nascien, o fundador da linhagem dos bons cavaleiros.

²⁵² O maior exemplo bíblico será o de Abrão, cujo nome foi alterado para Abraão, “pai de uma multidão de nações” (Génese XVII, 1-14). Veja-se ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001, p.241.

²⁵³ Cf. Stéveny, Georges- “Le logos” in *A la découverte du Christ*, Dammarie les Lys, Vie et Santé, 1991, pp. 68-69.

²⁵⁴ Mordrain é assim informado da morte de Tolomer, uma ótima notícia para o rei. Trata-se da única ocasião em que Nascien profetiza. O mesmo sucede nas Escrituras quando o Espírito é derramado sobre um homem (Números XI, 25; I Reis X, 10; I Reis XIX, 20).

²⁵⁵ Neste sentido, poderemos ainda mencionar o papel significativo de Celidoinés, filho de Nascien, no cumprimento profético aqui enunciado. O seu percurso e carácter são exemplares tratando-se, de facto, de uma “criança prodígio” in CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.29.

²⁵⁶ Nascien estava, desde há muito, destinado a contemplar as maravilhas do graal. Uma voz o anunciara na sua juventude: “Car iou cheualchoie fait il quant iou estoie escuiers (...) tant entendi iou bien que la uois me disoit. seraphe por noient penses car ia cest penser nacompliras deuant che que tu uerras les grans merueilles del saint graal” (*Estoire*, p.79).

“Iai ueu fait nasciens le grant hardement et le commencement des grans proeces. lenquerement des sains. le fondement de religion. la fin des bontes et des ientilleces. et la merueille de toutes les merueilles del monde ce est diex tous poissans” (*Estoire*, p.80).

A cegueira de Nascien é um mal passageiro, que logo é curado pelo anjo através do sangue de Josefes. José Carlos Miranda explica, a este propósito, que a “momentânea cegueira” é “certamente destinada a colocá-lo num plano hierárquico levemente inferior ao que virá a ser assumido por Galaaz”²⁵⁷. cremos que esta cegueira não resultará propriamente de um castigo divino, mas tratar-se-á de uma consequência natural da contemplação das coisas sagradas. Este será certamente o efeito do sagrado na condição e limitação humana de Nascien. Na Bíblia, o mesmo sucede com o apóstolo Paulo quando Deus o chama no caminho para Damasco (Actos dos Apóstolos IX, 1-9). O resplendor da luz divina afecta a sua visão por três dias. Por fim, Ananias restitui-lhe a vista tal como Deus lhe ordenara. Como podemos ver, em ambos os casos a cegueira é uma consequência provisória da contemplação divina. Para além disso, a restituição da visão é nas duas situações concretizada por um intermediário de Deus: na Bíblia por Ananias e na *Estoire*, pelo anjo do Senhor através do sangue de Josefes.

Na mesma ocasião, o anjo declara que as maravilhas do Graal seriam apenas descobertas pelo primeiro e último da linhagem santa, “Car ce dist le urais crucefies as premerains et as daarains del precieus lignage monsterai iou mes merueilles” (*Estoire*, p.81). Esta afirmação vem de certa forma desculpabilizar o acto de Nascien, uma vez que Deus lhe concedia esse privilégio por direito. Tal como observa José Carlos Miranda, esta é a primeira profecia concernente à “futura vinda de um cavaleiro desejado, que será o último da linhagem iniciada por Nascien, elevada agora à condição de linhagem eleita”²⁵⁸.

Repare-se ainda que nesta profecia encontra-se expressa a ideia de que o Filho de Deus, “o Alfa e o Ómega, o princípio e o fim”²⁵⁹ está na origem da escolha da linhagem do cavaleiro. Poderemos ainda ler nas suas entrelinhas uma passagem das Escrituras que, neste contexto, se avisa particularmente significativo: “Quem

²⁵⁷ MIRANDA, José Carlos Ribeiro- *Galaaz ...*, Porto, 1998, p. 96. Veja-se igualmente CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem ...*, Lisboa, 2003, p.23.

²⁵⁸ MIRANDA, José Carlos Ribeiro- *Galaaz ...*, Porto, 1998, p.96.

²⁵⁹ Apocalipse XXII, 13.

operou e fez isto, chamando as gerações desde o princípio? Eu, o Senhor, o primeiro, e com os últimos, eu mesmo” (Isaías XLI, 4). Parece razoável, pois, pensar que esta profecia está construída em torno de uma referência bíblica. A insistência na expressão “premerains et daarains” poderá ser também uma alusão à expressão identificadora de Cristo²⁶⁰. Esta analogia pode igualmente significar que Jesus abençoaria principalmente o primeiro e o último da linhagem santa. No âmbito da construção genealógica, isso faz todo o sentido pois Nascien é o seu fundador e Galaaz, o último da linhagem eleita, sendo ambos os únicos a quem Cristo desvendaria por completo as maravilhas do Graal²⁶¹.

Todavia, as revelações divinas a Nascien não se ficam por aqui. Quando levado para a “isle tournante”, o cavaleiro recebe em visão uma informação importante acerca da sua linhagem. Vê voando, numa praia, um bando de aves brancas. É então levado por duas aves e ganha também duas asas para voar. Em seguida, uma das aves pede a Nascien que lhe dê o seu coração para mantimento. Por fim, a “senefiance” é concedida pelo mesmo pássaro:

“Cest la petite soriziete de qui li grans lyons escapera qui vaintera de cors et mises sous lui par grandece de ualor et il aura toutes terrienes proestes sormontees si ne quidera rien auoir fait. lors aura unes eiles en sa uiellece et uolera par desus toutes les hautesces del monde et trepassera les espesetes des nues si enterra el ciel parmi la maistre porte” (*Estoire*, p.118).

Na aceção de Isabel Correia, esta visão não é por essência uma revelação da linhagem mas tem como objectivo demonstrar a importância de Nascien enquanto membro pioneiro da linhagem eleita²⁶². Segundo a referida autora, as aves brancas são portadoras de uma mensagem de Deus destinada a Nascien. No contexto da provação do cavaleiro na ilha Tournante, Nascien “fica a saber que Deus está do seu lado para o ajudar na sua purificação espiritual” através desta visão²⁶³.

Facto curioso é que, na perspectiva bíblica, uma visão simbólica seja explicada através de outros símbolos. As palavras do pássaro encerram uma

²⁶⁰ Cf. Apocalipse I, 8.

²⁶¹ CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, pp.10-11.

²⁶² Veja-se, a propósito da visão de Nascien, o comentário da referida autora em CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.63-64.

²⁶³ Ibidem.

mensagem profética que apenas poderão ser entendidas à luz de outra visão simbólica de Nascien.

Mais adiante, o cunhado de Mordrain cai adormecido e vê em visão um homem de vestes vermelhas falando com ele gentilmente. Recebe da sua mão uma carta e ouve aquilo que o homem tem para lhe dizer acerca da sua linhagem: “uois chi la fin de ton lignage et la hautece et non mie la branche dont tu es descendus mais celui qui de toi descendra”. Depois disso, Nascien vê o seu filho acompanhado dos membros da sua descendência:

“et tout maintenant uenoit celidoines son fis deuant lui. et li disoit ce li estoit aus. et amenoit lun apres lautre IX personnes dommes qui tout estoient en guise de roy fors celui qui estoit li huitismes et chils estoit mues en forme de chien lait et mauuais. qui deuouroit chou quil auoit giete hors de son cors. (...) li premiers de ches personnes se laissoit chair as pies celidoines. et li secons apres. et li tiers aussi. et li quars et li quins et li sizimes. et li septimes. et li witisme. mais li noeuisse qui reuenoit apres lez autres en forme de lyon. mes de couroune nauoit il point e til trepassoit del siecle. ce iert aus a celidoine et a nascien. que tous li siecles sasambloit deuant lui. et le plaingnoit et le regretoit” (*Estoire*, p.203).

Graças a esta “demonstração” e à carta que o homem das vestes vermelhas lhe deixa, Nascien fica a conhecer por completo a sua linhagem. A carta que havia recebido continha detalhadamente os nomes da linhagem santa, desde Nascien a Galaad.

Ora, neste desfile de descendentes, dois elementos sobressaem particularmente. Enquanto todos se aparentam a reis, o oitavo assume a forma de um cão vagabundo e o nono, a de um leão²⁶⁴. A dignidade e a nobreza são traços evidenciados pelo aspecto de oito dos membros, uma vez que todos se parecem com reis²⁶⁵. Será, no entanto, com a ajuda de um homem bom, vindo de uma nau, que Nascien compreenderá melhor o sentido da sua visão:

²⁶⁴ A diferença estabelecida entre o nono da linhagem e os restantes membros é igualmente sublinhada na visão de Mordrain dos nove rios que saem do sobrinho Celidoines: “Li noefismes fluns sera de grignor hautece et de grignor merite” (*Estoire*, pp.106-107). Veja-se ainda o comentário desta visão genealógica em CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, pp. 58-63.

²⁶⁵ Idem, p.66.

“li witisme qui en forme de chien apert. senefie que cils witisme iert qui de cele branche descendera sera pechierres uils et ors. et a droit apert en forme de chien. quar tout aussi comme li chiens quant il a fain court tost a le uiande et le mangue en tel maniere quil nel sauoure pas. tout aussi fait li pechierres quant il est geuns de bones oeures” (*Estoire*, p.206).

Com efeito, nesta visão a figura do cão transparece a conotação negativa que as Escrituras lhe atribuem²⁶⁶. Lancelot era, assim, comparado a este animal, sendo reprovado pelo seu pecado. Mas mais espantosa ainda é a descrição do nono membro da linhagem, Galaad, cujo sentido é esclarecido pelo homem bom:

“quant il commenchera a regner lors ert il si roides et si bruians cest a dire quil sera plans de cheualerie et de proeche quil passera tous les pers de proece terrienne et de bonte de cors (...) car il sera plus gracieus enuers dieu et enuers le siecle que nuls autres” (*Estoire*, p.207).

O nono descendente de Nascien apresenta-se aqui como expoente máximo de virtudes cavaleirescas. Para além disso, é temente a Deus, o que o coloca num patamar mais alto relativamente aos outros membros da genealogia. Como o predissera o anjo, depois de curar Nascien da cegueira, ao Bom Cavaleiro estariam reservadas as mais altas aventuras e o grande privilégio da contemplação do Graal. Na concepção de José Carlos Miranda, “os segredos do Graal são a comunicação com Deus”²⁶⁷. Todavia, esta regalia implicava algumas condicionantes morais. As diferentes revelações proféticas da *Estoire* predizem precisamente que o Bom Cavaleiro preencherá todos os requisitos necessários. Aliás, se atentarmos a todo o itinerário biográfico de Galaad, no desenvolvimento do ciclo, depreenderemos a sua estreita ligação e identificação com a figura de Cristo²⁶⁸.

Nesta linha de pensamento, parece-nos que a associação de Galaad à figura do leão não é um mero acaso. Na Bíblia, este animal é a imagem da dignidade da

²⁶⁶ Cf. II Reis III, 8 ; III Reis XXI, 23 ; Isaías LVI, 10 ; Mateus VI, 34.

²⁶⁷ MIRANDA, José Carlos Ribeiro- *Galaaz ...*, Porto,1998, p.185.

²⁶⁸ Veja-se a este propósito o capítulo I.5 In MIRANDA, José Carlos Ribeiro- *Galaaz ...*, Porto,1998, pp.63-92.

realeza (Ezequiel XIX, 1-9), admirado pela sua força e valentia²⁶⁹. Curiosamente, Cristo é designado nas Escrituras como o “Leão de Judá”²⁷⁰. Jesus descendia, efectivamente, do rei David, filho de Jessé que por sua vez pertencia à tribo de Judá²⁷¹. A procedência do Filho de Deus fora anunciada profeticamente por Isaías, “Porque brotará um rebento do trono de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará.” (Isaías XI, 1). Não é por isso de admirar que nas duas visões de Nascien acerca da sua linhagem, Galaad seja sempre representado por um leão. Desta forma, é possível compreender que o grande leão que sairá do pequeno rato, não é mais do que Galaad. O coração, órgão vital, simbolizaria a entrega de Nascien ao propósito divino²⁷².

Em síntese, a genealogia de Cristo em Mateus e Lucas²⁷³ indicia uma natureza humana condicionada pela decadência. Apesar disso, Cristo tornar-se-á a solução para a humanidade. Assim, Cristo tornou-se o Messias, o Rei dos reis (o leão). O simbolismo da visão de Nascien que utiliza um ratinho e um leão, representa alegoricamente a proveniência humilde do futuro herói, Galaad. O rato é, efectivamente, um animal “insignificante” e o leão, o rei dos animais. Por fim, o cavaleiro fica grato a Deus pela bênção desta revelação,

“si en a si tres grant ioie. et tant en est lies que nuls plus. et merchie
nostre seigneur de cele demoustranche. car il set bien que par la uolente de
son creatour a il ueue ceste cose” (*Estoire*, p.203).

Como temos vindo a averiguar, as diferentes manifestações de Cristo a Nascien mostram uma certa propensão para a revelação dos Seus segredos. A predilecção divina é desde logo evidenciada pelo especial baptismo do cavaleiro. Ora, se realmente o Espírito Santo é preferencialmente derramado sobre ele, as suas benesses serão seguramente visíveis. De facto, Nascien é a figura da *Estoire* que mais vezes beneficia de sonhos e visões. A índole profética prima nas mensagens divinas a ele destinadas, o que nos leva a confirmar o cumprimento da profecia de Joel II, 8. Parece-nos, pois, perfeitamente aceitável que o fundador da linhagem

²⁶⁹ COCAGNAC, Maurice- *Les symboles bibliques*, Paris, Cerf, 1994, p.196.

²⁷⁰ Apocalipse V, 5- “(...) eis aqui o Leão da tribo de Judá, a raiz de David”.

²⁷¹ Cf. Apocalipse XXII, 16- “Eu sou a raiz e a geração de David...”.

²⁷² CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.64.

²⁷³ Cf. Mateus I, 1-25 e Lucas III, 23-38.

santa e ao mesmo tempo representante da cavalaria mereça tal privilégio, pois se trata acima de tudo de uma eleição divina.

Por outro lado, a incidência da temática do Espírito Santo, também relacionada com a já referida questão da Trindade, tem um lugar de destaque no romance em estudo. Relembremos, a este propósito, que ao longo do período medieval e sobretudo a partir do século XIII se amplificou a discussão em torno da função e do lugar atribuídos ao Espírito Santo. Paulatinamente se infiltrou este terceiro elemento da Trindade no seio da sociedade medieval, tendo ele um papel activo em determinadas actividades colectivas²⁷⁴. O Espírito não desce apenas sobre os reis que desejam converter-se.

Na *Estoire*, esta ideia faz todo o sentido, pois é um cavaleiro que recebe o Espírito Santo e não Mordrain, um rei. A apropriação deste processo de origem bíblica, no romance, poderá servir alguns propósitos ideológicos que virão a reforçar-se no desenvolvimento do ciclo. No âmbito da ideologia cavaleiresca, o argumento bíblico contribuiria portanto para definição da cavalaria como “haut ordre” criada e abençoada por Deus²⁷⁵.

No caso da *Estoire*, o princípio bíblico do baptismo pelo Espírito Santo concede mais ênfase e glória a um dos antepassados do melhor cavaleiro do mundo, mantendo o romance numa mesma atmosfera espiritual, propícia à consagração das origens arturianas.

²⁷⁴ LE GOFF, Jacques- *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, 2003, pp.36-37.

²⁷⁵ FLORI, Jean- *Chevaliers et chevaleries au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1998, p.214. Veja-se igualmente a este propósito DUBY, Georges – *La société chevaleresque*, Flammarion, 1997, pp.34-47.

3.5- Sonhos de conversão – Label e Ganor

Depois do milagre das nove mãos que socorrem Celidoines, filho prodígio de Nascien, a criança é levada para uma ilha distante²⁷⁶. Na mesma ilha, acostam duas naus devido a uma tempestade. Nelas viajava o rei da Pérsia e os seus vassalos. Celidoines é apresentado ao rei, Label, e conta-lhe as suas origens bem como a forma como fora salvo da crueldade de Calafer. O rei ouve a criança, mas é induzido a duvidar do que lhe dissera Celidoines, pois um dos seus cavaleiros crê que os cristãos são mentirosos. Label consulta os seus cavaleiros para decidir a sorte da criança, pensando que uma solução seria dá-lo em casamento à sua filha caso a criança renuncie à sua fé. Porém, de noite, tem um sonho que muito o espanta:

“li fu auis quil estoit en I pre grant et large et uerdoiant. et en cel pre auoit une ouscele de terre qui estoit toute nueue. et estoit emplie de motes de terre et icele oucele estoit par defors toute auirounee de flours qui de lui issoient (...) Et apres uoit que deles loucele venoit uns grans serpens setant feu et flambe ki gastoit maintenant loucele et les flours et quanques dedens estoit si quen poi deure repairoit toute a noiant quanques li rois auoit veu.”
(*Estoire*, p.144).

Perturbado por este sonho²⁷⁷, o rei chama conselheiros e sábios à sua presença esperando que algum deles lhe forneça uma explicação razoável. Todavia, nenhum corresponde à sua expectativa. Inesperadamente, tal como sucede na história bíblica de Daniel, é Celidoines que se autopropõe para a árdua tarefa. Assim como Daniel, um jovem cristão no meio de uma nação pagã, apresenta-se ao rei Nabucodonosor como última solução para o seu problema, também Celidoines surpreende Label com a sua ousadia. Se por um lado, Daniel afirma que um Deus apenas “revela os segredos”, “o profundo e o escondido” (Daniel II, 22 e 28), também o filho de Nascien declara que o Senhor é o seu conselheiro, “Mais sace bien que li sains

²⁷⁶ Veja-se, a propósito deste milagre e do seu significado, o comentário de Isabel Correia in CORREIA, Isabel- *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003, p.30-31.

²⁷⁷ O estado de espírito do rei assemelha-se à experiência onírica do Faraó e de Nabucodonosor na Bíblia. A expressão “o seu espírito perturbou-se” aplica-se aos dois casos bíblicos (Gênesis XLI, 8 e Daniel II, 1), sendo a mesma ideia retomada no romance.

esperis qui a ses menistres et a ses sergans demonstre ses grans secres” (*Estoire*, p. 145).

Desvendado o sentido do sonho simbólico de Label²⁷⁸, Celidoines declara que enquanto o rei praticar o mal Cristo não se compadecerá dele. A manifestação onírica continha ainda uma importante admoestação divina destinada ao rei pagão, “Cil qui set toutes lez coses qui sont auenir. que li serpens que vous veistes en vostre songe. senefie le point de la mort ou vous estes venus (...) de hui en quart iour seres trespases de chest siecle” (*Estoire*, p.147). Para que não restasse qualquer dúvida quanto à origem desta revelação, Celidoines diz que conhece o pecado secreto do rei. Era, por isso, urgente o baptismo e a aceitação da nova lei. Perante tais revelações, Label reconhece que a graça de Deus se havia manifestado nesta sábia criança. A atitude do rei parece-nos consistir em mais uma analogia bíblica. Com efeito, a mesma situação ocorre na corte do rei da Babilónia ao reconhecer Nabucodonosor o poder de Deus perante aquilo que lhe fora revelado:

“Então caiu o rei Nabucodonosor sobre o seu rosto, e adorou a Daniel (...) e disse: Certamente, o vosso Deus é Deus dos deuses, e o Senhor dos reis, e o revelador dos segredos, pois pudeste revelar este segredo.” (Daniel II, 46-47).

O destino de Label não era de certo risonho, pois a sua condenação estava próxima. Após uma longa reflexão sobre a morte, o rei medita sobre tudo o que a criança lhe dissera, adormece e tem outro sonho:

“Et quant il se fu endormis. si li fu tout maintenant aus quil entroit en un grant chemin. grant et large. et debatu de tant de gent que cestoit merueilles. mais il estoit si dolereus et si abandones que nuls ne si metoit que il ne fust pris et ravis (...) Et quant il sestoit mis el chemin il veoit de iouste lui un home de moult grant biaute qui li disoit quil li feroit compaignie tant quil eust le bos passe (...) si auoit li roys moult grant paour (...) car il ueoit de toutes pars auironne le chemin de robeours et de larrons quil ne faisoient fors a gaitier pour sauoir se il le peussent tenir entre leur mains. (...) Et lors entroit en un petit sentier le plus bel et le plus delitable del siecle et estoit

²⁷⁸ “Le pre que tu ueis senefie le monde ou nous sommes qui uerdoie. cest a dire quil plaist (...) lucele que tu ueis en ton dormant senefies tu rois label (...) tu as puis tous iors pechie et amonchele mal sour mal bien te doir paroir en ton soigne louchele pleine de terre” (*Estoire*, p. 145-146).

tous plains darbres portans fruit (...) Et quant il y estoit entres. il oy une vois qui disoit. venes la gent de toutes loys et ales manger a le haute cite. (...) Lors se met ou chemin et erroit tant. quil uenoit en la plus haute montaigne que il eust onques ueus. ou tui cil le ueoient qui deuoient mangier en la haute cite. (...) Et quant il uenoit as portes de la haute cite. cil auoient laue a la fontaine y entroient et dignoient a grant ioie (...) si sen retournoit a son chemin. si nauoit gaires ale. quant gent le prenoient si hideusement que il auoit grant paour de mort. (...) Lors len amenoient (...) dusques atant que il uenoient a une maison. qui estoit en une ualee gaste et laide. Et cele maison estoit si hideuse et espouantable a regarder” (*Estoire*, p.149-150).

Desta vez, recorre directamente ao filho de Nascien para conhecer a sua interpretação. A autoria da revelação é novamente atribuída ao Deus de Celidoinés, “ie te dirai plus de bien et enseignerai. ce nest mie par ma science. mais par ce que li haus maistres ma decouert par sa deboinairete” (*Estoire*, p.150)²⁷⁹. Label reconhece, uma vez mais, a sabedoria da criança que, pela graça divina, lhe comunica a interpretação do seu sonho. Ou seja, os dois caminhos representam as escolhas do rei quanto à crença na velha ou na nova lei. Um caminho leva-o ao Paraíso e outro ao Inferno. A chave de acesso ao Paraíso está na aceitação da nova lei, no baptismo, representado pela fonte, e na obediência a Deus. Todavia, o rei não se encontra devidamente purificado e por isso está espiritualmente cego, não podendo entrar na cidade santa. Por essa razão, no sonho do rei, a serpente cega que procura entrar no Mar Vermelho²⁸⁰ personifica a condição espiritual de Label.

Para além de apresentar um paralelismo de situação com os episódios bíblicos da interpretação onírica de José e de Daniel, cremos que o sonho simbólico de Label alude a uma parte específica do sermão da montanha relatado nos Evangelhos

²⁷⁹ Repare-se que se trata da mesma resposta dada por José no Egito e Daniel no reino de Babilónia, quando colocados na mesma posição de intérpretes de sonhos. Em ambos os casos não se ensoberbecem nem pretendem honras para si mesmos, mas pelo contrário, declaram que Deus é o detentor desta ciência: “E respondeu José a Faraó: Isso não está em mim. Deus dará resposta de paz a Faraó.” (Géneseis XLI, 16), “E a mim me foi revelado este segredo, não porque haja em mim mais sabedoria (...)” (Daniel II, 30).

²⁸⁰ Note-se que este sonho parece exemplificar alguns aspectos interpretativos da exegese veterotestamentar. Com efeito, o discurso alegórico (ou tipológico) prima neste sonho, na medida em que uma imagem do Velho Testamento, nomeadamente o Mar Vermelho, simboliza um dos sacramentos da Igreja – o baptismo. Por sua vez, o deserto por onde caminhou o povo de Israel durante quarenta anos, até chegar a Terra Prometida, simbolizaria todas as provas e tentações que o crente deve enfrentar a fim de alcançar o Paraíso. Veja-se sobre o tema da interpretação alegórica na Idade Média SMALLEY, Beryl- *The study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978.

de Mateus e Lucas. Ao ensinar os discípulos e a multidão que a Ele se ajuntava, Jesus aconselha-os a serem prudentes nas suas escolhas de vida e a viver de acordo com os Seus princípios de forma a serem dignos do Reino dos Céus. Usa, nesse contexto, a metáfora da porta estreita e da porta larga, que respectivamente conduzem à vida eterna e outra à morte²⁸¹. As duas portas dão acesso a dois caminhos diferentes. A “porta estreita” é uma porta que dá acesso a um caminho onde se exige sacrifício, enquanto que a porta larga conduz a um caminho fácil, cheio de prazeres. O motivo bíblico dos dois caminhos é utilizado no romance com o mesmo propósito de ilustrar as escolhas humanas e as suas consequências espirituais²⁸². Da mesma forma, a imagem das árvores e dos ladrões descritos no sonho de Label poderão consistir em outros motivos bíblicos inspirados no discurso de Cristo. Se no romance as árvores são os apóstolos e dignitários da Igreja, no sermão da montanha elas representam todo aquele que vive em conformidade com a palavra de Deus, dando por isso bons frutos, ou seja, obrando o bem. A ideia apresentada no sonho de Label não está portanto longe da mensagem bíblica. Por outro lado, os ladrões do sonho, interpretados como demónios enganadores, poderão bem reflectir a ideia bíblica dos falsos profetas que se “vestem como ovelhas” mas que na verdade são “lobos roubadores”, esforçando-se para iludir os homens²⁸³. Quanto ao convite da voz aos pecadores para que se lavem e possam ceiar na cidade santa²⁸⁴, cremos que se trata de uma clara referência ao convite de Cristo, expresso no livro de Apocalipse: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, e com ele cearei, e ele comigo”²⁸⁵.

Finalmente, depois de explicado mais um dos seus sonhos, Label louva o verdadeiro Deus: “merueilleus est li sires qui chou vous a descouuert. Et certes se il ne fust plus poissans et en pouuoir et en sauoir que nuls autres sires” (*Estoire*,

²⁸¹ “Entrai pela porta estreita; porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela. E porque estreita é a porta, e apertado o caminho, que leva à vida, e poucos há que a encontrem.” (Mateus VII, 13). A mesma imagem é reiteradas vezes utilizada no livro de Provérbios (Prov. II, 13; IV, 19; XIV, 12; XVI, 25).

²⁸² Cf. ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001, p.73.

²⁸³ Cf. Mateus VII, 15.

²⁸⁴ A cidade santa descrita no sonho de Label situa-se num monte, correspondendo claramente com a descrição feita pelo profeta João da nova Jerusalém, “E levou-me em espírito a um grande e alto monte, e mostrou-me a grande cidade, a santa Jerusalém...” (Apocalipse XXI, 10).

²⁸⁵ Apocalipse III, 20.

p.154)²⁸⁶. Graças à intervenção divina e ao precioso contributo de Celidoinés, Label é por fim convertido e baptizado. Os quatro dias que lhe restavam de vida foram o suficiente para que fosse purificado dos seus pecados e, por isso, digno de entrar na cidade santa.

Na *Estoire*, este não é o único exemplo de conversão operado por meio de sonhos. Vejamos a história de Ganor.

Prosseguindo caminho para a Terra Prometida, os cristãos chegam ao castelo de Galefort. Os cristãos são então apresentados ao duque Ganor, que muito se espanta pela singeleza dos seus trajes. Celidoinés explica ao duque que as vestes são o símbolo de humildade e amor por Aquele que padeceu na cruz por eles. De noite, Ganor tem um sonho:

“si li fus auis quil veoit une aigue la plus bele et la plus clere que il onques ueist. et il arrestoit pour regarder la et quant il lot grant pieche regardee si sem aloit tout I chemin mais il ne sauoit quel. Mais ytant sauoit il bien que sour les uns descendoit une nue dont il estoient noir et tout techie. et li autre ne remouoient onques lor blanchor. Et quant il orent une grant pieche ale il veoit que li tecie venoient en une valee grande et obscure ou il estoient tous pris et retenu. et li autre sem passoient outre tout a deliure.”
(*Estoire*, p.219).

No dia seguinte, nenhum dos seus cleros é capaz de interpretar o sonho. Inesperadamente, os seus sábios propõem que sejam os cristãos a responder ao pedido do duque. Josefes assume a liderança e decifra o sonho:

“li fluns et liaue que li dus uit en son dormant senefie le baptesme dont uous issistes nes et purgies (...) sur les uns de vous chai loscurte et la fumee (...) Et cest a dire que a ce vous amena li anemis cheoir vous fist en pechie mortel (...) vous froisies et deuenistes uiel et ort et entechie en pechie mortel. (...) Cele ualee senefie la grant ualee del ual de plours et de larmes (...) en chele ualee signor remaindront li un. ce sont li peceor et li autre sem

²⁸⁶ As palavras de Label parecem reflectir novamente o discurso de Nabucodonosor: “Certamente, o vosso Deus é Deus dos deuses (...) e o revelador dos segredos, pois pudeste revelar este segredo” (Daniel II, 47).

passeront outre ce sont li preudomme et li ami nostre signor ihesu crist.”
(*Estoire*, pp.219-220).

Como podemos verificar, tanto no sonho de Ganor como no de Label estão representados os dois destinos espirituais – Paraíso e o Inferno. Se no sonho de Label o Inferno é equiparado a uma casa sombria onde se ouve pranto e choro, no sonho do duque é um vale escuro²⁸⁷ onde se encontram os pecadores. Quanto ao baptismo surge no sonho de Label como uma fonte onde o pecador se deve lavar, e no de Ganor, como um lago de águas cristalinas²⁸⁸.

Interessante será notar que uma mensagem, à partida destinada ao sujeito onírico, é dirigida simultaneamente ao público cristão. Os cristãos vêem-se representados no sonho de um homem pagão, alguns positivamente e outros menos pois o seu registo espiritual encontra-se manchado pelo pecado. No entanto, a mensagem não deixa de ser encarada como um aviso de Deus ao duque e um apelo ao baptismo.

Ganor fica estupefacto com a explicação de Josefes e confirma que este é um servo de Deus, “ministres ihesu crist”. Por fim, Josefes esclarece a dúvida do duque concernente à virgindade da mãe de Jesus e desvenda um segredo antigo de Ganor (*Estoire*, pp.221-224). Perante tantas evidências do poder divino, Ganor não hesita mais e é baptizado.

Tal como o vimos, todo o processo de conversão de Label e Ganor parece, no fundo, obedecer a um mesmo esquema. Primeiramente, as dúvidas quanto a questões doutrinárias dos cristãos afloram o pensamento de cada um. Em seguida, Deus manifesta-se através de um sonho. As dúvidas e a perplexidade do sujeito onírico são amenizadas pela interpretação dos seus sonhos, por sua vez reforçada pela revelação de outros segredos. Finalmente, perante as evidências do poder de Deus a alma incrédula é conquistada.

O sonho é portanto um instrumento fundamental na conversão destes homens, sendo ele o meio preferencial para a transformação espiritual operada no

²⁸⁷ Esta é certamente uma referência bíblica ao “vale da morte”, descrito no Salmo XXIII, 4.

²⁸⁸ Na Bíblia, Cristo é apontado como a “fonte da água da vida” (João IV, 14; Apocalipse XXI, 6). Ora, nos sonhos de Ganor e Label, quem deseja ir para o Paraíso tem de passar pelas águas da fonte ou do lago cristalino, isto é, deve baptizar-se para viver eternamente. Quanto ao lago de águas cristalinas mencionado no sonho de Ganor poderá consistir numa nova reminiscência bíblica, uma vez que o mesmo conceito surge no livro de Apocalipse: “E mostrou-me o rio puro de água da vida, claro como o cristal, que procedia do trono de Deus e do Cordeiro” (Apocalipse XXII, 1).

indivíduo²⁸⁹. Não menos relevante é a função do mensageiro de Deus, um forte adjuvante na concretização do plano divino. Com efeito, os embaixadores de Cristo têm um papel activo na interpretação onírica. A sua influência torna-se credível porque ser o seu Deus o grande “revelador dos segredos”

²⁸⁹ Veja-se a propósito do funcionamento do sonho na crença o capítulo I, “O sonho – uma experiência individual e transcendental” deste trabalho.

Conclusão

Como vimos, desde o início a *Estoire* move-se num terreno dominado pela ideia de sagrado. O “prólogo” do romance reflecte de forma extraordinária uma proximidade estrutural com o grande livro profético de São João – o Apocalipse. O motivo bíblico do “livrinho”, objecto que simbolicamente representa a profecia divina, é fundamental para a compreensão da temática do romance. Para além de consistir no registo da linhagem santa, este livro é segundo o “profeta” que o recebe da mão de Cristo, o pretexto para a narração da história do Graal. Da mesma forma como Deus revelara os Seus segredos aos profetas nas Escrituras, também ao redactor da *Estoire* lhe é concedido o mesmo privilégio. O “livro selado” é assim aberto e desvendado pelo redactor do romance, na medida em que o “profeta” inicia a tarefa sagrada da transcrição do livrinho. A “palavra divina” torna-se, desta forma, “palavra escrita”, destinada agora a um público mais vasto²⁹⁰. É por isso viável a ideia de que a construção artística da *Estoire del Saint Graal* se funda na experiência visionária do redactor. Esta analogia bíblica tem como objectivo assegurar uma maior credibilidade do discurso ficcional²⁹¹, alegando a origem sagrada da matéria arturiana.

Outro aspecto a reter prende-se com a hierarquia de sonhadores e visionários subjacente nos episódios analisados.

Ao longo deste estudo, comprovámos através das Escrituras que a visão é o expoente máximo da revelação divina, destinada essencialmente aos servos de Deus - os profetas. A *Estoire* obedece ao mesmo princípio, pois reserva as mais altas visões e aparições a José de Arimateia, Josefes, assim como ao redactor do romance. Ganham por conseguinte o estatuto do “profeta” (*nabhi*, o “revelador” ou “enunciador”) uma vez que à luz das Santas Escrituras desempenham as mesmas funções: são mensageiros de Deus, instrumentos para a conversão de homens bem como intérpretes de sonhos e visões divinos. Os discursos destes distintos interlocutores divinos não necessitavam de qualquer interpretação, pois o conteúdo das suas visões era mais clara ou por vezes esclarecido por um anjo. Situam-se portanto numa posição de destaque na hierarquia dos sujeitos sonhadores e visionários.

²⁹⁰ Cf. ROUSSEL, Claude- “Le lecteur et la lecture dans l’oeuvre. Dieu écrivain et ses lecteurs dans l’*Estoire del Saint Graal*”, *Actes du Colloque Int. de Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1982, pp.168.

²⁹¹ Cf. MIRANDA, José Carlos – *A Demanda...*, Porto, 1998, p.81.

Num plano inferior situa-se Nascien, ainda beneficiando de muitas visões. O cavaleiro é o sonhador e o visionário por excelência, sendo o seu alto estatuto reforçado pela experiência espiritual do baptismo pela água e pelo fogo do Espírito Santo. A proliferação de manifestações oníricas, mas sobretudo de visões, tem fundamento numa profecia veterotestamentar (Joel II, 28) cujo seu primeiro cumprimento ocorre no dia de Pentecostes, tal como este é descrito nos Actos dos Apóstolos. Este princípio bíblico vem reforçar a relevância de Nascien na construção da linhagem santa. O alto representante da cavalaria e o primeiro da linhagem de onde sobreviria o “puro dos puros” - Galaad - seria, deste modo, eleito e abençoado por Cristo. Mordrain encontra-se por conseguinte numa posição inferior relativamente ao cunhado, pois as mensagens divinas que lhe são comunicadas concretizam-se essencialmente através de sonhos. Este aspecto vai ao encontro do que já foi expresso a respeito do lugar que ocupa o rei na construção da linhagem²⁹². Por último, Label e Ganor encontram-se no nível mais baixo da hierarquia de sonhadores. Tal como sucede na Bíblia com o Faraó e o rei Nabucodonosor, estes homens recebem mensagens divinas unicamente por meio de sonhos. As mensagens oníricas são de origem divina, mas servem apenas o propósito da sua conversão à fé cristã. O simbolismo dos seus sonhos é aliás decodificado por intérpretes divinos.

Como pudemos constatar, as grandes revelações de Cristo destinam-se essencialmente aos homens que Deus distingue para uma determinada missão. Este princípio bíblico evidencia-se no romance, na medida em que o sonho, e particularmente a visão, são ajustados ao propósito institucional da ordem. Com efeito, José de Arimateia e especialmente o seu filho Josefes, cuja distinção é requerida pelo próprio Cristo na sua ordenação a bispo, são os primeiros guardiões do Graal – representantes da função sacerdotal. Por sua vez, Nascien e Mordain representam as duas ordens terrenas, a cavalaria e a realeza.

Não poderíamos no entanto concluir este trabalho sem mencionar a importância do papel profético dos expedientes divinos (os sonhos e as visões) na delineação do perfil do futuro herói, Galaad. As características deste singular cavaleiro são profeticamente anunciadas na *Estoire*. Nela se esboçam as primeiras referências tipológicas de Galaad relativamente à figura de Cristo. O elemento

²⁹² Cf. CORREIA, Isabel Sofia Calvário – *A construção da linhagem...*, Lisboa, 2003.

cristológico é efectivamente característico da linhagem do bom cavaleiro. São, por isso, fundamentais as alusões à figura de Cristo, baseadas em símbolos e autênticas réplicas dos textos sagrados.

Em suma, os sonhos e as visões da *Estoire del Saint Graal* não obedecem *strictu sensu* ao modelo onírico e visionário das Escrituras, mas apropriam-se das suas imagens, dos seus símbolos, da sua linguagem e ideologia, apelando assim à autoridade divina. É oportuno citar o texto do apóstolo Paulo, em I Coríntios XIII, 12²⁹³, que traduz a ideia da metáfora do espelho. O texto enfatiza de certo modo a imperfeição da imagem reflectida pelo espelho²⁹⁴. Podemos assim afirmar que, à semelhança do que Paulo refere, a base bíblica do nosso trabalho é também uma imagem ténue, mas que poderá alimentar outras pesquisas no âmbito da influência bíblica no romance arturiano. Apesar disso, queremos sublinhar que ao recorrer às fontes bíblicas, o autor da *Estoire* garante desta forma o prestígio e a autoridade da narrativa justificando a escolha dos seus heróis. As próprias personagens reflectem de certo modo a dinâmica e a coerência dos textos sagrados. Os “eleitos” da *Estoire*, membros legítimos, na maior parte dos casos, da linhagem santa, revelam de facto uma maior proximidade com Cristo, sendo reiteradas vezes privilegiados pelas Suas revelações proféticas.

Tendo analisado as várias manifestações oníricas e visionárias das personagens ao longo na *Estoire del Saint Graal*, podemos observar como num espelho as influências que se escondem por detrás. São influências das Escrituras Sagradas sujeitas a vários condicionalismos, mas que permitem a criação de um romance, uma autêntica miscelânea intertextual. Por isso a *Estoire* é, na nossa perspectiva, um livro enigmático, que abre o apetite à leitura das suas continuações.

²⁹³ “Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face...”

²⁹⁴ Convém lembrar que, na altura, o espelho não permitia uma imagem perfeita como actualmente.

Bibliografia

A Bíblia Sagrada: o Velho e o Novo Testamento, trad. em português segundo a *Vulgata Latina* pelo P. António Pereira de Figueiredo, Porto, 1883.

Evangelhos Apócrifos. Lisboa, Estampa, 1991.

L'Estoire del Saint Graal. Ed. from manuscript in the British museum by SOMMER, Óscar, Washington, The Carnegie Institute of Washington, 1909.

Triglot Bible, the Septuagint, the Syriac, and the Vulgate versions, vol.I – Ed. by Several Eminent Biblical Scholars, London, 1890.

Estudos:

ALEXANDER, John H.- *L'Histoire de la Bible, ses origines, sa transmission, son actualité*, Genève-Paris, Edition de la Maison de la Bible, 1973

ALFRED, Guillaume- *Prophétie et Divination*, Payot, Paris 1941.

ALVES, Herculano- *Símbolos na Bíblia*, Fátima, Difusora Bíblica, 2001.

ANDERSEN, I., Francis- *Jó, introdução e comentário*, São Paulo, Série Cultura Bíblica, 1976.

BLOCH, Howard- *Etymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge*, Paris, Editions du Seuil, 1989.

BRASSEUR, A- “*Le songe de Théodose le Grand*”, in *Latomus*, II, 1938, pp.190-195.

BUZY, D.- *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1923.

CAILLOIS, Roger- *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.

CAZIER, Pierre- *Le cri de Job. Approche biblique, mythologique et littéraire du problème de la souffrance du juste*, Artois Presses Université, Collection « Etudes Littéraires et Linguistiques », 1996.

CHENU, M. D.- *La théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957.

COCAGNAC, Maurice- *Les symboles bibliques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

CORREIA, Isabel Sofia Calvário- *A construção da linhagem escolhida no Livro de José de Arimateia, versão portuguesa da Estoire del Saint Graal*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2003.

CORREIA, Isabel Sofia Calvário- “O escudo e o Cavaleiro Branco do Livro Português de José de Arimateia à Demanda do Santo Graal”, *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Porto, FLUP, pp.141-152.

CORREIA, Isabel Sofia Calvário- “Os sonhos e a construção da ideologia da linhagem”, *Actas do IV Colóquio da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp.235-245.

DABEZIES, André; CHABOT, Jacques- *Jésus-Christ dans la littérature française: textes du Moyen Age au XXème siècle*, Paris, Deslée, 1987.

DAHAN, Gilbert- *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIème-XIVème siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

DOCUMENTS OF THE CHRISTIAN CHURCH, 2ª edição, Oxford, University Press, 1963.

DODDS, E.R.- *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1997.

DUBY, Georges- *La société chevaleresque. Hommes et Structures du Moyen Age*. Paris, Flammarion, 1997.

DULAEY, Martine- *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.

EHRlich, Ernst Ludwig- *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1953.

FEE, Gordon, STUART, Douglas- *How to read the Bible for all its worth*, Zondervan, Publishing House, Grand Rapids, 1981.

FLORI, Jean- *Chevaliers et chevaleries au Moyen Age*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

FREY, Northrop- *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Cox&Wyman Ltd, 1981.

GREGÓRIO MAGNO- *Dialogues*, vol.III, *Sources chrétiennes*, n°265, 1980, trad. por P.Antin, pp.172-173

HELLER, A.- *Biblishche symbole*, Stuttgart, Paulus-Verlag, 1962.

HUSSER, Jean-Marie- *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'Ancien Testament*, Berlin-New York Éd. Gruyter, 1994.

KENNEDY, Elspeth- *Lancelot and the Grail*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 143-155.

KRUGER, Steven- *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

KUEN, Alfred- *Comment interpréter la Bible*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1991.

KUEN, Alfred- *Une Bible et tant de versions*, Saint-Légier, Editions Emmaüs, 1996.

LECLERCQ, J.- *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, 1959.

LE GOFF, Jacques- *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Bayard, 2003.

LE GOFF, Jacques- “Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval”, in *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, 18 essais, Paris, Gallimard, 1977, pp.299-306.

LE GOFF, Jacques- *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques- *O Maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, Roma-Bari, Edições 70, 1983.

LE GOFF, Jacques- *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Estampa, 1981.

Le Moyen Age et La Bible, dir. RICHE, Pierre; LOBRICHON, Guy, Paris, Éditions Beauchesne, 1984.

LOT, Ferninand- *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Édouard Champion, 1918.

LUBAC, Henri de- *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 voll., Paris, Aubier, 1959.

MACHADO, José Pedro- *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977.

MARTINS, Mário- *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

MARTINS, Mário- *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1980.

MATARASSO, Pauline- *The redemption of chevalry*, Genève, Librairie Droz, 1979.

MIES, Françoise- *Bible et littérature: l'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles, Lessius, 1999.

MIRANDA, José Carlos- *A Demanda do Santo Graal e o Ciclo Arturiano da Vulgata*. Porto, Granito, 1998.

MIRANDA, José Carlos- *Galaaz e a Ideologia da Linhagem*, Porto, Granito, 1998.

MIRCEA, Eliade- *Mitos, sonhos e mistérios*, Círculo dos Leitores, 1990.

MONTANDON, Alain- “Le lecteur et la lecture dans l’oeuvre. Dieu écrivain et ses lecteurs dans l’Estoire del Saint Graal”, *Actes du Colloque Int. de Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1982, pp.163-176.

PAROT, Françoise- *L'homme qui rêve*, Paris, PUF, 1995.

RAYMOND, Philippe- *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991.

SCHMITT, Jean-Claude- *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, St Amand, Éditions Gallimard, 2001.

SZKILNIK, Michelle- *L'archipel du Graal. Étude de l'Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991.

SMALLEY, Beryl- *The study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978.

STAVELLOT, Christian de- *Expositio in Evangelium Matthei*, 1262.

STERRETT, T. N.- *How to Understand your Bible*, Illinois, Inter Varsity Press, 1974.

STEVENY, Georges- “Le logos” in *A la découverte du Christ*, Dammarie les Lys, Vie et Santé, 1991.

VAUCHEZ, André- *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1999.

VERGER, Jacques- “L’exégèse de l’Université”, in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984.

VOISINET, J.- *Bêtes et Hommes dans le Monde Médiéval. Le bestiaire des clercs du Vè au XIIIè siècle*, Turnhout, 2000.

WHITE, G. Ellen- *Patriarchs and Prophets*, California, Pacific Press Publishing Associa, 1958.