

O Sangue nos Romances Arturianos (*)

Prof. Dr. José Rivair Macedo
Departamento de História,
Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS
joserivair@bol.com.br

Resumo

O sangue desempenhou importante papel nas representações do medievo. Ligado às imagens maiores da vida e da morte, ele recebeu certas conotações sagradas e por vezes foi tratado como objeto de culto. Nos romances arturianos, é empregado como símbolo e sua efusão evoca alguns costumes, hábitos coletivos e certas formas de pensar próprias da sociedade medieval.

Palavras-Chave: Costumes judiciais, Lepra, Sacrifício

Résumé

Le sang a joué un rôle important dans les representations du Moyen Âge. Lié aux images majeures de la vie et de la mort, il a reçu `ês connotations sacrées et parfois a été traité em tant que object de culte. Dans `ês romans arthuriens, il est employé comme symbole et l'effusion du sang évoque quelques coutumes, quelques habitudes collectives et certaines manières de penser propres de la société médiévale.

Mots-Clé: Coutumes judiciaries, Lèpre, Sacrifice

Nas sociedades tradicionais o sangue reveste-se de atributos sagrados e, por vezes, transforma-se em objeto de culto. Em certas concepções cosmogônicas sua evocação relaciona-se com a criação do mundo, das instituições e dos homens (ROUX, 1988; THOMPSON, 1976). Na Idade Média não foi diferente, e se pode perceber algo ainda de sua dimensão hierofânica. Alimento indispensável do corpo, ligado às imagens maiores da vida e da morte, ele era empregado como símbolo em diversas circunstâncias (a começar pelo sacramento cristão da eucaristia) e em diversos tipos de testemunhos históricos. Sua evocação era comum nas obras literárias, inclusive nos romances de cavalaria do ciclo arturiano - onde ele recebe tratamento diversificado e assume significados por vezes díspares, como se verá a seguir.

Sangue e Aventura Cavaleiresca

Não será preciso insistir que o sangue ocupa algum espaço no enredo dos romances cavaleirescos. Os *trouvères* souberam explorar suas potencialidades simbólicas, valendo-se de sua imagem em momentos cruciais da narrativa. No ciclo de Tristão e Isolda, o anão Froncin prepara uma cilada aos amantes da Cornualha espalhando farinha entre seus leitos. Percebendo a armadilha, Tristão salta para o leito da amada, mas algumas gotas de sangue de seus ferimentos caem no chão e denunciam o encontro furtivo (PAYEN, 1974: vv 554-568; DRONKE, 1973: 292-293). Também no *Chevalier à la Charrette*, de Chrétien de Troyes, a mancha de sangue das feridas de Lancelot nos lençóis brancos do leito de Guinevere é a prova apresentada por Bandemagus na acusação de adultério contra a rainha (CHRÉTIEN DE TROYES, 1991: 175-177).

Tanto num caso quanto noutra as marcas do sangue permitem supor alguma vinculação sexual entre amantes. Com efeito, no sistema de cores do Ocidente Cristão, o vermelho cor de sangue podia ser tomado como símbolo cristológico, representando o martírio de Cristo ou a redenção da humanidade, mas podia também ser identificado como símbolo sexual, símbolo de impureza, desregramento, violência e pecado (PASTOUREAU, 1986: 39-41). Não parece aleatório o fato de que em certos episódios Tristão apareça disfarçado de leproso, uma vez que a lepra costumava ser associada com o sangue impuro, e os leprosos eram tidos como pecadores em potencial – conforme será tratado adiante. Na versão portuguesa da *Demanda do Santo Graal*, quando Lancelot sonha com Tristão e Isolda e os vê arderem nas chamas do Inferno sabe que o mesmo destino está reservado a si próprio e à Rainha Guinevere. Por este meio o compositor do romance identificou os dois heróis cavaleirescos com o pecado da luxúria, no qual está implícita a relação entre o sexo, o sangue e o fogo da paixão (MEGALE, 1988: 176; JUNQUEIRA, 1995: 349-357).



Fig. 1. Perceval no castelo do Graal. CRÉDITOS (Miniatura do *Conte du Graal*, século XIII) - disponível na home page <http://memberstripod.com/~podsters/sailor3.html>

Em *Perceval, le conte du Graal*, o líquido vital é explorado por sua conotação mística. É ao arrebatamento provocado pelo despertar do sentimento amoroso que Chrétien de Troyes parece fazer alusão quando retrata o herói impassível diante da visão das três gotas de sangue de uma gansa abatida por um falcão que caíram sobre a neve. O tema do sangue em contato com a neve, bastante conhecido nas tradições folclóricas, apresenta um simbolismo de natureza sexual. Nos contos populares, às vezes a menção ao sangue na neve anuncia o despertar da feminilidade – como se pode entrever, por exemplo, no conto de Branca de Neve (GALLAIS, 1976: 40). Com efeito, enquanto o gelo derrete e dilui o vermelho do sangue, Perceval permanece completamente absorto, preso à memória do rosto de sua amada Brancaflor: “*De tanto lembrar, esquece tudo o mais, pois é bem assim que via o rosto de sua amiga, o vermelho pousado sobre o branco como as três gotas de sangue sobre a neve*” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1992: 79). Tudo indica, pois, que neste caso a função do sangue é evocar as elevadas sensações espirituais do cavaleiro em sua preparação para a realização amorosa (RIQUER, 1955: 186-219).

É de outro caráter as imagens do sangue quando associadas ao Graal. O cortejo durante o qual Perceval vê a Lança que Sangra e o próprio objeto que a posteridade literária de Chrétien de Troyes identificará com o cálice que trazia o sangue de Cristo vertido da cruz, assume profundo significado hierofânico. Se o obscuro objeto (vaso, prato côncavo, escudela ou copa) veio a ser identificado com o Cálice Sagrado por escritores como Helinand de Froidmont e Roberto de Boron foi porque tanto na tradição céltica quanto na judaico-cristã ele representava a abundância e a eternidade, e o sangue, a energia vital, a fertilidade e a soberania (MARX, 1952: 241-256; ROQUES, 1960: 18-22). Com efeito, a copa parece ter sido símbolo de soberania entre os indo-europeus em geral, e junto aos Citas, Turcos, Mongóis e Eslavos havia o costume de beber o sangue dos reis inimigos no crânio deles (ROUX, 1988: 314-316). Uma das imagens mais comuns associadas ao Graal, como se sabe, é a da abundância, e, nos romances, a resolução de seu mistério aparece como condição para renovar o *Gaste Pays* (FRANCO JR., 1992: 34-35).

Práticas e Costumes Judiciais

Outras referências ao sangue, todavia, são menos influenciadas pela mística cristã, e não assumem sentido metafórico de cunho propriamente religioso. Várias passagens romanescas que a ele fazem alusão parecem ter sido retiradas das tradições de cunho folclórico, e resultam da influência dos hábitos e costumes populares. Trata-se, neste caso, de alusões a comportamentos amplamente partilhados. Como se sabe, os romancistas não apenas se valeram de elementos ficcionais ou recorreram a temas mitológicos, mas souberam introduzir na narrativa dados de seu próprio cotidiano, conferindo-lhes um tratamento propriamente literário. Para se fazer crer, o narrador valia-se de dados da realidade, dando maior verossimilhança às cenas e obtendo certa cumplicidade do público (LODS, 1961: 38). Assim sendo, cumpre estabelecer os limites e fronteiras entre o real e o imaginário e avaliar as condições em que se dava o diálogo entre o vivido e o imaginado nos romances arturianos.

Vejamus como isto se passa, por exemplo, em *Yvain, le chevalier au Lion*. Antes que o herói conhecesse Laudine, a heroína, ele matou o marido dela em combate. Na sequência da cena, Chrétien de Troyes descreve as lamentações dos familiares do morto e o cortejo funerário, ao qual Ivain assistia sem saber que se tratava das exéquias do adversário que ele próprio vencera. Então, dos ferimentos do cadáver começou a jorrar sangue quente, o que causou furor entre os participantes do cortejo. Para completar a narração, o escritor comenta: “*era a prova verdadeira de que ainda estava ali, sem sombra de dúvida, aquele que combatera e matara o cavaleiro*” (CHRÉTIEN DE TROYES, 1991: 218).

O que se tem, neste caso, é a apropriação literária de uma idéia bastante difundida, a de que o sangue derramado da vítima podia clamar por vingança diante de seu ofensor. Realmente, era crença comum que, na presença do assassino, o cadáver do assassinado podia sangrar. Em certo conto da tradição oral irlandesa, o cadáver ensangüentado de um rei aparece três noites seguidas para o assassino, imprimindo-lhe com o próprio sangue a marca do crime (JOBBE DUVAL, 1914: 11). Nas crônicas anglo-francesas do século XIII consta que, por ocasião da morte de Henrique II Plantageneta (1189), ocorrida logo após a rebelião de Ricardo Coração de Leão, no momento em que o filho aproximou-se do corpo do pai algumas gotas de sangue escorreram do nariz do defunto – fato interpretado como uma suposta indignação *post mortem* (PARIS, 1882: 63-64).

Com efeito, reconhecia-se em geral a força punitiva do sangue e sua efusão podia vir a ser admitida como prova em determinados processos, numa prática judicial conhecida como *judicium feretri*, *judicium cruentationis*, ou, mais frequentemente, como “prova do círculo”. Tal prática consistia na exposição pública do acusado diante do cadáver da vítima, dentro de um círculo: se algum sangue escorresse do corpo do cadáver após ter sido tocado pelo acusado a manifestação era considerada indício de culpa (1). Trata-se, pois, de um exemplo de “justiça imanente”, pela qual a vontade divina estabelecia a verdade e o direito. Esta concepção orientava a realização das provas por “juízos de Deus” conhecidas pelo nome genérico de ordálias, vigentes oficialmente até o século XIII e subsistentes até pelo menos o século XVII (PLATELLE, 1974; BARTHÉLEMY, 1988; GRIPPARI, 1987).

Mas, examinando melhor os dados descritos em *Yvain*, não é a “prova do círculo” que está em questão. Na sequência da narrativa, o herói não é julgado ou condenado pela morte do combatente. Chrétien de Troyes valeu-se de um costume partilhado pelos ouvintes/leitores do fim do século XII apenas para aumentar a tensão e o perigo da aventura cavaleiresca. Tal apropriação revela-nos, por outro lado, o quanto

certas cenas aparentemente descoladas da realidade encontravam inspiração em hábitos coletivos próprios do ambiente sócio-cultural em que a obra romanesca foi produzida (RIQUER, 1961: 403-404; KÖHLER, 1960).

Lepra e Assassinato Ritual

A imagem do sangue podia despertar diferentes tipos de sentimento no público, e contribuir para fortalecer estereótipos e preconceitos contra determinadas minorias sociais. Há uma passagem da *Demanda do Santo Graal* em que Galaaz vive uma estranha aventura. Num castelo ele encontra-se com uma donzela leprosa que lhe implora por ajuda para livrar-se da moléstia. O cavaleiro reluta, mas acaba cedendo ao apelo da doente e lhe atende o pedido, concedendo o único objeto que poderia curá-la: sua estamena, quer dizer, seu cilício (MEGALE, 1988: 314-315). Aparentemente nada aqui parece dizer respeito a uma apropriação simbólica do sangue. Será preciso desatar os fios de uma trama nebulosa e perversa do imaginário social daquela época para elucidar aspectos intrigantes da imagem dos leprosos.

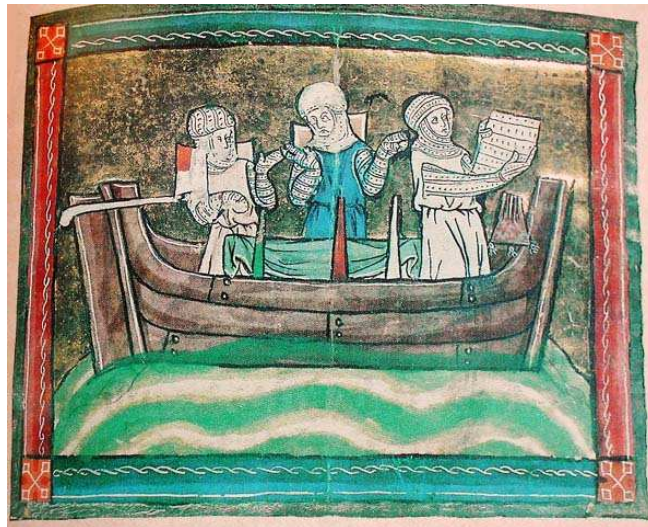


Fig.2. Galaaz, Boorz e Perceval CRÉDITOS (Bodleian MS 215, f. 39)

Na Idade Média, uma das explicações mais comuns para a existência da lepra era a de que a doença decorria de uma relação sexual transgressiva, realizada durante o período menstrual da mulher. A doença era interpretada como expressão dos pecados da alma, e o leproso era encarado como um ser impuro desde o nascimento, um ser lascivo, ansioso por praticar o sexo, e um ser sedento de sangue (PICHON, 1984: 341-343). Isto explica porque, no *Tristan* de Béroul, Isolda é entregue aos leprosos após a descoberta de sua relação adúltera, e explica porque, no episódio da Blanche Lande, narrada no mesmo romance, Tristão aparece para assistir a ordália a qual Isolda foi submetida por Marcos e a corte da Cornualha disfarçado de leproso (JACQUART/THOMASSET, 1985: 260-266).

Outra crença, não menos inquietante, era a de que a única forma de atenuar as feridas supurativas e as dermatoses provocadas pela doença fosse substituir o sangue impuro por sangue puro (2). Eis o sentido do episódio da *Demanda do Santo Graal*. Ao colocar a estamena do cavaleiro em contato com seu próprio corpo, a jovem leprosa

purificara-se com o sangue imaculado que vertera dos ferimentos provocados por aquela espécie de cinto de castidade usado por Galaaz. Noutra parte do romance a mesma idéia voltaria a ser melhor desenvolvida. Logo depois da passagem em que a irmã de Perceval entrega a Galaaz a espada da estranha cinta (reservada ao eleito do Graal), ambos, junto com Boorz e Perceval, defrontam-se com os cavaleiros a serviço de uma senhora leprosa que instituía o costume de exigir a todas as donzelas virgens que passassem por seus domínios uma escudela cheia de sangue. A donzela entregou voluntariamente e *“naquele dia mesmo ficou a dona curada, pois tão logo a lavaram com o sangue da santa donzela, ficou limpa de toda sua lepra”*(MEGALE, 1988: 334-340).

O tema da cura da lepra por contato com sangue puro recebe tratamento menos piedoso noutros textos do século XIII. A idéia era a de que os leprosos sacrificassem crianças para banhar-se em seu sangue (3). Num conto germânico, um médico de Salerno informa a um cavaleiro leproso chamado Henrique que a cura de sua moléstia só seria obtida com o sangue do coração de uma menina núbil disposta a se sacrificar voluntariamente (HARTMANN VON AUE, 1939: 85-120; BRAGANÇA JR., 2003). No legendário de Alexandre Magno consta que o jovem rei da Macedônia teria sido envenenado por uma mulher e se tornado leproso, e que teria sido curado com o sangue de duas crianças imoladas (PARIS, 1882: 184-189). A idéia estava difundida no imaginário: às vezes o rei Herodes e às vezes o Imperador Constantino eram apresentados como portadores da doença, e como promotores do assassinato ritual (WALTER, 1992: 263).



Fig. 3. Mulher leprosa (século XIV). CRÉDITOS (British library)

O melhor testemunho da associação que se fazia entre sangue, lepra e assassinato ritual encontra-se num romance cavaleiresco pouco conhecido. Com efeito, no texto provençal de autoria anônima escrito em meados do século XIII intitulado *Jaufré*, o herói homônimo envolve-se numa aventura sinistra: informado de que um leproso havia raptado a filha de um cavaleiro ele parte no encalço do raptor, encontra-o e mata-o, mas a seguir descobre que outros leprosos mantinham numa casa pelo menos trinta crianças no cárcere, tendo matado sete outras para que o senhor da localidade, que era leproso, se banhasse naquele sangue e fosse curado. Jaufre entra no local, combate e

vence o senhor e seus sequazes e liberta os prisioneiros. Ao quebrar a estátua de um jovem rapaz pintada numa das janelas, o encantamento se quebra e a casa é destruída por uma tempestade (BRUNEL, 1943: 78-106). Encontra-se aqui uma projeção dos medos coletivos que ganhariam amplitude e gerariam atitudes de violência coletiva contra os leprosos nos séculos finais do medievo.

Eis, pois, alguns aspectos do tratamento reservado ao sangue nos romances arturianos. Nestes testemunhos literários o líquido vital podia evocar ora a pureza e os valores espirituais mais elevados da cavalaria (Graal), ora certos costumes tradicionais (ordálias), ou certas interdições e tabus. O tema do sacrifício ritual praticado pelos leprosos pertence ao âmbito da imaginação social e da criação romanesca, não encontrando confirmação em outras narrativas ou documentos oficiais do período. Neste caso, parece que o romance cavaleiresco, obra de entretenimento e evasão, serviu como canal de expressão de juízos morais, valores e estereótipos - nos quais o simbolismo do sangue desempenhou importante papel.

Fontes Primárias

- BRUNEL, Clovis (éd). *Jaufré: roman arthurien du XIII siècle en vers provençaux*. Paris: Société des Anciens Textes Français, 1943.
- CHRÉTIEN DE TROYES. *Ivain, o cavaleiro do leão*. In: IDEM. *Romances da Távola Redonda*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Lancelot, o cavaleiro da charrete*. In: IDEM. *Romances da Távola Redonda*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Perceval ou o Romance do Graal*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HARTMANN VON AUE. *Der arme Heinrich*. In: André MORET. *Poèmes et fableaux du Moyen Age Allemand*. Paris: Aubier-Montaigne, 1939, pp. 85-120.
- MEGALE, Heitor (trad). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988.
- MEYER, Paul. “L’Histoire de Guillaume le Maréchal – Comte de Striguil et de Pembroke, Régent d’Angleterre: poème français inconnu”. *Romania*, 11, 1882, pp. 22-74.
- PARIS, Gaston (éd). *Les sept sages de Rome*. Paris: Société des Anciens Textes Français, 1882 (disponível na internet, no seguinte endereço: <http://gallica.bnf.fr>)
- PAYEN, Jean-Charles (éd). *Tristan et Yseut*. Paris: Garnier, 1974.

Bibliografia

- BARTHÉLEMY, Dominique. “Diversité des ordalies médiévales”. *Revue Historique*, n. 567, 1988, pp. 3-25.
- BRAGANÇA JR., Álvaro Alfredo “O cavaleiro, a dama e Deus em *Der arme Heinrich* de Hartmann Von Aue – ideal de uma sociedade na baixa Idade Média”. In: Ângela Vaz LEÃO & Vanda Oliveira BITTENCOURT (orgs). *Anais do IV*

- Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp. 189-196.
- BRÉGEAUT, Julien. “Procés contre les cadavres dans l’ancien droit”. *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 3-1, 1879, pp. 619-634.
- DIAS, Ivone Marques. “Uma contribuição ao estudo da história das doenças: a lepra na Baixa Idade Média”. *Revista da UMC* (Mogi das Cruzes, SP) vol. 3-1, 1992, pp. 62-71.
- DRONKE, Peter. “The rise of medieval fabliau: latin and vernacular evidences”. *Romanische Forschungen*, LXXXV, 1973, pp. 275-297.
- FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- GALLAIS, Pierre. “Le sang sur la neige (le conte et le rêve)”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), XXI - 1, 1976, pp. 37-44.
- GRIPPARI, Marie-Noelle. “Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir”. *Revue Historique* (Paris), 564, 1987, pp. 281-291.
- JACQUART, Danielle & THOMASSET, Claude. *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris: PUF, 1985.
- JOBBE DUVAL, E.. “Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine”. *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger* (Paris), 38-1, 1914, pp. 06-68.
- JUNQUEIRA, Renata Soares. “O triste destino de Tristão na versão portuguesa d’A Demanda do Santo Graal”. In: Lênia Márcia MONGELLI (Org). *Atas do I Encontro Internacional de Estudos Medievais* (04 a 06 de julho de 1995). São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP; Araraquara: UNESP, 1995, pp. 349-357.
- KÖHLER, Erich. “Le rôle de la coutume dans les romans de Chrétien de Troyes”. *Romania*, 323-3, 1960, pp. 386-397.
- LODS, Jeanne. “Quelques aspects de la vie quotidienne chez les conteurs du XII siècle”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers) 4-1, 1961, pp. 23-45
- MARX, Jean. *La légende arthurienne et le Graal*. Paris: PUF, 1952.
- PASTOUREAU, Michel. “Les couleurs médiévales : systemes de valeurs et modes de sensibilité”. In: IDEM. *Figures et couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*. Paris : Le Leopard d’Or, 1986.
- PICHON, Geneviève. “Essai sur la lèpre du haut Moyen Âge”. *Le Moyen Age*, XC-3/4, 1984, pp. 331-356.
- PLATELLE, Henri. “La voix du sang: le cadaver qui saigne en presence de son meutrier” In : *La Pieté populaire au Moyen Age* (Actes du 99° Congrès National des Sociétés Savantes, Besançon, 1974). Paris : Bibliothèque Nationale, 1977, tome I, pp. 161-179.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Trad.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993.
- RIQUER, Martin de. “Perceval y las gotas de sangre en la nieve”. *Revista de Filologia Española* (Madrid), 39, 1955, pp. 186-219.
- _____. “Un aspecto jurídico en *Li contes del Graal*”. *Romania*, 327-3, 1961, pp. 402-405.
- ROQUES, Mario. “Introduction à l’édition du *Roman de Perceval*”. *Romania*, 321-1, 1960, pp. 08-24.
- ROUX, Jean-Paul. *Le sang: mythes, symboles et réalités*. Paris: Fayard, 1988.
- THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk-literature*. Bloomington & London: Indiana University Press, 1975, vol. 6.
- THOT, Ladislao. *Historia de las antiguas instituciones de derecho penal: arqueologia criminal*. Buenos Aires: L. J. Rosso, 1927.
- TRACHTENBERG, Joschua. *El diablo y los judios: la concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965.

WALTER, Philippe. *Mythologie Chrétienne: mythes et rites du Moyen Age*. Paris: Editions Entente, 1992.

Notas

- (*) O presente trabalho integra-se a um estudo mais amplo, em curso de preparação, intitulado *O tabu do sangue no Ocidente Cristão*.
- (1) Cumpre esclarecer que, no direito medieval, as obrigações e os direitos não se extinguíam com a morte do indivíduo. Isto explica que as penas continuassem válidas após certo tempo da morte de um condenado foragido, que pessoas pudessem vir a ser condenadas em efígie, que cadáveres ou bonecos representando o morto pudessem ter assento em tribunais. Por outro lado, um credor podia manter insepulto o corpo de seu devedor, recusando-lhe o repouso na tumba (THOT, 1927: 83-99; BRÉGEAUT, 1879: 619 e segs).
- (2) Foi Ivone Marques Dias (1992) quem apontou este traço da lepra no imaginário medieval.
- (3) Nas acusações de assassinato ritual, atribuído aos judeus a partir do século XIII, tais atos seriam supostamente praticados com o fim de obter o sangue de crianças cristãs. Há, pois, uma macabra correlação nas acusações contra judeus e leprosos, que culminaria nas perseguições e massacres do século XIV (TRACHTENBERG, 1965: 176-217; RICHARDS, 1993: 22-24).