

Irreparabile, tempus fugit:
Centelha da eternidade e tempo do mundo em *A Demanda Do Santo*
Gral de Heidelberg.

Prof. Dr. Marcus Baccega

Doutor em História Medieval pela USP
marcusbaccega@uol.com.br

Resumo

Este breve artigo pretende discorrer sobre as representações do tempo terrestre e sua relação com a eternidade (atemporalidade) cristológica na versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*, de fins do século XIII (Códice 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, c. 1290). A indagação acerca do tempo nesta fonte pode elucidar não apenas a concepção do mesmo que subjaz aos *romans* arturianos, alemães ou de outras tradições medievais, mas construir um índice de inteligibilidade para a forma como os homens da Idade Média Central (séculos XI a XIII) vivenciaram e representaram para si mesmos a própria História da Salvação.

Palavras-chave: Ciclo Arturiano, Tempo, Eternidade.

Abstract

This brief paper aims at discussing representations of earthly time and its relationship to Christological eternity (non-temporality) in the German version of *The Quest of the Holy Grail*, dating back to the end of the 13th century (Codex 147 of *Bibliotheca Palatina Germaniae* from Heidelberg, c. 1290). The inquiry about time in this source allows not only to elucidate the time conception that underlies the Arthurian *romans* – either German or pertaining to other medieval traditions, but also to achieve an index of intelligibility on the way central-medieval people (11th to 13th centuries) actually experienced and represented the History of Salvation.

Keywords: Arthurian Cycle, Time, Eternity.

O célebre adágio do poeta latino Virgílio, *irreparabile, tempus fugit*, presente à coletânea de poemas intitulada *Geórgicas* (3,284), é uma bela síntese para as contradições, ambivalências e complexidades das maneiras como os homens da Idade Média compreenderam e viveram a dimensão do tempo. O propósito deste breve artigo é investigar as representações de tempo, bem como sua relação inequívoca com a ideia de eternidade, em um *corpus* produzido por atores sociais de cultura intermediária ao final do século XIII, a versão alemã de *A Demanda do Santo Gral* (*Die Suche nach dem Gral*, integrante do *Prosa-Lancelot*, em seu quinto volume).¹ Com o desenrolar do texto, procuraremos explicar de que forma a *auctoritas* de Virgílio pode figurar como um interessante epítome do lugar do tempo no plano das representações de si e do outro advindas dos três níveis de cultura centro-medievais: cultura de alto repertório (de expressão latina), cultura intermediária (de expressão normalmente vernácula, mas também oral e latina por vezes) e a cultura popular (de expressão oral e gestual) (Franco Jr 1995: 35-36).

Como salientou Aaron Gurevitch (1983: 96), ao tratar das categorias da cultura medieval, o tempo é o elemento socialmente significativo mais apto a revelar a essência de determinada formação cultural. Desde Marc Bloch e seu precioso *Apologia da História ou Ofício do Historiador* (1944), os historiadores têm-se preocupado com a inserção de sua produção intelectual em seu presente (dele, historiador), esclarecendo quais as influências, condicionamentos e perspectivas políticas e ideológicas a influir sobre sua escrita da História. Em meio a tal reflexão, Marc Bloch percebe que o presente do historiador – como qualquer presente – é sempre uma interseção de múltiplas temporalidades, um palimpsesto de diversos *agoras*, cada qual sendo, a um só tempo, uma dimensão semântica e um lugar da memória. Compreender melhor como os medievais entendiam o tempo implica elucidar melhor os diversos sentidos das várias temporalidades de que se compõe nosso próprio presente, uma vez que, enquanto Ocidente, temos na Idade Média o *locus* histórico de nossa gesta mito-poética.

Todo exercício do pensar histórico deve apresentar, como primeira operação de construção de sentido, a análise do *corpus* documental, da fonte primária. Antes de acessar criticamente o texto, faz-se necessário estabelecer alguns breves pressupostos metodológicos. Afirmamos, ao início deste trabalho, que a *Die Suche nach dem Gral* alemã (à qual se fará referência por meio das iniciais *DSG*) é um registro produzido no seio da cultura intermediária. Aqui se adota a hipótese hermenêutica proposta por Hilário Franco Júnior em *Meu, Teu, Nosso: Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária*, ensaio componente da coletânea *A Eva Barbada. Ensaio de Mitologia Medieval* (1995).

Os dois polos mais evidentes da cultura medieval, o erudito (desenvolvido pelos letrados em latim, os *litterati*) e o popular ou “folclórico” (gestos, palavras e formas de pensar e agir dos *ilitterati*) foram a todo tempo intermediados por uma ampla esfera de interface. Esta camada intermediária entre os produtos culturais emanados, por um lado, dos grandes centros teológicos oficiais, de suas construções intelectuais canônicas e normativas e, por outro lado, os signos advindos do esteio de cultura dos *ilitterati*, é designada como *cultura intermediária* por Hilário Franco Júnior (Franco Jr 1995: 35, 36, 51). As sociedades europeias ocidentais do século XIII contaram com atores sociais culturalmente híbridos e versáteis, responsáveis pelo trânsito entre os dois extremos da cultura medieval.

Pode-se exemplificar este permanente diálogo entre os polos da cultura europeia medieval por meio da ação evangelizadora do clero católico. Os próprios sacerdotes de

menor grau hierárquico, intermediários entre os grandes pensadores cristãos e os estratos populares, sempre adaptaram os cânones da dogmática ortodoxa produzida nos mosteiros e abadias às peculiaridades culturais das regiões em que atuavam, sobretudo em vista de seu esforço proselitista. Denotaram, nesta pastoral mistagógica (catequética), elevado grau de tolerância e mesmo claro propósito sincrético perante as manifestações laicas de religiosidade cristã. As mesmas estavam profundamente impregnadas de “superstições”, crenças e ritos do patrimônio ancestral celta, germânico e greco-latino pagão.

É oportuno ponderar, neste momento, que não é o fato de tais agentes transitarem pelos dois outros polos culturais que torna intermediário seu próprio nível de cultura. Como ensina Hilário Franco Júnior, trata-se exatamente do oposto. Por existir uma esfera intermédia e polissêmica, em que se verificam fenômenos de hibridação, retroalimentação, ressignificação e reconversão de elementos da cultura de alto repertório e da cultura popular, é que se torna possível a existência de atores sociais de cultura intermediária. Os contrastes de ritmo e intensidade com que *litterati* e *illitterari* se apropriam do espólio híbrido dependem não apenas do conflito entre valores e interesses em tela, mas também da posse de instrumentos culturais diferenciados em cada estrato social.

Ponto de convergência entre as demais esferas culturais, a cultura intermediária permite a migração de determinados elementos comuns, alargando as identidades de cada *ordo* e constituindo o próprio fenômeno da intermediação cultural, hoje muito estudado por historiadores da cultura e antropólogos. Essa migração se processa, em primeiro lugar, com uma recepção e ressignificação dos espólios polares na teia da cultura intermediária, que fornece a matéria-prima, já híbrida, que retorna para os estratos originários transformada em algo inédito. Neste sentido, os *corpora* provenientes da cultura intermediária permitem acessar, se analisados a partir do pressuposto de existência dessa mediação cultural, tanto a cultura popular de matriz oral como as apropriações que a mesma e a cultura média realizam do conteúdo produzido pelos *litterati*. Procuremos, por conseguinte, apreender, de modo um tanto ensaístico, como os três *ordines* centro-medievais compreenderam e procuraram experimentar o tempo.

Durante um bom tempo conversaram sobre aquilo, para tentar que Lanczelot retirasse qualquer palavra de sua boca. Mas nenhuma palavra disse por conta daquilo que se falou. Então deixaram de falar sobre isso e observaram os assentos à Távola Redonda e encontraram em cada um escrito: “Aqui deve este se sentar, aqui deve aquele se sentar”. E assim foram a observar até que chegaram ao grande assento, que era chamado o Assento Perigoso. E lá encontraram letras, e eram recentemente escritas. Observaram o que falam, e elas falavam pois: “Quatrocentos e cinquenta e quatro anos após o martírio de Deus, ao dia de Pentecostes, então este assento deve encontrar seu mestre”. Quando eles o viram, um disse ao outro: “Em verdade, há aqui maravilhosa aventura!”. “Certamente”, disse Lanczelot, “aquele que contar corretamente nesta missiva os termos da ressurreição de Nosso Senhor, encontrará que é hoje, e neste dia deverá ocorrer, pois que hoje é o dia de Pentecostes que deverá ser após quatrocentos e cinquenta e quatro anos. Eu gostaria que ninguém visse este letra até que o rei, que deve ultimar essa aventura, venha” (*DSG*, p.p. 14 e 16; tradução nossa).²

A demanda pelo Cálice Crístico inicia-se, tanto na *Die Suche nach dem Gral* como nas versões portuguesa e francesa, no dia de Pentecostes, momento em que se

davam as grandes reuniões militares da aristocracia laica, normalmente sediadas na *aula* senhorial e o adubamento, ou sagração de novos cavaleiros. Ao lerem as letras douradas e recentemente grafadas no Assento Perigoso – que nas narrativas arturianas estava destinado ao melhor cavaleiro do mundo, cujas proezas e feitos de armas superariam a fama de Lancelot/Lancelot – os cavaleiros Bohort, Lionel e o próprio Lancelot travam contato com o vaticínio prodigioso de que após 454 anos decorridos da Paixão de Cristo, o Assento seria finalmente preenchido por seu *mestre*.

Sem entender completamente o significado aventureesco e cristológico da profecia – faculdade de manuseio exclusivo de personagens eclesiais nos textos arturianos, como ensina Tzvetan Todorov (Todorov 1970: 170-173) – o condestável de Kamlot (Camelot) percebe que se trata, justamente, daquele dia. Uma primeira observação já acena para o primado do tempo litúrgico-cristológico – datas rituais como Pentecostes – sobre a cronometria cotidiana ou momentânea. Por tal razão se narra que os cavaleiros conversavam “durante um bom tempo”, o que se soma ao fato de que o dia específico deste diálogo é especialmente destacado e mesmo mensurável por se tratar da festa de manifestação do Espírito Santo.

Convém aqui recordar que mesmo a métrica das unidades do tempo diário em voga nas sociedades medievais são as horas canônicas. Sua função primordial é matizar e ritmar os ofícios monacais, que imitam e reproduzem as cenas e episódios da saga terrena de Cristo, desde o Advento e a Natividade até a Paixão, Ressurreição, Ascensão e Pentecostes (envio do Espírito Paráclito sobre os temerosos e ocultos Apóstolos). Desta maneira, não foram engendradas para orientar o tempo dos leigos ou atuar como referência para atividades que não as monásticas. Por isso a *Die Suche nach dem Gral* a exemplo de todas as narrativas arturianas e demais escritos medievais em geral, apresentam as primas, as laudes, as terças, as sextas, as nonas, as vésperas e as completas, mas raramente com alguma referência a meses ou anos. Não por acaso, Jacques Le Goff observa, em *A Civilização do Ocidente Medieval* (1964) que a aristocracia clerical detém o monopólio sobre a medida e o manuseio do tempo (Le Goff 1982: 152).

Há, assim, uma datação precisa no Assento Perigoso: 454 anos decorridos desde a Paixão de Cristo, funcionando como momento de realização do bom agouro, o advento do cavaleiro que deverá ocupar o lugar à Távola Redonda. Não se trata aqui de nenhuma data aleatória, pois 450 foram os anos de duração do cativeiro egípcio e peregrinação do Povo Eleito no deserto do Sinai – apenas a travessia durou 40 anos – e tal foi o transcurso de exílio dos hebreus no Egito, longe da Terra Prometida (*Atos dos Apóstolos*, 13:17-20).

Ao final deste tempo de provações para o povo de Israel, Deus exaltou o povo (*plebem exaltavit*) e o conduziu à vitória sobre os sete povos estrangeiros que ocupavam Canaã, restituindo-lhes a terra outrora afiançada ao Patriarca Abraão. Na consumação deste tempo, por conseguinte, assim como o Povo de Israel foi libertado do exílio, também outra libertação está predestinada a acontecer através da ação do novo cavaleiro. Recorrendo ao intertexto arturiano alemão, há no *Parzival* de Wolfram von Eschenbach o decurso de 40 anos, coincidindo com Pentecostes, que assinalaria a emancipação do Rei Pescador em relação a seu ferimento mortal – e moral – que se daria com a pergunta correta formulada por seu neto. O protagonista da trama, Parzival, assim faz por ocasião do cortejo litúrgico do Santo Gral no palácio do rei guardião enfermo.

Faz-se aqui imprescindível analisar o significado alegórico dos números

presentes neste excerto dos *Atos dos Apóstolos*. A investigação deve ser direcionada para a tradição javista do Pentateuco (*Torah*) atribuído a Moisés (*Moshe*) e demais escribas da Tribo de Levi, bem como para a tradição de comentários hermenêuticos à *Torah* no seio do judaísmo letrado, denominados *midrash*. Em se tratando do *Novo Testamento*, escrito em grego e em ambiente de cultura helenística, por parte de fariseus helenizados e em diáspora pelo Império Romano, devem associar-se também elementos da simbologia greco-romana.

Neste esteio, o número 40, decurso temporal da travessia do Sinai e do retiro de Cristo para o deserto, representa a completude, por se constituir na combinação de 10, o número perfeito, a integralidade do universo (*haolam*), e 4, quantidade dos elementos naturais na tradição helênica, desde o filósofo pré-socrático Empédocles (c. 494-434 a.C.), vale enumerar, ar, água, fogo e terra, o que indica uma completude prenunciada (Lurker 1993: 79, 197). Já no que concerne à cultura do Mundo Clássico, o geômetra Pitágoras de Samos concebia também o número 10 como alusão ao perfeito, pois era o resultado da soma dos quatro primeiros números (1+2+3+4) (Lurker 1993: 79, 197).

Interessa registrar que, na Baixa Idade Média, a Cabala judaica considerava o número 10 perfeito na medida em que, no alfabeto pelo qual Javé pronunciou a criação do universo, há 10 *sephiroth* (*sephirah* representa cada sinal gráfico do alfabeto hebraico). O resgate da simbologia do número 10, no bojo da redescoberta, pelos judeus da Europa, do livro *Sefer Yietsirah* (“Livro da Formação”, do século II a.C.), baseou-se em alguns números do *Antigo Testamento* (Goetschel 2009: 75-77). Neste espectro, as medidas da tenda em que foi conservada, durante a Travessia do Sinai, a Arca da Aliança, eram compostas por grandezas múltiplas de dez. As mesmas permeiam a edificação do Templo de Salomão. Foram dez as pragas no Egito (Ex. 7-12), como também os Mandamentos de Javé sobre o Monte Sinai (Ex. 20, 1-17). O dia ritual de expiação e purificação dos judeus, o *Yom Kippur*, recai no décimo dia do sétimo mês de cada ano (*Shanah*).

Da mesma forma, no *Livro de Gênesis*, Abraão concede ao Rei Melquisedeque o dízimo de todas as coisas (Gen. 14, 20), que mais tarde será consagrado ao próprio Javé (Lv. 27, 30). Jacó, ao fundar Betel, na antiga localidade bíblica de Luza, também promete a Javé a décima parte de tudo quanto este Deus lhe conceder, ao assumi-lo como seu Senhor (Gen. 28,22). Também no *Novo Testamento*, o número 10 está repleto de sentidos simbólicos, como os dez talentos nas parábolas de Cristo, ou os dez leprosos curados por ele. Para a Patrologia tardo-antiga, o número 10 passa a significar a perfeição cristã, considerado pelo Padre grego Orígenes como origem e *telos* (finalidade, destino) de todos os demais números (Lurker 1993: 80). Compete-nos destacar também o aspecto maligno do número 10, que pode aludir ao Inimigo, pois a besta do Apocalipse possui dez chifres em suas sete cabeças (Apo. 12,3).

Na tradição cristã, desde o período tardo-antigo, o número 4, por igual, também alude à totalidade cósmica, relacionando-se aos quatro ventos, às quatro direções do céu, às quatro estações do ano. Neste ponto convém assinalar que o número 4, também na Escola Pitagórica, adquire um significado especial enquanto quadrado perfeito (2²), por ser o cateto maior do triângulo retângulo – chamado Triângulo Perfeito – a partir do qual o filósofo-matemático teria deduzido o Teorema de Pitágoras (Chauí 1997: 13-18).

De toda forma, trata-se de uma completude em potência porquanto estão reunidas as quatro *raízes* (termo de Empédocles) constitutivas de todos os entes do mundo, assim se comportando – apenas em conjunto – como origem de todas as coisas (*arché*) (Chauí 1997: 21-31). Ademais, em *Os trabalhos e os dias* (c. 750 a.C.), o

mitógrafo Hesíodo concebe que o mundo passou por quatro idades. Representando, igualmente, o domínio do divino sobre o humano para os gregos, o número 4 sempre estava presente nas estátuas que o arquiteto Fídias dedicava a Zeus, pois quatro divindades da vitória se apresentavam aos pés desse deus (Lurker 1993: 197). Ainda na cultura do Mundo Clássico, eram quatro as virtudes cardeais: prudência, temperança, justiça e mansidão.

A partir da constatação de que o rio que nasce no Jardim do Éden se divide em quatro braços (Fison, Hévila, Geon e Cuch), consoante a narrativa de *Gênesis* 2,20, pode-se pensar no número 4 como referência simbólica à própria Criação, bem como a atividade de Javé pode ser interpretada na visão dos quatro querubins, capazes de se voltar para os quatro lados do céu, que teve o profeta Ezequiel (Ez. 1,4-14). Ainda com relação à divindade hebraica, o seu primeiro nome, revelado como significante para a significação proferida a Moisés no episódio da sarça ardente (*Ego sum Qui sum*), no *Livro do Êxodo* (3,14), era composto por quatro consoantes, YHWH, “Javé”. Também na tradição levítica e no *midrash*, há referências aos “quatro cantos da terra” (Ez. 7,2) e aos “quatro ventos do céu” (Dan. 11,4), como manifestações da ordenação divina do universo (*haolam*) (Lurker 1993: 197).

Já no *Livro do Profeta Jeremias*, Javé envia quatro punições a seu povo infiel, “a espada para matar”, “os cães para dilacerar”, “as aves do céu” e os “animais selvagens” para devorar e destruir (Jr. 15,3). Na tradição hebraica, ademais, 40 é a quantidade de anos que representam uma geração completa.

No que concerne à tradição neotestamentária, Cristo enviará, por ocasião da Parusia, anjos para recolher seus eleitos “dos quatro cantos” (Mat. 24,31 e Mc 13,27), bem como Satanás tentará seduzir as nações dos mesmos “quatro cantos” quando evadido da prisão infernal (Apo. 20,8). Ainda (supostamente) São João vislumbra, no relato do *Apocalipse*, ao redor do Trono de Deus, quatro Seres Videntes (Apo. 4,6), simbolizando, novamente, a Criação. Também neste relato escatológico, há quatro livros a serem abertos e, por ocasião da ruptura do selo do primeiro deles, os Quatro Cavaleiros do Apocalipse virão à Terra causar os flagelos vaticinados. Também são quatro os *Evangelhos Canônicos*, como são quatro as extremidades da Cruz de que pendeu a Salvação do mundo (Cristo) e quatro os grandes profetas do *Antigo Testamento*, Jeremias, Isaías, Ezequiel e Daniel. No número 40, pode-se perceber de imediato, aquilo que é potência se converte em ato, pois se faz matéria.

Quatrocentos e cinquenta anos corresponderam ao exílio dos hebreus em relação à Canaã de sua promessa. Ao término deste período, Deus os restituiu à Terra Santa e os exalta. Se o cavaleiro eleito para ocupar o Assento Perigoso deve vir a Kamlot em data quase exatamente igual, a contar do Mistério da Paixão e Ressurreição do Senhor, este advento é materialização e plenitude daquilo que o retorno do Povo Eleito à Palestina é em *figura*, em *symbolum*. Se o número esculpido no Assento Perigoso, reservado ao “bom cavaleiro” Galaath (*der gût ritter*, como é qualificado ao longo de todo o enredo), coincidissem exatamente com o período de êxodo do Povo Eleito, ao término do qual o mesmo é libertado da iniquidade, então o advento de Galaath a Logres sacramentaria o final da demanda pelo Santo Vaso. Outro deve ser o momento da nova consumação escatológica na esfera do imaginário arturiano. Aquilo que, no *Antigo Testamento*, ocorre – imperfeitamente – como *in figura*, antecipação e anúncio de uma realidade transcendente, deve se manifestar em plenitude dentro da moldura mítica do Cristianismo, portanto *in veritate*, para usar as expressões de Santo Ambrósio de Milão.

Dá a adição, pensamos do algarismo quatro para forjar o número 454, como a

profetizar que agora, ao contrário do episódio veterotestamentário, a exaltação do novo cavaleiro há de ser plena e ocorrer sob o signo da Graça revelada pela Encarnação de Deus. A inclusão do algarismo 4 parece-nos acenar para o inaudito, para a transformação, em ato puro, de toda a potência sacramental do evento anterior, narrado nos *Atos dos Apóstolos*.

O novo Pentecostes que acontece em Kamlot reproduz e reatualiza o Pentecostes que se deu *illo tempore* (no registro bíblico), o que acena para um componente cíclico da concepção e da experiência do tempo mito-poético centro-medieval. Outra conclusão preliminar refere-se à significação simbólica e hierofânica do tempo medieval. Cabe aqui ceder a palavra a Jacques Le Goff:

(...) a crença dos homens da Idade Média de que tudo que é fundamental para a humanidade é contemporâneo. A liturgia faz reviver a cada ano um extraordinário condensado, por milênios, de história santa. Mentalidade mágica que faz do passado o presente, porque a trama da história é a eternidade. E, no entanto, a Encarnação enceta uma datação necessária. A vida de Cristo, cortando a história em duas, a religião cristã, fundando-se com base neste evento, disto resulta uma tendência, uma sensibilidade essencial à cronologia. Mas essa cronologia não é ordenada ao longo de um tempo divisível em momentos iguais, exatamente mensurável, aquilo que chamamos de tempo objetivo ou científico (Le Goff 1982: 148 e 149; tradução nossa).

Voltemos, mais uma vez, a atenção à fonte primária, com a finalidade de compreender outra dimensão mágica do tempo para o imaginário medieval:

Nesse lamento e padecimento permaneceu Parczifal o dia inteiro, que ninguém lhe veio que o consolasse. Quando veio a noite, estava tão desmaiado e tão debilitado que lhe pareceu que lhe faltavam todos os seus membros. E então começou a dormir e adormeceu e não despertou até a meia-noite. E pois que acordou, então viu à sua frente uma mulher, que lhe perguntou muito de repente: “Parczifal, o que fazes aqui?”. E ele responde que não fazia bem nem mal, e se tivesse como cavalgar, não permaneceria aí mais tempo. “Se me prometeres”, falou ela, “que me farás a minha vontade, quando eu te exortar, eu vou de pronto te dar um bom corcel, que te leve aonde quiseres”. E pois que o ouviu, ficou tão contente, que ninguém poderia estar mais contente, como aquele que não estava com quem falava e considerava que fosse uma mulher; era o Inimigo, que de bom grado o teria ali trazido para que perdesse sua alma. E pois que ele ouviu que ela lhe prometia o que ele acima de tudo desejava, respondeu a ela que lhe estaria seguramente pronto para fazer o pudesse, e se ela lhe desse o corcel, ele quereria fazer tudo que ela chamasse. “Assim jura como um leal cavaleiro”, falou ela. “Sim, seguramente”, falou ele. “Então me espera aqui”, falou ela, “devo de pronto retornar”. E então foi ela à floresta e voltou de pronto para lá, e trouxe um corcel tão grande, que era preto e que era maravilhoso de se ver (DSG, p.p. 180 e 182; tradução nossa).³

Neste excerto, o virtuoso e virginal cavaleiro Parczifal, herói destinado a encontrar o Santo Graal (*Gral* é a grafia alemã) e libertar o Rei Pescador de seu sofrimento nos escritos arturianos anteriores às diversas versões de *A Demanda do Santo Graal* portuguesa (c. 1275) e de *La Queste del Saint Graal francesa* (c. 1235), dirige-se à Barca de Salomão. O navio, metáfora patrística para a Igreja que singra os mares tormentosos ou, nas palavras de Santo Agostinho, caminha nas estradas deste

mundo rumo aos Céus (*De Civitate Dei*, I,1), deve conduzir o cavaleiro a Corbenit, o castelo-templo do Cálice Crístico. Para o que importa ao presente ensaio, destaca-se o fato de que, desta vez, há uma alusão direta à passagem de um dia, durante o qual Parczifal padece intenso sofrimento pela fadiga das aventuras. Nota-se que o dia é aqui uma unidade de tempo bastante fluida, indiferenciada, imprecisa e indivisa. Sua presença neste trecho da *Die Suche nach dem Gral* justifica-se, na verdade, pelo tom retórico de contraste com a noite. Não por acaso, é no período noturno que se concentra a ação das personagens, enfoque principal da narrativa.

Interessa destacar também que o virtuoso cavaleiro adormece e acorda, precisamente, à meia-noite. Se antes, neste artigo, observáramos que as unidades menores de tempo de um dia (as horas) não constituíam a métrica mais frequente entre os medievais, tendo-se cingido, por muito tempo, aos ambientes monásticos, então sua presença aqui é sintoma de algo extraordinário (no sentido de escapar à cotidianidade, à rotina ou à normalidade dos eventos esperados). Com efeito, a meia-noite é um período localizado para além das horas canônicas, sendo as últimas as *completas*, correspondendo, aproximadamente, às 21 horas. Como se evidencia no parágrafo em análise, é exatamente à meia-noite que ocorre a interpelação de Parczifal por parte da donzela, que lhe oferta um pacto – de tipo feudo-vassálico, já que a moça exige o empenho da palavra de Parczifal como “um bom cavaleiro” – para lhe conceder montaria para seguir adiante.

A jovem dama revela-se, mais à frente no enredo, como o próprio Diabo, o Inimigo (*der fúnt*), que protagoniza aqui uma nova tentação, similar àquela com que se defrontou Jesus Cristo no Capítulo 4 do *Evangelho de São Mateus* e Capítulo 1 do *Evangelho de São Marcos*, quando o próprio Espírito o conduz ao deserto, com o expresso propósito de ser tentado por Satanás (Mc. 1:12 e Mat. 4:1). A noite é, efetivamente, o tempo do medo, dos fantasmas, dos delitos mais hediondos e infamantes, da morte e, sobretudo, do Inimigo de Deus. Sendo Parczifal um cavaleiro santo, um *Alter Christus* – ainda que imperfeito perante o *Alter Christus* escatológico que é Galaath – sua tentação é uma reatualização, na lógica do tempo do mito, da Tentação de Cristo, um dos eventos fundantes, *illo tempore*, da moldura mitológica cristã. Em Teologia, utiliza-se o termo *represtinação* para aludir à reatualização, por meio dos ritos litúrgicos, dos eventos religiosos primordiais que constituem a dogmática cristã.

Em outra ocasião na qual o Diabo volta a tentar Parczifal, esclarece-se a vinculação irrefragável do tempo do mundo à História da Salvação, portanto ao tempo mitológico e cíclico da liturgia, dos milagres, da hierofania e da manifestação do diabólico. Trata-se de uma longa invectiva do Inimigo, mais uma vez sorrateiro sob a *figura* de sua vítima e agente predileta, a mulher. Leiamos a *Gral-Queste*:

“Deixai tudo estar”, falou ela, “e dissei-me se hoje comestes”. “Seguramente”, falou ele, “não mordi nenhuma comida terrena hoje, quando agora me veio um bom homem consolar, que me falou muito boa fala, que me saciou, assim que não me apraz comer nem beber tanto quanto pense nele”. “Sabei”, falou ela, “quem ele é? É um feiticeiro e um mentiroso e faz por toda via de uma fala, cem [falas], e nunca fala verdade, se pode. E se bem o credes, então estais enganado, quando nunca sairás deste penhasco, e deveis aqui morrer de fome, e os animais selvagens vos devem arruinar, e podeis ver uma parábola disto: Estivestes aqui dois dias e duas noites, e tanto quanto o dia de hoje passou, que aquele, de quem falais, nunca vos trouxe de comer e vos deixou e deixa assim que dele não ganheis nenhum auxílio. É vossa grande pena e

descortesia se aqui morrerdes, pois sois um jovem e um bom cavaleiro, que ainda podeis ajudar a mim e a outros, se daqui vos retirares” (DSG, p.p. 210 e 212; tradução nossa).⁴

A fala novamente evoca os deveres do cavaleiro, lastreados no mandamento do *Livro do Deuterônômio*, promulgado pelo rei hebreu Josias em cerca de 730 a.C., em que Javé ordena aos varões virtuosos do Povo Eleito, já de posse da Terra Prometida após o cativeiro no Egito, que protejam pobres, viúvas e órfãos e as mulheres em geral (Det. 12:5-14). O comando bíblico é reproduzido, por exemplo, no Capítulo 2 do Título III da *Lei das Sete Partidas* (1256), com que o monarca castelhano Afonso X de Castela o *Sábio*, procurou unificar o direito vigente em seu reino. Interessa aqui notar como a contagem do tempo – dois dias e duas noites de jejum de Parczifal – além de apenas existir como uma medida do sofrimento do cavaleiro, também exercem outra função retórico-mistagógica só compreensível se considerada a moldura mítica cristã.

Se o cavaleiro é tentado após dois dias e duas noites, a sedução do Diabo ocorre ao terceiro dia. Não é difícil pensar aqui no dia sacro da Ressurreição do Senhor (o credo niceno estabelece que *ressurrexit tertia die secundum Scripturas*), o que implica, se for aceitável este raciocínio, que o Inimigo, como um *Inceptor* às avessas, produz aqui um jogo de anteparos retóricos para inverter a História da Salvação. Mas se envida esforços para pervertê-la, isto significa que sua ação é, ainda e de forma inescapável, tributária do tempo salvífico da História Cristã. O bom homem a quem a donzela acusa de falsidade, traição e abandono quanto ao cavaleiro, era um monge eremita que lhe havia administrado a Eucaristia. A infâmia é cometida novamente com apelo aos valores cristãos vinculantes para o bom cavaleiro, que deve ser, por excelência, um monge-guerreiro; aqui se trata, mais uma vez, do dever de auxílio fundamentado no *Deuterônômio*.

Enquanto gênero retórico também ligado a uma convenção discursiva de veracidade, o *roman* cavaleiresco centro-medieval é portador de um conteúdo doutrinal e cristológico – não necessariamente ortodoxo, já que as narrativas cavaleirescas são um lugar retórico de disputa de hegemonia entre a Reforma Pontifical (dita “Gregoriana”) e a Reação Folclórica da nobreza de espada – sendo, por conseguinte, um *legendum* (algo que deve ser lido ou cuja leitura se aconselha). Não por outra razão, exatamente como os *romans* e demais novelas de cavalaria, as crônicas (normalmente designadas como *Historiae*), constitutivas do gênero historiográfico, apresentam enredos permeados e ritmados por datas litúrgicas ou alusões, ainda que indiretas, a eventos e narrativas bíblicas. De acordo com a observação de Jacques Le Goff, em *A Civilização do Ocidente Medieval* (Le Goff 1982: 150), os acontecimentos bíblicos eram considerados *verdade* ou *fato real*. Como já pudemos verificar na leitura de nosso *corpus* documental, este *legendum* que é a *Demanda do Santo Gral* alemã retira seu fundamento de validade do *legendum maius* (a Bíblia) que contribui para a tessitura da moldura mítica do Cristianismo como traço de mentalidade medieval, em cuja sintaxe se insere o mito arturiano.

Apesar de não o formularem ao nível do conceito – e aí reside sua riqueza documental como lugar da memória – os escritos vernáculos produzidos no seio da cultura intermediária tecem um laço indiciário com a concepção de tempo elaborada pelos grandes pensadores cristãos, fundamentados, com maior ou menor intensidade e concordância, na doutrina de Santo Agostinho. Deste modo, a ideia de temporalidade e seu contraponto com o atemporal ou eterno, no Livro XI das *Confessiones*, construção teológica na dimensão da cultura de alto repertório, também alimenta a noção difusa e

indiciária de tempo na *Die Suche nach dem Gral*. Não poderia ser diverso, vez que a cultura intermediária é, precisamente, uma instância de articulação e mediação entre a cultura erudita e a ordem do “folclórico”.

Neste sentido, convém ressaltar que Santo Agostinho concebe o tempo como fugacidade, uma justaposição imensurável entre passado e futuro. No Livro XI de *Confessiones*, o *Doctor Gratiae* chega mesmo a admitir que, se o passado já ocorreu e é irrecuperável, e o futuro não passa de algo que existirá depois, uma expectativa de tempo, só existe, de fato, o presente. Mas como enunciar, neste caso, uma História da Salvação, um *telos* escatológico para a peregrinação humana? Evidentemente, toda narrativa com pretensão de historicidade precisa articular ou construir uma gramática entre passado, presente e futuro. Se o passado – momento em que se deram os eventos sobrenaturais fundantes da mitologia cristã – não pode ser apreendido e se o futuro é posto como potência que ainda não é ato, como justificar a fé na Encarnação do Cristo e seu retorno glorioso, a *Parusia*?

O Padre da Igreja pensa em uma métrica bastante específica para tal articulação: a cadência das notas musicais durante o ato de cantar. A memória, no canto litúrgico (como nas antifonas e litânias do cantuchão), obriga-se a reatualizar o ritmo já cantado para se saber qual deve suceder-lhe, ao mesmo tempo em que a inteligência deve presentificar o futuro – que então passa a existir intelectivamente como *presente* do canto e seu ritmo – tecendo uma história, uma temporalidade que consegue, por alguns momentos, escapar à fugacidade conatural a sua condição de não eterna.

Desta forma Santo Agostinho engendra a ideia de uma História da Salvação – agora racionalmente legitimada por sua especulação filosófica acerca do tempo – que se inicia com a Queda Primordial do Homem ou Pecado Original e tem seu desfecho necessário, incontornável, na comunhão e participação na economia da Santíssima Trindade, que se processará na Jerusalém Celeste, a pura *Cidade de Deus*, ou na danação eterna. Em diversas obras como *De doctrina christiana* (c. 397), e as próprias *Confessiones* (c. 397), porém se devendo sublinhar a Parte II de *De Civitate Dei* (417-423), Agostinho ensina que no Jardim do Éden, “anterior” a qualquer temporalidade, havia abundância e liberdade plena (*libertas*), estando o Homem dispensado de trabalhar, podendo alimentar-se dos frutos naturais do Paraíso terrestre. Todavia, com a saga do Pecado Original, narrada no Capítulo 3 do *Livro de Gênesis*, insinuou-se no mundo o Mistério da Iniquidade, (2 Tes. 2:7) o Mal ocasionado pela cupidez humana, o Homem viu-se precipitado no tempo, na mortalidade e no reino da necessidade (*necessitas*), já que, doravante, deveria comer do pão com o suor de seu rosto (Gen. 3:19).

No entanto, a Cristandade – Cidade de Deus que caminha nas estradas deste mundo rumo aos Céus (*civitas mixta*, sendo, a um só tempo, Cidade de Deus e Cidade dos Homens, nela convivendo bons e maus, conforme Santo Agostinho em *De Civitate Dei*) – tem na Terra a condição de peregrina. O Homem primordial exilou-se, em decorrência de seu pecado, de sua pátria verdadeira, passando à errância e à inconstância do vale de lágrimas que constitui a ordem do finito e do fugaz, mas pode, após a morte e, principalmente no final dos tempos, retornar ao Paraíso. O mesmo se apresenta agora em versão celestial (Jerusalém Celeste), mas que não deixa de ser, na lógica cíclica do tempo do mito, uma repriminção do Jardim do Éden, para onde o peregrino deve caminhar incessantemente, até comungar com o Bem Eterno que é Deus, o único capaz de saciar seu pulsante desejo (*Confessiones* I,1-3). Aqui, como em distintos momentos de sua preleção, Agostinho filia-se à teologia de Paulo de Tarso, que

acena para este regresso do Homem à Pátria Celestial na *Epístola aos Hebreus* (Hebr. 11,16).

Nestes termos, se há um *telos* salvífico, o tempo também é pensado e sentido pelos homens do período medieval como uma progressão linear, propriamente um lugar de historicidade, que rompe a lógica cíclica da mitologia greco-romana, sendo este um traço herdado do judaísmo. Para conciliar as duas dimensões contrastantes do tempo dos medievais, tem-se proposto a imagem de um tempo em espiral, por conseguinte cíclico, mas que aponta para um desfecho futuro. A metáfora do espiral, baseada na concepção moderna de História em Giambattista Vico (1668-1744) em *De Antiquissima Italorum Sapientia*, de 1710, e em *Scienza Nuova* (1725), é adequada e correta, porém nos parece insuficiente para bem caracterizar o imaginário medieval acerca do tempo.

O tempo cíclico da liturgia – tempo de repristinação cerimonial da mitologia cristã – desponta a cada momento do tempo linear, histórico e escatológico da História da Salvação cristã. Isto equivale a afirmar que a hierofania medieval articula as aparentes dicotomias da temporalidade coetânea – cíclica e linear, santa e profana, clerical e laica – ao intuito final da Salvação, da Redenção final oferecida e insuflada aos homens, em todos os acontecimentos de sua existência terrena, pela Graça de Deus. Neste sentido, a hierofania medieval tem uma semântica e uma retórica práticas, que se valem do tempo dicotômico para imprimir esta Salvação. Por tal razão, o sagrado não se manifesta de modo inerte, ou para expressar comandos, sequer apenas quando procurado pelos homens, como ocorria com o regime hierofânico próprio às civilizações antigas do Crescente Fértil. Ao inverso, o sagrado cristão se manifesta no tempo e na história para buscar pelos homens, para persuadi-los a regressar à condição adâmica anterior ao Pecado Original, para a comunhão com a Santíssima Trindade na ordem do eterno e do único instante sempiterno, o atemporal.

Desta forma, como a integralidade de suas representações (imaginário), o tempo medieval precisa de uma definição mais acurada. O conceito construído ao longo de toda a teologia-filosofia medieval que nos parece apto a dissecar o regime semiológico deste tempo medieval é o *sacramento*. Santo Agostinho o define, de maneira lapidar, no Livro X de *De Civitate Dei*, em que se reporta ao sacramento como *sacrifício visível, signo do sacrifício invisível*. O caráter sacramental da Criação – todos os entes criados são translúcidos ao Mistério de Deus, não apenas revelando o sagrado, como se refere Paulo de Tarso no Capítulo 1 da *Epístola aos Romanos* (Rom. 1:19-20), mas convidando e persuadindo os homens a aceitar aderir a esse sagrado – concede ao tempo medieval uma dupla essência.

Se a irrupção do sagrado se dá a cada momento da vida terrena dos homens à procura de sua salvação cristológica, este sagrado é uma sacramentalização, enquanto conjunto de fenômenos sensíveis e inteligíveis no tempo e na história, porquanto se trata de uma permanente reatualização mítica – auto-representada como repristinação cultural e litúrgica – da Paixão do Senhor *illo tempore*. Pode ser interessante pensar o tempo, para os medievais, como portador (no sentido weberiano de *Träger*) de um *logos* prático, vale afirmar, o intuito de Redenção escatológica do gênero humano. Dimensões da História da Salvação, que não pode ser eterna, mas precisa se entretecer à eternidade de Deus como a música em Santo Agostinho, as múltiplas temporalidades medievais se articulam pela instância do sacramento. A sacramentalidade do tempo torna – contraditória e dialeticamente – a fugacidade dos instantes de um presente arduamente apreensível um lugar da Eternidade cristã, por meio da repristinação cíclica, ritual, do Sacrifício Crístico.

Por fim, é verdadeira, para a Idade Média, a sentença de Virgílio: *irreparabile, tempus fugit*. Mas não se esvai para o nada, para o absurdo ou para a imponderabilidade, porém para a consumação que será, não término desesperado de todas as coisas, e sim a Eternidade que, na História da Salvação cristã, esteve presente e se fez sensível ou inteligível a cada fenômeno da existência. Desta forma, concluímos afirmando que a sacramentalidade do tempo medieval instaura uma centelha da Eternidade a cada instante do tempo do mundo.

Bibliografia

Fontes Primárias (*corpus documental*)

- Die Suche nach dem Gral*. Heidelberger Handschrift cpg (Cod. Pal. Germ.)147. vl. 01. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans-Hugo Steinhoff. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2004.
- La Queste del Saint Graal*. Roman du XIIIe. Siècle. Publié par Albert Pauphilet. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003.
- A Demanda do Santo Graal*. Edição de Augusto Magne. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.
- BIBLIA SACRA VULGATA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. *De Civitate Dei*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2003.
- SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. *Confessiones*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2000.
- SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. *De Doctrina Christiana*. Cambridge: Loeb Classical Library, 2000.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Text und Übersetzung von dem Mittelhochdeutschen nach der 6. Ausgabe von Karl Lachmann. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

Fontes Secundárias (*historiografia*)

- ANDERSEN, Elizabeth. "The Reception of Prose: The Prosa-Lancelot". In: JACKSON, W. H. RANAWAKE, Silvia (org.). *The Arthur of the Germans*. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de François Rabelais. Trad. Julio Forcat e César Conroy Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Moderna, 2006.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: A. Colin, 1993.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.
- DORFMAN, Eugene. *The narreme in the medieval romance epic*. An introduction to narrative structures. Manchester: Manchester University Press, 1969.

- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1995.
- GILSON, Étienne. “La Mystique de la Grace dans la Queste del Saint Graal”. In: Romania, V. 51, 1925, p. 321-347.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Morfologia e História. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GOETSCHEL, Roland. *Cabala*. Trad. Myriam Campello. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- GUREVITCH, Aron J. *Les catégories de la culture médiévale*. Trad. Hélène Courtin e Nina Godneff. Paris: Editions Gallimard, 1983
- HAUG, Walter. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- KÖHLER, Erich. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l’Occident médiéval*. Paris: Champs Flammarion, 1982.
- _____. *Pour un autre Moyen Age*. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. Paris: Editions Tel Gallimard, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *As Estruturas Narrativas*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Perspectiva, 1970.

NOTAS

¹ As traduções do corpus apresentadas neste ensaio se fizeram a partir do texto original em Médio Alto Alemão (*Mittelhochdeutsch*).

² Cf. Ein gûte wil redten sie da von zu versuchen ob sie yt möchten Lanczelot keyn wort ußer synem mûnde geziehen. Umb alles das hie gerett ist, da antwort er nye wort. Da ließen sie da von zu reden und besahen all umb die sehs an der tafelrunden und funden an yglicher statt geschriben: “Hie sol der siczen, dort sol der siczen”. Und also gingen sie all umb und umb besehen biß das sie kamen an den großen seß der der Sorglich Seß was genant. Und funden buchstaben daran, und die waren nuwelich daran geschriben. Sie besahen was sie sprechen, und die sprachen also: “Vierhundert jare und vierundfunffczig nach dem das gott gemartelt wart, an dem pfingsttag so sol dieser seß synen meister finden”. Da sie das sahen, da sprach einer zu dem andern: “In truwen, hie ist wûnderlich abentûr!” “Werlich” sprach Lanczelot, “der da recht wolt zelen die rechte terminy in dießem brieff und von der ufferstentnuß unsers herren, der solt finden das es hût ist und uff diesen tag geschen sol, wann es hût derselb pfingsttag ist der nach dem vierhûndersten und vierundfunffczigsten jare syn sol. Und ich wolt gern das nymands dieße buchstaben sech biß das der konig der dieße abentûr volbringen sol keme.” Sie prachen, sie wolten sie wol verbergen und daten bringen ein syden tûch und bedeckten die schrift die da was (*DSG*, p.p. 14 e 16).

³ Cf. In dißem jamer und leyt verleib Parczifal Allen den tag, das nÿmand zu im kam der yn trost. Und da es kam an die nacht, da wart er so onmechtig und also mat das yn ducht das im alle syn geliedder felten. Und da begund yn schleffern, und er entschieff und herwachte nit biß mitternacht. Und da er erwacht, da sach er von im ein wip, die fragt yn sere stûmpfflich: “Parczifal, was thust du hie?” Und er antwort das er dete wedder wol noch ûbel, und ob er hett zu ryten, er verlieb nit alhie lenger. “Ob du mir wilt geloben”, sprach sie, “das du mir mynen willen thûst, wann ich es dich ermanen, ich wil dir zu hant geben ein gût roß, das dich trúg war du woltest.” Und da er das enhorte, da wart er also fro das nÿman fröer möcht gesyn, als der der da nit prüffte zu wem das er rette und wonte das es wene ein wip; da was es der fynt, der yn gern darczu hett bracht das er die sele verlorn hett. Und da er das hort das sie im gelobt des er aller meyst begert, antwûrt er ir, er sy ir also sicher bereyt was er thûn mocht, und ob sie im das roß gebe, er wolt alles das thûn das sie yne hieß. “So gelobent als ein getruwer ritter”, sprach sie. “Já ich sicher”,

sprach er. “So beydent myn hie”, sprach sie, “ich sol zu hant erwiedder komen” Und da ging sie in den Walt und kam zuhant herwiedder und bracht ein also groß roß, das was schwarcz das es wunderlich anzusehen was (*DSG*, p.p. 180 e 182).

⁴ Cf. “Das laßent alles syn”, sprach sie, “und sagent mir ob ir hüt geessen hant”. “Sicher”, sprach er, “keyner irdenischen spise enbeiß ich hüt, wann mir kam yczu ein güt man mich zu trösten, der mir also viel güter rede hatt gesaget, die mich gesettiget hant, also das mich númmen gelustet zu essen noch zu trincken als Lang als ich na yne gedencke.” “Wißent ir”, sprach sie, “were er ist? Er ist ein zauberer und ein lügner und macht alweg von einer rede hundert, und er gerett númmer war, ob er mag. Und ob ir im wolt gleuben, so sint ir betrogen, wann ir númmer koment von diesem velsen, und sollent uch verderben, und mögent syn sehen iczu groß glichnuß: Ir sint hie gewest zwen tag und zwo nacht und als vil als des tags hut ist gelegen, das der nye, von dem ir sprechent, brecht zu essen und hat uch gelaßen und leßt uch also das ir von im númmer hilff gewinnet. Das ist uwer groß schad und ungevelle ob ir hie sterbent, wann ir sint ein jüng man und ein güt ritter, das ir noch wol mögent helffen mir und anderen, ob ir von hindan werent. Und ich sagen uch das ich uch von hinnen helff, ob ir wollent” (*DSG*, p.p. 210 e 212).