

**MEMÓRIAS DE UM VELHO MARGINAL E DE UM VELHO
PESCADOR N'A DEMANDA DO SANTO DO GRAAL.**

Alessandra Conde

Universidade Federal do Pará
afcs77@hotmail.com

Resumo

Rótulos na Idade Média eram mais comuns do que se pode imaginar. Marginalizados e excluídos recebiam tratamento e designação pejorativos; muitos foram segregados. N'A *demand do Santo Graal*, dois velhos são apresentados: o primeiro é um marginal, um judeu, descrito como repugnante, de imagem grotesca, feia, porque inimigo; o segundo é belo, pois não ameaça e segue a causa cristã. O rosto é sofrido, a imagem revela a dor, mas a alma mostra a beleza que um cristão deve ter. Os anos vividos lhes deram traços de mistério. Na alegoria da peregrinação cristã, que é *A demanda do Santo Graal*, texto em língua portuguesa do século XV, saber as histórias que os velhos trazem guardadas na memória é conhecer as maravilhas que conduzem ao Graal. O passado é reconstruído de forma a explicar o maravilhoso. Os discursos dos velhos trazem a marca das vozes do grupo social dominante e, como consequência, o judeu padece a fome eterna, o cristão é alimentado pelo Santo Vaso. Para este estudo, Jacques Le Goff, Lênia Márcia Mongeli, Heitor Megale, Umberto Eco entre outros, nos fornecerão aporte teórico.

Palavras-chave: Memórias; velhos; *A demanda do Santo Graal*; Feiura.

1 Introdução

Em uma “pena”, em cima do mar, um homem velho estava. A penha era tão alta e tão fina que parecia tocar as nuvens (DSG 1995: 316). Os cavaleiros do Graal, Galaaz, Boorz e Persival, tendo deixado a irmã de Persival no barco, partiram na busca de saber a história desse homem tão singular. Em outro momento, os mesmos cavaleiros, para conhecer as outras maravilhas da jornada do Graal, precisaram recorrer a um outro velho: Peleam, bisavô de Galaaz, o rei “Tolheito”.

A partir das memórias destes dois velhos, a aventura se explica, a maravilha se revela. De tal modo, o Perseval da obra de Chrétien (1992: 66-70) precisa inquirir o velho paralítico sobre os mistérios do Graal: questionamentos que trarão cura ao homem probo. Não falar aos velhos é não conhecer os mistérios do passado que ocasionarão mudanças no presente. Este é o crime de Perseval, o Mísero, como lhe nomeia a prima (Troyes 1992: 71): não perguntar sobre a tradição aos velhos. Significativos para a sociedade medieval, aos velhos cabia a tarefa de serem homens-memória, guardiões de um passado desconhecido aos homens do presente, diz-nos Jacques Le Goff (2005: 44). Mas a sua função era além. Nos discursos dos velhos, há a manifestação da linguagem como instrumento de poder. Eles não falam por si, mas por uma ideologia que os concebeu e os alimentou. Segundo Le Goff (2005: 469-470),

a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.

Henry Rousso (1988: 94-95) entende que o “atributo [da memória] mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao ‘tempo que muda’, as rupturas que são o destino de toda vida humana; em suma, ela constitui – eis uma banalidade – um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros”. Nessa mesma perspectiva, “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (LE GOFF 2005: 471). Já Paul Zumthor (1993: 139), diz-nos que “a memória, por sua vez, é dupla: coletivamente, fonte de saber; para o indivíduo, aptidão de esgotá-la e enriquecê-la. Dessas duas maneiras, a voz poética é *memória*”. Tal memória, tanto na oralidade, quanto na literatura, “corrobora uma verdade reconhecida e ilustra paradigmaticamente a norma social” (Zumthor 1993: 143). Na memória encontra-se a tradição. Segundo Paul Zumthor (1993: 143),

nenhuma frase é a primeira. Toda frase, talvez toda palavra, é aí virtualmente, e muitas vezes afetivamente, citação – de um modo pouco diferente do que acontecia na escritura dos letrados, em relação aos clássicos e aos Padres da Igreja, do século IX ao XII.

Mas não se trata somente da tradição literária, isto é, da presença da “movência dos textos”, e até mesmo o “nomadismo” da tradição oral, como expõe Zumthor (1993:

144-146), a norma social, a tradição cultural é evocada nos textos. Na memória dos velhos ecoa a tradição. Ecléa Bosi (1999: 82-83) diz-nos que

um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual.

Ouvir as narrativas dos velhos é ouvir um testemunho do passado. “O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam” (Bosi 1999: 85).

Mostrando o que a ideologia cristã considerou importante, nas histórias dos velhos, n’*A demanda do Santo Graal*, vê-se a concepção sobre o judeu e sobre o cristão. Na alegoria do Graal, alicerçada em um “pensamento em causa” (Lausberg 1993: 249), numa atitude teleológica, interdito e expressão estruturam a história. Interditados para o mundo, os velhos só aparecem quando são necessários à causa do maravilhoso, isto é, ao conhecimento da aventura sobrenatural. Se satisfizerem a ideologia dominante, são belos – ao menos a descrição dos feitos, dos discursos, dos comportamentos –, se contradisserem, são repugnantes.

2 Os narradores interditados

Começamos este artigo falando de um velho que estava numa penha muito alta e muito fina. Conhecer sua história é entender a aventura, é conhecer a maravilha. Para conhecermos é necessário ouvirmos o narrador. Este é um velho, experienteⁱ. A aparição do narrador – personagem que deslindará os mistérios na narrativa – ou seu interdito são indispensáveis à estrutura textual.

N’*Demanda*, de certo há algum mistério que envolve os dois personagens. E isto é necessário para que o efeito didático se realize, isto é, a mensagem alegórico-religiosa seja entendida. O esquema estrutural d’*Demanda* obedeceu à prática retórica de apropriação de símbolos pagãos utilizados em uma história alegórica, configurada em um cenário maravilhosoⁱⁱ (Curtius 1996: 326). Mas há algo a mais, como a incorporação de eventos, fatos, símbolos ou personagens oriundos da tradição bíblica. A utilização de personagens bíblicas, por exemplo, acarretaria subsídio doutrinário, cenário figurativo para expressar um pensamento em causa. De acordo com Huizinga (1985: 235),

nos espíritos da Idade Média todos os acontecimentos, todos os casos, fictícios ou históricos, tendem a cristalizar-se, a tornar-se parábolas, exemplos, provas a fim de servirem de modelo duma verdade moral. Da mesma maneira cada palavra se transforma em sentença, máxima, texto. Para cada dúvida quanto ao procedimento, a Escritura Sagrada, a lenda, a história, a literatura fornecem numerosos exemplos ou tipos, constituindo no conjunto uma espécie de código moral ao qual pertence o caso em questão.

Há personagens retiradas diretamente do Novo Testamento, como José de Arimatéia ou Caifás, por exemplo, obedecendo à tendência retórica de rendição à *Bíblia* para amparar e justificar uma proposição, um acontecimento, uma idéia etc. Caifás era

um homem muito velho que Galaaz, Boorz e Persival encontraram em um penhasco. Ele assim se apresenta:

– Uũ homem som que vivi muito e houve muito trabalho e muita coita e pouco bem. Caifás houve nome e fui bispo de Jerusalém no tempo que Titos foi emperador de Roma. Mas uũ feito que os Judeus fizeram a uũ profeta que havia nome Jesus fomos todos perdidos e destruidos. De mim verdadeiramente, que nom merecera tanto como os outros, houve Vespasion, filho de Titos, maior mercee de mim, ca me nom quis matar como os outros mas fez-me meter em ùa barqueta sôo, sem vela e sem remos, e fez-me assi enviar pelo mar por receber qual morte me Deus quisesse dar. E, depois que fui no mar, andei mais de CC anos que nom comi nem bevi nem achei gente que me quisesse receber em sua companhia, ante me doestavam e mal me diziam tanto que lhes contava minha fazenda. E nos achava nem uũ que houvesse de mim mercee nem que me er quisesse matar ca de grado queria que me matassem pois me em as companhia nom queriam (*DSG* 1995: 316-317).

Nesta passagem, entendemos que se manifesta a visão medieval a respeito dos judeus. No século XIII, no IV Concílio de Latrão, o papa Inocêncio III instituiu regras segregacionistas contra os judeus: eles eram associados ao demônio, o qual todos sempre temeram (Feldman 2007: 5). Era necessário que houvesse uma distinção, uma separação, entre judeus e cristãos. Deviam ser eles isolados do convívio social.

É Galaaz quem nos comunica, ao ser interpelado por Persival, sobre o destino que poderiam dar ao homem muito velho:

– Esto nom pode seer, disse Galaaz, que el em esta nave entre, que é significança da Santa Igreja, podesse entrar, ca aquele que i [141, c] há-de entrar deve seer comprido de fé e de crença. E por em vos digo que este nom pode i entrar, canom há consigo fé nem crença nem na nave houve nunca, ante errou tanto que em a morte do Senhor do mundo e do Rei dos reis se consentiu, que se outorgava na gram deslealdade que i foi feita. E por em digo em dereito conselho que o leixemos aqui, ca bem cuido que esta coita que sofreu até aqui que é porque Nosso Senhor quer que seja perdido ou por vingança do gram torto que fez ao filho de Deus (*DSG* 1995: 317).

Não há fé devotada ao cristianismo pelos judeus. Seriam, então, herdeiros da graça cristã? A Igreja apresentou uma visão dupla. Num primeiro momento, buscava-se a conversão dos hebreus, pois a Santa Sé não tinha jurisdição sobre os não cristãos. Eles, todavia, tornavam-se hereges, como definiram os padres, a respeito dos judeus convertidos ao cristianismo e que retornavam às práticas do judaísmo: “Os judeus que retornassem aos ritos e costumes judaicos seriam punidos por apostasia” (Feldman 2002: 149). Num segundo momento, já que o proselitismo foi ineficiente, com extrema rigidez se buscou desestruturar, agredir e reprimir a comunidade judaica, disseminando a segregação e o preconceito. A tolerância logo deu lugar à intolerância. Buscava-se com as conversões “promover [a] reunião dos judeus (...) e dos cristãos sob a égide do cristianismo” (Libera 2005: 112). Edward Flannery (1965: 142-143), reproduz em seu livro uma parte do discurso de um judeu, personagem do *Diálogo de um filósofo, de um judeu e de um cristão*, obra inacabada de Pedro Abelardo, filósofo francês do século XII:

Nenhuma nação sofreu tanto por Deus. Dispersados entre todas as nações, sem um rei ou governante secular, os judeus foram oprimidos com impostos

exorbitantes, como se eles tivessem de recomprar suas próprias vidas todos os dias. O mau trato dado a um judeu é considerado como um ato agradável a Deus. Tal aprisionamento, como é o suportado pelos judeus, somente pode ser considerado pelos cristãos como um sinal da mais profunda ira de Deus. A vida dos judeus está nas mãos dos seus piores inimigos. Mesmo dormindo eles são perseguidos pelos mais terríveis pesadelos. O céu é o seu único lugar de refúgio. Se eles desejam viajar até à cidade mais próxima, têm de comprar proteção com elevadíssimas somas em dinheiro, dos governantes cristãos que, na verdade, desejam a morte deles para que possam confiscar os seus bens. Os judeus não podem possuir uma terra ou uma vinha, pois não existe ninguém que possa lhes garantir segurança. Assim, tudo quanto lhes resta como um meio de sobrevivência é o negócio da agiotagem, e isso, por sua vez, traz contra eles o ódio dos cristãos.

O desabafo do judeu explicita a situação histórica dos descendentes de Abraão. Peregrinos constantes à procura de um lugar de repouso. A delimitação geográfica imposta aos hebreus permite a ideia de lugar pequeno, de pouco espaço. N'A *Demanda* vemos esse encurtamento geográfico, marcado pelas seguintes expressões: “ũa pena estreita”, “tam estreita”, “tam aguda”. A “pena estreita” estava cercada pelo mar. A largura era mínima. Ela estava “tam preto do mar que poderia homem i chegar com duas lanças” (DSG 1995: 316). A falta de terra sempre foi um problema dos judeus que sempre estiveram cercados por um grande número de inimigos. Ao redor da “pena” havia um grande “avondamento de árvores” (DSG 1995: 316). Ezequiel 15: 1-8 explicita a alegoria da videira inútil, posta entre as árvores do bosque, com suas profundas raízes, simbolizando o solitário Israel circundado por outras nações. O que resta ao judeu? O judeu da obra de Pedro Abelardo diz: “O céu é o seu único lugar de refúgio”. N'A *Demanda*, a “pena semelhava que tangia as nuvêes” (DSG 1995: 316), referência que nos permite recordar das palavras do judeu do *Diálogo*.

Persival, então, propõe um destino a Caifás: “– Dom Galaaz, que faremos deste homem? Metê-lo-emos em nossa nave e levá-lo-emos ao regno de Logres por mostrarmos esta maravilha?” (DSG 1995: 317). Resolveram, então, deixar na penha o homem que não comia nem bebia já havia muito tempo e que não podia morrer, seguindo o hábil conselho de Galaaz mediante a visão religiosa medieval. Levá-lo a Logres significa dizer que ele deveria entrar na nave, mas a nave representa a Santa Igreja, onde os judeus não entram.

O judeu errante remete-nos à ideia de regresso ao Oriente. Jacques Le Goff (1994: 62-63) informa-nos sobre uma particularidade do maravilhoso, como expressão figurada, que consiste na cristalização de imagens oriundas do Oriente ou do celtismo. De forma geral, o maravilhoso tem uma *função purgativa* na sociedade medieval cristã:

A função purgativa, que liga o estranho e o estrangeiro, que desvia para o mundo do outro os fantasmas inquietantes, encontra-se também no mundo ocidental; mas aí, pondo de parte o caso muito particular do mundo céltico, tudo se concentra no Oriente. O Oriente é o grande reservatório do maravilhoso, o Oriente é o grande horizonte onírico e mágico dos homens do Ocidente medieval porque é ele o *verdadeiro estrangeiro* e porque – pelo menos para os Gregos e para os Romanos – desempenhou, podemos dizer desde sempre, esse papel. Tudo vem do oriente: o bom e o mau, as maravilhas e as heresias; e os homens do Ocidente ganham finalmente uma extrema consciência disso.

Essa função purgativa pode ser vista no episódio de Caifás, principalmente se tomarmos como exemplo a condenação do sacerdote hebreu. Poderia ser uma espécie de

revanche, de vingança, como divisa Galaaz; uma forma de, através do sofrimento de Caifás, extravasar o ódio e o rancor pelos judeus, que mataram Cristo.

Na Idade Média, havia a noção de “punição redentora [que] é útil à salvação” (Duby 1989: 165). Os homens se espelhavam no sofrimento de Cristo. Sofrer pode ser um castigo pelos pecados, pela iniquidade, mas também pode conduzir à piedade, à conversão. Imitar a Cristo em tudo. Galaaz (DSG 1995: 93), em sua piedade, vestia uma *estamena*, “vestimenta áspera” (Nunes 1995b: 551), para conter o desejo de sua carne. Era uma forma discreta de autoflagelação. A ideia da dor fascinava o medieval e não só o sofrimento da alma, mas o do corpo dilacerado. Haveria, então, salvação para o judeu Caifás? Seria o seu sofrimento uma forma de purgação de sua grande deslealdade? Teria sido ele conservado com vida para que houvesse uma futura conversão? Sabemos que a mensagem cristã não é de vingança, mas de misericórdia. Na impossibilidade de respondermos a essa pergunta, pois a história não mais o menciona, citaremos Galaaz (DSG 1995: 317): “se a Nosso Senhor praz que el seja salvo, ele o salvará; e se lhe praz de seer perdido nom havemos nós i que adubar canom é de nossa lei”. Mantêm-se a tensão entre a tolerância e a intolerância.

O judeu como testemunha também é tema medieval e talvez isso explique a manutenção de Caifás por todos os séculos de sua peregrinação. Conservá-lo vivo era conservar a história. A dispersão dos hebreus serviria como testemunho aos cristãos (Feldman 2004: 34-35). Tolerava-se o judeu para a sua conversão, inicialmente, e também à conversão do cristão. A isto também alude Jacques Le Goff (1990: 162-163), que, numa perspectiva didática, assim nos explicita:

A sociedade cristã do século XIII, que inaugura a estrela amarela para os judeus e desemboca nas práticas de encerramento no gueto, tem portanto uma atitude ambígua em relação ao judeu. A sua palavra de ordem, o seu objetivo, não é ainda a exclusão nem a destruição. É a conversão, mais ou menos forçada. Todos os nossos exempla estão orientados para a conversão, ‘fim feliz’ comum de todas estas historietas. É esse o melhor serviço que o judeu pode prestar ao cristão. A conversão do judeu – ainda que obtida através da irrisão e da vergonha – constitui mérito para o cristão, uma das vias de salvação a que os exempla devem conduzir. O século XIII parece ter sido precisamente a época culminante do esforço cristão de conversão dos judeus. Atitude tradicional da Igreja, mas também atitude conjuntural. O século XIII é um século missionário. E o grande instrumento da missão é a pregação com as suas séries de *exempla*. Não podendo alimentar com eles os judeus, alimentavam-se os cristãos com a esperança de chegar por esta via indireta à conversão do judeu. O século XIII é um século escatológico em que, de Giacchino de Fiori aos espirituais Franciscanos, de Frederico II a São Luís, a cristandade se prepara para o Anticristo, portanto para o Milênio, portanto para o fim dos tempos. Ora a conversão dos judeus tem de preceder o cumprimento dos tempos. A tarefa é urgente e essencial. É sem dúvida por cauda desse horizonte que os judeus são vilipendiados nos *exempla*; mas fazem neles mais figura de infelizes e de ridículos que de verdadeiramente odiosos. (...) Contudo, por detrás dessa vontade de gerir uma imagem do judeu capaz de salvação encontram lugar as imagens, as mentalidades, as práticas de uma cristandade que, perante o fracasso da conversão e quando se afastar o horizonte escatológico, terá já pronto o seu *dossier* para passar da polémica à guetização e à perseguição violenta”.

Se interdito para manter a história, e, numa perspectiva, ideológica, exemplo para representar uma doutrina, a inicial ocultação do judeu – ou situações de ocultação – é, na estrutura narrativa, uma forma de assegurar que, no futuro, algo imprescindível à narrativa ainda será revelado. Ao velho judeu e também ao velho cristão coube a missão

de trazer as narrativas do passado (vivas por eles ou não) para servir ao presente, e até mesmo ao futuro.

Considerando a estrutura d'A *Demanda* (e se esquecermos, por um instante, do discurso ideológico posto no velho sumo sacerdote), Caifás é o narrador de sua própria história. Não a ouviu de ninguém, mas a viveu, percorreu cada milha marítima, padeceu cada espasmo de fome, sentiu cada calafrio e padece da solidão eterna.

Peleam, o rei “tolheito”, também tem memórias, mas não como protagonista: ele as ouviu. Aos cavaleiros, Galaaz, Boorz e Persival revela: “esto vos direi eu bem, disse el. Mentre eu fui na câmara do Santo Vaso soube as maiores maravilhas do reino de Logres, ca a santa voz mo descobria. Mas dêis que me parti, tanto eu sei como outro homem. Agora vos divisei a verdade de três coisas que me perguntastes” (DSG 1995: 452). Durante a aventura que levaria ao Graal, muitas maravilhas apareceram no caminho, isto é, muitas histórias extraordinárias surgiram e causaram interesse aos heróis. Assim como o mistério do homem da penha, as histórias da Besta Ladrador, da Dona da capela e da Fonte da Guariçon precisavam ser resolvidas. Caifás revela sua história, mas as três últimas precisavam de um outro narrador. Tendo a “santa voz” como primeira narradora, Peleam assume uma posição secundária, a de repassar uma tradição, uma história exemplar, tendo também a sua própria como modelar.

Em Corberic, cidade em que estava o Graal, encontrava-se o pai do rei Peles (também conhecido como rei Pescadorⁱⁱⁱ) adoentado e imobilizado. A profecia dizia que o rei seria curado pela vinda do Escolhido: Galaaz. Cumprida a profecia, por manifestações sobrenaturais que envolveram objetos sagrados como a lança e a bacia, Peleam pode, enfim, sair de sua prostração que durara quatro anos. Neste período, nada comera, além do que lhe dera o Graal. Após algumas aventuras, os cavaleiros encontram pela segunda e última vez o rei Peleam, não mais no castelo de Corberic, mas em uma ermida, onde Peleam se fizera ermitão. É de lá que são reveladas as três maravilhas. Em local amplo e sossegado, a ermida, diferente da penha alta e fina, que tocava às nuvens, do velho judeu, permitia ao cristão trânsito e companhia, assim que a aventura o desejasse. Sem mais interdito, o velho cristão tira de sua memória as histórias exemplares narradas pela “santa voz”. O judeu Caifás, ao contrário, retira de suas memórias suas próprias aventuras, ainda que um autor-modelo cristão, isto é, a ideologia cristã, lhe construísse um discurso e imagem exemplar.

3 O feio e o belo nas narrativas exemplares

Acima falamos de um autor-modelo^{iv}, e o entendemos, aqui, além do definido por Umberto Eco, não somente estrutura puramente textual, mas ideológica. Falamos do discurso imperioso da ideologia, posto na alegoria, nas personagens e histórias exemplares. César Domínguez (2005: 185-225) aponta-nos que as personagens medievais eram concebidas segundo o princípio moral-estamental, ou seja, construídas para manter as tradições religiosas e sociais. Assim, deveriam falar, comportar-se e apresentar-se esteticamente, segundo o imperativo princípio moral-estamental. O imperativo é ordem, é manter a tradição. Nos discursos dos velhos, a história do dominador se mantém. Sua descrição estética e discursiva é ritualística^v, “atribuindo a cada um a sua parte” (Foucault 2002: 4). Sua imagem é atraente ou repugnante. Imobilizado por quatro anos, Peleam, em seu sofrimento, à espera da Graça de Deus, do Escolhido, tem a imagem bela da dor.

Umberto Eco (2007: 43) defini-nos que a concepção medieval sobre a beleza estava pautada na máxima o belo é bom e vice-versa:

De um ponto de vista teológico-metafísico, todo universo é belo porque é obra divina e até mesmo o feio e o malsão, de alguma forma, redimidos por essa beleza total; em compensação, a expressão humana da divindade, o Cristo, que sofreu por nós, é representado em seu momento de máxima humilhação.

Para Roberto Grossatesta (apud Eco 2007: 48),

se a beleza e a saúde, que são ditas boas, são uma proporção das partes e dos membros com a beleza da cor, (...) nos corpos feios e doentes esta proporção não se dissolve de todo, mas apenas se transforma e, portanto, feiúra e doença devem ser consideradas bondades menores mais do que males propriamente ditos.

O Rei Paralítico é digno de sofrer por Cristo. Em muitos momentos na história, há menção da cura do rei “Tolheito”, numa espécie de *flashforward*, antecipação narrativa. O sofrimento e o tempo passado com a “santa voz” conduziram-no, mais tarde, já na ermida, a realizar “fremosos milagres” (DSG 1995: 436). Sofrer por Cristo é belo, porque bom. A santidade necessita da imitação e Cristo é o modelo. “O sofrimento, atroz, será aquele de quem dá a vida para testemunhar sua fé” (Eco 2007: 56). Não há suavidade para o sofrimento, tão pouco para a sua descrição: a ferida está aberta e “tam frescas [são as chagas] como aquel dia que fora ferido” (DSG 1995: 435). O Rei Estropiado em *Perseval* de Chrétien de Troyes (1992: 64) recebeu palavras gentis quanto à sua aparência: “no meio de vasta sala quadrada, está sentado um homem probo de bela feição, com cabelos já quase brancos (...)”. Na mesma obra, cabe a um judeu o adjetivo de mau e seu destino é o de morrer como um cão (Troyes 1992: 109).

Caifás, ao contrário, é repugnante. É descrito com uma longa cabeleira que lhe serve de vestimenta, posto que estivesse nu (DSG 1995: 316). A imagem asquerosa assemelha ao diabo. Para Umberto Eco (1989: 141), “a imagem da coisa feia é bela quando é feia de modo convincente: há, aqui, a justificativa de todas as figurações diabólicas das catedrais (...)”. Os inimigos da Igreja sempre foram comparados ao diabo. Com o judeu não é diferente, mas os hereges, os árabes, os bizantinos, e o Anticristo também receberam seu quinhão de feiura e demonismo (Eco 2007: 185). No *Apocalypse de Elias* - séc. III – (Eco 2007:186), há uma descrição da face do Anticristo que se aproxima da visão que os cavaleiros têm do judeu Caifás. Os *topoi* dos longos cabelos brancos e desgrenhados, ou a descrição de uma careca, mas com alguns tufo de cabelo brancos se alternam, mas marcam presença. A imagem desse Anticristo é contraditória, dual, disforme:

É pequeno, de pernas finas, alto, um tufo de cabelos grisalhos sobre a fonte calva, suas sobrancelhas quase chegam às orelhas e tem um sinal de lepra sobre o dorso das mãos. Há de se transformar diante daqueles que o veem: às vezes será um jovenzinho, outras, um velho (Eco 2007: 186).

Metamorfose parece ser algo comum no Medieval. O gosto pelos monstros, pelo fora do comum, pelo desproporcional ganha relevância. Umberto Eco (2007: 111) fala a respeito de São Brandão, irlandês a vagar pelos mares, “ancorando-se em uma horrível baleia confundida com uma ilha e encontrando Judas prisioneiro em um rochedo, batido e atormentado pelas ondas marinhas”. A inferência a Caifás é imediata. Ao que parece, *A Demanda* reelaborou a sina de Judas – atestando o caráter de “movência dos textos”,

já explicitado por Zumthor (1993: 152) –, encontrando no antigo sacerdote um personagem que carregasse com maestria toda a carga ideológica de preconceito e vingança. Galaaz, como Pilatos, lava as mãos e atribui aos céus a decisão sobre a vida do judeu, como vimos (*DSG* 1995: 317). Pelas mãos da ideologia, o ódio é alimentado. Mas o conto nos diz que Peleam é nutrido pelo Santo Vaso e seu leite está no mesmo local em que se encontra o Graal. Caifás padece a fome eterna, enraivece de fome (*DSG* 1995: 317), está em uma penha desproporcional, cercado de árvores e de água.

Como “religião da recordação” (de tal forma o judaísmo), como diz-nos Le Goff (2005: 438), o cristianismo não conseguiu soltar-se das amarras do passado. Em razão da memória mal interpretada, um ranço de ódio é exposto pelo alegorista d’*A Demanda*. O texto quer que o homem medieval se lembre do judeu traidor, seja Judas, seja Caifás. Este não quer ser lembrado, quer morrer no mar do esquecimento.

Considerações finais

Como vimos, aos velhos cabia a função de guardiões da memória. Assim, a tradição, usos e costumes do passado estariam mantidos na história do presente. Ouvir um velho era ouvir sobre as marcas do passado na história, mas sob perspectiva da experiência, do lamento, da saudade. Para a estrutura d’*A Demanda*, conhecer a história dos velhos ou do que eles têm a contar, é deslindar as aventuras, é desemaranhar os mistérios. No *Perseval* de Chétien de Troyes (1992: 65-72), o apaixonado por Brancaflor, quando avista o Rei Pescador, comete crime capital: não lhe pergunta sobre as suas experiências, o porquê de estar paralisado, porque é chamado Rei Pescador etc. A prima de Persival, ao descobrir essa falta, chama o herói de “miserico”, posto que não perguntar, não inquirir sobre as memórias do velho rei, era, segundo o texto medieval, manter o rei em paralisia. Somente quando fosse conduzido a revelar suas memórias para o herói o velho recobriria a saúde. Diferente do que ocorre n’*A demanda do Santo Graal*, os cavaleiros perguntam. O judeu mostra que em suas memórias estão assinalados o discurso religioso cristão. Lembremo-nos de Le Goff (1983: 162-163) quando afirma-nos que a sociedade cristã medieval produziu *exempla* (histórias fantásticas com base didática) e que, quanto ao judeu como personagens destes *exempla*, buscou-se a princípio a sua conversão, mas, uma vez frustrado o projeto inicial, buscou-se a consolidação da fé cristã para os próprios cristãos. Neste tipo de narrativa, como na *Demanda*, o judeu é personagem secundário, objeto de riso, escárnio. Sua imagem é ridícula, depreciativa. Ele carrega o rótulo da marginalidade e da feiura. O velho cristão, ao contrário, é dotado de respeito. Seu sofrimento é para glória de Deus. Sua imagem é diletta, atraente, não pela beleza real, mas pela virtual que ela evoca.

Bibliografia

- ANÔNIMO. *A Demanda do Santo Graal*. 2. ed. revista de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

- DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval. *Troianalexandrina: Anuário medieval de matéria clássica*, Santiago de Compostela, n. 5, 2005, pp. 185-225.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens. Do amor e outros ensaios*. Tradução de J. Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução de Mário Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- _____. *História da feiúra*. Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Record, 2007.
- _____. *Seis passos pelos bosques da ficção*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FELDMAN, Sérgio Alberto. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem. In: *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*. Uberlândia, a. IV, n.2, abril/maio/jun 2007, pp. 1-14.
- _____. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, a. 19, n. 37, jul/dez 2002, pp. 145-157.
- _____. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano-visigodo de Toledo: As obras de Isidoro e a questão judaica*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná.
- FLANNERY, Edward H. *A angustia dos judeus: História do Anti-semitismo*. São Paulo: Ibrasa, 1965.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Edmundo Cordeiro. In Ciberfil: Literatura digital. 2002, pp. 1-23. Disponível em: www.ciberfil.hpg.ig.com.br.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica literária*. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2005.
- _____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MEGALE, Heitor. *A demanda do Santo Graal: das origens ao código português*. São Paulo: Ateliê, 2001.
- _____. *O jogo dos anteparos: A demanda do Santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.
- MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. Cotia: Íbis, 1995.
- ROUSSO, Henry. “A memória não é mais o que era”. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta. (Coords.). *Usos e abusos de história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, pp. 93-101.
- TROYES, Chrétien de. *Perceval ou o Romance do Graal*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

NOTAS

ⁱ Para Ecléa Bosí (1999: 91), “o narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador”.

ⁱⁱ Sobre o maravilhoso, conforme pontua Le Goff (1994: 47-49), devemos entender manifestações “nitidamente sobrenaturais”, que apresentam elementos herdados da cultura dos povos.

ⁱⁱⁱ Ao que parece, Peleam também era conhecido como Rei Pescador, ao menos como o pode comprovar o episódio da morte do conde Arnalt. Encontramos Rei Peleam também designado como Rei Tolheito - tolhido, privado de movimento, paralisado” (Nunes 1995b: 571). Designação mais usual. No episódio da morte do conde Arnalt, este diz a Galaaz: “ – Galaaz, sergente de Jesu Cristo, esto te manda dizer o Alto Mestre per mim que tu o vingaste hoje bem de seus imigos e toda a campanha dos anjos ende é leda. Ora te convém que vaas o mais toste que poderes a casa do Rei Pescador por receber saúde que tam longamente há atendida, que deve a receber quando tu i fores” (DSG 1995: 323). Mantivemos a expressão Rei Pescador, ou memórias de um pescador, por que uma vez n’A *Demanda* tendo sido nomeado como Rei Pescador e não mais o reino em suas mãos, mas nas de seu filho, Peles, a designação pode, a nosso ver, ter passado de pai para filho. N’A *demanda do Santo Graal*, edição de Heitor Megale (1989: 245) a tradução para o português ainda permite o mesmo entendimento, isto é, Peleam é chamado de Rei Pescador: “Galaaz, servo de Jesus Cristo, isto te manda dizer o alto Mestre por mim, que o vingaste hoje bem de seus inimigos, e toda a companhia de anjos está alegre. Ora te convém que vás o mais cedo que poderes à casa do rei Pescador, por receber saúde que tão longamente tem esperado, que deve receber, quando chegares. E ide todos os três, assim que a ventura propiciar”. Heitor Megale, na sua edição da *Demanda*, trata Rei Peleam como Rei Peles. Conservamos a expressão Rei Pescador em relação a Peleam por ser esta a primeira referência ao bisavô de Galaaz. De qualquer modo, no *Perseval*, de Chrétien de Troyes, o Rei Pescador e o rei “Tolheito” ou paralisado são a mesma pessoa (Troyes 1992: 70-71). Mas há também um outro Rei Paralisado, pai do Rei Pescador. Seu nome é Mordrain e que, após a paralisia, “permaneceu no leito, sem o deixar de dia e de noite (...)” (Troyes 1992: 242). Ambos alimentavam-se somente do que lhes fornecia o Graal (Troyes 1992: 242-246). Mordrain só é curado após a morte do Rei Pescador, seu filho, quando Perseval ordena que sejam abertas as portas do aposento real e lá encontra o velho paralisado. Após sagrá-lo rei, Mordrain morre nos braços de Perseval. É claro que falamos de uma das continuações de *Perseval*: o texto de Gerbert de Montreuil.

^{iv} A propósito, Eco (1994: 121) define o autor-modelo como “uma estratégia narrativa, um conjunto de instruções que nos são dadas passo a passo e que devemos seguir quando decidimos agir como o leitor-modelo”. Este é “uma espécie de tipo ideal que o texto não só prevê como colaborador, mas ainda procura criar” (Eco 1994: 15).

^v Segundo Foucault (2002: 10), “o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo do diálogo, na interrogação, na recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de sinais que devem acompanhar o discurso; o ritual fixa, por fim, a eficácia, suposta ou imposta, das palavras, o seu efeito sobre aqueles a quem elas se dirigem, os limites do seu valor constringedor”.