

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

THALLES TADEU BRUNELLO ZABAN

*O BÕÕ PAGÃO: A CAVALARIA DE PALAMEDES  
EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

VITÓRIA  
2013

THALLES TADEU BRUNELLO ZABAN

*O BÕÕ PAGÃO: A CAVALARIA DE PALAMEDES  
EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de Letras.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré.

VITÓRIA  
2013

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
(Centro de Documentação do Programa de Pós-Graduação em Letras,  
da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Z12b Zaban, Thalles Tadeu Brunello, 1979-  
O bôõ pagão : a cavalaria de Palamedes em A demanda do Santo Graal / Thalles Tadeu  
Brunello Zaban. – 2013.  
101 f.

Orientador: Paulo Roberto Sodré.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências  
Humanas e Naturais.

1. A demanda do Santo Graal – Crítica e interpretação. 2. Literatura medieval – História e  
crítica. 3. Cavaleiros e cavalaria na literatura. 4. Palamedes – Personagem literário. I. Sodré,  
Paulo Roberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

THALLES TADEU BRUNELLO ZABAN

*O BÕÕ PAGÃO: A CAVALARIA DE PALAMEDES  
EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de Letras.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Profa. Dra. Fabíola Simão Padilha Trefzger  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro titular do PPGL

---

Prof. Dr. Michel Sleiman  
Universidade de São Paulo  
Membro titular externo ao PPGL

---

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro suplente do PPGL

---

Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz  
Universidade Federal da Bahia  
Membro suplente externo ao PPGL

A meus pais, pela eterna compreensão.  
À Gisele, pelo carinho mais que necessário.  
Ao prof. dr. Paulo Roberto Sodré, pela soberana paciência.  
À Capes, pelo crédito e apoio financeiro.  
A todos os amigos que, de alguma forma, me deram armas para a demanda.

## RESUMO

Traduzida presumivelmente para o português no séc. XIII, a partir de um manuscrito francês, hoje perdido, *A demanda do Santo Graal* aborda a matéria de Bretanha por um viés acentuadamente religioso, e busca, como um *exemplum*, servir de ferramenta para a configuração de um pretenso código de valores morais cristãos no seio da cavalaria. Nesse sentido, Palamedes merece destaque entre os personagens da novela por ser o único cavaleiro pagão em atividade a ser admirado pelos da corte cristã do rei Artur. Considerando o (pre)domínio da Igreja Católica no que tange às esferas política, cultural e ideológica quando da redação da novela, a exaltação das qualidades morais e marciais de Palamedes, um mouro, ganha especial relevo, na medida em que representa, na estrutura de valoração ambivalente da *Demanda* – em que valores cortesês e mundanos contrapõem-se à conduta cristã exemplar –, a excelência dos atributos constituintes da Ordem de Cavalaria, à revelia da submissão desta à Igreja. Assim, a cotejar as cavalarias cristã e árabe, a considerar o discurso constituinte das narrativas cavalleirescas da baixa Idade Média e a verificar a representação do oriente mourisco presente no imaginário da península Ibérica, analisa-se a atuação de Palamedes na estrutura da novela, avaliando a orientação dos episódios que compõe sua gesta. Dessa forma, descobre-se um personagem que, em certa medida alheio a conformações étnicas e culturais mas dentro de um universo de expectativas cortês marcado pelo signo da ambiguidade, excele como cavaleiro.

**Palavras-chave:** Novela de cavalaria portuguesa medieval. *A demanda do Santo Graal* – crítica e interpretação. Palamedes – Personagem literário. Cavalaria medieval – Tema literário. Representação literária.

## ABSTRACT

Presumably translated to Portuguese in the 13th century, from a French manuscript, lost nowadays, *A demanda do Santo Graal* broaches the matter of Britain by a pronouncedly religious view, and aims, as an *exemplum*, to serve as a tool for the configuration of a pretense Christian moral values code within the Knighthood. On this matter, Palamedes deserves distinction among the novel characters for being the only pagan knight in activity admired by the king's Arthur Christian courtisans. Considering the Catholic church (pre)domination regarding the political, cultural and ideological spheres when the novel was written, the exaltation of the moor Palamedes moral and martial qualities gains special importance, once it represents, in the *Demanda's* ambivalent valuing structure – in which worldly and courtisan values oppose the Christian exemplar behavior –, the order of chivalry constitutive attributes excelency, despite its submission to the Church. Thereby, collating the Christian and Arabian knighthoods, considering the constitutive discourse of the late Middle Ages chivalric narratives and remarking the Moorish East representation on the Iberian Peninsula's imaginary, this work analyses the character's function on the novel's structure, examining the orientation of the episodes that forms its deeds. And then we discover a character that, something alien to ethnic and cultural conformations but inside the courtly universe of expectations marked by the sign of ambiguity, excels as a knight.

**Keywords:** Medieval Portuguese Chivalric Novels. *A demanda do Santo Graal* – Criticism and Interpretation. Palamedes – Literary Character. Medieval chivalry – Literary Theme. Literary Representation.

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	8
1.1 A CAVALARIA NA HISTÓRIA .....	10
1.2 O MUNDO E A OBRA .....	17
<b>2 A CAVALARIA</b> .....	30
2.1 A CAVALARIA OCIDENTAL .....	31
2.2 A CAVALARIA ÁRABE .....	40
2.3 A CAVALARIA LITERÁRIA .....	53
<b>3 O CAVALEIRO</b> .....	63
3.1 O CAVALEIRO MOURO NA LITERATURA .....	63
3.2 PALAMEDES .....	70
3.3 PALAMEDES N'A <i>DEMANDA DO SANTO GRAAL</i> .....	73
<b>3.3.1 O batismo de Palamedes</b> .....	83
<b>3.3.2 O fim da Besta Ladrador e a <i>postumeira</i> festa</b> .....	88
<b>3.3.3 A morte de Palamedes</b> .....	91
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	96
<b>5 REFERÊNCIAS</b> .....	100
5.1 FONTES PRIMÁRIAS .....	100
5.2 FONTES SECUNDÁRIAS .....	101



## 1 INTRODUÇÃO

O que se tenta desenvolver nas próximas páginas é uma reconstituição. Tal pretensão surgiu de uma leitura algo incipiente de *A demanda do Santo Graal* (2005)<sup>1</sup>, realizada a propósito de um projeto de pesquisa de Iniciação Científica, e, de forma mais específica, de uma reflexão acerca do personagem Palamedes e seu papel na novela: de que forma um personagem mouro pode destacar-se em uma novela cristã (ou, de qualquer forma, cristianizada), redigida como *exemplum*<sup>2</sup> e traduzida em português e em castelhano a um público leitor da península Ibérica do baixo medievo? Essa questão, naturalmente, desdobrou-se em várias outras, dentre as quais a possibilidade de se definir um código de cavalaria medieval não matizado pela Igreja pôs-se como basilar para aquela pesquisa, concluída em 2009 (ZABAN, 2009).

A investigação apresentou, como se esperava, problemas de ordem dialógica: deveria ser buscado um ponto de contato profícuo entre os ramos da História e da Literatura medievais, pois, além do aspecto filológico do estudo, é peculiar à natureza do objeto de pesquisa seu viés histórico-cultural. Aquilo que atualmente se sabe a respeito do código de cavalaria foi retirado de várias fontes, como *O livro do código da cavalaria*, de Ramon Lull (2000); o Título 21 (“Los caballeros y de las cosas que les conviene hacer”) da Segunda de *Las siete partidas*, do rei Afonso X (1992); e de canções de gesta, *romans*, novelas – ou seja, narrativas cavaleirescas produzidas à época, tomadas, portanto, como fontes documentais sobre a matéria de Bretanha.

O uso de textos literários como documentos históricos é especialmente pertinente para o período medieval. Deve-se, em boa parte, à pouca quantidade de tratados e registros de natureza não ficcional ou simbólica, mesmo porque, antes do século XIII, os limites entre os estatutos de História e Ficção tangentes às narrativas eram confusos (AUERBACH, 2011, p. 105; ZINK, 2006, p. 80). Além disso, a Cavalaria, segundo Heitor Megale, “foi

---

<sup>1</sup> No desenvolvimento do trabalho, referir-se-á à novela pela sigla DSG.

<sup>2</sup> Trata-se de um gênero literário que se vale de narrativas edificantes para a orientação religiosa dos cristãos, e que obteve bastante sucesso no século XIII (LE GOFF, 1983, p. 151). Aludir-se-á mais ao gênero em capítulo apropriado.

sempre fiel a um código oral, nunca inteiramente registrado e documentado” (1992, p. 20), o que leva qualquer pesquisa de cunho histórico sobre o período a valer-se de romances e canções como fontes válidas de (re)conhecimento de um espaço e tempo determinados.

As canções de gesta e os romances medievais, enquanto narrativas épicas de feitos cavaleirescos, atuam entre o histórico e o lendário. [...] A ausência de variada fonte de documentação histórica, sem dúvida, terá influído, entre os historiadores especializados na matéria, a adotar critérios de valorização documental para as narrativas épicas da Idade Média (MEGALE, 1992, p. 22).

De acordo com os dados levantados e a análise realizada naquela pesquisa preliminar, a pergunta orientadora do trabalho (haveria um código cavaleiresco a despeito da influência da Igreja?) resultou na abertura de conceitos, e novas, mais ricas questões, das quais “do que se trata o código de cavalaria – e, portanto, o que será considerado cavalaria?” a fundamental. Todavia, a partir dessa mobilização da pergunta (e de seu encaminhamento), delineou-se então caminho para a confirmação da hipótese de que a cavalaria primordial possui valores determinados e compartilhados fora do âmbito sagrado da Igreja Católica.

O questionamento primeiro deste trabalho refere-se exatamente à prioridade desses valores no que tange ao comportamento do cavaleiro, uma vez que a prática da cavalaria é anterior à difusão dos valores da Igreja junto aos militares. Na DSG, essa questão parece repousar de forma especial sobre a figura de Palamedes, um cavaleiro mouro que prova ser tão valoroso quanto os da corte de Artur, cristã por excelência. Dessa forma, o estudo será norteado por duas análises complementares: da cavalaria, tanto a ocidental, cristã, quanto a oriental, islâmica, enquanto instituição de caráter e essência movediços; e de Palamedes, enquanto pagão pertencente a uma ordem já cristianizada, como pareciam querer o(s) redator(es)<sup>3</sup> da novela.

A recolha de textos literários e críticos sobre o tema mostrou-se sólida quando da pesquisa primeira, e por isso boa parte mantém-se neste trabalho. Desse

---

<sup>3</sup> Para um estudo sobre a autoria da DSG, cf. Irene Freire Nunes (2005, p. 12).

modo, irão contribuir sobejamente a edição de Irene Freire Nunes da DSG; os estudos de Lênia Márcia Mongelli (1992; 1995), Heitor Megale (1992), Massaud Moisés (1977; 2004) e António José Saraiva (1994), quanto aos elementos críticos e genológicos da novela; os trabalhos de Dominique Maingueneau (2006) e Eric Auerbach (2011), para uma teoria da relação entre obra literária e mundo medieval; os de Jean Flori (2005) e Dominique Barthelémy (2010), no que tange ao levantamento de aspectos histórico-culturais medievais; e os de Amin Maalouf (1988), Paul Rousset (1980) e W. Boutros Ghali (1919)<sup>4</sup>, para uma análise das relações entre o mundo islâmico medieval e sua relação com a Europa.

### 1.1 A cavalaria na História

Pôs-se claro desde o início da pesquisa a necessidade de se abordar o tema pelo viés histórico em complemento ao viés literário, em que ganham peso os tratadistas medievais aludidos anteriormente e sua percepção do que era – ou deveria ser – a cavalaria no período. De acordo com o Título 21 da segunda partida (“Los caballeros y de las cosas que les conviene hacer”) de *Las siete partidas*, no princípio, as qualidades do cavaleiro eram ligadas de forma estreita e preponderante ao porte físico do guerreiro, ignorando-se sua ordem social (AFONSO X, 1992, p. 195). Com a evolução desse grupo militar ao estado de casta nobiliárquica, o critério de valoração passou a ser baseado no moral do pretendente, necessariamente fidalgo, mantenedor de uma linhagem. Por fim, para atender à demanda e aos interesses da Igreja, o cavaleiro deveria também portar uma série de valores espirituais, em contraponto à natureza originariamente mundana de seu dever de soldado, personificando o epítome do guerreiro de Deus (MEGALE, 1992, p. 19).

---

<sup>4</sup> A referida obra de W. Boutros Ghali – *La tradition chevaleresque des Arabes* – recebeu nova publicação em 1996, sem alterações significativas de conteúdo ou formatação. Uma vez que a primeira edição de 1919 continua sendo comercializada e utilizada para fins acadêmicos, relevou-se, nesse trabalho, seu possível anacronismo, em favor de uma análise atenciosa do rico levantamento histórico e literário e da argumentação comedida daquele autor.

Devem-se ressaltar, sobre a mudança na concepção do cavaleiro exposta por Afonso X, suas motivações de origem. O cavaleiro primordial é o guerreiro paramentado com armas – o cavalo incluído – e técnicas de um tipo de combate específico, de foco defensivo, voltado para a proteção de um feudo por laços de vassalagem ao senhor deste. Em algum momento não muito preciso dessa prática germânica<sup>5</sup>, dá-se o processo evolutivo de estabelecimento de critérios descrito anteriormente.

É também digno de nota – e aqui se trata de uma visão particular de Dominique Barthélemy, em *A cavalaria* (2010), que adotamos não como base argumentativa determinada, mas a título de uma problematização profícua dos últimos anos da cavalaria, especialmente o ano mil – que a cristianização da cavalaria, com todos os símbolos presentes no adubamento (ou investidura), na cruzada, na paz de Cristo, pode referir-se não a uma ascensão dos cavaleiros enquanto casta política e econômica, mas como uma tentativa de enaltecer um grupo nobre cujo poder é já solapado por uma burguesia rica. O cantar trovadoresco em prosa e verso seria, portanto, um canto de cisne, a lembrar tempos prósperos da elite armada, dentro de um projeto moralizador da Igreja Católica (BARTHÉLEMY, 2010, p. 460).

Pela leitura dos estudos citados, torna-se evidente que a observância de liturgias, pelo menos na cerimônia de investidura do cavaleiro, deveria fazer parte da conduta cavaleiresca do século XII (BARTHÉLEMY, 2010, p. 297). Entretanto, com efeito, é importante notar que essas liturgias não constam nas origens da investidura, e que os princípios que demarcam o ideal, como se sabe, não necessariamente condizem com o relato histórico. Mesmo com toda a força da Igreja no período, seria praticamente impossível controlar, por meio de apelos à sublimação mística e às virtudes cristãs, a rapina de homens tradicionalmente orientados para a guerra e para os feitos bélicos. De fato, acontecia mesmo o contrário do que se pretendia. De acordo com Jean Flori, em *A cavalaria*, apesar da constatação de uma crença na proteção divina,

---

<sup>5</sup> Ponto recorrente de debates, acreditamos na origem germânica da cavalaria como a entendemos e sobre a qual refletimos nesse trabalho, baseando-nos em *A Cavalaria*, de Dominique Barthélemy (2010). O assunto será abordado mais pormenorizadamente no capítulo seguinte.

[...] isso não quer dizer que os cavaleiros se sentiam [...] “a serviço da Igreja”, como lamentam, aliás, muitos eclesiásticos que deploram as depredações, ataques, violações e pilhagens às quais se entregam tantos cavaleiros [...], às vezes em detrimento das próprias igrejas que os recrutaram para sua proteção (2005, p. 43-44).

Por um viés histórico, portanto, torna-se difícil imaginar a cavalaria, mesmo em seu auge, como ordem militar que assimilou integralmente, na prática, um código de conduta religioso. Posteriormente, a análise da DSG – e de Palamedes – nos dará mais bases para essa consideração.

A título de exemplo constituinte do conflito entre vida secular e vida religiosa, tem-se como parte do comportamento do cavaleiro a disputa de justas e a participação em torneios militares – jogos em que os contendores procuravam provar sua superioridade em armas diante dos outros cavaleiros, em prol do enaltecimento da glória e fama próprias. Os torneios faziam parte da agenda cortesã, e possuíam real importância para a formação de relacionamentos, organização social e diplomacia. Essa prática é tanto mais interessante à visão de uma cavalaria laica justamente por ter sido execrada pela Igreja, que nunca conseguiu realmente dirimi-la. De acordo com Jean Flori, os cavaleiros “aperfeiçoam sua técnica em torneios, que surgem a partir de meados do século XI e se multiplicam no século seguinte, apesar das repetidas proibições da Igreja” (FLORI, 2006, p. 195). No mesmo sentido e de forma curiosa, dado o cunho evangelizador desta obra do fim do século XIII, o próprio *Livro da Ordem de Cavalaria* enaltece o exercício dos torneios:

Cavalgar, justar, lançar a tábua, andar com armas, torneios, fazer távulas redondas, esgrimir, caçar cervos, ursos, javalis, leões [...] são ofício do cavaleiro; pois por todas essas coisas se acostumam os cavaleiros a feitos de armas e a manter a Ordem de Cavalaria (LLULL, 2000, p. 29).

Nesse ponto, convém perceber que, apesar de ser uma instituição fortemente ligada à Igreja, a cavalaria parece já possuir princípios morais antes dessa ligação; os ideais de lealdade, a soberania do cavaleiro entre os demais guerreiros e a conduta que dele é esperada já estão em vigor, pelo menos, desde que a condição de cavaleiro é atrelada à fidalguia. Esse atrelamento, por

cerceador da antiga mobilidade social do Medievo, opera no plano mundano, laico; permite, portanto, que a cavalaria possua entre suas hostes alguém não ligado à Igreja, embora munido de valores tradicionais, extraespirituais. A cavalaria, dessa forma, seria mais a prática de um belicismo justificado por ideais de justiça, proteção e busca pela glória, do que a assunção, por parte do guerreiro, das benesses advindas de uma vida terrena sem pecados.

Entretanto, se o cavaleiro ocidental, por volta do ano mil, deve necessariamente pertencer à nobreza e, portanto, destacar-se do resto da sociedade, comungando de certas práticas exclusivas e ligado (pelo menos em teoria) a um código de conduta baseado na honra e na cortesia (FLORI, 2005, p. 187-188), seu equivalente em armas oriental é formado de maneira diversa. Apesar de guardar várias características em comum tanto no que tange às armas utilizadas quanto no comportamento no campo de batalha, a cortesia cavalheiresca, tomada de forma abrangente como o conjunto de práticas virtuosas relacionadas ao cavaleiro, difere em natureza à dos ocidentais: assim, o próprio conceito de cavalaria põe-se em crise.

Em um contexto de cruzadas e expansão islâmica, o contato entre francos – ou ocidentais, de forma mais genérica – e árabes foi, naturalmente, constante, e esperar-se-ia hostil e violento. De fato, a figura do árabe no período medieval ganha a literatura trovadoresca como monstruosa, lasciva, diabólica, para o que contribuía o tom da pele e o hirsuto das barbas (MADERO, 1992, p. 122). Era uma das principais personagens da alteridade cristã, a quem, para a defesa de uma cultura homogênea, se teme e refuta, apesar da possibilidade de uma aproximação pela conversão (LIU, 2004, p. 92).

Todavia, a despeito de qualquer conflito, os feitos bélicos e cortesios mostrados no campo de batalha foram tomados como uma moeda à parte, e mais: uma moeda comum às duas culturas. A virtude guerreira e as ações cavalheirescas, mostrando-se das duas partes, por vezes aproximaram os polos conflituosos. Houve efetivamente algum diálogo em meio ao combate, por meio de um vocabulário comum: os valores da cavalaria. Quem nos dá um vislumbre desse contato é Paul Rousset:

O valor militar e a coragem dos turcos<sup>6</sup> espantaram os cruzados. 'Quem teria bastante engenho e arte para ousar descrever a sagacidade, os dons guerreiros e a valentia dos turcos?... Não faltarei à verdade...; por certo, tivessem eles observado sempre com firmeza a fé em Cristo e na santa Cristandade, [...] ninguém poderia rivalizar com eles em força, coragem e ciência de guerra.' As palavras são do *Anônimo*, que, ao tecer encômios aos turcos, engrandece os francos, seus vencedores (1957, p. 71).

No que tange às armas e formas de combate dos árabes por volta do ano mil, Giordani indica uma evolução ligada à expansão do império islâmico. As conquistas da Síria e do Egito, por exemplo, deveram-se ao camelo – chamado o “navio do deserto” – mais que ao cavalo, por sua resistência ao duro clima desértico, acompanhando toda a jornada dos árabes até a Espanha. Ainda no início das conquistas, o contato com persas e bizantinos foi importante para um primeiro aperfeiçoamento de suas armas e táticas de guerra, já incluindo a cota de malha e o escudo como principais armas defensivas. Mas foi na península Ibérica que os muçulmanos passaram a usar armas bastante semelhantes às dos cristãos (1975, p. 162-164). Isso sem falar da qualidade dos cavalos, elemento de igual preocupação e importância para ambos os guerreiros, ocidentais e orientais.

As armas não fazem o cavaleiro, entretanto. Se mouros e cristãos peninsulares do século XIII ostentavam os mesmos apetrechos de batalha, os valores da cavalaria árabe parecem ter uma origem bem mais popular, ligada a preceitos comunitários, que a desenvolvida no Ocidente, se acompanharmos o pensamento de Boutros Ghali. Segundo ele, enquanto a cavalaria europeia deriva de uma especialização – um estatuto que liga nobreza de nascimento à nobreza de conduta e que traz a incumbência exclusiva de proteger aqueles que não podem proteger a si mesmos –, sua correspondente oriental deriva de uma generalização: a irmandade dos homens fiéis a Deus faz demanda de

---

<sup>6</sup> Utilizamos o termo “árabe” de forma abrangente, como designador de uma civilização unida por uma cultura comum. O uso aparentemente indiscriminado dos gentílicos e patronímicos orientais deve-se ao uso quase sinonímico que houveram na península Ibérica medieval. Definimos, portanto: “Árabes”, no coletivo, o povo árabe; “mouro”, natural da Mauritânia, norte da África, generalizados como muçulmanos na península; “sarraceno”, o muçulmano oriental; “turco”, natural da Turquia (MACHADO, 1952-1959, p. 2125). Enquanto “sarracenos” seria um termo que denominaria “invasores de origens diversas” (ROUSSET, 1980, p. 19), os três primeiros, pela generalidade, terão uso avultado na região.

todos que partilhem os mesmos valores, observem a virtude nas mesmas ações e protejam-se mutuamente (GHALI, 1919, p. 32). Não se trataria, pois, de uma obrigação imposta por uma instituição (a Igreja) com objetivos específicos (o controle da rapinagem), verticalmente: para a civilização árabe – que observava os francos cruzados com horror, por sua rudeza (TATE, 2008, p.158) –, os valores ditos cortesios deveriam ser naturais a toda a comunidade de fiéis, o que garantiria uma certa horizontalidade nas relações sociais e um senso de pertencimento – a uma família, a uma tribo, a uma crença – aparentemente mais forte que o dos ocidentais.

Il est donc établi que la Chevalerie Arabe ne s'est pas réalisée en une institution, comme la Chevalerie européenne, avant le XII siècle; mais qu'elle existait de fait dans les moeurs, depuis les temps les plus reculés. En Europe l'institution a précédé les moeurs, au lieu que chez les Arabes l'institution est venue tard, au moment où leurs sentiments chevaleresques allaient s'affaiblissant<sup>7</sup> (GHALI, 1919, p. 33).

Por esse viés, teriam sido os árabes a emprestar aos francos – e, portanto, ao Ocidente – o sentido de cortesia cavalheiresca. A bravura, a coragem e a valorização pelas armas encontram ascendência entre os germanos; entretanto, o sentimento de respeito ou mesmo gentileza para com o inimigo no campo de batalha seria um traço árabe, e sua manutenção deveu-se bastante à pena de cronistas, poetas e historiadores árabes. É com base nessa mutualidade que Ernst Robert Curtius pontua a proximidade entre as culturas árabe e europeia:

Deve-se [...] recordar que o Islã também teve um ideal de cavaleiro que mostra 'surpreendentes analogias' com o do Ocidente cristão. [...] A cultura hispano-árabe, seus ideais de vida e formas poéticas influenciaram até na França meridional" (1957, p. 654).

Estabelecidas as semelhanças, é importante frisar que, como se trata de origens cavalheirescas diversas, a palavra “cavalaria” e seus derivados apenas

---

<sup>7</sup> “É então estabelecido que a Cavalaria Árabe não se realizou como instituição, como a Cavalaria europeia, antes do século XII; mas que ela existiu de fato nos costumes, desde os tempos mais remotos. Na Europa a instituição precedeu os costumes, ao passo que, com os árabes, a instituição veio tardiamente, quando os sentimentos cavalheirescos enfraqueceram-se” (tradução nossa).



em parte possuem um conceito correspondente no mundo árabe no período medieval. Com efeito, utiliza-se o termo “cavalaria árabe” apenas para que os pontos de contato entre as práticas de cortesia guerreira orientais e ocidentais permaneçam claras, e por serem pertinentes tanto ao objeto de estudo quanto ao recorte deste trabalho; entretanto, como se verá em capítulo específico, a instituição de uma cavalaria islâmica de natureza política foi tardia e pouco sólida. Novamente, o que parece ter formado o guerreiro montado árabe (a camelo ou a cavalo) são os valores a si atribuídos, mais que um código específico, como na Europa. Enfim, deve ser considerada também a evolução pela qual passou esse ideal de guerreiro, assim como ocorrido no Ocidente.

Tais considerações se tornam importantes na medida em que servem à reconstituição de um personagem mais próximo de uma realidade histórica, para seu futuro cotejo com um personagem literário, objetivo principal deste trabalho. Dessa forma, se os árabes (assim como os judeus) ganharam contornos aviltantes nas cantigas satíricas (MADERO, 1992, p. 117), a DSG parece trazer um mouro mais verossimilhante, exaltando-o por suas qualidades marciais. Também não se pode esquecer que, como será analisado posteriormente, Palamedes possui uma função específica para a estrutura da narrativa: não se trata, pois, apenas de redenção de um personagem estereotipado, mas de uma construção diversa do mesmo personagem em função de um objetivo determinado: o *exemplum* evangelizador. De qualquer forma, essa manipulação só é possível pela proximidade entre as cavalarias árabe e cristã.

Entretanto, para que se faça uma correta reconstituição da cavalaria moura, é preciso que se mantenha em foco a relação entre a obra apresentada (assim como seus personagens) e o mundo que lhe serve de referência. Uma vez que se pretende lançar luzes sobre um determinado personagem da literatura medieval por meio da análise do jogo de valores que transitam entre o mundo real e o ficcional, faz-se necessária a escolha de um aporte teórico que leve em consideração elementos exteriores ao texto, confirmando-o também como documento histórico, e não apenas como monumento artístico. Dessa forma, mostra-se importante, ainda na introdução deste estudo, alguma reflexão sobre

o conceito de *representação*, a demonstração da insuficiência de tal conceito como tradicionalmente interpretado para o embasamento analítico proposto, e sua substituição pela ideia do texto literário enquanto discurso constitutivo.

## 1.2 O mundo e a obra

Estudar a cavalaria medieval é, em boa medida, trabalhar os gêneros literários que protagoniza. Para Paul Rousset,

“[a] frase muitas vezes citada de Gaston Paris: “A Cruzada era impossível sem a Canção de Rolando”, contém uma profunda verdade. Nesse poema épico, [...] Carlos Magno aparece como o líder autêntico do mundo ocidental e como o campeão encarregado de ir guerrear fora dos limites da Cristandade e em nome desta [...]. A poesia épica fará com que tudo isso seja sentido pela cavalaria do Ocidente e a tornará receptiva ao apelo de Urbano II (ROUSSET, 1980, p. 17).

O uso do texto literário para a recriação de um mundo historicamente determinado remete-nos, neste trabalho, à discussão sobre a propriedade mimética da obra de arte, observando-se a polarização que apresenta: a arte e o mundo ao qual a arte se refere. Entretanto, o conceito de *mímesis*, de onde essa querela deriva, não se resume à simples imitação destacada do mundo, mas corresponde a um processo criativo. A leitura da *Poética*, de Aristóteles, feita por Antoine Compagnon, em *O demônio da teoria*, é bastante elucidativa a esse respeito: “a mimésis é [...] conhecimento, e não cópia ou réplica idênticas: designa um conhecimento próprio ao homem, a maneira pela qual ele constrói, habita o mundo” (2006, p. 127). Note-se que tal releitura ecoa o posicionamento de Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa*, em que pensa a *mímesis* aristotélica, mesmo compreendida como imitação ou representação, considerando sua natureza necessariamente produtiva.

Se continuarmos a traduzir *mímesis* por imitação, deveremos entender o contrário do decalque de um real preexistente e falar de imitação criativa. E, se traduzirmos *mímesis* por representação, não deveremos entender por essa palavra uma duplicação de presença, como ainda se poderia esperar da *mímesis* platônica, e sim o corte que abre o espaço de ficção. [...] Nesse sentido, o termo aristotélico *mímesis* é o emblema desse desengate que [...] instaura a literariedade da obra literária (RICOEUR, 2010, p. 81).

Esse posicionamento – a interpenetração e a mútua influência entre obra de arte (no caso, a narrativa) e mundo – irá atingir plena autonomia no pensamento de Dominique Maingueneau. O linguista abandona o conceito de representação em favor do de constitutividade – do mundo pelo texto e vice-versa, num processo criativo imediato e indissociável. Para ele, considerar um conceito como representação (da vida, ou do mundo, pela literatura) pressupõe uma divisão entre mundo e escritor, o que seria equivocado, uma vez que é impossível pensar um determinado contexto sem a obra em questão, e vice-versa. Da mesma forma, é necessário desvincular a ideia da análise objetivadora do texto literário, como se positivamente houvesse um método ideal para lidar com a literatura. Ora, essa polarização – autor e obra, ou crítico e obra – deixa de existir a partir do momento em que ambos coabitam um mundo determinado:

Quer se coloque o autor como fonte única do sentido, quer se o considere como o simples suporte de uma mentalidade coletiva, permanece-se no mesmo espaço. De fato, a obra é indissociável das instituições que a tornam possível: não existe tragédia clássica ou epopéia medieval fora de uma certa condição dos escritores na sociedade, fora de certos lugares, de certos modos de elaboração ou circulação de textos (MAINGUENEAU, 1995, p. 19).

Embora pareça querer abolir o conceito de representação como função da literatura, o que Maingueneau pretende é retirar da palavra a carga de *mimêsis* vinculada à cópia da natureza como elemento estático, ao símile. Compreendendo a *mimêsis* como atividade de construção, Maingueneau aproxima-se da leitura de Aristóteles feita por Compagnon:

Nessa perspectiva, não se conceberá a obra como uma **representação**, um arranjo de “conteúdos” que permitiria “exprimir” de maneira mais ou menos desviada ideologias ou mentalidades. As obras falam efetivamente do mundo, mas sua *enunciação é parte integrante do mundo que pretensamente representam*. [...] A literatura também consiste numa atividade; *não apenas ela mantém um discurso sobre o mundo, mais (sic) gera sua própria presença nesse mundo* (1995, p. 19, itálicos do autor).

A adoção do texto enquanto discurso constituído e constitutivo serve especialmente à análise das novelas de cavalaria, ao se considerar a visão de

Eric Auerbach sobre a função dos romances e novelas de cavalaria na sociedade medieval como colocada em seu *Mimesis* (2011), discutido mais adiante. Antes, porém, uma vez que tratamos da indissociabilidade entre o texto literário e o tempo e o espaço em que se insere – e de onde brota –, torna-se necessário verificar o contexto da produção literária medieval, para que autor e leitor delineiem-se mais claramente.

Inserida em uma tradição latina de narrativa épica moldada pela nova lírica francesa, a novela de cavalaria é uma narrativa em prosa dos feitos de armas da nobreza guerreira feudal (LOPES; SARAIVA, 1992, p. 94). O material novelístico é retirado de lendas populares britânicas, difundidas oralmente, em sua maioria – daí a denominação de *matéria de Bretanha* –, entre as quais se destaca a de rei Artur e os cavaleiros da Távola Redonda. Sabe-se, porém, que essas lendas foram codificadas em vernáculo no continente; e que, a partir dos romances de Chrétien de Troyes, ganharam vulto (SILVA, 2011, p. 29). Sendo assim, faz-se mister perguntar-se quem, à semelhança de Chrétien, são esses romancistas.

O autor europeu da baixa Idade Média é um escritor carregado de religiosidade. À revelia da natureza canônica ou profana de sua obra, sua formação como homem de letras se dá nos moldes da escolástica cristã. O espaço de produção e reprodução de textos por excelência, durante todo o período, foi o monastério, como o da manutenção do conhecimento mundano ou canônico.

O monopólio dos clérigos sobre a escrita não foi fortemente contestado: os reis e os grandes senhores empregaram "clérigos da administração" para redigir os atos da chancelaria e cuidar dos registros, antes que se desenvolvesse um verdadeiro pessoal administrativo laico. Quanto aos "autores" da jovem literatura profana, dos quais conhecemos em geral só o nome (como Chrétien de Troyes), é certo que muitos receberam as ordens menores, passaram pelas escolas ou foram beneficiados pelo privilégio "clerical" (SCHMITT, 2002, p. 244).

Dessa forma, a Igreja não funcionava apenas como detentora do sagrado, mas também como fonte de sabedoria, de instrução, de erudição. Considerando a estratificação da sociedade na baixa Idade Média e o fato de que apenas a elite

feudal tinha acesso às letras, é lógico pensar em um mundo que favorecesse representativamente, em literatura, a nobreza. Sobre esse ponto, Maingueneau comenta que,

[como] a distância entre autor e público é pequena, os gêneros em voga são os que se baseiam na convivência dentro desse meio e a reforçam. Esses gêneros são menos o “reflexo” da mentalidade, dos valores de uma certa elite, do que estão associados a um modo de vida e contribuem para constituir e manter um *vínculo* social (1995, p. 68).

É lógico, portanto, que se entenda a literatura produzida no Medievo como a serviço da moral cristã e feudal, perpetuando seus valores e constituindo o mesmo mundo de que pretende fazer parte. Nesse sentido, uma vez que, neste trabalho, se abole a ideia de uma representação estática para dar lugar à dinâmica do discurso constituinte, é importante que se reflita sobre a função das novelas de cavalaria na corte. O código jurídico afonsino é particularmente claro a esse respeito, ao indicar, em sua “Segunda Partida”, a importância da narração dos feitos de bravura pretéritos a título de paradigma a ser seguido pelos cavaleiros.

Apuestamente tovieron por bien los antiguos que feziesen los cavalleros estas cosas que dichas avemos en la ley ante desta; e por ende ordenaron que asy commo en tiempo de guerra aprendiesen fecho darmas por vista e por prueba, que otrosy en tiempo de paz lo apriesen por oyda e por entendimiento: e por eso acostunbravan los cavalleros quando comien que les leyesen las estorias de los grandes fechos de armas que los otros fezieran, e los sesos e los esfuerços que ovieron para saber vençer e acavar lo que querien. [...] Eso mesmo fazien que quando non podien dormir, cada uno en su posada se fazie leer e rretraer estas cosas sobredichas: e esto era porque oyendolas les cresçian los coraçones, e esfuerçavanse faziendo bien e queriendo llegar a los que los otros fezieran o pasaran por ellos<sup>8</sup> (ALFONSO X, 1991, p. 188-189).

---

<sup>8</sup> “Ordenadamente, tiveram por bem os antigos que os cavaleiros fizessem estas coisas que dissemos na lei anterior; e por isso ordenaram que, assim como em tempo de guerra aprendessem feitos de armas por observação e por prova, que também em tempo de paz aprendessem por escuta e entendimento: e por isso os cavaleiros, quando comiam, eram acostumados a que lhes lessem as histórias dos grandes feitos de armas que outros fizeram, e o senso e os esforços que tiveram para saber vencer e acabar o que queriam. [...] Isso mesmo faziam que, quando não podiam dormir, cada um em sua pousada fazia com que se lessem e contassem essas coisas sobreditas: e isto era porque, ouvindo-as, lhes cresciam os corações, e esforçavam-se fazendo o bem e querendo aproximar-se daqueles que outros fizeram e pelos quais passaram” (tradução nossa).

De acordo com Montoya Martínez, por “estórias de los grandes fechos de armas” entenda-se a épica, publicada como canção de gesta, e cuja narração era encargo dos jograis – ou, quando de sua falta, de escudeiros ou cavaleiros mais velhos ou experientes (1991, p. 355). Dessa forma, as canções tinham a função clara de fortalecer o ânimo dos cavaleiros, para que melhor suportassem as penas de sua profissão (MONTROYA MARTÍNEZ, 1991, p. 353-356). O aspecto didático da manutenção das narrativas cavalleirescas também é colocado por Ramon Lull:

Assim como os juristas e os médicos e os clérigos ouvem nas ciências e livros a lição e aprendem seu ofício por doutrina de letras, é tão honrada e alta a Ordem de Cavalaria que não tão somente basta que ao escudeiro seja ensinada a Ordem de Cavalaria [...], como seria conveniente que o homem da Ordem de Cavalaria fizesse escola, e que houvesse ciência da Cavalaria escrita em livros e que fosse arte ensinada, assim como são ensinadas as outras ciências [...] (2000, p. 21).

Em termos de concretização de uma ideologia, a cavalaria romanceada ganha um acentuado caráter político na visão atual de Dominique Barthélemy. Para o historiador, o que se narra nesses textos teria mais a ver com uma tentativa de manutenção da ordem e seus valores (ajudando, portanto, a *produzi-los*) que propriamente seria reflexo de uma atividade correspondente à realidade medieval (BARTHÉLEMY, 2010, p. 460). Seria a novela de cavalaria, portanto, uma ficção construída para um fim lúdico em que se destaca a função didática, ou como redenção de uma casta de nobres que já veem seu declínio político e econômico? Para Barthélemy,

[nada] prova que ela (a literatura) crie facilmente o desejo de imitar seus personagens entre aqueles que têm a idade e o estatuto para tal, ou seja, jovens Cavaleiros [...]. Ela não pode, de toda forma, diverti-los, oferecer-lhes uma compensação imaginária àquilo que eles não fazem, às suas decepções e a seus fracassos? (2010, p. 461).

Dada a proximidade entre Igreja e nobreza que se assinala no período, há de se concluir que o mundo literário dos cavaleiros é, por excelência, o dos ideais cristãos. Sobre isso existe pouca dúvida. Todavia, há que se atentar também para o fato de que tanto romances quanto novelas de cavalaria não obedecem a uma lógica de representação: às vezes baseiam-se no real, nas convenções

sociais e políticas do mundo feudal; outras, no misticismo, no mundo das fadas popular bretão (AUERBACH, 1994, p. 114), cujos elementos persistem na novela cristã (a floresta como espaço do misterioso, da aventura; os caminhos bifurcados, as fontes maravilhosas, os objetos mágicos etc.). De acordo ainda com Auerbach,

[todos] os muitos castelos e palácios, lutas e aventuras dos romances cortesês, especialmente dos bretões, são do país dos contos de fadas, pois sempre emergem como brotados do chão. [...] Mesmo a sua significação moral ou simbólica só raramente é determinável com alguma certeza. [...] O secreto, o que brota do chão, ocultando suas raízes [...] foi tirado pelo romance cortês da lenda popular bretã, que ele recebeu e pôs a serviço do aperfeiçoamento do ideal cavaleiresco. *A matière de Bretagne* mostrou-se, evidentemente, como o meio mais apropriado para o desenvolvimento deste ideal – mais apropriado ainda do que, por exemplo, os gêneros antigos, que entraram em voga quase simultaneamente, mas logo foram deixados para trás (1994, p. 114).

A presença do maravilhoso, caracterizado por Jacques Le Goff “pela raridade e pelo espanto que suscita, em geral admirativo” (2006, p. 106), e diverso, no período medieval, do miraculoso (p. 105), está na base mesma das aventuras cavaleirescas.

É na passagem do século XII ao XIII que entra em cena o sistema medieval do extraordinário, discernindo entre o miraculoso de origem divina e o mágico de natureza diabólica, um intermediário propriamente terreal, natural, o maravilhoso propriamente dito. [...] No domínio literário, o lai e o romance cortês veem-se totalmente penetrados pelo maravilhoso, e a aventura cavaleiresca é, em si própria, uma maravilha (LE GOFF, 2006, p. 107-108).

Com efeito, derivada dos romances cortesês, a DSG é eivada desses elementos. Há fontes encantadas em que se perdem as forças (2005, p. 247) ou em que se as recuperam (p. 426), encantadores servos do demônio (p. 295), maldições que ganham formas monstruosas (a besta ladradora [p. 76], de que se tratará mais adiante), pecados que se voltam contra os pecadores ainda em vida (p. 318); sem contar os castelos de estranhos costumes (p. 325), as armas de poder extraordinário (p. 55), as visões simbólicas (como o cervo branco guardado por leões [p. 76]), as capelas miraculosas (p. 117), os sonhos de significado premonitório (p. 125). Nesse sentido, a fórmula narrativa “nom achou aventura de que contar seja”, que recorrentemente preenche o tempo

entre duas aventuras, ilustra bem o fato de o cenário das novelas ser criado unicamente para a aventura.

Para Auerbach, ao contrário das canções de gesta, em que há um propósito para a conduta dos cavaleiros (como exemplo, tome-se a *Canção de Rolando*, em que o belicismo da classe guerreira justifica-se pela luta contra os infiéis), o personagem do romance cortês não é contingente de nenhum *ethos*, não se volta para nenhuma finalidade política, senão para a satisfação do horizonte de perspectivas ideais criado pela própria classe (1994, p. 116). Tal afirmação deve ser considerada com parcimônia, em que pese a autoridade do autor. O que dela pode ser depreendido é que, de forma diversa de narrativas como a *Canção de Rolando*, os chamados romances cortesês (entre os quais se incluem os textos do ciclo da *Post-Vulgata*<sup>9</sup>) não estariam tão ligados a uma “realidade histórica” (AUERBACH, 2011, p. 105); esse “destacamento”, também frisado por Barthélemy (2010, p. 520), resulta de um público produtor e leitor por demais diminuto para que a obra, demasiadamente específica, fosse capaz de expressar a sociedade medieval em toda sua complexidade. Não esqueçamos, todavia, que não se está operando neste trabalho com o conceito de representação mimética, a partir de uma polarização, como colocado por Auerbach; já não é possível que se “destaque” efetivamente qualquer obra literária de qualquer sociedade, sejam quais forem seus atributos ou objetivos. Posto isso, e nos termos de um discurso literário constituinte, tem-se que a matéria narrada está inextricavelmente ligada a um *ethos* e, automaticamente, a uma função política. Sendo assim, por uma vertente ideológica e estrutural (e não cultural e histórica, a adotada aqui), Heitor Megale assinala que

[a] novela de cavalaria é a manifestação ideológica dos interesses do estamento e do correspondente sentido de honra de uma camada social que acaba de ascender de um estamento guerreiro profissional a um estamento ocioso de nascimento. [...] A estrutura social é, em boa parte, responsável pelas grandes divisões da produção literária medieval (1992, p. 14).

---

<sup>9</sup> Dá-se o nome de *Post-Vulgata*, ou Pseudo-Boron, à atualização do primeiro ciclo de prosificação e compilação dos romances relativos à Matéria de Bretanha (chamada *Vulgata* ou *Lancelot-Graal*), por volta de 1250 (NUNES, 2005, p. 7-10). Para um estudo mais aprofundado sobre a evolução desses ciclos, cf. Sílvio de Almeida Toledo Neto (1999, p. 129-153).



Nomenclaturas à parte, o que se pretende pelo cotejo entre os pensamentos de Auerbach e Megale (sobre o pano de fundo de Maingueneau) é trazer para a discussão o contexto de produção da literatura cavaleiresca, para que se tenha uma noção mais precisa das implicações de uma cavalaria *literária*, por assim dizer, e sua relação ambígua com uma não menos ambígua cavalaria *histórica*, proposta que procuraremos discutir.

Segue-se que, em uma perspectiva ficcional, o romance cortês e as novelas de cavalaria podem ser tratados como apoiadores de uma segregação social e política perpetrada por um grupo de escolhidos: os nobres guerreiros a cavalo, predestinados a viverem aventuras (ZINK, 2006, p. 86). Dessa maneira, tal grupo se autoalimenta – tornando-se assim mais acertado, talvez, buscarmos não uma relação de causas e efeitos entre o mundo e a literatura, mas uma relação de *idealização* do mundo por parte da literatura; e então a discussão sobre a verossimilhança dos textos literários, permanentemente em crise, vem novamente à tona.

As ficções podem pretender a uma outra forma de verossimilhança, narrativa desta vez, cujas leis são coerentes. [...] de um lugar ao outro, de um conflito às conciliações, a literatura preenche o que em aparência apagara. Sob a forma de roteiros fantasmáticos, ela sugere uma avaliação extremamente sensível das relações do indivíduo e do coletivo, é a matriz de suas oscilantes e utópicas fronteiras [...] (RÉGNIER-BOHLER, 2009, p. 314).

É nesse jogo de forças<sup>10</sup>, muitas vezes opostas, que se encontram os cavaleiros literários do Rei Artur: entre o profano e o religioso, o orgulho mundano e a subserviência divinal, a procurar o santo Graal – relíquia cristã ou artefato mágico (ZINK, 2003, p. 63-90) – mas desviados, em sua maioria, do sagrado. Dezenas propõem-se à mesma demanda, apenas doze a alcançam; entre eles, Palamedes, anteriormente conhecido como *bõõ pagão*, ausente da tábua de Artur, não demandante do Graal.

Assim, tendo sido preliminarmente explicados os pontos de encontro e divergência entre as cavalarias cristã e moura e escolhido um viés teórico

---

<sup>10</sup> Tal jogo terá discussão mais alentada em capítulo pertinente, a partir do conceito de paratopia postulado por Maingueneau (2006, p. 87).

pertinente à verificação do contato entre a obra literária e o mundo medieval, é possível apresentar a jornada de Palamedes na DSG, suas possíveis implicações e o alcance de seu recorte para este estudo.

A presença de um cavaleiro muçulmano entre os notáveis de Bretanha não é de todo espantosa. As cruzadas tornaram mais frequente o contato entre as culturas ocidental (cristã) e oriental (islâmica) – contato quase nunca pacífico, diga-se de passagem –, o que propiciou a constituição de várias colônias árabes mais ou menos vultuosas ao longo da Europa meridional. Dessa forma, uma família de muçulmanos (turcos ou árabes) em território bretão, como a de Palamedes, não seria algo extraordinário. A expansão do Islã e a subsequente conquista da península Ibérica podem ter feito com que as trocas – de mercadorias, de conhecimentos, de palavras – entre esses povos tenham perdido força; mas seja por motivos religiosos, a impelir regularmente peregrinos cristãos à Terra Santa; seja por motivos econômicos, tendo o mar Mediterrâneo como cenário de um comércio sempre diversificado, rico e de fronteiras pouco definidas; a ligação entre o Oriente árabe e o Ocidente cristão nunca foi rompida.

No século XI, às vésperas das Cruzadas, [...] o Ocidente e o Oriente acham-se unidos por mil lembranças e por inúmeros interesses comuns. Até mesmo entre cristãos e muçulmanos subsistem vínculos, particularmente importantes no Mediterrâneo oriental. A Cruzada, levando os ocidentais até a Síria, colocá-los-á em contato direto com um mundo que já conheciam através da intermediação de terceiros; ela dará continuidade a um movimento há muito tempo esboçado (ROUSSET, 1980, p. 20).

A literatura cavalheiresca também apresenta essa aproximação. Apesar de o imaginário medieval adotar uma figura estereotipada do mouro, tal personagem pareceu ganhar contornos heterogêneos, mais ou menos pejorativos, de acordo com o gênero literário em que figura. A DSG é particularmente esquivada – ou mesmo benevolente – ao tratar de seu único cavaleiro mouro em atividade; não apresenta traços distintivos significativos entre ele e os demais personagens, muito provavelmente por se tratar de uma novela de cavalaria. Auerbach, referindo-se aos romances corteses, coloca que a pequenez do campo de ação e do campo ideológico presente nas narrativas cavalheirescas

em geral faz com que a diferença entre árabes e europeus não seja notada, a não ser quando dita explicitamente.

[...] embora a vida dos cavaleiros pagãos, é claro, mal se diferencie da dos cristãos [...]; ainda que amiúde, e às vezes, de maneira fanática e simbólica, eles sejam apresentados como seres degradados e intimidatórios, também são cavaleiros, e a estrutura social parece ser a mesma para eles e para os cristãos. Este paralelismo vai até os pormenores e contribui para evidenciar ainda mais a estreiteza do espaço vital apresentado (AUERBACH, 2011, p. 87-88).

Personagem surgido no *Tristan en prose – roman* contemporâneo ao ciclo da *Post-Vulgata* –, na DSG a linhagem e a história de Palamedes são dadas a conhecimento por seu pai, Esclabor, no capítulo 126 (“Como Esclabor louvava Palamedes seu filho”), quando as conta a Galaaz e Boorz, por albergarem em sua fortaleza (DSG, 2005, p. 102-103). Natural da Galiléia, Esclabor fora cavaleiro de Artur; tomara por esposa a filha de um gigante, morto pelos cavaleiros daquele rei, a qual se recusara a se casar com um cristão ou mudar sua crença. Abençoados por Artur, todavia, o casal permanece unido por doze anos e dão à luz doze filhos, que também se tornam cavaleiros prezados na corte de Artur, e mantêm-se pagãos como os pais. Eventualmente, todos os filhos de Esclabor – à exceção de Palamedes – são mortos pela Besta Ladrador, monstro de história peculiar<sup>11</sup>, e cuja destruição constitui a demanda particular do filho sobrevivente. A obsessão pela Besta, entretanto, não faz com que se turve a sabedoria do herói, uma de suas principais características. Após ter já derrubado vários cavaleiros que duelaram consigo pelo direito de caçar a Besta, dá-se o primeiro contato com Galvam nos termos seguintes:

– Ora ouço maravilhas, disse Palamedes. Nunca mais ouí dizer de casa u houvessem tantos sandeus cavaleiros nem tantos sisudos como em casa de rei Artur. E os sisudos passam de bondade e de prez todolos outros sisudos do mundo e os sandeus passam de sandice todolos outros sandeus do mundo.  
 – E porque o dizedes vós? disse Galvam.  
 – Por Deus, disse el, eu o digo por vós e polos sandeus que *havedes* começada a demanda do Santo Graal e nem ũũ de vós pode ende vïir aa cima nem *havedes* ainda ende senam vergonha. E com aquela

<sup>11</sup> Fruto da relação entre o demônio e uma dama que entregou o próprio irmão aos cães, a Besta Ladrador é a materialização monstruosa do pecado, a cruzar eventualmente o caminho dos cavaleiros. Uma análise alentada sobre a Besta e sua significação na DSG encontra-se no estudo de Lênia Márcia Mongelli (1995, p. 97-114).

demanda, em que nom fezestes rem unde vos venha honra, começades outra demanda. Nom é esto sandice grande sobeja que leixades o que *havedes* começado e vos metees em demandas que os cavaleiros estranhos *ham* mantiúdas longo tempo? E nom seeria melhor de dardes ante cima aa demanda que começastes ca vos trabalhades d'outra? Vós sodes daqueles que todas as cousas acabar se tremetem e de cada ùa cousa se partem a *honta* (DSG, 2005, p. 411-412).

Considerando-se o caráter evangelizador da novela (MONGELLI, 1995, p. 13), é no mínimo curioso que Palamedes, enquanto pagão, possua tantas – e muitas vezes mais – qualidades físicas e morais que outros cavaleiros, que o celebram recorrentemente e lamentam que não seja cristão. A bravura de Palamedes chega a lhe valer o reino de Camelot, após ter se destacado entre os defensores de Artur quando do cerco do reino pelo exército de Mars. Todavia, a humildade e o senso do dever – qualidades tão caras à ordem de cavalaria – levam-no a declinar da oferta; a demanda pela Besta Ladrador ainda não havia sido levada a cabo.

Palamedes inicia sua conversão ao cristianismo quando se prepara, em casa de seu pai, para enfrentar o desafio de Galaaz, contrariando sua disposição inicial: apenas batizar-se após dar fim à aventura da Besta Ladrador. No entanto, essa mudança de postura impõe-se pela força das circunstâncias: Galaaz é o guerreiro invencível, e sua derrota dar-se-ia por certa. Da mesma forma que o pai, coagido pela possibilidade de vingança do Deus cristão que demanda sua conversão, Palamedes é submetido a uma violenta cristianização: primeiro, sofrendo de antemão com o pavor de lutar contra Galaaz, de quem já havia observado os feitos; e enfim pelo combate em si, ao se defender à morte dos golpes sobre-humanos do cavaleiro escolhido.

A busca de Palamedes e a qualidade de sua cavalaria podem ser ainda mais relevadas por o cavaleiro não estar na mesma busca que os outros; deseja a vingança pela morte de seus irmãos, fato que molda sua postura em relação aos outros cavaleiros. Não há em primeiro plano um objetivo transcendente, espiritual: mesmo após abraçar o cristianismo, sua ocupação maior ainda não é a busca pelo Graal, mas a resolução de uma aventura que o liga a um passado familiar. Palamedes só passa a interessar-se pelo artefato sagrado uma vez

concluída a missão autoimposta, o que apenas se torna possível após violento rito de passagem. Com efeito, é apenas como cristão que Palamedes poderá derrotar a Besta Ladrador, emblema do Pecado, e o fato chama a atenção para o elemento alegórico evidente na relação entre o monstro, os cavaleiros e o papel desempenhado pelo “bõõ pagão” na narrativa.

Dignificado por sua persistência e pela nobre intenção de reerguer a memória dos irmãos, a obra caracteriza-o como o simpático pagão arrependido, fazendo correr paralelos o seu processo de conversão e a caça à Besta, sugerindo, como de hábito, que não se está para matar cavaleiro, mas para buscar a salvação. [...] O batismo final de Palamedes, pouco antes de sua morte nas mãos de Galvam, testemunha o sucesso que muitas vezes resulta da tolerância da Igreja para com os infiéis (MONGELLI, 1995, p. 104).

Vários são os que tentam por fim à aberração da “besta desassemelhada”, em busca simbólica da superação das próprias falhas individuais (MONGELLI, 1995, p. 97-98). Entretanto, apesar dos esforços dos outros cavaleiros, a demanda é de Palamedes, que deve passar por estágios probatórios – a saber, a comprovação de sua resiliência moral e força física, a arregimentação da amizade dos cavaleiros de Artur e o batismo de sangue – para, enfim, dar cabo dela, sob o olhar reconhecido de Galaaz e Persival. São palavras do primeiro:

Ora nos podemos ir, ca esta aventura sem falha é acabada. Ora aveo o que vos eu disse *hoje* manhã. E já mais homem desta besta nom veerá mais que se a nunca visse. E Palamedes deve ende *haver* honra e prez e nós seeremos ende enquisas que o vimos. E ora beengamos Nosso Senhor que nos tal maravilha mostrou (DSG, 2005, p. 433-434).

Apesar de possuir, como analisaremos no último capítulo, uma função bem definida na narrativa, Palamedes, talvez mais que outro cavaleiro, é constituído por uma ambiguidade marcante. A falta de identificação no início da novela, o alheamento à demanda do Graal e a particularidade da caça à besta ladradora lhe conferem uma subjetividade que se contrapõe à universalidade dos valores de cavalaria que demonstra na novela, em que supera a maior parte dos cavaleiros cristãos de Artur. Para melhor compreender tal errância, que coaduna bem com o espírito de aventuras da narrativa cavalheiresca, mostrou-se chave o conceito de *paratopia* como postulado por Mangueneau: livremente traduzido como um *lugar além*, ou um *não lugar*, diz respeito à qualidade de

não pertencimento total do escritor e, muitas vezes, de personagens, a um mundo normativo determinado. Assim como o escritor de narrativas do século XIII – um híbrido formado entre os ditames da Igreja e a moda cortesã, como veremos adiante –,

[o] cavaleiro não serve apenas para unificar sequências de episódios ou de narrativas, para estabilizar com seu nome um material narrativo abundante: tal como o escritor, ele não é aquele que tem um estatuto advindo do nome que recebeu, mas o anônimo pelo qual ninguém responde e que constrói um nome para si através de seus atos, o produtor de lendas do qual se conhece o nome mas não o rosto (MAINGUENEAU, 2006, p. 131).

Marcado pela indefinição, pela ausência (às vezes voluntária) de nomeação, construindo-se nos caminhos incertos da aventura contando apenas consigo mesmo, o cavaleiro é, para Maingueneau, um personagem paratópico por excelência; e, como tentaremos mostrar ao fim deste trabalho, Palamedes, em sua singularidade, o seria mais que qualquer outro da DSG.

O caminho que se pretende trilhar neste estudo, baseado nas reflexões teóricas e críticas até aqui preliminarmente levantadas, é o da afirmação da origem mundana da cavalaria, pela análise de Palamedes e seus feitos enquanto índice de tal hipótese, por figurar em uma novela de cunho cristão.

Tomando como base teórica e crítica as interpenetrações do discurso constitutivo como exposto por Maingueneau, o primeiro capítulo, “A cavalaria”, será dedicado a suas origens – ocidental e oriental –, passando pelas características que compuseram sua evolução até a consideração de seu maior legado: o romance e as novelas de cavalaria. O segundo capítulo, “O cavaleiro”, a partir do estudo da imagem do mouro na literatura trovadoresca do baixo Medievo, tratará de Palamedes e da DSG; pela análise de sua gesta será possível levar a cabo a reconstituição do cavaleiro e verificar a correspondência (ou a disparidade) entre personagem literário e personagem histórico, para uma leitura mais crítica e profícua da DSG. Assim, se a definição de cavalaria abre os trabalhos, o estudo de Palamedes por meio do cotejo entre uma cavalaria literária e a cavalaria histórica os irá concluir, mesmo que sem pretensão de esgotamento do tema.

## 2 A CAVALARIA

Estudar a cavalaria hoje é tarefa intrigante. Devido à quantidade de referências e teorias sobre a Idade Média, suas instituições, seus valores e mutações, trabalha-se muitas vezes em terreno demasiadamente hipotético. Todavia, após a definição de um *corpus* informativo que se aproxime de uma possível verdade histórica, é necessário que se escolha a forma de abordá-lo, um determinado modelo de análise da narrativa, por assim dizer.

No que tange aos inícios da cavalaria ocidental europeia – i.e, ao surgimento do guerreiro montado, suas funções e valores e sua evolução enquanto membro de um corpo de elite, organizado sob a égide do cristianismo e inspirador de toda uma literatura em verso e prosa –, os dados são, naturalmente, tanto mais brumosos quanto mais recuados no tempo. A valeremo-nos de compilações de fôlego e prestígio (como as realizadas por Jean Flori [2005] e Dominique Barthélemy [2010]), tentaremos estabelecer, mesmo que em escopo reduzido, as bases para que tratemos do cavaleiro europeu e árabe (e de suas respectivas “ordens”, quando assim puderem ser chamadas) historicamente descritos, para um cotejo com aquilo que se nos apresenta nas literaturas produzidas no século XIII como matéria cavalheiresca.

Antes de passarmos em revista a história da cavalaria, deve ficar clara a ressalva de que o mesmo termo “cavalaria” não é de maneira nenhuma semanticamente homogêneo ou determinado; faz convergir para si, isto sim, vários elementos ligados ao poder e ao valor como tomados pelo feudalismo ocidental, sempre ligados a uma ideia social e, por vezes espiritual, de nobreza, como se atesta em sua evolução (FLORI, 2005, p. 14-15). Espera-se, na outra mão, que cheguemos ao final deste capítulo se não com uma ideia definitiva, ao menos com uma imagem suficientemente traçada do que poderíamos considerar cavalaria para os fins de crítica literária, em particular das narrativas cavalheirescas produzidas após o século XII. Assim, mais que

tratar da história dessa instituição, interessa o estudo do estado da cavalaria e das implicações do termo no tempo da redação da *Demanda do Santo Graal*.

## 2.1 A cavalaria ocidental

As discordâncias que ocupam o terreno da história da cavalaria começam efetivamente no estabelecimento de suas origens. Os dois principais posicionamentos teóricos apontam ou para Roma, a estabelecer a disciplina rígida e o senso de dever de seus soldados, ou para a Germânia, mais especificamente no desenvolvimento de suas relações de vassalagem, na valorização do guerreiro a cavalo e na entrega de armas aos jovens guerreiros. Feita a ressalva à relatividade de um nascimento pontual da cavalaria, optamos neste estudo trabalhar com a segunda teoria, por se apresentar aparentemente enquanto unanimidade entre os historiadores estudados, e especificamente defendida com propriedade por Jean Flori (2005) e com maior veemência e fôlego por Dominique Barthélemy (2010).

De acordo com esses autores, à revelia do que pretendiam os nobres heróis medievais, as origens guerreiras da Europa e o *status* conferido ao guerreiro – principalmente ao cavaleiro – remontam à Germânia, como descrita por Tácito por volta do ano 100. O cotejo entre a conduta dos guerreiros apresentada pelo historiador romano e a dos soldados da Gália de César faz com que Barthélemy favoreça os primeiros como os mais prováveis iniciadores da tradição cavalheiresca.

Esses guerreiros não devem uma obediência estrita, automática a um chefe, a um Estado digno desse nome. [...] É sempre necessário que eles partam e guerreiem de sua plena vontade, e por uma virtude da qual eles têm o mérito pleno que os honra. A virtude do guerreiro é a ideologia de sociedades nas quais o poder dos chefes, sem ser insignificante, permanece medíocre. [...] A “Cavalaria” medieval lembra mais a emulação germânica de “virtude” do que a disciplina cívica ou militar de Roma – onde a função transcende o dirigente (BARTHÉLEMY, 2010, p. 31).

Parece haver, entre as linhas do historiador francês, uma espécie de recorte inadvertido, atenuado pelas aspas: essa “Cavalaria medieval” aludida seria a



cavalaria franca? Tais virtudes surgiram realmente na Germânia? Mais: seriam esses valores comuns a toda e qualquer cavalaria? A busca das origens desse grupo de guerreiros está alienada à própria palavra que o designa; então, talvez o mais adequado seja modalizar essa definição, pluralizando-a, como prefere Jean Flori: há, na verdade, várias cavalarias – merovíngia, carolíngia, romana, árabe, sármata... mesmo uma oriunda das estepes, bastante influente entre os “bárbaros germânicos” (FLORI, 2005, p. 11) –, espalhadas geograficamente pela Europa e além. A busca por uma origem da cavalaria volta-se, enfim, para uma redução, apesar de criteriosa: no caso deste estudo, buscam-se os valores que delinearão o herói das novelas do século XIII. Nesse sentido, as palavras de Barthélemy fazem um primeiro e necessário cerceamento.

Resta ainda uma ressalva: tal afirmação determina um contexto histórico, indica já a semente de um conjunto de valores, mas não precisa uma marca temporal. Naturalmente, se pode sempre eleger um determinado traço ligado à prática do guerreiro montado ou sua relação com a sociedade e vincular, digamos, um século específico – por exemplo, tomando as palavras de Barthélemy, “é a partir do século VIII a. C. que sobre o solo da Gália, assim como da Germânia vizinha, a posse de um cavalo e de um tipo de espada de ferro distingue uma elite” (2010, p. 23) –; mas trata-se de uma redução por demais grosseira. Efetivamente, qualquer compreensão histórica da cavalaria parece demandar um estudo de sua evolução: tal conceito traduz-se em processo, e não numa instituição com origem, objetivos e fim demarcados.

Pode-se dizer que o cavaleiro não é apenas um elemento do sistema feudal, mas um seu produto. A crescente descentralização política que se segue à queda do Império Romano do Ocidente faz com que o poder de reis passe para príncipes, e então se dilua em propriedades menores pertencentes a uma pequena nobreza, que irá firmar território e influência por meio de sua força militar. Juramentados a seu senhor, os guerreiros que formam a guarda de uma propriedade – a cavalo ou não, muitas vezes mercenários – veem seu poder crescer, seu castelão cada vez mais dependente. Dessa forma, no que concerne ainda a uma esfera específica da realidade feudal (a militar), o

cavaleiro é suas armas e seu cavalo. E isso é o bastante para que galgue os primeiros degraus da fidalguia.

Os *milites*, auxiliares armados dos novos poderosos, ao mesmo tempo que escapam das exações, separam-se também da massa anônima dos trabalhadores da terra, de onde a maioria deles saiu. Rodeando a aristocracia a que servem de armas na mão, os cavaleiros tendem a dissolver-se nela pela combinação de costumes e mentalidades comuns, assim como pela elevação de sua condição socioeconômica [...]. Sem se confundir ainda com a nobreza, que permanece questão de sangue, de nascimento, de linhagem, a cavalaria ganha em dignidade e logo compõe uma classe hereditária, que constitui, por sua vez, uma aristocracia, na qual se entra por adubamento [...] (FLORI, 2006, p. 190).

Essa evolução de um grupo heterogêneo de guerreiros a um estrato social particular deveu-se a alguns séculos de transformações de ordem na estrutura feudal, sobre os quais seria redundante tratar aqui. Todavia, por ser tomado como base de debates teóricos entre os historiadores, vale focarmos a discussão naquilo que se chamou a mutação do ano 1100.

Por volta desse ano, teria havido uma mudança significativa nos hábitos e costumes cavaleirescos – ao mesmo tempo em que ganharam modos mais delicados ou sofisticados (mais “cortesês”), cristalizaram-se em torno de um estatuto mais bem demarcado; a cavalaria ganha as feições com que será emoldurada no século seguinte (Barthélemy localiza essa mudança em torno dos duques da Normandia), e com as quais ganhará as narrativas. Um dos principais elementos dessa mudança, como indicado por Flori, era a investidura – ou adubamento –, a qual merece atenção especial por singularmente importante na formação do cavaleiro.

A investidura é a entrega das armas ao recém-formado cavaleiro (que se diz então *adubado*) por seu senhor, para que o proteja e lhe seja sempre leal. Muitas das narrativas cavaleirescas atrelam a essa prática um sentido e uma cerimônia religiosos: a entrega das armas é precedida por vigília, jejum, banho purificador e orações. Tais narrativas, a rigor, não se afastam da realidade medieval do século XIII, como veremos a seguir. Todavia, é importante, para os fins pretendidos por este trabalho, que se verifiquem as origens da investidura,

uma vez que se tenta perceber a possibilidade de o conceito de cavalaria e suas práticas ocidentais aplicarem-se a um pagão.

E, nesse ponto, há certa unanimidade entre os historiadores investigados: o adubamento, originalmente, configura-se tão apenas como uma transferência de armas, de natureza bastante prática, do suserano a seu vassalo, às vezes mesmo sem solenidade alguma, funcionando ainda como um rito de passagem do guerreiro à vida adulta, remetendo-se em certa medida à entrega de armas de tradição germânica (FLORI, 2006, p. 194). Com o tempo, tal prática, traduzindo o refinamento de costumes do ano 1100 aludido acima, passará a ser cada vez mais cerimoniosa, representando a entrada do adubado a uma corporação nobre de guerreiros.

O adubamento é um rito de integração à nobreza feudal, do qual se pode querer sublinhar, mais ou menos a hierarquia ou a igualdade, da mesma forma que acontece com os demais ritos de vassalagem. [...] Ao mesmo tempo, o convívio, a solidariedade relativa entre vassalos de um mesmo senhor é antiga, e pouco a pouco o adubamento vai se estender, ou melhor, vai concorrer com as outras práticas Cavaleirescas, para desenvolver um tipo de consciência de classe explícita que parecia menos marcada na primeira idade feudal (BARTHÉLEMY, 2010, p. 212).

Nesse período de mudanças, não se pode negligenciar, observada a evolução da cavalaria europeia, a influência exercida pela Igreja nos modos cavaleirescos. Tal influência se dá de forma gradual. Desde a metade do 1º milênio, os grandes senhores germânicos passam a se cristianizar; no ano 1000, tornam-se recorrentes os juramentos da “paz de Deus”, votos que preveniriam desmandos praticados por senhores contra vassalos. Tal fato poderia determinar a época mais ou menos precisa em que a cavalaria, por pressão da Igreja, pôs-se a alinhar seu primeiro código de conduta, afirmando-se como instituição. Entretanto, de acordo com Barthélemy, não se deve ver a desordem em que atuavam os cavaleiros como pura barbárie, ou mesmo os juramentos como leis inexoráveis, seguidas sem contestação, incorruptíveis. As nuances de que são dotados os acordos medievais abrem espaço para interpretação variada; e, em se tratando do estatuto do cavaleiro, não se devem perder de vista os aspectos mundanos de sua atividade, sua herança germânica que põe em evidência a coragem e os feitos de bravura

sobre as demais virtudes. É de se esperar, portanto, que uma mudança de conduta em relação a esse grupo guerreiro deva-se muito mais a interdições que a uma real, efetiva, mudança de caráter (BARTHÉLEMY, 2010, p. 190).

Desse período, dois tratados sobre os deveres do cavaleiro precisam ser citados, pela visão que apresentam da cavalaria como a encontramos no século XIII: a segunda de *Las siete partidas*, o famoso código jurídico composto por volta de 1265 pelo rei de Leão e Castela, Afonso X (1991), a qual trata, ao Título 21, dos cavaleiros e das coisas que a eles correspondem; e *O Livro da Ordem de Cavalaria*, de Ramon Lull (2000), obra de redação provável entre os anos de 1279 e 1283 e composta entre a dialética aristotélica e a sacralidade da qual se acreditava oriundo o ofício de cavaleiro. A considerar a diferença entre os modos discursivos, nota-se grande semelhança entre os postulados: ambos pretendem-se registros de como a cavalaria deve ser ordenada em suas atividades e funções. Em ambos – mais em Lull que em Afonso X – a obediência à liturgia católica como dever do cavaleiro é evidenciada; temos já solidificado o ideal de união entre Igreja e cavalaria, classificadas pelo missionário de Maiorca como ordens divinas, ligadas por amizade mútua (LULL, 2000, p. 25). O rito da investidura, por exemplo, que deve ocorrer sempre em dia santo, demanda um capítulo à parte tanto no código afonsino quanto no *Livro da Ordem de Cavalaria*, em que se destacam a vigília, a missa, os sacramentos e outros atos religiosos de cerimônia. É também cerimoniosa a entrega de armas pelo cavaleiro adubador, conferindo ainda maior importância ao evento.

Não nos esqueçamos, entretanto, de seu significado original: para além de toda a ritualística imbricada pela Igreja, alegorizando seu objetivo doutrinário, importa-nos particularmente que, no início, a investidura é apenas mundana, um traço ligado à vassalagem, a uma relação de lealdade e proteção mútuas. Sua herança germânica a define muito mais como política, e, portanto, referente a uma nobreza laica, que como moral e religiosa, perpassada pelos dogmas da Igreja, que irá apenas interessar-se pelo rito no século XII, quando a cavalaria ganha maior importância.

De um lado, a Igreja observa, com um certo atraso, a existência de forças armadas que escapam em grande medida à autoridade dos príncipes [...]; por outro lado, ao dirigir-se a cada cavaleiro investido, a Igreja constata o surgimento de uma consciência individual que, ainda fortemente engajada nas estruturas de vassalagem e linhagem, começa todavia a se mostrar. [...] Enfim, com o apelo à cruzada, essa elaboração litúrgica expressa a tentativa da Igreja de assumir os destinos da sociedade ocidental [...] (FLORI, 2005, p. 44).

É importante observar que a moralização promovida pela Igreja, e que teve ares reformadores no século XII (BARTHÉLEMY, 2010, p. 290), não diz respeito apenas à cavalaria ou à nobreza feudal, mas a toda a sociedade; além disso, não se pode esquecer da Igreja enquanto instituição medieval e, assim, como parte do jogo social e político, de concessões e acordos.

Nesse contexto, a recente prática dos torneios pode ser considerada como um microcosmo das relações ambivalentes, por vezes contraditórias, e quase sempre tensas, entre cavaleiros, ou mesmo a aristocracia feudal, e a Igreja.

Temos traços de verdadeiras tensões entre a Igreja e os Cavaleiros, na aproximação do ano 1200. Uma parte ao menos do alto clero, formada nas escolas de Paris, entoava sermões contra os pecados de Cavaleiros: orgulho, torneios, ações sociais duras de todos os tipos (ainda com rapinas) (BARTHÉLEMY, 2010, p. 455).

Surgidos no século XII, os torneios (derivados etimologicamente do verbo *tornear*, ligado ao movimento de volta dos cavaleiros após as investidas) punham frente à frente dois cavaleiros ou equipes de cavaleiros, cuja motivação era mais derrubar ou capturar seus adversários que realmente feri-los à morte. Tratava-se realmente de uma atividade cavalheiresca, em que deviam ser mostrados ao mesmo tempo bravura, feitos de armas e, sobretudo, cortesia, manifesta na misericórdia e na generosidade – e que merece consideração pontual.

O conceito de cortesia, com efeito, nunca foi elucidado senão de forma incompleta, por seu caráter sincrônico; seu sentido foi diversamente demarcado pela história. Mas não parece haver dúvidas de que o início de uma cultura dita cortês tenha ocorrido após o império carolíngio, e se fortalecido na conquista da Inglaterra pelos normandos (BARTHÉLEMY, 2010, p. 205), já nas

primeiras décadas do século XI. Neste período, as habitações principescas ganharam uma estrutura administrativa mais bem definida; e é quando a classe dos *milites* ascende socialmente pela proeminência que obtém nessa estrutura, estando sempre próximos ao rei, formando, junto a clérigos e funcionários de nobre nascimento, a sua corte (GUENÉE, 2006, p. 272). Neste sentido, cortesia seria o comportamento habitual condizente ao cortesão. Não nos interessa aqui tratar dos inúmeros manuais<sup>12</sup> relativos ao assunto; consideremos apenas que as convenções que fundamentaram tal comportamento são tomadas, a rigor, como a chave reguladora dos hábitos rudes dos guerreiros de elite e que os transformou em cavaleiros nobres. Entre os vários fatores que concorreram para essa mudança, destacamos os decretos reformadores da Igreja, cujos objetivos doutrinários são conhecidos; e o contato com o Oriente, cujo nível de refinamento foi aludido à Introdução deste trabalho e que será retomado em breve.

Dessa forma, tal atmosfera de abrandamento dos modos bélicos é propícia a simulações e jogos de guerra – mas de uma guerra bastante específica: aquela desempenhada pela cavalaria. Entretanto, tal prática não é de todo alienada de uma realidade militar. O “declínio” da cavalaria enquanto arma de guerra irá ocorrer apenas com o desenvolvimento da artilharia de pólvora, convivido e talvez equivalendo em importância ao arco longo inglês e às bestas genovesas; e, enquanto exercício de armas que colocava lados opostos em escaramuça direta, os torneios, por vezes exaltados demais para que fossem vistos apenas como jogo, funcionavam tanto como treinamento de armas como uma “prévia” de confronto, uma batalha em si mesma, com regras específicas, mas validadas pelo ideário comum.

Apesar de a violência ser controlada por normas próprias ao torneio, e de toda forma ligadas ao cavalheirismo, os torneios contavam com uma audiência assídua e interessada, e o ânimo dos cavaleiros, instados pelos assistentes, podia exacerbar-se a ponto de perderem o comedimento necessário à “boa justa”: a morte era, sim, um risco – o que, naturalmente, gerou retaliações

---

<sup>12</sup> Entre eles, destacamos o *Tratado do amor cortês*, de André Capelão (2000).

severas por parte da Igreja, empenhada, à época, no abrandamento do espírito belicoso dos cavaleiros (FLORI, 2005, p. 104).

O repúdio da Igreja, de fato, pouco conseguiu mudar essa atividade. Os torneios adquiriram uma importância muito grande para serem postos de lado: politicamente, davam a se conhecer cavaleiros, estabeleciam laços de amizade (e inimizade), resolviam disputas feudais; socialmente, serviam como entretenimento para toda a corte; militarmente, funcionavam como treinamento para o cavaleiro e mantinham-no ocupado em períodos de paz (FLORI, 2005, p. 108). Viu-se mesmo como evangelizadores laicos, como Ramon Lull, recomendam os torneios como dever do cavaleiro, e ainda dentro da Igreja há aqueles que não os repudiam.

Por fim, toda uma literatura cavalheiresca irá exaltar essa atividade, fortalecendo os traços mundanos dos nobres guerreiros, ligados ao belicismo atávico germânico e temperados pela cortesia. A cavalaria é já parte da aristocracia; a nobreza da Ordem de cavalaria deve ser mantida igualmente por fidalgos; não há mais espaço para a ascensão social por meio das armas. Afonso X, cujas pretensões imperialistas orientariam a generalidade de seu tratado (DELGADO, 1991, p. 285), alega que “[tanto] encarecieron los antiguos orden de cavalleria, que tovieron que los enperadores nin los Reyes non devien seer consagrados nin coronados fasta que cavalleros fuesen<sup>13</sup>” (ALFONSO X, 1991, p. 183).

E já não se deve ser cavaleiro se não investido de posses. O mesmo rei de Leão e Castela estabelece que não se deve fazer cavaleiro “omne muy pobre”, pois pode dar-se à mendicância e ao roubo (1991, p. 184). Vai Lull no mesmo sentido: o escudeiro (aquele que se prepara para receber a investidura prestando serviços a um cavaleiro) precisa poder arcar com suas despesas, pelo mesmo risco.

---

<sup>13</sup> “[tanto] encareceram os antigos a ordem de cavalaria, que se teve que nem imperadores nem reis deviam ser consagrados ou coroados até que fossem cavaleiros” (tradução nossa).

Cavalaria não pode ser mantida sem o arnês que pertence ao cavaleiro, nem sem os honrados feitos e as grandes despesas que convêm ao ofício de Cavalaria. E por isso, escudeiro sem armas e que não possua tanta riqueza que possa manter Cavalaria não deve ser cavaleiro, porque por falta de riqueza falha o arnês, e por enfraquecimento do arnês e despesas, malvado cavaleiro torna-se roubador, traidor, ladrão, mentiroso, falso, e de outros vícios que são contrários à Ordem de Cavalaria (LULL, 2000, p. 61).

Ao mesmo tempo em que a cavalaria ganha fausto e sofisticação, em relação talvez mais estável com a Igreja, e que os cavaleiros têm atribuídos a si diversas atividades – polarizadas pela cortesia dos torneios e jogos e as batalhas reais das cruzadas –, a burguesia consolida-se enquanto classe e, de certa forma, faz com que o prestígio econômico e político da nobreza feudal comece a ruir (BARTHÉLEMY, 2010, p. 366). A cavalaria parece, agora, habitar cada vez mais o espaço determinado entre uma realidade atual que lhe é particularmente pouco favorável e outra que se alimenta da prática cortesã para a manutenção dos costumes da nobreza feudal. Logo, nesse período, enquanto os cavaleiros procuram manter-se pela união com casas burguesas, ou migrando para áreas rurais,

[...] os reis, os príncipes, os barões estão lá para amparar um pouco dessa evolução própria da “segunda idade feudal” (séculos XII e XIII). Quando reúnem grandes cortes festivas em algumas cidades, não permitem aos Cavaleiros, amplamente ruralizados, voltarem regularmente a consumir e punccionar riquezas? A corte seria, em suma, uma maneira legítima, elegante e confortável para a classe de Cavaleiros, de saquear as cidades, graças ao príncipe ao qual seu poder e suas rendas crescentes permitem fazer prodigalidade (BARTHÉLEMY, 2010, p. 367).

Assim, vive-se durante algum tempo uma simbiose entre a classe burguesa e a nobreza ainda com posses, em que o cavaleiro desempenha um papel muito pouco virtuoso, bastante distinto daquele que encena nas novelas de cavalaria – as quais irão funcionar como exemplo de conduta, refinando-lhe os modos e aproximando-os de uma vida cristã ideal, menos violenta.

O cavaleiro do século XIII é, portanto, um nobre – i.e, pertence à aristocracia feudal, está imerso em práticas cortesãs que servem de contraponto à violência e à rudeza de sua profissão, ostenta riqueza e distribui presentes nos festejos de sua investidura, percorre torneios em busca de fama para si (em nome de



uma dama, boa parte das vezes [ALFONSO X, 1991, p. 190]). É certo que a Igreja virá desempenhar um papel significativo nessa transformação da cavalaria em “ordem” ou instituição, mas não definitivo, e nunca homogêneo (FLORI, 2005, p. 138). Enfim, um homem cuja vida é já determinada por um código de conduta baseado no bom uso das armas, no cavalo e na honra própria e de sua linhagem, orientado por querelas vassálicas em que se manifestam vícios e virtudes, membro de uma irmandade que não parece conhecer fronteiras no Ocidente – este será o cavaleiro europeu do qual trataremos neste estudo, a ser cotejado ao árabe, do qual cuidaremos agora.

## 2.2 A cavalaria árabe

Como já apontado à Introdução deste trabalho, as semelhanças existentes entre a cavalaria árabe e a cavalaria europeia no século XIII são grandes. A instituição de uma Ordem de Cavalaria e os ritos que dela advêm segregam-na do resto da sociedade como classe específica e especial, ao mesmo tempo em que os modos cavalheirescos ganham universalidade (BARTHÉLEMY, 2010, p. 256). Não só os modos: também as técnicas de combate ganham particularidades e passam a ser compartilhadas, em torneios ou em batalhas reais. A cavalaria deixa de ser apenas uma força de combate a cavalo extremamente eficaz, o que lhe rende um lugar demarcado na história da guerra; ela ganha o *status* de guerra aristocrática, mais nobre.

O estudo histórico do desenvolvimento daquilo que poderíamos chamar, pelo menos para o escopo deste estudo, de cavalaria árabe no período medieval, nos traz uma semente diversa daquela que gerou “a flor da cavalaria” no Ocidente – apesar de alguns galhos terem naturalmente se entrelaçado no processo evolutivo de ambas. Cabe, portanto, que analisemos brevemente o papel dos valores cavalheirescos na sociedade árabe e como ocidentais e orientais puseram a olhar-se, naquela época, pelas lentes do militarismo.

É entre os séculos VII e VIII que Mário Curtius Giordani aponta o surgimento, sob o governo Omíada, na Síria, de uma cultura ou civilização árabe ou

muçulmana, amalgamada por uma grande diversidade de influências, pensamentos, etnias e outras culturas.

Da sua península os árabes trouxeram consigo duas grandes contribuições: o Islã e o idioma arábico aliado ao seu código de cavalaria do deserto. Também trouxeram o estímulo psicológico de um povo conquistador, vigoroso sobre populações do mundo exterior, mais civilizadas, é certo, mas estagnantes (ATIYAH, apud GIORDANI, 1976, p. 72).

Tal afirmação traz à tona dois conceitos de grande importância para o cotejo entre as culturas oriental e ocidental, e para a conseqüente comparação do cavaleiro literário e o cavaleiro histórico: o código de cavalaria e a civilidade. Vejamos o que postula Barthélemy, ainda sobre os cavaleiros europeus.

Os antigos germânicos foram de uma “barbárie” no seio da qual se pode descobrir, como em outras sociedades em que os guerreiros nobres dominam, “uma espécie de Cavalaria.” Sente-se viver neles um ideal heroico, enquanto adotam por vezes táticas e argumentos necessários para não irem até o final da vingança e da luta mortal. Então já aparece desprezo pelo simples camponês [...] (2010, p. 584).

A barbárie de que fala Barthélemy (e o pontuado desprezo pelo camponês, os quais serão retomados em breve) relaciona-se mais a um sistema social baseado na vassalagem direta (a “barbárie” oposta à “romanidade”, digamos) do que em práticas de rudeza ou violência gratuitas promovidas por um povo pouco civilizado. Esse ponto é passível de contestação, se tomarmos como base os relatos de cronistas árabes transcritos por Amin Maalouf, em seu *As cruzadas vistas pelos árabes* (1988). Já sabemos que a conduta dos cavaleiros europeus não correspondia, boa parte das vezes, às exortações e imposições da Igreja; são aristocratas armados, agora membros de uma ordem sagrada, em tudo superiores ao resto da sociedade; é de se esperar que as longas jornadas pela reconquista da Terra Santa deem ocasião a comportamentos muito pouco cavalheirescos. Com efeito, os ataques dos *franj* – denominação dada a todos os francos, generalizada para os europeus, pelos árabes – são pintados com cores fortes. Em 1096, por exemplo, atravessam o Bósforo a caminho de Constantinopla, efetuando vários saques a igrejas gregas. Em meados de setembro, após dias de acampamento,

[...] os *franj* modificam seus hábitos. Não tendo provavelmente mais nada que obter de sua vizinhança, eles tomaram, dizem, o rumo de Nicéia, atravessando alguns vilarejos, todos cristãos, e apossaram-se das safras que acabavam de ser estocadas em celeiros, nesse período de colheita, massacrando sem piedade os camponeses que tentavam resistir. Crianças de colo teriam sido queimadas vivas (MAALOUF, 1988, p. 19).

Ao mesmo tempo em que não podemos crer absolutamente na veracidade ou no vulto de tais relatos, não podemos desconsiderá-los, tampouco. É mister que se veja na cruzada o seu lado mundano, a carnificina e o horror da guerra. Assim, tem-se que a cavalaria europeia, já digna de ser chamada por esse nome, apresenta-se no campo de batalha estrangeiro como um flagelo – e não somente por sua força ou bravura, mas por seu comportamento desmesuradamente feroz, sem traços de civilidade aos olhos dos orientais.

Ao tratar do processo de civilização no Medievo, Norbert Elias (1994) irá aproximar o conceito de civilidade (ainda não cunhado no século XIII) ao de cortesia, de valor semelhante, ou embrionário. Apreende-se daí que, enquanto o termo “civilização” só poderá ser utilizado com propriedade por volta do século XVI, a ideia de uma classe aristocrática autoconsciente e exemplar já se demonstra na baixa Idade Média pelo modelo cortesão (ELIAS, 1994, p. 76). Lembremos também que a cortesia atrela-se diretamente a moldes de comportamento cristãos: logo, apenas os nobres cristãos poderiam ser civilizados, por serem corteses. O conceito de civilização relativo ao Medievo é, como a classe dos cavaleiros, exclusivista; e tal fato faz com que as admoestações aos francos por parte dos árabes ganhem um caráter surpreendente: seria possível que pagãos fossem mais civilizados (ou mais corteses) que os cristãos? Em alguma medida, esse confronto ideológico irá causar forte estranhamento às hostes árabes. Seria diferente com eles, portanto? Como surgem e se articulam as virtudes ditas cavaleirescas no interior da cultura árabe?

De acordo com Boutros Ghali, não se pode falar realmente em uma cavalaria árabe antes de os contatos militares entre a Cristandade e o Islã ganharem o volume das cruzadas, após o primeiro milênio. As primeiras considerações sobre um guerreiro destacado dos demais por seu valor surgem na literatura

árabe antes do século VII; entretanto, o termo usado comumente para esse personagem, *fêta*, não corresponde à ideia de cavaleiro. Nas palavras de Ghali, “[le] mot ‘fêta’, en effet, dit un homme de coeur e de vaillance, un preux. Il ne devint synonyme de ‘Chevalier’ que beaucoup plus tard, vers le XIIe siècle, quand la ‘Chevalerie’ fut connue en Orient”<sup>14</sup> (1919, p. 25). Tal constatação poderia levar a crer que, de fato, a cavalaria e seus modos são uma criação puramente europeia, especificamente franca, da qual os árabes teriam emprestado modos e tecnologia. Viu-se, no entanto, o relativo fracasso da Igreja em temperar efetivamente a tendência à rapinagem e à truculência dos cavaleiros; e pelas crônicas árabes, os francos teriam pouco a ensinar-lhes sobre “modos cavalheirescos”. Para Ghali, o “bom” exemplo virá precisamente dos inimigos da Igreja – a civilização muçulmana, a qual já teria, à época, um “código de cavalaria”.

Um código, mas sem uma instituição. Para Ghali, uma das principais diferenças entre as genealogias cavalheirescas árabe e europeia é a própria estrutura social sobre a qual se erguem: não esqueçamos que, ao passo que a Igreja Católica, apesar de toda sua influência, mantinha relações conflituosas com o século, o Islamismo levava a cabo uma teocracia: os ideais de fraternidade e generosidade – refletidos também em proteção dos mais fracos – que deveriam grassar entre os principais valores do cavaleiro cristão fazem parte de um código de honra que se estrutura na base de toda a sociedade árabe (HOURANI, 1995, p. 164). O desprezo pelo camponês, apontado por Barthélemy como traço das origens da cavalaria ocidental, reflexo de uma verticalização social acentuada, não tem lugar na fraternidade islâmica. Poder-se-ia mesmo se falar de uma “ordem de cavalaria gigantesca” (GHALI, 1919, p. 32), em que o aperfeiçoamento das virtudes pessoais é o que move seus membros e os distingue, elevando ao mesmo tempo a virtude do grupo – família ou tribo.

Comme les Arabes étaient tous égaux, ils cherchèrent tous à se distinguer, à se singulariser par la richesse et la variété de leurs

---

<sup>14</sup> “[a] palavra ‘fêta’, com efeito, diz respeito a um homem de coração e de bravura, um valoroso. Ela só se tornaria sinônimo de ‘Cavaleiro’ muito mais tarde, por volta do século XII, quando a ‘Cavalaria’ fez-se conhecida no Oriente” (tradução nossa).

vertues; à se surpasser, à élever et a rehausser les colonnes de leurs mérites et de leur gloire. [...] Ils soutenaient à la fois de assauts d'armes et des assauts de magnanimité, des défis à la course et des défis de beau langage, des luttas de noblesse, de lignage, de largesse et de libéralité. Et ces épreuves intéressaient le présent et l'avenir, les vivants et les morts, car le triomphe d'un compétiteur se reflétait en gloire durable sur toute sa tribu, comme la honte de sa défaite rejaillissait sur chacun de ses concitoyens<sup>15</sup> (GHALI, 1919, p. 36).

Isso considerado, tem-se que uma ordem de cavalaria árabe enquanto grupo restrito não se caracterizaria pelo compartilhamento de ideais de conduta, separados da sociedade ordinária. Entretanto, devido à desarticulação política sofrida pelo império árabe causada por sua expansão, surge um único grupo de identidade árabe que poderia corresponder politicamente à cavalaria franca (ou, genericamente, ocidental) a pôr tais ideais no centro das atenções: trata-se da *Futuwwa*, grupo de cavaleiros que, de acordo com Giordani, surgiu sob o califado de Al-Nasir (1180-1226) e teve importante papel em sua tentativa de unificação do império.

Com a finalidade de reconciliar os grupos dissidentes, o próprio Al-Nasir fundou essa espécie de ordem de cavalaria da qual era o grão-mestre. *Futuwwa* é um vocábulo árabe que exprime “o conjunto das virtudes próprias do homem na flor da idade, notadamente a generosidade” (GIORDANI, 1976, p. 95.). Tais virtudes seriam características dos *fytian*, plural de *fata* – o jovem, mas de forma especial, o virtuoso. Em outra acepção, a *futuwwah* refere-se ao adulto, e está ligada diretamente à ideia de valor e função social do indivíduo.

La futuwwah est de l'âge de l'homme la période comprise entre 18 et 40 ans. Elle représente le développement et la plénitude de la force et des bonnes qualités. Le fata emploie sa force au service de Dieu et du faible, il n'a pas d'adversaires, car Il s'acquitte de ses obligations et il renonce aux droits qu'il peut exercer<sup>16</sup> (ARABI, apud ABU-SAHLEH, 2010, p. 4).

<sup>15</sup> “Como os Árabes são todos iguais, todos procuram distinguir-se, singularizar-se pela riqueza e a variedade de suas virtudes; a se superar, a se elevar e a realçar as colunas de seus méritos e de sua glória. Eles sustentam ao mesmo tempo os assaltos de armas e os assaltos de magnanimidade, os desafios de corrida e os desafios de boa linguagem, as lutas de nobreza, de linhagem, de generosidade e de liberalidade. E essas provas interessam ao presente e ao futuro, aos vivos e aos mortos, pois o triunfo de um competidor se reflete em glória durável sobre toda a sua tribo, como a vergonha de sua derrota mancha cada um de seus concidadãos” (tradução nossa).

<sup>16</sup> “A *futuwwah* é na idade do homem o período compreendido entre os 18 e os 40 anos. Ela representa o desenvolvimento e a plenitude da força e das boas qualidades. O *fata* emprega

O paralelo entre as ordens de cavalaria ocidentais e *al-Futuwwa*, nesse sentido, parece evidente. Todavia, da mesma forma que o conceito de cavalaria não indica uma única atividade ou função precisa, *al-Futuwwa* e *fata* são ideias de interpretação vária, a depender do contexto em que estão inscritas. De qualquer forma, ambas as ordens parecem ter feito a mesma jornada evolutiva – das milícias armadas à espiritualidade. De acordo com Abu Sahlieh, tais grupos de guerreiros organizados, sob o nome comum de *futuwwah*,

[...] ont connu une évolution, comme dans la chevalerie occidentale. Ils ont commencé par être des milices armées indépendentes du pouvoir avant que d'être récupérées par ce dernier, ensuite ils se sont transformés en ordres soufis et en union professionnelles, toutes ces formes ayant eu en commun un certain code d'honneur et un rituel<sup>17</sup> (ABU-SAHLIEH, 2010, p. 6).

Portanto, parece que a forma mais correta de se proceder a uma reconstituição do cavaleiro mouro é localizá-lo, primordialmente, no seio de uma comunidade que salienta como predicado maior a irmandade e a igualdade entre os crentes, o que torna familiares a todo membro os valores cavalheirescos. Aos que empunham armas para a defesa desses valores – operando dentro ou fora dos ditames do califado – uma denominação especial é garantida: *al-Futuwwa*, que assim, e somente no que tange a um ponto de vista histórico e semântico bastante específico, aproxima-se do que poderíamos chamar de cavalaria árabe enquanto um grupo organizado.

Como no Ocidente, o estabelecimento de *al-Futuwwah* como ordem trouxe, a título de registro, a organização de vários *futuwaat-nameh*: verdadeiros tratados concernentes à iniciação, à conduta e à moral do cavaleiro. Essa literatura, de forma semelhante ao que nos lega a tradição de narrativas cavalheirescas ou à obra de Ramon Lull, remontam a criação da ordem de

---

sua força ao serviço de Deus e dos fracos, ele não tem adversários, pois está quite de suas obrigações e renuncia aos direitos que pode exercer” (tradução nossa).

<sup>17</sup> “[...] conheceram uma evolução, como na cavalaria ocidental. Eles começam por ser milícias armadas independentes do poder antes que fossem recuperadas por este último, depois são transformados em ordens soufis e em uniões profissionais, todas essas formas tendo em comum um certo código de honra e um ritual” (tradução nossa).

cavalaria a uma vontade de Deus e à sua aliança com os homens bem-aventurados e fiéis (SAHLIEH, 2010, p. 12), o que reafirma o caráter sagrado tanto da *Jihad*, a guerra santa promovida por Maomé, quanto da cruzada. A diferença entre a *Futuwwah* e a ordem de cavalaria ocidental não reside, portanto, no fato de haver um enredamento religioso em sua constituição, mas em como se dá tal enredamento: enquanto no Ocidente a Igreja assume paulatinamente um papel moralizador e modalizador de um grupo de guerreiros descendentes do feudalismo germânico, a cavalaria oriental é, desde o princípio, orientada e regulada por um código ao mesmo tempo espiritual e secular.

Sendo assim, é necessário pensar as cavalarias ocidental e oriental como as encontramos no século XIII ligadas fortemente ao cristianismo e ao islamismo. Tais religiões tiveram papel fundamental em seu refinamento, em que ganharam terreno virtudes amplamente reconhecidas, as quais serviram como termos de diálogo e comparação entre os dois mundos. Nesse sentido, a mutação universalista de 1100, em que se tenta mitigar a violência das práticas cavaleirescas, dando-lhes ares de sofisticação (ou civilidade), aponta também para o “amadurecimento”, ou para uma expansão, do conceito de cavalaria, dialogando mais confortavelmente com o Oriente. “Ela se torna verdadeiramente um tipo de universalismo senhorial, pronto para aceitar em seu seio turcos e sarracenos, despertando neles alguma ressonância, e pronta mais ainda a se estender das cortes francesas em direção às de toda a Europa cristã” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 587).

A cortesia, então, é um conceito que já se pode aplicar aos árabes. Vários são os relatos históricos que lhes tecem loas à generosidade e grandeza de espírito. Para citar um exemplo, tome-se al-Mutamid (1069-1095), rei de Sevilha, cuja corte “tornou-se famosa como centro de cultura para onde convergiam escritores e poetas. [...] Seus numerosos biógrafos não escondem a emoção em face do triste fim daquele cujo talento poético, generosidade e espírito cavaleiresco não se cansam de elogiar” (GIORDANI, 1976, p.112-113).

Como visto, o sentido de cortesia carece de nitidez, devido em parte às diferentes áreas em que se espera a excelência do cortesão: além de mostrar-se um combatente digno, o cavaleiro deve saber comportar-se socialmente (RÉGNIER-BOHLER, 2006, p. 48), e isso implica uma correta e, de certa forma, rigorosa maneira de amar – a chamada *fine amor*, estabelecida como doutrina por André Capelão em seu *Tractatus de amore*, de 1184, e propagado pelos trovadores provençais e franceses.

Na lírica, o amor cortesão aparece como uma relação virtualmente adúltera: a dama é casada, é objeto de uma corte amorosa e de uma súplica cujos mensageiros são os poemas. A súplica amorosa é calcada no modelo feudo-vassálico. “Minha Senhora” [...], tal é o termo de requerimento [...]. A petição amorosa deve estar sempre ligada ao valor pessoal. Aquele que deseja tornar-se amante de uma dama se mostrará leal e cortês, dedicará toda a atenção a fazer o elogio da amada, e, particularmente na França do norte, [...] mostrar-se-á exemplar nos torneios e combates (RÉGNIER-BOHLER, 2006, p. 48-49).

Essa relação com as mulheres é bastante distinta entre os cavaleiros árabes e francos. Flori, ao tratar do amor na cavalaria, equipara-o à “cortesia” quase como sinônimo; e, ao transcrever o repúdio do príncipe sírio Ousama à atitude liberal dos cavaleiros para com suas senhoras, toma-o como prova da exclusividade franca das práticas corteses (FLORI, 2005, p. 152).

Ora, há de se convir que existe um espaço grande entre a liberalidade que se mostra no campo de batalha, por exemplo, e a vassalagem amorosa apreçoada pelos trovadores provençais; falamos de cortesia como *práticas corteses* individuais muito mais confortavelmente do que como um conceito fechado e estrito – caso em que a ausência de um único de seus traços (a *fine amor*, por exemplo) seria suficiente para a caracterização de um comportamento como não cortês. Isso considerado, seguimos com o mesmo comedimento que procuramos dedicar à análise de outros conceitos: mesmo que se considere sua heterogeneidade, o termo *cortesia* traz a reboque, inevitavelmente, o pressuposto da vassalagem amorosa; a *cavalaria*, enquanto prática militar cortês, não. Dessa forma, como será desenvolvido no próximo capítulo, poderemos dizer mais pertinentemente da *cavalaria* de Palamedes, pelo respeito que o cavaleiro mouro angaria entre seus pares cristãos pela



proeza de armas e generosidade, que de sua *cortesía* – pois, apesar de ser patente seu devotado amor por Iseu, tal característica não recebe, nesse estudo, prioridade analítica.

Assim, devem-se frisar os elementos de uma tal cortesía militar que, compartilhados por árabes e europeus, mostravam aos cavaleiros sua condição de semelhante ou de par. Em se tratando de um código de ética como o da cavalaria, pressupõe-se semelhante aquele que comunga de um mesmo princípio moral, em que pesem as diferenças culturais. De acordo com Giordani,

[a] força do exército árabe muçulmano [...] residia não na superioridade das armas, nem da excelência de sua organização, mas em seu elevado moral para o que, sem dúvida, a religião contribui com sua parte; em seu poder de resistência que a vida no deserto forjou; em sua notável mobilidade devida principalmente ao transporte por meio do camelo (GIORDANI, 1976, p. 163).

A singularidade do moral cavaleiresco do guerreiro árabe medieval estava atrelada a elementos específicos de sua vivência e de sua cultura. Nesse sentido, o camelo, alcunhado “o navio do deserto” (GIORDANI, 1976, p. 163), sem dúvida teve um papel preponderante nas longas jornadas empreendidas desde a Ásia até a península Ibérica, sendo portanto um traço identitário dos guerreiros orientais. Entretanto, nenhum animal foi tão importante para a cultura cavaleiresca árabe quanto o cavalo, cujo cuidado é mais um ponto de contato entre Ocidente e Oriente no período medieval<sup>18</sup>.

A presença destacada do cavalo na sociedade árabe foi tratada com alento por Maria Mercedes D. Pérez (2007). Seu levantamento histórico e literário aponta sobejamente para como toda uma ciência de criação e cuidado do cavalo, assim como a equitação em suas diversas finalidades, forjou-se a partir de uma

---

<sup>18</sup> Como se sabe, a expressão “período medieval” (como “medievo” ou “Idade Média”) não se aplica ao mundo árabe com a mesma pertinência, uma vez que o início do calendário islâmico se dá com a Hégira, 622 dc., além de trazer a reboque um conjunto de percepções ligadas ao mundo ocidental e à cristandade, como problematizado por Christian Amalvi (2006, p. 537-550). Entretanto, como Giordani (1976) refere-se a um “mundo árabe medieval” em correspondência à Europa medieval, e Hourani (1995), apesar da ressalva feita aos calendários, utiliza majoritariamente datações cristãs para sua *História dos povos árabes*, utilizaremos o termo como sendo comum às duas culturas, apenas para efeito de contextualização histórica.

literatura do maravilhoso ou foi baseada no misticismo maometano, que elevou o cavalo, por vezes, à mais cara das possessões de um nobre. Todo o bem feito a um cavalo, e mesmo o apreço reservado ao animal, seriam bem vistos por Deus, contando como boa ação a Seus olhos.

La supra valoración de este acto religioso llega hasta el extremo de que ni tan siquiera se precisa la posesión de un caballo, sino que la buena querencia hacia el animal es suficiente pues, según la tradición, "Dios recompensará al hombre que guarde a los caballos, aunque no críe ninguno. Y si con ilusión sincera piensa que criará alguno, Dios le otorgará el premio reservado a los mártires". La crianza del caballo, pues, tenía igual valor que cualquier otro precepto religioso: "Quien cría a un caballo para servir a Dios, tiene igual recompensa que quien ayuna sin descuidos, o quien cumple todo deber religioso sin desidia"<sup>19</sup> (PÉREZ, 2007, p. 30).

Apesar da importância que o conhecimento e o bom tratamento do cavalo recebem na educação cavalheiresca ocidental, tal encarecimento místico do cavalo, como pontuado por Pérez, é exclusividade árabe. Afonso X, na Segunda Partida, Título 21, Lei 10, cria norma específica sobre a escolha e o trato do cavalo como um dos principais misteres do cavaleiro, assinalando as virtudes do animal a serem observadas: boa cor, coração forte, membros proporcionados e boa linhagem (1991, p. 182-183). Em boa medida, são as mesmas características distintivas atribuídas à montaria pelos tratados árabes do período (PÉREZ, 2007, p. 30-36). A nobreza do cavalo e sua singularidade entre os animais, outrossim, são *topoi* comuns entre as duas literaturas. Contudo, na cultura árabe, a nobreza do cavalo é determinada diretamente por Deus, que a escolhe para ser o senhor de todos os animais e o maior auxiliador na glória dos fiéis. Pérez recupera a seguinte lenda árabe:

Cuando Dios quiso crear al caballo le dijo al viento del Sur: "Voy a crear a partir de ti una criatura que será la gloria de mis seguidores, la ruina de mis enemigos y el adorno de los que me obedecen." Luego creó al caballo y dijo: "Te llamo caballo y te hago de raza árabe; a tu crin anudo el bien, y se conseguirán botines cabalgando sobre tu lomo; la honra estará contigo dondequiera que estés, y te hago señor

<sup>19</sup> "A supervalorização deste ato religioso chega ao extremo de não ser preciso sequer a posse de um cavalo, mas apenas o querer bem ao animal já é posto como suficiente, pois, segundo a tradição, 'Deus recompensará o homem que guarde os cavalos, mesmo que não crie nenhum. E se com ilusão sincera pensa que criará algum, Deus lhe outorgará o prêmio reservado aos mártires'. A criação do cavalo, pois, tinha o mesmo valor que qualquer outro preceito religioso: 'Quem cria um cavalo para servir a Deus, tem a mesma recompensa de quem jejua sem descuidos, ou quem cumpre todo dever religioso sem desídia'" (tradução nossa).

de los animales [...]; te he distinguido con la característica del rayo sobre el resto de los animales , te he concedido la querencia del corazón de tu dueño, y te he permitido que vuelas sin alas; sirves para perseguir y para huir; sobre tu lomo montaré a unos hombres que me glorificarán, alabarán y aclamarán y me serán fieles” [...]. Y reuniendo todo lo que había creado se lo mostró a Adán y dijo: “¡Adán!, escoge de lo que he creado lo que quieras”; y Adán escogió al caballo. Y dijo Dios, alabado y ensalzado sea: "Has escogido tu gloria y la de tus descendientes, será eterna mientras vivan, y se reproducirán hasta el final de los siglos. A ti y a ellos os bendigo, no he querido tanto como a ti a ninguna otra de mis criaturas"<sup>20</sup> (HAMID, apud PÉREZ, 2007, p. 26)

Já de acordo com Llull, a excelência do animal não é fruto de uma consideração divina, mas, aparentemente, da experiência humana:

Buscou-se em todas as bestas qual era a mais bela besta e a mais veloz, e a que pudesse sustentar maior trabalho, e qual era a mais conveniente para servir ao homem; e porque o cavalo é a mais nobre besta e a mais conveniente a servir ao homem, por isso, de todas as bestas, o homem elegeru o cavalo, que foi doado ao homem que foi dos mil homens eleito. E por isso aquele homem tem o nome de cavaleiro (LLULL, 2000, p. 13).

Além do cavalo, a proximidade entre as duas culturas fez com que também as armas fossem similares. A despeito das diferenças iniciais, em que se contrapunham a rigidez quase impenetrável das pesadas couraças francas e a rapidez mais frágil das leves armaduras árabes (MAALOUF, 1988, p. 28), os muçulmanos peninsulares, de acordo com Giordani, usavam, no século XII, as mesmas armas que os adversários cristãos (1976, p. 164). Os empréstimos dão-se dos dois lados: a influência árabe nos modos cavalheirescos, patente para Ghali, pode ser exemplificada pela heráldica: pouco desenvolvida pelos francos, os brasões são adotados na Europa por imitação de árabes e persas, devido à importância que esses povos davam à genealogia (GHALI, 1919, p.

---

<sup>20</sup> “Quando Deus quis criar o cavalo disse ao vento do Sul: ‘vou criar a partir de ti uma criatura que será a glória de meus seguidores, a ruína de meus inimigos e o adorno dos que me obedecem.’ Logo criou o cavalo e disse: ‘Te chamo cavalo e te faço de raça árabe; a tua crina ligo o bem, e se conseguirão butins cavalgando sobre seu lombo; a honra estará contigo onde quer que esteja, e te faço senhor dos animais [...]; hei-te distinguido com a característica do raio sobre o resto dos animais, hei-te concedido o querer do coração de teu dono, e te hei permitido que voe sem asas; serves para perseguir e para fugir; sobre teu lombo montarão uns homens que me glorificarão, louvarão e aclamarão e me serão fiéis’ [...]. E reunindo tudo o que havia criado, mostrou-o a Adão e disse: ‘Adão!, escolhe do que criei o que queira’; e Adão escolheu o cavalo. E disse Deus, louvado e exaltado seja: ‘Escolheste tua glória e a de teus descendentes, será eterna enquanto vivam, e se reproduzirão até o fim dos séculos. A ti e a eles os bendigo, não quis tanto como a ti a nenhuma outra de minhas criaturas’ (tradução nossa).

58). Tais entrelaçamentos de ideias e costumes levam-nos a crer que árabes e cristãos frequentavam-se para além de suas diferenças religiosas ou políticas. De acordo com Tate, no início do século XII, na Síria, não se pensava no cruzado exatamente como um inimigo, mas mais como um estrangeiro que seria assimilado.

Entre os emires turcos ou árabes e os chefes cruzados existiam semelhanças fundadas na prática das armas e na estima entre combatentes. Travavam-se relações que persistiam, mesmo nos períodos de trevas, nutrindo uma estima recíproca que mantinha um comportamento de lealdade mútua. Emires muçulmanos e guerreiros imaginaram que um *modus vivendi* iria se estabelecer com os francos (TATE, 2008, p. 60-61).

Tal consideração é corroborada por Barthélemy, também resumindo a qualidade das relações entre muçulmanos e cristãos, principalmente de suas aristocracias, no contexto da guerra santa:

As duas Cavalaria têm mais de um valor em comum. Dos dois lados, a sociedade exige de seus machos dominantes que afrontem a morte, e a guerra santa se junta ao sentido de honra da sociedade feudal (sic) para prescrevê-lo. Nem uns nem outros se proibem toda a estima pela Cavalaria do outro lado, e isso lhes assegura o reconhecimento como forma de pagamento. De um lado a outro há, entre esses Cavaleiros, inimizades e amizades de homem a homem. Tudo isso modera a dureza da confrontação, salva vidas nobres e deixa lugar para manobras (BARTHÉLEMY, 2010, p. 349).

Da mesma forma, a Espanha – ou o Andalus, seu nome árabe durante o período de ocupação e governo muçulmano (HOURANI, 1995, p. 60) – conheceu um convívio relativamente amistoso entre diversos povos coabitantes (entre os quais os árabes propriamente ditos eram minoria, pelo menos até o século X [HOURANI, 1995, p. 61]); convívio certamente marcado por restrições e delimitações, mas geralmente orientado pela tolerância – haja vista a presença dos moçárabes (GIORDANI, 1976, p. 172-173).

Desde o século VIII, entretanto, cristãos e muçulmanos mantiveram-se em estado de alerta pela guerra latente (ROUSSET, 1980, p. 27). O século XI irá presenciar a ruptura desse *status quo* quando as cidades cristãs espanholas, aproveitando-se da fragilidade interna do império muçulmano, lançam-se em batalhas rápidas e pontuais – e muitas vezes bem-sucedidas – contra os

ocupantes mouros (também chamados indiscriminadamente de sarracenos). A esse período gradual de recrudescimento dos conflitos, que culminaria com a expulsão dos mouros, deu-se o nome de *Reconquista*, um movimento que, por seu caráter religioso, é também chamado de pré-Cruzadas, mas não sem certa ressalva.

Digamos desde já que essa denominação é imprópria (se às vezes empregamos é por nos faltar um termo melhor e por ela ser utilizada por excelentes historiadores) e que não houve verdadeiras Cruzadas antes da expedição de 1096. Mas, como essas guerras se verificam numa época em que a noção de guerra santa se desenvolve e em que as condições políticas são favoráveis a uma ofensiva contra o Islã, elas apresentam um interesse evidente, e a sua descrição possibilita o reconhecimento de algumas causas da Cruzada (ROUSSET, 1980, p. 28).

Naturalmente, as relações entre muçulmanos e cristãos na península Ibérica tornaram-se mais conflituosas no âmbito social, embora em vários aspectos a política de concessões se mantivesse pelo lado cristão. Segundo Ademir Luiz da Silva,

[os] mouros eram excluídos da vivência social, por serem estrangeiros, muitas vezes marcados com sinais de infâmia. Os convertidos jamais deixaram de ser vistos com desconfiança na cristandade. Mesmo na Península Ibérica, onde estes conversos não eram exatamente raros, dado as práticas políticas da Reconquista, onde a presença moura nas terras recuperadas poderia ser tolerada através de recursos que iam da conversão ao pagamento de impostos (2011, p. 14).

As Cruzadas terão grande responsabilidade na hostilização das relações entre os dois mundos, e principalmente pela quantidade de aventureiros que arrebatou a seu serviço – por motivos muito menos religiosos que materiais, por certo (ROUSSET, 1980, p. 14). A propaganda cruzadística foi um motivo, justificado em torno de um ideal e de um líder incontestável – o papa –, para um projeto de colonização do Oriente e de pilhagem de uma terra maravilhosa, berço de Jesus Cristo. Tal propaganda encheu os olhos principalmente de cavaleiros irmãos mais novos, condenados à pobreza, e daqueles que, engendrados pela política de remissão de pecados de Urbano II, partem para Jerusalém em penitência por má conduta.

Este [ato penitencial] não consiste mais, como era o caso nas peregrinações tão frequentemente prescritas nos séculos X e XI, em ir até Jerusalém como peregrinos, como penitentes, sem armas, mas em usá-las contra o inimigo designado da cristandade: os sarracenos, os muçulmanos, assimilados aos pagãos da Antigüidade e diabolizados a sua imagem (FLORI, 2005, p. 136).

Todos levam na bagagem uma visão bastante distorcida dos muçulmanos e de seu mundo.

Considerado esse painel histórico, social e cultural, percebe-se que, em comparação, as diferentes origens das cavalaria muçulmana e cristã, apesar de singularidades significativas, não se puseram como fator de impedimento ao comércio de técnicas, modos e valores que vamos encontrar nos ordenados cavaleiros do século XIII; no processo de desenvolvimento desses guerreiros nobres, apresentou-se um diálogo, a partir de um denominador comum – os valores de cavalaria –, que nem o cristianismo nem o islamismo parecem ter querido ou conseguido cercear e eludir.

Tentou-se aqui investigar com alguma precisão histórica o cavaleiro mouro como conhecido na península Ibérica no século XIII, assim como suas semelhanças e diferenças em relação ao ocidental. Lance-se o foco do estudo no espaço que o cavaleiro mouro ocupa no imaginário<sup>21</sup> medieval cristão, ou mais particularmente nas expectativas do cavaleiro ocidental, e descobre-se uma figura ambígua: trata-se de um irmão de armas ou de um inimigo religioso?

### **2.3 A cavalaria literária**

Uma correta reconstituição da cavalaria medieval deve repousar necessariamente sobre a literatura que o período nos lega, observado o caráter de constitutividade desse discurso. Evitaram-se até então as referências à produção literária da época como forma de privilegiar documentos oficiais, que responderiam tradicionalmente por uma ciência histórica mais calcada em fatos

---

<sup>21</sup> Sobre o conceito de imaginário medieval, cf. Jacques Le Goff (2008, p. 63-72).

objetivos; porém, mesmo os historiadores contemporâneos citados até agora dão papel de destaque à mútua influência entre as narrativas cavaleirescas e o dinamismo histórico da função do cavaleiro; em outras palavras, não existiria a cavalaria como a conhecemos sem as canções de gesta, os romances e as novelas de cavalaria.

Antes de averiguarmos esses gêneros, deve-se ressaltar que sua origem e definição são controversas; assim, para os fins destacados neste trabalho, uma rasa generalização rotulada *narrativa cavaleiresca* ganharia predileção: não retratam todos esses textos, de forma bastante semelhante, aventuras de cavaleiros, dizendo-nos os elementos em que seu mundo se constrói? Entretanto, aponta cada uma para momentos diversos desse mundo medieval, enfocando diferentes aspectos, em acordo com a recepção da época; além disso, relacionam-se entre si numa ordem cronológica e, de certa forma, evolutiva; a atualização de um gênero em outro indica mesmo a evolução de um pensamento historicamente construído – em nosso caso, a cavalaria e tudo que dela participa (MEGALE, 1992, p. 13-14). Logo, em que pesem as influências mútuas de tais narrativas, sua constituição deve passar pelas especificidades que apresentam.

Observada sua origem brumosa ou controversa, pode-se dizer que as canções de gesta ganham popularidade a partir do século XI, e têm destaque por referendarem-se em fatos históricos, suplementados por elementos lendários e ficcionais (MOISÉS, 2004, p. 64). Tal é a natureza da *Canção de Rolando* (1988), talvez a mais famosa *chanson de geste*, que irá narrar o episódio da emboscada feita pelos sarracenos, favorecidos por traição, à retaguarda de Carlos Magno em Roncesvalles: o fato ganha na canção proporções épicas; seu herói, Rolando, sobrinho do imperador, é celebrado pelo povo francês como modelo e mártir (VASSALO, 1988, p. 1-14). No contexto peninsular, destaca-se o *Poema de Mio Cid* (1983), gesta do herói Cid Ruy Díaz que, vítima de caluniadores e por isso exilado pelo rei Afonso VI, empreende várias batalhas contra os mouros para reconquistar as graças de seu senhor e sua honra – em consonância ao período histórico das invasões muçulmanas, com efeito tema recorrente da épica castelhana medieval (TOVAR, 1983, p. 15).

Já os *romans* (por serem escritos em língua dita “romance”, ou vernácula, não mais no latim castiço romano) surgem por volta do século XII, como narrativas em verso de histórias de amor e de feitos de bravura, protagonizados por cavaleiros, nobres damas e outras figuras palatinas (MOISÉS, 2004, p. 406-407). Tais obras têm em Chrétien de Troyes mais celebrada origem; é sob a pena deste escritor do norte da França que irão ser apresentados (ou reapresentados) ao público cortesão Lancelote, Galvam, Ivain e Perceval, entre outros heróis que irão constituir a futura Távola Redonda do rei Artur. Dessa forma, quanto à temática, os *romans* seriam precursores das novelas de cavalaria, como compiladas no ciclo da *Post-Vulgata* (TOLEDO NETO, 1999, p. 146).

Por fim, as novelas de cavalaria conviverão com as canções de gesta, das quais, de certa forma, derivam (REIS; LOPES, 1987, p. 294; MOISÉS, 2004, p. 320), apropriando-se de temas, personagens e episódios já tornados famosos pelos *romans*, os quais serão prosificados, atualizados, entrelaçados e dispostos numa longa narrativa em prosa<sup>22</sup>. É o caso, obviamente, de *A Demanda do Santo Graal* – última parte de um ciclo de narrativas conhecido como *Post-Vulgata*, para o qual contribuíram as mãos de vários escritores anônimos, e que trata dos sucessos localizados ao redor da corte do Rei Artur (NUNES, 2005, p. 7-11).

Cabe então perguntar: quem são, pois, seus autores? A produção literária da baixa Idade Média está vinculada inexoravelmente à Igreja, à qual se atribui no período o *status* de detentora do conhecimento letrado. Comentou-se, no capítulo anterior, sobre a tentativa da Igreja de, por meio de interdições e cerceamentos, orientar a moral e controlar o comportamento não só dos cavaleiros, mas de toda a sociedade. Contudo, os romances cortesês, fundamentados na *fine amor* e dela divulgadores, versam regularmente sobre casais de enamorados, protagonistas do amor sensual, jovem, intensíssimo, próprio para a produção literária cortês em verso e prosa, em que são

---

<sup>22</sup> Para uma discussão sobre a genologia da novela, cf. Massaud Moisés (1977, p. 153-159).



justificados o adultério de Tristão e Isolda ou Lancelote e Genebra, à revelia dos laços de lealdade que os prendem a seus senhores. Para além desse fato, a violência grassa amiúde nessas narrativas – haja vista os vários episódios da DSG em que, por motivos comezinhos ou mesmo sem motivo, demanda-se justa, às vezes fatal, como no episódio “Como Galvam matou Ivam o Bastardo” (DSG, 2005, p. 123). Não haveria, portanto, um contrassenso entre o que predica a Igreja e o que seus monges e escribas clericais produzem? Não inteiramente. Barthélemy lembra-nos que

[...] são clérigos da corte, cuja presteza em agradar aos jovens príncipes e suas esposas contrasta com a reprovação sermonária que bispos mais velhos, e de espírito menos secular, dirigem na mesma época às cortes. A Igreja não é homogênea e, para dizer a verdade, esses clérigos “romancistas” são muito mal conhecidos. Mesmo o mais genial e fecundo deles, Chrétien de Troyes, nos escapa; ele se esforça em apresentar contragolpes ao mito sulfuroso de Tristão e Isolda, e em encaminhar seu Perceval em direção a Deus (com toda a Cavalaria arturiana, em busca do Graal) (2010, p. 501).

Vê-se, dessa forma, que tais autores comprometiam-se muito mais com o entretenimento da corte a qual frequentavam do que propriamente com a moralização de seus senhores por meio da literatura. Vive-se a época do amor cortês, criado na Provença e nutrido pelas grandes proezas cavaleirescas; não há como a literatura palaciana escapar dele (BARTHÉLEMY, 2010, p. 501). Entretanto, como foi ressaltado, há o esforço de matizar os arroubos apaixonados de cavaleiros e damas com as tintas leves da devoção cristã e do temor a Deus. Sobre a cristianização dos romances corteses nos ciclos arturianos, Manuel Rodrigues Lapa afirma que

[a] remodelação de Roberto de Boron procurou pôr ordem e sentido cristão nesse acervo de lendas [...]; depois, certas correntes místicas então vigentes na Europa, (sic) ainda acentuaram mais o simbolismo religioso. Toda a obra agora se revela como um livro de propaganda da ascese cristã, uma reacção contra o mundanismo excessivo e adúltero do amor cortês (1981, p. 261).

Esse é o caso de *A demanda do Santo Graal*, novela de cavalaria que tomamos como *exemplum*. No Medievo, esse gênero literário originalmente curto configura-se como uma história edificante, de cunho religioso, orientado para o comportamento cristão ótimo (LE GOFF, 1983, p. 151). Tendo

conhecido seu apogeu no século XIII, os *exempla* são narrativas cristãs voltadas para um público cristão, mas em que figuram elementos excluídos dessa sociedade. De acordo com Le Goff,

[...] tudo o que não é cristão nele [no *exemplum*] figura meramente a título de objecto, de instrumento. Mas, para além da lei imposta pelo gênero literário, encontra-se aqui a atitude fundamental da ideologia cristã medieval, que só se interessa pelos outros, pelos marginalizados e pelos excluídos, na medida em que eles possam servir para a salvação dos cristãos (1983, p. 155).

Essencialmente anticortês, a DSG irá apresentar, por meio das aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda de Artur em busca do graal e de seus sucessos e fracassos, uma série de *exempla* (cada episódio da novela poderia ser tomado por um *exemplum*) em que se percebe um sistema de conduta bastante explícito que irá recompensar aqueles que seguem os preceitos da Igreja, voltando-se para o aspecto místico-religioso da cavalaria e seus valores, e a menosprezar e condenar aqueles que, mesmo cristãos, não praticam as virtudes correspondentes (MEGALE, 1992, p. 38-69), preferindo os prazeres mundanos (como ilustrará Lancelote) e entregando-se a um orgulho desmedido (como o que irá epitomizar Galvam). Dessa forma, vê-se como as narrativas produzidas à época traduzem bastante do complexo jogo político-social protagonizado pela Igreja e a nobreza, da qual já fazem parte os cavaleiros.

Corrobora a ambiguidade (ou heterogeneidade) desse jogo a prática dos torneios, ponto que vale trazer novamente ao estudo, por representar importante resumo da constituição da realidade cavalheiresca. Atividade ao mesmo tempo militar e desportiva, reúne em si e em sua evolução aspectos políticos, ideológicos, religiosos e militares da realidade feudal ligada à classe dos cavaleiros – ou seja, pode ser tomada como um pequeno universo das expectativas desses indivíduos, e ao mesmo tempo constituindo o mundo exclusivo que habita. Dessa forma, devem ser considerados o caráter lúdico dos torneios e seu papel político e social de aproximação de guerreiros em volta dos mesmos interesses que, simultaneamente, deslocam-se do resto da sociedade feudal.

Estabelece-se, assim, sem abolição de hierarquias sociais, uma solidariedade cavalheiresca, um companheirismo guerreiro feito de todo um conjunto de usos e costumes comuns, linguagem e sinais compartilhados. Eles [os torneios] contribuem também para aumentar o caráter aristocrático, mundano, lúdico, de uma cavalaria que, assim, isola-se ainda mais do resto da sociedade que não compartilha dos mesmos valores (FLORI, 2005, p. 107).

No que diz respeito a nosso objeto de estudo, o principal legado dos torneios, na medida em que destacam as proezas de armas – coletivas e individuais – dos cavaleiros, é a literatura deles derivada. Já se falou neste estudo sobre como discurso literário e realidade histórica se interpenetram; aproximando-se de Maingueneau no que concerne ao seu posicionamento por um discurso constitutivo do real, Flori destaca a importância das narrativas cortesãs para a conservação de um *status quo* cavalheiresco e da preeminência dos valores que o compunham.

Em seus romances, os poetas da corte lhes reservam [aos torneios] um grande espaço, os vestem com cores muito cintilantes, difundindo a ideologia da qual são portadores e ampliando ao mesmo tempo seu prestígio. Essa real simbiose entre a sociedade dos torneios e a dos poetas da corte explica ao mesmo tempo o lugar que eles ocupam na literatura e a influência profunda exercida pelos romances nos afrontamentos reais e, por isso mesmo, nos costumes e ideologia cavalheirescos (FLORI, 2005, p. 107).

Tal afirmação é também sustentada por Heitor Megale, para quem os “cavaleiros pretendiam reeditar, na vida real, o heroísmo, a bravura, as qualidades morais dos mais conhecidos e admirados cavaleiros das canções de gesta e dos romances” (1992, p. 23).

A sustentação de um *status* social e a criação de um imaginário cavalheiresco são, dessa forma, significativamente corroboradas pela literatura, que se alimenta, por sua vez, desse espírito classista e cortesão. Em um universo em que a hagiografia e os espelhos moralizantes resultavam enfadonhos, a produção, tradução, cópia ou adaptação de canções de gesta, romances e novelas ganha vulto (GUENÉE, 2006, p. 274). Há que se lembrar sempre, todavia, que literatura e realidade histórica não devem ser confundidas; os modelos criados – muitas vezes um amálgama pouco íntegro de vassalagem germânica, amor cortês e temor a Deus – são fruto de um discurso

heterogêneo, em que competem, como pensamos, influências variadas; o bom exemplo talvez não seja o único objetivo de uma narrativa cavaleiresca.

Enfim, a supor mesmo que sejam verdadeiros modelos destinados a conformar os comportamentos, os seres literários não são um todo uniforme. Isso é particularmente verdade nas canções de gesta, que colocam em cena situações e papéis permutáveis e convencionais, muito mais que personagens em sentido moderno. São obras que jogam com e trabalham sobre as tensões sociais e morais e, digamos, os desejos e tentações da sociedade Cavaleiresca (BARTHÉLEMY, 2010, p. 461).

É-se necessário, portanto, relativizar essa função da literatura, sem, todavia, retirar-lhe a importância como documento – tão mais importante quanto registro de uma classe antiga em sua tentativa de manter-se socialmente e politicamente distinta e respeitada (BARTHÉLEMY, 2010, p. 499). Tal tradição não remonta apenas a alguns séculos de moderação (para não dizer cristianização) de costumes, mas a um passado anterior à pena dos escritores-clérigos, presente nas lendas populares bretãs e registradas na forma de romances cavaleirescos pelos trovadores franceses, por volta do século XIII.

O romance arturiano, na forma em que a maior parte da Europa ocidental o conheceria durante a Idade Média [...], surgiu e floresceu pela primeira vez no norte da França. A matéria tradicional era combinada com inovações, formando um conjunto narrativo específico que se chamou de matéria da Bretanha, a qual passou a ser denominação tradicional do vasto complexo de textos literários derivados da Grã-Bretanha e de raiz céltica, centrados na figura de Artur e seus cavaleiros (TOLEDO NETO, 1999, p. 137).

A essa tradição literária oral britânica, ou galesa, de raízes célticas pagãs acentuadas, dá suficiente tratamento Angélica Varandas (2007), ao analisar a correspondência entre nomes e temas que formam esse universo lendário céltico – mais especificamente galês, influenciado talvez pelos contos irlandeses – e aqueles que passeiam pelos romances continentais a partir do século XII. Utilizando-se da percepção de Roger S. Loomis sobre a precedência e influência das lendas irlandesas sobre a matéria de Bretanha, Varandas comenta que

[foram] estas histórias que os *conteurs* bretões levaram para a França, tendo sido os principais responsáveis pela construção e divulgação do romance arturiano nesse país. Estes *conteurs* eram

também eles celtas, uma vez que descendiam dos celtas que, com a invasão anglo-saxônica do século V (449), tinham fugido da Britânia para a Armórica [...]. O contato com os habitantes da Armórica tornou-os bilíngües e assim espalharam a denominada Matéria da Bretanha pelo continente. Em França, alguns dos deuses celtas transformaram-se em heróis famosos, como Lug Sámildanach, que passou a ser conhecido como Lancelote Du Lac (2007, p. 29).

Erich Auerbach aponta a mesma origem, considerando inclusive a “atmosfera feérica” do romance cortês como um dos elementos limitadores da apreensão do real<sup>23</sup> por meio desse tipo de narrativa (2011, p. 116). Enfim, observando a plausibilidade de a alienação experimentada pela classe dos cavaleiros ter ela mesma origem alienígena (as lendas bretãs), tomamos como patente tal correspondência. Basta que ressaltemos não se tratar tais narrativas francesas de traduções daquelas lendas em romance, mas de empréstimos de um corpo temático que ganhou público e dimensão vastos no continente – principalmente ao encontrar a mitologia cristã (LAPA, 1981, p. 260-261; MIRANDA, 1996, p. 87-88). Tal encontro cria uma ambiguidade bastante peculiar: o *exemplum*, que na prosa se consolida (ZINK, 2006, p. 85) e predica os valores cristãos, o faz, em termos de matéria narrativa, em um ambiente contaminado pelo paganismo céltico, como observado anteriormente.

Opera-se dessa maneira o que podemos chamar de “cristianização” de uma matéria literária, sem que sejam totalmente esquecidos os motivos célticos e germânicos da lenda oral. Sua primeira manifestação irá se dar, fiando-nos em Jean Flori, no *Perceval ou o Romance do Graal*, de Chrétien de Troyes. É nessa obra que a Ordem de Cavalaria é considerada enquanto instituição sagrada, que deve ser feita sem vilania; nas palavras de Gornemant de Gort, homem probo que investe Perceval cavaleiro, “a ordem mais alta que Deus criou no mundo” (TROYES, 2002, p. 46). Gornemant lhe diz também seus deveres: às práticas habituais cristãs de assistir à missa e orar regularmente – que de fato competem a toda a cristandade – somam-se, como desdobramentos, a proteção de homens ou mulheres que necessitem de auxílio e a misericórdia ao cavaleiro vencido que lha peça. Tais incumbências são, no mais, aquelas referidas por Llull, por Afonso X e pela própria Igreja, e

---

<sup>23</sup> Compreendido aqui com o sentido de verdade histórica, como colocada por Auerbach (2011, p, 105).

que também pontuam a defesa desta – ponto curiosamente ausente na obra de Chrétien (FLORI, 2005, p. 168). Por fim, o universo de símbolos mistos que é pano de fundo das narrativas cavaleirescas dá mais um passo no processo de cristianização com Robert de Boron e as obras a ele atribuídas.

A colocação em prosa das obras de Robert de Boron [...] mistura mais ainda os traços resultantes da mitologia e das tradições célticas aos de um Cristianismo muito marcado pelo sacramentalismo, e até pela magia. [...] Essa cristianização atinge seu apogeu na *Queste del Saint Graal* (por volta de 1225) em que o Graal torna-se relíquia da Paixão e símbolo do Espírito Santo (FLORI, 2005, p. 170).

Por maior que seja o objetivo moralizante dentro de uma perspectiva cristã, o misticismo das lendas celtas ainda tem lugar nesse novo universo mitológico da novela de cavalaria, cuja cristianização aparece por vezes como pátina fina. Sobrepondo tal imaginário aos ideais de honra, valor e lealdade já matizados pelo exemplo cortês, tal é a constituição moral do herói<sup>24</sup> que encontraremos nas narrativas de cavalaria do século XIII, quando da redação da DSG: feroz em combate, o cavaleiro está sempre pronto para o enfrentamento por outro cavaleiro, principalmente por vingança ou por revide de algum ato tomado por injurioso a si ou a sua linhagem, a demonstrar sua origem germânica; ao mesmo tempo, ele é guiado (ou confundido) por visões místicas, tangido pelo dogma cristão e julgado por sua santidade ou secularidade.

Fez-se aqui um breve levantamento do estado das cavalarias ocidental e oriental historicamente dadas quando da moda das canções de gesta, romances e novelas de cavalaria; e em acordo com o princípio de constitutividade do texto literário, procurou-se mostrar como tais textos participavam de um ideal de cavalaria que, mesmo segregado de uma realidade pragmática de relações sociais, compunha o imaginário da baixa Idade Média, desenhando a identidade europeia e a alteridade islâmica.

Como já aludido à introdução deste trabalho, entretanto, poderemos observar que não há uma visão homogênea sobre esse “outro”, feito tão próximo pelos séculos de comércio e guerras e ao mesmo tempo tão distante, pelos mesmos

---

<sup>24</sup> Para um estudo sobre a constituição do herói medieval e sua herança clássica, cf. Ernst Robert Curtius (1957, p. 223-233).

motivos. O mouro que surge nas narrativas cavaleirescas europeias, tecidas por clérigos, é marcado pelo signo da ignorância (ou da deturpação categórica?) dos costumes de um Oriente que se pretende enquadrar ao mesmo tempo como maligno – visão que ganhará força no cenário das Cruzadas – e exótico, sendo o segundo predicado, por aberto à curiosidade criativa, bastante mais interessante. Tratemos agora, portanto, deste controverso mouro literário.

### 3 O CAVALEIRO

Os capítulos anteriores procuraram reconstituir tanto a cavalaria quanto o contexto de produção da literatura cavalheiresca à época da redação de *A demanda do Santo Graal*. Tais informações foram assim necessárias e dispostas para a concorrência deste último e principal capítulo, em que se irá buscar uma análise de Palamedes, enquanto personagem literário, e seu cotejo com o mouro histórico. Para isso, os estudos de Lênia Márcia Mongelli (1995) e Heitor Megale (1992), pela análise exploratória sobre, respectivamente, as motivações da busca pelo Santo Graal (e das buscas individuais) e as estruturas intrincadas que mantêm o mundo arturiano de pé, irão contribuir sobejamente, por basilares à compreensão da narrativa como um todo dotado de integridade.

Como já grifado por Rousset (1980, p. 17), as cruzadas tiveram a cumplicidade de toda uma literatura medieval; o temor e o ódio nutridos pelo muçulmano foram corroborados pela literatura produzida à época. Essa interpenetração, como já vimos, baseando-nos em Maingueneau, torna mais rica a atividade de investigação de um determinado personagem ou momento histórico, por indissociáveis da forma com que são enunciados e ganham seu lugar na memória social do medievo. Vejamos, então, como o cavaleiro muçulmano foi tratado pela literatura ocidental.

#### 3.1 O cavaleiro mouro na literatura

A literatura produzida na península Ibérica durante o baixo Medievo refletiu, em suas diversas manifestações, muito da estratificação feudal (MEGALE, 1992, p. 13). Apesar das diferenças, o cristianismo foi responsável por um senso de unidade e identidade muito claro, compartilhado pelos diferentes segmentos sociais e mantido pela Igreja, principalmente durante os séculos de ocupação moura e de guerra contra o Islã (LIU, 2004, p. 89). Nesse período, os mouros ganharam o estatuto de anátema da cristandade, a raça e a religião árabes



sendo alvo de uma propaganda denegridora que irá servir-se muita vez do grotesco e do cômico para um objetivo satírico (MADERO, 1992, p. 118). O mouro havia de ser encarado com temor. A fronteira ideológica entre Ocidente cristão e Oriente islâmico foi responsável pela construção, no imaginário popular ocidental, de uma criatura assombrosa: o mouro *deveria* ser diferente, e essa diferença seria necessariamente aviltante.

No terreno da moral, de acordo com Marta Madero, sodomia e luxúria teriam sido as características que mais marcaram a figura do mouro na península Ibérica medieval. Soma-se a isso a feiúra, relativa aos homens, pela cor da pele e o hirsuto das barbas (MADERO, 1992, p. 122). Alusões a traços animais e a outras corrupções físicas e caracterológicas dos mouros pontuavam recorrentemente aqueles textos – reflexo de uma literatura e de um modo de representação social orientados pelo dogma cristão.

[...] el desprecio [...] permite ver que la raza y la religión son categorías que ofrecen formas esenciales de la alteridad que estructuran las relaciones de poder y la noción de valor. [...] Los moros e judíos padecen de una identidad primera que la conversión no logra borrar<sup>25</sup> (MADERO, 1992, p. 117-118).

Deve-se localizar essa representação, todavia: enquanto a atualização do pensamento aristotélico parecia dar bases sólidas para a perseguição de mouros, a atmosfera das cruzadas tornava a conversão possível.

[...] a partir del siglo XIII, judíos e moros van a compartir la acusación de ‘monstruosidad’ elaborada a partir de una concepción aristotélica [...] que permite a la teología moral establecer una definición de normalidad ‘natural’ que justifica las persecuciones. Pero paralelamente a este crecimiento de la intolerancia [...], el siglo XIII es también el del sueño de la conversión, que implicaba que los infieles eran considerados, en definitiva, lo suficientemente buenos como para ser convertidos<sup>26</sup> (MADERO, 1992, p. 118).

---

<sup>25</sup> “[...] o desprezo [...] permite ver que a raça e a religião são categorias que oferecem formas essenciais da alteridade que estruturam as relações de poder e a noção de valor. [...] Os mouros e judeus padecem de uma identidade primeira que a conversão não consegue apagar” (tradução nossa).

<sup>26</sup> “À partir do século XIII, judeus e mouros vão compartilhar a acusação de ‘mostruosidade’ elaborada a partir de uma concepção aristotélica [...] que permite à teologia moral estabelecer uma definição de normalidade ‘natural’ que justifica as perseguições. Mas paralelamente a este crescimento da intolerância [...], o século XIII é também o do sonho da conversão, que implicava que os infiéis eram considerados, definitivamente, bons o suficiente para serem convertidos” (tradução nossa).

Nesse sentido, as cantigas são particularmente conhecidas pelo vezo da descrição satírica ou injuriosa do mouro. Benjamim Liu (2004) aponta, por exemplo, como serão dadas aos mouros as características de lascívia e sodomia nas cantigas de escárnio e maldizer, dois dos principais gêneros satíricos medievais. A título de exemplo, veja-se a seguinte estrofe, de Estêvão da Guarda, em que se aponta a prática sodomita entre o satirizado e um seu criado mouro:

Alvar Rodriguiz dá preço d'esforço  
a est'infante mouro pastorinho  
e diz que, pero parece menin[h]o,  
que parar-se quer a tod'alvoroço;  
e maestr'Ali, que vejas prazer,  
d'Alvar Rodriguiz punha de saber  
se fode já este mouro tam moço [...] (2013).

Neste outro excerto, de autoria de Afonso X, utiliza-se a imagem do combate entre um mouro e uma *soldadeira* para o equívoco de cunho sexual:

Domingas Eanes houve sa baralha  
com um genet', e foi mal ferida;  
empero foi ela i tam ardida  
que houve depois a vencer, sem falha,  
e, de pram, venceu bõ cavaleiro;  
mais empero era-x'el tam braceiro  
que houv'end'ela de ficar colpada.

O colbe [a] colheu per ùa malha  
da loriga, que era desvencida;  
e pesa-m'ende, porque essa ida,  
de prez que houve mais, se Deus me valha,  
venceu ela; mais [pel]o cavaleiro,  
per sas armas e per com'er'arteiro,  
já sempr'end'ela seerá sinalada [...] (2013).

As cantigas de Santa Maria, de Afonso X, por sua vez, irão também tipificar o mouro como descrente e falso, traços que coadunam como a natureza não cômica do gênero; são também feios, negros e barbudos (MADERO, 1992, p. 120). Vejamos dois excertos de cantigas de Santa Maria em que o personagem mouro, vilão, é adjetivado. No primeiro, a cor negra é destacada como demoníaca:

[...] E leixárona dizendo: «Veremo-lo que farás.»  
 Entonç' os combatedores tornaron todos atras;  
 e tres mouros que entraran, *chus negros que Satanas*,  
 no castelo, os de dentro os fezeron en caer  
 Poder á Santa Maria grande d' os seus acorrer [...]. (ALFONSO X,  
 cantiga CLXXXV, itálico nosso).

Nesta outra, defeitos morais somam-se aos físicos:

[...] O om' entendudo  
 foi e de bon sen  
 e apercebudo  
 de guardar mui ben  
 o mouro *barvudo*,  
*falss' e descreudo*;  
 e come sisudo  
 o mandou meter  
 en logar sabudo  
 d' aljub' ascondudo,  
 e dentr' estendudo  
 o fezo jazer [...]. (ALFONSO X, cantiga CXCII, itálico nosso).

Lidar com a figura do mouro na península ibérica do século XIII, quando da redação da tradução da DSG, é um exercício de crítica de uma alteridade que, como veremos, pode servir a propósitos diversos. O mouro é antes de tudo ambivalente. Caliendo (2009), ao analisar determinada descrição monstruosa de um mouro guardador de touros em *Le Chevalier au Lion*, de Chrétien de Troyes (1994), tece algumas considerações sobre a imprecisão que fundamenta o retrato dessa figura na literatura medieval.

[...] mais que pôr sob os olhos do leitor/ouvinte o objeto (como afirmam os antigos), a descrição *produz* uma imagem. No entanto, não se trata *da* imagem do objeto, mas sim de *uma certa* imagem. Portanto, a descrição não reproduz; ela *cria*, não no sentido romântico de “criação”, já que estamos falando de descrições tópicas, realizadas no contexto da Retórica. Mas a descrição constitui um conjunto de motivações imagéticas a partir das quais cada receptor pode construir sua própria imagem (CALIENDO, 2009, p. 732).

Deriva daí uma ambiguidade que serviria mais para despertar a curiosidade de um público leitor que para formar uma imagem nítida do mouro, o que contribuiria, como artifício discursivo, para a confirmação do caráter maravilhoso<sup>27</sup> do personagem e, por conseguinte, da narrativa.

---

<sup>27</sup> Para uma correta aceção do termo no imaginário medieval, conferir os estudos de Jacques Le Goff (2006, p. 105) e de Lênia Márcia Mongelli (1995, p. 30).

Como dito, a Igreja – ou a ideologia cristã – é o elemento primordial dessa veiculação deturpada do mouro. É a religião que primeiro embaça a observação do Oriente, raiz de uma guerra santa que, em seu ideal cruzadístico, corresponde à *Djihad* proclamada por Maomé. Nesse ponto, a correspondência entre os valores árabe e cristão parece refletir um estado psicológico desses povos à época das cruzadas. Para Rousset,

[é] importante constatar que a noção de guerra santa se desenvolve ao mesmo tempo que a noção do djihad entre os muçulmanos [...]. Procurou-se saber se o djihad havia influído na atitude dos guerreiros cristãos, dando a esta um caráter duro e fanático [...]. É provável que djihad e guerra santa sejam ambas expressões de um mesmo estado de sensibilidade, de uma mesma mentalidade que se nega a fazer distinção entre o profano e o sagrado, a separar o temporal e o espiritual (1980, p. 25).

Viu-se também que as relações entre cristãos e muçulmanos no período medieval não foram apenas marcadas pela hostilidade; ao mesmo tempo inimigos e vizinhos, a fronteira aludida foi constante e variamente transposta. Essa incerteza no trato e na percepção do mouro foi também refletida pela literatura da época. Apesar de fazer parte de uma tradição genológica diversa, a *Canção de Rolando*, canção de gesta das mais significativas no período medieval, é fonte documental profícua – por derivar, mesmo que minimamente, de um registro histórico – para a investigação do imaginário cavaleiresco. Pode ser observada uma certa modalização do caráter do cavaleiro mouro (ou sarraceno) que, mesmo errando por sua fé e recebendo epítomes injuriosos, mantém qualidades cavaleirescas – o que produz descrições como a seguinte:

Adiante cavalga um Sarraceno, Abime. Na sua companhia não já ninguém mais velhaco do que ele. Leva a marca do mal e das grandes traições. Não crê em Deus, filho da Virgem Maria. É negro como piche derretido. A traição e o assassinato o atraem mais do que todo o ouro da Galícia. Jamais alguém o viu brincar ou rir; é valente e muito destemido. Por isso é simpático ao infiel rei Marsílio (CANÇÃO, 1988, p. 55-56).

Tal constatação, que tomamos como fruto da mesma ambiguidade que acompanha o olhar ocidental sobre o oriente islâmico, faz com que os dois

mundos se aproximem, a partilhar valores comuns. Em sua introdução à versão brasileira da *Canção de Rolando*, Ligia Vassalo comenta que

[a] religião serve apenas de ponto de partida. Pagãos e cristãos lutam por prestígio, poder, terras, riquezas, bens materiais, saques, acobertados ideologicamente sob a antinomia Bem/Mal. Seus valores são os mesmos, porém invertidos. Por isso, os francos são fiéis, valentes, seguidores da lei de Cristo, belos, bons e detêm a certeza de suas posições, ao passo que os árabes são infiéis, covardes, heréticos, feios, maus e detentores do erro (1988, p. 12).

Nesse texto épico, a função narrativa dos sarracenos sugere certo comedimento: como dito, apesar de taxados como infiéis, são combatentes valorosos. Paralelamente, no *Poema de Mio Cid*, gesta emblemática para o imaginário peninsular medieval, a visão sobre o mouro é quase neutra: nas batalhas empreendidas pela reconquista das terras espanholas, não só o herói apresenta-se magnânimo em relação aos mouros vencidos (a quem poupa e garante bens, diplomático), mas o próprio poeta não os rebaixa: são mesmo adjetivados de “firmes” (1983, p. 76). Assim, se a *Canção de Rolando* trata o mouro ambigualmente, o *Poema de Mio Cid* simplesmente não o caracteriza, talvez por uma visão marcada pela cumplicidade cultural. De acordo com José Jesús de Bustos Tovar, esta generosidade

[...] no es sólo una prueba de liberalidad, sino también de prudencia. El Cid sabe que durante muchos años ha de vivir entre enemigos y no le parece aconsejable adquirir tal fama de sanguinario que haga imposible la convivencia. Por eso, sólo ante situaciones extremas da pruebas de energía; esto lo hace ser temido, pero también respetado<sup>28</sup> (1983, p. 68).

A discussão deste trabalho sobre as semelhanças entre a cavalaria ocidental e oriental vem sustentar-nos nesse ponto: em se tratando de cavaleiros, espera-se um comportamento semelhante mesmo do inimigo, por nele se reconhecer, intimamente, o reverso de uma moeda. Como pontua Barthélemy,

[...] um exame atento das canções de gesta revela que elas não veiculam nenhum ódio visceral em relação aos sarracenos muçulmanos, enquanto tais. Não é raro ler versos que fazem eco ao

---

<sup>28</sup> “[...] não é só uma prova de liberalidade, mas também de prudência. El Cid sabe que durante muitos anos há de viver entre inimigos e não lhe parece aconselhável adquirir tal fama de sanguinário que faça impossível a convivência. Por isso, apenas ante situações extremas dá provas de energia; isto o faz ser temido, mas também respeitado” (tradução nossa).

elogio da Cavalaria dos turcos pelo cronista anônimo, normando, da primeira cruzada. O problema parece ser menos o ódio ao outro do que a negação de sua alteridade, situações que não comportam as mesmas implicações morais e sociais (2010, p. 463).

Para uma visão preliminar, procedeu-se até agora com um conceito por demais genérico de “literatura medieval”. É necessário, entretanto, que se observe como os diferentes gêneros narrativos medievais tratam o mouro. Como visto na introdução deste trabalho, Auerbach, diferenciando as canções de gesta dos romances pelo sentido histórico e político que carregam, pressupõe também visões diversas sobre os personagens que as constituem. Apesar de nossa ressalva, utilizamos no mesmo sentido a caracterização desses gêneros como feita por Barthélemy.

As canções de gesta se enraízam todas no reino franco, e estão submetidas às leis de linhagem e feudal; seu gênio é se apoiar sobre elas. Os “romances”, ao contrário, situam-se em outro lugar no tempo e no espaço, em lugares de vida festiva que nem hostes sarracenas, nem ódios de famílias, nem reis espoliadores ameaçam; lugares onde, ao contrário, tudo é agenciado para permitir aos Cavaleiros, às individualidades marcantes desenharem sua trajetória, dando a suas amigas e a seus irmãos de armas provas de sua ligação – e deles recebendo o mesmo (2010, p. 500).

Uma vez que a novela de cavalaria apresenta-se como um gênero derivado do romance, tal afirmação poderia ser relativizada. A festa de Pentecostes, que abre a DSG, é considerada como uma reunião festiva, e a novela apresenta mais de uma vez a recepção calorosa que cabe aos cavaleiros errantes em qualquer castelo (exemplificada nos episódios do castelo de rei Brutus e no de Esclabor); entretanto, como bem explorou Heitor Megale, os “anteparos” que sustentam a corte de Artur – e todo o mundo aventureiro que alegoriza – englobam também os conflitos de linhagem, notadamente a de rei Ban e a de rei Artur; mesmo romances como o de Tristam são marcadamente fruto de conflitos vassálicos (político-social ou amoroso), o que indica historicidade. Não se pode relevar, na outra mão, o processo de cristianização que envolveu a transformação dos romances em novelas, nas quais foi imbricada uma ideologia diversa da original, contrária à cortesia amorosa.

Apesar disso, o sentido principal das palavras de Barthélemy permanece: a jornada do cavaleiro é individual; não pertencendo a um cotidiano mundano, seus conflitos não são historicamente dados, mas arranjados precisamente para que, de forma extraordinária, se coloque à prova. Dessa maneira – e apenas dessa maneira – ganha fama e respeito de seus pares e de sua dama. E o “par” a que se alude aqui não é o cristão, mas o cavaleiro. Desde o ano 1000, o que importa efetivamente para a narrativa cavalheiresca é a cavalaria, e tal elemento irá diluir, aqui e ali, as diferenças entre cristãos e muçulmanos.

[...] essa sociedade cristã penetrada de valores guerreiros não nota muito bem essas diferenças. Ela entreviu às vezes no normando do ano 900, ela entrevê incidentalmente nos mouros do ano 1000, homens tão parecidos com sua elite, com sua religião, que ela se serve deles como pretexto e como suporte às suas projeções. [...] essa Aquitânia do ano 1000 ignora tudo do islã como religião, e atribui aos sarracenos, tomando-os por “pagãos”, todos os tipos de “superstições” convencionais (BARTHÉLEMY, 2010, p.185).

Importante ressaltar, porém, que se aludiu aqui a uma literatura que compõe o mouro como vilão ou inimigo. Seria de se esperar que, dentro de uma propaganda cristã ainda mais sólida, a dos *exempla* novelísticos, o mouro fosse ainda mais demeritoriamente tratado. Curioso notar o contrário: o mouro realizado pela DSG, filho de um cavaleiro converso, é exemplo de cavalaria cortês, a desfiar um sem número de feitos de bravura frente à admiração dos da corte arturiana cristã.

Como veremos, as características que acompanham comumente o pagão no Medievo – a feiúra grotesca, seu caráter faltoso ou corrupto – não cabem neste cavaleiro, personagem-depósito de virtudes. O objetivo de sua jornada, entretanto, tomado mesmo por exceção, não é desvinculado daquela propaganda negativa cristã.

### 3.2 Palamedes

Utilizando-nos do índice onomástico de Irene Freire Nunes (2005, p. 537), Palamedes – e seus nomes relativos: *Paramedes*, *Palamades* e *Paramades*,

seguidos ou não de epíteto – figura na DSG 72 vezes; um número bastante expressivo, em comparação a outros personagens importantes (Persival, por exemplo, figura 103 vezes) e em relação às 494 páginas do texto na edição de Nunes (representando cerca de 15%). Mesmo não sendo um dos integrantes da Mesa Redonda de Artur, de onde saíram 150 de seus comensais, após o Pentecostes, para demandar o Graal, o sarraceno atraiu bastante o interesse dos redatores da novela, principalmente em se tratando de um personagem estrangeiro à primeira versão da novela (ou seja, ao ciclo da *Vulgata*). De acordo com Ademir Luiz da Silva, “é possível que *A Demanda do Santo Graal* seja o primeiro dos textos medievais europeus a conceder um lugar de destaque para um herói pagão” (2011, p. 26).

A origem do personagem Palamedes na matéria de Bretanha confunde-se com a própria genealogia dos romances que irão, posteriormente, ser prosificados e amalgamados nos ciclos da *Vulgata* e da *Post-Vulgata*, da qual a DSG constitui o terceiro e último volume – já funcionando como *exemplum* evangelizador. A seguir os estudos filológicos minuciosos de Ana Sofia Laranjinha – em que se defende que a refundição de textos na *Post-Vulgata*

foi também ideológica: profundamente hostil à cavalaria cortês e marcado por uma espiritualidade ascética, o redactor da *Queste Vulgata* afastou-se do que fora o espírito do primeiro ciclo arturiano, bem visível, apesar das interpolações, na *Demanda* portuguesa, e transformou um romance sobre a missão da cavalaria numa obra alegórica sobre a redenção da Humanidade (2005, p. 16) –,

podemos considerar a edição desses ciclos como coetânea à da publicação do *Tristan en prose*, remontagem em prosa da pletora de textos concernentes à matéria tristaniana contaminada por vários elementos dos textos arturianos. Tal correlação, apontada no próprio texto da DSG quando da alusão à “grande estória de dom Tristam” (2005, p. 27) – assim como a um suposto “Conto do Brado” (p. 45), característica dos textos componentes da *Post-Vulgata* (NUNES, 1999, p. 90), ao “livro do latim” ou à “verdadeira história” (DSG, 2005, p. 62), é também tomada com certeza por Heitor Megale (1992, p. 73). Levando em conta, pois, o entrelaçamento temático que regeu o desenvolvimento dessas duas narrativas (o *Tristan en prose* e a *Demanda do*



*Santo Graal*), o “nascimento” de Palamedes é de incerta datação. Estima-se, contudo, em acordo também com Baumgartner (2006), que é uma criação do prosificador do *Tristan*; cronologicamente, portanto, Palamedes<sup>29</sup> não existia nem no romance primeiro desse personagem nem na *Vulgata*.

O estudo de Baumgartner (2006) indica que, no *Tristan en prose*, Palamedes é um nobre cavaleiro sarraceno que integra a corte do rei Mars, da Cornualha, tio de Tristam<sup>30</sup>. Apaixonado por Iseu, rivaliza com esse cavaleiro pelo amor da donzela, por quem é sempre honrado, mas preterido. A coita de amor sofrida pelo cavaleiro pagão ganha contornos bastante expressivos no romance: afinal, Palamedes é tido como um dos cavaleiros de maior valor e cortesia: por que seus esforços não seriam recompensados? (BAUMGARTNER, 2006, p. 336). Lembremos: o *Tristan en prose* é um texto de cunho bastante mundano, derivado de um romance cujos personagens não se esquivam do sentimento amoroso; aqui não há lugar claro, como *topos*, para o *exemplum* religioso ou para a estigmatização de um personagem por sua religião – o que cria certas disparidades bastante nítidas quando tais personagens – Tristam, Iseu, Palamedes – entram no ciclo do Graal, em que predominam o misticismo e uma visão degenerada do mundo.

The effect created by modifying the text of the Vulgate *Queste* in order to interlace it with the *Tristan*, and then combining this material carefully with episodes from the Post-Vulgate *Queste*, was not simply to amplify and expand the narrative. [...] This example of compilation has two consequences: it incorporates texts which are alien to the *Tristan* material and offers the reader an approach which contradicts that of the *Queste*, contrasting in pointed fashion the mystical and somewhat degraded world of the Grail Quest with the deliberately worldly ethos of the *Tristan* [...]. It is thus an effective way of introducing disparities and dissonance into the narrative [...]<sup>31</sup> (BAUMGARTNER, 2006, p. 331).

<sup>29</sup> Na tradição grega, Palamedes é um dos heróis da guerra de Tróia, renomado por sua sabedoria. A ele são creditadas várias invenções, tais como o jogo de dados, um precursor do jogo de xadrez, vários pesos e medidas e parte do alfabeto grego. Quando Odiseu pretende insanidade para não tomar parte na guerra, é Palamedes quem lhe desmascara o artifício. O rei de Ítaca nunca o perdoa, e forja uma carta em que Palamedes parece traidor, e pela qual este é injustamente morto (HARD, 2004, p. 459-460). Isso leva Trckova-Flamee a afirmá-lo como herói trágico, por ter sido vítima de um erro da justiça (1997). Discutiremos a tragicidade de Palamedes na DSG mais adiante. Note-se aqui que, apesar da especificidade do nome, não se verificou em nossos estudos qualquer ligação entre o personagem grego e o arturiano.

<sup>30</sup> Os nomes aqui transcritos obedecem, como se percebe, à grafia da DSG.

<sup>31</sup> “O efeito criado, modificando-se o texto da *Queste* Vulgata para entrelaçá-lo com o *Tristan*, e então combinar esse material cuidadosamente com episódios da *Queste* Post-Vulgata, não foi

O *Tristan en prose* e a DSG, portanto, na medida em que se apoiam em dois prismas díspares, oferecem uma percepção de mundo caleidoscópica, em que ganha relevo o atrito entre os valores mundanos cavaleirescos, baseados no amor cortês e no combate, e a prédica cristã, a exortar os cavaleiros ao esquecimento desses valores.

Dessa forma, se Palamedes constitui uma interrogação sobre a validade do jogo do amor cortês no romance em que primeiro surge, na DSG irá, ao que nos parece, desempenhar um papel bastante mais definido, dentro de um esquema de redenção pelos valores morais. Para isso corrobora sua condição de sarraceno, o que na novela, naturalmente, ganha destaque – e uma finalidade moralizante, de acordo com nossa argumentação.

No entanto, surge novamente a pergunta: tais valores morais são cristãos ou cavaleirescos? Mesmo com um papel relativamente claro (como podemos avaliar pelo estudo de Mongelli), Palamedes carrega a bandeira da ambivalência, desde sua origem até sua apoteose, quando por fim vê o Graal. Assim, passaremos em revista a jornada do cavaleiro mouro na DSG, destacando os principais episódios em que figura para, enfim, concluirmos nossa reconstituição de Palamedes enquanto cavaleiro mouro.

### 3.3 Palamedes na DSG

Desde o início, Palamedes está ligado à caça da Besta Ladrador. Como observaremos, encontrar a besta é também um encontro consigo mesmo. Trata-se de uma aberração sem forma descrita, chamada apenas de “desassemelhada”. Nascida da união da filha do rei Hipomenes, uma donzela nigromante, com o demônio personificado, a Besta Ladrador traz em si o

---

simplesmente amplificar e expandir a narrativa. [...] Esse exemplo de compilação teve duas consequências: ele incorpora textos alheios ao material do *Tristan* e oferece ao leitor uma abordagem que contradiz aquela da *Queste*, contrastando de maneira pontual o místico e o mundo algo degradado da Demanda do Graal com o *ethos* deliberadamente mundano do *Tristan* [...]. É assim uma forma efetiva de introduzir disparidades e dissonância na narrativa [...]” (tradução nossa).

alarido de uma matilha – marca do pecado da mãe, que fez com que o irmão, a quem amou de balde, fosse comido por cães. O monstro, na DSG, é considerado uma das maravilhas do reino de Logres, como a Fonte de Guariçon e a Dona da Capela, como o divisa a Galaaz, Persival e Boorz o rei ermitão Peleam (DSG, 2005, p. 448-454).

A primeira aparição do mouro – ainda sem nome – se dá quando Ivam, o Bastardo, decide ir atrás do monstro para descobrir de onde vêm os ladridos que emite. Seguindo seu rastro, encontra-se com um cavaleiro “armado de todas as armas e sobre bõõ cavalo”, trazendo consigo trinta cães. Tal descrição, por breve que seja, já demonstra tratar-se não apenas de um cavaleiro, mas de um caçador: essa primeira impressão mostra, antes de que qualquer palavra seja trocada, a demanda de Palamedes. O uso dos cães e o alarido que produzem também o aproximam da besta, ela mesma fonte de latidos: um signo compartilhado, que os une inexoravelmente. Os outros elementos que compõem a figura do cavaleiro são desenvolvidos ainda nesse episódio, sem que se conheça ainda seu nome ou sua história: trata-se de um cavaleiro de grande experiência (“[...] eu, que som o mais nomeado cavaleiro desta terra [...]” [DSG, 2005, p. 85]) e outorga-se o direito inalienável de perseguir a besta, sua demanda particular. A insistência de Ivam é tomada por “folia”, pois pretende começar uma aventura que não lhe pertence, mas a outrem. Assim, após derrubar o cavaleiro da Távola Redonda, ferindo-o gravemente, deixa o campo de batalha com as seguintes palavras:

– Senhor cavaleiro, agora me leixaredes minha caça; al de meos este mês nom poderedes ir buscá-la. Assi Deus me valha, se vergonha nom fosse talhar-vos-ia a cabeça porque fostes começar cousa que nom era pera vós (DSG, 2005, p. 86).

Logo em sequência derruba Gilfret, outro cavaleiro de Artur, que não quis esquivar-se da caça à besta. Desta feita, há maior generosidade do narrador, pois diz ser o cavaleiro “grande e arrizado e ensinado feramente de gram bondade de armas” (DSG, 2005, p. 86) – o qual cortesmente encomenda o ferido a cuidar do amigo Ivam.

Imagem lacônica, mas forte: há, além da besta, um “cavaleiro da Besta Ladrador”, munido de boas armas, força, senso de justiça e cortesia. Persegue o monstro há tempo, mas é desconhecido dos demandantes (apesar de, como diz Palamedes em seguida [p. 100], já haver estado várias vezes na corte de Artur, aludindo ao ciclo tristaniano), o que confere certa suspensão curiosa ao personagem. Aos poucos, aqueles serão os atributos pelos quais tal cavaleiro será conhecido. Mas não nos adiantemos: confiemos à pena do narrador a aventura de Palamedes, cujo próximo encontro envolve dois dos principais cavaleiros da DSG: Galaaz e Boorz.

Ao perseguirem por sua vez a besta, esses dois companheiros de armas são secundados por “ũũ cavaleiro armado de ãas armas negras, aquel que derribara Ivam o Bastardo e Glifet” (DSG, 2005, p. 99), sobre o mesmo cavalo e trazendo os mesmos trinta cães. Apesar de Palamedes já ser nomeado no título do capítulo, ainda mantém-se desconhecido para Galaaz e Boorz, de quem recusa companhia para a perseguição do monstro, e a quem deixa patente mais uma vez o desafio das armas. Desta vez não há confronto. A suspensão, todavia, é logo desfeita, pois os cavaleiros de Artur logo encontram Esclabor o Nom Conhecido<sup>32</sup>, pai de Palamedes, que irá contar-lhes sua história, sua desgraça e o porquê de seu filho perseguir a Besta (como já resumido na introdução deste trabalho).

Dê-se nota aqui ao apreço com que Esclabor e seus filhos sempre foram recebidos e louvados pela corte de Artur, mesmo sendo reconhecidamente pagãos: uma familiaridade que transcende o determinismo religioso e opera nos termos simples da bravura em combate, da lealdade, do valor cavalheiresco. É interessante perceber, em episódios como o de Esclabor, como a relação entre o pagão e o cristão na novela indica ambiguidade: o texto, ao mesmo tempo que reconhece o valor do cavaleiro, matiza-o por não acomodar-se ao dogma do *exemplum*, como se isso constituísse uma preocupação dos possíveis redatores. Tal ambiguidade pode ser tomada como um indício da evolução (ou cristianização) da matéria arturiana e da

---

<sup>32</sup> O epíteto é conferido por Artur, que se espanta por não saber seu cavaleiro pagão, quando este pede a mão da filha do gigante morto (ela também pagã) (DSG, 2005, p. 101-102).

constituição do ciclo da *Post-Vulgata* em contato direto com o *Tristan*, apontada anteriormente.

Enquanto Palamedes persegue a besta, é perseguido por sua vez pelos cavaleiros de Artur que lhe cruzem o caminho. É fácil encontrá-lo: traz as armas negras de costume e um leão vermelho no escudo, signos bastante representativos na heráldica. De acordo com Vanessa A. Schimid,

[o] valor pejorativo da cor negra que figura o escudo do cavaleiro pagão pode facilmente ser atribuído a sua personalidade nos primeiros momentos em que aparece na narrativa, sobretudo, ao se considerar o teor moralizante da novela, pois o cavaleiro não se curva aos preceitos da doutrina cristã. [...] O animal representado no brasão de Palamedes é vermelho; a cor simboliza, por excelência, nas regras heráldicas a coragem e a valentia. Tais características podem ser observadas na busca incessante do cavaleiro pela Besta Ladrador (2010, p. 13).

Essas características também são mostradas recorrentemente aos adversários de Palamedes. Difícil se faz vencê-lo, e são derrotados, em sequência, Elaim o Branco e Estor de Mares. Após o combate com este último, deixado vivo por cortesia, pela primeira vez a qualidade da cavalaria de Palamedes é verbalizada nos seguintes termos:

– Fé que devo a Deus, bõõ é o cavaleiro que se vai e bem conheço, por quanto vi, que é melhor cavaleiro que eu som. E por esto o leixarei esta vez, ca bem vejo que nom som de tam gram bondade de d'armas que o possa vencer (DSG, 2005, p. 114).

Esse encontro é significativo por destacar as palavras em que se dá o diálogo cavalheiresco no campo de batalha. Não é necessário conhecer o adversário para que haja respeito mútuo, generosidade cortês em caso de vitória e reconhecimento da superioridade do opositor na derrota. Isso irá fazer com que a boa ou má conduta dos personagens traduza-se na linguagem própria da justa, em que a sanha desmedida traz mau nome a Galvam e a justiça faz o bom nome de Palamedes. Com efeito, o mouro é em seguida louvado por Galaaz e Boorz que, ao partirem do castelo de Esclabor, cruzam seu caminho. Novamente o entrevero sobre a preeminência de se caçar a Besta Ladrador, novamente a vitória do cavaleiro mouro (sobre Boorz), que se volta

rapidamente para sua demanda. Tal feito é agora prova do que foi dito por Esclabor e pelo próprio Palamedes: Galaaz e Boorz afirmam entre si tratar-se de um dos melhores cavaleiros do mundo – o que é “gram pecado e grande mal porque nom era cristão” (DSG, 2005, p. 131). E à semelhança do que ocorreu com Esclabor e seus filhos, cavalaria e cristianismo são colocados em ambiguidade.

É preciso notar que, antes de ter sua identidade mostrada, Palamedes é apenas conhecido como o cavaleiro das armas negras, ou o da Besta Ladrador. Mesmo seu pai não diz seu nome: sua motivação e sua história são mais importantes. Nesse ponto da narrativa, Palamedes está atrelado ao negro, elemento importante no imaginário da baixa Idade Média. De acordo com Marta Madero,

[el] negro es en esta civilización lo contrario de la luz y de la pureza, representa la vejez, la enfermedad, la muerte; es el color del demonio. Las polaridades de color son fácilmente intercambiables con las polaridades morales y los escritores homilíticos asocian la figura del etíope con el pecado y lo diabólico. No hay, en estos siglos, ninguna posible belleza en la negritud<sup>33</sup> (1992, p. 123).

Assim, mesmo que a cor de sua pele ou sua fisionomia não seja destacada, suas armas o são. Ao mesmo tempo, essa identidade é matizada por suas qualidades morais, não determinadas pelo negro, mas pelo animal vermelho que compõe seu escudo: valentia e coragem. Refletindo sobre a importância do tema da identidade – desconhecida, mascarada, manipulada – para a literatura cavaleiresca, Danielle Régner-Bohler indica que,

[proposição] enigmática ao olhar, servindo-se da monocromia, o indivíduo pode concentrar-se, reduzir-se à cor, tornar-se, por exemplo, “Cavaleiro Rubro” ou “Cavaleiro Branco”, com aquilo que os valores cromáticos comportam de discurso legível, designando o vermelho um personagem animado de más intenções, o verde um ser feroso, o negro, provisoriamente polivalente, tornando-se pouco a pouco pejorativo, aparecendo o azul no incógnito, como um real valor para dizer a natureza dos personagens (2009, p. 397).

---

<sup>33</sup> “O negro é nesta civilização o contrário da luz e da pureza, representa a velhice, a enfermidade, a morte; é a cor do demônio. As polaridades de cor são facilmente intercambiáveis com as polaridades morais e os escritores homilíticos associam a figura do etíope com o pecado e o diabólico. Não há, nestes séculos, nenhuma possibilidade de beleza na negritude” (tradução nossa).

E ainda:

Se as armas de um herói são proposições secretas para uma iniciativa hermenêutica, se a monocromia é “falante” ao mesmo título que as armas explicitadas, o tema do cavaleiro mascarado parece ter sido nos romances do século XIII o motivo privilegiado de uma dialética entre o anonimato desejado, a perda da posição social e a reconquista de um olhar de outrem por meio, em primeiro lugar, do valor físico da façanha que propõe uma identidade que o nome, depois, virá coroar. Para ser reconhecido e valorizado, o indivíduo parece dever passar por uma fase mascarada (2009, p. 398).

Primeiro a proeza de armas, depois a identidade. Diferentemente dos romances corteses, a DSG não se detém em descrições minuciosas, seja de pessoas, seja de lugares: o foco está nos acontecimentos e na significação desses acontecimentos na ordem geral da narrativa. Poucas são as palavras com que os cavaleiros são descritos, quando o são; no mais das vezes se lhes apresenta apenas o nome, para que se saiba serem alguns dos da corte de Artur em demanda. O surgimento de “um cavaleiro de umas armas negras” a perseguir uma “besta desassemelhada” é, no início, ocorrência em todo alheia à matéria principal. Quando a história de Palamedes vem à tona, este já derrubara vários dos principais cavaleiros de Artur, mostrando-se um adversário de valor. Não há mais como negar ao mouro sua virtude como guerreiro.

O episódio seguinte de Palamedes coloca-o frente a Persival – um dos principais cavaleiros de Artur e um dos três cavaleiros escolhidos –, mais um a perseguir a Besta Ladrador. Novo desafio, nova vitória do cavaleiro pagão (DSG, 2005, p. 155). Com efeito, não parece haver força no mundo da cavalaria que consiga separá-lo de sua demanda. Encontrando Gariet, outro a sofrer derrota pela lança de Palamedes, Persival admite a virtude de armas de seu adversário, com a anuência do amigo. A jornada do *bõõ pagão* vai, assim, redundando em seu bom nome, ecoado justamente por aqueles a quem vence, ou por testemunhas de seu poder. No mundo da cavalaria, o tema de maior interesse é justamente o *exemplum* cavalheiresco, e assim Galaaz e Tristam, cavalgando juntos e conversando sobre suas aventuras, trazem à memória a Besta e o cavaleiro, de quem Tristam já ouviu “muito loar de cavalaria”. Mais

uma vez apresenta-se o embate entre as esferas do mundano e do sagrado, nas palavras de Galaaz: “– Certas, [...] ele é mui boo cavaleiro. Se fosse cristão muito devia homem prezar sua cavalaria. Mais desto me pesa muito e como desamo-o porque é mouro!” (DSG, 2005, p. 280). Com efeito, o conflito ideológico é inequivocamente forte.

Segue-se um capítulo merecedor de nota. Ao se tratar do mouro na literatura medieval, recolheram-se indícios de sua má reputação, de sua feiúra, entre outras características consideradas vis. Ao se analisar a personagem Palamedes, todavia, não se encontram esses traços – pelo menos não de forma evidente. Em verdade, pouco se caracteriza o personagem fisicamente. Nesse ponto da narrativa, um único capítulo específico (“Como o cavaleiro da Besta Ladrador amou Iseu”) mostra tal intenção descritiva, mesmo que ligeira. Num momento de descanso noturno, pensando estar sozinho, Palamedes lamenta-se pelo amor não correspondido de Iseu, e é ouvido por Galaaz e Tristam:

Quando Galaaz despertou do sono achou a cabo de si Tristam, que dormia tan feramente como se houvesse IIII dias que nom dormisse. Mais o outro cavaleiro nom fez assi, Ca estava já armado em seu cavalo. E quando vio aquela companha pesou-lhe muito, ca bem soube que ouviriam o que el dissera. E por esto se coitou de si ir o mais toste que pôde. E sabede que tragia ù ù escudo negro com ù liom branco<sup>34</sup>. E se me alguém perguntar quem era aquele cavaleiro que tam muito amava Iseu, eu lhe diria que era o boo cavaleiro pagão, o da Bescha Ladrador. E quem saber quiser em qual guisa amou primeiramente Iseu e quanto fez e soffeo por ela, a grande estória de Tristam lho dirá. Mais esta vez sabede que passava pela Joiosa Guarda e vio Iseu e, pola gram beldade que lhe vio, renovou-xe-lhe o amor que dela havia e começou de crecer mais e mais assi que nom amava tanto sii, nem outra, nem rem nom no fazia desesperar de haver seu amor, senom que Tristam era ù dos fremosos cavaleiros do mundo, ù dos melhores. Estas dous boas manhas que sabia em ele o faziam morrer com pesar e com inveja, ca bem sabia de si que nom era fremoso, mais tinha-se por boo cavaleiro (DSG, 2005, p. 282).

Esta é a única alusão à figura de Palamedes; não é bonito, pelo menos não tanto quanto Tristam, e isso faz com que seja preterido em favor deste por

---

<sup>34</sup> A mudança de cor – de vermelho para branco – do leão nas armas de Palamedes pode apontar a mesma transformação pela qual o personagem passa na novela: inicialmente pagão e desconhecido, gradualmente mostrando-se digno o bastante para alcançar o graal (SCHIMID, 2010, p. 13).



Isolda. Note-se, contudo, que não se trata efetivamente de uma descrição física do personagem, mas apenas uma característica, por demais genérica; insuficiente para que seja escarnecido ou se torne alvo de troça. Nesse sentido, há uma diferença grande em não ser bonito e ser feio; não há realmente uma acusação feita pelo narrador, mas uma constatação por parte do próprio personagem, ao comparar-se ao “fremoso Tristam”. Essa “autoconsciência” atrela-se, possivelmente, à cor negra de sua pele (se partirmos de um pressuposto étnico), a corroborar as palavras de Madero e a natureza marginal do personagem, reforçando seu contraste em relação aos cavaleiros de Artur. Talvez como compensação, logo se diz da bondade de cavalaria de Palamedes; e é aí que parece residir todo o valor do cavaleiro – mesmo que, lembrando Baumgartner e sua reflexão pontual sobre o merecimento de Palamedes, tais feitos não lhe deem como recompensa a felicidade amorosa, já que é vedado ao cristão, em especial às mulheres, envolver-se com mouros (ALFONSO X, apud LIU, 2004, p. 96-97). Pode-se talvez pensar num artifício narrativo consonante ao *exemplum*: afastando-se da “senhor das senhores”, logo o mouro será batizado e, por sua boa vida, capaz de ver o Graal. Tristam, renitentemente cortês e adúltero, não.

A cortesia de Palamedes pode ser medida frente à sanha de Tristam, que, ao ouvir seu lamento por Iseu, é arrebatado pelo ciúme. Obrigado a defender-se do preferido de sua senhora, sabe que não pode empenhar-se em demasia. A luta desenvolve-se ferozmente sob o olhar maravilhado de Blioberis, a atestar a bondade de cavalaria de ambos, e que por isso pede que se identifiquem. Sabendo quem são, advoga por Palamedes – ou seja, pelo término da batalha. Diante da recusa do adversário, o mouro atesta sua humildade, ajoelhando-se e entregando sua espada. Tristam deixa o combate, mas não a intenção de desafiá-lo em ocasião próxima. A cortesia de Palamedes, entretanto, mantém-se incólume: ao encontrar Tristam cercado por cem cavaleiros, põe-se prontamente em seu auxílio.

– Certas dom Tristam, ora vejo eu que vós sodes o melhor cavaleiro que eu nunca achei. Ora me teria todo o mundo por mau se nom fizesse todo o meu poder em vos ajudar. E nom catarei o gram desamor que me vós havedes mas a gram bondade que em vós há,

ca todo o mundo valria meos de morte de tal homem (DSG, 2005, p. 292).

Assim é resolvido o desamor entre Tristam e Palamedes. Previsivelmente, a DSG, como novela que refuta a cortesia amorosa, dá bastante espaço para o tema; a diferença é que, nela, não se trata da linha narrativa principal, mas de seu contraponto, uma vez que é tratada pela negativa. A vassalagem amorosa é um motivador de ações e reações; mas, à breve exceção dos adultérios de Genebra e de Iseu, não ganha o primeiro plano, senão como contraste da busca espiritualizante dos cavaleiros. A demanda do Santo Graal não admite mulheres, como anuncia o “homem velho” vestido com os “panos da ordem”, logo antes da partida dos cavaleiros.

– Cavaleiros da Távola Redonda, ouvide! Vós havedes jurada a demanda do Santo Graal. E Naciam o ermitam vos envia dizer per mim que niũ cavaleiro desta demanda nom leve consigo dona nem donzela, senam fará pecado mortal. E nom seja tal que i entre se riam (sic) for bem menfestado, ca em tam alto serviço de Deus como este nom deve entrar se nam for bem menfestado e bem comungado e limpo e purgado de todolos cajões e de pecado mortal. Ca esta demanda nom é de taes obras, ante é demanda das puridades e das cousas ascondidas de Nosso Senhor que fará veer conhocidamente ao bem aventurado cavaleiro que el escolheo por seu sargente antre todolos cavaleiros terreaes, ao qual mostrará as grandes maravilhas do Santo Graal e lhe fará veer o que coração mortal nom poderia pensar nem língua d’homem nom poderia dizer (DSG, 2005, p. 41-42).

Lembremos, entretanto, que tal demanda não é a de Palamedes: apesar de sua crescente fama, a caça à besta faz com que apenas toque, eventualmente, o universo cristão dos cavaleiros de Artur – para logo que possível dele se desvencilhar. Apesar de não ser cavaleiro da Távola Redonda, considera-se vassalo de Artur por ter sido favorecido pelo rei no passado – uma espécie de “vassalagem de coração” a que alude Megale (1992, p. 36). Assim, lança-se na companhia do pai, de Artur o Pequeno e de Galaaz em ajuda ao rei quando sabe que Camelot está cercada por rei Mars e pelos saxões. Entretanto, novo atrito se dá entre o reconhecimento da boa cavalaria como atributo certificador da fraternidade dos cavaleiros e o pertencimento ao cristianismo: Galaaz recusa a companhia de Palamedes, na iminência do ataque a Mars e aos saxões. A isso, retruca o mouro:

[...] Pois buscade quem vos ajude ca eu som aquele que d'hoje mais nom vos farei fora d'estorva pois me deitastes de vossa campanha. E desfiou logo seu padre e Galaaz e Artur o Pequeno e todos da parte de rei Artur e disse a Galaaz:

– Senhor, pouco me preçastes quando me nom quisestes contar por cavaleiro. E assi Deus me ajude, eu ante queria seer morto ca vos nom mostrar em esta batalha se som cavaleiro se nom.

E entom se foi pera rei Mars (DSG, 2005, p. 350).

O verso da moeda do jogo ambivalente protagonizado por Palamedes vem na página seguinte: apesar de não haver considerado Palamedes suficientemente bom para acompanhá-lo, Galaaz lança-se em batalha para salvá-lo dos inimigos, justamente por prezar sua cavalaria. Naturalmente, esses são expulsos, e Artur recebe seus aliados e salvadores na corte. E nova mostra – talvez a mais acintosa – da rigidez de caráter do mouro.

– Ai, Paramades! disse el-rei, muito vos oí loar por mui bõõ cavaleiro, e eu vos prezo de cavalaria sobre todos aqueles que em Deus nom creem. Nom *há* em vós niũa rem em que vos homem possa travar, fora em que nom sodes cristão. E, por Deus e por salvamento de vós e por meu amor, recebede baptismo.

E el respondeu:

– Senhor, nom vim cá por isso, nem isso nom faria eu em nem ùa guisa aa vontade que ora tenho; mas bem sabede que, se o *houvesse* a fazer por rogo de homem, que o faria por vós, ca vós sodes o homem do mundo por que *homem* mais devia fazer.

E el rei lhi disse outra vez:

– Fazedo o que vos digo e rogo e dar-vos-ei esta cidade de Camaalot, que é cidade do mundo que mais amo.

– Ai, Senhor! disse Paramades, por Deus, nom me roquedes em, ca nom há rem por que o ora fezesse, ca xi me nom outorga i meu coração.

El-rei nom lhi falou i mais quando viu que lhi nom prazia (DSG, 2005, p. 355).

Ao recusar Camaalot, Palamedes prova que a caça solitária e exclusiva à Besta Ladrador não se trata apenas de soberba, mas de uma demanda particular que deve ser levada a cabo antes de tomar assento à Távola Redonda ou de se lançar a outra missão – precisamente o que vem repetidamente dizendo aos cavaleiros que encontra e derruba, mesmo a título de conselho.

Nesse ponto da narrativa Palamedes já é conhecido e reconhecido por todos, estabelecendo-se não como um cavaleiro de Artur, mas como aquele que, pelos feitos de armas, mostrou seu valor após vários testes de cortesia,

idoneidade e proeza de armas. Como colocado por Régnier-Bohler, o tempo da máscara veio a termo: não mais se o conhece por “cavaleiro das armas negras”, mas por seus feitos e por seu nome. Em Camaalot, Palamedes recebe a oferta maior, a consagrar-lhe como o mais alto cavaleiro entre aqueles que não acreditam em Deus. É hora então de um tal cavaleiro, prezado de cavalaria por todos, ser trazido para o lado da Igreja. Mas não sem luta.

### **3.3.1 O batismo de Palamedes**

Nada menos que onze capítulos da edição crítica da DSG (561-571) são dedicados à conversão de Palamedes, desde que Galaaz o desafia para vingar Galvam, seu parente, vencido pelo mouro. Pela extensão do episódio, basta que se coloque aqui a sequência dos fatos. Palamedes, após vencer consecutivamente Estor, Gaeriet, Lancelot – que exaltam sua cavalaria –, não recebe a mesma cortesia por parte de Galvam. Derrubado pelo mouro, achando-se “astroso e cativo e mal aventurado” (DSG, 2005, p. 413), mente a Galaaz, dizendo ter sido atacado por um cavaleiro “bravo e soberveo” (p. 413), o qual lhes teria matado Lionel, irmão de Boorz. Em que pese sua santidade, Galaaz não pode deixar de vingar alguém de sua linhagem, pela feudalidade entranhada nas relações cavaleirescas: assim, desafia Palamedes. Este pede a Galaaz que lhe dê tempo para curar suas feridas; é estabelecido então um prazo de vinte dias. Durante esse ínterim, Esclabor, seu pai, exorta-o a tornar-se cristão, dizendo ser a única forma de sair vivo e com honra da batalha contra o melhor cavaleiro do mundo – o que significa, na estrutura alegórica da DSG, tornar-se vivo também na fé cristã. Palamedes, que não vê outra alternativa, promete ser batizado se assim ocorresse – e tal condição ganha aqui especial relevo, uma vez que o batismo não é algo que desejasse, ou mesmo que lhe turvasse a cavalaria. Pela força das circunstâncias, alimentadas pela sanha de Galvam, o cavaleiro destinado a ser aquele que maior dano trará à demanda do Santo Graal (DSG, 2005, p. 39), faz-se necessário que Palamedes, à força, se torne cristão.

Mesmo resumida a fábula do cavaleiro mouro, os termos em que se dá a preparação para a luta com Galaaz merecem análise mais próxima. Consciente da inevitabilidade do encontro, Palamedes cai em profundo pesar; interrogado por seu pai sobre o motivo, enceta o diálogo que segue:

- Senhor, se eu penso nom é maravilha ca, pois foi cavaleiro, nunca comecei cousa que nom acimasse a mia honra, fora a Bescha Ladrador a que nom pude dar cima. E bem vejo que tam alta aventura nom há a seer acabada per mim. E agora mim ar veo outra aventura mui receadoira em que tenho morte se per grande aventura nom for.
- E que é? disse o padre.
- Eu *hei d’haver* batalha, disse el, contra dom Galaaz que é o melhor cavaleiro do mundo.
- Quando o padre esto ouiu leixou-se caer em terra esmorido tanto houve gram pesar. E, pois acordou e pôde falar, disse:
- Ai, filho, mal te veo.
- Bem sei eu, disse Palamedes, que nem ã bem nom me poderá vïr desta batalha, pero nom no posso em tirar afora ca o promiti (DSG, 2005, p. 415).

Há um caráter de dramaticidade, ou mesmo de tragicidade nessa cena, entendido o conceito de tragédia como um embate entre forças humanas e divinas, ou entre o indivíduo e a coletividade, no qual o primeiro necessariamente sucumbe. Nas palavras de Jean-Pierre Vernant,

[...] O que talvez defina (a Tragédia) no que é essencial é que o drama levado em cena se desenrola simultaneamente ao nível da existência quotidiana, num tempo humano [...] e num além da vida terrena, num tempo divino, onipotente [...]. Por essa união e confrontação constantes do tempo dos homens e (sic) com o tempo dos deuses ao longo da intriga, o drama traz a revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas (2008, p. 20).

Esse conflito não seria de todo estranho à estrutura da DSG, observada como *exemplum* anti-cortês: Galvam e Lancelot, por exemplo, podem também ser vistos como heróis trágicos (NUNES, 1999, p. 94; TOLEDO NETO, 1999, p. 148), mantendo-se demasiadamente ligados aos ditames mundanos e cortesões da cavalaria, e por isso condenados ao fracasso na demanda.

Por sua vez, Palamedes carrega o conflito de duas forças: sua honra como cavaleiro, que não lhe permite esquivar-se de uma justa; e a força sobre-humana de Galaaz, que causaria sua morte. Mesmo sabendo que o combate resultará fatal, mantém sua palavra e sua promessa: a angústia que precede a

batalha é representação do atrito entre privado e absoluto, entre a lei particular (a manutenção da dignidade cavaleiresca mundana) e a lei geral (o poder do deus cristão sob a figura de seu cavaleiro escolhido). Note-se que tal condição não seria característica do personagem, mas da própria novela.

Dos vários pontos em comum entre as aventuras, um dos essenciais é a *ambigüidade* dos conflitos armados à *revelia* dos cavaleiros, momento culminante (ou “provação”) de sua existência de peregrinos em “demanda” do Graal. [...] Embora o apelo à polaridade das situações seja comum à literatura medieval e esteio das novelas de cavalaria, os membros da Távola Redonda defrontam-se com situações *sem saída*, que facilitam e até propiciam o erro e a queda [...] (MONGELLI, 1995, p. 130).

Munido de novas armas, a caminho do desafio, é forçado a lutar novamente com Galvam, a quem novamente vence. Já ferido, justa com Galaaz e, como se poderia esperar, é derrubado por ele. Apesar disso, nega-se a declarar-se vencido. O capítulo em que se dá o desfecho do combate é bastante interessante pelos adjetivos dados ao mouro e pela sobriedade de sua argumentação, e por isso o transcrevemos quase integralmente.

[...] E Galaaz se pôs sobr'ele e disse-lhi:

– Tu és morto se te nom outorgas por vençudo.

E aquele que nunca em cavalaria errara e que nunca fizera i cousa que a vilania xi lhi podesse tornar e que era de mui gram coração polas boas andanças que sempre até aquela *hora* *houve*, respondeu:

– Ai, dom Galaaz, esto nom é nada que vós mi dizedes. Já, certas, com pavor que haja de morte nom direi cousa de que me possam teer por covardo. Mas esto nom posso eu dizer que vós nom sodes melhor cavaleiro ca eu nem ca todos aqueles que nunca trouxerom armas no reino de Logres. E por em ni mim chal muito de eu morer per vossas mãos, ca assi mi nom poderóm dizer que pior cavaleiro ca mim me matou.

– Esso nom é nada, disse Galaaz, que vós dizedes; convém que vos outorguedes por vençudo.

– Mas esto é folia, dissil Palamedes que vós cuidades que eu faça cousa que a vergonça se me torne por pavor de morte que em pouca dura passará. Vós teendes boa espada; matade-mi, se quiserdes.

Quando Galaaz esto ouviu nom soube o que feizesse, ca o desamava mortalmente. E da outra parte, prezava tanto el e sa cavalaria que bem via que, se o matasse, que seeria gram dano. Entom disse:

– Palamades, vós veedes que sodes morto, se eu quero.

E ele respondeu:

– Esto nom me é gram vergonha, ca todos aqueles que vos conecem sabem verdadeiramente que vós sodes o melhor cavaleiro do mundo.

– Se eu som bõo cavaleiro, disse Galaaz, tanto é vosso maior mal, ca vos matarei se quiser. Mas ora fazedes ãa cousa que vos quero rogar por vossa prol e por vossa *honra* e por seer eu vosso companheiro e vosso amigo mentre vós vivades.

– E eu, certas, disse Palamedes, por esto que me vós dizedes, nom *há* rem no mundo que eu nom fezesse que a *honra* se me tornasse, primeiramente por mia vida salvar, e pois por vós, unde me eu teeria por bem andante em quanto por vós fezesse e dizede-me que é.

– Eu vos digo, disse Galaaz, que, se vós quiserdes leixar vossa lei e receberdes bautismo, que eu vos perdoarei quanto queixume de vós *hei* e tornar-me-ei vosso vassalo quite, assi que em todos logares u me, dês aqui, achardes, me poderedes meter em todo perigoo por vosso corpo defender.

Quando Palamedes esto ouiu, disse:

– Pois leixade-me e eu fazer quero o que me rogades pola coveença que me *havedes* feita; e sabede que nunca *houve* maior vontade de rem no mundo como ora receber bautismo e creer na santa lei de *Jhesu* Cristo, primeiramente porque lho prometi e, dês i, por vosso rogo (DSG, 2005, p. 420-421).

Apontou-se até aqui, em mais de uma ocasião, como cavalaria e cristianismo são valores relativamente separados, e como isso é percebido com maravilha por Galaaz, ao observar Palamedes. Neste trecho, o conflito é levado ao paroxismo: a narrativa sofre uma pequena suspensão para que se mostre o embate psicológico de Galaaz, pela primeira vez confuso diante de uma decisão. Levam-no a isso também as palavras de Palamedes: à beira da morte, não verbaliza a derrota, precisamente por não contar Galaaz, o melhor cavaleiro do mundo, como uma referência à cavalaria: se não é possível a vitória, honra e desonra são conceitos que não teriam fundamento. Nesse sentido, Palamedes parece mostrar-se muito mais cômico da condição cavalheiresca que Galaaz.

É também notável como a proposição do batismo é aceita apenas seguida de um tipo de explicação mundana, ligada aos ditames da cortesia. O até então mouro ouve seu antagonista cristão primeiro por ver sua vida salva, e depois por que seria venturoso ao fazer um favor ao cavaleiro escolhido; converte-se, então, com todo o fervor – mas porque assim foi prometido e por ter sido Galaaz a pedi-lo. Ora, todos os motivos colocados obedecem a um código de conduta mundano, cortês: melhor se faz a “santa lei de *Jhesu* Cristo” porque o conserva da morte. Trata-se, enfim, de uma conversão de oportunidade – coincidentemente da mesma forma como a que se operou com seu pai: converte-se, ameaçado pelo Deus cristão, vendo mortos por um raio celeste todos os seus companheiros também pagãos (DSG, 2005, p. 103).

Dessa forma, pode-se aferir que, para Palamedes – ou para os redatores da DSG –, cavaleiro exemplar, a religião não é efetivamente estandarte a ser defendido, a não ser quando pode preservá-lo da morte. Tal leitura é necessariamente imprecisa: pode indicar tanto o cristianismo como único escudo contra a morte – real ou metafórica – ou como o desinteresse de Palamedes pela religião, atento apenas para a salvação de seu corpo e sua honra, como ao final da batalha contra Galaaz é demonstrado.

Palamedes é, até então, exemplo de subjetividade forte: ignora evidentemente os preceitos da Igreja e a mesma demanda do Santo Graal, por serem alheias a sua religião e cultura, e ainda assim vence todos os cavaleiros que atravessam seu caminho. O fim da batalha com Galaaz dá ainda a medida de seu caráter: apesar de já pedir a Jesus Cristo que o livre com saúde do golpe fatal, não se dá por vencido; pelo código de honra da cavalaria, não quer dizer nada que redunde em desonra, enquanto a morte por um cavaleiro valoroso não deve ser temida. A força mostrada por Palamedes faz com que sua conversão ganhe vulto; enfim, os valores de um cavaleiro sem erros morais encontram os valores cristãos, o que só faz enaltecer a Igreja: o particular, representado pela moral do sujeito, encontra o pretensão “universal” cristão, formando um todo harmônico na estrutura do *exemplum*.

É necessário considerar que a subjetividade de Palamedes, que vai de encontro aos interesses “universais”, é, obviamente, um construto social: não se deve olvidar a correspondência entre personagem literário e histórico, e o particular de uma visão de mundo regida pelo Islã. Entretanto, Boutros Ghali já nos advertiu para as várias similaridades entre o cavaleiro mouro e o cristão, dados os pontos de encontro, hostis ou pacíficos, que regeram as relações entre Oriente e Ocidente na baixa Idade Média. Consideremos também o ponto de vista cristão da novela, escrita por religiosos (LAPA, 1981, p. 251), e a obliteração daquele ponto de vista no que se refere à cultura oriental; tendemos, por esses motivos, a ver em Palamedes menos um cavaleiro mouro (como edificado historicamente) do que um personagem com propósito narrativo bastante específico dentro da estrutura do *exemplum*: a recompensa



celestial para os valores morais cavaleirescos, dentro da ideologia de conversão cruzadística.

As cenas que se seguem ao combate aumentam o episódio: Palamedes recebe batismo e cura-se milagrosamente de todas as feridas; visita o pai; toma assento na Mesa Redonda. Palamedes agora irá aventurar-se ao lado de Galaaz, Boorz e Persival, os três mais bem aventurados demandantes.

### **3.3.2 O fim da Besta Ladrador e a *postumeira* festa**

O exotismo de Palamedes não se resolve com sua conversão; há de se terminar a demanda da Besta Ladrador. Após aventurarem-se juntos e a sós, Galaaz, Palamedes e Persival encontram-se no encalço da besta, que, cansada, parara em um lago para beber (DSG, 2005, p. 433). Palamedes a fere, e o monstro é final e dramaticamente morto, transformando a natureza do lago, que então passa a ferver – à semelhança do que é descrito no apocalipse bíblico (MONGELLI, 1995, p. 114). De acordo com Ademir Luiz da Silva,

A religião cristã é o principal fator de unidade e nivelamento na Europa medieval, tornando iguais os diferentes. Assemelhava-se ao Islã, que não era apenas uma fé, mas todo um sistema social e jurídico. Palamedes, originário desse sistema, mesmo tendo a honra de ser aceito entre os barões de Artur, não poderia destruir a maior das bestas, uma fera equivalente ao dragão do Apocalipse (2011, p. 28).

Apesar de toda a boa cavalaria de Palamedes, a besta que perseguira por tanto tempo é fruto de um pecado tão atroz que ele, sendo mouro, não teria reais chances de derrotá-la, considerando o objetivo doutrinário cristão da novela. A cortesia e a habilidade têm por certo seu condão, mas apenas cristãos devem dar cabo das obras demoníacas. Há uma estrutura paralelística bem aparente aqui: também foi necessário o melhor dos cristãos para o batismo do melhor dos pagãos, que agora se aproximam em amizade. Lembremos que, de acordo com Marta Madero, o século XIII é marcado pelo sonho cruzadístico da conversão. Toda a gesta de Palamedes foi necessária

para que se afirmasse não apenas valoroso aos olhos de seus pares, mas da cristandade. Assim, para Lênia Márcia Mongelli,

A aventura de Palamades é, por um lado, exemplo da vitória contra um arqui-inimigo, “demonstrança” do poder de Cristo e do alto simbolismo do lustro batismal [...]; por outro, a mesma aventura representa a “provação” do cavaleiro na peregrinação para o Graal (1995, p. 105).

Tal fato chama a atenção para o elemento alegórico evidente na relação entre o monstro, os cavaleiros e o papel desempenhado pelo *bõõ pagão* na narrativa. Vários são os que tentam pôr fim à aberração da besta desassemelhada, em busca simbólica da superação das próprias falhas individuais.

A aventura da Besta Ladrador atende a essa necessidade imperiosa de fazer arrefecer os atrativos da “fornicaçam”, que continua grassando na corte arturiana. [...] A invencibilidade da Fera é diretamente proporcional ao Erro que ela encarna e constitui-se numa daquelas aventuras cuja essência maravilhosa representa forças mágico-transcendentais de difícil combate. A besta simboliza a conspiração da Humanidade, a natureza deformadora e deformada do Pecado, o ser do Mal. Por isso serve a uma espécie de purgação coletiva, de “chance” para que todos se defrontem com o mistério e com o lado obscuro da vida (MONGELLI, 1995, p. 97-98).

Interessante notar, no plano maior da narrativa, como as figuras de Galvam, Galaaz e Palamedes se entrecruzam, nesse ponto, evidenciando uma função estrutural bastante eficaz. A mentira contada a Galaaz por Galvam e sua aceitação inadvertida, ou mesmo ingênua, por parte daquele é um artifício que irá aproximar a eliminação da Besta Ladrador, “síntese das forças demolidoras” (MEGALE, 1992, p. 121) do mundo arturiano, por aproximar Galaaz de Palamedes – o mesmo que dizer: aproximar Palamedes do mundo celestial cristão. Tangenciando a demanda do Graal até então, livre dos conflitos vassálicos da Távola Redonda, Palamedes possui também uma visão privilegiada das forças envolvidas nessa busca, colocando-se como vértice de um dos episódios de maior peso simbólico na novela.

A fusão, (sic) já percebida dos dois planos<sup>35</sup> se revela com bastante nitidez neste processo de catecumenato em que se situa Palamedes, uma vez que um elemento tão paradoxal [a mentira de Galvam] se

---

<sup>35</sup> Notadamente, os planos mundano e celeste (p. 14-15).

torna o último móvel de sua aproximação do plano superior, onde é entronizado pelo batismo. [...] A lucidez com que Palamedes percebe os dois planos o torna participante de soluções, em igualdade de condições com Galaaz [...] (MEGALE, 1992, p. 122).

Destruída a besta, purificado seu perseguidor e livre o mundo da aberração demoníaca, é já a hora de Palamedes, Persival e Galaaz encontrarem Corberic, o castelo do Graal. O “achatamento” do tempo cronológico em prol de um tempo narrativo – o que Mikhail Bakhtin chamará, relativamente ao romance cortês, *tempo de aventuras* (2002, p. 270), e também sublinhável na DSG por sua recorrência, em função do privilégio dado à ação avventuresca – coloca-se novamente como artifício.

E eles assi o fizeram e partirom-se do lago e foram-se a ùa ermida u se desarmarom e jouveram i aquela noite por folgarem. Depois andarom de sũ todos III e acharom muitas aventuras que nom contam aqui mas no romanço do Braado as acharedes. E tanto andarom em tal guisa de ùas terras em outras que chegarom a Corberic (DSG, 2005, p. 434).

A vinda de Galaaz a Corberic é o advento esperado por rei Peleam: só ele pode salvá-lo da chaga que o aleija há anos, motivo retomado de *Perceval ou o conto do graal*, de Chrétien de Troyes. Acontece então a “postumeira” festa, a esperada reaparição do Santo Vaso para os 12 cavaleiros escolhidos pelos céus como os melhores, Palamedes entre eles. A heterogeneidade do grupo demonstra, em análise mais próxima, que o critério da recompensa é o mérito pessoal dos cavaleiros (MEGALE, 1992, p. 123), o que faz com que dois bastardos (Artur o Pequeno e Meraugis de Polergues, filhos de Artur e Mars, respectivamente) participem do cortejo. Lembremos que Palamedes, aqui, entra em Corberic na companhia de dois dos três cavaleiros escolhidos, Galaaz e Persival, em concordância com aquele critério.

O Graal é então mostrado, sobre uma “távoa” de prata, e logo, no mesmo lugar, surge um “homem vestido de panos brancos”, cuja face brilhante não se pode ver, convidando a todos a receber a hóstia. À semelhança da reunião de Pentecostes na corte de Artur, todos provam do manjar celestial. Pode se considerar o episódio o auge da DSG – não só pela visão do Graal, mas pelo contato entre céu e terra experimentado pelos cavaleiros, cuja separação

constitui o conflito básico do cavaleiro (TOLEDO NETO, 1999, p. 146-147) e provoca toda a ambivalência estrutural da novela (MEGALE, 1992, p. 15).

E ele lhi deu a hóstia. E assi fez cada ũũ. Mas bem sabede que nom *havia* i tal deles a que nom semelhasse ca lhi metiam na boca ũũ homem vivo e nom *houve* i tal que cuidasse que eram em terra mas em ceos (DSG, 2005, p. 439).

### 3.3.3 A morte de Palamedes

A demanda do Santo Graal chega ao fim, e os cavaleiros agraciados encomendam-se a Deus e partem. Para onde? A rigor, as aventuras que experimentaram tiveram como pano de fundo, ou motivação primeira, a busca do vaso sagrado. Após a morte da Besta Ladrador, o fim da novela é marcado pelo desdobramento daquelas aventuras “menores”, derivadas de confrontos fortuitos anteriores, culminando todas na ruína do mundo arturiano, iniciada pela morte dos três eleitos e de Palamedes (MEGALE, 1992, p. 123), o primeiro deles a cair.

Após deixar Corberic, Palamedes encontra-se com Lancelote (sem reconhecê-lo), que lhe chama à batalha das espadas sem outro motivo que não o de afirmar-se bom guerreiro. A luta é danosa a ambos, que se quitam cortesmente por reconhecerem-se irmãos da Távola Redonda. Ferido, Palamedes é atacado por Galvam e Agravaim, que não atendem ao juramento de não acometer um cavaleiro da Távola Redonda.

Como aludido, Galvam é tomado como o bode expiatório da novela: a sina que lhe compete desde o início, após ele mesmo sugerir que a demanda do Santo Graal fosse encetada, é causar dano aos cavaleiros da Távola Redonda, o que se mostra pela profecia da espada sangrenta (DSG, 2005, p. 37-39). Após se ver como protagonista do augúrio, Galvam tomará atitudes que a confirmam: a primeira, talvez a mais simbólica, é fugir ao juramento da demanda, deixando a corte antes dos demais cavaleiros, à revelia dos pedidos de Artur. Para Mongelli,

[embora] continue preso aos compromissos da fidelidade vassálica, Galvam coloca-se *fora* do perímetro da “demanda” e de seu metafórico programa de salvação. Rompendo com o sagrado, inaugura uma ordem de valores completamente contrária à sugestão de “desprezo do segre” e cria a imagem do *maldito*, mormente tendo em vista o “galardom” do Graal [...]. Da mesma forma, Galvam é também o único expulso da Távola Redonda [...] (1995, p. 135).

Aquele que é mais prezado por cortesia é vítima precisamente do cavaleiro mais faltoso. Essa polaridade é ressaltada por Megale (1992, p. 57) em termos de um embate entre o Graal, a força articuladora da demanda e do reino de Artur, e os elementos que desviam os cavaleiros do caminho das “puridades”, as forças destruidoras: esse conflito perpassa toda a matéria narrativa da novela, sempre com uma designação de cunho ideológico cristão, desenhando-se nas oposições que os cavaleiros prefiguram. Nesse esquema, Palamedes e Galvam colocam-se como um desses pares de elementos contrários. “Observa-se que, enquanto Palamedes era pagão, suas únicas qualidades reconhecidas eram apenas as de nível cavaleiresco; tornado cristão, vem a ser vítima daqueles que classificara de sandeus” (MEGALE, 1992, p. 124), o que leva à consideração do destino desse cavaleiro converso, vítima da traição, como um primeiro indício do desmoronamento do reino de Artur.

A morte de Palamedes, o “doo” feito por Lancelote e Estor e o conseqüente suicídio de Esclabor requerem cinco capítulos (DSG, 2005, p. 442-447). Por fim, o cavaleiro da Besta Ladrador é sepultado ricamente em uma abadia construída pelo pai, sob “leteras” que divisaram sua vida e as circunstâncias de sua morte.

Ao acompanharmos a cavalaria de Palamedes e tendo em consideração a má imagem costumeira carregada pelo mouro na literatura medieval, vê-se aqui, sobretudo e em contraponto, que a DSG busca não a alienação social de um personagem pertencente a um grupo exótico, mas sua integração social; antes de ser mouro, Palamedes é um cavaleiro, e um cavaleiro pertence a uma corporação de elite, cujas ações só têm valor por serem convenções compartilhadas.

A DSG, como os romances e as novelas de cavalaria, não se destaca por representar (como defendido por Auerbach) toda a complexidade constitutiva de um imaginário social do período, ou mesmo representar suas diversas classes e seus pontos de vista: é uma história de cavaleiros para cavaleiros, e nela não há lugar para valores mais altos (ou outros) que não o dessa classe. O mouro retratado aqui não é o vilão, a ser escarnecido e vilipendiado por grotesco: é aquele que se mostra no campo de batalha como valente e perigoso e que, para os critérios de uma classe guerreira cortês, deve ser visto com admiração.

Na DSG, a beleza do cavaleiro ou sua linhagem importam menos que a honra, a bravura e a cortesia que mostram nas diversas situações. Isso faz com que um mouro possa se converter e, por seu valor, ver o Graal, e com que Lancelot, dito até então um dos melhores cavaleiros do mundo, não o faça, pelo seu amor indigno com a rainha Genebra. Novamente, o fato de Palamedes ser mouro aponta muito mais para uma alteridade pouco conhecida do que para um estereótipo; enquanto mouro, sua cavalaria andante é ambivalente: segue no pecado de uma fé considerada errada, mas apresenta-se como ideal de cavalaria cortês. Extirpada a mácula da crença, é agraciado pelo Graal. Tal análise nos leva a crer que o mouro Palamedes não corresponde a um estereótipo de mouro satírico: não provoca o riso, não é monstruoso nem caricato. Apesar disso, sua condição mourisca o diferencia dos demais cavaleiros, torna-o extraordinário, entre o mundano e o maravilhoso.

O debruçar-se sobre a demanda de Palamedes na DSG deriva de vários motivos tópicos: o ser mouro, suas façanhas, seu amor por Iseu, sua ligação com a Besta Ladrador, para citar alguns. Sua importância na novela é bem atestada pela quantidade de capítulos em que figura. O que torna esse personagem tão peculiar, entretanto, não são suas qualidades ou sua representatividade (em termos quantitativos) na DSG, mas sim sua relação com a corte de Artur e com a mesma demanda do Santo Graal. Chama a atenção o fato de Palamedes desenvolver-se na narrativa alheio à busca do objeto sagrado, sobre o qual demonstra pouca curiosidade. Trata-se, está

claro, de um pagão, e tal alheamento seria natural. Motivação anotada, o interesse no personagem permanece, por seu estatuto inicial de não pertencimento, de uma identidade singular frente à agenda dos cavaleiros da Távola Redonda.

Como aludido à introdução deste trabalho, essa característica ganha vulto quando posta sob o conceito de paratopia, como articulado por Dominique Maingueneau (2006, p. 87), e que diz respeito à qualidade do autor ou de determinado elemento narrativo, notadamente um personagem, de encontrar-se no espaço *entre* convenções, entre sistemas pré-definidos, entre instituições normativas – ou seja, de manter-se sem um pertencimento definido. Tal característica, para o teórico francês, seria fundamental para a produção do discurso literário. Não se trata da negação absoluta do senso de pertencimento, ou de uma anulação, mas da capacidade de se posicionar em dois (ou mais) espaços discursivos simultaneamente, sem participar plenamente de nenhum.

Toda paratopia envolve no mínimo o pertencimento e o não-pertencimento, a inclusão impossível numa “topia”. Assumindo quer a aparência daquele que *onde está não está em lugar*, daquele que *vai de lugar a lugar sem desejar fixar-se* ou daquele que *não encontra lugar*, a paratopia afasta de um grupo [...] ou de um momento [...] (MAINGUENEAU, 2006, p. 110).

Como visto anteriormente, Palamedes surge na novela após a partida dos cavaleiros de Artur a demandar as aventuras que os levariam ao Graal; seu papel na narrativa coloca-se como secundário (realmente, um empréstimo feito pelos copistas da *Post-Vulgata*, como indicado anteriormente). Não possui inicialmente nome que se conheça, mostra-se sob armas negras, caça um monstro inaudito: tudo em si evoca o sentido do maravilhoso ou do misterioso. Sua gesta não resulta apenas na formação de sua identidade, mas na formação da própria narrativa cavalleiresca, também marcada pelo dinamismo, pelo movimento. Ainda para Maingueneau,

[o] cavaleiro andante medieval, que do século XII ao século XVI exerceu uma espécie de monopólio sobre o romance europeu, [...] é ao mesmo tempo protagonista da história e aquilo que torna possível a narração. Tendo abandonado a clausura tranquilizadora da casa

para “buscar aventura”, atravessa fronteiras sem dizer de onde vem nem para onde vai, o cavaleiro pode contar com suas próprias forças. Conhece homens e comunidades vinculadas a uma “nossa casa”, mas só pode parar em dois Lugares que excedem o profano e que são os únicos a poderem se fechar sobre ele: a Távola Redonda e o santuário do Graal (MAINGUENEAU, 2006, p. 131).

Sempre buscando seu monstro particular, confrontando eventualmente os da Távola Redonda, aos poucos os feitos de Palamedes falam por si, e logo seu nome e seus modos são comentados pelos cavaleiros de Artur – ainda assim, não busca o mesmo que eles, e exige a primazia (e a individualidade) da caça à besta. Até enredar-se na trama de vassalagem e caprichos que o levarão, contra a vontade, a combater Galaaz, a cavalaria de Palamedes não se dá à revelia somente da demanda do Graal, mas de todo o interesse a respeito da corte arturiana: é um personagem orientado pelo signo da negativa: não é vassalo de Artur, não é cristão, não busca o Graal. Ao mesmo tempo, é cortês, é valoroso em combate, é o caçador da besta. Inevitável perguntar: quem é esse cavaleiro? Ou melhor: *como* pode ser esse cavaleiro? Pergunta motivada pelo *status* ambíguo desse mouro, pelo seu lugar ao mesmo tempo à margem e destacado, por sua paratopia.

Neste capítulo e nos que o precederam, o levantamento de dados pareceu sempre e necessariamente vinculado ao signo da ambiguidade. Ao tratarmos das cavalarias, de sua manutenção enquanto matéria literária, da percepção do mouro – enquanto figura de uma dada etnia histórica e personagem literário – no imaginário ocidental ou do sentido das aventuras de Palamedes em *A demanda do Santo Graal*, deparamo-nos com uma dubiedade que pareceu comprometer a objetividade do processo de pesquisa. Entendemos, entretanto, que todo ele orientou-se para a articulação dos elementos que, ao menos imediatamente, circunscrevem a análise histórica, cultural e literária do personagem e da matéria em estudo; o que nos leva a crer que tal incerteza, por sua reticência, é dele parte integrante. Dessa forma, ao fim do trabalho, podemos passar à resposta da pergunta enunciadora desta argumentação.



## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início deste trabalho (e mesmo das pesquisas que o precederam), o tratamento que se pretendeu dar a Palamedes foi cercado por indagações de cunho tanto metodológico – haja vista os diferentes aportes teóricos utilizados – quanto ideológico. Além da definição do escopo teórico e crítico pelo qual seria tratado e da contraposição das visões histórica e literária sobre a constituição do personagem, sua cavalaria, como apresentada em *A demanda do Santo Graal*, levanta questões interpretativas que o colocam constantemente sob o signo da plurissignificação, como pudemos ver no capítulo anterior.

Tal característica se deve, em boa parte, ao próprio conceito de cavalaria e suas implicações no imaginário medieval. A outra parte atrela-se à visão preconceituosa que se punha sobre o mouro a partir do Ocidente, visão distorcida, mas também impregnada de dúvidas. Observou-se também que, apesar dessas dúvidas, houve vários pontos de reconhecimento entre as culturas árabe e europeia no que tange à cavalaria e seu estatuto. Ao juntarem-se esses dois campos de estudo no tratamento de um mesmo personagem literário, é natural que qualquer reflexão, por sólida que se pretenda, apresente modalizadores e possibilidades de argumentação bastante abertas.

Isso considerado, tornou-se fundamental que o estudo obedecesse ao norte proposto pelas considerações feitas à Introdução, e que ao fim do capítulo anterior tornaram-se perguntas: *quem* e *como* é Palamedes? Levantados os dados histórico-culturais e feita a análise da novela, é já possível estabelecer uma identidade específica a esse personagem?

Acreditamos que não, e nisso temos a confirmação de nossas expectativas. Palamedes é um *cavaleiro*, e talvez o que melhor representa a instituição e os valores que a constituem, considerando sua jornada na novela. Como visto, a classe dos cavaleiros, apesar de dispor de um estatuto bastante exclusivista, não possui um código claro e rigoroso (apesar dos tratados de Lull e Afonso X,

por exemplo, eles mesmos ambivalentes quanto à prédica da Igreja), e por isso é também repleta de contradições, principalmente quando depara a tradição feudal com mandamentos eclesiásticos de não violência e de repúdio ao amor cortês; a contradição, como vimos, é mesmo matéria cavalheiresca. A cultura mourisca do personagem traduz também o jogo conflituoso em que se dá a cavalaria mundana, a apontar a proximidade mais que aparente entre o Islã e a cristandade.

As duas cavalarias têm mais de um valor em comum. Dos dois lados, a sociedade exige de seus machos dominantes que afrontem a morte, e a guerra santa se junta ao sentido de honra da sociedade feudal (sic) para prescrevê-lo. Nem uns nem outros se proibem toda a estima pela Cavalaria do outro lado, e isso lhes assegura o reconhecimento como forma de pagamento. De um lado a outro há, entre esses Cavaleiros, inimizades e amizades de homem a homem. Tudo isso modera a dureza da confrontação, salva vidas nobres e deixa lugar para manobras (BARTHÉLEMY, 2010, p. 349).

Não se confundam cavalaria e Igreja, portanto. Como visto, apesar de todo seu programa moralizador, a mutação cavalheiresca do ano 1100 não se deve somente à Igreja, mas a um conjunto de fatores sociais e políticos, entre os quais se contava o controle da classe de guerreiros nobres pelo clero. A cavalaria é feudal, de origem remota, e quando falamos de uma “Ordem de Cavalaria”, esta seria resultado de mudanças conjunturais que, gradualmente, transformaram aquele grupo de guerreiros numa instituição e numa classe social específicas – as quais eram também reconhecidas e dinamicamente influenciadas pelo Oriente. Na literatura, é natural que um cavaleiro pertencente ao Islã traga os mesmos traços valorativos que seu par da França; são todos parte de um mesmo corpo guerreiro, e cavalgam sob um mesmo estandarte: a cortesia.

Francos e sarracenos se admiraram mutuamente, lisonjeados com a estima do outro, ao mesmo tempo permanecendo cada qual na defensiva. Eles souberam que a Cavalaria não estava ligada a uma das religiões do Livro e sentiram, intuitivamente, que os inimigos que se parecem têm algum interesse em se enfrentar de maneira muito mais “Cavaleiresca” para melhor confortar seu lugar dominante, cada um em sua sociedade, especialmente em relação aos camponeses e às mulheres (BARTHÉLEMY, 2010, p. 353).

Nesse sentido, a alegorização no capítulo 571 (“Como Galaaz disse que lhe perdoaria se quisesse receber bautismo e como se outorgou i”) de uma conversão pelas armas guarda um paralelo bastante evocativo das relações entre cristãos e muçulmanos do séc. XIII. Em pequena escala, o combate entre Galaaz e Palamedes projeta a aventura do cruzado, e a desejada vitória do Ocidente. Por fim, após seu batizado cristão, Palamedes irá mostrar-se suficientemente virtuoso para contemplar o Graal, quando houver abraçado a demanda. Na sequência de sucessos que virão a seu encontro a partir de então – da morte da Besta Ladrador ao banquete sagrado em Corberic, junto aos onze outros cavaleiros escolhidos, à semelhança da Santa Ceia –, pode ser verificada, com uma boa dose de comedimento interpretativo, a própria evolução da cavalaria: laica, num primeiro momento, ligada a relações de cortesia tradicionais entre a elite guerreira, e espiritual, num segundo, quando a Igreja procura eliminar quaisquer traços de vilania do cavaleiro, moldando-o como guerreiro religioso. A rigor, o trecho do capítulo 591 (“Como os três cavaleiros foram ao Paaço Aventuroso”) que segue – quando Palamedes, junto a Persival e Galaaz, roga por sua entrada juntos no “Paaço Aventuroso” – tem grande poder de síntese: “– Ai, Deus! disse Palamedes, seede nosso ajudador em nossa fazenda, ca sem vossa mercee muita cavalaria toda é danada!” (DSG, 2005, p. 434).

Estabelece-se, dessa forma, uma função para Palamedes em conformidade ao *exemplum* cristão. Entretanto, a caracterização do personagem é ainda ambígua, se contarmos com a já mencionada tipificação do mouro na literatura medieval peninsular. Isso nos levou a uma crítica mais específica do personagem, o que mostrou, em sua jornada, vários pontos de conflito. O mouro, na figura de Palamedes, permanece sempre como um “outro” que, embora muitas vezes lamentado por ser infiel, não é plenamente conhecido ou entendido, habitando a esfera do estranho maravilhoso, do sempre verossimilhante, do possível – e não de uma realidade precisa. Em outras palavras: apesar de ser denominado mouro, as únicas características constituintes de uma identidade são aquelas relacionadas à cavalaria. Talvez a única forma de se compreender o personagem, aparentemente tão ambíguo, seja levar em consideração a própria ambiguidade em que se ergue a

cavalaria: sua origem mundana e feudal, o ideal cruzadístico tanto político quanto místico, a influência oriental nos modos, o *exemplum* cristão. Palamedes seria um cavaleiro exemplar precisamente por sua postura de não pertencimento, ao que Maingueneau chama paratopia.

É importante esclarecer que o tratamento dado a Palamedes neste trabalho, por mais que pareça fechado em si, não se trata de exercício hermenêutico; não procuramos por uma *resposta* única. Pelo contrário: cada uma das reflexões aqui presentes deriva de um *questionamento* único. Pesquisar o personagem significou descortinar uma série de novas questões e adaptar diferentes pontos de vista que se provaram, aos nossos olhos, congruentes em pelo menos um caminho. Por esse caminho esperamos ter respondido a algumas daquelas questões, e sinalizado, nas várias bifurcações que se nos apresentaram ao longo de nossa busca, sendas mais seguras para novas demandas.

## 5 REFERÊNCIAS

### 5.1 Fontes Primárias

A CANÇÃO de Rolando. Tradução de Ligia Vassalo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

A Demanda do Santo Graal. Edição de Irene Freire Nunes. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

ALCORÃO. Tradução de Américo Carvalho. Notas de Suleiman Vally Mamede. 3. ed. Mem Martins: Europa-América, 2003. 2 v.

ALFONSO X. *Partida Segunda de Alfonso X El Sabio*. Edición de Aurora Juarez Blanquer y Antonio Rubio Flores. Granada: Ácaro, 1991.

ALFONSO X. *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database*. Direction by Stephen Parkinson. Disponível em: <<http://csm.mml.ox.ac.uk>>. Acesso em: 1 nov. 2012.

AFONSO X. Domingas Eanes houve sa baralha. In: LOPES, Graça Videira (Org.). *Cantigas medievais galego-portuguesas*. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=499&pv=sim>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

BORON, Robert de. *Merlin and the Grail. Joseph of Arimathea. Merlin. Perceval: The Trilogy of Prose Romances attributed to Robert de Boron*. Translation by Nigel Bryant. Cambridge: D. S. Brewer, 2007.

BORON, Robert de. *Merlim. Romance do século XIII*. Tradução de Heitor Megale. 2. ed. São Paulo: Imago, 1993.

GUARDA, Estêvão da. Alvar Rodriguiz dá preço d'esforço. In: LOPES, Graça Videira (Org.). *Cantigas medievais galego-portuguesas*. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1347&pv=sim&p=5>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

LANCELOT. Tradução de Rosemary Costbek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LLULL, Ramon. *O livro da Ordem de Cavalaria*. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, 2000.

POEMA de Mio Cid. Edición de José Jesús de Bustos Tovar. Madrid: Alianza, 1983.

TROYES, Chrétien de. *Le Chevalier au Lion*. Clermont Ferrand: La Pochotèque, 1994.

TROYES, Chrétien de. *Perceval ou o Romance do Graal*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TROYES, Chrétien de. *Romances da Távola Redonda*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

## 5.2 Fontes Secundárias

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb. *La chevalerie musulmane*. St-Sulpice: Centre de Droit Arabe et Musulman, 2010.

AUERBACH, Eric. A saída do cavaleiro cortês. In: \_\_\_\_\_. *Mimesis*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 107-124.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Tradução de Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. São Paulo: Unicamp, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. O romance de cavalaria. In: \_\_\_\_\_. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. Tradução de Aurora F. Bernardini e outros. São Paulo: Hucitec, 2002. p. 268-274.

BAUMGARTNER, Emmanuèle. The Prose Tristan. Translation by Sarah Singer. In: BURGESS, Glyn S.; PRATT, Karen (Ed.). *The Arthur of the French*. Cardiff: University of Wales, 2006. p. 325-338.

BOGDANOW, Fanni; TRACHSLER, Richard. Rewriting Prose Romance: The Post-Vulgate *Roman du Graal* and Related Texts. In: BURGESS, Glyn S.; PRATT, Karen (Ed.). *The Arthur of the French*. Cardiff: University of Wales, 2006. p. 342-382.

CALIENDO, Luís Cláudio Kinker. A orelha do vilão: questões de representação num retrato medieval. In: VOLOBUEF, Karin (Org.). *Anais do I colóquio "Vertentes do fantástico na literatura"*. Araraquara: Unesp, 2009. p. 725-734.

CAPELÃO, André. *Tratado do amor cortês*. Tradução do latim de Claude Buridant; tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CURTIUS, Ernst Robert. O "sistema de virtudes do cavaleiro". In: \_\_\_\_\_. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução de Paulo Rónai e Teodoro Cabral. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1957. p. 633-654.

DELGADO, Cristóbal Torres. Alfonso X Rey. In: ALFONSO X. *Partida Segunda de Alfonso X El Sabio*. Edición de Aurora Juárez Blanquer y Antonio Rubio Flores. Granada: Ácaro, 1991. p. 285-316.

DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval. I. Panorama de la reflexión poetológica. *Troianalexandrina*, Santiago de Compostela, n. 5, p. 185-225, 2005.

DOMÍNGUEZ, César. Apuntes para el estudio del personaje medieval. II. "Et auri hic cibus est sapidus" (*Poetria nova*, VV. 2060-2061): la voz. *Troianalexandrina*, Santiago de Compostela, n. 6, p. 187-224, 2009.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. V. I.

FLORI, Jean. *A Cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

FLORI, Jean. Cavalaria. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 185-198.

GHALI, Wacyf Boutros. *La tradition chevaleresque des arabes*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1919.

GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. Petrópolis: Vozes, 1976.

GUENÉE, Bernard. Corte. Tradução de Daniel Valle Ribeiro. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 269-280.

HARD, Robin. Odysseus and Palamedes. In: THE ROUTLEDGE Handbook of Greek Mythology. London: Routledge, 2004. p. 459-460.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org. e Coord.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Tradução de José Colaço Barreiros e Artur Guerra. Lisboa: Caminho, 1993.

LAPA, Manuel Rodrigues. *Lições de Literatura Portuguesa. Época medieval*. Coimbra: Coimbra Ed., 1981.

LARANJINHA, Ana Sofia. *Artur, Tristão e o Graal. A escrita romanesca no ciclo do Pseudo-Boron*. Porto: Universidade do Porto, 2005.

LE GOFF, Jacques. O judeu nos “exempla” medievais: o caso de “Alphabetum Narrationum”. In: \_\_\_\_\_. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Tradução de José Antônio Pinto Ribeiro. Rio de Janeiro: Edições 70, 1983. p. 151-167.

LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. Tradução de Mário Jorge da Motta Bastos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 105-119.

LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2002. 2 v.

LINS, Ivan. *A Idade Média: a cavalaria e as cruzadas*. Rio de Janeiro: Pan-Americana, 1944.

LIU, Benjamin. *Medieval Joke Poetry*. The Cantigas d’Escarnho e de Mal Dizer. Massachusetts: Harvard University, 2004.

LOPES, Óscar; SARAIVA, António José. *História da Literatura Portuguesa*. 16ª edição. Porto: Porto Ed., 1992.

LUPACK, Alan. *The Oxford Guide to Arthurian Literature and Legend*. New York: Oxford University Press, 2007.

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: brasiliense, 1988.

MADERO, Marta. Judíos y moros. In: \_\_\_\_\_. *Manos violentas, palabras vedadas*. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV). Madrid: Taurus, 1992, p. 117-131.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1959. 2 v.

MAGNE, Augusto. *Glossário da Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967. 3 v. v. III.

MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1987. As distrações, p. 185-208.

MEGALE, Heitor. *O jogo dos anteparos*. A demanda do santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.



MEGALE, Heitor. *A demanda do Santo Graal: das origens ao códice português*. São Paulo: Ateliê, 2001.

MEGALE, Heitor. *A demanda do Santo Graal: o códice 2594 de Viena e os testemunhos franceses da Post-Vulgata*. *Signum*, São Paulo, n.9, p. 67-93, 2007.

MEGALE, Heitor. A demanda portuguesa de Viena. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XXXI, p. 133-160. 1986-87. Disponível em: <[http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/lingua/boletimfilologia/31/boletim31\\_pag133\\_160.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/lingua/boletimfilologia/31/boletim31_pag133_160.pdf)>. Acesso em: 5/05/2009.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Como o rei Artur e os cavaleiros da sua corte demandaram o reino de Portugal. In: *Colóquio – Letras*. nº 142. Direção de Joana Morais Varela. Lisboa: Editorial Notícias, 1996. p. 83-102.

MOISÉS, Massaud. A novela. In: \_\_\_\_\_. *A criação literária*. São Paulo: Melhoramentos, 1977. p. 153-180.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12ª edição. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONGELLI, Lênia Márcia de M. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur*. São Paulo: Íbis, 1995.

MONGELLI, Lênia Márcia. A novela de cavalaria: *A demanda do Santo Graal*. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares; MONGELLI, Lênia Márcia; VIEIRA, Yara Frateschi. *A literatura portuguesa em perspectiva: Trovadorismo e Humanismo*. São Paulo: Atlas, 1992. v. I, p. 55-78.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. Teoría política. Teoría educativa. In: ALFONSO X. *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio*. Manuscrito 12794 de la BN. Edición de Aurora Juárez Blanquer y Antonio Rubio Flores. Granada: Ácaro, 1991. p. 317-356; p. 357-373.

NUNES, Irene Freire. Introdução. In: *A DEMANDA do Santo Graal*. Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005. p. 7-14.

NUNES, Irene Freire. A demanda do Santo Graal. In: MEGALE, Heitor; OSAKABE, Haqira (Org.). *Textos medievais portugueses e suas fontes*. São Paulo: Humanitas, 1999. p. 77-99.

NUNES, Irene Freire. Índice de nomes. In: *A DEMANDA do Santo Graal*. Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005. p. 525-540.

PÈREZ, Maria Mercedes Delgado. Poética en el caballo árabe: de la tradición mítica a la razón estética. *Revista de Poética Medieval*. Alcalá de Henares, v. 19, p. 21-48, 2007.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Ficções. In: DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada*. Da Europa feudal à Renascença. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 314-410.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortesão. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 47-55.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de Narratologia*. Coimbra: Almedina, 1987.

ROUSSET, Paul. *História das Cruzadas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. Origem das cruzadas, p. 13-32.

SARAIVA, António José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 58-73.

SCHIMID, Vanessa Anecchini. *Enigmas heráldicos em A demanda do Santo Graal*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras-Português) – Departamento de Línguas e Letras, Ufes, Vitória, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. Tradução de Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 237-250.

SILVA, Ademir Luiz da. O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A Demanda do Santo Graal. In: COSTA, Ricardo da (Coord.). *Mirabilia*. nº 13, jun-dez. 2011. Disponível em <<http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-13-2011-2>>. Acesso em 17/05/2012.

TATE, George. *O Oriente das Cruzadas*. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

TOVAR, José Jseús de Bustos. Introducció. In: POEMA de Mio Cid. Edição de José Jesús de Bustos Tovar. Madrid: Alianza, 1983. p. 9-39.

TRCKOVA-FLAMEE, Alena. Palamedes. In: *Encyclopedia Mythica*. Artigo criado em 1997, revisado em 2002. Disponível em: <<http://www.pantheon.org/articles/p/palamedes.html>>. Acesso em 10 dez 2012.

VARANDAS, Angélica. *Mitos e lendas celtas. País de Gales*. Livros e Livros: [Lisboa], 2007.

VASSALO, Ligia. A canção de gesta e o épico medieval. In: *A canção de Rolando*. Tradução de Ligia Vassalo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 1-16.

VERDON, Jean. Bandidos de armadura. *História Viva Especial*, São Paulo, n. 26, p. 56-61, [s.d.].

VERNANT, Jeant-Pierre. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In: \_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 7-24.

ZABAN, T. T. B. O bôo pagão: a cavalaria de Palamedes em A demanda do Santo Graal. In: *XI Congresso de Estudos Literários: pessoa, persona, personagem*. Vitória: PPGI, 2009.

ZINK, Michel. O Graal, um mito de salvação. In: BRICOURT, Bernardette (Org.). *O olhar de Orfeu. Os mitos literários do Ocidente*. Tradução de Lelita Oliveira Benoit. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 63-90.

ZINK, Michel. Literatura(s). Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006. 2 v. p. 79-92.