



Indivíduo e corpo político no sonho medieval

**TEREZA ALINE
PEREIRA DE QUEIROZ**
é professora do
Departamento de História
da FFLCH-USP.

Ao lado, A
Tentação de
Santo Antônio,
de Grünewald

TEREZA ALINE PEREIRA DE QUEIROZ

Na Antigüidade, gregos, romanos, egípcios ou judeus admitiram os sonhos como manifestações insuperáveis do destino, da sanidade corpórea, da vida espiritual dos homens. A partir dos séculos II e III, as formalizações do pensamento cristão, encaminhando as mentes na direção de um desprezo cada vez mais acentuado pelo corpo físico, implicam uma desconfiança neste canal de comunicação direta entre o consciente e o inconsciente. Por outro lado, os teóricos cristãos passaram a assimilar sonhadores a heréticos, dada a importância que os sonhos e visões assumiam entre várias seitas declaradas heréticas pela Igreja, como a dos gnósticos (1). No entanto, o sonho não desaparecerá como objeto de reflexão; antigos elementos de compreensão da vida onírica, mesmo que aparentemente ameaçadores às crenças cristãs, como no caso do caráter premonitório do sonho, surgirão diluídos, reavaliados, ou pervertidos nas novas doutrinas de entendimento da alma e de suas relações com um plano espiritual. Idéias mecanicistas e pagãs como as de Petrônio (m. 66 A.D.) podem ressurgir em textos medievais; em um de seus poemas, Petrônio defende a tese de que cada homem faz seu próprio sonho, independentemente dos deuses, portanto, do além; entende que a mente apenas segue no escuro aquilo que procurava de dia – assim o cachor-

*"But what is the purpose
of hunting dreams?"*

*(Milorad Pavic', Dictionary
of the Khazars).*

ro continua perseguindo a lebre, o marinho salvando seu navio do naufrágio, a amante escrevendo uma carta para seu amor, e os infelizes prolongando seu sofrimento (2). Já o cristão Tertuliano (séc. III) afirmava que os sonhos poderiam ser produzidos pelo corpo ou pelos movimentos da alma, crenças geralmente admitidas na Idade Média, mas também advogava que os demônios, criaturas do além, seriam responsáveis pelo envio de sonhos lúbricos, vãos, enganadores e imundos (3) – fato nem sempre considerado pelos escritores medievais.

□ No plano teórico, as primeiras linhas do *Onironcriticon* de Artemidoro (séc. II d.C.) estabeleceram a diferença entre sonho (*enupnion*) e visão de sonho (*oneiros*) (4), *songe* em francês. A visão do sonho representaria o futuro, ao passo que o sonho (*enupnion*) diria respeito à realidade presente, à lembrança das realidades presentes, como no caso de um amante, que sonha ser o objeto de amor de sua amada (5). A visão do sonho, seguindo as próprias palavras de Artemidoro, “influi como sonho *durante o sono*”, no sentido de anúncio do futuro, mas também influi *apos o sono*, fazendo com que ações se concretizem, excitando e movimentando (*oreinein*) a alma... (6). Estes sonhos, como diz Foucault, seriam “os sonhos do ser, falando sobre o futuro do acontecimento na ordem do mundo” (7). Não os sonhos dos desejos íntimos, mas aqueles vinculados ao coletivo; ambos, no entanto, sendo devidamente interpretados de acordo com a posição social, profissional e jurídica do indivíduo.

Tanto os sonhos premonitórios pessoais como os *songes* serão evocados nos escritos medievais. Nos séculos XIV, XV e XVI, ao invés de atacar a ordem vigente acordados, vários autores optarão por subterfúgios oníricos, concebendo um ideal de sociedade avesso às suas imperfeições. A ordem política desejada tomará forma na evasão, num “país de quimeras” à la Rousseau (8), uma arquitetura antitética às calamidades, percebida na estranheza dos estados de dormência, será dramaticamente construída por teóricos ou moralistas políticos.

A associação do político com o onírico tem raízes tanto na via bíblica como nas permanências greco-romanas. O *Evangelho de Mateus* (2:12) explicita bem essa conexão; ao serem enviados a Belém por Herodes, na qualidade de espiões, os magos são advertidos em sonho a voltar para casa por outro caminho, evitando assim um encontro com o rei e facilitando a fuga da sagrada família para o Egito; fuga também sugerida em sonho a S. José.

No grande plano da Providência cristã, a própria cristianização do Império Romano seria tributária de um sonho. Na *Legende Dorée* (9), a vida de S. Silvestre narra a aparição dos santos Pedro e Paulo ao imperador Constantino. Inteiramente coberto pela lepra, Constantino iria sacrificar 3.000 crianças para se banhar em “sangue fresco e quente”. No entanto, diante dos gritos desesperados das mães, acaba mudando de idéia. Como recompensa por esse ato, Pedro e Paulo lhe revelam, em sonho, que S. Silvestre (10) conhece uma piscina capaz de limpar sua pele após três mergulhos. Como agradecimento a Cristo, verdadeiro autor do milagre, o imperador deveria destruir todos os templos pagãos e construir igrejas cristãs. Ao acordar, Constantino chama Silvestre, que estava preso, e indaga sobre a identidade dos deuses de sua visão. As imagens dos apóstolos lhe são mostradas para que se convença de que não se trata de deuses. Após as três imersões nas águas do batistério, e já curado, Constantino determina por lei que Jesus Cristo seja adorado como o verdadeiro Deus, que o imperador assumirá doravante o papel de chefe de todos os bispos, que as igrejas se converterão em sítios de refúgio, que os inimigos dos cristãos serão privados da metade de seus bens, etc. Ou seja, estabelece a nova política entre Estado Romano e Igreja. Anos mais tarde (394), após lutar contra germanos inimigos do cristianismo, o imperador Teodósio vê em sonho dois homens vestidos de branco, montados em cavalos, também brancos; apresentam-se como João Evangelista e o apóstolo Felipe e lhe prescrevem o uso da maior audácia

1 Cf. Jacques Le Goff, “Le Christianisme et les Rêves”, in *L’Imaginaire Médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 285.

2 Cf. Petronius Arbitr, “Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris...”, in *Medieval Latin Lyrics*, ed. por Helen Waddell, Middlesex, Penguin, 1952, pp. 28-9.

3 Cf. Jacques Le Goff, op. cit., p. 288.

4 Cf. Artemidoro, *La Clef des Songes*, tradução francesa de A. J. Festugière, Paris, J. Vrin, 1975, p. 19.

5 Idem, *ibidem*.

6 Idem, *ibidem*, p. 20.

7 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité* (volume 3), *Le Souci de Soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 23.

8 J. J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Vie. partie, lettre VIII.

9 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, tradução de J.-B. M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 volumes.

10 Idem, vida de *Saint Silvestre*, vol. I, pp. 95-105.

em uma nova batalha pela manhã, a mesma visão ocorre a um de seus soldados. Impressionado, Teodósio considera-se então protegido por forças superiores; convicto de seus poderes, conclama os exércitos, obtém a vitória e consolida definitivamente o império cristão (11).

Séculos mais tarde, o papa Inocêncio III sonhará com a Basílica de Latrão em ruínas, sustentada apenas pelos ombros de um pobre homem, identificado depois como Francisco de Assis. Guiado pelo sonho, Inocêncio chama então Francisco e seus companheiros (1209), outorgando-lhes o direito de ensinar a penitência e a moral (12). Esse gesto político, dado como produto de uma visão onírica, evita o deslize do grupo de mendicantes nos caminhos da heresia e sedimenta

novas estratégias para a sempre periclitante sobrevivência da fé na instituição da Igreja. No entanto, paradoxalmente, nesse mesmo momento, sonhar poderia representar uma ameaça à ordem estabelecida; dada a importância que os sonhos assumem no cotidiano dos cátaros (13) e de outros heréticos, teoricamente se convertem num alvo da desconfiança da Igreja (14).

Ecoss desse encadeamento entre o sonhado e a vivência política podem ser encontrados até nos nossos dias. Em *O Palácio dos Sonhos* (15) (1981), o novelista albanês Ismaïl Kadaré constrói uma tenebrosa estrutura burocrática – o *Tabir Sarraïl* – encarregada de coletar os sonhos de todos os habitantes, centralizá-los em um Arquivo e, posteriormente, realizar sua tria-

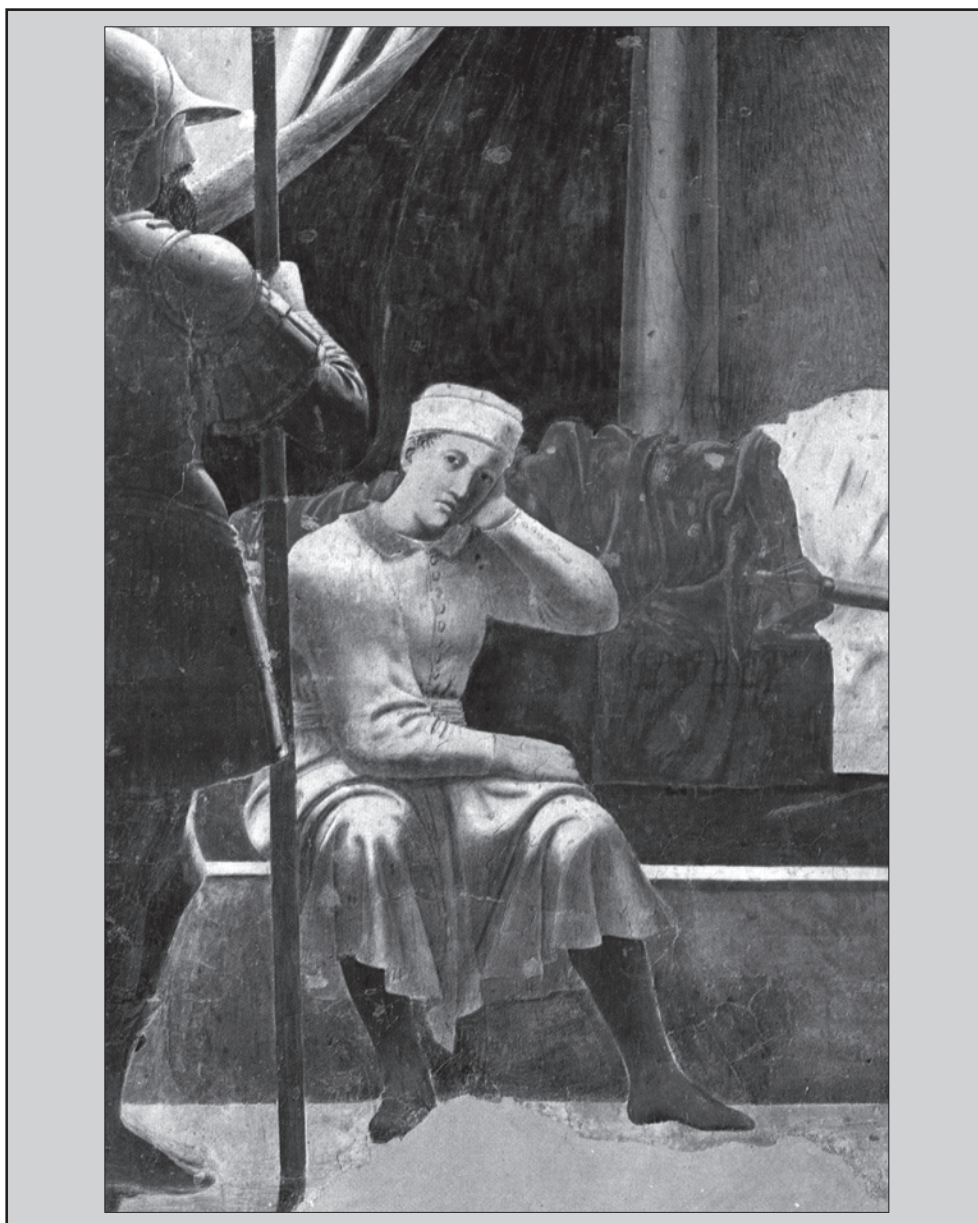
11 Cf. Jacques Le Goff, op. cit., p. 302.

12 Cf. Jean Chelini, *Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 344.

13 Cf. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, pp. 608-9.

14 Cf. Jacques Le Goff, op. cit., p. 313.

15 Ismaïl Kadaré, *Le Palais des Rêves*, traduzido do albanês para o francês por Jusuf Vrioni, Paris, Fayard, 1990.



Sonho de
Constantino,
de Piero della
Francesca

gem, classificação e interpretação. Através da análise dos muitos milhares de sonhos, os especialistas devem detectar os “sonhos-matrizes” em que estariam contidos os destinos do Império e de seu tirano. Mark Alem, o aterrorizado senhor desse labirinto, é um dia instruído pelo poderoso grão-vizir sobre a relação entre o sonho e a realidade política. Para sua estupefação, aprende que o grande problema a ser considerado seria o de saber qual desses mundos domina o outro. Diz o vizir:

“Alguns[...] pensam que o mundo das angústias e dos sonhos, em suma, o seu mundo, é aquele que dirige este mundo. Eu estimo que é a partir deste mundo que tudo é dirigido. Afinal de contas, é este mundo que escolhe os sonhos, as angústias e os delírios, que devem subir a superfície, como um balde que traz para cima a água do fundo de um poço. Você entende o que eu digo? É este mundo, aqui neste buraco, que escolhe o que interessa. [...] Diz-se até que o Sonho-Matriz é totalmente fabricado, falou suavemente. Você podia imaginar uma coisa dessas?” (16).

Certamente essa perversidade explícita está ausente dos escritos medievais. No entanto, a ambigüidade entre a concretude motivadora do sonho e a projeção do sonhado na realidade parece ser uma constante.

Também o caráter premonitório dos sonhos e sua associação com as artes divinatórias são admitidos na Idade Média, tanto para o sonho político como para aqueles de cunho pessoal. A *Bíblia* desempenha um papel considerável na formalização desses enfoques; atua igualmente como suporte da consolidação do sonho como ponte entre mortais e imortais e no estabelecimento de uma identidade entre sonho e profecia, sonhador e profeta; o *Deuteronômio*, inclusive, adverte os israelitas contra o inventor de sonhos que os levaria à idolatria (17), homologando assim seu enorme poder de persuasão. Em várias passagens do *Genesis* (18), Deus se comunica com os homens através de seus sonhos. Como expressões de correspondências

macrocósmicas, pelo potencial imanente de conseqüências que encerram os sonhos, cabia somente a judeus eleitos, como José ou Daniel (19), o direito de poder interpretá-los. O leitor de sonhos é necessariamente um iluminado, não um sábio, traduzindo na terra as idéias divinas (20), antes do advento do milênio (21).

O sonho bíblico também visa a facilitar a mensagem de Deus para pessoas comuns; assim, José é advertido do nascimento do Cristo por um sonho (*Mateus*, 1: 20), mas Maria recebe a notícia diretamente; a mulher de Pilatos se convence da inocência do Cristo através de sonhos atormentados (*Mateus*, 27, 19). Terluliano, primeiro grande teórico cristão do sonho – apesar de montanista, portanto semi-herético, e de seus temores frente ao conteúdo diabólico dos sonhos –, afirma serem as visões responsáveis pelo conhecimento de Deus na maioria dos homens (22).

Na esfera da iluminação podemos considerar o sonho de Monica, narrado nas *Confissões* (23). Desesperada com a vida dissipada de Agostinho, Monica só chorava; Cristo aparece para reconfortá-la, fazendo com que volte a viver com o filho e a compartilhar suas refeições. No sonho, Monica esta em pé, em cima de uma espécie de barra de madeira; dela se aproxima um jovem, brilhando, alegre e sorridente, que indaga sobre as razões de sua tristeza. Monica confessa chorar a perda do filho; a aparição lhe recomenda então ficar atenta ao fato de seu filho estar a seu lado. Quando Agostinho tenta interpretar o sonho da mãe, acredita que o sentido seja o de que sua mãe não deve se desesperar por estar no mesmo lugar do filho. Mas Monica discorda; “não fora dito lá onde ele está, você também está, mas sim, lá onde você [Monica] está, ele também está”; assim conclui que Agostinho ira acabar por se converter ao cristianismo. Talvez o próprio pedaço de madeira onde estivessem significasse a cruz de Cristo. Agostinho nota ser a interpretação da mãe baseada no exame das palavras ouvidas no sonho, mas sobretudo no seu sentido geral. Para Monica a imagem do sonho representou uma fonte de ânimo e esperan-

16 Idem, *ibidem*, p. 145.

17 *Deuteronômio* 13, 1,5.

18 “Mas Deus apareceu de noite em sonhos a Abimalec, e disse-lhe: Eis que morrerás por causa da mulher que roubaste, porque ela tem marido” (*Gen.* 20:3).

Sonho de Jacó: “E viu em sonhos uma escada posta sobre a terra, cujo cimo tocava o céu, e os anjos de Deus subindo e descendo por ela” (*Gen.* 28:12).

Sonho de Labão: “E viu em sonho a Deus que lhe dizia: Guarda-te de dizer contra Jacó alguma palavra áspera” (*Gen.* 31:24).

Sonho de José: “Sucedeu também que ele referiu a seus irmãos um sonho que tivera; o que foi causa de maior ódio” (*Gen.* 37:5).

No capítulo 41 do *Genesis*, o Faraó tem os sonhos das vacas gordas e das vacas magras interceptados por José: “O sonho do rei reduziu-se a um só: Deus mostrou ao Faraó o que está para fazer” (*Gen.* 41:25).

19 “...e a Daniel [Deus deu] a inteligência de todas as visões e sonhos” (*Profecia de Daniel*, 1:17).

20 “A mim também me foi revelado este segredo, não porque a sabedoria que há em mim seja maior que a que se acha em todos os outros viventes, mas para que ficasse manifesta ao rei [Nabucodonosor] a interpretação de seu sonho...” (*Profecia de Daniel*, 2:30).

21 “...os vossos velhos serão instruídos por sonhos, e os vossos jovens terão visões” (*Profecia de Joel*, 2:28).

22 Cf. Jacques Le Goff, *op. cit.*, pp. 228 e 286-90.

23 S. Agostinho, *Confissões*, tradução para o francês de Louis de Mondadon, Paris, Ed. Pierre Horay, 1982, livro III, p. 82.

ça (24) durante os nove anos que antecederam a conversão de seu filho.

No século XII, um atento leitor de Agostinho, o monge beneditino Guibert de Nogent, relata em suas *Memórias* que sua mãe captava, através de sonhos, todos os estados de espírito ou de saúde em que se encontrasse, no presente e no futuro (25). Do mesmo dom dispunha seu mestre, o que levava Guibert a se abster de atos impuros de qualquer natureza, por medo desses poderes (26). É também sua mãe que empreende uma viagem ao além por meio de um sonho. Num domingo de verão à noite, estendida sobre um banco, cai no sono, sua alma sai do corpo e se dirige para a boca de um poço. No fundo, encontra seu finado marido e uma velha conhecida; com ela fizera um pacto pelo qual a primeira que morresse viria visitar a outra (27). Embora se sentisse feliz durante a experiência, a mãe de Guibert pede a Deus para retornar ao corpo (28).

Os filósofos da Antigüidade também haviam concebido os sonhos numa dinâmica de aproximação entre vivos e mortos. Uma das matrizes literárias deste convívio se encontra na visão de Er, o pâmfilio, no livro X da *República* de Platão (29). Er, julgado morto numa batalha, é jogado entre outros cadáveres; dez dias após é reencontrado intacto, no décimo segundo dia volta à vida. Relata, então, que sua alma saíra do corpo e, com outras almas, fora até um lugar divino, formado por vários círculos, onde se encontravam todos os tipos de vidas e de almas; aí cada alma dispunha da oportunidade de escolha de uma nova condição de vida – assim a alma de Orfeu teria optado por se transformar em um cisne, a de Agamenon em uma águia, pois não queriam mais renascer como homens. Apesar de tipicamente platônica, para nós torna-se quase impossível ler a visão de Er sem a interferência de Dante.

Guibert de Nogent, forçosamente, tem uma visão cristianizada dessas relações com o além, o que torna o encadeamento entre crime e castigo mais explícito. Escreve sobre o aparecimento de uma monja, morta sem confissão, num sonho da religiosa que dormia na cama onde morrera. A defunta

surgia na lareira do convento, ardendo em enormes labaredas, e se viciada com martelos por dois espíritos. Este pesadelo culmina quando uma fagulha da fogueira entra no olho da freira que dorme, provocando uma dor terrível (30). Através deste relato Guibert constrói um processo de transferência das penas da morta para a monja que dorme, de somatização da angústia da alma em purgação no corpo vivo, reiterando a existência de um livre e ativo comércio entre o cotidiano e o além.

Cesário de Heisterbach (século XIII), no *Dialogus Miraculorum* (31), narra também uma história nesta via de apreensão da realidade. Um jovem noviço, à beira da morte, deseja confessar-se com o abade, mas este está viajando. Já morto, o espírito do rapaz procura o superior numa pousada, para invocar o perdão que salvaria sua alma. O ato da confissão transcorre num clima de arrependimentos e lágrimas. Quando acordada, o abade está perplexo; ignora se o morto realmente lhe aparecera, ou se tudo não passava de um truque da imaginação. Acaba por fim se convencendo da veracidade do ocorrido, ao perceber seu hábito totalmente encharcado pelas lágrimas do noviço.

Um dos sonhos mais espetaculares da literatura ocidental nasce dessa relação ambígua entre vivos e mortos. O próprio fato de estar tão bem documentado nas crônicas de Adémar de Chabannes, de Thietmar, de Novalesa (32) sugere a amplitude de seu significado político. No ano 1000, o imperador Otto III decide estabelecer laços entre seu poder e o do imperador Carlos Magno. Rezam as fontes que o próprio espírito de Carlos Magno teria aparecido a Otto, advertindo-o da necessidade de exumar seu corpo. Ignorando a situação do túmulo na cripta da capela de Aix, Otto decide jejuar três dias, provocando assim uma visão do local exato; sua qualidade de soberano já o tornava um sonhador privilegiado, pois este poder fora atribuído a governantes e aos santos desde a época de Constantino (33). Obtida a visão, desvelado o mistério, a tumba é aberta. Reproduzindo fielmente o sonho de Otto, Carlos Magno materializa-se; sentado numa ca-

24 Sobre os sonhos de Agostinho e a idéia das *Confissões* como uma "autobiografia onírica", cf. M. Dulay, *Le Rêve dans la Vie et la Pensée de Saint Augustin*, Paris, 1973; e P. Courcelle, *Recherche sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950; e *Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition Littéraire*, Paris, 1963; obras citadas por Jacques Le Goff, op. cit., p. 295.

25 John F. Benton (ed.), *Self and Society in Medieval France, The Memoirs of Guibert de Nogent*, N. York, Harper Torchbooks, 1970.

26 Idem, *ibidem*, pp. 82-3.

27 Cf. Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 246-50.

28 O sonho da alma liberada do corpo remonta a Pitágoras, Platão, os estoicos, Cícero e Tertuliano. Cf. Jacques Le Goff, op. cit., p. 274.

29 Cf. Platão, *Oeuvres Complètes - La République*, ed. por Robert Baccou, Paris, Garnier, 1936, tomo IV, pp. 380 e segs.

30 John F. Benton, op. cit., p. 112.

31 Cf. Hermann Hesse, *Leyendas Medievales*, trad. Roberto Bein, Barcelona, Brughera, 1976, p. 28.

32 Cf. Georges Duby, *L'an Mil*, Paris, Julliard, 1976, pp. 34-5.

33 Cf. Jacques Le Goff, op. cit., p. 301.

deira de ouro, com o seu corpo gigantesco intacto – após quase dois séculos de sua morte – e uma coroa de ouro na cabeça. Como as unhas do cadáver haviam crescido e furado suas luvas, Otto as apara e as guarda para si, apropriando-se magicamente dos poderes do imperador. Logo após a exumação, a lenda do sonho se espalha, e Carlos Magno se põe a fazer milagres.

Também a pequena política desperta sonhos, narrados outra vez por Guibert de Nogent. Em 1112, a comuna de Laon vive a sangrenta revolta de seus habitantes contra os poderes despóticos do bispo. Sonhos premonitórios dessa luta invadem as casas da cidade. Um cidadão sonha com uma bola em forma de lua caindo sobre a cidade (34); outro, inimigo do bispo, se vê atacado por dois ursos que lhe arrancam o fígado ou os pulmões – pouco tempo depois seria cruelmente assassinado pelos asseclas do bispo (35). Raul, o senescal do bispo, também recebe um aviso: está na catedral de Notre Dame, onde uma multidão de bandidos jogava e fazia um espetáculo para o público; entretimentos, outros homens saíam da casa do tesoureiro do bispo, ao lado da igreja, segurando taças com uma bebida fétida para ser servida aos espectadores. Segundo Guibert, o sentido desse sonho tornara-se evidente após as comoções na cidade: os jogos demoníacos e a podridão fedida simbolizavam os atos da população enfurecida ao atear fogo na casa do tesoureiro e desencadear o incêndio da própria igreja e da casa do bispo (36).

Nos textos de Guibert parece haver uma associação natural entre política e calamidades. Desse *a priori* talvez decorra que a sua relação de sonhos e visões – palavras usadas indiferentemente, com o mesmo sentido – se acrescentem prodígios como, por exemplo, o nascimento de uma criança com duas cabeças e dois corpos até a cintura (37).

Os sonhos evocados por Guibert, pelo fato de relatarem casos concretos, serem elementos do cotidiano do microcosmo a que pertencia, representam uma raridade dentro da literatura medieval. Na maioria das fontes – “romances” ou tratados de moralidade política – os autores pensam e

sentem através de formas oníricas, moldadas por uma longa tradição filosófica e literária, com ecos do cotidiano, mas retoricamente construídas.

Do ponto de vista formal, o invólucro onírico ou visionário no tratamento de idéias filosóficas fora utilizado desde Platão. Na Idade Média, é sobretudo através de Cícero (106-43 a.C.), e das leituras de Cícero feitas por Macróbio (início do séc. V) e Boécio (480-524 A.D.), que o sonho se instaura como recurso literário. Cícero decidira terminar sua *República* platonicamente, com uma visão. Imitando o episódio de Er, cria a cena em que Scipião Africano Menor sonha com seu avo, Scipião Africano Maior. A aparição desta personagem explica-se por uma conversa com o rei Masinisa sobre o Velho Scipião, após um copioso jantar. Estes dois componentes, digestivo e rememorativo, serão inúmeras vezes invocados pelos sonhadores literários. □

O episódio do *Somnium Scipionis* encerra uma reflexão sobre a imortalidade da alma e a pequenez do império romano, perdido no meio de um ínfimo planeta, quase imperceptível diante do Universo, das profundezas da Via Láctea, das harmonias secretas das esferas celestes. No entanto, o propósito de Cícero não é especulativo. Todas as considerações apresentadas objetivam a ação, a luta pela pátria (38). Estabelece uma conexão imediata entre política e salvação, ao afirmar que os homens que socorrem e engrandecem a pátria teriam um lugar garantido nos céus. Por outro lado, trata-se também de um sonho premonitório, antevendo Scipião neto no consulado e Cartago destruída (39).

Em seu comentário sobre o sonho de Scipião – fonte do texto ciceroniano para a Idade Média –, Macróbio estabelece uma tipologia com cinco categorias de sonhos (40) e reitera a utilidade destes e das histórias fabulosas nas exposições filosóficas; portanto, encara os sonhos como técnicas de narrativas. Esses conselhos serão incorporados sobretudo a partir do século XIII, quando, tanto na literatura política como em histórias de amor ou fábulas, o recurso ao sonho se banaliza. Paradoxalmente, o

34 John F. Benton, op. cit., pp. 189-90.

35 Idem, ibidem, pp. 158-60.

36 Idem, ibidem, pp. 177-8.

37 Idem, ibidem, p. 190.

38 Cf. René Pichon, *Histoire de la Littérature Latine*, Paris, Hachette, s.d.p., p. 224.

39 Cícero, *De República*, ed. por C. W. Keyes, Londres, Loeb Library, 1928.

40 Duas categorias de sonhos sem utilidade: o *insomnium* e o *visum*; três categorias de sonhos “verdadeiros” ou premonitórios: o *oraculum*, a *visio* e o *somnium*, cf. J. Le Goff, op. cit., pp. 280-1.

sonho fundamentará textos com objetivos espirituais de controle sobre as paixões e incentivo à racionalidade e modéstia na existência. É esse o papel que desempenha no *Roman de la Rose*, de Guillaume de Lorris (início do séc. XIII-c. 1338) e Jean de Meung (1250-c. 1305) – celebração à natureza, à mística e à razão –, e também nas obras de Chaucer (c.1340-1400) – apologista da razão, contrário ao amor louco – como *Troilus and Criseyde*, *The Parlement of Foules*, e “The Nun’s Priest’s Tale”.

Curiosamente, os sonhos medievais são concebidos por respeito à autoridade dos valores da literatura clássica. Nesse sentido, contrapõem-se aos sonhos dos românticos e surrealistas, signos de ruptura com os moldes clássicos e seu racionalismo implícito.

O *Roman de la Rose* (41) tem início com uma consideração sobre o caráter dos sonhos; nega serem apenas fábulas e miragens, pois a experiência comprova o quanto de verdade há neles. Segundo o autor, após citar o sonho de Scipião, os sonhos seriam “presságios dos males e dos bens que nos cercam. Além disso, muitos bons amigos já me disseram ter sonhado à noite coisas embrulhadas e confusas, que foram percebidas claramente, em plena luz, no dia seguinte” (42). Os leitores são então convidados a ouvir o sonho do belo romance da Rosa, onde toda a arte do amor está contida.

No *Roman de la Rose*, no entanto, o sonho não entraria apenas como componente formal. O objeto amoroso ou “*a pensée delitable* do sonhador permanece sendo um sonho, mesmo na última parte do poema, talvez implicando que o prazer, tão ardentemente procurado pelo amante, seja, como o sonho, transitório e ilusório” (43).

O papel dos sonhos na vida cotidiana é explorado no “The Nun’s Priest’s Tale” dos *Canterbury Tales* (c. 1386). Chaucer, como os autores do *Roman de la Rose*, considera de Macróbio o texto do “Sonho de Scipião”, que cita como defesa do conteúdo premonitório dos sonhos (44). Em seu conto, uma discussão teórica sobre sonhos ocorre entre o Galo Chantecler e a Galinha Pertelote. Num pesadelo, Chantecler é vítima de uma fera semelhante a um cão, amarela e vermelha,

com manchas negras no rabo e nas orelhas. Assustadíssimo, conta a sua aventura a Pertelote; horrorizada com a covardia do galo, decide trazê-lo de volta à razão declinando suas teses sobre os sonhos. Para ela, seriam erros crassos, expressões de vaidade, provocados por excesso de comida, gases ou outros humores do corpo, como a bília vermelha; esta faria as pessoas sonharem com flechas, fogo com labaredas, e feras vermelhas, que mordem como cães. O vermelho no sonho de Chantecler resume-se em produto “oriundo da superfluidade e força da cólera vermelha em seu sangue”. A melancolia, por sua vez, provocaria gritos apavorados diante dos ataques de ursos, touros ou diabos negros. Assegura Pertelote ter Catão recomendado aos homens não dar importância aos sonhos; para encerrar o assunto, prescreve ao galo um bom laxante para que recobre sua saúde. Chantecler agradece, retrucando que homens mais sábios afirmaram serem os sonhos premonitórios das alegrias e tristezas da vida. E cita exemplos. Um homem sonha detalhadamente com os acontecimentos que levam ao assassinato de seu amigo, o que lhe permitirá identificar os criminosos. Um viajante é advertido a adiar sua partida num navio; ao acordar, pede ao seu companheiro para não continuar viagem, mas, como este não acredita em sonhos, acaba morrendo afogado. Chantecler evoca também o sonho premonitório do assassinato de S. Cenelfo; os sonhos do Velho Testamento, de Daniel, de José, do Faraó, de seu pai e de seu empregado; o sonho de Crespo com uma árvore e sua morte por enforcamento; o sonho de Andrômaca prevendo a morte de Heitor em combate com Aquiles.

Apesar de sua erudição, o vaidoso Chantecler acaba se descuidando ao desafiar seu próprio pesadelo. Passado um mês, a raposa dona Russela – vermelha e amarela, com manchas pretas nas orelhas e no rabo – se confessa extasiada com a voz de Chantecler e assim o convence a cantar só para ela. Enquanto se exhibe, o galo é abocanhado pela raposa, que sai disparada pelo campo afora. Pertelote, percebendo a desgraça, começa a gritar; atrai a atenção de todos os animais e dos donos da fazenda, que então

41 Georges Vertu (ed.), *Le Roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meung*, Paris, Nouvel Office d’Édition, 1965.

42 Idem, *ibidem*, p. 17.

43 D. W. Robertson, *A Preface to Chaucer*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1963, p. 97.

44 Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, editado por Devill Coghill, Londres, Penguin, 1987, pp. 181-96.

perseguem a raposa. Chantecler, aterrorizado, mas ainda não morto, diz a Russela para afugentar aquela turba; ao replicar um “muito bem, assim será”, o galo consegue escapar. Dessa forma, o sonho de Chantecler se materializava, mas sem conseqüências trágicas.

No *Parlement of Foules* (45) (1382), a explicação dos sonhos não mais será fisiológica, resultado de má digestão ou coisa que o valha, como queria Pertelote. O sonho constrói-se com os temas que ocuparam o espírito do sonhador durante o dia, como no texto de Cícero. Chaucer inicia o poema com uma descrição minuciosa do sonho de Scipião, ressaltando a conexão entre o empenho pelo bem comum e a recompensa de um eterno deleite após a morte (46). Devido à falta de luz e ao cansaço, deita-se com a cabeça cheia de pensamentos. Quando encontra o sono, percebe a figura de Scipião, ao lado de sua cama. As razões que o levam a ter esse sonho são então sugeridas. Diz Chaucer que sonhamos com aquilo que nos diz respeito, que o sonho é revelador do que somos. Logo, o rico sonha com ouro, o guerreiro com lutas, o amante com sua amada, e assim por diante (47). Ele sonha com Scipião porque leu sobre ele durante o dia. Aliás, segundo o próprio Macróbio, do ponto de vista do sonhador, o sonho seria uma espécie de *insomnium* (48).

No sonho de Chaucer, Scipião o conduz até um parque primaveril, cheio de pássaros, árvores e um templo pintado com histórias de amor, aí encontra Cupido, Prazer, Vênus, Príapo e outras figuras alegóricas. Mais à frente, vê a Natureza presidindo o parlamento de pássaros do dia de S. Valentim (14 de fevereiro), quando cada pássaro deverá escolher e cortejar uma companheira. No Parlamento, os pássaros podem discursar sobre o amor, mas obedecendo a critérios de prioridade por nobreza, ou altitude de vôo – aves de rapina, comedores de vermes, pássaros de água e comedores de grãos. No entanto, durante uma declaração a uma águia, feita ao estilo do amor cortês por um “nobre□□”, muito longa e empolada, as ordens inferiores – o pato e o ganso – decidem se

rebelar, desencadeando um clima de deboche e discórdia geral. Para acalmar os ânimos, a Natureza pronuncia uma sentença em que deixa a critério da águia – a Bela – a escolha de seu amante. Entrementes, os outros pássaros levam para o campo suas companheiras, cantando em altos brados *□□□□ bien aime à tard oublie*. O barulho do canto acorda Chaucer, que expressa sua vontade de ler sempre e muito, já que os livros asseguram seu transporte para outros mundos, através dos sonhos.

No *Parlement of Foules* fica evidente o desprezo da plebe pela aristocracia com seus sentimentos exaltados e artificiais, mesmo que C. S. Lewis não queira ver nessa disputa qualquer referência à política (49). Apesar de seus termos alegóricos, e de se situar dentro de um sonho, trata-se do mesmo embate entre Cavaleiro e Povo, típico da literatura política, ou então entre Cavaleiro e Moleiro nos *Canterbury Tales*. Por outro lado, o poema deve ter sido composto em 1382, um ano após a grande revolta camponesa liderada por Wat Tyler e John Bal (50). As referências ao sonho de Scipião tenderiam então a ser mais do que retóricas.

Tampouco é descabida uma aproximação entre o poema de Chaucer e o clássico sonho político de William Langland, *Piers Plowman*, onde os membros do Parlamento são encarnados, não por aves, mas por ratos e camundongos. Embora sua datação exata seja difícil de ser estabelecida, sabemos que, por ocasião da revolta de 1381, esta obra já era bastante conhecida, podendo até ter repercutido como “propaganda política” (51).

Piers Plowman (52) é uma espécie de panfleto político que ataca os pecados dos ricos e poderosos, a corrupção, a falta de justiça generalizada na sociedade, os abusos do tempo, os desmandos da lei, a luxúria, a desonestidade, a preguiça, a avareza, a inexistência de escolas para os pobres e outras violências detectáveis na Inglaterra de Eduardo III e Ricardo II. Apesar disso, não chega a se opor à ordem estabelecida representada pelo Rei, Igreja, Nobreza, ou Papa. Essencialmente, trata-se de uma peregrinação com destino à Verdade, por intermédio de um sonho.

45 Walter W. Skeat (ed.), *The Parlement of Foules*, in *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, Londres, Oxford Univ. Press, 1954, pp. 101-10.

46 Idem, ibidem, p. 102, versos 74-7: “And loke ay besily thou werke and wisse/ To comun profit, and thou shalt nat misse/ To comen swifly to that place dere./ That full of blisse is and of soules clere”.

47 Cf. *The Parlement of Foules*, op. cit., p. 102, versos 100-5.

48 Cf. D. W. Robertson, op. cit., p. 103, nota 92.

49 Cf. J. A. Burrow (ed.), *Geoffrey Chaucer*, Londres, Penguin, 1970, pp. 142-55.

50 Para uma discussão sobre a revolta cf.: Rodney Hilton, *Band Men Made Free, Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Londres, Temple Smith, 1973.

51 Idem, ibidem, p. 159.

52 Arthur Burrell (ed.), *The Vision of Piers Plowman*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1949.

O sonho de *Piers Plowman* difere da maioria dos sonhos literários medievais, construídos ordenadamente, com princípio, meio e fim; estes, mesmo transportando o sonhador para um local desconhecido e maravilhoso, como no *Parlement of Foules*, ou para um espaço cotidiano, como no “The Nun’s Priest’s Tale”, mantêm uma seqüência lógica interna e os preceitos aristotélicos de unidade de ação, tempo e lugar.

Em *Piers Plowman* o sonho se manifesta em ritmo de ondas. O autor descarta a seqüência; na metade do livro morre e é enterrado, sua visão acaba, mas depois volta sem maiores explicações. Nada se define com clareza, nem mesmo o sexo das personagens. Seu início tem lugar no verão; o autor se encontra nas Malvern Hills e é acometido por uma sensação oriunda do país das fadas. Cansado de tanto andar, deita-se ao lado de um riacho, fica olhando a água, cai no sono e “sonha um sonho maravilhoso”. Vê uma torre fantástica numa colina – a Casa da Verdade – e embaixo dela um calabouço horrível, onde habitavam a morte e espíritos maus – a Casa da Falsidade. Entre a colina e o calabouço estendia-se um campo com toda a sorte de homens – ricos e pobres, trabalhando ou vagando. O mundo e sua confusão. Ao fim do primeiro episódio, o autor reafirma ter dormido todo o tempo, e agora estaria num sono sete vezes mais profundo. Vários outros episódios são descritos antes do narrador acordar. Quando desperta, encontra-se em sua casa, em Cornhill, com sua esposa, portanto num cenário diverso daquele onde dormira; começa então a descrever sua vida. Ao cair no sono novamente está numa igreja, rezando e chorando por seus pecados; reinstala-se na visão do primeiro episódio – o campo cheio de pessoas. Mais adiante retorna como um velho, e escreve seu testamento.

Acordando outra vez em Malvern Hills, saído de outra visão, discute a validade dos sonhos; já os vira falhar muitas vezes; tanto Catão como os advogados da Igreja incitavam a que fossem descreditados. No entanto, a *Bíblia* rezava que Daniel interpretara o sonho de Nabucodonosor, preconizando sua queda; que José sonhara, e, posteriormente,

o sol, a lua e as onze estrelas se curvaram diante dele, tendo acabado por governar o Egito, como afirmara Jacó. Em seguida a estas considerações há um falso final; logo retorna com outras visões, procurando o sono para descansar deste mundo (53).

O sonho de Langland, carregado de personificações e embates entre vícios e virtudes, edifica um mundo aliçercado em suas fraquezas, mas sem dele formar uma imagem fechada. Tampouco a obra se fecha. Nas últimas linhas, a Consciência deseja se converter em peregrina; quer andar até que o mundo acabe, à procura de *Piers Plowman*. O sonho recomeça.

Na França, moralizante ou teórica, a literatura de fundo político veiculada através de sonhos é freqüente nos séculos XIV e XV. O anônimo *Songe du Vergier* (1378) (54), verdadeira enciclopédia política, resulta de uma encomenda feita pelo rei Carlos V, visando a contestar todas as pretensões do Papado sobre a França; nesse sentido, afirma a legitimidade e independência absoluta da soberania real frente ao espiritual e discute problemas políticos imediatos do reino. Por outro lado, tem igualmente o caráter de um manual técnico de governo e direito público. Dentro do formato de discussão sonhada, um clérigo defende as doutrinas papais, enquanto um cavaleiro argumenta pelas teses regalistas de divisão dos dois poderes.

Philippe de Maizières, em *Songe du Vieil Pèlerin* (55) (1389), propõe uma reforma geral do mundo, da cristandade e particularmente do reino da França. Além da forma em si, uma discussão de fundo aproxima o texto de Maizières do *Songe du Vergier*. Influenciadas por Nicolau de Oresme, as duas obras refutam a validade da astrologia, ou seja, implicitamente negam a previsão do futuro; assim poderiam estar rompendo igualmente com a associação entre vidência e sonho; nesse caso, o sonho não enviaria o sonhador ao futuro, mas a um mundo diverso (56).

Alain Chartier (c. 1385-c.1433), no *Quadrilogue Invecitif* (1422) (57), ao contrário de Langland, concebe um sonho linear e ordenado. Nele dissecava a ruptura

53 Cf. Arthur Burrel, op. cit., p. 150.

54 Cf. Jeannine Quillet, *La Philosophie Politique du Songe du Vergier* (1378), Paris, J. Vrin, 1977.

55 Idem, ibidem, p. 117.

56 “En réalité, le cadre du songe n’a ici rien à voir de commun avec la croyance en la divination par le songe, qui était générale dans l’Antiquité tardive; il a une signification politique et idéologique en ce sens qu’il renvoie à un monde différent du monde réel, à un monde où le mode d’appréhension des valeurs doit, si l’intention réformatrice ou critique est fondamentale, s’ôverer différent de celui que a cours dans la réalité quotidienne”, idem, ibidem, p. 121.

57 Alain Chartier, *Le Quadrilogue Invecitif*, ed. por E. Droz, Paris, Honoré Champion, 1950.

do corpo político e propõe caminhos conciliatórios para a integração pacífica dos indivíduos na nação, através da “correção dos costumes dos franceses” (58). Na hora do amanhecer, ao acordar (59), veio-lhe à imaginação o deplorável estado da França; entre arroubos de esperança e de desespero, é então acometido de um ligeiro sono (60). Nele vislumbrou um país abandonado, com a figura de uma dama infeliz, descabelada, abatida, maltrapilha – a França –, ao lado de um palácio em ruínas e de seus três filhos, o cavaleiro, o clérigo e o povo. O sonho toma a forma de um debate político e moral entre a França e os três estados desprovidos de consciência nacional. A pedido da França, o autor transcreve toda a disputa, como contribuição ao reerguimento da coisa pública.

É também num estado de semivigília (61), seguindo o modelo da *Consolação da Filosofia* de Boécio, que Dama Razão aparece a Jean Meschinot em *Les Lunettes de Princes*, uma espécie de manual de autoajuda dos anos 1460-65. A palavra *principes*, explica o autor, refere-se a todos os homens, que de Deus receberam o governo da alma; os *óculos* seriam auxiliares no reconhecimento do necessário à salvação espiritual, à conduta corporal e temporal de cada um, ao governo de si próprio e às relações com os demais. O caráter da obra é o de um guia para o Paraíso. Meschinot medita sobre o triunfo da morte, realizando um inventário de todos os vícios, misérias, desgraças, dores, desesperos e pecados que assolam o gênero humano; destaca o tema da impermanência – nem Alexandre ou Salomão puderam vencer a morte – ao introduzir o tema político específico do livro, a calamitosa situação do ducado da Bretanha após a morte de Artus III, mecenas do autor. À Razão cabe dar respostas a sua angústia provocada pelos desmandos do mundo; a ela todos devem submissão, munidos de *óculos* – a Prudência sendo a lente da direita, a Justiça a da esquerda, a Força a armação, e a Temperança a junção das lentes (62).

É dormindo que Meschinot recebera esse par de óculos, juntamente com um livro da Consciência. Sentada em sua cama,

com voz calma, a Razão o exorta a despertar o espírito e abrir o cofre da memória para guardar os presentes-guias de seu resgate espiritual (63), reitera, portanto, a noção bíblica de um crescimento espiritual mais rápido durante o sono, quando o indivíduo se encontra sem suas defesas (64).

Esse entendimento do sonho como instrumento de salvação – moral, física ou política – encontra ecos também na cultura popular do século XV. Em meio à infinidade de lendas (65) sobre Carlos Magno, várias se estruturam nos sonhos do imperador, ou com o imperador. Em 1495 – momento de crise da política exterior alemã em seus confrontos com franceses e turcos, e também de anarquia interna – o cavaleiro Hans von Hermannsgrün vê Carlos Magno em sonho, presidindo na catedral de Marbourg uma assembléia com representantes de todas as classes da Alemanha, em companhia de Otto I e Frederico II: “Eis Carlos Magno, diz Frederico II ao público, que fez o mundo resplandecer com seus feitos, conquistou o império romano dos gregos e o transferiu, aumentou e manteve para os germanos [...]. Como combater o Infiel? O divino Carlos, o Grande, especialista neste tipo de guerra, lhes dará a resposta, pois combateu vitoriosamente os turcos e os pagãos” (66).

Neste sonho, fundem-se séculos e diferentes situações, como, eventualmente, num sonho real. Mas, como em outros sonhos políticos, seu objetivo é mágico. Visa a salvar pessoas dos males que as assolam. Nesse sentido, os sonhos literários aproximam-se de conceitos terapêuticos tradicionais – do xamanismo, por exemplo – e também de algumas abordagens contemporâneas. Acreditam que o sonho cura (67).

Numa outra perspectiva, os sonhos políticos, ao tentarem vislumbrar uma nova ordem, reportam-se também ao sonho de Pedro (*Atos* 10: 10,17), quando se vê exortado a quebrar a tradição e comer todo o tipo de animal. Essas imagens de rupturas, no entanto, permanecem conectadas com a realidade tradicional; nenhum sonho documentado foi capaz de arquitetar uma fuga absoluta da concretude do cotidiano, dos impe-

58 Idem, *ibidem*, p. 5.

59 Segundo Tertuliano, no capítulo XLVIII do *De Anima*, o sonho matinal, mais leve, faria com que os sonhos se exprimissem melhor. Cf. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 304.

60 O *Dictionary of the Khazars* explica esse momento crucial para qualquer sonhador: “[...] before falling asleep, in that double-edged realm between consciousness and dreams, man adjust his relationship to the gravitation of the earth? [...] It is then that the screen between thoughts and the world becomes porous, letting man's thoughts sift free...”. Milorad Pavic, *Dictionary of the Khazars*, Londres, Penguin, 1989, p. 163.

61 “[...] me mis sur mon lit, et et travaillé... si me trouvoy le corps tresmat, le cueur tressaillant, tremblant et tout alteré; ainsi entresommeillant et esveillé, fus en nonpareille malaise. Apres, par une maniere d'illusion, resverie ou songe, me fut certainement advis que celle belle et tresnoble dame Raison, dont j'ay cy devant touché, se rendit a moy entre les es courtines [...]”. Cf. Jean Meschinot, *Les Lunettes des Princes*, ed. por Christine Martineau-Genieys, Genebra, Droz, 1972, 2ª parte, 1, 57 a 66, p. 33.

62 Idem, *ibidem*, pp. 28-9.

63 Idem, *ibidem*, p. 34.

64 “Deus fala uma vez, e não repete segunda vez a mesma coisa. Em sonho, em visão noturna, quando o sono cai sobre os homens, e estão dormindo no seu leito, então (Deus) abre os ouvidos dos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer... salvando a sua alma da corrupção, e a sua vida de cair sobre a espada”. *Livro de Jó*, 33: 14, 18.

65 Cf. Robert Folz, *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire Germanique Médiéval*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

66 Idem, *ibidem*, pp. 559-60.

67 A cura literal de uma doença pelos sonhos aparece, por exemplo, em Gregório de Tours, em que uma mulher com a mão gangrenada é curada. Cf. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 305.

rativos da cultura, ou das obsessões particulares dos autores. Os autores medievais sonham como Verlaine, que, apesar de muitas viagens, só sonhava com Paris, um pouco com Londres, ou com lugar nenhum (68).

A iconografia medieval dos sonhos também estará sujeita a essas injunções. A cosmologia cristã domina a maior parte das representações do tema. Nas iluminuras e vitrais, a posição de uma pessoa deitada de lado, com os olhos fechados, denota a situação de sono com sonhos; geralmente a cabeça da personagem está apoiada na mão ou no braço; assim são ilustrados os sonhos de Jacó, de José, do Faraó, de Ezequiel, Ciro, Astyage, Carlos Magno e muitos outros... (69).

Os portadores dos sonhos podem se materializar; assim, quando Carlos Magno sonha com o caminho de S. Tiago nas *Grandes Chroniques de France* de Saint-Denis (c. 1275), o santo em pessoa aparece na ilustração (70). No entanto, os mais frequentes intermediários entre o divino e as imagens oníricas são os anjos. Na iconografia do sonho de Jacó da *Bíblia de Lambeth* (séc. XII), uma enorme escada com anjos faz a mediação entre os mundos da matéria e do espírito; Deus é colocado no topo da escada, enquanto as imagens do passado e do futuro se misturam no espírito de Jacó (71). Já no *Psautier de Saint Louis* (1256), a interpretação gótica da cena é mais simples. Jacó aparece deitado, de costas, com a cabeça reclinada sobre o braço dobrado; a parte inferior de seu corpo esconde a base da escada, que sustenta dois anjos, enquanto, no alto, Deus parece mergulhar de cabeça (72). No sonho de José (c. 1089), afrescado no coro da igreja abacial de Lambach (Áustria) (73), a concepção da totalidade da imagem é grandiosa; diante de um fundo de casas e torres, um enorme anjo se inclina e aproxima sua mão, quase tocando a cabeça de um José reclinado numa cama, com um braço estendido e outro segurando sua cabeça; o anjo comanda imperiosamente o sonho.

Um outro anjo, num capitel românico (séc. XII) da igreja de Saint Lazare, em Autun, aponta a estrela para os três reis

magos que dormem juntinhos, embora em diferentes estágios do sono – do despertar espiritual (74). Simbolicamente, o sonho dos magos representaria a atualidade do processo de iluminação, de regeneração do espírito, que vivem. Esse entendimento da atividade onírica formaliza-se reiteradamente na iconografia.

Na capela dos Scrovegni (1304-06), em Pádua, Giotto retrata seqüencialmente a história de Joaquim – sua expulsão do templo por ser estéril, seu retiro e jejum de quarenta dias e noites. Decorrente dessa profunda introspecção, também um anjo se faz presente em seu sonho, anunciando a concepção de uma filha, Maria. Para representar este renascimento de Joaquim, o reatamento entre seu corpo – grande massa compacta, sentada –, seu espírito e seu Deus, Giotto enfatiza uma linha de força na pintura, descrevendo uma reta a partir da mão do anjo até a cabeça de Joaquim apoiada no braço (75); estabelece plasticamente uma conexão direta entre o espiritual e o temporal, a via da revelação.

É também dormindo que Santa Úrsula toma consciência de seu destino de mártir. O veneziano Carpaccio (1495) concebe a cena reforçando a horizontalidade. Úrsula dorme de costas, não de lado, embora a cabeça esteja apoiada na mão, seguindo a iconografia tradicional do tema; um anjo coloca-se diante da cama, tendo à mão a palma do martírio estendida em sua direção; dois focos de luz – no anjo e na santa –, bem como as janelas e portas abertas, denotam mutações no caminho espiritual da princesa.

Numa das versões da história do Santo Graal – relato iniciático por excelência –, Cristo teria ofertado a taça a um José de Arimatéia adormecido. Na ilustração de um manuscrito francês do século XV, José aparece dormindo, deitado de lado, segurando a cabeça com a mão, enquanto o Espírito Santo lhe entrega um livro com a história do Graal; na parte superior Deus Pai e Deus Filho observam a cena (76).

A iconografia medieval reporta-se também ao sonho como fundamento criativo. Nas representações da Virgem Maria, *ersatz*

68 Cf. Paul Verlaine, *Sagesse/Parallèlement*, Paris, Garnier-Flammarion, 1977, pp. 158-9.

69 Cf. François Garnier, *Le langage de l'Image au Moyen Âge, Signification et Symbolique*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982, pp. 117-8.

70 Idem, *ibidem*, ill. 117.

71 Cf. David Coxhead e Susan Hiller, *Dreams, Visions of the Night*, Londres, Thames and Hudson, 1976, ill. 1, p. 25.

72 Cf. Jacques Dupont e Cesare Gnudi, *La Peinture Gothique*, Genebra, Skira, 1954, p. 35.

73 Cf. C. R. Dodwell, *The Pictorial Arts of the West 800-1200*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1993, ill. 115, p. 127.

74 Cf. David Coxhead, *op. cit.*, ill. 31.

75 Cf. Giancarlo Vigorelli, *Giotto*, Milão, Rizzoli, 1967, ill. 57, p. 99.

76 Cf. John Matthews, *The Grail, Quest for the Eternal*, Londres, Thames and Hudson, 1987, p. 37.

das deusas-mães tradicionais, o tema da “dormição” – eufemismo para morte – é recorrente. Num afresco (1320) de uma igreja de Gracanica (77), a Virgem, carregada em procissão em seu leito de morte, tem ao seu lado, na altura da região ventral, a poderosa aparição do Cristo – emoldurado por uma espécie de estrela, denotando seus poderes criadores. Trata-se de uma iconografia típica de temas geracionais, embora seja rara a imagem da Virgem sonhando e atuando como fonte imediata de vida. No entanto, no plano inferior de uma douradíssima e intrigante pintura do século XIV, atribuída a Simone dei Crocifissi (78), vemos Maria deitada, sonhando – de lado, uma mão estendida e outra sobre o peito. De seu ventre brota uma imensa árvore, com galhos carregados de anjos e um tronco que se confunde com um Cristo, já crucificado, e absorto em sua criadora; a árvore é encimada pelo ninho de um pelicano, símbolo do próprio Cristo e da ressurreição (79). No século XIX será também do ventre de uma mulher adormecida que tomará forma o monstro do “Pesadelo” de Füssli (80).

A fonte iconográfica de Simone dei Crossifici encontra-se no bastante explorado episódio da árvore de Jessé (*Isaías*, 11: 1,2). Na base da miniatura do Saltério de Henrique de Blois (1140-60) (81), Jessé está dormindo, de lado e com a cabeça apoiada na mão; sua árvore toma forma a partir da virilha, entre as pernas, expandindo-se em motivos florais, tipicamente românicos, que se entrelaçam com as figuras do rei David, da Virgem Maria e do Cristo. Num saltério inglês (82) (*Eadwine Psalter?*, c. 1140-50), Jessé aparece totalmente achatado na base da iluminura; uma luxuriante árvore, plena de personagens, toma forma a partir de sua parte posterior lateral, na altura do ventre. Na *Bíblia de Lambeth*, a árvore surge de dentro da roupa de Jessé e assume uma forma humana; seus descendentes são retratados dentro de estruturas circulares (83).

A força criativa implícita nestas imagens repercute na iconografia de manuais alquímicos no século XVI. No *De Alchimia* (84), a morte de uma pessoa é ilustrada por um corpo deitado em um caixão provido de

quatro canos por onde escoam os elementos da vida; no momento do renascimento – dissolução, separação e síntese dos opostos em uma nova unidade –, o processo é sugerido por uma árvore paralela ao peito do homem.

O sonho político também toma forma. Na *Chronicle of John of Worcester* (meados do século XII), o rei Henrique I é atormentado por um pesadelo em que se vê como vítima passiva dos três estados. Na ilustração de seu pesadelo, em três níveis superpostos, camponeses com foices e ancinhos surgem ao lado de sua cama, “rangendo os dentes”, como diz o cronista; na faixa intermediária, um bando de soldados armados com lanças e espadas “olham como se quisessem matá-lo”; na base da ilustração, bispos e abades o ameaçam com seus báculos (85).

Essa literalidade do sonho na imagem é igualmente flagrante na interpretação giottesca do colapso da Basílica de Latrão e de seu resgate por S. Francisco de Assis, de acordo com a visão de Inocêncio III. Giotto divide o afresco em duas partes, utilizando diferentes construções arquitetônicas; à direita, o papa na cama – de lado, com um braço esticado e o outro sobre a cintura – sonha com a cena à esquerda; nesta, S. Francisco, tal qual uma coluna, com seu ombro, sustenta a igreja inclinada (86). Se as proporções entre a figura do papa e o espaço denotador de seu quarto podem ser consideradas mais próximas a um naturalismo, o mesmo não se pode dizer da relação entre Francisco e a Basílica; Giotto cria um superhomem, sólido e mais alto que as colunas, mas ao mesmo tempo leve; ao dispor a cabeça e o olhar do santo voltados para cima, enfatiza sua missão restauradora em conluio com o divino; ao mesmo tempo, contrapõe a atitude de Francisco com a da Igreja, personificada no papa deitado – imóvel, tendo aos pés dois velhos sentados e inertes.

Entre as representações de sonhos políticos, a mais espetacular é, certamente, a de Piero della Francesca no “Ciclo da Verdadeira Cruz” (87) (c. 1455) da igreja de S. Francisco em Arezzo. Segundo a tradição, na véspera de uma batalha contra Maxentius pelo poder do império, Constantino tem a visão de um anjo que lhe ordena olhar para

77 Cf. Georges Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1979, ill. 302, p. 167.

78 Cf. David Coxhead e Susan Hiller, op. cit., ill. 36.

79 Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, p. 738.

80 Cf. Gert Schiff e Paola Viotto, *Füssli*, Paris, Flammarion, 1980, ill. XVII.

81 Cf. Roger Cook, *The Tree of Life*, N. York, Avon Books, 1974, ill. 53.

82 Cf. C. R. Dodwell, op. cit., ill. 341, p. 337.

83 Idem, ibidem, ill. 351, p. 349.

84 Cf. Roger Cook, op. cit., ill. 39.

85 Cf. Joan Evans, *The Flowering of the Middle Ages*, Londres, Thames and Hudson, 1966, ill. 7, p. 15.

86 Cf. Giancarlo Vigorelli, op. cit., p. 92.

87 Cf. Oreste del Buono, *L'Opera Completa di Piero della Francesca*, Milão, Rizzoli, 1967, ill. XXXII e ill. 15 E, p. 94.

cima; obedecendo, percebe a forma de uma cruz iluminada e encimada por letras douradas com as palavras “neste símbolo será vencedor”. Ao vencer de fato a batalha, o pagão Constantino ordena que se legalizem as práticas cristãs nos quadros do império.

Piero situa Constantino dentro de uma tenda com a parte da frente aberta, deitado numa cama, e vigiado por dois guardas e um empregado de aparência melancólica – como o acompanhante de um morto num sarcófago antigo (88). Do alto da tenda, à esquerda, desce o anjo, concebido em forma de cruz. Toda a grandeza e estranhamento da cena são construídos através dos jogos de luz, da irradiação produzida pelo anjo sobre todo o conjunto. Este aspecto misterioso tende a maximizar a importância da revelação para os consolidadores do cristianismo, como Constantino ou S. Francisco (89).

A revelação de um fato, ou de um aspecto da psique, pode também ser obra do demônio (90); através de sonhos, visões e pesadelos tenta ele infiltrar a confusão entre o certo e o errado na alma, ou a luxúria no corpo, realizando à noite o pecado não

cometido durante o dia. A essa crença relacionam-se as inúmeras representações das tentações de Santo Antônio, tema iconográfico concebido nos incios do século XV. Grünewald (91), no altar de Isenheim (c. 1512-16), dá forma, com materialidade e selvageria exacerbadas, aos demônios íntimos de um Antônio fisicamente prostrado.

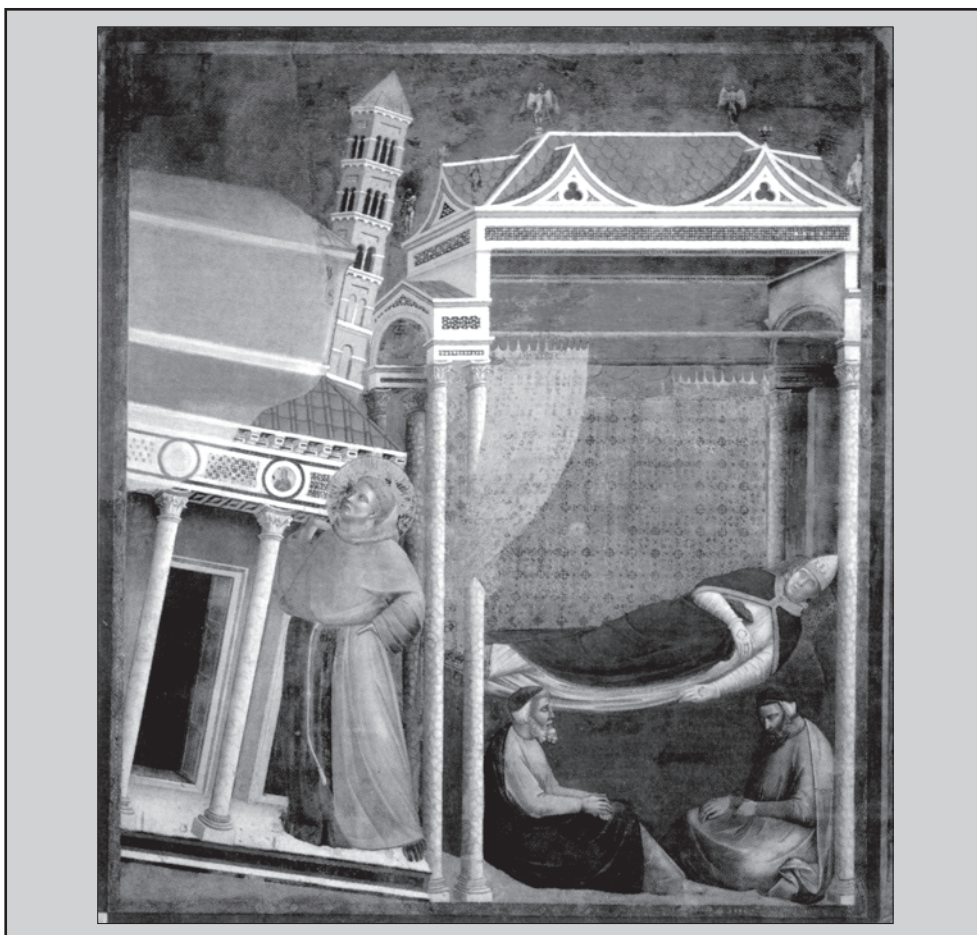
Tanto na literatura como na iconografia medievais, o sonho encontra-se imbuído de propósitos definidos. Jamais tem o caráter de uma *rêverie* sem sentido, desconectada da realidade. Não é inovador, alude à tradição, pertence mais ao universo da cultura do que à natureza. No domínio do religioso assume o papel de um demiurgo, de um meio de comunicação efetivo entre o corpo material e os desígnios divinos. Paradoxalmente, na maioria dos casos, refere-se a uma certeza; contrapõe-se às inconstâncias e deslizos da vigília. Seus múltiplos poderes são admitidos nas mais diferentes representações e visões de mundo, como anunciador de uma nova ordem ou como salvação para os desequilíbrios do indivíduo ou do corpo político.

88 Cf. Marilyn Aronberg Lavin, *The Place of Narrative, Mural Decoration in Italian Churches 431-1600*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1990, p. 177.

89 O próprio S. Bonaventura compara as duas personagens, ambas contempladas com revelações pela cruz – a cruz da vitória para Constantino e a cruz da penitência – os estigmatas – para S. Francisco. Citado por Marilyn A. Lavin, op. cit., pp. 193-4.

90 Le Goff aponta que, a partir do século IV, os cristãos passam a considerar todos os sonhos como significativos, mantendo, no entanto, uma divisão entre sonhos “verdadeiros” e “mentirosos”; igualmente teriam condenado a adivinhação pelo sonho e suprimiam os intérpretes de sonhos. No entanto, o mais importante seria a nova classificação dos sonhos, segundo sua origem: Deus, o demônio, o homem (alimentação, doenças, etc.), levando à diabolização, heretização e sexualização dos sonhos. Os sonhos são comentados por Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. Cf. Jacques Le Goff, op. cit., pp. 290-5 e 306-12.

91 Cf. Giovanni Testori e Piero Bianconi, *L'Opera Completa di Grünewald*, Milão, Rizzoli, 1972, il. XIII.



O Sonho de Inocêncio III, de Giotto