

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA SOCIAL

ÁTILA AUGUSTO VILAR DE ALMEIDA

**A CRENÇA NA MAGIA A PARTIR DA LITERATURA MEDIEVAL: ESTUDO  
COMPARATIVO NAS NARRATIVAS INGLESAS E FRANCESAS  
(1135-1200)**

Tese apresentada para Defesa no Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como requisito para a obtenção do Título de Doutor. Área de Concentração: História Social

**Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup> Titular Vânia Leite Fróes**

NITERÓI  
2017

ÁTILA AUGUSTO VILAR DE ALMEIDA

**A CRENÇA NA MAGIA A PARTIR DA LITERATURA MEDIEVAL: ESTUDO COMPARATIVO NAS  
NARRATIVAS INGLESAS E FRANCESAS  
(1135-1200)**

Tese apresentada para Defesa no Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como requisito para a obtenção do Título de Doutor. Área de Concentração: História Social

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Vânia Leite Fróes – Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Luís Carlos Soares  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Zierer  
Universidade Estadual do Maranhão

---

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas  
Universidade Federal Fluminense

Niterói  
2017

À Renes Vilar e Ruth de Almeida.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, em primeiro lugar, por ter me dado todo o apoio necessário para que eu pudesse seguir adiante e concluir todas as etapas do trabalho. Especialmente a minha mãe, Renes S. Vilar e ao meu pai, Horácio de Almeida. À Oriana T. de Almeida e Sérgio Rivero, que muito contribuíram em momentos difíceis.

À professora Dr<sup>a</sup>. Vânia Leite Fróes que sempre esteve presente em todas as ocasiões e foi, sem dúvida, uma lanterna poderosa nesse caminhar escurecido que é a pesquisa histórica. Não há palavras suficientes para agradecer sua generosidade.

Ao professor Dr. Síval C. M. Gonçalves, a quem devo a inspiração e ânimo para realizar este trabalho. Grande leitor, os momentos de conversa e reflexão foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. Não seria possível expressar toda a gratidão neste breve espaço.

Ao professor Dr. Edmar C. de Freitas que se dispôs, com ânimo acolhedor, a discutir elementos importantes deste trabalho.

Aos meus amigos que fiz no Rio de Janeiro, Brunno O. Araújo e Maria A. Talleberg, por estarem sempre presentes quando precisei e terem feito de tudo para me ajudar. Se não fosse por vocês este trabalho teria corrido sobre uma estrada mais árida e pedregosa. Obrigado.

À Camila M. Tavares que sempre esteve ao meu lado em todos os momentos difíceis e suportou a distância imposta pela pesquisa.

Aos meus amigos de Manaus, Danilo V. S. Lobato e Antônio A. P. Neto.

Não poderia deixar de mencionar a generosidade do Sr. Marinaldo M. da Silva e toda sua família, por terem me recebido no Rio de Janeiro.

À Edalva Souza Terra, que muito me ajudou.

À FAPEAM, pela bolsa de estudos.

Ao Scriptorium e à secretaria de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense, sempre solícitos.

*Tudo é uma questão de retorno ao ponto da margarida*

*-Vânia Fróes*

## RESUMO

Este Trabalho se propõe a analisar quatro narrativas do século XII: a *Historia Regum Britanniae*, *Vita Merlini*, *Roman de Brut* e *Merlin*. Nestas, o personagem Merlim é recorrente ao utilizar seus poderes mágicos para cumprir diversos objetivos. O objetivo da análise comparativa é observar como estes poderes mágicos foram apresentados e, a partir desta observação, tentar montar um quadro com os tipos de poderes. Esta discussão propõe um espaço propício para refletir, também, sobre o lugar da magia no ambiente geral dos saberes medievais. Assim, Merlim é um personagem que, por um lado, é um mago e adivinho, mas que, por outro, é também um sábio e conhecedor da natureza. Por outro lado, este estudo baseia-se em fontes literárias, o que também oferece condições para discutir sobre as relações entre história e literatura, obrigando a uma reflexão metodológica e teórica sobre os resultados obtidos.

**Palavras-chave:** magia, literatura, Merlim, narrativas, saberes

## **ABSTRACT**

This work proposes to analyze four narratives of the twelfth century: *Regum Britanniae*, *Vita Merlini*, *Roman de Brut* and *Merlin*. In these, the Merlin character is recurrent when using its magical powers to fulfill diverse objectives. The purpose of the comparative analysis is to observe how these magical powers were presented and, from this observation, try to put together a picture with the types of powers. This discussion proposes a favorable space to reflect, also, on the place of magic in the general environment of medieval knowledge. Thus, Merlin is a character who, on the one hand, is a magician and diviner, but who, on the other hand, is also a wise and knowledgeable of nature. On the other hand, this study is based on literary sources, which also offers conditions to discuss the relations between history and literature, forcing a methodological and theoretical reflection on the results obtained.

**Keywords:** magic, literature, Merlin, narratives, knowledge

## **Sumário**

<u>Introdução.....</u>	<u>7</u>
<u>Capítulo 1: Definições de magia e suas dificuldades.....</u>	<u>12</u>
<u>1.1: A distância entre as experiências: os problemas da definição de magia.....</u>	<u>12</u>
<u>1.2: O problema das estruturas: a magia e ciência.....</u>	<u>17</u>
<u>1.3: Outras estruturas: magia e religião.....</u>	<u>25</u>
<u>1.4: O que esperar das definições.....</u>	<u>35</u>
<u>1.5: Distinção entre magia e feitiçaria.....</u>	<u>39</u>
<u>Capítulo 2: Os limites do possível: as reflexões medievais acerca da magia.....</u>	<u>43</u>
<u>2.1: A causalidade celeste e o problema do apotecário.....</u>	<u>43</u>
<u>2.2: O problema da separação dos saberes: a distinção entre ciência e religião.....</u>	<u>47</u>
<u>2.3: A ciência medieval.....</u>	<u>48</u>
<u>2.3.1: Isidoro de Sevilha.....</u>	<u>50</u>
<u>2.3.2: Agostinho e o problema moral da salvação: a astrologia e o pacto implícito com demônios .....</u>	<u>53</u>
<u>2.3.3: William de Auvergne e a Magia Natural.....</u>	<u>59</u>
<u>2.3.4: Vicente de Beauvais.....</u>	<u>62</u>
<u>2.3.5: Alberto Magno por uma “Astrologia Cristã”.....</u>	<u>65</u>
<u>2.3.6: São Tomás de Aquino.....</u>	<u>70</u>
<u>Capítulo 3: As narrativas de Geoffrey de Monmouth, Wace de Jersey e Robert de Boron.....</u>	<u>76</u>
<u>3.1: Quem foi Geoffrey de Monmouth? A Historia Regum Britanniae e a Vita Merlini.....</u>	<u>76</u>
<u>3.1.1: A Historia Regum Britanniae.....</u>	<u>77</u>
<u>3.1.2: A Vita Merlini.....</u>	<u>81</u>
<u>3.2: Wace de Jersey.....</u>	<u>91</u>
<u>3.2.1: O Roman de Brut.....</u>	<u>92</u>
<u>3.3: Robert de Boron e suas histórias: Joseph d'Arimathie, Merlin e Perceval.....</u>	<u>94</u>
<u>3.4: História e Literatura: método de leitura.....</u>	<u>105</u>

<u>Capítulo 4: Sábio, adivinho e profeta: o Merlim da Historia Regum Britanniae e da Vita Merlini.</u>	<u>111</u>
<u>4.1: As origens de Merlim na Historia Regum Britanniae e seu papel como médium.....</u>	<u>114</u>
<u>4.2: A torre que sempre cai e as Prophetiae Merlini.....</u>	<u>120</u>
<u>4.3: As Prophetiae Merlini.....</u>	<u>123</u>
<u>4.4: As pedras gigantes da Irlanda.....</u>	<u>127</u>
<u>4.5: A mudança da aparência: os medicamenta de Merlim e a transformação de Uther.....</u>	<u>132</u>
<u>4.6: O louco selvagem e sua sabedoria: o Merlim da Vita Merlini e suas capacidades mágicas.</u>	<u>135</u>
<u>4.7: Merlim e a integração com a vida natural.....</u>	<u>137</u>
<u>4.8: As adivinhações de Merlim: o adultério da rainha.....</u>	<u>140</u>
<u>4.9: A morte tripartite.....</u>	<u>143</u>
<u>4.10: A Adivinhação através dos astros.....</u>	<u>145</u>
<u>Capítulo 5: Merlim e a progressiva descida ao inferno: de Wace de Jersey a Robert de Boron.....</u>	<u>148</u>
<u>5.1: Adivinhos e rituais.....</u>	<u>150</u>
<u>5.2: Merlim e a torre de Vortigerne.....</u>	<u>154</u>
<u>5.3: A força e o engenho: a realização do impossível.....</u>	<u>160</u>
<u>5.4: O encantamento que faz mudar a forma: Uther, Urfino e Merlim se transformam.....</u>	<u>164</u>
<u>5.5: O Merlin de Robert de Boron: o filho do diabo e suas boas obras.....</u>	<u>166</u>
<u>5.6: O profeta do diabo.....</u>	<u>168</u>
<u>5.7: A inversão dos valores: o juiz e o filho do diabo.....</u>	<u>171</u>
<u>5.8: O resgate da magia.....</u>	<u>174</u>
<u>5.9: A torre que cai e a condenação dos astrólogos.....</u>	<u>177</u>
<u>5.10: Conhecer e reconhecer: como fugir das ilusões da aparência.....</u>	<u>180</u>
<u>Conclusão.....</u>	<u>184</u>
<u>Bibliografia.....</u>	<u>195</u>
<u>Fontes.....</u>	<u>195</u>
<u>Obras Consultadas.....</u>	<u>196</u>

# Introdução

Em geral, a mídia de entretenimento tem apostado bastante no poder de atração de personagens com poderes sobrenaturais ou, pelo menos, extraordinários: a maior parte da bilheteria campeã de vendas do cinema possui, de uma forma ou outra, personagens que são mais fortes, mais sábios, mais poderosos do que os humanos normais: basta lembrar das crescentes adaptações das histórias em quadrinho para o cinema, como tem feito a Marvel Comics juntamente com a Warner Bros. E não é só isso, obras escritas já há alguns tiveram um sucesso imenso no público em geral, consumidor de filmes e séries: basta pensar na popularidade da trilogia de *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, ou na série *Harry Potter*. Diferentes como possam ser, estas obras trazem para o centro da atenção do leitor/espectador as possibilidades infinitas de um mundo paralelo, onde poderes extraordinários são temidos ou admirados.

É principalmente na ficção que encontramos estes elementos mais bem representados. E não é por acaso. É na obra de ficção que todos os limites podem ser extrapolados e a imaginação liberta dos confinamentos do real as necessidades humanas de superação e controle do mundo. Um dos personagens que, durante longos anos, inspirou este ir além, este voo para depois das coisas concretas e sólidas, é Merlim. Atualmente pensa-se em nele como um personagem de barbas longas, velho, de chapéu pontudo, sabedor de coisas ocultas e muito poderoso. Mas não é exatamente assim que ele foi concebido pelo passado medieval. Antes de ser um mago, é um sábio; antes de ter poderes "sobrenaturais", age dentro da conformidade do mundo, em suas possibilidades e não extrapola em nenhum momento aquilo que se considerava possível de ocorrer. Além do mais, não era a ficção, conforme a entendemos hoje, seu lugar favorito e sua forma de expressão particular. Os contadores de histórias medievais, que nos interessam neste trabalho, escreveram sobre Merlim como se fosse um personagem mais ou menos real, quando não, pelo menos, possível. Perspectiva esta muito distante de nossos hábitos mentais e de nosso imaginário: a figura mais próxima que temos de alguém com poderes espetaculares para realizar todos os seus desejos e ir além dos limites comuns é a do milionário ou do cientista.

Assim, este trabalho se propõe a analisar quatro textos narrativos nos quais Merlim aparece recorrentemente e, em todos, faz uso de algum tipo de capacidade extraordinária, isto é, possui algum poder mágico ou sobrenatural. O objetivo principal do trabalho é compreender as variações entre estas narrativas ao representar o personagem quando manifesta estas capacidades e refletir, depois, sobre o significado destas variações. São elas resultado da imaginação do autor, que retoma a tradição

anterior a si mesmo e reelabora, seguindo suas inclinações pessoais, estes poderes? Ou, por outro lado, representam estas diferenças as modificações políticas e sociais de cada ambiente no qual foram escritas estas narrativas? Depois: o que podemos apreender destas modificações quanto à crença na magia, pelo menos durante o período de cobertura destas narrativas?

As histórias que pretendemos analisar são quatro: as duas primeiras são a *Historia Regum Britanniae* e a *Vita Merlini*, ambas de Geoffrey de Monmouth; a terceira é o *Roman de Brut*, de Wace de Jersey e a quarta é o *Merlin* de Robert de Boron. A escolha destas narrativas segue o fluxo, por assim dizer, da disseminação destas histórias. O primeiro a escrever e a dar o formato a partir do qual Merlim ficou mundialmente conhecido foi Geoffrey de Monmouth, com sua *Historia Regum Britanniae*, por volta de 1135. Modelando o personagem à partir de uma tradição anterior, que circulava oralmente em língua bretã, Geoffrey batizou o personagem com o nome que ficaria conhecido a partir de então. Esta tradição mais antiga é a do louco e selvagem Myrddin, originário do sul da Escócia e, depois, com os movimentos migratórios do norte para o sudoeste da Ilha, o personagem encontra seu lar no atual País de Gales. Além dele, há menção de Ambrósio, na *Historia Brittonum*, atribuída a Nennius, no século IX. Nesta narrativa menciona-se um jovem de nome Ambrósio, que faz profecias para o rei Vortigerne. Seja como for, importa observar que Geoffrey de Monmouth não é o criador do personagem, mas seu reformulador e o criador das características principais que o tornariam conhecidos pouco tempo após a publicação da *Historia Regum Briatnniae*.

A segunda narrativa é a *Vita Merlini* e nela temos uma história em versos totalmente dedicada a Merlim. Apoiando-se ainda mais fortemente sobre o material céltico à sua disposição, Geoffrey de Monmouth conta em detalhes como era a vida de Merlim, ao enlouquecer e fugir para a floresta da Caledônia, onde ele fazia suas previsões, observava os astros e vivia em meio aos animais. Estas duas narrativas foram escritas em latim e destinavam-se, principalmente, a um público clerical, o que não exclui a possibilidade de que a história fosse lida ou traduzida no momento da leitura para o vernáculo, alcançando um público mais amplo que aquele conhecedor do latim.

A narrativa seguinte, o *Roman de Brut*, foi uma tradução da *Historia Regum Britanniae* concluída por Wace de Jersey, por volta de 1155. Wace segue bastante de perto os eventos narrados na obra de Geoffrey, mas faz algumas modificações significativas. É ele o responsável, por exemplo, por criar a Távola Redonda, famosa nas

histórias do ciclo arturiano, onde os cavaleiros sentavam-se juntos sem distinção hierárquica entre si. Quanto a Merlim e seus poderes, Wace promove, também, mudanças sutis, embora significativas: é o momento inicial de absorção do personagem no universo mais ortodoxo do cristianismo, em contraste com o lugar ambíguo que ocupava tanto na *Historia* quanto na *Vita* de Geoffrey de Monmouth. Porém, conforme seguia a *Historia*, Wace também não se atém ao Merlim por muito tempo. Depois de cumprir o que lhe cabe no âmbito da narrativa, o personagem deixa a história.

O caso é diferente com o *Merlin* de Robert de Boron. Nesta narrativa estamos diante de uma obra dedicada totalmente ao personagem, conforme ocorrera também com a *Vita Merlini*. Robert de Boron inaugura a história de Merlim inserindo-a totalmente num contexto cristão, aprofundando o que Wace parecia ter dado início. O personagem passa por uma transformação completa e seus poderes são integralmente justificados como resultado de sua filiação demoníaca. Além disso, a própria narrativa situa-se no âmbito de uma trilogia, cuja mensagem principal é a disseminação da história do graal, um objeto que foi usado para recolher o sangue de Cristo por José de Arimatéia e tinha por virtude espalhar a graça divina a todos aqueles que sentassem à mesa junto dele. A história do graal não é invenção de Robert de Boron, mas começa com Chretien de Troyes, que foi o primeiro a contar a história do graal em seu *Perceval*. Porém, devemos dizer desde já que não nos ocuparemos aqui do graal nem de sua trajetória na narrativa. A trilogia é composta das seguintes narrativas: o *Joseph d'Armathie*, o *Merlin* e o *Perceval*. Por importante que seja o graal, porém, não iremos nos concentrar nele nesta pesquisa, pois buscamos dar ênfase ao personagem Merlim e a seus poderes.

O trabalho está dividido em cinco capítulos. O primeiro é uma tentativa de apresentar as principais reflexões sobre o conceito de magia na bibliografia especializada, com o objetivo de compreender quais as dificuldades mais claras ao tentarmos trabalhar com o conceito. Como dito antes, a magia é para nós um termo que nos remete sempre à poderes sobrenaturais e efeitos fantásticos. Porém, a Idade Média, como um todo, não a via desta maneira e, assim, este capítulo pretende explorar estas diferenças e apresentar os parâmetros a partir dos quais, atualmente, procura-se definir este objeto de pesquisa.

O segundo capítulo é um aprofundamento do primeiro, mas concentra-se principalmente com a perspectiva medieval sobre a magia. Todos os exemplos e toda a discussão é voltada para os casos medievais específicos que cobrem um período amplo: indo da herança clássica greco-romana até o século XIII, com Santo Tomás de Aquino.

Esta discussão pretende apresentar um contexto amplo no qual a magia estava inserida com suas vicissitudes, adaptações, proibições e reformulações especificamente no contexto medieval. Isso foi necessário porque, depois, ao apresentarmos as narrativas e discutir seus desenvolvimentos, já teremos estabelecido dois elementos importantes de reflexão: a concepção moderna a respeito da magia, por um lado, e a concepção medieval, por outro. Com isso, a análise dos episódios das histórias de Merlim pode seguir sem tantas digressões.

O terceiro capítulo expõe todas as narrativas, em ordem de sucessão dos eventos que dizem respeito ao Merlim. Isso porque tanto a *Historia Regum Britanniae* quanto o *Roman de Brut* contam toda a história da sucessão dos reis da Bretanha, mas o personagem Merlim só aparece em partes específicas da narrativa. Portanto, nestes casos há uma breve descrição do conjunto da obra, mas a exposição principal assenta-se, sobretudo, nas sequências em que Merlim está presente e, principalmente, opera com suas capacidades extraordinárias. Porém, no caso da trilogia de Robert de Boron, todas as três narrativas também serão resumidamente apresentadas, pois julgamos importante para a compreensão geral do *Merlin* o enquadramento da história dentro do quadro mais amplo da trilogia. Além disso, o capítulo também discute as peculiaridades da narrativa medieval e do gênero "literário"; os limites das aplicações de nossas categorias literárias no âmbito medieval e as dificuldades de uma pesquisa que procura este tipo de interdisciplinaridade.

O quarto e o quinto capítulos são a exposição e análise das narrativas de Geoffrey de Monmouth, Wace de Jersey e Robert de Boron. É importante mencionar que a exposição não será, necessariamente sequencial, pois esta já foi realizada no capítulo terceiro, de forma que a apresentação das sequências será feita a partir da importância temática, isto é, a partir do esclarecimento a que se presta em termos de reflexão sobre os poderes de Merlim.

As sequências escolhidas para análise são, fundamentalmente, as mesmas em cada uma das narrativas. Isso porque a partir delas poderemos perceber com mais clareza as diferenças entre a forma como são representados os poderes do personagem e o contexto mais amplo das cenas no qual estes poderes se inserem. Porém, desde logo importa mencionar que há muitas outras sequências possíveis que poderiam ter sido escolhidas para análise. Mas, fizemos a opção a partir daquelas que consideramos as mais expressivas. Com efeito, há alguns hiatos importantes de serem mencionados. O

episódio da transformação de Uter, para ter uma noite de amor com Igerne, é analisado a partir da *Historia Regum Britanniae* e do *Roman de Brut*, mas não no *Merlin*, de Robert de Boron. Da mesma forma, outras cenas não são apresentadas em paralelo. Isso ocorre porque, principalmente no que toca à *Vita Merlini* e o *Merlin*, estas histórias são inteiramente dedicadas ao personagem, de forma que há incontavelmente mais cenas nas quais ele faz uso de poderes mágicos do que nas narrativas anteriores, onde ocupa um espaço mais comedido. Este aumento no número de cenas obriga a um corte necessário e, para tanto, pretendemos ter escolhido elementos que fossem mais representativos das características dos poderes mágicos de Merlim ou que, além disso, trouxessem aspectos fundamentais para a discussão.

Todas as traduções do latim e do francês foram feitas por mim. As edições críticas usadas nesta pesquisa são bilíngues, com exceção da *Vita Merlini*, que é somente em inglês. Porém, há uma versão em latim do texto, disponível na internet. Quanto ao francês antigo, as traduções foram cotejadas com a edição crítica de Alexandre Micha e a versão para o francês moderno, também de Alexandre Micha. Além disso, usamos a tradução para língua portuguesa de Heitor Megale que, por sua vez, baseou-se na edição crítica de Micha.

# Capítulo 1: Definições de magia e suas dificuldades

## 1.1: A distância entre as experiências: os problemas da definição de magia

Todo direito tem o leitor de esperar uma definição de magia clara e concisa em um estudo como este. Porém, devemos alertar para o fato de que a questão não é facilmente resolvida e a própria definição do termo envolve uma miríade de outros problemas que orbitam ao seu redor, como um cinturão rochoso, dificultando a entrada do historiador. Quase poderíamos dizer, com Dante: *lasciate ogni speranza voi che entrate*. Mas o caminho não é sem recompensas. Refletir sobre o que é a magia e como defini-la nos leva à lugares inusitados e à reflexões profundas a respeito de nosso próprio mundo moderno e de nossas ideologias científicas.

Em primeiro lugar, a definição de magia envolve, comumente, outras duas definições concomitantes: a de religião e a de ciência. Porque, como veremos adiante, a palavra magia, conforme a compreendemos atualmente, coloca no mesmo baú diversas peças que, para a Idade Média - mas não apenas para este período, mas para todo período e toda sociedade que tem em seu cerne um "pensamento mágico" - seriam dispostas em baús distintos. Com efeito, magia é um termo vago, que designa práticas que vão da astrologia, passando pela leitura de mão, até a adivinhação do futuro através das cartomantes de rua, ou dos famosos "despachos", encontrados em diversas encruzilhadas das ruas de diversos estados brasileiros. Tudo isso é, para nós, de uma forma ou de outra, "coisa de magia".

Mas, como dissemos, magia não significa a mesma coisa durante a Idade Média, período que nos ocupará por todo este estudo. Para os homens medievais ela era um assunto sério e importante, do qual - principalmente a partir do século XV - muitas vidas dependiam de estarem ou não envolvidas nestas práticas. Aliás, já começamos, sem perceber, a nos embrenharmos em alguns problemas de definição. Feitiçaria e magia são a mesma coisa? Os perseguidos pela Igreja eram feiticeiros ou magos? O que caracterizava um mago? Em que medida diferia um mago de um santo, por exemplo? Estas questões irão aparecer constantemente em nossas tentativas de definição e, aqui, mais uma linha de argumentos deve ser adicionada.

Dissemos acima que a Idade Média é o período com o qual nos ocuparemos ao longo de todo este estudo. Isso é exato. Mas, ao buscar as definições de magia teremos que enveredar para outros campos e outras reflexões, pois o conceito foi objeto de atenção principalmente dos antropólogos e sociólogos. Muito se beneficiaram os historiadores de suas reflexões e muito, também, acrescentaram estes à discussão trazendo à baila as especificidades de seu período de atenção.

Tentaremos definir o que é magia, basicamente, a partir de dois quadros gerais, dentro dos quais outras questões irão aparecer de forma marginal, mas igualmente importantes: magia e ciência é o primeiro quadro de reflexão e, depois, magia e religião. Por último, iremos apresentar uma discussão para diferenciar o que é magia e feitiçaria. Procedamos, portanto, às discussões.

Karen Louise Jolly, define o que é magia da seguinte maneira:

Um modo alternativo de racionalidade, frequentemente retratado como desviante por causa de sua divergência com as racionalidades religiosa e científica; um aglomerado de práticas (que vão desde a astrologia e alquimia, passando por encantamentos e amuletos, até a feitiçaria e necromancia) onde todas operam segundo o princípio que o mundo natural contém poderes ocultos que os seres humanos podem utilizar para fins práticos, tanto bons como maus.<sup>1</sup>

A definição que Jolly nos chama a atenção para os seguintes elementos: "um modo alternativo de racionalidade", de caráter "desviante" porque não se coaduna com as definições de religião ou ciência; um amplo conjunto de práticas distintas que vão da astrologia até à necromancia, passando pela alquimia e pelo uso de encantamentos e amuletos; e, acima de tudo, a magia sustém - e neste ponto não se distancia tanto assim da religião ou da ciência - que o mundo é permeado de forças poderosas que poderiam ser usadas por seres humanos para diversos fins, uns mais aceitáveis do que outros.

Esta ampla definição nos coloca imediatamente em situação contrastante com os campos que estamos mais familiarizados da ciência e da religião. Isso porque, sendo a magia um modo "alternativo" de racionalidade, significa que pode e há outros modos de racionalizar o mundo, isto é, de compreendê-lo e dar-lhe sentido, seja em seus processos naturais ou em sua relação com o homem e a sociedade. Justamente pelo fato de ser "alternativo", a magia torna-se um conceito de definição complicada e sempre

---

1 "An alternative mode of rationality frequently portrayed as deviant because of its divergence from the religious and scientific rationalities; a cluster of practices (ranging from astrology and alchemy, to the use of charms and amulets, to sorcery and necromancy) that all operate on the principle that the natural world contains hidden powers that human beings can possess or tap for practical purposes, both good and evil". JOLLY, K. Louise. *Magic*. In: LINDAHL, C., MCNAMARA, J., & Lindow, J. (Eds.). (2000). *Medieval folklore: a guide to myths, legends, tales, beliefs, and customs*. Oxford University Press, USA.

aproximativa, mas nunca clara e distinta, pois ela é um "outro", um elemento que marca a alteridade que nos separa da sociedade medieval. Além disso, o conjunto de objetos que designa é amplo o suficiente, de forma que cada um destes objetos possui elementos próprios e distintos, fazendo com que o conceito que os engloba - a "magia" - torne-se menos claro e menos utilizável como tal.

Seguindo, ainda, a definição dada acima e adiantando um pouco o que veremos mais adiante, a astrologia, a necromancia e o uso de amuletos, para ficar só com estes três exemplos, são muitas vezes distantes entre si e nem sempre, nas fontes medievais, estão relacionados uns com os outros. Muitas vezes, como no caso do *Speculum Astronomiae*<sup>2</sup>, a astrologia pode ser resguardada da condenação, se for compreendida da maneira correta, isto é, depurada de seus elementos que possam ameaçar à fé cristã; por sua vez, o termo necromancia nunca é utilizado de qualquer maneira que possibilite uma aceitação moral, sendo sempre objeto de desprezo dos teólogos e filósofos; por outro lado, os amuletos partilham de uma dupla natureza: alguns são bons e podem ser utilizados, como o que ocorre no caso da astrologia, contanto que também não partilhem traços que os afastem da fé e do caminho cristão, mas outros, na medida em que não o fazem, devem ser evitados de qualquer maneira<sup>3</sup>. Mas não poderia ser uma definição, em sentido estrito do termo, caso a proposta de Jolly não tivesse alguma coisa que permeasse todos estes elementos aparentemente distintos entre si. O pano de fundo que permite esta unificação é o último dos elementos apontados acima: a crença de que há poderes ocultos e utilizáveis pelo homem, para alcançar seus objetivos louváveis - do ponto de vista cristão, claro está - ou não.

Portanto, definir o que é magia, de modo a tornar o conceito operacionalizável - capaz de aprofundar a perspectiva do historiador com relação à uma experiência aparentemente distante do tempo -, não é tarefa simples<sup>4</sup>. Muitos estudiosos, principalmente desde o século XIX, começaram a refletir sobre as práticas de sociedades ditas "primitivas" ou "bárbaras", no que diz respeito ao contato com o sobrenatural, com o que está para além deste mundo. Antropólogos da envergadura de Marcel Mauss, por exemplo, procuraram definições claras e objetivas deste tipo de experiência.

Porém, isso não significa, necessariamente, que apenas as sociedades "primitivas"

---

2 ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Vol. 135. Springer, 2013.

3 O problema da confecção de amuletos e talismãs, de acordo com o *Speculum Astronomiae* será discutido no capítulo dois.

4 LÁNG, Benedek. *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Penn State Press, 2008. p. 17

ou distantes na história sejam as únicas a se relacionarem com um mundo de entidades espirituais, com seres que estão além das capacidades ordinárias de percepção, ou mesmo com forças ou operações tais que ajam diretamente no âmago da natureza, de forma a influenciar seus processos e fenômenos. Também não é uma prerrogativa de sociedades do passado, como a medieval, o recurso ao mundo do além para alcançar objetivos terrenos ou mesmo espirituais; igualmente, não é distintivo de uma cultura atrasada ou "primitiva" recorrer a um panteão de seres, deuses e deusas, forças, energias, ou relações ocultas que governem os fenômenos naturais a fim de extrair disso mitigações para questões da vida diária, ou para perseguir fins mais escusos, suspeitos ou egoístas.

A sociedade moderna também o faz. Procura igualmente controlar, mitigar, aliviar, facilitar e, acima de tudo, compreender os processos naturais, o homem e a sociedade, de maneira a dominar suas leis de funcionamento. O conhecimento científico é a forma pela qual, em nosso tempo, persegue-se esta necessidade tipicamente humana<sup>5</sup>. Mas, além da ciência, a religião continua a manter seu espaço e a resguardar sua antiga tarefa de oferecer ao homem consolo e perspectivas para um mundo tão difícil e, muitas vezes, incompreensível.

Portanto, esta experiência que o termo magia evoca guarda relações com nossa própria concepção de mundo, sendo ela um termo médio a partir do qual podemos compreender a distância que nos separa de uma época, como a medieval, ou que indique as diferenças entre nosso tipo de sociedade e aquelas ditas "primitivas" ou "atrasadas". Definir a magia toca, assim, em questões caras à própria modernidade, sendo estas, principalmente, as reflexões relativas ao que é ciência e o que é religião. Isso porque, para definirmos o que é magia, importa estabelecer parâmetros de comparação, fronteiras, limites e determinações que a diferencie de outros campos. Ainda que seja um termo profundamente instável. Em sua tentativa de definir o que, afinal, é magia, Michael D. Bailey conclui:

Conceitualizações da modernidade podem ser abordadas através do estudo da magia, por exemplo, e os rituais mágicos podem lançar luz nas formas específicas a partir das quais objetos e corpos humanos tornam-se imbuídos com significado e poder. Qualquer que seja a abordagem tomada, o objetivo não deveria ser resolver a complexidade da magia, mas retirar daí novas avenidas de exploração e discussão, e reanimar as já consolidadas abordagens com nova energia e novos horizontes de pesquisa.<sup>6</sup>

5 FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princenton University Press, 1991. p. 4 e segs. Valerie Flint, ao definir a magia se refere a ela como uma necessidade tipicamente humana e emocional, da qual os homens medievais tinham grande consciência.

6 "Conceptualizations of modernity can be approached through the study of magic, for example, and

A exploração, portanto, de novos caminhos, que a reflexão acerca da magia proporciona, começa com as imagens que ela evoca. A palavra magia traz consigo, de saída, uma suspeita com relação a este tipo de tentativa de compreensão e controle do mundo natural. Isso porque, como dito acima, outras áreas também o fazem, sendo a religião e a ciência os campos dentro dos quais as mesmas recompensas são prometidas. Além do mais, a palavra magia, no senso comum, guarda um sentido de algo ultrapassado, de antigo, supersticioso e, muitas vezes, falso. O próprio estranhamento que evoca, a insinuação natural, ao concebê-la, de concepções de mundo que já não nos servem mais, instigam a reflexão e necessidade de aprofundamento do conceito.

Contudo, o raciocínio que toma como base a identidade da magia como sempre igual a si mesma, e, ao mesmo tempo, pressupõe um quadro comparativo estático, em que tanto a religião como a ciência também são claramente delimitados, não é suficiente para estabelecer uma caracterização completa do termo. As categorias usadas para a comparação que pretendem definir o campo da magia a partir desta tendência são, na verdade, fluidas elas mesmas, tornando o esclarecimento do conceito uma concepção sempre provisória e limitada<sup>7</sup>. Além disso - e este ponto é particularmente forte para a Idade Média - as fronteiras entre ciência, religião e magia são sempre porosas e nunca impermeáveis, havendo transição contínua de uma para outra área. Jacques Le Goff expressa muito bem esta sobreposição de campos que para nós são separados, mas que não constituíam a realidade dos homens e mulheres medievais:

O homem de hoje, mesmo aquele que consulta videntes e cartomantes, convoca os espíritos em mesas "de pé de galo" ou participa em missas negras, reconhece que existe uma fronteira entre o visível e o invisível, entre o natural e o sobrenatural. Com o homem medieval não se passa o mesmo. Para ele, o visível é apenas um rasto do invisível e o sobrenatural irrompe a cada instante na vida de todos os dias: o homem medieval vive rodeado de "aparições" constantes<sup>8</sup>.

Esta porosidade é mais aparente para nós porque estamos habituados às separações entre os campos e, como isso não acontece no mundo medieval, resta ao historiador dois caminhos: o primeiro e já mencionado, que é o de criar quadros de comparação onde a magia pode ser identificada, isto é, construir parâmetros modernos,

---

magical rituals can offer insight into specific ways in which objects and human bodies become inscribed with meaning and power. Whatever approach is taken, the goal should not be to resolve the complexity of magic, but to draw out of that complexity new avenues of exploration and discussion, and to enliven time-honored approaches to this subject with new energy and new horizons of inquiry." BAILEY, Michael D. "The Meanings of Magic", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, nº 1 (2006): 1-23. p. 3.

7 VERSNEL, Henk S. "Some reflections on the relationship magic-religion." *Numen* 38.2 (1991): 177-197.

8 LE GOFF, Jacques. (dir.). *O Homem Medieval*. Editorial Presença. Lisboa, 1989. pg. 26

como as definições de religião e ciência, a fim de que a magia possa ser contrastada e definida; o segundo, porém, é o de tentar se aproximar o máximo possível das próprias ideias medievais a respeito da magia e interferir o mínimo possível, com nossos preconceitos modernos, nas concepções dos homens da idade média.

Mas é preciso adotar um caminho específico, pois o problema da definição é incontornável. Além do mais, é ainda mais difícil porque o conceito de magia, para a Idade Média, não pode ser estabelecido sobre bases amplas e generalizantes, como queriam os antropólogos do século XIX e início do XX. Por outro lado, isso não significa que as tentativas anteriores de elucidação do problema devem ser ignoradas ou simplesmente deixadas para trás, porque mostram-se muito úteis para certos casos e aprofundam muitos elementos importantes. Portanto, a seguir, iremos discutir a definição de magia em comparação com o campo da ciência e da religião e ver, a partir daí, quais os termos da discussão importam para nossa própria reflexão acerca do problema

## **1.2: O problema das estruturas: a magia e ciência**

Pode-se estabelecer a diferença entre ciência, religião e magia traçando um paralelo entre estes sistemas. A tendência mais comum, durante o século XIX e início do XX era a sucessão destes no tempo. Assim, J. G. Frazer, Lynn Thorndike e outros concebiam um desenvolvimento linear da razão, que deveria ter seus primórdios em tempos muito recuados e que tinha como operação intelectual fundamental o que chamamos hoje de magia. Desta forma, primeiro o homem aprendeu a pensar magicamente, reconhecendo na natureza processos que via em si mesmo, como por exemplo a capacidade de se movimentar, a flutuação dos humores, a sensação de que algo o anima, como um princípio interior<sup>9</sup>. O pensamento mágico seria, assim, aquele que transpõe estas concepções para o mundo da natureza e procura, desta maneira, guiar seus processos e alterar seus resultados em conformidade com as necessidades humanas.

Seja como for, o importante é ter em mente que as primeiras reflexões sobre a magia trazia para o centro do debate um desenrolar sucessivo de estruturas de pensamento, que deveriam se adaptar gradualmente às necessidades do homem, até que

---

9 ACKERMAN, Robert. "Anthropology: J. G. Frazer Revisited", *The American Scholar* 47, nº 2 (1978): 232–36.

a ciência pudesse desabrochar e a magia fosse apenas uma página na história deste desenvolvimento.

Mas, na medida em que transcorria o século XX e a questão permanecia em discussão, o debate tomou uma direção diferente com Lévi-Strauss e sua perspectiva estruturalista dos fenômenos humanos. Para ele, não se pode separar artificialmente a magia e a religião da ciência. Antes, importa abarcar os três campos a partir de uma perspectiva global e simultânea no tempo, e não sucessiva. O ponto de união que os torna idênticos em natureza são os processos mentais quanto à formulação de causas e efeitos para a explicação dos fenômenos naturais ou humanos. Há, por outro lado, diferenças de método e de resultados práticos e teóricos, mas não diferenças quanto ao tipo de operação intelectual. Em *O pensamento Selvagem*, diz Lévi-Strauss:

Não voltamos, contudo, à tese vulgar (aliás admissível, na perspectiva estreita em que se coloca), segundo a qual a magia seria uma modalidade tímida e balbuciante da ciência: pois nos privaríamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Mais como uma sombra que antecipa a seu corpo, ela é, num sentido, completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade, quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente, neste ponto, desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto à analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (...), mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam<sup>10</sup>.

Assim, redundante em preconceito moderno a compreensão da magia enquanto uma etapa na sucessão da construção do espírito científico. Na verdade, a magia é também uma visão de mundo completa em si mesma e que não precisa ser contrastada com a magia para ser plenamente conhecida. Mas, devemos acrescentar, isso é verdadeiro somente no que tange ao conhecimento da magia em si mesmo, isto é, quanto aos objetos que ela pode revelar e dar sentido dentro de si mesma, em seu próprio sistema de compreensão; porém, para os que estão de fora do escopo deste sistema, isto é, para nós mesmos em relação aos homens medievais, o contraste é importante e deve ser mantido, mesmo que parcialmente.

Lembrando da definição com a qual demos início a este capítulo, devemos manter em mente que a magia se baseia na ideia fundamental de uma relação de poderes

---

10 LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. Editora Nacional e Editora da USP. São Paulo, 1970. pg. 34.

ocultos, de forças por detrás dos fenômenos naturais que podem ser usados pelos homens. Desta perspectiva, nossa concepção moderna é fortemente oposta à medieval. E nos mostra o primeiro elemento de distância entre a ideia moderna de ciência e a concepção medieval de magia.

Há, ainda, um segundo e mais profundo elemento: a noção de sistemas de compreensão, ou sistemas de entendimento, segundo a perspectiva aberta por Levi-Strauss, não dá conta da complexidade e da riqueza que o mundo medieval tinha no que toca à magia<sup>11</sup>. Isso porque não havia nem uma sucessão nem uma competição entre os campos, entre magia, ciência e religião. Mas, antes, porque qualquer um destes "sistemas" gozavam de um espaço próprio, muitas vezes sobrepondo-se uns sobre os outros e, ainda mais, a magia dando origem a certas práticas científicas, como a necessidade de experimentação, e a ciência confirmando o que estava descrito apenas nos livros de magia, como é o caso da alquimia<sup>12</sup>.

Mas esta incompletude não se deve ao fato do grande estruturalista ser pouco versado em história medieval, mas antes, porque sua reflexão teórica sobre o que é um "sistema" não se adequa ao caso da Idade Média, deixando escapar uma série de relações próprias deste período.

Primeiro devemos observar o que significavam, na Idade Média, os termos *magia* e *scientia*.

A palavra *scientia*, na Idade Média, abrangia dois significados mais amplos. O primeiro deles e o mais imediato designa o conhecimento intelectual, ou racional, sobre alguma coisa; mas também pode significar, num sentido mais estrito, o conhecimento que é objeto de uma disciplina escolar, ou de um esforço sistemático. Jean-Patrice Boudet<sup>13</sup>, citando São Tomás de Aquino, comenta que para este último, aliás, havia dois tipos de ciência, no sentido mais estrito e específico: de um lado, aqueles objetos que são comuns ao intelecto humano e que este, por si mesmo, basta para alcançá-los, como a geometria ou a aritmética; de outro, há a ciência que procede de um princípio superior, isto é, de um princípio divino, o qual a razão não pode firmar o pé com a mesma solidez com a qual o faz no caso anterior - é a teologia este princípio mais elevado, que propõe o conhecimento, tanto quanto possível, de Deus.

A palavra latina *magia*, como empregada por Apuleio em sua *Apologia*, é quase

---

11 BOUDET, Jean-patrice. WEILL-PAROT, Nicolas. "Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui : apports et limites des sciences sociales", in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public Être*, 2007, 199–228.

12 PRINCIPE, Lawrence M. *The Secrets of Alchemy*. University of Chicago Press, 2013.

13 Idem., p. 202.

inexistente durante a Idade Média, e, em francês o termo *magie* não aparece até 1535. O uso mais comum é o do adjetivo *magica*, em latim, ou *magique*, em francês, isto é, como qualificador de algum substantivo<sup>14</sup>. O *Catholicon* do dominicano Giovanni Balbi<sup>15</sup>, descrito por volta de 1286, define o termo *magus* dentro de uma concepção cristã. Para ele, o *magus* era aquele que possuía o conhecimento da verdade antes do nascimento de Cristo mas que, após este evento, os *magi* não haveriam mais de ter espaço, visto que a verdade havia sido revelada aos homens. Aqueles, porém, que insistissem em procurá-la alhures não poderiam receber outra denominação que não fosse a de *incantatores* ou de *malefici* e as artes mágicas, a *ars magica*, passou a adquirir um significado cada vez mais negativo e moralmente condenável. Como veremos mais adiante no capítulo dois, Santo Agostinho a condena a partir de diversos pontos de vista, mas um deles guarda ressonância com a tese de Giovanni Balbi: os *magi* são curiosos que deixam a vaidade tomar-lhes o coração e acabam, por isso, sendo enganados pelo demônio. Isso porque não haveria mais qualquer necessidade de se buscar o conhecimento fora da fé cristã, ou melhor, para além da revelação cristã.

Assim, o termo *magia*, durante a Alta Idade Média, além de inexistente como substantivo, possuía uma vaga definição, de contornos negativos, que não a tornaria elegível para se enquadrar de qualquer maneira a uma sistematização progressiva. Apenas lentamente a *magia* passa de um estado difuso e não sistemático, para um estado mais organizado e sistematizado. Esse processo, ainda segundo Jean-Patrice Baudet, levaria bastante tempo: abrangendo todo o período que vai da Alta Idade Média até a Idade Média Central, isto é, os séculos XI, XII e XIII.

A magia, durante este primeiro momento na Alta Idade Média, não estava formulada como um saber sistemático, mas apenas como práticas gerais que abarcavam, principalmente, áreas como a medicina, em que a necessidade premente de resolver problemas cruciais fazia com que se recorresse a todo tipo de tentativa disponível<sup>16</sup>. Nesse sentido, a magia compunha uma série de receitas, sem dúvida resultado da prática e da tentativa e erro de gerações de observadores, mas também como resultado de crenças baseadas em princípios típicos do pensamento mágico que iria se sistematizar mais tarde: como a ideia de que o semelhante atrai o semelhante e de que a parte vale

---

14 Idem., p. 204

15 Idem.

16 HORDEN, Peregrine. *Sickness and healing*. In: *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 3. Early Medieval Christianities. C. 600-c. 1100. Cambridge History of Christian, 2008. p. 416 e segs.

pelo todo<sup>17</sup>. Iremos abordar estas discussões mais profundamente no capítulo dois deste trabalho. Por ora, importa considerarmos, apenas, este caráter progressivo da organização da magia.

Somente a partir do século XII, portanto, a magia passa por algumas tentativas de teorização. Na *Disciplina Clericalis*, de Pierre Alphonse, ele pretende colocar a *nigromantia* no conjunto das sete artes liberais, isto é, como inserida dentro do conjunto padrão dos saberes oferecidos nas escolas monásticas e, durante o século XII e XIII, cada vez mais nas universidades. Por sua vez, *nigromantia* significa três coisas para Pierre: a primeira é o sentido clássico de adivinhação através da invocação das almas dos mortos; o segundo é a invocação de demônios; a terceira é a noção de que a magia se fundamenta no conhecimento dos quatro elementos.

Outro exemplo importante é o de Jean de Séville, que elaborou uma versão latina de um texto famoso e bastante difundido - sobretudo a partir do influxo dos novos saberes greco-árabes para dentro da cristandade Ocidental: o *De Imaginibus* de Ben Chorat. Este texto procura instruir seu leitor na prática de talismãs astrológicos, isto é, de figuras confeccionadas segundo determinados preceitos astrológicos, como horas do dia específicas, com material próprio e correspondente a um planeta determinado e etc. Na obra de Jean de Séville, a ciência da construção de talismãs é vista como o ponto culminante da astrologia e da astronomia.

Mas é com William de Auvergne, no século XII, como veremos com mais vagar no capítulo seguinte, que o termo magia natural se estabelece de forma definitiva. Para ele, há processos e fenômenos que são chamados de mágicos, mas que, se pudéssemos contemplar suas causas invisíveis, veríamos que são ações naturais que as produzem, consequência da própria constituição do objeto em questão.

Assim, os efeitos mágicos de uma gema preciosa decorrem da própria forma da gema, de sua constituição global, que recebe dos astros os influxos celestes que ativam estes poderes ocultos: que pode servir para curar doenças ou fazer crescer o amor ou o ódio entre duas pessoas. Desta forma, William de Auvergne explica através de elementos naturais os fenômenos que anteriormente, durante e Alta Idade Média, eram atribuídos majoritariamente à *magia* em geral, isto é, eram práticas muitas vezes perniciosas dos *magi*, que não tinham outro objetivo a não ser causar o mal e provocar danos a outrem;

---

17 Ver LEACH, Edmond.. *Natureza/Cultura*. In: *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 5. *Anthropos-Homem*. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa, 1985. Neste artigo Edmond Leach fala sobre a relação entre o pensamento metafórico, de fundo emocional, oposto ao pensamento metonímico, de fundo racional e analítico. A magia e suas "leis" se fundamentariam a partir do primeiro tipo de pensamento.

mas também eram eles a quem recorriam aqueles que por ventura necessitassem de seus serviços para aliviar algum revés do destino, como uma doença ou qualquer outro evento trágico que os meios mais comuns não davam conta de explicar ou resolver<sup>18</sup>.

Voltemos, então, à ideia inicial de Lévi-Strauss, para quem deveriam ser postos em paralelo e simultaneamente, ao invés de sucessivamente, os sistemas de explicação, a saber, a magia e a ciência. Esta noção não pode se adequar ao problema medieval quanto à interação entre ciência e magia, porque, como visto, a magia passa de um estado pouco definido (Alta Idade Média) para um outro, mais claramente conciso e teórico (Idade Média Central), no qual rivaliza com outras formas de saber, como a teologia, a ciência natural e a filosofia. A noção de sistema de Lévi-Strauss não dá conta de abarcar a competição de diversos sistemas medievais, opostos e conflitantes, que se influenciam mutuamente.

Outro problema ao utilizarmos um quadro de comparação entre ciência e magia, no que toca à Idade Média, é que durante esta época os dois sistemas explicativos não se constituíam como sistemas, no sentido forte do termo. De um lado, a própria magia partilhava de elementos que, depois, viriam a ser considerados específicos do campo da ciência, como o recurso a experimentação prática e a recusa sistemática a todo dogma e a toda autoridade que não pudesse ter seus pressupostos verificados pela experiência prática; de outro, porque, como vimos rapidamente no caso de William de Auvergne, a própria noção de causas naturais estava imbricada na noção de magia, no termo *magia naturalis*, que passou a ser cada vez mais utilizado a partir do século XII. Então, a separação entre estes dois campos produz apenas uma noção artificial que parece esclarecer um (a magia) a partir do outro (a ciência).

Por último, mas não menos importante, importa ressaltar que a magia, ao contrário da ciência, não se propunha um modo sistemático de ver e dar sentido ao mundo; não se colocava como uma visão completa em si mesma, que rivalizasse frente a frente com a religião ou a ciência medievais. Antes:

...esta exigência de sistematicidade não é auto evidente e deve ser demonstrada sem *a priori*: a magia não pretende, essencialmente, explicar o mundo, mas transformá-lo em função de um desejo irrepreensível, ou ainda, em certa medida, a recriá-lo. Esta dimensão utópica e demiúrgica da magia deve ser levada em conta quando refletimos sobre sua relação com a ciência, as relações profundamente ambíguas, onde a racionalidade não se situa necessariamente onde esperávamos encontrá-la.<sup>19</sup>

18 HORDEN, Peregrine. *Sickness and healing*. In: *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 3. Early Medieval Christianities. C. 600-c. 1100. Cambridge History of Christian, 2008. p. 418 e segs.

19 " ...cette exigence de systématique ne va pas du tout de soi et doit être démontrée sans a priori: la magie ne vise, en effet, pas essentiellement à expliquer le monde, mais plutôt à le transformer en fonction d'un désir irrépressible, voire, dans une certaine mesure, à le récréer. Cette dimension utopique et

Esta dimensão "demiúrgica", ou a necessidade de modificar o mundo, de recriá-lo conforme a necessidade humana seria, portanto, o impulso essencial da magia. Mas lembremos, como já repetido anteriormente, que não compete somente a ela exprimir estes impulsos criativos, ou melhor, ativos e modificadores da realidade. A ciência também propõe a mesma coisa: promete o mesmo tesouro para o pesquisador diligente e, por isso mesmo, guarda a mencionada relação de ambiguidade com a magia e que, muitas vezes, a ciência não se encontra, nesta relação ambígua, "lá onde esperaríamos encontrá-la".

Podemos observar estas imbricadas relações entre um e outro campo, por exemplo, nas releituras que foram feitas de Roger Bacon<sup>20</sup>, personagem emblemático para os estudos sobre magia e ciência. Frade franciscano da primeira metade do século XIII, Roger Bacon encerra um leque amplo de interpretações acerca de sua vida. Iserido em um espírito reformador da Igreja Católica e acreditando ser necessário uma reformulação completa, na área do saber, para eliminar preconceitos e ideias mal concebidas, Roger Bacon propõe a experimentação como método de reflexão privilegiada, trazendo consigo, nesta intenção de renovação, a nova reformulação dos saberes medievais, profundamente influenciados pela ciência greco-árabe que começou a afluir para o Ocidente a partir do século XII. Roger Bacon traz, portanto, para o seio de suas ciências práticas, disciplinas como a alquimia e a astrologia e, no mesmo enleio, diversas práticas de magia.

A vida de Bacon foi reinterpretada de diversas maneiras no decorrer do tempo. Em primeiro lugar, no contexto da reforma protestante, os reformadores ingleses acreditavam que o franciscano estava contestando a autoridade da Igreja, desafiando-a para um duelo, pois atacava os alicerces mais tradicionais da torre do saber eclesiástico: as autoridades clássicas eram indiscutíveis, ao passo que a necessidade de experimentação que Roger Bacon julgava necessária, iria de encontro à submissão da *auctoritas*; este raciocínio contribuía para alimentar o ímpeto reformista e Roger Bacon aparece como um herói do passado, como um exemplo de rebeldia. Além disso, e continuando neste espírito

---

démiurgique de la magie doit être prise en compte lorsqu'on réfléchit sur ses rapports avec la science, des rapports profondément ambigus, où la rationalité ne se situe pas forcément là où l'on s'attendrait à la trouver". Boudet, Jean-Patrice, and Nicolas Weill-Parot. "Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui: apports et limites des sciences sociales." *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 38.1 (2007): 199-228. p. 202.

<sup>20</sup> Toda a argumentação que se segue, baseia-se na tese de Amanda Power. Ver: POWER, Amanda. *Roger Bacon and the defence of Christendom*. Vol. 84. Cambridge University Press, 2012.

insubmisso, Paolla Zambelli<sup>21</sup> discute em seu livro que uma das hipóteses de autoria de um tratado muito importante sobre astrologia - que ficou famoso e foi extensamente copiado durante a Idade Média, a partir do século XII - o *Speculum Astronomiae*, foi de autoria de Bacon. A razão para esta suposição é a de que o tratado guarda um espírito insubmisso às autoridades eclesiásticas da época. Veremos com mais profundidade esta questão no capítulo subsequente, onde o *Speculum* e o problema de sua autoria serão discutidos.

No século XIX, porém, a leitura da vida de Roger Bacon segue a direção de que ele representava os primeiros esforços de emancipação da ciência, discutindo e duvidando dos métodos de conhecimento tradicionais. Sob este aspecto, ele é visto como um antepassado do cientista moderno, que mesmo que tivesse de se submeter às penas de uma sociedade fechada e obscurecida, ainda assim traria a luz da ciência experimental. Mas, acrescentemos rapidamente, que esta não era uma perspectiva particularmente original. Antes de Bacon, William de Auvergne, ainda que não tivesse qualquer interesse em fundamentar um tipo novo de ciência, ou de reformular o saber de sua época, já inaugura um campo original ao falar de magia natural, incorporando em sua leitura as mesmas interpretações da nova ciência greco-árabe, que inspiraria mais tarde, o próprio Roger Bacon.

Assim, a magia estaria imbricada no processo de desenvolvimento da própria ciência, mas de maneiras insólitas: como a luta de um frade franciscano, como Roger Bacon, ao resgatar um conjunto de saberes transmitidos ao Ocidente pelas traduções feitas no século XII da ciência dos gregos e dos árabes, reivindicou a originalidade e a necessidade da experimentação em campos que hoje parecem diametralmente opostos à ciência: a astrologia, a construção de talismãs e amuletos e, de maneira menos inusitada, a alquimia.

Assim, pergunta Richard Kieckheffer, se a magia teria uma história diferente daquela do "sol e da lua"<sup>22</sup>, isto é, se a magia constitui objeto próprio e distinto, já que parece estar inserida, desde sempre, nos esforços mais básicos do ser humano de tentar controlar seu ambiente exterior.

Esta é uma reflexão inesgotável e, como menciona Michael D. Bailey, seu saldo positivo é o descobrimento de "novas vias" de pensamento e crítica para caracterizar um

---

21 ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Vol. 135. Springer, 2013.

22 KIECKHEFFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000.

campo tão fugidio como a magia. Os esforços modernos, isto é, desde o século XIX em diante, podem ser agrupados em duas categorias principais: de um lado a visão de que há uma necessidade da qual a magia é expressão - a de exercer controle sobre a natureza em função das necessidades humanas. A segunda categoria principal é aquela na qual a magia é vista como uma formulação do mundo, uma maneira de lhe dar sentido, com uma racionalidade específica e própria<sup>23</sup>, que não expressa um desejo particular, mas é ela mesma uma manifestação legítima e própria da compreensão que seus praticantes do mundo que os cerca, no qual a magia tem espaço operante.

### 1.3: Outras estruturas: magia e religião

Toda religião, ao mesmo tempo em que funciona como um sistema moral, também é um reservatório de possibilidades para o qual ocorrem seus fiéis quando precisam resolver problemas do dia a dia ou situações delicadas, como doença grave ou mesmo a morte. Neste sentido, há muita semelhança entre a religião e a magia. Com efeito, um traço marcante na maioria das religiões antigas é a procura por auxílio sobrenatural. Essa busca se dava porque o homem religioso precisava exercer, de algum modo, controle sobre seu ambiente exterior:

Quase toda religião primitiva é considerada por seus adeptos como um meio para obter poder sobrenatural. Isso não a impede de funcionar como um sistema de explicação, uma fonte de injunções morais, um símbolo da ordem social ou um caminho para a imortalidade; mas significa que também oferece a perspectiva de um meio sobrenatural de controle sobre o ambiente terreno do homem. A história do cristianismo primitivo não oferece exceção a esta regra.<sup>24</sup>

Portanto, o mesmo se passou com o cristianismo durante toda a Idade Média. A religião cristã também tinha suas formas próprias de controlar o ambiente e de regulamentar seus fenômenos. Assim, as coisas aconteciam por vontade de Deus, ou por interferência do demônio, e sempre existiram métodos para pedir ajuda a Deus ou afastar a influência do diabo. De um lado, pode-se orar pedindo ajuda a Deus; de outro, pode-se usar outros métodos para afastar as más influências, curar doenças, ou

23 KIECKHEFER, Richard. "The specific rationality of medieval magic." *The American Historical Review*, 99, n. 03 (1994): 813-36,

24 "Nearly every primitive religion is regarded by its adherents as a medium for obtaining supernatural power. This does not prevent it from functioning as a system of explanation, a source of moral injunctions, a symbol of social order, or a route to immortality; but it does mean that it also offers the prospect of a supernatural means of control over man's earthly environment. The history of early christianity offers no exception to this rule." THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Pequin Books, 1971. p. 27

resgatar objetos perdidos. Recorrendo-se à ideia de Keith Thomas, citada acima, o cristianismo não foi exceção à regra segundo a qual havia uma premente necessidade de recursos para exercer esse controle sobre o mundo.

A maneira cristã de permitir este acesso a poderes dava-se, sobretudo, a partir da realização de milagres. Os milagres da religião cristã abundam nas Sagradas Escrituras e, algumas vezes, estão em relação direta com as práticas mágicas, no sentido de se diferenciarem delas e ultrapassar-lhes em poder. É o caso da famosa batalha entre Moisés, Arão e os magos do Faraó do Egito<sup>25</sup>.

A história conta que Moisés, tendo sido chamado por Deus para retirar seu povo do domínio egípcio, deveria encontrar o faraó para pedir que libertasse seu povo, em seu nome. Para convencer o faraó a deixar ir o povo de Israel, Deus disse que Moisés deveria ir ter com o soberano do Egito, acompanhado de seu irmão Arão, e fazer tudo o que ele lhe dissesse. Assim, Moisés e seu irmão foram ter com o faraó e este, por sua vez, pediu algum prodígio. Moisés mandou que Arão atirasse seu cajado ao chão - conforme Deus havia ordenado - de forma que o cajado de Arão transformou-se em uma serpente. O faraó, então, mandou vir seus magos e feiticeiros, que, então, atiraram ao chão seus cajados que, também, transformaram-se em serpentes. Porém, a serpente de Arão engoliu as serpentes dos magos e feiticeiros do faraó.

Esta história mostra muito claramente a superioridade de Deus em relação ao faraó, isto é, a superioridade da religião do povo de Israel e a conseqüente inferioridade da religião egípcia. Há aqui alguns elementos importantes que são emblemáticos para a discussão da diferença entre magia e religião. Em primeiro lugar tanto os enviados de Deus como os servos do faraó operam o mesmo tipo de prodígio: todos os cajados são transformados em serpentes. Isso significa que há, da parte do Egito, um tipo de saber, um conhecimento que torna possível este tipo de operação. Segundo Brian Copenhaver, o termo usado na Bíblia hebraica é *latim*, que significa mistérios<sup>26</sup>. Os servos do faraó, então, usaram de seus mistérios para operar o prodígio. Da parte de Moisés e de Arão, ao contrário, não há qualquer mistério: o que há é uma vontade clara e explícita de demonstrar ao soberano egípcio que o Deus de Israel demanda a liberdade de seu povo, de forma que o prodígio da transformação do cajado em serpentes é o sinal manifesto desta vontade e da autoridade que Deus imbuíu a Moisés e seu irmão. Assim, o prodígio de Deus mostra-se superior ao dos magos do faraó quando a serpente daquele engole as

---

25 Êxodo 7: 1-12

26 COPENHAVER, Brian. *The Book of Magic: from antiquity to the enlightenment*. Penguin Classics, 2016. Pg, 9.

serpentes destes últimos.

Não há aqui, aparentemente, qualquer diferença entre magia e milagre, a não ser o fato de que um é produzido segundo os "mistérios" egípcios e o outro é resultado da vontade de Deus.

Passemos, então, para o segundo e último exemplo, ainda no Antigo Testamento, em que há o uso daquilo que, depois, será englobado pela palavra magia já desde a Alta Idade Média até os séculos XII e XIII.

Nesta segunda história Saul, rei dos Israelitas, está desesperado. Ele se prepara para sua última batalha contra os Filisteus e teme ser derrotado<sup>27</sup>. Samuel, profeta autorizado por Deus e que pregou longamente durante o reinado de Saul, havia morrido e o rei precisava consultar alguém que lhe revelasse o futuro da batalha que estaria por vir.

A história conta que Saul tentou se comunicar com Deus para saber do futuro através de diversos métodos: dos sonhos, do Urim<sup>28</sup> e de outros profetas, mas não obteve resposta. Perdido e sem saber o que fazer ele recorre à conhecida bruxa de Endor. Saul vai até a bruxa. Ao chegar ele pede que ela evoque dos mortos o espírito do profeta Samuel, para que este lhe diga o futuro da batalha. A bruxa assim o faz, mas Saul não consegue ver o fantasma de Samuel, somente a bruxa pode fazê-lo. Ao que tudo indica, numa seção de mediunidade, Samuel fala com o rei através da boca da bruxa. Desta forma, termina sabendo que será derrotado em batalha e que o poder passará para os filisteus.

Nessa segunda história, vemos que Saul já havia tentado outras formas de se comunicar com Deus, através de sonhos, do Urim e de outros profetas, sem, no entanto, obter qualquer resposta. A procura pela bruxa de Endor revela que havia - assim como vimos no caso da batalha contra os magos do faraó - métodos disponíveis para saber do futuro, métodos estes que estavam além dos autorizados por Deus, a saber, a consulta de seus próprios profetas.

Além destes exemplos há, no Novo Testamento, particularmente valioso para a Idade Média, pois relata a vida e as obras de Jesus Cristo, um sem número de milagres. Alguns feitos pelo próprio Jesus, outros, por seus apóstolos. São bem conhecidos os milagres de Jesus: a transformação da água em vinho; a multiplicação dos pães e dos peixes; ressuscitar os mortos; andar sobre as águas e acalmar uma tempestade, só para ficar nestes exemplos.

---

<sup>27</sup> 1 Samuel, 28.

<sup>28</sup> Uma forma de adivinhação reservada ao sumo sacerdote hebreu para conhecer a vontade de Deus.

A Idade Média muito absorverá destas histórias, em diversos sentidos. Em primeiro lugar, no sentido de que fará a exegese destes milagres, explicando, como no caso de Santo Agostinho, como é possível ocorrer estes eventos milagrosos; durante a Alta Idade Média, como visto acima na citação de Keith Thomas, eles serão o principal repertório a partir do qual os missionários cristãos que irão para o interior do continente europeu e, em seguida, até às Ilhas britânicas, irão usar em sua tentativa de conversão dos povos germânicos; no caso dos séculos XII e XIII, principalmente com o advento das ordens mendicantes e sua função de pregação, no caso dos Dominicanos principalmente, os milagres serão usados para explicar aos fiéis os valores cristãos.

Os personagens mais populares na mentalidade medieval, capaz de servirem de meio entre o poder divino e as necessidades humanas eram os santos. Portanto, até mesmo para a Igreja, a magia era um recurso útil para completar seu projeto de conversão. Um exemplo disso é a comprovação de milagres para que os pagãos se convencessem da eficácia e superioridade do poder de Deus.

A igreja medieval assim se viu atrelada com a tradição que o funcionamento dos milagres era o meio o mais eficaz de demonstrar seu monopólio da verdade. Nos séculos XII e XIII, as Vidas dos Santos assumiram um padrão estereotipado. Elas contavam as realizações milagrosas dos homens santos e enfatizavam como eles poderiam profetizar o futuro, controlar o tempo, fornecer proteção contra incêndios e inundações, transportar magicamente objetos pesados e trazer alívio para os doentes.<sup>29</sup>

O Ocidente cristão irá acompanhar uma progressiva extensão dos cultos aos santos, derivado, por sua vez, da admiração aos mártires dos primeiros séculos da Igreja. O santos - conforme os vemos representados nas vidas de santos, das quais a *Legenda Aurea* é uma coletânea famosa - são, segundo André Vauchez, o resultado de um processo longo de sedimentação de diversos modelos de adoração, dentre os quais Cristo é o primeiro e, a partir dele, os santos são sua imitação<sup>30</sup>. São eles os grandes responsáveis pelos milagres de cura; são deles as partes dos corpos armazenadas, com prestígio e grande agitação, nas igrejas de todo o Ocidente, convertendo-se estas, muitas vezes, em grandes centros de peregrinação, para os quais rumavam aqueles com

---

29 "The medieval church thus found itself saddled with the tradition that the working of miracles was the most efficacious means of demonstrating its monopoly of the truth. By the twelfth and thirteenth centuries the *Lives* of the Saints had assumed a stereotyped pattern. They related the miraculous achievements of holy men, and stressed how they could prophesy the future, control wheather, provide protection against fire and flood, magically transport heavy objects, and bring relief to the sick" THOMAS, Keith Op. Cit. p. 28

30 VAUCHEZ., André. *O Santo*. In: *O Homem Medieval*. Jacques Le Goff (dir.) Editorial Presença. Lisboa, 1989. p. p. 211-216.

necessidades de milagres especialmente importantes. É a partir deste impulso que o culto às relíquias sagradas vai se desenvolvendo ao longo de toda a Idade Média.

Numa das histórias da *Legenda Aurea*, São Brás, não só fez diversos milagres, como a realização de curas, como também gozava de certa intimidade com a natureza. Na *Legenda Aurea*, conta-se que os passarinhos iam visitar o santo em sua caverna e o ajudavam em alguns afazeres, levando-lhe comida. Outros passarinhos, continua o autor da *Legenda*, quando adoeciam, iam ter com o santo para restabelecer a saúde. A história acentua bem o caráter de pureza do santo, donde se conclui que seus poderes, em parte, decorrem desta proximidade com o mundo natural, levada adiante através de uma vida devotada e simples:

Brás era de grande doçura e santidade, o que fez os cristãos o elegerem bispo da cidade de Sebasta, na Capadócia. Por causa da perseguição de Diocleciano, após receber o episcopado retirou-se para uma caverna onde passou a levar vida eremítica. Os passarinhos levavam-lhe de comer e juntavam-se em torno dele, só o deixando depois de ter sido abençoado por ele. Se algum deles estava doente, ia vê-lo e retornava perfeitamente curado.<sup>31</sup>

Esta grande coleção de vidas dos santos, recolhidas pelo genovês Jacopo de Varazze, em meados do século XIII, traz vários exemplos dos poderes necessários a um santo. Os milagres produzidos por estes homens especiais confirmam, a um só tempo, a superioridade cristã sobre quaisquer outras formas de intervenção divina fora de seu escopo - ou seja, o paganismo dos povos germânicos - e também legitimam o próprio santo.

O milagre é a confirmação do poder e pureza do homem santo. Ainda que venha a diminuir a medida em que progridem os séculos, a necessidade de comprovação de milagres era de importância fundamental para a canonização de um santo. Na *legenda áurea*, todos os milagres estão associados à lições morais e edificantes, de forma que os efeitos extraordinários são reflexos ou do desvio do pecador - para quem os milagres são castigos e punições divinas - ou de proximidade com Deus - no caso do próprio santo, que pode realizar tais manifestações de poder somente porque Deus assim o permite e o usa apenas como um meio.

Estas *legendas* tinham uma finalidade muito específica: eram usadas para compor os sermões dos frades pregadores, de forma que deviam refletir a ortodoxia da Igreja e manterem-se longe das heresias. As histórias das vidas dos diversos santos coletadas por Jacopo de Varazze deveria edificar seu público ouvinte, prendê-lo e chamar sua atenção

---

31 DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução e apresentação: Hilário Franco Júnior. Editora Companhia das Letras, 2003. p. 253.

para os elementos principais da pregação. Uma das formas de alcançar este fim era a forte ligação dos milagres dos santos com uma prescrição moral clara e definida.

Assim, ao mesmo tempo em que resgata esta já mencionada necessidade de modificar o meio a seu redor, este impulso de agir como um "demiurgo", tão presente no homem desde muito tempo, os poderes dos santos também foram usados para transmitir valores cristãos. Este último ponto é bastante importante.

Valerie Flint define a magia como uma tentativa dos homens de controlar de forma sobrenatural a natureza e nesse processo podemos esperar elementos do irracional e do misterioso. O acesso a poderes superiores a fim de controlar o mundo e seus mecanismos é seu elemento principal. Em sua definição<sup>32</sup> ela distingue um processo de resgate e outro de repressão da magia durante a Alta Idade Média: de um lado, boa parte dos herdeiros do mundo clássico a proscriviam; por outro, alguns procuravam salvá-la e até mesmo resgatá-la da condenação completa. Esse segundo processo foi levado a diante porque, acredita a autora, sentia-se firmemente a necessidade do homem de se relacionar com o sobrenatural<sup>33</sup>.

Para Valerie Flint, as formas de magia que eram proscritas sempre traziam consigo um sentido negativo. Uma adivinhação que precisasse de sacrifício e sangue de vítimas inocentes tinha um sentido negativo e era proscrito; por outro lado, a adivinhação do futuro através da observação do voo dos pássaros não era recriminada. Para a autora algumas dessas formas de magia que puderam ser resgatadas são os *milagres*. Porém, Valerie Flint não faz uma distinção entre magia e milagre. Antes, ela inclui o milagre no campo da magia, ou seja, do sobrenatural. Para a autora, o importante é distinguir as práticas que são criminalizadas e as que não são e compreender o motivo.

A perspectiva Flint, ao considerar tudo como uma forma de alcançar auxílio sobrenatural, sem fazer qualquer distinção entre magia e milagre, guarda uma operação de fundo: o critério para sua definição é, justamente, a distância entre nós e a Idade Média. Ora, se para Valerie Flint a busca por sobrenatural guarda "elementos do irracional", então isso significa que é o "irracional" o elemento mais importante. Neste sentido, tanto o milagre quanto a magia incluem-se no mesmo conjunto destas práticas. É esta distância que nos impede de ver<sup>34</sup>, aliás, outros aspectos importantes para nossa reflexão, como ocorre com o caso da religião.

---

32 FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princenton University Press, 1991. p. p. 4-12.

33 Idem., p. 4.

34 SHARROCK, W. W. e R J Anderson. "Magic witchcraft and the materialist mentality", *Human Studies* 8, nº 4 (1985): 357-75.

A ideia de religião, com a qual estamos tão familiarizados é, como aponta Jean Claude-Schmitt<sup>35</sup>, uma construção do século XVIII, nascida a partir da reflexão crítica sobre o cristianismo, quando este perdeu seu lugar de ideologia englobante e foi possível observá-lo "de longe". Assim, categorias como "sagrado" e "profano"; a ideia de "especialistas<sup>36</sup>" no sagrado - todo tipo de sacerdote ou intermediário religioso - que promove a interseção entre o mundo natural e humano, de um lado, e sobrenatural e divino, de outro, são categorias do pensamento científico moderno cujas ferramentas principais de análise foram desenvolvidas no período pós-iluminista<sup>37</sup>. Jean-Claude Schmitt coloca este desenvolvimento dentro de um processo maior, que é a já mencionada perda de lugar privilegiado do cristianismo como ideologia dominante do ocidente. Nas palavras de Schmitt:

Nosso conceito de religião é recente. Em linhas gerais, ele data da época do Iluminismo, do momento em que o cristianismo, minado em seu estatuto de ideologia todo-poderosa, torna-se objeto de uma reflexão crítica e desmistificadora. A "religião" foi concebida como uma esfera autônoma e o resultado de uma livre-escolha da consciência individual (...) De uma maneira ao mesmo tempo científica e polêmica, esta mutação inspirou o nascimento, no século XIX, da "ciência das religiões". Esta, amplamente concebida como uma arma contra a Igreja, selou a pedra, para o cristianismo, de seu caráter e referência absoluta<sup>38</sup>.

Assim, ocorre o mesmo efeito ao tentarmos focar a magia como campo de estudo, seus contornos e distinções próprias estando mais ao lado da construção artificial de ferramentas de análise do que da observação direta de um fenômeno social claro e apreensível. Porém, disso não resulta a impossibilidade de se compreender um objeto tão fugidio, mas torna a pesquisa alerta para não confundir as ferramentas com o próprio objeto do qual se ocupa.

Muitas práticas de magia eram simplesmente aplicações diretas de livros-receita<sup>39</sup>, como diz Jean-Boudet, sem quaisquer tipo de reflexões teóricas a seu respeito. O

---

35 SCHIMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaio de antropologia medieval*. Editora Vozes. Petrópolis, 2014. p. 29-89.

36 André Vauchez, ao discutir o papel dos santos na Idade Média, levanta a hipótese de que a medida em que os monges foram ganhando proeminência e se tornaram santos, sobretudo a partir do século XI, uma das imagens que os laicos tinham a respeito dos monges era a de que eles eram especialistas do sagrado. Com efeito, durante o século XI, em que a ordem beneditina já assumira como regra a castidade e a dedicação exclusiva à oração e à liturgia, os monges diferenciavam-se muito das práticas "nada edificantes dos laicos", para usar uma expressão do próprio Vauchez. Ver n. 30.

37 BAILEY, Michael D. "The Age of Magicians: Periodization in the History of European Magic", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2008. p. 2.

38 SCHIMITT, Jean-Claude. Op. Cit. p. p. 31-32.

39 BOUDET e Weill-parot, "Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui : apports et limites des sciences sociales".. p. 204. Ver também, a respeito de livros de receita de magia o estudo esclarecedor DAVIES, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. OUP Oxford, 2010.

cristianismo aplicou uma camada moral sobre estas práticas ao condená-las a partir de bases teológicas, isto é, ao vinculá-las ao seu sistema moral de crenças, norteado pela ideia de salvação da alma. Não que os romanos, por exemplo, ou mesmo os gregos, como veremos adiante, não condenassem a magia de uma forma ou de outra e, além do mais, menos ainda que estas condenações também não fossem morais. Isto porque, para os romanos, a magia devia ser prescrita somente em suas formas que pudessem causar dano a outrem, sem chance de defesa da vítima<sup>40</sup>. Era portanto temida como uma arma, como um poder, de fato, que dava amplas vantagens a seu operador e, ao contrário, punha em situação periclitante suas vítimas. Mas o que se pretende sublinhar aqui é a íntima ligação que o cristianismo fez sobre estas práticas de magia a partir de um sistema no qual é um erro dedicar-se a elas, porque ofende a uma divindade; porque ultrapassa os direitos que cabem aos homens em sua vida na terra.

Há muito se discute, sobretudo a partir das discussões elaboradas por J. G. Frazer, a relação entre magia e religião. Frazer havia feito distinções claras entre as duas áreas, relacionando-as sucessivamente no tempo, como escalas do desenvolvimento. Este pensamento, como já foi demonstrado anteriormente, não pode mais se sustentar e Frazer é sempre alvo de críticas, nas quais seus argumentos aparecem como momentos passados do debate sobre a definição de magia. Em contrapartida, os estudos mais recentes procuram não formular estas distinções tão claramente, pois considera-se que entre magia e religião não há diferenças claras e distintas<sup>41</sup>. O argumento da seção anterior retorna aqui: as formulações modernas sobre o que é religião e o que é magia são culturalmente condicionadas e, portanto, são produtos da sociedade Ocidental moderna.

Porém, o descarte completo de conceitos como o de religião ou de magia torna o trabalho de reflexão impraticável, pois são necessárias ferramentas heurísticas para conduzi-las<sup>42</sup>. Nas palavras de Versnel: "Não existe magia nem religião. O que existe são nossas definições destes conceitos."<sup>43</sup> A questão é que no início do século XX era mais fácil proceder de acordo com tais distinções, pois tinha-se muita clareza do que era ciência, religião e magia. J. G. Frazer foi o primeiro a empreender uma tarefa no sentido de observar estas distinções, entre estes três campos, considerando-os da seguinte

---

40 FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princeton University Press, 1991. p. 3.

41 VERSNEL, H. S. "Some Reflections On the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38, nº 2 (1991): 177–97.

42 Idem.

43 "Magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts". Idem. p. 177.

maneira: a ciência é o conhecimento verificável através da pesquisa e de testes; a magia também é verificável mas, caso se apliquem testes, os resultados se mostrarão sempre falsos; por último, a religião não busca a verificação, sendo completamente dogmática. Mas entre a magia e a religião a semelhança reside no fato de que ambas dependem de um mundo, ou de forças, sobrenaturais excedentes.

apesar de criticadas, ainda restam algumas noções que procuram estabelecer certos contrastes entre magia e religião, são eles<sup>44</sup>: intenção, atitude, ação e avaliação moral e social. Intenção diz respeito aos objetivos egoístas do praticante de magia, enquanto a religião é altruísta; Atitude, diz respeito a manipulação de processos, que na magia se refere à iniciativa do homem, enquanto na religião não há dependência deste tipo, sendo ela uma súplica e uma esperança em direção a algum desejo; ação é o saber de fórmulas práticas e de conhecimentos técnicos que são usados na magia, de forma que, uma vez seguidos estes processos, há a expectativa de resultados diretos, enquanto a religião não pode prever seus resultados com certeza; por fim, a avaliação moral ou social diz respeito à prática mágica na medida em que esta é secreta, desviante, oculta e antissocial, enquanto a religião é o exato oposto.

Corroborando os argumentos de Versnel, Valerie Flint comenta que:

A religião, então, exige de seus praticantes uma disposição bastante diferente da exigida pela magia em seu poder. A religião, nesse sentido, requer reverência, inclinação para confiar, ser aberta e agradar, e ser satisfeita por, poderes superiores, em todos, os sentidos à humanidade; a magia pode desejar subordinar e comandar esses poderes<sup>45</sup>.

Estes argumentos foram criticados, de forma que podemos encontrar diversos exemplos, seja na história, seja em antropologia, de práticas mágicas indistinguíveis da religião e vice-versa. A conclusão deste conjunto de críticas sobre estas distinções é a de que não há distinções, sendo estas, fundamentalmente, um conjunto de preconceitos etnocêntricos e falácias insustentáveis. Richard Kieckhefer lembra de alguns casos que, durante a Idade Média, tornam estas distinções muito problemáticas. Por exemplo: quando a doutrina da transubstanciação passou a adquirir força nas correntes teológicas da Igreja, sobretudo a partir do século XII e XIII, houve uma progressiva escalada, nas palavras do autor, na sensibilidade religiosa, na qual a hóstia passou a desempenhar um papel fundamental. Sendo, agora, ela mesma um milagre, pois era *de fato* o corpo de

44 Estes argumentos foram desenvolvidos por Versnel, no artigo citado anteriormente. Idem. p. 180.

45 "Religion, then, at its best perhaps demands of its practioners a disposition rather different from that required by magic at its mightiest. Religion in this sense requires reverence, an inclination to trust, to be open and to please, and be pleased by, powers superior in every way to humankind; magic may wish to subordinate and to command these powers" FLINT, Valerie. Op. Cit. p. 8.

Cristo, então muito claramente concebia-se que ela deveria ter muito poder. Diz Kieckhefer:

A crença popular logo concluiu que uma pessoa que viu a hóstia consagrada durante a missa ficaria a salvo de danos durante o resto do dia. Na festa de Corpus Christi a hóstia seria levada em procissão pela cidade e, em seguida, para os campos para garantir a fertilidade do cultivo<sup>46</sup>.

Os termos *magus*, *magicus* e *magia* e outros que pertenciam ao complexo mais amplo da "magia", em geral, possuíam, também, conotações negativas. A magia poderia ser qualquer prática religiosa que os romanos viessem a desaprovar. Para o Império romano, o próprio cristianismo foi visto como suspeita e considerado uma *superstitio*, isto é, um tipo impróprio de manifestação religiosa. Essa herança irá acompanhar toda a cristandade latina, pois que ela mesma atribuirá o mesmo termo aos povos germânicos, na época de sua cristianização.

Para a cristandade, ainda havia uma consideração mais grave: como o cristianismo era a única religião verdadeira, então a *superstitio* dos povos germânicos eram, ao mesmo tempo, uma idolatria. Portanto, ainda que estes povos estivessem praticando sua própria forma de religiosidade, aos olhos cristãos estas práticas eram absolutamente reprováveis porque lidavam - *tinham* que lidar - necessariamente com demônios e o termo *magia*, foi imputado a estes povos também como uma caracterização de suspeita sobre suas práticas religiosas. Independentemente das diferenças culturais entre cristãos e pagãos (sobretudo os do Império romano tardio) o termo *magia* - nesse caso quase intercambiável com o termo *superstitio* - designa uma diferença de operações com o mundo sobrenatural. Seja lá quais forem as variantes culturais, há uma categoria especial que distingue os atos próprios do culto religioso aceito daqueles que não o são, sejam eles estrangeiros ou cultos privados<sup>47</sup>. No mundo romano, em seus primeiros séculos, o termo magia podia ser empregado sobre bases sociológicas: ela designa práticas execráveis e condenáveis, de forma que o mesmo ato, mesmo objeto, mesma prática, mesma crença, mesmo objetivo e resultado pode ser ora mágico ora religioso (milagre), a depender daquele que observa e julga. Magia e religião é uma distinção, portanto, funcionalista em termos sociais, servindo para demonstrar o lugar de quem emite o julgamento moral<sup>48</sup>.

46 "Popular belief soon held that a person who saw the consecrated host during mass would be safe from harm for the rest of the day. On the feast of Corpus Christi the host would be carried in procession through town and then out to the fields to ensure fertility of the crops". KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000. p. 79.

47 BAILEY, Michael D. "The Meanings of Magic", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, no 1 (2006): p. 8

48 KIECKHEFER, Richard. "The specific rationality of medieval magic." *The American Historical Review*

A reflexão sobre o problema de se abolir os conceitos analíticos é a seguinte: os conceitos são ferramentas auxiliares que servem, de fato, para marcar distinções, espaços e relações entre fatos e coisas da realidade. Abolir os conceitos sob o argumento de serem etnocêntricos ou preconceituosos é descartar ferramentas de análise importantes. Ora, se o discurso acadêmico é moderno e atual, é claro que ao olhar para outras culturas ou outros tempos, necessariamente haverá um limite entre uma e outra cultura, entre um e outro tempo. Ainda assim, isso não implica que deve-se esquecer de seu lugar de fala, mas antes, assumi-lo.

Com efeito, podemos operar com ideias práticas, de forma que seja possível se utilizar do conceito para esclarecer um problema, mantendo sempre em mente que nenhum dará conta da realidade tal como esta se apresenta e, também, que é impossível montar um conceito prático e ainda assim esperar definir claramente todas as suas fronteiras. No caso da magia é isso que pode ocorrer: estabelece-se uma série de características mais ou menos claras para uma definição e supõe-se um modelo ideal de "religião" ou de "magia". A realidade e os casos específicos encontrados pelo estudioso serão situados mais longe ou mais perto do caso ideal. Ainda que o conceito seja claramente um aparato sobre-o-real, não impede de exercer sua funcionalidade própria: instigar a reflexão.

#### **1.4: O que esperar das definições**

Lynn Thorndike, em sua obra monumental *History of Magic and Experimental Science*, debruçou-se sobre o problema da racionalidade da magia. Esta é uma questão que preocupa os antropólogos e historiadores há muito tempo e que mudou de feições à medida em que o debate ia se desenvolvendo. Thorndike, que foi um dos primeiros nomes do século XX a empreender uma ampla pesquisa a respeito da magia, procurava uma ligação entre esta e a ciência, de forma que o pensamento científico fosse descrito em suas singularidades a partir de um contraste com a magia. O trabalho de Lynn Thorndike, portanto, tem sua visão estabelecida, sobretudo, a partir desta premissa fundamental: antes do pensamento científico se desenvolver e adquirir as feições modernas com as quais estamos acostumados, ela passou por um longo processo de diferenciação e modificação, disputando espaços e especificando seus elementos

---

99.3 (1994). p. 815.

principais, numa odisseia que iria desde a antiguidade até os tempos modernos.

Mas esta perspectiva foi dominante por muito tempo, principalmente porque já havia recebido fôlego de estudiosos como J. G. Frazer, no século XIX, que já havia estabelecido um estudo a partir do qual Lynn Thorndike seguirá os passos. Também Frazer tentava compreender por quais caminhos o pensamento científico precisou passar para que se desenvolvesse e alcançasse sua feição moderna. Em sua obra *O Ramo de Ouro*, Frazer narra este longo caminhar do pensamento científico, que se desdobrava a partir de outras maneiras de conceber e dar sentido ao mundo, sobretudo da magia. Para ele, a magia foi um estágio necessário ao desenvolvimento do raciocínio científico que seria, assim, o coroamento de um longo percurso do espírito humano em busca da verdade.

Mas, o debate tomou novo rumo, principalmente a partir de fins do século XX, onde a magia passou a ser considerada como uma forma específica de racionalidade, que não necessariamente precisa se opor ao pensamento científico, em frontal discordância. Antes, a magia expressaria suas próprias formas de conceber o mundo, de organizar a experiência humana e de regulamentar os fenômenos da natureza. Esta perspectiva procura devolver à magia seu valor próprio e não apenas um valor relativo a seu papel no desenvolvimento maior e mais importante que seria o pensamento científico.

Tomando por base, então, esta premissa, a do valor intrínseco da magia, chega-se a conclusão inevitável de que nossas próprias tentativas de compreendê-la não podem ultrapassar um abismo que nos separa daquelas sociedades que tinham a magia como um elemento perene; que não pensavam sobre magia, mas a praticavam, temiam-na, proibiam-na e eram fascinados por ela. Há, assim, um abismo entre nós, com nossas categorias modernas e formuladas sobretudo depois do período da reforma e ainda mais elaboradas durante o Iluminismo, e a sociedade medieval. Nossas operações intelectuais limitam-se, no mais das vezes, a compreender uma diferença entre os dois mundos e as duas formas de "racionalidade", de compreensão do mundo, mas não nos permitem ultrapassar este abismo de maneira alguma.

*Magic in the Middle Ages*, de Richard Kieckhefer, apresenta uma visão abrangente a respeito da magia na Idade Média, que busca apreender suas diversas manifestações, e um esforço de esquematizar as principais linhas de força que a magia apresentava naquele período. Para Kieckhefer, a magia deveria ser, sobretudo, encarada como uma encruzilhada, na qual diversas áreas de conhecimento convergem. Embora ele se esforce para separar em categorias - magia demoníaca,

magia natural e uma difusa tradição mágica que inclui a medicina, a astrologia e etc. -, a base a partir da qual ele começa sua análise é a proposição de que, de forma geral, não havia uma separação clara entre estas diversas categorias, muito menos um esforço de discernir, na Idade Média, a magia com relação à religião e à ciência<sup>49</sup>.

Para Richard Kieckhefer a magia na Idade Media não deve ser classificada como irracional ou não-racional<sup>50</sup>. Ainda que o aspecto positivo da qualificação da magia enquanto suficiente em si mesma seja uma primeira modificação das perspectivas anteriores - de Frazer e Thorndike - mas, ainda assim, concebê-la como oposta ao sistema racional é deixar de fora outros elementos importantes para sua compreensão. Primeiro porque a ideia de racionalidade, conforme a entendemos atualmente, relaciona os objetos em cadeia de causa e efeito, de modo que a compreensão da primeira permite prever a segunda em termos estritamente materiais e científicos, isto é, empírico e dedutivo. Por seu turno, a magia não gozaria desta perspicácia intelectual.

Antes, manifestação própria de povos ou culturas que tem sua maneira de ver o mundo e dar-lhe sentido, a magia poria em relação os objetos numa cadeia de semelhança e representação de um elemento pelo outro. É a antiga noção medieval e até mesmo clássica, muitas vezes evocada para explicar a peculiaridade do pensamento mágico, onde o semelhante atrai o semelhante e a parte age pelo todo. Por fim, nesta comparação entre os dois sistemas, a magia não se preocupa, de forma apropriada, com as relações de causa e efeito, enquanto a ciência o faz.

O argumento de Kieckheffer dá um passo além desta dicotomia, porque considera a magia igualmente racional, tanto quanto qualquer moderna concepção de racionalidade. Kieckheffer adota esta perspectiva sobre duas bases: a primeira é a de que os homens medievais acreditavam que a magia realmente funcionava e, portanto, é completamente racional que se creia naquilo que se sabe ter efetividade; a segunda base é a explicação coerente de que gozava a magia. Ainda que não fizesse parte do discurso oficial da Igreja, ou mesmo que fosse proscrita por ela, como já dissemos anteriormente, mesmo assim, as atividades englobadas pelo termo magia podiam ser explicadas facilmente seja a partir da física ou da teologia medievais, de forma que não há nada mais racional do que dar-lhe crédito e crer em sua realidade concreta. É uma racionalidade de tipo específico, é verdade, mas não deixa de sê-lo somente porque é singular.

A magia, enquanto sistema explicativo da realidade, não é necessariamente

---

49 KIECKHEFFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, *passim*. 2000.

50 KIECKHEFFER, Richard. "The specific rationality of medieval magic." *The American Historical Review* 99. n. 3 (1994): 813-36., *passim*.

percebida como tal por todos os seus praticantes, ou sociedades, o que sugere uma organicidade desse tipo de saber em relação com todos os outros que são próprios dessas sociedades. Porém, mesmo esta perspectiva não pode ser generalizada inteiramente.

Outros autores se destacam em suas explicações a respeito da magia e suas tentativas de definição.

Outro antropólogo importante e que muito contribuiu para uma definição de magia foi Marcel Mauss, em sua *Teoria Geral da Magia*. Publicado primeiramente em 1950, na França, procura definir a magia segundo os parâmetros sociais. Em primeiro lugar, para construir seu conceito de magia Marcel Mauss se vale dos exemplos retirados de sociedades “primitivas”, de grupos pequenos e que contrastavam muito com a sociedade europeia da época. Seu ponto de vista é aquele do antropólogo europeu que observa os costumes de povos exóticos e a magia, nesse sentido, é um dos elementos que vários grupos sociais diferentes apresentam. Marcel Mauss vai procurar entre tribos australianas, melanésias, entre os Cherokee e Huron e, também, a magia do antigo México. A própria escolha de grupos sociais distintos indica o objetivo da análise: procurar em sociedades diferentes elementos de semelhança que permitam definir com clareza os termos essenciais da magia, onde quer que seja e não importa o momento, com características próprias e universais. Depois Marcel Mauss parte para os elementos de sua análise.

Em sua definição de magia ele distingue: os agentes, os atos e as representações<sup>51</sup>. Os agentes são os mágicos - as pessoas que praticam a magia; os atos são os ritos mágicos e, por fim, as representações são as ideias que correspondem aos atos mágicos.

Porém, para Benedek Láng<sup>52</sup> o conceito de magia varia muito de acordo com o caso estudado. Para um sociedade ou grupo, a definição enquanto técnica para alcançar resultados específicos pode ser válida; em outros casos, deve-se fazer uma distinção entre magia natural e magia demoníaca, como prefere Richard Kieckhefer, onde a primeira seria aquele tipo de magia que se utiliza de poderes ocultos da natureza, e a segunda prefere a ajuda do diabo e seus ministros. Porém, para Benedek Láng, é melhor considerar a magia como uma categoria de pesquisa, e

---

51 MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.55

52 LÁNG, Benedek. *Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: State University Press, 2008. p. 19

procurar uma articulação entre textos que ofereçam exemplos específicos, ao invés de procurar defini-la como um conceito fechado.

A problematização do conceito de magia, desenvolvida aqui, não tem por finalidade fechar a questão e oferecer uma resposta. Antes, o propósito é o de apresentar o debate e mostrar quais as questões mais frequentes quando abordamos o tema. Isso não é fugir do problema ou esquivar-se de dar uma resposta. Na verdade, não há saída possível a não ser aquela que nos torna cônscios de nossas categorias e que nos faz ter clareza dos problemas que propomos e de suas dificuldades. As fontes que utilizaremos aqui são de tipo especial, pois não são documentos oficiais, não são registros de um gabinete nem um livro de contabilidade, nem uma enciclopédia ou bestiário. São fontes que, para nós, entram na categoria de literárias. Buscar uma definição de magia que se aplique a estas fontes é tarefa impossível de concluir porque, cada uma delas, completadas em momentos e lugares diferentes, por pessoas diferentes, não gozam de homogeneidade em todos os seus elementos. Cada vez que a história ia sendo recontada novamente, traços novos apareciam e, com eles, as marcas do que é magia também se alteravam. De certa maneira, podemos dizer que cada uma das dimensões levantadas aqui irá retornar nas análises das fontes narrativas: as relações de ciência, religião e magia. Mas, para cada texto, estas balanças guardarão pesos diferentes, e, exatamente por isso, tem o potencial de nos mostrar diversas faces do problema. Assim, procederemos segundo a definição, ou melhor, a não-definição de Benedek Láng e deixaremos que nossas fontes fiquem em primeiro plano e os conceitos, que só servem para aprofundar a reflexão a partir delas, em segundo.

Mas, antes de abandonarmos estes problemas ainda devemos nos voltar para o último deles, qual seja, o problema da distinção entre magia e feitiçaria. As duas áreas parecem a mesma coisa e se assemelham em diversos pontos. Assim, para completarmos o quadro geral da problematização da magia procederemos a uma breve análise sobre a distinção destes dois grupos.

## **1.5: Distinção entre magia e feitiçaria**

A personagem principal na história da feitiçaria é a bruxa - é ela que foi

perseguida e caçada, sobretudo a partir do século XV. Não que não houvesse homens perseguidos, mas a figura principal e desproporcionalmente perseguida foi a da bruxa, da mulher. Portanto, o primeiro elemento é o de gênero. O segundo, pode ser definido como um período de atuação efervescente da caça às bruxas razoavelmente circunscrito e claro, que começa principalmente na segunda metade do século XVI e que só foram juridicamente encerradas as perseguições no século XVIII<sup>53</sup>. Em terceiro lugar, há um apelo coletivo na figura da feiticeira<sup>54</sup>: elas foram sempre acusadas de participarem de encontros perversos, o sabá, em dias específicos, a fim de adorarem o demônio e procederem toda sorte de rituais macabros e sanguinolentos, que envolviam desde orgias sexuais - inclusive com animais - até o sacrifício de crianças ou virgens. Com efeito, pode-se dizer que no imaginário da Renascença o círculo das feiticeiras era uma espécie de sociedade paralela e uma inversão da sociedade ortodoxa, isto é, católica<sup>55</sup>. As feiticeiras trabalhavam para aniquilar o mundo cristão conhecido, pretendendo, segundo se imaginava, subverter toda ordem e destruir o culto católico estabelecido.

Assim, muito diferente da magia, enquanto crença em poderes sobrenaturais, a feitiçaria também se insere numa percepção em que estes poderes são usados fundamentalmente para provocar danos a outros. Um dos motores que levou à perseguição das feiticeiras era o medo de que elas participassem de uma sociedade paralela, herética, com o objetivo de destruir a cristandade através de suas práticas mágicas:

Elas envolviam uma combinação de julgamentos dispersos com foco em indivíduos suspeitos de praticar uma magia prejudicial e provas ocasionais julgamentos em massa - principalmente na Suíça e nos territórios vizinhos - impulsionadas pelo medo de uma conspiração subterrânea de adoradores do diabo. Na segunda metade do século, o número de acusações por magia prejudicial aumentou, particularmente no Noroeste e Europa Central, e rotineiramente levou a investigações em busca de um culto diabólico<sup>56</sup>.

Esta descrição está muito longe de esgotar o tema ou sequer de apresentar

---

53 RUSSEL, Jeffrey B. *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press, 1972. p. 27 e segs

54 KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000. p. ix

55 BEVER, Edward. "Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic". *Journal of Interdisciplinary History*, 2009.

56 "They involved a combination of scattered trials focusing on individuals suspected of practicing harmful magic and occasional mass trials—mainly in Switzerland and neighboring territories—driven by fear of an underground conspiracy of devil worshippers. In the second half of the century, the number of prosecutions for harmful magic increased, particularly across Northwestern and Central Europe, and routinely led to investigations searching for a diabolic cult". BEVER, Edward. "Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic", *Journal of Interdisciplinary History*, 2009. p. 263

todos os elementos que são usados para caracterizar o a feitiçaria e a caça as bruxas, mas seu principal objetivo é trazer para a discussão aqueles traços que são mais marcantes quando se pretende discutir a feitiçaria e, mais ainda, chamar a atenção para o fato de que é razoavelmente claro delimitá-los. Conseqüentemente, pode-se dizer que a história da feitiçaria tem suas questões próprias - gênero, subversão dos valores, perversão da religião estabelecida, ideais conspiratórios, perseguição - e um período circunscrito no qual pode-se ver estes elementos com mais nitidez.

Com a magia, por sua vez, não acontece isso. Ela sempre esteve com o homem desde os tempos mais longínquos, e mesmo atualmente não desapareceu do panorama cultural:

Não sem surpresa, a magia tem sido freqüentemente ligada a outros sistemas expansivos para compreender, interagir e influenciar toda a criação, ou seja, religião e ciência. Como parte de uma tríade tão poderosa, a magia parece central à cultura humana e o estudo das formas de magia que são aceitas, praticadas ou condenadas em qualquer sociedade é necessária para uma compreensão plena dessa sociedade<sup>57</sup>.

Portanto, o elemento cronológico que aparece com alguma clareza na questão da feitiçaria, parece se esvanecer na longa duração; além do mais, também não se limita ao gênero: não se pode dizer que eram apenas mulheres que praticavam magia na Idade Média, de maneira geral, nem nos romances cortesões, em particular, elas são as únicas. Antes, os papéis eram misturados de quem operava certos tipos de práticas. Na literatura, por exemplo, em *Yvain, o Cavaleiro do Leão*, o personagem principal é auxiliado por uma mulher, Lunette, que lhe dá um anel da invisibilidade; por outro lado, no próprio *Merlin* de Robert de Boron, o personagem que usa poderes mágicos é Merlin, uma figura masculina.

Quanto à crença na conspiração das bruxas, não havia na Idade Média anterior ao século XV, nenhuma ideia clara de que a magia era uma prática específica de grupos que procuravam derrubar a religião católica, perverter a cristandade, desafiar a autoridade do Papa ou qualquer tipo de sublevação social que desafiasse a ortodoxia. A magia não era uma heresia e não estava inserida nos esforços de oferecer *outra* saída, outra experiência de mundo *paralela* àquela já aceita e consumada. Porém, ela poderia oferecer caminhos diversos para alcançar a aproximação com Deus. Havia, então, o uso

---

57 "Not surprisingly, magic has often been linked to other expansive systems for understanding, interacting with, and influencing the whole of creation, namely, religion and science. As part of such a powerful triad, magic appears central to human culture, and the study of the forms of magic that are accepted, practiced, or condemned in any society is necessary for a full understanding of that society". BAILEY, Michael D. "The Meanings of Magic". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, n. 1 (2006): 1-23.

de práticas ritualísticas mágicas para aproximar-se do Criador sem a necessidade da intermediação da Igreja - mas isso não implica que ela fosse contra a Igreja, até mesmo porque seus praticantes mais devotos eram monges. Esse tipo de magia era denominado *ars notoria*:

Para os entusiastas deste tipo de magia, descobrir a verdade era menos sobre a elaboração lógica do que sobre a experiência e a revelação (...) De fato, as mitologias escritas nos próprios textos encorajavam a visão de que a verdade não poderia muito bem ser encontrada em qualquer mágico, uma vez que a magia ritual era menos um repositório da verdade do que um veículo para sua descoberta<sup>58</sup>.

Portanto, a maior diferença que poderíamos citar entre a feitiçaria e a magia, enquanto campo de estudo historiográfico, é que a primeira possui delimitações claras, enquanto a segunda parece mais difusa, de longa duração, com diversos personagens possíveis e práticas demasiado amplas para serem englobadas em um único conceito.

\*\*\*

Seguiremos, agora, para aprofundarmos nossas reflexões a partir dos exemplos medievais sobre quais práticas eram consideradas magia e quais não eram e, além disso, como os autores daquele período explicavam seus elementos. O próximo capítulo, portanto, é uma extensão deste, mas verticaliza o problema, aproximando o foco, principalmente, na Idade Média. Deixemos aqui, então - mas não sem levarmos importantes lições - as discussões mais generalizantes sobre o que é ou não magia. Vejamos o que dizem aqueles que se preocuparam com o problema em seu próprio tempo.

---

58 "For the enthusiasts of this sort of magic, discovering the truth was less about logical elaboration than about experience and revelation (...) In fact, the mythologies written into the texts themselves encouraged the view that truth might very well not be found in *any* magic text, since ritual magic was less a repository of truth than a vehicle for its discovery." KLAASSEN, Frank. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Penn State Press, 2013.

## Capítulo 2: Os limites do possível: as reflexões medievais acerca da magia

Antes de analisar como a magia de um personagem "literário" como Merlim aparece nos textos narrativos que vão de Geoffrey de Monmouth a Robert de Boron, é preciso especificar qual o uso que se faz da palavra magia. Não é um termo simples de se definir e, de saída, pode-se dizer que qualquer que seja a definição adotada ela será sempre provisória e necessitará constantemente de reavaliação e revisão. Isso porque o tempo que nos separa da Idade Média, especificamente do período que nos interessa mais de perto aqui, os séculos XII e XIII, é tão grande que nossos hábitos de pensamento são radicalmente diferentes daqueles dos homens medievais. É esta diferença que traz riqueza e dificuldades ao processo de reflexão e definição. Começemos com uma história.

### 2.1: A causalidade celeste e o problema do apotecário

Em meados do século XII, um astrólogo bastante famoso - seja para o bem ou para o mal, pois foi relegado ao inferno por Dante, em sua *Divina Comédia* - ficou conhecido por sua capacidade inigualável de prever os acontecimentos futuros. Guido Bonatti, habitante da cidade de Forlì, na Itália, escreveu o *Liber Astronomicus* para o contentamento de seu sobrinho, a fim de explicar-lhe as bases do saber astrológico. O livro viria a ser copiado em manuscrito diversas vezes, com uma edição de luxo dedicada a Henrique VII e, também, traduzido do latim para línguas vernáculas, ganhando até mesmo uma edição impressa em inglês, no ano de 1676. Supõe-se que Guido Bonatti tenha lecionado na universidade de Bolonha, o que significa que certamente conhecia os métodos escolásticos e, como seu livro sugere, também conhecia as disputas a respeito da viabilidade da astrologia. Como autoridades para dar substância a seu livro, Bonatti evoca Ptolomeu, Hermes, Albumasar, Thebet ben Corat e outros mais, a fim de deixar claro que não há nada em seu texto que possa ser considerado suspeito, visto que repousa sobre bases filosóficas muito sólidas e verdadeiras.

A respeito de Guido Bonatti contam-se muitas histórias. Numa delas, diz-se que Guido havia se proposto a ajudar um pobre apotecário que precisava de dinheiro. Sendo assim, entrega-lhe uma imagem de cera de um navio, que o apotecário deveria guardar

numa caixa e num lugar escondido, assegurando-o que, desta forma, ele viria a se tornar um homem rico; porém, uma vez que ele retirasse a imagem do lugar, voltaria à pobreza. De fato, o apotecário acaba conseguindo sua fortuna, mas temendo por sua alma - pois poderia ser vítima de feitiçaria - decide se confessar. Com efeito, o padre manda que ele destrua a imagem do navio e ele prontamente obedece. Como avisado por Bonatti, a pobreza volta a abater-se sobre o apotecário. Desesperado, ele pede ajuda novamente, ao que Guido responde ser impossível, pois a conjunção astrológica que favorecia o enriquecimento só tornaria a aparecer de novo dali a cinquenta anos<sup>59</sup>.

Muitos elementos chamam a atenção do leitor moderno: em primeiro lugar, o fato de que um astrólogo gozasse de tanto prestígio; depois, que a própria astrologia pudesse ter sido levada tão a sério; em terceiro, que num tratado astrológico pudesse constar nomes tão eminentes, como o de Ptolomeu, a fim de dar credibilidade à obra; e, por fim, e ainda mais absurdamente: a crença de que fosse possível que uma simples imagem de um navio feito de cera pudesse aumentar a riqueza do apotecário. Mas também a justificativa de Guido Bonatti para não fazer outra imagem de cera é bastante iluminadora: a conjunção astral sob a qual a primeira fora construída havia passado e somente dali a cinquenta anos iria se repetir de novo. Esta justificativa implica que o trabalho de Guido Bonatti não era de modo algum uma fanfarronice, nem tampouco obra de feitiçaria ou magia: era ciência e, como tal, repousava sobre bases bastante sólidas e só poderia ser operada segundo procedimentos específicos. Lembremos que Guido havia sido professor da universidade em Bolonha e que, portanto, era um homem erudito, um intelectual - para usar um termo caro a Jacques Le Goff - e que não se entregaria a qualquer superstição. Estas são algumas das percepções que um leitor moderno poderia reivindicar sem dificuldades ao se deparar com um personagem como Guido Bonatti e sua história do apotecário. E estas questões são reveladoras.

No mundo contemporâneo, pensar em magia atrai uma série de concepções que se misturam indistintamente em nossa consciência: mentira, falsidade, superstição, espanto e maravilhamento, diversão, milagre e sobrenatural - grosso modo, são estas ideias que passam a orbitar em torno dessa noção mal ela é mencionada. Para nós, magia significa mentira ou superstição, principalmente quando pensamos naquelas práticas médicas duvidosas que prometem a cura de doenças que a ciência moderna

---

59 THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science: Volume II*. Columbia University Press, 1958. p. 835. Este episódio também consta no livro de F. Klaassen, no capítulo intitulado "O dilema do apotecário". Ver: Klaassen, Frank. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Penn State Press, 2013.

ainda não pode oferecer; implica espanto, diversão e maravilhamento quando, sabendo que tudo é truque, assistimos a uma apresentação de mágica e mal podemos compreender como as leis da natureza rapidamente parecem dissolver diante de nossos olhos; finalmente, a magia também toca no milagroso e no sobrenatural no momento em que experiências incomuns de visões, a sensação de que algo está prestes a ocorrer, ou simplesmente a falta de explicações científicas e materialistas falha em nos apresentar a causa por detrás do fenômeno<sup>60</sup>. Assim, a ideia de magia engloba fenômenos diversos, sempre preenchendo um espaço exíguo entre as várias fronteiras dos saberes modernos: como a medicina, a física, a psicologia e a religião.

Mas, além da diversidade de experiências que se misturam ao pensar em magia, também integramos no mesmo quadro elementos que, durante toda a Idade Média, eram vistos separadamente. Retomando o que foi dito anteriormente, a justificativa de Bonatti de que a conjunção astrológica favorável só tornaria a aparecer dali a cinquenta anos, sugere que o saber empregado pelo famoso astrólogo não se refere à magia, mas a uma ciência de respeito. A astrologia e a astronomia - que durante a Idade Média eram indistintas - não estava incluída no mesmo campo da magia - o que, para nós, não parece ser tão claramente verdadeiro. De nosso ponto de vista, a astrologia e magia em geral estão mais ou menos relacionadas por afinidade de objetivos e preocupações: todas dizem respeito a algo que está além deste mundo; todas procuram alguma ligação com a dimensão divina, com a qual o homem pode unir-se e alcançar um tipo de saber superior, a partir do qual seja possível operar mudanças concretas na realidade ou em si mesmo - no mínimo, estas áreas estão mais perto da religião do que da ciência, tal como a entendemos hoje.

A própria estranheza que sentimos ao ler uma história como a de Guido Bonatti, ao constatar que ele separava os elementos (magia e astrologia) que nós insistimos em juntar no mesmo quadro geral, já pede que definamos com cuidado os termos de nossa reflexão. O próprio exercício de definir o conceito de magia já explicita esta distância entre nós e eles, os homens medievais.

Richard Kieckhefer referiu-se à magia como uma encruzilhada, onde diversos saberes se juntam e se misturam, de forma que a magia, em si mesma, não possui uma definição clara, mas compõe, na verdade, um traço essencial e constante do pensamento medieval<sup>61</sup>. Mais adiante iremos discutir detalhadamente este argumento, mas por

---

60 JAMES, William. Lecture III: *The Reality of the unseen In: The varieties of religious experience*. Vol. 15. Harvard University Press, 1985.

61 KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000. p. 16

enquanto é importante ressaltar que fica implícita a necessidade de diferenciar as formas a partir das quais a magia torna-se visível, então, nestes diversos saberes. Ora, sendo a magia um traço essencial do pensamento medieval e partícipe, de uma maneira ou de outra, de áreas distintas do conhecimento da Idade Média, então importa saber *como* é possível observá-la nestes diversos saberes distintos. Por que ela não se confunde com eles e torna-se, por assim dizer, invisível para nós? A resposta para esta pergunta está contida história de Guido Bonatti e seu amigo apotecário: a magia não desaparece sob nossos olhos nas fontes medievais porque ela é claramente distinta para nós hoje, porque nos provoca estranheza.

Nossa sociedade está, de certa maneira, imersa na ideia de um Criador<sup>62</sup>, como ocorreu durante toda a Idade Média. Porém, esta constatação não traz consigo a noção de que temos uma estrutura metafísica por cima ou por baixo de nosso mundo e de nossas concepções - a não ser no sentido menos estrito de moral, ou crenças e práticas que tomamos como verdadeiras, mas que não possuem qualquer realidade concreta: como a ideia de honra, amor, compaixão, maldade e etc., como tão bem explicou William James<sup>63</sup>, em fins do século XIX. Com efeito, consideramos que cada um destes termos são desenvolvimentos históricos e não derivam de uma realidade suprassensível. Uma vez que não possuímos - como elemento explicativo fundamental das ciências - uma causa inteligente, ou um *Primus Mobile* que já tenha colocado no mundo e em cada coisa uma causa final<sup>64</sup>; isto é, já que não há um sentido definido para nada, nem para a história, nem para o mundo, nem para o homem, então a ideia de magia - bem como a de religião - começa a esvanecer no horizonte. Isso porque é necessária à magia uma estrutura fundamental que está para além do mundo material, a partir da qual o próprio mundo pode ser compreendido e, em última instância, manipulado<sup>65</sup>. Some-se a isso a necessidade de que todas as coisas, para nós, devem ser explicadas em si mesmas, isto é, a partir de seus elementos constitutivos, de suas leis gerais inferidas ou deduzidas da realidade concreta, e não com referência a um querer supremo de Deus.

Sempre que numa fonte medieval, seja ela um romance de cavalaria, ou uma

---

62 THORNDIKE, Lynn. *The place of magic in the intellectual history of Europe*. No. 62-64. Columbia University Press, 1905. *Passim*.

63 JAMES, William. Lecture III: The Reality of the unseen In: *The varieties of religious experience*. Vol. 15. Harvard University Press, 1985, *passim*.

64 Ver "Astrologia. Enciclopedia Einaudi." Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Vol.18 (1985) para uma referência a respeito da noção de causa final implicada em todo e qualquer fenômeno natural, do ponto de vista da filosofia grega.

65 ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro. Zahar, 2010.

enciclopédia, um lapidário, um bestiário ou mesmo um tratado filosófico - como as sumas de teologia, a partir do século XIII - houver referência a este mundo superior do qual abrimos mão em nossas explicações atualmente, então aí haverá o sentimento de estranhamento e a impressão de que alguma coisa está diferente e deslocada, que é preciso entender que "naquela época" as coisas eram de outra maneira. Esta estranheza é o que nos permite captar o que chamamos de magia em diversas áreas do saber medieval e, ao mesmo tempo, de separá-la de outras duas categorias igualmente importantes: a religião e a ciência<sup>66</sup>.

## **2.2: O problema da separação dos saberes: a distinção entre ciência e religião**

Quanto à religião medieval, Jean-Claude Schmitt<sup>67</sup> levantou o problema da possibilidade de compreendê-la a partir de nossos padrões. Ele argumenta que, de nosso ponto de vista, a religião é um campo, uma área distinta de outras - como a ciência - na qual o homem tem um espaço próprio para expressar sua fé e realizar suas cerimônias tradicionais. A ideia mesma de que há uma área específica para que o homem possa expressar-se *religiosamente* já marca uma distância com o mundo medieval, porque para os homens da Idade Média não havia religião, nesse sentido; antes, o que havia era a posse da verdade, a compreensão de que as coisas eram desta ou daquela maneira porque elas *realmente* eram desta ou daquela maneira: a fé em Jesus Cristo como salvador da humanidade não era somente uma expressão cultural peculiar dos cristãos, em meio a tantas outras formas de exprimir a fé, mas a única verdade concebível, a partir da qual todos os outros aspectos da vida humana deveriam estar pautados. Paralelamente, nossa maneira de conceber a religião é resultado de todo um processo de desenvolvimento científico das chamadas ciências humanas, mais especificamente das ciências da religião, que desabrochou em fins do século XIX com a comparação entre as diversas manifestações religiosas do homem, em ambientes culturais distintos, graças ao desenvolvimento de um olhar antropológico na virada do século XIX para o XX. Segundo Jean-Claude Schmitt, projetamos constantemente nossas divisões e padrões culturais na Idade Média e usamos os mesmos nomes para designar coisas diferentes. Então,

---

66 BAILEY, Michael D. "The Age of Magicians: Periodization in the History of European Magic", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2008.

67 SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Tradução: Maria Ferreira. Rio de Janeiro, 2014. Ed. Vozes. p. 31 e segs.

devemos perguntar: se não podemos pensar a religião medieval da mesma maneira como fazemos com nossas religiões atuais, como então poderemos distinguir seguramente entre magia e religião?

### **2.3: A ciência medieval**

Com relação à ciência ocorre o mesmo. O problema fundamental - um dos primeiros levantados pela historiografia do século XX - é o de que não há progresso retilíneo na humanidade; ela não partiu de um estado primitivo onde a ciência não existia e estava ainda indiferenciada da religião e da magia - conforme pensavam os primeiros historiadores da magia, como J. G. Frazer e Lynn Throdike - e desenvolveu-se progressivamente até chegar no estado atual em que há a distinção clara dos dois campos, com a visível vantagem da ciência sobre a religião, em capacidade explicativa dos fenômenos. Persistindo este equívoco, então facilmente pode-se observar que, durante a Idade Média, toda apelação à magia devia-se a um desenvolvimento insuficiente da razão, de forma que esta não podia alcançar as explicações científicas, restando à fantasia e à imaginação os meios pelos quais resolver os problemas ou explicar os fenômenos do mundo. Com efeito, não podemos dizer que a magia medieval separava-se claramente da ciência, no sentido de damos hoje a esta palavra. A ciência medieval estruturava-se de forma diferente.

Em primeiro lugar, o saber na Idade Média pautava-se mais sobre a tradição e sobre o que já havia sido dito por alguma autoridade do passado do que sobre observações e comprovações empíricas que validasse ou não uma teoria. Instituída sobre um corpo tradicional de conhecimentos, a ciência medieval carregava consigo elementos fantásticos e maravilhosos, que poderiam ser indistintamente consideradas magia ou ciência. Plínio, o Velho, em sua *Historia Naturalis*, 77 d.C, - a qual Isidoro de Sevilha, mais tarde, irá recorrer para escrever suas *Etimologias* - não faz distinções claras entre um saber mágico e falso e outro verdadeiro e aceitável, pautado pela experiência.

A obra de Plínio é de caráter enciclopédico. De fato, ele afirma dar conta de mais de vinte mil assuntos diferentes e ter lido mais de dois mil volumes, além da experiência coletada com outras pessoas e de fatos que não constam nos livros consultados. A *Historia Naturalis*, portanto, oferece uma visão geral e abrangente do conjunto dos saberes da época do Império Romano. apesar de não ser uma obra eminentemente

medieval, deve-se ter em mente que Plínio serviu de fonte para a maior e mais citada das enciclopédias medievais: as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha que, segundo Lynn Thorndike, apropriou-se até mesmo dos comentários de Plínio sobre os efeitos das plantas e minerais. Assim, a *Historia Naturalis* deve figurar como um caso típico da perspectiva que a Idade Média iria desenvolver posteriormente.

O trigésimo livro da *Historia Naturalis* é o mais rico para nossa investigação. É nele onde se encontra a maior parte da discussão sobre magia<sup>68</sup>. Para Plínio, a magia é sempre um termo repreensível, porque mistura mentiras e verdades no seio de outros saberes importantes. Assim, ele acreditava que a magia havia se desenvolvido a partir da medicina mas que, com o passar do tempo, foi sendo tão profundamente infiltrada pela primeira que o exercício da medicina passou a ser visto com suspeita pois duvidava-se das propriedades dos medicamentos, creditando-os apenas com virtudes espetaculares, características da magia. O desenvolvimento da magia, além da medicina, também tocava na religião que, por sua vez, adornava o exercício da medicina com uma aura sagrada. E, a partir deste contato com a religião, Plínio ligava a magia com os persas, designando por *magus* os sacerdotes da religião de Zoroastro<sup>69</sup> e os considerava ou impostores ou charlatões. Isso porque um conjunto de crenças absurdas eram creditadas aos sacerdotes persas, como por exemplo, a ideia de que certas gemas preciosas amarradas ao pescoço de alguém juntamente com as penas de uma andorinha, teriam a capacidade de neutralizar o efeito de poções ou conseguir favores junto aos reis.

Para além das considerações de que são improcedentes as crenças dos sacerdotes, Plínio também os condena moralmente. Ele acredita que as crenças em remédios mágicos são condenáveis porque não são moralmente aceitáveis. Com efeito, beber sangue humano ou se utilizar de partes do corpo de vítimas mortas violentamente para alcançar qualquer resultado de cura são ações desprezíveis e criminosas. Além do mais, é inaceitável a prática de uma arte em que pode-se transferir a doença de uma pessoa para outra, causando mal a outra pessoa sem que esta tenha qualquer chance de defesa. A magia é, portanto, uma arte criminosa.

Vê-se, assim, que o substrato das considerações de Plínio - e que, repetimos, irão influenciar toda a Idade Média - é uma reprovação das práticas absurdas por parte dos sacerdotes persas ou de qualquer outro que se dedique à magia. Porém, o que chama a atenção do historiador moderno é a consideração de que estas coisas são reais, de que a

---

68 THORNDIKE, Lynn. *The place of magic in the intellectual history of Europe*. No. 62-64. Columbia University Press, 1905. p. 42

69 KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000.

magia tem uma concretude da qual não se pode duvidar. Além do mais, ao mesmo tempo em que condena a magia como um todo, há diversas passagens em que Plínio parece não achar tão absurdas certas práticas que são muito semelhantes às anteriormente condenadas, como por exemplo, o procedimento de queimar os chifres de um veado para espantar serpentes, porque o veado é um perseguidor natural das serpentes, caçando-as em suas tocas<sup>70</sup>; ou então, considerando os efeitos das plantas, sugerir como remédio para dor de cabeça colher ervas que nascem na cabeça de uma estátua e amarrá-las ao pescoço do paciente com um fio vermelho. A enciclopédia de Plínio, além de ilustrar os poderes maravilhosos de plantas, ervas e minerais, também o atribui aos homens. Ele acredita que certas pessoas tem a capacidade de exercer forte fascinação sobre as outras apenas com o olhar, ou que as Vestais romanas tinham a capacidade de, pronunciando certas fórmulas, poder impedir a fuga de escravos que ainda estivessem nos limites da cidade.

Todos os elementos da natureza, portanto, teriam poderes extraordinários, seja no reino animal, vegetal ou mineral. Além disso, não só os elementos em si, mas também os rituais, isto é, os procedimentos necessários para que os efeitos tenham eficácia, também recebem atenção. No exemplo do remédio para dor de cabeça mencionado a cima, o uso do fio vermelho em volta do pescoço é crucial para o funcionamento eficaz do procedimento, de forma que não é apenas a erva em si mesma capaz de produzir tais efeitos, mas o procedimento como um todo. Todas as coisas estão entrelaçadas e ligadas entre si por laços de simpatia e antipatia. É a partir desta perspectiva que podemos compreender o raciocínio por trás do procedimento de queimar os chifres do veado para espantar as serpentes: a antipatia natural entre os dois animais deve produzir efeitos análogos se apenas uma das partes estiver presente: o chifre guarda toda a relação de antipatia do veado pela serpente. A parte vale pelo todo. Mais adiante iremos analisar mais profundamente as implicações destas noções, como traços bastante comuns do pensamento medieval.

### **2.3.1: Isidoro de Sevilha**

Outra fonte fundamental para a compreensão do pensamento medieval - no que

---

70 THORNDIKE, Lynn. *The place of magic in the intellectual history of Europe*. No. 62-64. Columbia University Press, 1905. p. 45

tange às suas crenças em magia - é a obra *As Etimologias*<sup>71</sup>, de Isidoro de Sevilha, de meados do século VI. Isidoro, como dito anteriormente, segue os mesmos princípios da *Historia Naturalis* de Plínio, o Velho, mas traz o traço marcante da doutrina cristã, profundamente influenciada por Santo Agostinho. O livro 8, capítulo 9, é a principal seção das *Etimologias*, em se que discute a definição e classificação de magia. O capítulo começa explicando qual o significado da palavra *magi*. Isidoro diz, seguindo a classificação de Plínio, que o primeiro dos *magi* foi Zoroastro, ligando portanto a origem do termo ao conjunto de práticas e saberes dos sacerdotes persas. Porém, depois, Isidoro diz que o conhecimento da arte mágica provém dos ensinamentos dos anjos caídos, que transmitiram as formas de prever o futuro e à invocar espíritos malignos. Isidoro faz uma distinção entre as ilusões dos *magi* e os milagres, ao contrapor os exemplos de Moisés e dos magos do faraó egípcio que, como Moisés, também transformaram seus cajados em serpentes. Ele considera que os sacerdotes egípcios faziam ilusões, ao passo que Moisés, operava um verdadeiro milagre.

O capítulo 9 do livro 8 tem por título *De Magi*: sobre os magos. De início, para o historiador moderno, surge já o problema das definições. Ao longo da descrição etimológica de *magi*, Isidoro descreve diversos conjuntos de práticas diferentes entre si, que guardam apenas o título como termo agregador. Assim, ao traduzir *magi* por "mago" acabamos por confundir dois campos semânticos distintos. Pois, como foi dito anteriormente no início deste capítulo, a palavra "magia" tem para nós diversos significados, mas que guardam o sentido mais geral de falsidade, mentira ou ilusão. Por outro lado, nas *Etimologias* temos um conjunto de descrições de práticas diferentes de adivinhação, sugerindo que, antes de mais nada, a magia era um esforço de saber dos acontecimentos futuros. Para William Klingshirn, esse é o traço fundamental que marcou as análises dos historiadores modernos, como Lynn Thorndike e Ricard Kieckheffer. Porém, aproximar magia e adivinhação, como sinônimos, não faz justiça à concepção que dela tinha Isidoro, quando observarmos bem a estrutura e organização do capítulo oitavo das *Etimologias*. William Klingshirn sugere que há uma distinção entre os "magos", que realizavam operações ocultas, e os adivinhos, que tinham acesso ao conhecimento dos eventos vindouros. Segundo William:

A razão pela qual Isidoro (ou quem quer que tenha feito o título) escolheu o termo *magi* para descrever os indivíduos e grupos de indivíduos listados no

---

71 Foi usada aqui a tradução desta parte específica das *Etimologias* a partir do artigo de Klingshirn. Ver: KLINGSHIRN, William E. WE. "Isidore of Seville's taxonomy of magicians and diviners", *Traditio* 58, no 1 (2003): 59–90.

capítulo é precisamente sua amplitude de significado. A principal virtude do título "*De Magis*" é que ele não precisa significar nenhum tipo específico de praticante. Portanto, poderia ser usado como um termo aberto não apenas para os magos de diversos tipos, mas também para adivinhos, curandeiros, e outros que possuíssem conhecimento secreto.<sup>72</sup>

Com efeito, seguindo as análises de William, Isidoro, ao usar o termo *magus*, está seguindo Plínio, o Velho. Desta forma, *magus* designa diversos personagens: sacerdotes persas, os magos do faraó do Egito, Circe, os *malefici* condenados pela lei romana e os astrólogos. O uso do termo nesse sentido específico sugere que os *magi* eram operadores de maravilhas, que usam de algum conhecimento oculto para alcançar seus efeitos - como Circe, que pode transformar os companheiros de Ulisses em animais. Posteriormente no capítulo, Isidoro passa a usar outras denominações específicas para cada tipo de adivinhação. Por exemplo: *necromantia*, é a invocação dos mortos a fim de propor perguntas e saber de profecias; *hydromancia*, é a adivinhação através da água; a *pyromancia* usa o fogo para suas previsões; *divinus* é aquele que participa da divindade e, por isso, é capaz de compreender os sinais das coisas futuras e interpretá-los para outros; *haruspices*, são aqueles que se preocupam em descobrir a melhor hora do dia para realizar quaisquer tipo de empreitadas; *auspicia* e *augures*, observam o voo dos pássaros e seus cantos, respectivamente; *astrologi*, *matematici*, *genethliaci* ou *horoscopi* são termos que se agrupam sob o conceito mais amplo da astrologia, isto é, a observação dos corpos celestes oferece os sinais suficientes para a compreensão de eventos futuros. No caso dos *horoscopi*, no entanto, parece haver um refinamento da noção mais abrangente de *astrologi*, pois Isidoro considera que aqueles se preocupam apenas com a data de nascimento de alguém a fim de determinar-lhe os traços de seu caráter.

Há, portanto, uma diversidade de termos para designar cada tipo de adivinhação, segundo seu tipo, método ou material utilizado. Esta variedade de termos sugere também uma multiplicidade de práticas que não necessariamente condizem com nossas concepções modernas condensadas sob o termo "magia". Valerie Flint<sup>73</sup> já chamou atenção para a riqueza de vocabulário dos medievais e a estreiteza com a qual nossas concepções modernas de magia reduzem o escopo de sentidos possíveis. Como dito antes, há, pelo menos, duas concepções distintas de *magus* que podemos apreender das *Etimologias* de Isidoro: a primeira é a de operador de maravilhas, detentor de um saber oculto; a segunda, é a de alguém que tem a capacidade de conhecer os eventos futuros

---

72 Idem.

73 FLINT, Valerie. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton University Press, 1991.

e, neste último caso, há diversos termos para a adivinhação, segundo cada material empregado, cada método e finalidade. Porém, se temos uma pluralidade de significados para o mesmo termo - *magi* -, também temos uma monotonia na concepção mais geral da condição moral dos praticantes de qualquer uma destas artes: o sentido fundamental das *Etimologias* é a condenação da prática de magia, não importa qual seja sua forma. Mesmo a *hydromancia*, por exemplo, que é a adivinhação através da água, Isidoro acrescenta que, na realidade, demônios são responsáveis por provocar as ilusões que o adivinho irá perceber através dos reflexos da água; os *necromantii*, na verdade, invocam demônios e não os espíritos dos mortos; mesmo a arte dos *astrologi* foi deixada para trás quando do nascimento de Jesus, momento a partir do qual os observadores dos astros passaram a ser considerados apenas *matematici*. Isso porque, na bíblia, os primeiros a perceberem o nascimento de Cristo são os três reis magos, de forma que até aquele momento tanto os *magi* quanto os *astrologi* poderiam ser designados sob o mesmo nome.

Percebe-se, portanto, que tanto para Plínio como para Isidoro a magia tem um forte traço condenável. Esta condenação não decorre exclusivamente do pensamento científico ou filosófico, mas também da tradição teológica, para a qual Agostinho é o nome mais importante, e também da tradição jurídica do baixo Império e da Alta Idade Média, que será constantemente repetida e cujas teses principais serão sempre retomadas durante os séculos XII até o XVI.

### **2.3.2: Agostinho e o problema moral da salvação: a astrologia e o pacto implícito com demônios**

Santo Agostinho foi a autoridade mais importante a legar para o período medieval uma visão pouco favorável da magia. Em sua *A Cidade de Deus*, principalmente no livro V, encontram-se os principais argumentos contra a magia. Argumentos estes que serão desenvolvidos em outras obras de sua autoria, como a *Adivinhação dos Demônios* e *A Doutrina Cristã*. Porém, na *Cidade de Deus* há todo o escopo a partir do qual se baseia sua concepção.

Primeiramente há que se distinguir entre magia e milagre; há uma diferença moral, para Agostinho, entre os dois termos. Segundo ele, os milagres decorrem da devoção piedosa do fiel dirigida a Deus, em forma de súplicas, orações e jejuns. Com efeito, o cristão coloca-se, assim, em posição de submissão ao Criador, de forma que qualquer

interferência miraculosa é resultado, primeiro, da vontade de Deus e, depois, do merecimento que tem o fiel. Esta concepção traz consigo o núcleo do pensamento agostiniano: o fiel pede, mas somente Deus julga se o pedido é ou não digno, se deve ou não ser respondido e atendido, pois somente Deus tem infinita sabedoria para agir. Por outro lado, a magia afasta-se desta perspectiva e assenta-se sobre as bases da curiosidade vã e da vaidade<sup>74</sup>. Os magos operam segundo fórmulas e procedimentos específicos que, uma vez cumpridas todas as exigências dos ritos, devem surtir o efeito esperado, ou seja: operar esta ou aquela mudança, curar doenças, provocar a separação ou união entre as pessoas e etc.

Em oposição frontal à perspectiva do milagre, a magia oferece ao mago os meios para agir conforme sua própria vontade, enquanto o milagre o faz a partir da vontade de Deus; como o homem não possui a sabedoria divina, então, suas ações se devem a uma disposição vaidosa do espírito. Mas não é somente isso. Como Deus criou o mundo e nada há nele que possa ocorrer sem sua permissão, ao mesmo tempo em que Ele não pode ser mau nem produzir o mau a ninguém, a magia só pode ter efeito pela única causa do mau no mundo: a influência demoníaca. Todos os ritos, toda performance, todas as orações, gestos, itens, materiais, símbolos e procedimentos mágicos assentam-se, em última instância, num pacto com demônios. Tendo ou não consciência deste pacto, o mago incorre no pecado da vaidade, a ponto de associar-se à fonte do mal para conseguir seus resultados. Agostinho argumenta que os demônios percebem os sinais impressos pelos rituais, materiais e símbolos usados pelos magos e agem de acordo com estes sinais, promovendo os efeitos esperados. Porém, resta ainda uma dificuldade: como pode Deus permitir que isso ocorra? Porque, segundo Agostinho, Deus não pode interferir no livre arbítrio dos homens e, também, porque é permitido aos demônios testarem os homens em sua fé, tal como ocorrera com Jó, que teve sua vida arruinada pelo inimigo, com a permissão de Deus, para que aquele visse a extensão da virtude do servo do Senhor.

Para explicar a capacidade dos demônios em operar maravilhas, Agostinho recorre à Apuleio que, em sua *Apologia*<sup>75</sup>, defende-se de acusações de praticar magia e fala sobre a natureza de seres que vivem no mundo sublunar. Seguindo Apuleio<sup>76</sup>, então, Agostinho prossegue dizendo que os demônios possuem corpos mais sutis, vivem por

---

74 KLAASSEN, Frank. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Penn State Press, 2013. Kindle Edition, pos. 441.

75 APULEIO. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translation: H. E. Butler. Oxford, 1909.

76 THORNDIKE, Lynn. "A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era. Vol. I, 1925. p. 508.

muito tempo e tem uma inteligência superior a dos homens, sendo capazes de compreender os eventos futuros ou de operar certas maravilhas. O conhecimento do futuro não decorre de uma adivinhação, em sentido estrito, mas da compreensão do conjunto de causas e efeitos que podem ocorrer uma vez que certos acontecimentos estão em jogo. Assim, a adivinhação dos demônios não é como a presciência divina, pois está reduzida ao conhecimento das causas e dos efeitos. Do mesmo modo, as maravilhas que podem ser produzidas pelos demônios devem seguir, necessariamente, as leis de Deus e nada pode ocorrer que seja contrário a elas. Novamente aqui, o que fazem estes seres sutis é manipular os elementos da natureza através de sua condição superior à humana. Era aceito, principalmente a partir de Aristóteles, que os corpos superiores governavam os inferiores, de forma que seres de natureza mais elevada são melhores do que os de natureza menos elevada; da mesma maneira - é o que dará sustentação à astrologia durante muito tempo - os corpos superiores são as causas das mudanças nos corpos inferiores.

Portanto, para Agostinho, toda prática mágica é demoníaca, sem exceção. Porém, deve-se ter em mente que nem tudo o que está ligado à magia ou a astrologia é necessariamente falso ou demoníaco. Isto é particularmente claro no que toca a esta última.

Agostinho concede que os corpos celestes podem influenciar processos na terra, como se pode constatar com facilidade ao observar as fases da lua, o movimento das marés e a passagem das estações do ano, mas o que ele não admite ser possível é a previsão do destino dos homens a partir de uma configuração celeste pois, se isso fosse possível, o livre arbítrio não existiria - o que é absolutamente contrário à fé cristã. Como dito anteriormente, é no capítulo V da *Cidade de Deus* que Agostinho refuta longamente as teses dos astrólogos. Há dois argumentos principais: o primeiro é a ofensa a Deus, caso haja nos corpos celestes, por si mesmos, as marcas dos destinos humanos; o segundo, que decorre do primeiro em certa medida é o problema da saúde dos gêmeos.

Para discutir o primeiro problema, o de que ofende a Deus a presunção de predizer o futuro, Agostinho começa refletindo sobre a grandeza do Império Romano. Para ele, Roma alcançou a glória e o poder por vontade divina e não porque estava determinado por qualquer configuração celeste anterior, independente desta vontade. Para ele, não foi um acontecimento desprovido de causa ou resultado de forças independentes. Ele estabelece uma diferença entre um acontecimento fortuito e um acontecimento fatal. Fortuito é "o que não tem causa ou, se a tem, não procede de alguma ordem racional" e

fatal é "o que sucede por necessidade de certa ordem, à margem da vontade de Deus e dos homens"<sup>77</sup>. Ao acontecimento fortuito Agostinho não dedica muita atenção, pois é inconcebível, de qualquer maneira, que alguma coisa aconteça sem uma causa; mas, por outro lado, é o segundo argumento, o da fatalidade, que receberá maior atenção. Isso porque, diz ele, os homens consideram que por fatalidade se entende "*a posição dos astros no momento em que alguém nasce ou é concebido*". O fundo da questão está em decidir se os astros marcam os destinos humanos independentemente da vontade de Deus ou se, pelo contrário, é dependente desta vontade.

Se, por um lado, a grandeza romana estivesse estabelecida de antemão pela configuração dos céus, de forma que esta determinação fosse independente da vontade de Deus, ou de quaisquer deuses, então deve-se perguntar, continua Santo Agostinho, qual a necessidade e sobre o que governa o poder divino. Pois, sendo os astros suficientes para determinar os acontecimentos na terra, então não é necessário que haja nenhum deus, visto que tudo já está estabelecido nos astros e, assim, a divindade não é realmente necessária para o governo das coisas terrestres. Caso os corpos celestes determinem, por si mesmos, os destinos humanos, então deve-se perguntar, como faz Agostinho: "*que julgamento, então, é deixado para Deus a respeito dos feitos dos homens, que é Senhor tanto das estrelas e dos homens, quando a estes atos é atribuída uma necessidade celeste?*"<sup>78</sup>. Assim, se as estrelas têm o poder de determinar o destino humano, nenhum Deus é necessário.

Além do mais, seriam as estrelas as causas dos males da terra? Se for assim, como é possível que corpos perfeitos e mais dignos do que os corpos do mundo sublunar decretem todas as atrocidades e males que se pode observar ocorrerem constantemente? Por outro lado, se os corpos celestes não decretam os destinos, a seu próprio modo, mas antes "*cumprem em tudo os mandatos dele [Deus], é possível que se deva pensar de Deus o que pareceu indigníssimo pensar da vontade das estrelas?*"<sup>79</sup>. Finalmente, pode-se dizer também que os astros não *fazem* os destinos humanos de maneira alguma, mas são signos que indicam qual será seu destino, sendo este uma proclamação divina e os astros apenas um meio através do qual os eventos podem ser conhecidos. A isto Agostinho responde categoricamente:

E, se dizem que as estrelas, longe de fazê-lo o significam [o destino], de modo que

---

77 AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Editora Vozes. Rio de Janeiro, 1991. Livro V, Capítulo 1. pag. 190

78 *Idem*.

79 *Idem.*, p. 191

sua posição seja como que voz que prediz o futuro e não o realiza (parecer esse de homens competentes), respondendo não costumarem falar assim os matemáticos [leia-se: astrólogos]. Não dizem, por exemplo: Marte posto deste modo significa homicida, mas: Faz o homicida.

Desta forma, o primeiro problema levantado por Agostinho é o da soberania do Criador, pois se os astros possuíssem algum poder de determinar o futuro dos seres humanos, então não poderia haver providência divina, nem onipotência. Volta-se, aqui, ao argumento anterior: a astrologia é uma vaidade presunçosa dos homens, pois pretende ser capaz de compreender os acontecimentos futuros, o que é claramente um absurdo, visto que somente Deus tem esse poder.

Assim, o segundo problema, o da saúde dos gêmeos, refuta a prática comum dos *matematici*, que atribuíam à posição dos corpos celestes as condições que tornariam possíveis prever o destino de um homem no momento de seu nascimento. Agostinho recorre a um famoso caso dos gêmeos. Em primeiro lugar, ele lembra que foi Cícero, citando Hipócrates, quem mencionou o caso de dois gêmeos que adoeciam e se recuperavam simultaneamente de enfermidades. Hipócrates logo suspeitou que os dois eram gêmeos e que, justamente por partilharem compleições físicas semelhantes, apresentavam os mesmos processos de desenvolvimento e recuperação das enfermidades. Agostinho, seguindo a perspectiva médica de Hipócrates, descreve que:

É muito mais aceitável e mais crível, nesse ponto, a conjectura da Medicina, porque os pais, de acordo com sua constituição corporal, enquanto praticavam o ato carnal puderam de tal forma impressionar os princípios da geração, que, desenvolvidos no ventre materno os primeiros incrementos, nasceram de compleição análoga. Depois, alimentados com os mesmos alimentos, e na mesma casa, onde o ar, o ambiente local e as águas exercem grande influência, segundo o testemunho da Medicina, na boa ou má disposição do corpo, e também acostumados aos mesmos exercícios, tiveram corpos semelhantes, propensos a enfermidade similar e, ao mesmo tempo, e pelas mesmas causas<sup>80</sup>.

Se os astros determinassem os acontecimentos na vida de um homem porque suas posições influenciariam, ou até mesmo determinariam os eventos futuros, então, reflete Agostinho, como é possível que haja tanta disparidade na saúde de pessoas que, mesmo não sendo gêmeas, mas que nascidas no mesmo momento e sob os mesmos signos siderais, podem ter doenças diferentes, condições diferentes de vida e destinos totalmente diferentes? Por outro lado, devemos levar em conta que inúmeras pessoas nascem em momentos distintos e, mesmo assim, podem morrer de causas idênticas, ter condições físicas semelhantes e condições de vida semelhantes, de forma que as marcas dos astros no nascimento do indivíduo pouco ajudaria a explicar estas diferenças. Assim,

---

80 Idem., p. 192

conclui Agostinho a respeito destas reflexões:

Querer aduzir, para explicar essa paridade de propensões, a posição do céu e dos astros no momento de serem concebidos ou de nascerem, sendo possível serem concebidos e nascerem muitos de diferentes espécies, diversos caracteres e destinos, ao mesmo tempo, na mesma terra e na mesma região, sujeita ao mesmo céu, insolência tal não sei como qualificar.<sup>81</sup>

Por fim, Agostinho entende que, depois de ponderadas todas estas questões, só pode haver uma única causa possível para que haja, algumas vezes, certeza naquilo que preveem os astrólogos: graças ao envolvimento de demônios que desejam manter os homens presos no erro e no pecado<sup>82</sup>.

A visão de Agostinho foi fundamental para toda a Idade Média, pois seu caráter condenatório generalizado será repetido e endorsado com o decorrer dos séculos XII e XIII. Em paralelo, porém, principalmente depois da entrada dos conhecimentos greco-árabes no Ocidente latino, com novas formulações da física e da cosmologia, nuances serão estabelecidas entre o que deve ser considerada uma obra mágica de influência demoníaca e aquilo que se deve às causas naturais, ou às *virtutes naturales*. É neste período que o termo "magia natural" passa a ganhar mais escopo principalmente a partir da obra de William de Auvergne (ca. 1180-1249). Mesmo assim, trabalhos de grande influência como o *Speculum Majus* de Vicente de Beauvais (ca. 1190-1264), ao estabelecer uma visão "padrão", das atitudes frente à magia, segue a tradição agostiniana onde toda prática mágica deve ser condenada. Porém, além de agostinho, o *Speculum Majus* também se baseia em legislações canônicas, sobretudo o *Decretum* de Graciano (ca. 1140-1142), para fundamentar suas condenações. Por outro lado, importa lembrar que discussões, tanto no âmbito teológico quanto filosófico procuravam estabelecer um ponto de equilíbrio entre as já mencionadas reformulações da física e filosofia greco-árabe, que davam grande relevo às teorias de Aristóteles e sua compreensão do mundo físico, quanto à lógica e a dialética, como as principais ferramentas para se chegar à verdade. O ponto fundamental, que nos importa sublinhar aqui, é a constante discussão pela qual passaram os os conceitos de magia e astrologia no escopo desta renovação de saberes.

Com efeito, duas personalidades são de fundamental importância, como exemplos representativos destas tentativas de estabelecer um ponto de equilíbrio entre tendências diferentes, a saber, Alberto Magno e seu pupilo, Santo Tomás de Aquino. Alberto Magno

---

81 Idem.

82 THORNDIKE, Lynn. "A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era. Vol. I, 1925. p. 503. Ver também: A Cidade de Deus, Livro V, Capítulo 7.

(ca. 1193-1280) é o suposto autor de um importante trabalho sobre astrologia, o *Speculum Astronomiae*, que é um tratado onde o autor estabelece quais livros são permitidos e confiáveis, no que tange ao estudo da astrologia, e quais não o são. Em sua reflexão para admitir certos trabalhos e rejeitar outros, Alberto Magno dá suas razões e serão elas as chaves de nossa reflexão a respeito desta controvérsia. Por sua vez, Santo Tomas de Aquino (1225-1274) em sua *Summa Contra Gentiles* e na *Summa Theologica* retorna à tradição agostiniana de condenação a magia, mas o faz com argumentos retirados da filosofia aristotélica, baseando-se mais na dialética e menos na autoridade teológica de Agostinho e em sua teoria do pacto implícito com demônios.

### **2.3.3: William de Auvergne e a *Magia Natural***

William de Auvergne escreveu uma obra na qual procura elucidar sobre todas as características da realidade física e divina, chamada *Magisterium divinale ac sapientiale*. Nesta ampla coleção há duas importantes obras na qual discute as diferenças entre, de um lado, um tipo de magia lícita e, de outro, uma magia ilícita. Em *De Legibus*, ele argumenta que, na primeira categoria de práticas lícitas, na verdade há um conjunto de operações que são atribuídas à magia, mas que, na verdade, não dizem respeito senão às *virtutes naturales* das coisas, isto é, aos poderes próprios das coisas da natureza<sup>83</sup>. Estas operações dizem respeito às correspondências ocultas das ervas, pedras e animais que, se usadas propriamente, podem trazer grandes benefícios, como medicamentos e tratamentos de doenças. Estas relações ocultas entre as coisas da natureza não são necessariamente resultado de intervenções demoníacas, como pretendia Santo Agostinho, mas relações próprias das leis naturais. Por outro lado, há um outro conjunto de práticas que assentam sobre influência demoníaca. Em *De Universo*, William assume que práticas de adivinhação e aspectos da astrologia só podem funcionar por influência demoníaca. Neste ponto, retornando à autoridade de Agostinho, a adivinhação deve ser rejeitada porque sua prática, em primeiro lugar, fere frontalmente o princípio do livre arbítrio. Quanto à astrologia, sua aplicação na escolha de momentos propícios para agir ou começar alguma empreitada também vai contra o livre arbítrio, já que a vontade humana perde espaço frente às determinações dos astros.

Como se pode ver, este argumento já foi profundamente discutido por Santo

---

83 LÁNG, Benedek. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Penn State Press, 2010. pag, 26.

Agostinho e, na condenação de William de Auvergne recobra sua autoridade e força. A adivinhação e a astrologia são proibidas porque ferem a base do princípio cristão da livre vontade humana. No entanto, no que tange à processos e relações entre coisas da natureza, como ervas e pedras e animais, William admite a prática da magia natural.

William de Auvergne faz uma distinção, em três níveis, do que vem a ser as *opera magica*<sup>84</sup>. Em primeiro lugar, temos os truques de mão, que provocam ilusão e engano. Truques de prestidigitação. Em segundo lugar, há o conjunto de práticas que se dedica à evocação de "falsas aparências", através da manipulação de diversas de substâncias e uso de aparatos específicos; em terceiro lugar, por fim, há a prática da invocação demoníaca, ainda mais perigosa e capaz de efeitos mais maravilhosos que as duas categorias anteriores. Estas invocações não se limitam somente à aparição de demônios, mas estendem-se às práticas da *magisterium imaginum*, isto é, às obras de magia de imagens. Este tipo de prática consiste em operar a partir de talismãs e imagens confeccionadas segundo preceitos e ritos específicos a fim de alcançar diversos tipos de efeitos impressionantes. Todas estas práticas, juntamente com a astrologia, são condenadas e consideradas diabólicas por William de Auvergne. Segundo ele, estas obras de magia baseiam-se no auxílio de demônios. Contudo, isso não significa que não sejam, de alguma maneira, naturais. Os efeitos impressionantes que podem alcançar as práticas mágicas, principalmente a magia de imagens, baseiam-se inteiramente em leis naturais. Para William de Auvergne, os demônios envolvidos apenas colocam em funcionamentos certas virtudes naturais e, assim, dão início a toda uma cadeia de consequências que é fundamentalmente natural e dentro do escopo da natureza, pois os demônios não teriam poder para transgredi-la.

Assim, explicando como é possível que tais obras maravilhosas possam ocorrer, William de Auvergne argumenta como ocorrem os eventos naturais. Para ele, seguindo a tese aristotélica, as coisas ocorrem na natureza apenas de duas formas distintas: por contrariedade ou por assimilação. Contrariedade ocorre quando a característica de um objeto qualquer destrói ou anula completamente a característica do outro objeto com o qual entra em contato. Por exemplo: uma maçã, ao cair da árvore, é impedida de continuar seu movimento para baixo porque o chão anula completamente o movimento da fruta, de forma que o chão contraria o movimento da maçã, anulando seu efeito. Por sua vez, a assimilação ocorre, por exemplo, quando um objeto quente é posto sobre outro

---

84 Esta argumentação acompanhará o artigo de MARRONE, Steven P. "Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism", *Early Science and Medicine* 14, no 1/3 (2009). p. 170-173

objeto frio, de forma que o calor do primeiro objeto é transferido para o segundo, aquecendo-o em seguida. No caso da assimilação há uma semelhança na forma com a qual um objeto é transferido para outro. No exemplo do objeto quente, o calor é transferido para outro corpo, produzindo a semelhança entre os dois. Com efeito, importa notar que para que um objeto possa agir sobre outro é necessária uma relação de contiguidade, onde um pode tocar o outro fisicamente. Porém, há casos nos quais não ocorre nenhum dos dois modos mencionados. William traz o exemplo da safira. Acreditava-se, então, que uma safira tinha propriedades curativas para diversas enfermidades e para aliviar as paixões e o medo. Mas, segundo William, os efeitos curativos da safira não eram resultado do contato direto do mineral com o organismo do homem, seja por relação de contrariedade ou por assimilação. Antes, a cura era possível graças a natureza como um todo da própria safira, *secundum totam naturam*<sup>85</sup>. É esse tipo de relação entre os objetos, as relações da natureza das coisas "como um todo", que configura a magia natural, em oposição as *opera magica*, mencionadas anteriormente.

Há sim, portanto, práticas proibidas e ilícitas, que funcionam com a ajuda de demônios e, por isso mesmo, são de extremo risco para a salvação do cristão que se engaja nestas atividades; porém, ao mesmo tempo, não é necessário eliminar as causalidades naturais dos eventos, mesmo daqueles mais impressionantes, pois mesmo os demônios não podem agir contrariamente às leis naturais e, graças a isso, qualquer operação maravilhosa pode ser reduzida a estas mesmas leis e explicadas totalmente a partir delas.

Não é negada, portanto, a parte da natureza nas maravilhas operadas pelos magos e feiticeiros, pois estas podem ser explicadas e compreendidas dentro do mesmo conjunto de leis que rege a natureza. O verdadeiro problema é *quem* está provocando os processos naturais e *por quais razões* o faz. Se voltarmos ao pensamento de Agostinho e de William de Auvergne, fica claro que forças demoníacas estão por trás dos fenômenos e é precisamente por este motivo que as operações mágicas são proibidas. A condenação não recai sobre o processo natural em si, sobre o resultado maravilhoso de certas operações; antes, ela se concentra nas causas, na razão que põe em movimento todas as forças para produzir estes efeitos. Como são demônios os causadores destes, logo todo o conjunto é condenado. Há uma condenação moral anterior: participa do mau aquele que se envolve em práticas de magia e, por isso, ela é proibida<sup>86</sup> - mas não havia dúvidas

---

85 Idem.

86 Mais adiante, ao discutirmos Santo Tomás de Aquino e suas concepções sobre a magia, esta ideia se tornará ainda mais evidente.

quanto a sua eficácia e realidade. Além disso, sobretudo a partir dos séculos XII e XIII, não se duvidava de que fosse possível que estes efeitos maravilhosos fossem produtos da própria natureza. Havia, então, uma ambiguidade mal resolvida no que se refere a magia.

#### 2.3.4: Vicente de Beauvais

Outra personalidade importante para a compreensão da magia é Vicente de Beauvais, que escreveu uma obra monumental, o *Speculum Maius*, desenhada para abarcar todas as áreas do saber medieval e expô-las de forma a refletir todo o conhecimento disponível na época, bem aos moldes de Plínio e Isidoro de Sevilha. O livro se divide em três partes: o *speculum doctrinale*, o *speculum historiale* e o *speculum naturale*. O *speculum doctrinale* não lida com doutrinas, como o nome poderia sugerir, mas com todo o conjunto dos saberes disponíveis na época. Assim, ele trata de assuntos tais como filosofia natural, poética, matemática, economia das instituições monásticas e políticas, gramática, retórica, medicina, metafísica até alcançar a teologia. O *speculum historiale* é uma crônica do mundo, desde os primeiros dias da criação até a época do próprio Vicente de Beauvais. Ele adota uma cronologia bastante difundida durante o período medieval, que é a divisão do mundo em seis eras, cada uma análoga a um dia da criação do livro do gêneses. Desta forma, o livro vai desde a criação do mundo até o pontificado de Inocêncio IV, em 1244 ou 1245. O *speculum naturale*, largamente baseado na *Historia Naturalis* de Plínio e nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, por sua vez, consiste na descrição e apresentação de tudo o que há na natureza, desde a criação dos anjos e demônios, passando pelos homens e os elementos naturais da terra, indo até o paraíso. Neste livro há descrições de gemas maravilhosas, plantas, animais e diversos tipos de operações fantásticas que precisam ser explicados. É justamente esta tentativa de conciliar as explicações de autoridades conflitantes - como Aristóteles e Agostinho, por exemplo - que irá gerar a ambiguidade já mencionada anteriormente no que concerne à definição clara das fronteiras entre coisas naturais e coisas sobrenaturais, ou mágicas<sup>87</sup>.

Quanto ao próprio Vicente de Beauvais pouco se sabe. Ele deve ter sido muito próximo do rei São Luís, pois escreveu um tratado chamado *De eruditione filiorum nobilium*, logo após o retorno do rei da Terra Santa. Além disso, Vicente deve ter

---

<sup>87</sup> THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era*. Vol. II. Columbia University Press, 1958. p. 463.

assumido algumas funções reais, como a de bibliotecário, capelão e tutor dos filhos do rei. Vicente pertenceu à Ordem Dominicana e foi subprior em 1246.

Em sua obra, Vicente de Beauvais, ao discutir a natureza e poder dos demônios, entra no assunto das práticas mágicas. Ele segue a tradição de Agostinho e afirma que as práticas de magia são demoníacas, porque devem estar baseadas em um pacto com os demônios, saibam ou não seus praticantes disso. Porém, ao mesmo tempo, argumenta que encantamentos podem funcionar se, ao invés de utilizadas as palavras dos pagãos, forem usadas as orações cristãs por um fiel devoto. O mesmo se aplica aos rituais e procedimentos. Se forem feitos por cristãos fiéis e de comprovada conduta, então podem ser utilizados, inclusive a prática de escrever orações em um pergaminho e colocá-las próximas a um enfermo. Assim, seguidos os ritos e usadas orações pagãs, envolvem forças do demônio; por outro lado, se feitas por espírito cristão devoto, eliminam essa possibilidade e passam a ser válidas.

Além disso, Vicente também acredita que os sonhos podem trazer previsões para o futuro, porque, ao dormir, o homem está mais suscetível ao movimento das estrelas e dos corpos celestes em geral que, por sua vez, trazem informações de eventos que ainda irão ocorrer. Importa notar, porém, que a posição dos astros não produzem os eventos futuros, mas apenas os indicam. Essa ressalva aproxima Vicente de Beauvais de Agostinho e o distancia da crença principal dos *matematici*, ou astrólogos fazedores de horóscopos. Mas pode haver outras razões para os sonhos, que vão desde uma disposição fisiológica específica daquele que dorme, como por exemplo estar de estômago cheio ou vazio, ou ainda, por sensações que só são percebidas ao dormir, mas que durante a vigília não se fazem presentes. Tudo isso, aliado às fases da lua, fazem dos sonhos um canal claro para informações diversas que podem relacionar-se a eventos futuros. No entanto, são consideradas sempre de difícil interpretação e obscuras<sup>88</sup>.

No que se refere à astrologia e a influência das estrelas em geral, Vicente de Beauvais tenta reconciliar duas tradições opostas. Em primeiro lugar, ele procura redefinir a concepção aristotélica de que os corpos celestes têm vida, de forma que pode-se dizer que há inteligência nos astros, dado sua natureza superior e incorruptível, por um lado, e sua capacidade de produzir mudanças no mundo sublunar; por outro lado, porém, ele não admite que os planetas sejam causadores, por si mesmos, de mudanças no destino humano, mas que são movidos por inteligências superiores que seguem as ordens de Deus, de forma que os astros possuem a capacidade de indicar eventos futuros, mas não

---

88 Idem., p. 467.

de produzi-los. Quanto às coisas naturais, isto é, aquelas que não são resultado da razão humana, todas possuem relações com as esferas celestes e tudo o que há na terra deve seu movimento de geração e destruição aos corpos superiores das estrelas. Para Vicente de Beauvais, os astros influenciam na formação do feto no útero materno; possuem precedência sobre a geração de plantas e animais. Porém, mesmo assim, ele segue a autoridade dos Pais da Igreja, principalmente Agostinho, de que a escolha do momento propício para gerar um filho é um erro, pois não se pode submeter o livre-arbítrio do homem à fatalidade dos astros e das constelações. Ele assume, também, a crença generalizada durante a Idade Média de que os cometas trazem portentos de tempos difíceis no futuro, como pestes, períodos de fome ou guerras.

Em referência aos objetos da própria natureza, como gemas, animais e ervas, Vicente de Beauvais concede a estes elementos grandes poderes maravilhosos, mais ou menos da mesma forma que William de Auvergne considerava a "natureza total" de uma substância responsável por seus efeitos espantosos. É no livro IX do *speculum naturale* que se encontram as passagens sobre os poderes das gemas. A ágata, por exemplo, evita tempestades e raios, afasta os animais venenosos, assegura a vitória na guerra, ajuda a curar problemas de vista, aplaca a sede e promove a fidelidade<sup>89</sup>. Por sua vez, o *balagius* estimula afeição conjugal, queima a mão direita de quem o agarra, fortalece olhos fracos se bebida a água em que tenha ficado imerso e protege contra inimigos. Estes são alguns exemplos dos poderes das gemas preciosas, mas que não podem ser explicados se usarmos as categorias analíticas, propostas por William de Auvergne, por exemplo. Estes efeitos, que ilustram sempre os livros de receitas dos magos, são profusamente usados por Vicente de Beauvais para explicar as maravilhas naturais. Maravilhas que podem ser explicadas, em partes, por influxos estelares. Vicente parece aceitar a crença de que sinais do zodíaco encravados em gemas podem conferir a estas poderes especiais para curar doenças ou influenciar nos humores humanos.

O *Speculum Maius* é de caráter enciclopédico, de forma que sua estrutura foi pensada para refletir todos os saberes da época. Mantendo esta premissa em mente, deve-se considerar, então, que ao refletir um padrão "comum" ligado à ortodoxia da Igreja, as práticas mágicas são, por um lado, condenadas e, por outro, assumidas. Ainda que não seja tarefa fácil identificar, uma a uma, quais destas práticas deveriam ser condenadas e quais outras resguardadas do ostracismo, pode-se observar que uma das questões mais importantes a ser resolvida é a fonte do poder, isto é, qual a causa do

---

89 Idem., p., 469.

efeito maravilhoso - seja ele uma gema preciosa, um animal, uma erva, um sonho profético, uma visão, uma cura considerada impossível e etc. Não cabe dúvidas quanto à crença no poder, mas ao atribuir o adjetivo "mágico" a esta fonte de poder, opera-se também, ao mesmo tempo, um julgamento moral: ele deve ser necessariamente mau, pois o mágico pertence ao demônio e, portanto, não pode ter outro propósito a não ser o de fazer com que o cristão se perca de seu caminho. Por outro lado, se o mesmo efeito maravilhoso provir de uma fonte divina, portanto, de Deus, então o julgamento é invertido: ele deve ser necessariamente bom.

Assim, evidencia-se uma forte característica do pensamento medieval no que se refere à magia e, junto com ela, a todas as esferas do saber: que na base do pensamento "científico" da Idade Média há sempre uma consideração moral, um julgamento a respeito do funcionamento da própria natureza, de seus processos e elementos. A magia pode ser considerada, a partir deste ponto de vista, como uma parte dos saberes que se atém ao que é mau e prejudicial; que procura investigar o que não cabe ao homem saber; que desvirtua o cristão e traz apenas prejuízo para a salvação. A magia é, em última análise, algo negativo e que deve ser profundamente evitado. Mas, por outro lado, se considerarmos a posição de William de Auvergne, para quem todos os efeitos mágicos, mesmo aqueles diretamente ligados à influência demoníaca, podem ser facilmente explicáveis a partir das leis naturais, então somos levados a considerar que não é a natureza, em si mesma, boa ou má, mas sim as forças que a põem em movimento para então produzir certos efeitos. No caso das invocações mágicas mencionadas por William de Auvergne, estas forças são os próprios demônios que usam das leis naturais para iludir os homens. Mas não haveria alguma maneira de operar com as mesmas leis, de fazê-las funcionar de maneira semelhante, mas livre da influência do mal? Não poderia o cristão apropriar-se da natureza e aprender suas leis, mas sem incorrer no risco de um pacto, consciente ou não, com demônios? Esta é uma das principais questões do autor do grande livro *Speculum Astronomiae* cujo autor considera-se ser Alberto Magno.

### **2.3.5: Alberto Magno por uma “Astrologia Cristã”**

A autoria do *Speculum Astronomiae* é controversa. Por muito tempo, sobretudo a partir de fontes do século XIV, Alberto Magno foi considerado o autor do texto, sem qualquer dúvida. Porém, a partir de 1910, com Pierre Mandonnet, esta dúvida foi posta

em questão. Mandonnet, influenciado pelo contexto das 219 artigos de influência aristotélica considerados como contrários à ortodoxia católica, promulgados em 1277 pelo bispo de Paris, Étienne Tempier, argumentava que Alberto Magno, em todas as suas outras obras, não dava crédito à astrologia e, portanto, não poderia ser o autor de um livro que defende a ciência astrológica. O argumento de Mandonnet foi construído a partir de um estudo comparativo entre as teses expostas no *Speculum Astronomiae* e as obras de Roger Bacon e Alberto Magno. Desta forma, ele concluiu que os argumentos do *Speculum Astronomiae* eram bastante exóticos e não se pareciam com as teses defendidas pelos trabalhos reconhecidamente atribuídos a Alberto Magno. Na realidade, as teses do *Speculum* estavam muito mais próximas das ideias de Roger Bacon do que de Alberto, pois, para Mandonnet, Roger Bacon era insubmisso à autoridade eclesiástica. Exatamente como forma de exprimir seu desgosto por esta autoridade, ele teria escrito o *Speculum Astronomiae* para defender a ciência astrológica. Nos artigos considerados proibidos pelo bispo Tempier há a ideia geral de que os astros são determinadores dos destinos humanos, o que - como vimos anteriormente em Agostinho - não poderia ser tolerado.

Por sua vez, Lynn Thordike argumenta em sentido contrário ao de Mandonnet, dizendo que este último não tem condições de provar sua assertiva de que Alberto Magno seria contra a astrologia. Para Lynn Thordike<sup>90</sup>, a importância e influência da astrologia, no pensamento de Alberto Magno, não se restringe somente as suas obras sobre astronomia, como o *De Meteoris* e o *De Coelo et Mundo*, mas, antes, está disseminada por todo o pensamento do autor. É às influências astrológicas que Alberto Magno recorre para explicar as virtudes ocultas das gemas e ervas, por exemplo; é a ela que ele concede a proeminência das artes dos *magi*, principalmente a adivinhação através dos augúrios; é a astrologia, também, que ele aproxima da necromancia. Segundo Thorndike, Mandonnet fez confusão entre a astrologia, como um todo, e a magia talismânica, que é um ramo da magia especializada em fazer imagens com caracteres astrológicos, seguidos de rituais e outros procedimentos, como as fumigações e orações. Esta última prática era, realmente, como vimos antes, considerada demoníaca porque recai sobre o problema do pacto implícito com demônios, tese esta já exposta por Agostinho, no século V. Mas Alberto Magno não poderia estar imune, pensa Lynn Thorndike, se toda a atmosfera que perpassava a Idade Média, sobretudo a a partir do século XII, na qual a astrologia era considerada uma ciência positiva e importante por muitos teólogos e

---

90 Idem., p, 577.

filósofos, embora algumas de suas partes pudessem ser desvirtuada para propósitos mágicos, isto é, maléficos e contrários à religião cristã.

Além do mais, Mandonnet não apresenta qualquer prova documental válida para justificar suas teses de que a autoria do *Speculum Astronomiae* é de Roger Bacon.

Seguindo os passos de Mandonnet, Polémon Glorieaux, em sua obra de 1933, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, procura justificar que o *Speculum* é obra de Phillippe de Thory, chanceler da universidade de Paris entre os anos 1280 e 1284. Mas, ainda mais complicada que as justificativas de Mandonnet, a tese de Glorieaux não dispõe de nenhuma prova documental. Aliás, Paola Zambelli diz que os poucos documentos que restam de autoria conhecida de Phillippe de Thory são medíocres, de forma que não pode ser possível que ele seja o autor de um texto tão bem elaborado quanto o *Speculum Astronomiae*.

Foi Paola Zambelli quem estabeleceu, com bastante firmeza, que a autoria definitiva do *Speculum* deveria ser atribuída sem dúvida à Alberto Magno. Ela considera que as teses de Mandonnet não tem sustentação documental - como também argumentou Lynn Thorndike - e que não é possível relacionar os 219 artigos condenados por Tempier à escrita do *Speculum Astronomiae*. Primeiro porque não consta no próprio *Speculum* que seu propósito é defender a astrologia, ou suas crenças fundamentais, das acusações de alguém. Antes, o texto aponta que há muita confusão no campo da astrologia e o papel do *Speculum* é o de ser um guia bibliográfico para os interessados em se aprofundar no tema, mas de forma segura e, por assim dizer, católica. Em segundo lugar, Zambelli acredita que o livro foi escrito em 1260, ou seja, dezessete anos antes das condenações de Paris, de forma que não é possível que ele as responda.

Seja como for, a autoria do livro é bastante controversa e há outras teses ainda que a discutem, mas que não importa, para nosso propósito aqui, discuti-las mais a fundo. Consideraremos, com Paola Zambelli, que o livro é de autoria de Alberto Magno mas com a consciência de que os estudos podem revelar a inexatidão desta informação<sup>91</sup>. O que importa para nós, mais de perto, é o conteúdo e do que trata o livro.

O *Speculum Astronomiae* não é somente uma bibliografia onde se pode ver os livros permitidos e proibidos à respeito da astrologia. Para além disso, a obra de Alberto Magno descreve as partes que compõem a astrologia, seus campos de atuação e os principais componentes da disciplina. Ainda que não tenha sido parte dos currículos

---

91 LÁNG, B. *Unlocked Books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*. Penn State University Press, 2009. p. 281.

universitários do século XIII, o *Speculum Astronomiae* teve ampla circulação e foi copiado inúmeras vezes, o que prova que deve ter sido muito usado e gozava de fama e autoridade. Como mencionado anteriormente, o texto foi concebido para ser um guia ao leitor medieval no labirinto das diversas tradições à respeito da astrologia e da magia. O propósito explícito do livro é estabelecer uma diferença entre os textos de astrologia que podem ser úteis e os livros necromânticos, prejudiciais, que tratam de ilusões, anéis mágicos, signos, sigilos e etc. Para o autor do livro, a astrologia foi indevidamente usada para acobertar os propósitos malignos e escusos dos necromantes, que usavam a ciência astrológica para justificar suas práticas<sup>92</sup>. Nas palavras do próprio *Speculum Astronomiae*:

(...) Pois, já que muitos dos livros previamente mencionados, ao fingirem tratar da astrologia disfarçam a necromancia, fazem com que nobres livros, escritos sobre o mesmo tema [astrologia], sejam contaminados aos olhos dos homens bons, e os tornam ofensivos e abomináveis. Portanto, certo alguém zeloso da fé e da filosofia, ao colocar cada um em seu lugar próprio, claro, aplicou sua mente para fazer uma lista com ambos os tipos de livros, mostrando seu número, títulos, começos e o conteúdo de cada um em geral, e quem foram seus autores, de forma que aqueles que são permitidos sejam separados dos ilícitos; e ele se comprometeu a falar de acordo com a vontade de Deus<sup>93</sup>.

Ao se ocupar da magia talismânica, que é a arte de produzir imagens a partir de signos e caracteres astrológicos, o *Speculum Astronomiae* faz uma distinção destas imagens em três categorias: aquelas que são abomináveis, as que são detestáveis e as que são aceitáveis. As imagens abomináveis e detestáveis são aquelas que ensinam procedimentos nos quais seus poderes derivam dos demônios, enquanto os livros aceitáveis apoiam-se somente sobre os movimentos celestes naturais<sup>94</sup>. Com efeito, as imagens abomináveis lidam com fumigações (queima de essências) e invocações, de forma que não podem ser outra coisa a não ser demoníacas; as detestáveis baseiam-se em inscrições de caracteres estranhos e em línguas estranhas e desconhecidas e, por isso, podem ser demoníacas. Destas duas categorias podemos citar dois exemplos: o *Liber Prestigiorum* e o *Liber Lunae*. Ambos dão instruções precisas de como confeccionar talismãs e anéis mágicos, de acordo com os sete planetas, com os metais ou gemas específicos e etc. Além disso, eles também fazem uso das já mencionadas fumigações e invocações de espíritos<sup>95</sup>.

Os livros aceitáveis, por sua vez, são apenas dois: *De imaginibus* de Thebit ben

---

92 Idem., p. 27

93 Para as citações do *Speculum Astronomiae* usamos aqui a tradução de Paola Zambelli, que traduziu a obra diretamente do latim. ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Vol. 135. Springer, 2013. p. 209.

94 Idem., p. 30

95 Idem.

Corat e o *Opus Imaginibus*, de Pseudo-Ptolomeu. Estes textos dão instruções de como confeccionar imagens mágicas ou estatuetas. Estas serviriam para diversos propósitos, como espantar escorpiões, conseguir favores com os reis, estimular o amor ou o ódio ou até mesmo destruir cidades. A diferença, porém, é que estes textos baseiam-se apenas nos poderes dos astros e não em quaisquer outros tipos de ritual, que o autor do *Speculum* chama de imagens astronômicas. Esta é a única maneira de se fazer uma imagem astrológica, a única aceitável e que não necessita de demônios para que tenha funcionamento:

O terceiro tipo [de imagens] é [aquele] das imagens astronômicas, que elimina esta imundície, não tem fumigações ou invocações e não permite exorcismos ou a inscrição de caracteres, mas obtém [sua] virtude apenas da figura celeste; [...] Sobre estas imagens há um livro de Thebit, filho de Chora, que começa assim: "Dixit Thebit Benchora: Dixit Aristoteles qui philosophiam etc." ("Thebit Benchora disse: Aristóteles disse, quem [irá ler] filosofia etc.") no qual há imagens para boa sorte ou impedimentos, para riquezas e negócios, para governança e para aproximar e separar; e estas são imagens astronômicas, que sob este [título] as já mencionadas imagens necromânticas se apresentam, como eu já disse antes.<sup>96</sup>

Assim, o *Speculum*, ao listar as obras e os tipos de procedimentos cabíveis para a produção de talismãs e estatuetas mágicas nos fornece uma visão concisa do pensamento que perpassa as razões tanto para condenar algumas práticas e aceitar outras. O que fica claro é que há uma mistura confusa entre diversas práticas de magia, que englobam procedimentos astrológicos e concepções filosóficas diversas. Em primeiro lugar, como nos diz o autor do *Speculum*, há uma usurpação, por assim dizer, da digna arte da astrologia pela necromancia. Esta última se apropria de elementos da primeira para disfarçar-se e justificar seus procedimentos e, por isso mesmo, condena-se o conjunto inteiro da astrologia por conta desta contaminação, por assim dizer, de procedimentos impróprios. Esta é a razão pela qual o *Speculum* foi escrito. Em segundo lugar, retornar-se - como de costume - às teses de Santo Agostinho: na magia há um pacto implícito ou explícito, consciente ou inconsciente, com demônios e este pacto é sugerido pelos procedimentos empregados nos procedimentos de fabricação de imagens "detestáveis" e "abomináveis": uma ou outra usam línguas desconhecidas, queimam essências ou fazem invocações para inteligências espirituais afim de conseguir canalizar poder. Segundo a tese de Agostinho estes são os sinais que recebem os demônios para agir e produzir os efeitos esperados pelos *magi*. Estes efeitos não são sobrenaturais, no

---

96 ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Vol. 135. Springer, 2013. pag, 247.

sentido de que estão fora da natureza, mas podem ser explicados naturalmente, como pensava Vicente de Beauvais, caso pudéssemos ver a ação dos demônios por detrás dos efeitos maravilhosos, pois aqueles não fazem outra coisa a não ser usar as mesmas leis naturais que estão no universo. Como efeito, os resultados alcançados pelas artes mágicas são uma das maneiras que os demônios utilizam para enganar o homem, fazendo-o crer que tudo decorre de procedimentos específicos e não de auxílio externo.

Depois, ao lermos sobre a produção de imagens meramente astronômicas, isto é, as práticas que são "aceitáveis", segundo os critérios do *Speculum*, observa-se que não há qualquer uso de encantamentos ou invocações, mas os efeitos almejados são os mesmos das práticas anteriores. Assim, o problema não está no objetivo dos procedimentos, seja ele juntar os amores de duas pessoas ou afastá-los, destruir uma cidade ou conseguir favores junto aos reis. Desde que os procedimentos não empreguem qualquer sinal de pacto demoníaco, então a arte em si mesma não pode ser condenável. É claro que isso não impede o julgamento moral das práticas mágicas "aceitáveis", visto que influenciar a união ou separação de um casal, ou destruir uma cidade pode ter suas consequências próprias, como qualquer outra ação.

O *Speculum Astronomiae* teve muita influência durante o período medieval e foi uma das obras mais vastamente copiadas a respeito da astrologia e sua avaliação das práticas boas e más influenciaram o pensamento de várias autoridades posteriores. Uma destas autoridades, talvez uma dos nomes mais conhecidos da Idade Média, é o de Santo Tomás de Aquino, discípulo de Alberto Magno.

### **2.3.6: São Tomás de Aquino**

Como seu mestre, Santo Tomás de Aquino também se pronunciou a respeito da magia, dentro do senso geral que engloba também a astrologia e as operações de maravilhas diversas, seja pelos homens ou da própria natureza. As duas fontes mais usadas para ilustrar os argumentos de Tomás de Aquino é a *Summa Theologica* e a *Summa Contra Gentiles*, onde ele expõe os fundamentos de seu raciocínio sobre as artes mágicas. De forma geral, seguindo Alberto Magno, William de Auvergne e Santo Agostinho, Tomás de Aquino considera que toda a magia é obra demoníaca ou, no mínimo, fruto das más intenções dos homens. Sua maneira peculiar de esclarecer estas questões deriva do fato de que Tomás de Aquino fez uso extensivo das categorias de

Aristóteles, de forma que todo seu raciocínio baseia-se na relação de causa e efeito entre as coisas, por um lado, e entre substância e acidente, por outro. É famosa a tese de Tomás de Aquino sobre a transubstanciação eucarística. Para ele, o pão e o vinho de fato transformam-se em corpo e sangue de Cristo, suas substâncias são alteradas, porém o acidente da substância, isto é, a imagem perceptível pelos homens e suas características principais permanecem inalteradas. Este é um exemplo de como Santo Tomás de Aquino fez uso das concepções aristotélicas para explicar certos mistérios do cristianismo.

No que diz respeito à magia, então, ele considera que não é possível que os *magi* tenham qualquer tipo de influência direta em suas próprias obras, visto que a mudança das coisas naturais, a partir de imagens ou palavras mágicas, encantamentos ou fumigações não podem provocar efeitos diretos na matéria. Em sua *Summa Contra Gentiles*, por exemplo, São Tomás de Aquino argumenta que a arte mágica diz operar suas maravilhas a partir de certas palavras significativas. Ao analisar a capacidade da voz humana de provocar mudanças ele termina por concluir a falsidade das artes mágicas.

Ainda resta para nós perguntar de onde as artes mágicas derivam sua eficácia: uma questão que não irá apresentar dificuldades se considerarmos seu modo de funcionamento. Pois na prática de suas artes eles fazem uso de certas palavras significativas com o objetivo de produzir certos efeitos definidos. Agora, as palavras, na medida em que significam alguma coisa, não tem poder a não ser do que deriva de algum intelecto, ou de quem fala ou para quem elas são dirigidas<sup>97</sup>.

Assim, a partir desta concepção básica, Tomás de Aquino desenvolve o argumento no sentido de que o poder da voz humana possui dois níveis distintos, mas complementares: o primeiro nível é aquele do próprio emissor, onde o intelecto humano é capaz de gerar os pensamentos - em formas de palavras - e, a partir do pensamento, produzir uma ação qualquer que resulte em alguma prática definida. O segundo nível é o do receptor. Ora, a palavra emitida por alguém tem o poder de fazer com que a outra pessoa, ao ouvi-la, siga e obedeça o comando, de forma que um resultado qualquer deve-se seguir, necessariamente. Desta forma, para Tomás de Aquino, as palavras humanas só possuem estes dois níveis de poder. Ou ela opera sobre o emissor das palavras sobre si mesmo, ou sobre o receptor da mensagem. Porém, o ponto central do argumento não está somente no efeito das palavras, o de provocar um resultado qualquer, mas no fato de que somente um intelecto é capaz de compreender-lhes os sentidos para, só então, ser capaz de produzir qualquer efeito. Consequentemente, seguindo ainda o raciocínio de

---

<sup>97</sup> As citações de Santo Tomás de Aquino, usadas aqui, foram retiradas de LEVACK, Brian P. *The witchcraft sourcebook*. Routledge, 2015. pag, 37. Estes excertos, por sua vez fazem parte de uma obra de Tomás de Aquino, organizadas por Levack, a saber: *Summa Contra Gentiles*

causa e efeito, São Tomás de Aquino diz que não é possível ao intelecto humana, como causa, produzir um efeito diferente de si mesmo. Assim, se o intelecto não pode provocar mudanças em corpos materiais, a não ser que haja um outro intermediário material - o corpo humano, ou outro objeto -, então, não é possível que as palavras, que são efeitos do intelecto, produzam alterações materiais, nas coisas. Se, porém, ocorrem tais alterações, significa que há outras causas além do intelecto humano atuando conjuntamente com ele. Com efeito, diz São Tomás:

Agora, não se pode dizer que estas palavras significativas usadas pelos magos derivem sua eficácia do intelecto de quem as usa. Pois já que o poder decorre da essência, diversidade de poderes indica uma diversidade de princípios essenciais. Além disso, o intelecto humano é de tal disposição que o conhecimento é causado pelas coisas, ao invés de ser ele capaz, através do mero pensamento, de causar as coisas. Consequentemente, se há algum homem que pode, por seu próprio poder, transformar as coisas por suas palavras que expressam seu pensamento, eles seriam de uma outra espécie, e seria equívoco chamá-los de homens.<sup>98</sup>

Assim, deste raciocínio é apenas um pulo para chegarmos à velha definição de Santo Agostinho, já repetida algumas vezes aqui, de que são os demônios os agentes "intelectuais" que interpretam estas palavras dos *magi* e realizam os resultados esperados. É a ideia do pacto implícito. Além do mais, os demônios cedem a estes comandos porque é importante enganar os homens, fazendo-os crer que operam segundo seus próprios desígnios e mecanismos, quando, na verdade, são vítimas da mentira e da ilusão.

O que é válido para as palavras mágicas, ou palavras significativas, como diz São Tomás, também é válido para as imagens astrológicas ou caracteres impressos em objetos diversos com o objetivo de produzir qualquer mudança no mundo material:

Certos caracteres e figuras definidas são empregados nas observâncias desta arte [da magia]. Mas, uma figura não pode ser o princípio nem da ação e nem da paixão; além disso, corpos matemáticos seriam ativos e passivos. Portanto a matéria não pode, por figuras definidas, ser disposta a receber certos efeitos naturais. Assim, os magos não empregam figuras como dispositivos. Resulta que eles as empregam somente como sinais, pois não pode haver uma terceira solução. Mas nós fazemos sinais unicamente para outros seres inteligentes. Portanto, as artes mágicas derivam sua eficácia de outro ser inteligente, a quem as palavras dos magos se dirigem.<sup>99</sup>

E estes seres inteligentes para quem se dirige o mago são, exatamente, demônios. Desta forma, toda prática de encantamento, adjuração, invocação e súplicas, por um lado, e toda arte de confeccionar imagens mágicas - ou talismãs - tem como objetivo

---

98 Idem.

99 Idem. p. 38.

estabelecer uma relação com "outros seres inteligentes" e são eles que produzem os efeitos desejados, com já mencionado anteriormente. Porém, acompanhando o raciocínio de William de Auvergne, São Tomás de Aquino considera que as mudanças provocadas pelos demônios não são de forma nenhuma sobrenaturais, mas completamente naturais, com a diferença de que tais leis naturais são manipuladas por inteligências incorpóreas que pretendem enganar os homens.

Finalmente, um último elemento se destaca do pensamento de Santo Tomás de Aquino no que diz respeito às artes mágicas: a inclinação moral e a falta de virtude daqueles que a praticam condena a magia em si mesma. Devemos acrescentar que estas artes mágicas condenáveis e que vagam longe da virtude que um cristão deveria perseguir são chamadas por São Tomás de *malefici*, isto é, a prática de fazer mal a outras pessoas através de procedimentos mágicos. Estas práticas são mais parecidas com o que estamos acostumados a pensar quando imaginamos uma bruxa, como aquelas que, em teoria, participavam nos sabás das feiticeiras tão bem descritas e exploradas por Carlo Guinzburg. Estas feiticeiras - mas São Tomás não é explícito quanto ao fato de serem necessariamente mulheres ou, mais ainda, *somente* mulheres - seriam procuradas para diversos fins, desde provocar amor, como também instilar ódio em duas pessoas; dissolver amizades e acabar com a paz entre os homens; mas também procurar tesouros escondidos ou mesmo objetos que foram perdidos ou roubados; mas também ajudavam aqueles que desejavam roubar e praticar todo ato ilícito e imoral. Aqueles que praticavam os *malefici* cometeriam o crime de infanticídio, como procedimento necessário de seus rituais. Portanto, não é possível que alguém disposto a oferecer tais serviços seja alguém de moral cristã. São Tomás de Aquino mostra que todas estas práticas e disposições de caráter denunciam a própria magia como uma atividade ilícita porque, de acordo com ele, não é possível aproximar-se de uma atividade como esta sem estar previamente afastado das virtudes cristãs. É próprio dos *malefici* a necessidade do desvio de conduta e da imoralidade, da embriaguez do crime e da loucura de entregar-se aos atos mais horrendos. Diz São Tomás:

E em primeiro lugar é claro que não é bom e louvável, pois é marca de uma mente doente engajar-se em coisas contrárias a virtude. Mas isto é feito nestas artes, pois elas são frequentemente empregadas de forma a produzir adultério, roubo, assassinato e outros malefícios, a partir do que aqueles que praticam tais atos são chamados de *maleficus*. Portanto, a natureza intelectual de que dependem estas artes não é bem disposta de acordo com a virtude.<sup>100</sup>

---

100 Idem, p. 37

O ponto central da crítica de São Tomás é, nos parece, a "natureza intelectual" daqueles que, por um lado, procuram estes serviços como também e principalmente, por outro, daqueles que oferecem estes serviços maléficos. Esta má inclinação moral denuncia já o caráter condenável da magia como um todo, servido como prova para aproximá-la o máximo possível de práticas demoníacas e que necessitam da assistência do demônio. Assim, não é possível submeter-se a estes tipos de práticas se o operador não for, ele mesmo, alguém mau, de inclinação reprovável e, por isso mesmo, próximo aos demônios que, em última instância, estão por detrás destes eventos e são os responsáveis pela eficácia destas práticas.

Além do mais, a própria dúvida e confusão no que concerne às práticas mágicas já depõe contra elas. Não pode ser aceitável que uma atividade enseje tantas dúvidas e seja tão contraditória, tanto no que diz respeito a quem as pratica quanto a quem as procura. Ao lado da perspectiva da imoralidade dos praticantes das artes mágicas, São Tomás coloca, também, a necessidade de retidão moral do praticante exigida pelas obras sobre artes mágicas, o que é uma contradição flagrante. Não é possível que uma arte exija retidão de caráter e justiça de alma quando seus efeitos mais desejados e procurados são, exatamente, o contrário de tais exigências, isto é, são práticas que enriquecem em pecado a alma que já se deteriora, que faz pecar os cristãos que se desviaram do bom caminho e foram atrás destas feiticeiras e praticantes malignos. Ao contrário, nas obras de homens virtuosos e nas obras de virtude não há contradição deste tipo, não há dúvidas e desrazão naquilo que é certo e louvável. Portanto, não pode ser bom o que provém da incerteza moral, da frouxidão de caráter, de "naturezas intelectuais" tão incertas e inclinadas ao mau. Assim, as práticas mágicas, especialmente os *malefici*, são condenados por diversas razões, mas a principal é sua tenência ao crime:

Há certo engano e desrazão nas obras destas artes, pois elas requerem um homem indiferente aos prazeres da luxúria, enquanto elas são frequentemente empregadas para promover este tipo de prazer. Mas não há nada de irracional ou contraditório na obra de uma mente bem disposta. Portanto, estas artes não empregam a virtude de uma mente que é bem disposta de acordo com a virtude. There is a certain deception and unreasonableness in the works of these arts, for they require a man indifferent to lustful pleasure, whereas they are frequently employed to further lustful intercourse. But there is nothing unreasonable or contradictory in the work of a well-disposed mind. Therefore these arts do not employ the assistance of an intellect that is well disposed as to virtue.<sup>101</sup>

Esta distinção decorre da tradição greco-árabe que, como dito anteriormente,

---

101 Idem, p. 38

modifica a estrutura geral e mais tradicional da organização dos saberes, de forma que maior nuance é estabelecida entre as práticas mágicas. Portanto, há aqui uma modificação importante na tradição condenatória generalizada.

## Capítulo 3: As narrativas de Geoffrey de Monmouth, Wace de Jersey e Robert de Boron.

### 3.1: Quem foi Geoffrey de Monmouth? A *Historia Regum Britanniae* e a *Vita Merlini*

Sobre Geoffrey de Monmouth há bastante informação, quando comparado a outros autores medievais de quem nada se sabe, a não ser o nome. Em sua *Historia Regum Britanniae* (*HRB*), há três referências. A primeira em I.3, ao fazer homenagem ao conde Robert de Gloucester, dizendo que sua obra deve ser corrigida pelo conde, de forma que “*não pareça ter procedido da pequena fonte de Geoffrey de Monmouth (Galfridi Monemutensis) mas, devidamente temperada com o gênio de sua inteligência, seja considerada produto do filho ilustre de Henrique...*”; a segunda menção está no prólogo da *Profecia de Merlin*, dedicada a Alexander, bispo de Lincoln, que lhe havia encomendando o texto: “*Já que é seu desejo [Alexander], porém, que a flauta de Geoffrey de Monmouth (Galfridus Monemutensis) toque esta profecia, por favor honre sua canção e, com o cajado de vossas musas, restaure à harmonia qualquer falta ou erro*”; a terceira menção encontra-se em XI.1, logo após ter mencionado a traição de Arthur por seu sobrinho Modred “*Geoffrey de Monmouth (Galfridus Monemutensis) não silenciará nem mesmo sobre isso...*”. Além dessas passagens onde ele nomeia a si mesmo, há várias referências ao longo do texto sobre diversos locais em Gales, como mosteiros e centros eclesiásticos e, principalmente, à Carleon-on-Usk, no sul. Lewis Thorpe argumenta que pode haver alguma ligação bastante íntima com essa cidade, pois há treze referências a ela na *HRB*, com descrições minuciosas de locais e mesmo detalhes arquiteturais<sup>102</sup>.

Há também informações exteriores ao texto que servem para esclarecer mais precisamente quem foi e o que fazia Geoffrey de Monmouth.

A assinatura de Geoffrey de Monmouth aparece em seis documentos, que datam de 1129 a 1151, e todos estes documentos estão relacionados com fundações religiosas em ou próximas a Oxford. Em cinco dos seis documentos assinados por Geoffrey, há também a assinatura de Walter, arqui-diácono de Oxford e o último documento é datado de

---

<sup>102</sup> MONMOUTH, Geoffrey. *History of the Kings of Britain*. Translated with and introduction by: Lewis Thorpe. England: Peguin Books. p. 11.

1151, pouco depois da morte de Walter<sup>103</sup>. Supõe-se que Geoffrey de Monmouth estivesse relacionado com alguma função de ensino em St. George College, não só porque um dos documentos por ele assinado é de Oxford – que nessa época fazia parte da paróquia de St. Georges – como também porque Walter, o arqui-diácono, foi reitor de St. Georges College. Depois da morte, em 1151, de Walter, Geoffrey tornou-se bispo de St. Asaph. Em fevereiro de 1152 foi ordenado padre em Westminster. Por volta de 1153 ele testemunhou o Tratado de Westminster entre Stephen e Henry Fitz-Empress. Geoffrey provavelmente morreu em 1155.

O fato de Geoffrey ter adicionado *Monemutensis* ao seu nome, que é o genitivo em latim, indica que ele devia ter alguma ligação forte com a cidade de Monmouth. Lewis Thorpe acredita que é uma relação de nascença. Este estudioso também acrescenta que treze referências a Carleon-on-Usk não devem ser consideradas superficialmente, mas podem apontar para alguma ligação biográfica forte com esta localidade – ainda mais se levada em conta a proximidade com a cidade de Monmouth, há cerca de 30 quilômetros. De 1129 a 1151 Geoffrey esteve ligado à Oxford, como já foi dito acima, provavelmente relacionado com atividades de ensino. Lewis Thorpe tenta mesmo deduzir o nome do pai de Geoffrey, que deveria ser Arthur.

### 3.1.1: A *Historia Regum Britanniae*

A *Historia Regum Britanniae*, terminada por volta de 1136, pretende contar a história dos reis da Bretanha antes do advento do cristianismo. Para tanto, Geoffrey de Monmouth estabelece o início de sua narrativa e, portanto, o começo da história da própria Ilha, com a chegada de Brutus, descendente direto de Enéas, guerreiro troiano, indo até Cadwallader, filho de Cadwallo, que deixa a Ilha e vai para o Continente, no reino da Bretanha continental<sup>104</sup>.

De um extremo a outro, Geoffrey de Monmouth desfila um sem número de personagens, sendo em sua maioria os reis e seus sucessores que tomam a dianteira da narrativa. Algumas vezes concentra-se mais em um ou outro personagem, contando episódios longos da vida de alguns deles, como é o caso de Vortigern, Belinus e, claro,

103 Apresento aqui as referências aos documentos que testemunham as assinaturas: I. A escritura de fundação da Abadia de Orseney; II. Uma escritura ao St. John's College, Oxford. III. Uma ação no cartulário de Godstow; IV. Outra ação no mesmo cartulário; V. Ainda outra ação sobre pagamentos no mesmo cartulário; VI. Uma garantia de terras em Knolle, no mesmo cartulário; VII. Uma escritura no cartulário de Thame. Estas notas foram retiradas da tradução de Lewis Thorpe (ver bibliografia)

104 LOOMIS, Roger Sherman. *The Development of Arthurian Romance*. Dover Edition, 2000. p. 36

Arthur. A narrativa inteira divide-se em onze livros, onde as *Prophetiae Merlini* tomam o lugar do livro VII, mais ou menos na metade da narrativa.

A divisão geral do texto é a seguinte: §§ 1-5 há um prólogo e a descrição da Ilha da Bretanha; §§ 6-108 é a primeira parte da narrativa, antes das profecias de Merlin; §§ 109-110 prólogo das profecias de Merlin; §§ 111-117 são as profecias; §§118-208 segue-se a segunda parte da narrativa até sua conclusão. Os estudiosos da *HRB* concentram-se, fundamentalmente, na análise do prólogo geral e no prólogo das profecias. Mais adiante, ao tratarmos das questões sobre autoria e origem dos manuscritos da *HRB*, apontaremos as questões principais que atraem mais a atenção dos especialistas. Por ora, basta dizer que o texto é bastante fluido e muitos trechos recebem um tratamento próximo às descrições dos romances, com o foco narrativo ressaltando um valor específico, como a coragem ou a bravura:

Enquanto a maior parte do dia passou dessa maneira, Arthur entrou em fúria, pois ele percebera que as coisas ainda iam bem para o inimigo e que a vitória para seu grupo ainda não estava a vista. Ele puxou sua espada Caliburn, invocando o nome da Abençoada Virgem, e arremeteu a toda velocidade em direção às mais densas fileiras de inimigos. Todos os homens que ele atingia, invocando a Deus como fazia, eram mortos com um só golpe. Ele não abrandou sua investida até que tivesse liquidado quatrocentos e setenta homens com sua espada Caliburn<sup>105</sup>. (IX, 147) (tradução livre)

Este pequeno excerto do texto serve bem para ilustrar como Geoffrey de Monmouth, em certas passagens – sobretudo aquelas relativas a Brutus, Belinus, Arthur, Vortigern e Merlin – age com mais liberdade, permitindo-se a descrição de cenas tão emblemáticas quanto essa, a fim de ressaltar algum aspecto do personagem ou episódio em questão. No caso acima o que recebe atenção é a bravura de Arthur e seu poder de liderança na batalha, correndo ensandecido pela fúria em direção ao inimigo. Contudo, justamente essa liberdade de forma, fez com que sua *HRB* fosse vista com suspeita. Para a maioria dos especialistas, em sua época e mesmo atualmente, a história de Geoffrey de Monmouth é fruto da imaginação fértil do autor, recheada de episódios imaginativos e fantasiosos que em nada condizem com a realidade<sup>106</sup>.

Para compreender as razões dessas escolhas de Geoffrey de Monmouth é preciso que olhemos para o material a partir do qual ele trabalhou sua obra.

---

105 Much of the day passed like this, until Arthur was angered that their prowess was denying victory. Unsheathing his sword Caliburnus, he called out the name of St. Mary and swiftly hurled himself upon the dense ranks of the enemy. As he called on God, he killed any man he touched with a single blow and pressed forward until with Caliburnus alone he had laid low four hundred and seventy men. (IX, 147)

106 Ver LOOMIS. Roger Sherman. *The development of arthurian romance*. Dover Edition, 2000, *passim*. O autor sempre se refere a Geoffrey de Monouth como um fabricante de fontes, um inventor.

Das discussões sobre a *HRB* aquela que recebeu mais atenção ao longo do tempo foi, sem dúvida alguma, sobre a origem do texto e as intenções de seu autor ao escrevê-lo<sup>107</sup>. Inicialmente vale a pontar as razões dadas por Geoffrey de Monmouth que o levaram a escrever a história dos primeiros reis da Bretanha:

Enquanto pensava sobre muitas coisas e de diversas maneiras, meus pensamentos se voltaram à história dos reis da Bretanha, e fiquei surpreso que, entre as referências a eles nos excelentes trabalhos de Gildas e Beda, eu não encontrei nada sobre os reis que viveram aqui antes da Encarnação de Nosso senhor, e nada sobre Arthur e muitos outros que o sucederam depois, mesmo que seus atos fossem dignos de glória eterna e sejam comentados por muitas pessoas como se eles tivessem sido memoravelmente escritos. Frequentemente eu pensava sobre isso até que Walter, arqui-diácono de Oxford, um homem habilidoso nas artes retóricas e sobre histórias estrangeiras, deu-me um livro muito antigo em língua bretã, que trazia em estilo excelente uma narrativa contínua de todos os seus feitos desde o primeiro rei dos Bretões, Brutus, até Cadualadrus, filho de Caduallo.<sup>108</sup>(tradução livre)

Assim, Geoffrey de Monmouth nos conta que seu principal motivo foi o de preencher uma lacuna na história dos reis da Bretanha, por dois motivos: o primeiro é que não havia nada sobre eles antes do advento do cristianismo; depois, que suas histórias deveriam ser contadas, pois as pessoas a contavam sempre “como se tivessem sido escritas” e os feitos destes reis são dignos de glória, isto é, de permanecer na memória dos homens por muito tempo. Geoffrey de Monmouth percebera a lacuna ao lembrar dos trabalhos de Gildas<sup>109</sup> e Beda, o Venerável, que não faziam menção alguma sobre os primeiros reis. Então, Geoffrey de Monmouth só foi capaz de levar adiante sua empreitada porque lhe foi entregue um livro “muito antigo em língua Bretã” que contava essa história “em narrativa contínua” sobre estes primeiros reis da Ilha.

É no prólogo e, mais especificamente, sobre este antigo livro que Geoffrey de Monmouth menciona ter traduzido, que se concentram as atenções dos especialistas. Isso porque as histórias dos primeiros reis deriva totalmente desta fonte que, para nós, é desconhecida, sendo portanto impossível atestar com certeza a afirmação de Geoffrey de Monmouth.

---

107 HOWLETT, D. R. “The Literary Context of Geoffrey of Monmouth: An Essay on the Fabrication of Sources”, *Arthuriana* 5, n° 3 (1995): 25–69.; ASHE, Geoffrey. “‘A Certain Very Ancient Book’: Traces of an Arthurian Source in Geoffrey of Monmouth’s History”. *Speculum*. 56, n° 2 (1981): 301-323

108 “*Cumque multum diei in hunc modum praeterisset, indignatus est Arturus ipsis ita successisse nec sibi victoriam aduenire. Abstracto ergo Caliburno gladio, nomen sanctae Mariae proclamat et sese cito impetu infra densas hostium acies immisit. Quemcumque attingebat Deum inuocando solo ictu perimebat, nec requieuit impetum suum facere donec quadrigentos septuaginta uiros solo Caliburno gladio peremit*”. O texto latino, acompanhado da respectiva tradução para o inglês, referido nesta citação, é de: REEVE, M. D. WRIGHT, Nail. *The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of the Gestis Britonum (Historia Regum Britanniae)*. Boydell & Brewer, 2007. (IX, 123-128)

109 LOOMIS, Roger Sherman. Op. Cit. p. 19

Assim, ficamos diante de algumas possibilidades: a) Geoffrey de Monmouth recebeu um livro de seu amigo, no qual toda a história dos primeiros reis foi escrita; b) ele não recebeu livro algum e inventou tudo ou c) ele recebeu algum material, mas que foi preenchendo diversas lacunas com suas próprias criações.

Muita atenção foi dispensada a estas questões. Se ele realmente tinha algum livro antigo onde estas narrativas foram contadas, mesmo que o que diga não seja factual e concreto, mas potencialmente verossímil; por outro lado, se ele inventou tudo, nada do que fala é historicamente comprovável, restando somente um elogio a seu papel enquanto artista.

A questão é que ninguém possui este livro do qual fala Geoffrey de Monmouth e não há nada semelhante a uma cópia de um manuscrito qualquer que pudesse servir de base para a *HRB*. Contudo, não podemos supor também, de saída, que não ter a fonte original implica necessariamente uma falsificação, um embuste. Afinal, muitos manuscritos se perderam com o passar do tempo e não podemos pensar que temos todas as fontes.

Acton Griscom apresenta-nos uma hipótese bastante interessante, a fim de lançar luz sobre o problema das fontes de Geoffrey de Monmouth<sup>110</sup>. Ele acreditava que mesmo que não possuíssemos um livro original da fonte mencionada por Geoffrey, talvez tivéssemos alguma maneira de provar, através de outros vestígios, que este livro, pelo menos, existiu. Segundo Griscom, há, pelo menos cinquenta e oito manuscritos na Inglaterra e no País de Gales que contém histórias dos antigos galeses. Mesmo que estes manuscritos sejam posteriores a *HRB*, isso não impede que suas histórias sejam anteriores ao período de Geoffrey de Monmouth. Já se considera ponto pacífico que Geoffrey tinha conhecimento da *Historia Brittonum* de Nennius, onde encontrou uma lista com as genealogias dos antigos reis galeses. Além disso, ele deve ter entrado em contato com a tradição de histórias gaulesas de Thalesin<sup>111</sup>. Seja como for, pode-se argumentar que há uma grande distância entre possuir informações esparsas e listas de genealogia e ter em mãos uma “narrativa contínua” sobre os primeiros reis da Bretanha.

Há outra possibilidade: talvez Geoffrey de Monmouth não estivesse sendo literal quando fala sobre seu velho livro bretão. Antes, ele pode estar falando simbólica ou metaforicamente sobre um “livro” para dizer que a fonte de suas pesquisa é erudita, que ele pesquisou em diversos livros antigos. Com efeito, ele pode implicar também que este

---

110 THORPE, Lewis. *The history of the kings of Britain*. Penguin UK, 2015. p. 15

111 KNIGHT, Stephen Thomas. *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009. p. p. 20-31

“livro” seja, na verdade, todo o conhecimento partilhado por Walter, arqui-diácono de Oxford, um homem culto, como podemos ver na passagem citada acima.

Então, o que temos é uma gama de hipóteses relativamente razoáveis que variam de um extremo a outro: ou Geoffrey tinha um livro antigo, ou não tinha. Caso tivesse, esse livro poderia ser desde a fonte mencionada por ele, em língua bretã, ou qualquer outro livro contemporâneo; ou ainda, poderia ser uma referência simbólica para garantir que sua pesquisa baseou-se em fontes escritas e que ele não inventou tudo isso.

A hipótese de que Geoffrey de Monmouth inventou absolutamente todos os elementos de sua *HRB* não tem força suficiente, pois há várias pesquisas que indicam que ele realmente procedeu a uma busca por fontes escritas para escrever seu texto. O professor Lewis Thorpe oferece, ao fim de sua tradução da *HRB*, um *index* com vários nomes de personagens e lugares mencionados na obra de Geoffrey de Monmouth e que, segundo o mesmo professor, são nomes históricos de pessoas e de lugares que realmente existem no mapa<sup>112</sup>. Contudo, é bastante evidente que Geoffrey de Monmouth modificou muita coisa, acrescentou outras e inventou outras tantas na composição de seu trabalho. Mesmo assim, essa liberdade, por assim dizer, de nosso autor, em modificar seu material-fonte está ligada a uma tradição que emerge a partir do próprio texto. O professor Lewis Thorpe cita muitos exemplos de referências literárias, como Virgílio; referências em retórica, como Cícero; filosóficas, como em Apuleio e, claro, por fim, bíblicas. A argumentação de Lewis Thorpe segue a direção de que Geoffrey insere-se em uma tradição e que, por mais que modifique seu material-fonte, não o faz gratuitamente com o fito de dar livre curso a sua imaginação criadora. Seja como for, no fim das contas, o professor Lewis termina por afirmar que a *Historia Regum Britanniae* é, em essência, falsa, isto é, literatura, mas que a ficcionalidade do texto está entrelaçada com a realidade de verdadeiros fatos históricos, cujos traços podem ser rastreados em Gildas – no *De excidio Britanniae* – e em Nenius – na *Historia Brittonum*. Deve-se acrescentar que mesmo para alguns eruditos da época de Geoffrey de Monmouth seu trabalho já era visto sob suspeita e até mesmo considerado completamente falso<sup>113</sup>.

### 3.1.2: A Vita Merlini

*A Vita Merlini* (c. 1148) é uma narrativa em versos latinos, que conta a história de

---

112 THORPE, Lewis. *The history of the kings of Britain*. England: Penguin Books, 1966. p. 18

113 Idem. p. 16

Merlim, um rei e profeta que enlouquece e passa a viver na floresta como um homem selvagem. Apenas um manuscrito completo sobreviveu, contendo a história inteira da *Vita Merlini*, sendo todo o restante do material que chegou até nós distribuído em fragmentos diversos<sup>114</sup>. O tema dessa história não é inteiramente novo mesmo na época de Geoffrey de Monmouth, isto é, já constava nas tradições dos bretões histórias de outros profetas loucos e que viviam na floresta<sup>115</sup>. O que é realmente interessante notar no texto de Geoffrey de Monmouth é que o personagem principal da narrativa, Merlim, adquiriu a forma definitiva a partir da qual iria ser transmitida adiante por toda a Idade Média com Geoffrey de Monmouth, que reuniu e elaborou todo o material da citada tradição.

O personagem de Geoffrey de Monmouth é rico: ao mesmo tempo em que é digno da atenção dos reis e tem todas as possibilidades de ser um homem poderoso, prefere seguir uma vida na floresta, despojado de qualquer riqueza; mesmo louco ainda guarda autoridade em suas palavras e aconselhamentos; ao mesmo tempo que parece familiar, mantém-se distante e irreconhecível; é velho, mas de espírito jovem e cheio de energia. Essas características, formam a base sobre a qual a figura do feiticeiro ou mago é construída em narrativas de ficção modernas: um personagem ambíguo, misterioso e com poderes acima das capacidades humanas – lembremos do mago Gandalf criado por Tolkien em *O Senhor dos Anéis*. Mas as semelhanças ficam apenas nesse nível bastante genérico, pois o Merlim de Geoffrey de Monmouth não é um velho que segura um cajado, de barbas longas, chapéu pontudo e de roupas compridas; antes, é um selvagem que cobre-se de folhas ao invés de usar roupas; prefere a solidão da floresta do que o convívio humano; é um rei e profeta, um dispensador de leis e uma autoridade para seu povo; além disso, é uma espécie de filósofo da natureza: ao contemplar o mundo, indaga sobre seu funcionamento, a razão das coisas serem o que são e qual o sentido da vida – todos estes temas estão presentes na *Vita Merlini* e são, na verdade, os pontos mais densos da narrativa, justamente onde o personagem mostra sua força e riqueza, onde emergem as características fundamentais de sua capacidade como profeta e sábio.

Merlim é um dos pilares de toda a obra de Geoffrey de Monmouth, não só porque participa da *Historia Regum Britanniae*, ao prever a destruição de Vortigern e a chegada de Uter e Aurélio Ambrósio – sendo o primeiro o pai do famoso rei Artur -, mas também porque na metade da *HRB* está inserida as *Prophetiae Merlini*, onde ele conta, em

---

114 KNIGHT, Stephen. *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009, p. 32.

115 Trataremos mais adiante dessa tradição anterior a Geoffrey de Monmouth e que lhe serviu de base para escrever sua *Vita*.

palavras ambíguas e obscuras, o futuro da Ilha e de seus governantes; além do mais, há esta narrativa que lhe é inteiramente dedicada, a *Vita Merlini*, onde o personagem sobe ao primeiro plano e é mais completamente desenvolvido do que na *HRB*.

Há um esforço por parte de Geoffrey de Monmouth para dar consistência a seu personagem na *Vita Merlini*, ao tentar relacioná-lo, em algumas passagens, a eventos que teriam ocorrido anteriormente, narrados na *HRB*<sup>116</sup>. A *Vita* seria, assim, um momento posterior aos episódios narrados na *HRB*, onde Merlim já está velho e passa por seus próprios problemas. Na realidade, é exatamente este o papel da *Vita Merlini*: trazer ao primeiro plano o personagem da *HRB* e desenvolver-lhe as características, ir mais a fundo na descrição dos acontecimentos que ele viveu e, é claro, explorar as qualidades superlativas de Merlim – sua sabedoria, capacidade de profecia, prudência e conhecimento da natureza. A *Vita* é um aprofundamento do personagem da *HRB*, tanto em termos da própria narrativa quanto cronologicamente. Isso quer dizer que enquanto na *HRB* Merlim faz sua aparição importante na metade do livro e tem uma parte dedicada exclusivamente às suas profecias, mesmo assim, após ter cumprido seu papel – basicamente, prover o nascimento de Artur através de seus conhecimentos – ele deixa o palco da narrativa e retirar-se para não voltar mais, exceto no final quando é mencionado que Cadwalladrus não deveria mais tentar tomar a Bretanha novamente, até que fosse chegado o tempo em que Merlim havia profetizado que a Ilha seria, novamente, de domínio bretão.

Foi dito acima que os temas da *Vita Merlini* não são inteiramente novos e que Geoffrey de Monmouth fez uso de uma extensa tradição que lhe precedia sobre outros profetas loucos que também viviam na floresta<sup>117</sup>. Este uso não é somente de caráter genérico, como um plano de fundo, mas um aproveitamento de passagens muito específicas. Os dois personagens principais que serviram de base a Geoffrey de Monmouth são: Myrddin e Lailoken.

Myrddin era um personagem da tradição galesa, um bardo e profeta que vagava louco pelas floresta da Caledônia. Ele enlouquecera depois da batalha de Arfderydd (c. 573) e impôs-se um autoexílio na floresta. O poema que conta essa história, *Afallen*, apresenta Myrddin isolado na floresta, refletindo sobre as condições que o levaram ao exílio: na batalha de Arfderydd, ele foi o responsável pela morte da filha e do filho de sua

---

116 Ver principalmente WALKER, Mark. *Geoffrey of Monmouth's Life of Merlin – a new verse translation*. 1st ed. Amberley, 2011. p. 82. (verso 595)

117 MATIAS, Kamilla Dantas. “De mago, profeta e louco... Merlin na historiografia e na literatura dos séculos XII e XIII”, *Brathair* 13, nº 2 (2013): 63–82.

irmã, Gwenddyd<sup>118</sup>. Este tema torna a aparecer na *Vita Merlini*, mas bastante modificado e bem mais desenvolvido. Na *Vita*, Gwenddyd é Ganieda, irmã de Merlim, e os filhos de Gwenddyd tornam-se os três irmãos que perecem na guerra, levando Merlim à loucura e à fuga para a floresta<sup>119</sup>.

O material sobre Myrddyn está preservado na poesia galesa medieval, mas sua história não é completa como a de Geoffrey de Monmouth, isto é, não há uma narrativa contando a história de Myrddin do início ao fim; antes, o que temos é uma coleção de poemas que sobreviveram em manuscritos medievais datados entre os séculos, XIV e XV. Um texto de 1250 é o que nos resta da antiga ideia galesa de Myrddin. Esse texto chama-se “*Llyfr Du Caerfyrddin*” ou “O livro negro de Carmarthen” e nele existem três poemas que são considerados os mais antigos. São eles: *Ymddidan Myrddin a Thaliesin* (As conversas de Myrddin e Thaliesin); *Afallen* (A macieira) e *Oian* (Porquinho). Existem outros poemas: “*Cyfoesi Myrddin a Gwenddydd ei Chwaer*” (A profecia de Myrddin e Gwenddydd, sua irmã) está preservado em um manuscrito do início do século XV chamado “O livro vermelho de Hergest”; “*Y Gwasgarddgerdd Fyrddin yn y Bedd*” (A difusa canção de Myrddin na sepultura) aparece tanto no manuscrito do século XV quanto em outro do século XIV chamado “O livro branco de Rhydderch”. O último poema é “*Peirian Faban*” (Domínio da Juventude)<sup>120</sup>.

Ainda que não tenhamos registros escritos sobre Myrddin antes de 1250, o texto pode ser datado através de suas características formais. Aqui, Stephen Knight segue duas autoridades: Rachel Bromwich e A. O. H. Jarman. Bromwich afirma que “As conversas de Myrddin e Thaliesin” e “A profecia de Myrddin e Gwenddydd, sua irmã” são anteriores a 1100 e que, pelo menos o núcleo de “*Afallen*” e “*Oian*” são tão antigos quanto os outros dois poemas. Contudo, estas histórias são muito mais antigas ainda, pois sabe-se que elas deviam circular oralmente entre os galeses antes mesmo do período em que foram escritas.<sup>121</sup>

O que precisa ser observado é que estes poemas trazem referências de regiões muito distantes de Gales, como por exemplo, a ligação de Myrddin com a batalha de Arfderydd, que é uma região do norte da Ilha da Bretanha, localizada atualmente na

---

118 KNIGHT, Stephen Thomas. *Merlin: knowledge and power through the ages*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 2.

119 Estas passagens e personagens serão desenvolvidas ao apresentarmos, mais adiante, o panorama geral da *Vita Merlini*.

120 KNIGHT, Stephen Thomas. *Merlin: knowledge and power through the ages*. New York: Cornell University Press, 2009. p. 5

121 Idem., p. p. 4-5.

Escócia. Como poderia uma história com referências históricas sobre acontecimentos da região norte da Bretanha reaparecer em Gales, a sudoeste, nos poemas sobre Myrddin?

R. S. Loomis defende que, de fato, a história não é própria de Gales, mas do Norte, da Escócia, e Myrddin passou por uma fusão com um personagem que já circulava nas histórias do Norte, Lailoken:

Parece claro agora que a lenda da loucura de Myrddin e sua vida na floresta, que está implícita nos poemas, realmente tomou forma nas terras baixas da Escócia, não sobre Myrddin, que era completamente desconhecido lá, mas sobre um louco e profeta lendário chamado Lailoken<sup>122</sup>.

R. S. Loomis, acredita que isso se deve ao fato de que, quando os Anglos investiam nas regiões do norte da Bretanha, foram expulsando e empurrando os bretões para outras regiões, sendo Gales o lugar de refúgio e, com isso, levaram os bretões consigo suas tradições e histórias. Porém, quanto à questão mais específica de, por que e como, mesmo depois desse deslocamento, as duas tradições, de Myrddin e Lailoken, se fundiram, permanece um mistério que provavelmente não poderá ser resolvido: "Why the legend of Lailoken was transferred to the illusory Merlin is a riddle unanswered, and will probably remains so"<sup>123</sup>

Lailoken é uma figura associada ao santo Kentigern, e é nas histórias sobre Kentigern<sup>124</sup> que ele aparece e conta sobre dois episódios: o primeiro é a morte tripartite do próprio Lailoken, que deveria morrer apedrejado, empalado numa estaca e afogado, ao mesmo tempo; o segundo episódio é quando a esposa do rei Meldred aparece no salão real e vai ter com o rei; este remove dos cabelos da rainha uma folha seca, o que termina por provocar o riso sarcástico de Lailoken, que revela em seguida que aquela folha era o sinal de que a rainha havia cometido adultério.

Estas duas sequências também estão presentes na *Vita Merlini* e, por isso mesmo, acredita-se que a história da "morte tripartite" e a "traição da rainha" tenham sua fonte nas histórias de Lailoken. Porém, J. J. Parry, ao comentar sobre a cena da "morte tripartite" contida na *Vita Merlini* admite que ele mesmo, ao editar a *Vita*, teria sugerido que esta sequência inteira seria uma reformulação de uma tradição galesa mais antiga: numa possível Vida de Santo Kentigern (que não chegou até nós) há um episódio em que

---

122 "It seems now clear that the legend of Myrddin's madness and his life in the forest, which is implied in the poems, actually took shape in Scottish Lowlands, not about Myrddin, who was quite unknown there, but about a legendary madman and prophet named Lailoken." LOOMIS, Roger Sherman. *The development of arthurian romance*. Dover Edition, 2000. p. 125.

123 Idem.

124 PARRY, John J. "The Triple Death in the Vita Merlini", *Speculum* 5, nº 2 (1930): 216–17. p. 216.

Lailoken padece de uma morte tripartite, de forma que este episódio teria sido a base a partir da qual Geoffrey poderia ter modelado suas sequências da *Vita Merlini*.

Porém, J. J. Parry argumenta que a Vida de Santo Kentigern seria posterior a *Vita Merlini*, não sendo possível, assim, que Geoffrey a utilizasse para seu texto. Há então a possibilidade de que essa história já circulasse na tradição céltica preexistente a Geoffrey de Monmouth e tanto ele quanto o autor da Vida de Santo Kentigern poderiam ter se inspirado nessa tradição. Essa seria uma hipótese razoável. Porém, J. J. Parry descobriu que havia já antes do tempo de Geoffrey de Monmouth, na literatura em latim do Continente, dois poemas de Hildebert, bispo de LeMans, nos quais uma tripla morte teria sido prevista também. J. J. Parry fica convencido, pelas semelhanças dos episódios narrados nos poemas de Hildebert, de que a sequência da "morte tripartite" poderia ter como fonte a literatura em latim escrita no Continente, ao invés de ter sua fonte nas tradições célticas da própria Ilha. Ele chega a esta conclusão, basicamente, porque na *Vita*, além da morte tríplice, propriamente dita, há o acréscimo de que o jovem que morreria dessa maneira teria se vestido de menina, para confundir Merlim. Com efeito, apenas nos poemas de Hildebert constam uma referência sobre a imprecisão do sexo daquele que deveria sofrer a morte tríplice. J. J. Parry acredita que esta referência clara é sinal convincente de que o texto de Hildebert poderia ter sido conhecido de Geoffrey de Monmouth e a partir do qual ele construiu sua própria sequência da "morte tripartite"<sup>125</sup>

Segue-se agora uma breve apresentação da *Vita Merlini*, para que seja possível, depois, nos capítulos seguintes, ter uma compreensão ampla quando os episódios forem analisados. Isso permitirá saber em que ponto do texto encontra-se a sequência sob análise, pois esta não seguirá a estrutura temporal dos eventos da *Vita Merlini*.

O texto de Geoffrey de Monmouth, *Vita Merlini*<sup>126</sup>, abre com dois apelos: um para a musa, que lhe deve inspirar a história do poeta e profeta, do louco e misterioso Merlim; o outro é mais terreno: Robert de Chesney, sucessor de Alexander de Lincoln a quem Geoffrey havia pedido que olhasse com bons olhos para sua obra anterior (*Historia Regum Britanniae*). Aliás, a *Vita Merlini* não foi feita para ser somente contada, mas cantada, com acompanhamento instrumental. "*Singing in chorus with me and their muses sang harmonies tuneful. Sisters of poetry, sing I implore, join voices together, as is your wont, let us sing we our theme as we pluck on the harp-strings*"<sup>127</sup>

No início, a narrativa abre apresentando Merlim como um rei sábio e guerreiro

---

125 Idem.

126 WALKER, Mark. *Life of Merlin*. Amberley Publishing, 2011.

127 14-16

valente, que é chamado para tomar parte numa guerra, aliando-se a Rhydderch e Peredur a quem, por sua vez, opunha-se Gwenddoleu. No combate, Merlim testemunha a morte de três queridos companheiros que, tomados pela fúria do combate e levados pela força da juventude à enfrentarem os inimigos, terminam por morrer. Com isso, Merlim fica terrivelmente abalado, perdendo os sentidos e a razão. A morte de seus companheiros o levou a loucura completa, fazendo-o repudiar a si mesmo – rasgando suas roupas e sujando-se inteiro –, seus amigos e, em última instância, a própria vida em sociedade. O trauma da perda foi tão profundo que Merlim, enlouquecido e inconsolável, fugiu para às profundezas da floresta da Caledônia, para consolar-se e fugir dos negócios humanos que, como ele mesmo viu, só podem trazer a desgraça e a guerra.

Perdido e louco, ele passa a viver na floresta com e como os animais. A narrativa conta que ele se veste com as folhas da vegetação, age como um animal, alimenta-se de folhas, musgos, raízes, e passa o tempo todo observando os animais e a floresta. É nesse contexto que ele começa suas primeiras reflexões e observações sobre a natureza e a transitoriedade das coisas, a efemeridade da vida e a aspereza do mundo. A loucura provocada pelo trauma da guerra o faz refletir sobre estas condições ao observar na natureza elementos análogos ao que ocorre no mundo dos homens: mesmo no mundo natural, longe da sociedade, ainda há morte, há dificuldades e aqueles que não forem capazes de se sustentarem, perecem.

Porém, depois de algum tempo, um dos mensageiros enviados pelo rei Rhyddech descobre o paradeiro de Merlim e consegue, através da música e da poesia, trazê-lo de volta à corte do rei. Mas somente para convencê-lo ainda mais de que lá não é o seu lugar. Ao chegar na cidade, Merlim é recebido com muita agitação e alegria por parte de sua irmã, Ganieda, esposa de Rhydderch e Gwendoloena, sua própria mulher, que sofria com sua ausência. Ele, então, se depara com uma cidade barulhenta e incômoda, cheia de curiosos. Todo esse incômodo o faz desejar novamente voltar à floresta, mas ele é detido e preso pela guarda de Rhydderch que deseja, a todo custo, mantê-lo na cidade, convencido que aquele é o melhor lugar para Merlim. Então, preso e desejoso de sair daquele ambiente, ele se recusa a mostrar qualquer contentamento: não ri e não gosta de nada que lhe oferecem. O rei procura dissuadi-lo com presentes e honrarias, mas Merlim critica tudo aquilo e salienta que a corte é um ambiente cheio de excessos, onde reina o desregramento e a ambição – bem ao contrário de sua desejável floresta da Caledônia.

Então, logo em seguida à crítica, Merlim observa a rainha que chega no salão principal do palácio e junta-se a seu marido em carícias e afetos. Vendo aquilo Merlim

solta um riso irônico ao ver, presa ao cabelo da rainha Ganieda, uma folha seca. Sem entender nada, o rei pergunta-lhe qual o motivo daquela risada, mas Merlim nega-se à responder. Novamente chantageado com presentes e criticando os excessos e a imoderação da corte, ele diz que não dirá nada a não ser que possa voltar imediatamente para a floresta. Rhydderch, contrariado mas curioso, aceita o acordo. Merlim conta, assim, que apesar dos afetos e carícias que Ganieda demonstrou para ele, ela mesma, havia pouco, deitara-se com outro homem, razão pela qual a folha seca ficou presa em seus cabelos. O rei, irado e não querendo acreditar, diz que isso não poderia ser verdade, mas acusa a própria esposa que, para escapar das acusações do irmão diz que o rei não deveria acreditar nisso, já que Merlim é louco e é um homem selvagem.

Para provar que está correta e desmascarar Merlim, ela planeja mostrar a falsa sabedoria de seu irmão, através de um teste. Ganieda toma no meio da multidão da corte um rapaz qualquer. Em seguida, pede que Merlim diga como ele irá morrer. Então, Merlim prevê que ele morrerá de uma queda; em seguida, a rainha retira o rapaz do ambiente, pede que ele mude de roupas e modifique o cabelo, de forma que ficasse desconhecido. Novamente, Ganieda pede que Merlim diga como este “outro” rapaz deverá morrer. Ao quê Merlim diz claramente que ele deve morrer pendurado no galho de uma árvore. Ainda não satisfeita, a rainha retira novamente o rapaz do ambiente e pede que ele se vista de mulher e fique totalmente diferente. Pela terceira vez ela pede que Merlim diga a todos como aquela “moça” irá morrer. Ele responde, dizendo que será um afogamento. Este embuste é o suficiente para que todos tomassem por certo que Merlim era, realmente, louco, e que o rei não deveria acreditar em nada do que lhe foi dito sobre o adultério de sua esposa. De qualquer maneira, Merlim sai imediatamente em retirada de volta à floresta.

Mas, antes que pudesse deixar completamente a cidade, ele é barrado por sua própria irmã que pede que fique na cidade. Ele não aceita e Ganieda pede que Gwendoloena venha pedir-lhe pessoalmente que fique. Ele nega novamente e diz estar livre do desejo pelas mulheres, mas consente que sua esposa possa casar-se novamente, se for de seu desejo, contanto que o novo marido não apareça pessoalmente para Merlim, situação em que ele certamente o mataria.

De volta, então, à floresta da Caledônia ele passa por um rigoroso inverno. Porém, numa certa noite, põe-se a observar as estrelas no céu claro. Primeiro ele vê Marte e seu brilho intenso e entende que o rei Constantius foi assassinado pelo próprio sobrinho, Conan, que assume o trono; em seguida, observa o brilho de Vênus: compreende que

Gwendoloena o deixara de vez e planejava casar-se com outro homem. E assim ele se prepara para ir ao casamento levando um presente para Gwendoloena: reúne um grande número de animais selvagens – veados, cervos e carneiros - e montou, ele próprio, num veado, saindo em cortejo organizado para a cidade. O presente era, justamente, o cortejo destes animais, maravilhosamente dispostos como se seguissem um líder. Porém, depara-se com o noivo de Gwendoloena, que ri de tudo aquilo, provocando a ira de Merlim, que arranca um dos chifres do veado em que monta e atira em direção ao noivo, acertando e destruindo-lhe a cabeça. Em seguida, Merlim sai em fuga, pois o rei mandara que os guardas o prendessem. Porém, ao tentar atravessar um rio, ele cai do animal e é preso e levado de volta à cidade pelos guardas. No caminho para o palácio, Merlim vê duas coisas que provoca seu riso: a primeira é um mendigo maltrapilho, que pede esmolas; a segunda é um homem, no mercado da cidade, à procura de couro para consertar os sapatos. Quando em presença de Rhydderch, os guardas contam que acharam estranho a reação de Merlim ao ver as duas sequências mencionadas. O rei novamente tenta descobrir o que é com barganhas e presentes – mas somente a liberdade para voltar à floresta faz Merlim contar o que viu. Ele diz que o mendigo estava sentado sobre um tesouro e não sabia; no segundo caso, conta que o homem que queria consertar os sapatos nem mesmo chegaria a fazê-lo, porque morreria antes mesmo de chegar em casa. Todos se espantaram, mas no final, comprovaram o que foi dito.

Novamente na floresta, Merlim se põe a observar as estrelas do céu e começa a profetizar. Suas profecias são recheadas de críticas aos costumes excessivos dos homens, fala de declínio e destruição de cidades e da perversão dos costumes religiosos. Ao concluir suas profecias, Merlim diz à Ganieda que volte ao palácio, pois o rei havia morrido e que mande chamar Taliesin, um sábio instruído na Britania, que havia aprendido tudo com Gildas, outro grande sábio.

Chegando no palácio, Ganieda vê que o rei está morto, como previra seu irmão. Em meio à dor e à tristeza, ela se lamenta pela morte do marido, faz elogios a ele e, no final, decide abandonar tudo e ir para a floresta ficar com seu irmão, perseguindo uma vida de simplicidade e de busca pela sabedoria.

Na floresta, Merlim recebe a visita de Taliesin. Neste ponto a narrativa torna-se uma exposição culta sobre cosmografia e geografia, a partir de uma pergunta feita por Merlim: como se dava a formação das tempestades. Ao responder o questionamento de Merlim, Taliesin entra em diversos assuntos, expõe sobre as várias regiões da Terra e do espaço sub e supra lunar; fala sobre diversas maravilhas naturais, sobre as hierarquias

dos seres e sobre as os oceanos e as criaturas que habitam os mares.

Depois desta exposição, Merlim retoma a palavra e critica a má conduta dos bretões, levados que são pela ganância, pela corrupção e pela voluptuosidade – consequência fatal do desregramento das paixões. Merlim comenta sobre a situação atual da Bretanha, que está sendo castigada com invasões estrangeiras justamente como castigo de Deus pelas más ações dos bretões; relembra os acontecimentos passados – narrados com mais vagar na *Historia Regum Britanniae* – desde quando Vortigern assumira o trono até a ascensão e queda de Artur, traído por seu sobrinho Morderete; depois volta a seu próprio tempo e fala do rei Conan que usurpou o trono do sobrinho legítimo de Artur, Constantius.

Depois de toda essa conversa, Merlim e Taliesin ficam sabendo dos poderes curativos maravilhosos de uma fonte encontrada na floresta da Caledônia. Ao beber da água dessa fonte Merlim fica curado de sua loucura e volta a recuperar a saúde. Então, pede para que Taliesin explique como pode uma fonte brotar das entranhas da terra e possuir tal poder de cura. E assim Taliesin começa uma nova exposição sobre os diversos tipos de fontes, rios e lagos que possuem efeitos maravilhosos como os dessa fonte. É outra exposição sobre as diversas maravilhas da terra.

No meio dessa conversa, espalhou-se a notícia de que as águas da floresta poderiam curar a loucura e, assim, várias pessoas foram à procura da fonte para saber se Merlim porventura não teria se curado de seus males. Ao se depararem com Merlim completamente curado a primeira reação foi chamá-lo novamente para assumir seu lugar junto aos negócios do reino, voltar a ser um senhor de homens e de terra, dispensar a justiça e gerir os bens do palácio. Mas ele se recusa a voltar e diz que já está muito velho e cansado para assumir esse tipo de compromisso. Além do mais está convencido de que a vida na floresta é muito melhor do que as obrigações da cidade e, mesmo de juízo perfeito, prefere ficar lá em companhia dos animais e das árvores. Nesse ínterim, um bando de garças é visto sobrevoando perto dali, segundo uma formação muito peculiar que lembrava uma letra. As pessoas pedem que Merlim diga o que significa o voo dos pássaros e ele explica como aprendeu a decifrar o voar dos pássaros e entra, em seguida, numa exposição sobre os diversos tipos de pássaros e seus respectivos tipos de voos e como os homens podem se beneficiar compreendendo seus significados. Além disso, relata outras maravilhas relacionada a eles: a fênix, que, quando velha, pode voltar a ser jovem, ateando fogo em si mesma e renascendo das cinzas.

Quando termina de falar sobre isso, entra em cena um homem louco, que berrava

e agitava-se como um animal selvagem. Logo ele foi capturado e Merlim pôde reconhecê-lo: era um antigo companheiro seu, que caiu numa armadilha preparada para próprio Merlim: comera uma maçã envenenada e terminou completamente louco. Mas, depois de beber da água da fonte também ficou curado e prometeu seguir Merlim como seu mestre, para cumprirem ambos os “trabalhos do Senhor”. A esse grupo, em seguida, juntaram-se Ganiada e Taliesin.

Por fim, a última sequência é a que Ganiada, irmã de Merlim, já vivendo na floresta com ele e perseguindo a sabedoria plena, passa a ter dons de profecia, como seu irmão, sendo ela também inspirada por um espírito de profético que lhe fazia falar todo tipo de coisa sobre o futuro. Merlim diz que agora era fardo dela carregar esse poder, mas que ele estaria por perto para auxiliá-la.

E assim a narrativa conclui com Geoffrey de Monmouth clamando para si mesmo os créditos da história e pedindo que olhem com bons olhos para o que ele fez.

### **3.2: Wace de Jersey**

Wace nasceu em Jersey por volta de 1100, e viveu sob a corte normanda no continente. Nesta época a Inglaterra estava sob influência normanda, desde 1066, de forma que os duques normandos também tinham terras e influência na Bretanha. E isso foi determinante para os trabalhos de Wace: ele escreveu o *Roman de Rou*, uma crônica sobre os duques normandos e, também, o *Roman de Brut*, que é a tradução da *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, sobre a história do povo bretão. Wace também escreveu outras obras: a *Vie de Sainte Marguerite*, *La Conception de Notre Dame* e *La Vie de Sainte Nicolas*, fazem parte de um conjunto de obras de cunho religioso, que Wace deve ter escrito por volta de seus vinte ou trinta anos<sup>128</sup>. O *Roman de Brut* surgiu por volta de 1155, e Wace deve ter viajado à Inglaterra neste mesmo período, pois o *Roman de Brut* contem muitas informações geográficas precisas. A narrativa de Wace segue a mesma tendência estabelecida por Geoffrey de Monmouth.

Ora, entre 1125 e 1139, William of Malmesbury e Henry of Huntingdon escreveram, respectivamente, *De Gestis Regum Anglorum* e *Historia Anglorum*. Nestes textos, os dois autores pretenderam, ao máximo, propor uma narrativa verdadeira do passado do povo bretão, para uma audiência normanda desejosa de conhecer a história de seus povos

---

128 WEISS, Judith. *Wace's Roman de Brut: a history of the British: text and translation*. University of Exeter Press, 2002. p.XII

conquistados. Henry de Huntingdon ficou perplexo ao ver que as histórias que os bretões contavam sobre Artur, esparsamente, havia ganhado uma biografia completa sob a pena de Geoffrey de Monmouth que, como já foi dito, inventou muitos elementos novos para compor sua *Historia*<sup>129</sup>. O próprio Wace fez a mesma coisa e adicionou ainda mais elementos à história de Geoffrey de Monmouth. Não é de se espantar, ainda que tenha havido, como Henry de Huntingdon, críticos quanto à veracidade da matéria narrada, o fato de que tanto Geoffrey quanto Wace tenham adicionado elementos novos, fictícios, a um texto de história. A Idade Média, como dito no capítulo anterior, não distinguia fato e ficção tão claramente como se faz hoje<sup>130</sup>.

### 3.2.1: O Roman de Brut

O *Roman de Brut* de Wace, apareceu por volta de 1150 e foi dedicada a Eleonor da Aquitânia. Neste romance o rei Artur aparece como personagem principal, no clímax da história, e Merlim é seu conselheiro. Esta proeminência de Artur na história de Wace pode também ter influenciado Robert de Boron, quando este escreveu suas histórias posteriormente. Mas, como é comum, provavelmente são as duas coisas: ninguém escreve sem a influência de seu próprio tempo e, depois, ninguém é isento da influência dos autores que costuma ler. Seja como for, o importante é estabelecer uma diferença de peso nos papéis dos personagens de Robert de Boron e Wace: no texto que será nosso objeto principal, o *Merlin*, o protagonista é Merlim, que aconselha os reis e traz a fé em Cristo, na Igreja e na Trindade e isto difere suas histórias das outras, de Geoffrey de Monmouth e Wace de Jersey, para quem Merlim é mais um personagem, evidentemente importante, mas que não tem a mesma atenção que no texto de Robert de Boron.

Além disso, o texto de Wace de Jersey tem como característica de estilo uma diminuição da "barbaridade", nas palavras de R. S. Loomis<sup>131</sup>, e a atualização de torneios, roupas e costumes, refletindo o ambiente normando continental de Wace. Mas não é somente isso. Wace inova ao inserir na história a famosa tábua redonda, onde os cavaleiros deveriam sentar-se em igualdade, para não haver disputas. É esse o sentido da mesa ser redonda, pois acreditava-se, na época de Wace, que a mesa em que Jesus Cristo fez sua última ceia com seus discípulos fosse redonda. Mas, para R. S. Loomis, a

---

129 Idem., p. XIV

130 Idem.

131 LOOMIS, Roger Sherman. *The Development of Arthurian Romance*. Dover Edition, 2000. p. 40.

tradição da mesa redonda é fruto de tradições célticas anteriores<sup>132</sup>. A obra de Wace foi tão importante e popular que dificilmente Geoffrey de Monmouth fora usado, a partir do *Roman de Brut*, como fonte para os outros contadores de histórias - como Robert de Boron, por exemplo<sup>133</sup>.

Deve-se, por fim, apresentar os traços mais importantes do *Roman de Brut* enquanto fonte de pesquisa. O texto usado neste estudo foi editado e traduzido por Judith Weiss, publicado pela primeira vez em 1999 e, depois, revisado em 2002. A edição de Judith é uma rerepresentação do texto de Ivor Arnold, de 1938-40 para a Société des Anciens Textes Français. Esta reedição não é, contudo, uma cópia idêntica do texto de Arnold, mas uma readaptação à luz de novos manuscritos descobertos desde a edição de 1938. Seguindo uma tendência mais recente<sup>134</sup>, Judith Weiss dá mais expressão à cópia manuscrita que deixa o escriba mais aparente, em detrimento da procura do texto "puro", isto é, o mais próximo possível do "original".

Atualmente, considera-se que o total de manuscritos que trazem o *Roman de Brut*, sejam em fragmentos ou versões completas do poema, são trinta e dois, dos quais Ivor Arnold consultou vinte e dois e conhecia mais outros dois fragmentos<sup>135</sup>. Muitos manuscritos foram descobertos posteriormente à edição de Arnold<sup>136</sup>, mas a edição de Judith permanece usando a distribuição dos manuscritos exatamente como Arnold havia proposto.

Ao organizar sua edição de 1938, Ivor Arnold pretendia reproduzir um texto o mais próximo possível do original de Wace, adotando a seguinte estratégia: os manuscritos que tivessem menos interpolações e fossem mais próximos da *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, deveriam ser aqueles mais fiéis ao texto de Wace, porque mais próximos da fonte original. Arnold acabou usando como base dois manuscritos principais. O primeiro é o MS. P da BL. Add. 45103 e o segundo é MS. D da Durham Cathedral C iv.27 (I). Arnold seguiu o manuscrito P até a a linha 11999 e, daí em diante, seguiu o manuscrito D, da linha 12000 até o final do poema.

---

132 Idem.

133 KNIGHT, Stephen Thomas. *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009. p. 44

134 BLACKER, J. "Will the Real Brut Please Stand Up? Wace's Roman de Brut in Anglo-Norman and Continental Manuscripts", *Text* 9, nº 1996 (1996): 175–86. Ver também, para expandir a discussão: edição de Ivor Arnold o texto de Judith, WEISS, Judith. *Wace's Roman de Brut: a history of the British: text and translation*. Univ of Exeter Press, 2002. A introdução do texto coloca diversas questões pertinentes, dente elas está as divergências com o texto de Arnold. p. xxv em diante.

135 WEISS, Judith. *Wace's Roman de Brut: a history of the British: text and translation*. Univ of Exeter Press, 2002, pg, xxvii e seguintes.

136 Idem.

A ideia fundamental de Arnold era a de que a primeira parte do poema (até l. 11999) estava melhor e mais consistente no manuscrito P enquanto o restante estava melhor no manuscrito D. Esta consistência e homogeneidade está em conformidade com a ideia fundamental de Arnold que era a de encontrar o texto fiel a Wace, ao reproduzir um texto que mais próximo estivesse da fonte de Geoffrey de Monmouth, por um lado e, ao mesmo tempo, cuja linguagem estivesse mais próxima de Wace. Hoje, porém, esta escolha é criticada.

Em primeiro lugar porque a tentativa de produzir um texto autêntico, ressalta a personalidade do autor, em detrimento do escriba copista. Isso se torna um problema porque, simplesmente, só resta um manuscrito do século XII no qual há o poema do *Roman de Brut* completo, que é o manuscrito D usado por Arnold<sup>137</sup>. Toda fonte manuscrita restante é do século XIII em diante, tornando a busca pelo autor uma questão muito difícil de ser sustentada.

Em segundo lugar, segundo Jean Blacker<sup>138</sup>, Arnold acabou produzindo um texto com um grande problema: ele não representava nenhuma tradição manuscrita, já que era uma junção de dois manuscritos diferentes, que são completamente distintos de quaisquer tradições manuscritas que nos restam. Assim, Arnold acabou criando um texto moderno ao procurar as origens do texto de Wace.

A edição de Judith Weiss<sup>139</sup> segue a mesma linha de Arnold em diversos aspectos, mas procura dar mais voz ao escriba e, por isso, mantém muitas formas originais dos manuscritos P e D nas primeiras mil linhas do poema, ao invés de fazer correções nas inconsistências, como Arnold pretendia.

### **3.3: Robert de Boron e suas histórias: Joseph d'Armathie, Merlin e Perceval**

Os textos de Robert de Boron situam-se entre os anos de 1190 e 1212 e ele pode ter lido suas histórias para Gautier de Montbéliard, que partiu em cruzada em 1202 e morreu em cruzada, em 1212. Boron é o nome de uma cidade, na região da Borgonha, perto de Montbéliard. A Borgonha foi uma região fortemente influenciada pelo monasticismo, sobretudo por Cluny e Cîteaux. Com o desmembramento do Império

---

137 Ver a introdução de Judith Weiss, p. xxv. (ver n. 34)

138 BLACKER, J. "Will the Real Brut Please Stand Up? Wace's Roman de Brut in Anglo-Norman and Continental Manuscripts", *Text* 9, no 1996 (1996): p. 177 e seguintes.

139 WEISS, Judith. *Wace's Roman de Brut: a history of the British: text and translation*. p. ix.

Carolíngio, a Brogonha se dividiu em duas unidades políticas: depois de 1032 passou para o Império Germânico, sendo conhecido como o Reino da Borgonha; por sua vez, o Ducado da Borgonha foi mantido pelos francos e dominados pelos membros da dinastia capetíngia até 1361<sup>140</sup>.

Há diferenças significativas nas histórias de Robert de Boron, em comparação com outras, como aquelas de Chrétien de Troyes. Enquanto nas histórias deste último o cavaleiro ocupa lugar de destaque e sua evolução e transformação caracterizam muito bem os romances de cavalaria formando o enredo básico de suas histórias, as narrativas de Robert de Boron não possuem a mesma ênfase. Antes, a principal preocupação é com a clerezia, com a salvação da alma humana pela Igreja.

Além disso, possuem coerência e continuidade, umas com as outras, diferentemente do que acontecia com outras narrativas, antes do século XIII. A maior parte dos contadores de histórias do século XII não se preocuparam em dar coerência<sup>141</sup> para suas histórias, mesmo Chrétien de Troyes não se preocupou em conectar todas as suas narrativas, ainda que algumas histórias pareçam interligadas, como no caso de Perceval e Yvain, onde, em *Yvain, o cavaleiro do leão*, Gauvain parece estar envolvido com a aventura para salvar Guinevere. Foi Robert de Boron quem primeiro procurou dar um sentido de continuidade em suas histórias, fazendo com que cada uma tivesse referências na história subsequente. Por esta razão antes de falar do *Merlin* devemos situá-lo dentro de um conjunto de narrativas sobre o rei Artur e o Graal, no quadro concebido por Robert de Boron, isto é, uma história entre duas outras: o *Joseph d'Armathie* e o *Perceval*.

Supõe-se que Robert de Boron tenha escrito três histórias que foram planejadas como uma sequência: *Joseph d'Armathie* ou *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, *Merlin* e *Perceval*. As duas primeiras histórias são de Robert de Boron com certeza. O manuscrito da Biblioteca Nacional francesa 20047, datando de fins do século XIII, contém a versão conservada em verso, completa, do *Joseph* e os primeiros 504 versos do *Merlin*. As versões em verso foram reescritas em prosa posteriormente, das quais restam numerosos manuscritos<sup>142</sup>; as duas primeiras histórias compõem *Li Livres Dou Graal* e conta como surgiu o Graal, com que propósito e o que foi feito dele depois, juntamente com as histórias de Artur e seu reino e como tudo veio abaixo, com a traição de Morterete e a

---

140 "Borgonha" In: H. R. Lyon (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

141 BOGDANOW, Fanni. *The romance of the Grail: A study of the structure and genesis of a thirteenth-century Arthurian prose romance*. Manchester University Press, 1966.

142 BOGDANOW, Fanni, *The romance of the grail*, p. 2; Micha, Alexandre. *Merlin: roman du XIIIe siècle*, p. xiii

morte do rei. Mas, destas três histórias, o *Perceval* não pode ser atribuído com certeza a Robert de Boron, por uma razão muito simples: não existe nenhum texto conservado em verso com a forma original do *Perceval*. O que temos são cópias em prosa das histórias e que, provavelmente, foram feitas por outros autores que, espera-se, tinham em mãos a história completa de *Merlin, Joseph e Perceval*, em verso. Os estudiosos divergem quanto a esse ponto. Alexandre Micha diz que, mesmo assim, Robert de Boron foi arquiteto de todo o conjunto de histórias: "Se esta última parte não decorre da pluma de Robert, ele foi, com certeza, o arquiteto de todo o conjunto."<sup>143</sup>

Outros estudiosos, como Nigel Bryant, têm certeza que o *Perceval* não é de Robert de Boron:

(...) e não há nenhuma razão para supor que ele [Robert de Boron] escreveu um versículo *Perceval*. Na verdade, há uma razão muito boa para pensar que ele não o fez: no curso prosa *Merlin* em prosa encontramos uma passagem em que o redator diz que "meu senhor Robert de Boron, que conta esta história, diz, como *Merlin*, que ela é em duas partes, pois ele não poderia saber a história do Graal"<sup>144</sup>.

Reforçando a ideia de que *Perceval* não é, de fato, parte integrante do conjunto proposto por Robert, o professor Fanni Bogdanow argumenta:

A teoria de que o *Perceval* em prosa não deriva de um romance de versos de Robert parece-me a hipótese mais provável, pois o *Perceval* em prosa contém muito material adaptado da Primeira Continuação do *Perceval* de Chretien, que é posterior à obra de Robert e, se removemos esses episódios do *Didot-Perceval* sobra muito pouco e é difícil imaginar o que o *Perceval* de Robert teria contido<sup>145</sup>.

Importa que nas versões em prosa das histórias o *Perceval* consta como uma continuação delas, mesmo que tenha sido uma adição posterior por alguém desejoso de preencher as lacunas e concluir a história<sup>146</sup>. O que, de fato, passou a ocorrer com os ciclos de romances.

143 ""Si ce dernier volet de la trilogie n'est pas de la plume de Robert, celui-ci a été sûrement l'architecte de l'ensemble". DE BORON, Robert. *Merlin Roman du XIIIe siècle*. GF Flammarion. Présenté, traduit et annoté par Alexandre Micha. p. 9

144 "(...) and there is no reason at all to suppose that he [Robert de Boron] ever wrote a verse *Perceval*. Indeed, there is a very good reason to think that he did not: in the course of this prose *Merlin* we come across a passage in which the redactor comments that 'my lord Robert de Boron, who tells this story, says, like *Merlin*, that it is in two parts, for he could not know the story of the Grail.'" BORON, Robert, and Nigel Bryant. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: The Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. Vol. 48. DS Brewer, 2001. p.3

145 "The theory that the prose *Perceval* does not derive from a verse romance by Robert seems to me the more probable hypothesis, for the prose *Perceval* contains much material adapted from the First Continuation of Chretien's *Perceval*, which is later in date than Robert's work, and if we remove these episodes from the *Didot-Perceval* there is very little left and it is difficult to imagine what Robert's *Perceval* would have contained." BOGDANOW, Fanni. *The romance of the grail*, p. 2; Micha, Alexandre. *Merlin: roman du XIIIe siècle*, p. xiii p. 5

146 Idem., p. 4

Antes da primeira metade do século XIII, por volta de 1230, o ciclo de romances em prosa sobre o rei Artur e sua corte aparecem. Esse rearranjo das histórias, e a necessidade de preencher as lacunas da estrutura deixada por Robert, dá início a um conjunto bem maior. É o chamado Ciclo da Vulgata ou pseudo-Map. Aqui, as histórias de Lancelot e Guinevere são combinadas com o tema do Graal. O ciclo completo da Vulgata é composto de cinco partes: a primeira *Estoire del Saint Graal*, é uma versão expandida do *Joseph* de Robert; a segunda parte é chamada de *Estoire de Merlin*, também uma expansão da história original de Robert; a terceira, é o *Lancelot* que, por sua vez, divide-se em mais três partes: *Enfances Lancelot* ou *Galeaut*, a *Charrete*, e o *Agravain*. A próxima parte é chamada de *Queste del Saint Graal*, com o personagem Galaad, substituindo Lancelot na busca pelo Graal. E, por fim, a última parte é a *Mort Artu*, com o fim do reino de Artur, traído por Morderete<sup>147</sup>. O Ciclo da Vulgata, mantém, portanto, em suas duas primeiras partes, a estrutura de Robert: a história de José de Arimatéia seguida das profecias de Merlim em auxílio do rei Artur.

A história do personagem Merlim é cheia de mudanças, pois aqueles que a escreveram retornavam sempre às mesmas fontes tradicionais, que para R. S. Loomis é a tradição céltica<sup>148</sup>, modificando-a e adaptando-a conforme os gostos do ambiente no qual estava cada contador de histórias. Esta não é uma característica exclusiva do *Merlin* de Robert de Boron, mas da narrativa em geral, pois estas histórias circulavam em diversas tradições, muitas vezes oralmente, para só depois receberem uma formulação escrita.

Assim, o *Merlin* de Robert de Boron segue contornos bem diferentes daqueles vistos anteriormente na *Vita Merlini*, sendo seu traço mais forte as referências diretas com relação à Igreja de inícios do século XIII. Mais uma vez, isso aponta para estas modificações e reformulações da tradição aludidas acima, onde a história varia de acordo com o ambiente que a produz. Para mostrar estas diferenças, vamos, assim como fizemos com a *Vita Merlini*, mostrar os traços gerais do *Merlin* de Robert de Boron e de suas outras duas histórias: o *Joseph d'Armathie* e *Perceval*, já que o *Merlin* compõe uma trilogia e tem seu sentido fortemente relacionado às outras duas narrativas. Começaremos primeiro apresentado o *Joseph d'Armathie*<sup>149</sup>, em seguida o próprio *Merlin* e depois, *Perceval*.

---

147 Idem., p. p. 5-7

148 Esta é a ideia geral a partir da qual Loomis desenvolve todo seu livro: LOOMIS, Roger Sherman. *The Development of Arthurian Romance*. Dover Edition, 2000.

149 Para as histórias de *Joseph d'Armathie* e *Perceval*, seguiremos a tradução de Nygel Briant. BORON, Robert de. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: the Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. DS Brewer, 2003.

A história conta que um soldado subordinado a Pilatos, que era o governador da Judeia naquela época, chamado José (de Arimateia), amava muito Jesus Cristo e, depois que este foi crucificado, José havia pedido como recompensa por trabalhar há tanto tempo com Pilatos o corpo de Jesus. E assim foi feito. Pilatos deu o corpo de Jesus a José e também o vaso que lhe havia sido entregue por um dos judeus que prendeu Jesus. José, por sua vez, ao retirar o corpo de Jesus da cruz coletou o sangue de suas feridas no vaso e foi assim que começou a história do Graal. Mais tarde, porque Jesus havia ressuscitado e ninguém sabia onde estava seu corpo, José foi posto na prisão. Vale a pena reproduzir aqui essa passagem. É nesse momento que Jesus desce ao inferno e os demônios se reúnem em conselho e decidem engravidar uma mulher na terra, sendo este o motivo do nascimento de Merlim:

Enquanto tudo isso acontecia, Nosso Senhor desceu ao inferno, e libertou Adão e Eva e tantos outros quanto desejou. E ele voltou à vida, desconhecido e invisível por aqueles que estavam de guarda (...) <sup>150</sup>

Na prisão de José, Jesus aparece para ele em forma de luz e diz que todos vão lembrar da boa ação de José, pois o vaso com o qual ele coletou o sangue de Cristo ao pé da cruz seria sempre uma lembrança da tumba de pedra onde José o havia deixado. Assim, os feitos de José seriam sempre lembrados. Além disso, o vaso (Graal) seria o símbolo da trindade, pois o sangue nele contido possuía o poder do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Então, sempre que José precisasse de conselho sobre o que fazer, ele deveria perguntar a esse poder triplo, e o Espírito Santo jamais mentiria e daria sempre bons conselhos. Neste ínterim, Vespasiano, filho do imperador de Roma, sofria de lepra e estava perto da morte, mas ouviu falar de que em Judeia um profeta fazia muitos milagres e, quem sabe, ele não seria salvo pelo seu poder. Mas, ficou muito irritado quando descobriu que este homem havia sido crucificado. Mandou seus homens até a Judeia para punir os ignorantes que fizeram isso. Nesse momento, os enviados do imperador de Roma querem saber quem foi esse profeta e eis como ele é caracterizado: "(...) They [os enviados do imperador] asked the Jews: 'Who was this prophet of whom so much has been spoken?' They replied that he performed the greatest miracles and wonders in the world; he was an *enchanter*<sup>151</sup>." (o grifo é meu) Ou seja: *enchanter* significa feiticeiro, encantador ou mágico, o que significa que os judeus o pensavam segundo seu poder de

---

150 "While all this was happening, Our Lord descended into Hell, broke in and set free Adam and Eve and as many others as He pleased. And He returned to life, unknown and unseen by those who were standing guard (...)" Idem., p. 19

151 Idem., p. 27

operar maravilhas. Essa observação será importante quando pensarmos em Merlim, mais adiante.

Continuando a história, Vespasiano foi salvo, então, pelo poder de Jesus ao tocar no pano que havia sido utilizado para limpar o suor do rosto de Cristo no momento da crucificação. Este pano foi levado por Verônica, pois foi ela quem limpou o suor de Cristo, sem querer, quando estava indo para o mercado e o viu no suplício. Vespasiano, impressionado com o poder que foi capaz de curar-lhe a doença foi até a Judeia e castigou todos os que haviam condenado Jesus. Depois, tirou José da prisão e este converteu Vespasiano para a crença da Trindade e no poder de Jesus Cristo. José, livre, juntou-se com todos aqueles que desejavam viver segundo a crença em Jesus e, assim, foi o guardião do Graal.

Depois de muito tempo andando e trabalhando juntos, os acompanhantes de José, que saíram com ele para viver segundo a crença em Jesus, passaram por um período difícil e, logo, começaram a reclamar. José foi pedir conselhos ao Graal, porque nele continha o poder da Trindade. Então, o espírito santo lhe disse para que estabelecesse uma mesa, como uma réplica da mesa onde havia sido feita a última ceia. Então, José fez também uma mesa, onde assentavam-se todos na presença do Graal e, assim, sentiam a graça de Deus e o poder de Jesus. Porém, um assento foi deixado em memória da Judas, que traiu Jesus, e neste assento ninguém poderia sentar. A história conta que nenhum pecador poderia ficar perto da mesa com o Graal, porque ali era lugar de graça e não de pecado. Um dos acompanhantes de José, chamado Moisés, achava que era muito bom e que vivia na graça de Deus, mas todos sabiam, inclusive José, que ele era um hipócrita. Moisés tanto pediu que foi-lhe dada permissão para sentar-se no assento vazio. Assim que sentou, afundou no abismo. Desejoso de saber o que tinha acontecido com Moisés, José pede respostas ao Graal e fica sabendo da profecia sobre o terceiro na linhagem de Bron, destinado a preencher o lugar. Depois de José, Bron, seu cunhado, foi o segundo guardião do Graal e rumou para o oeste, onde lá ficou por muitos anos.

Este é o enredo da história de José de Arimateia e o surgimento do Graal. A característica mais expressiva é a doutrina na Trindade e no poder de Jesus, como o salvador dos homens e o filho legítimo de Deus.

A narrativa de *Joseph d'Arimateie* é composta de diversas fontes: textos apócrifos, as próprias Escrituras e Honório de Autun:

... A narrativa de Robert é composta claramente dos elementos seguintes: as Escrituras, a apócrifa Descida ao Inferno, o Evangelho de Nicodemos, o

assunto associando José com o vaso da eucarístico, e a interpretação simbólica dos utensílios, emprestado de Honório de Autun.<sup>152</sup>.

Passemos agora ao *Merlin*, que sucede o *Joseph d'Arimathie* na trilogia.

A narrativa do *Merlin*<sup>153</sup> começa com os demônios no inferno revoltados com Jesus, pois este, no momento da ressurreição desceu ao inferno e resgatou todas as almas que teve vontade, inclusive Adão e Eva. Injuriados, assim, por verem que não tinham tanto poder como imaginavam, os demônios decidem se vingar da boa ação de Jesus fazendo uma má ação: tiveram a ideia de gerar em uma humana um filho que teria como pai um dos próprios demônios. Dessa forma, o menino nasceria com poderes diabólicos – de saber as coisas ditas, feitas e acontecidas – e pregaria o mal e o caminho do inferno, como se fosse um negativo da missão de Cristo. Então, depois de uma série de desgraças que acontecem na família de um mercador muito rico, sobram somente duas filhas: uma mais nova e a outra, mais velha. A primeira logo cai nas mãos do Inimigo e deixa-se levar pelas obras maléficas do diabo; a outra, mantém-se firme em sua fé, graças às exortações de um ermitão que fica sabendo dos males causados a essa família – o ermitão chama-se Brás, que será escolhido por Merlim para escrever as histórias do Graal e de Artur. Depois de seduzir a irmã mais jovem e causar muitos transtornos a irmã mais velha, esta fica encolerizada e cheia de pensamentos ruins, e assim, vai dormir sozinha e no escuro. Nesse momento, sem saber como, ela engravida de um dos demônios. Como não sabia quem era o pai e nem como havia ficado grávida a moça é encerrada em uma torre até o nascimento do menino e, depois, será condenada a morte. Merlim nasce e depois de dezoito meses defende sua mãe perante os juizes da cidade, evitando que ela seja condenada e, ao contrário, condenando a mãe do juiz, pois Merlim sabia que o próprio juiz não era filho de quem achava que era, mas era fruto de uma relação ilícita entre sua mãe e um confessor. Esta é, basicamente, a primeira parte da narrativa onde Merlim realiza as primeiras maravilhas: ele sabe da relação adúltera da mãe do juiz com o confessor, através de seus dons demoníacos; além disso, é extraordinária a cena como um todo: Merlim é um garoto de um ano e meio, diante de

---

152 "...Robert's narrative is clearly compounded of the following elements: the scriptures, the apocryphal Descent into Hell, the *Gospel of Nicodemus*, the matter associating Joseph with the eucharistic vessel, and the symbolical interpretation of the utensils, borrowed from Honorius of Autun" LOOMIS, R. Sherman. Op. Cit. p. 115

153 Há diversas traduções e edições do *Merlin*. Para este trabalho baseamo-nos em três: BORON, Robert de. *Merlim*. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 1993. 208 p. (Coleção Lazuli); BORON, Robert de. *Merlim*. Roman Du XIII<sup>e</sup> Siècle. Edition Critique par Alexandre Micha. Ed: DROZ, 2000; BORON, Robert de. *Merlin* (tradução para o francês moderno de Alexandre Micha). Paris: GF Flammarion, 1994

autoridades legais e realiza o incrível feito de defender sua própria mãe, que todos achavam que iria morrer.

Em seguida é contada a história de Vortigerne, usurpador do trono de Constâncio. Este último tinha como filho Moines, Uter e Pendragão. Vortigerne era um excelente cavaleiro da corte de Constâncio e todos acorreram a ele quando da morte do rei. Mas, usurpando e pervertendo-se, ele assume o trono enquanto Uter e Pendragão fogem para Oriente. Depois de governar por muitos anos, Vortigerne se torna insuportável e, temendo sua ruína e a volta dos irmãos herdeiros, manda construir uma torre muito alta e inexpugnável. Porém ela sempre caía. Depois da terceira vez, pede ajuda aos clérigos que sabem astrologia. Estes dizem que o sangue de um menino nascido sem pai deve ser misturado a argamassa da construção e, dessa forma, a torre se sustentará. Então, doze mensageiros são mandados atrás desse menino. Merlim, que já sabia de tudo, deixa-se levar propositalmente e explica a Vortigerne o motivo pelo qual a torre cai e também que os clérigos astrólogos mentiram, pois não sabiam realmente como resolver o mistério. Merlim explica que debaixo da torre existe um lago e dentro desse lago duas rochas grandes que pesam sobre dois dragões, um branco e o outro ruivo. Toda vez que a torre é construída as pedras pesam sobre os dragões que, ao se moverem, fazem com que a torre desabe. Mais tarde ficamos sabendo que o dragão ruivo representa o próprio Vortigerne e o branco representa os dois irmãos que fugiram para Oriente. Na batalha, o branco derrota o ruivo simbolizando a ruína de Vortigerne e o retorno dos herdeiros legítimos.

Ao chegar, Pendragão é feito rei mas, na batalha de Salaber, contra o pai de Anguis – um saxão invasor que foi morto por Uter, ajudado por Merlim – Pendragão morre e Uter assume o nome de Uter Pendragão em homenagem a seu irmão e ao dragão visto no momento da batalha, soltando fogo pelas ventas e assustando os saxões. A história continua com Uter e suas aventuras. Alguns acontecimentos dessa parte são especialmente importantes: primeiro, é a chegada das pedras gigantes da Irlanda, que chegam a Bretanha com o auxílio da magia de Merlim; depois vem a história do santo Graal, contada por Merlim a Uter, - uma das referências da história de *Jose d'Armathie* - para que este construa uma terceira mesa em imitação àquela de Cristo, na última ceia, e a de José de Arimatéia. Esta mesa será feita por Uter, sob os conselhos de Merlim, dizendo que muitas coisas boas acontecerão no reinado de Uter se ele seguir os conselhos do mago

Depois, temos o episódio de Uter Pendragão que se apaixona perdidamente por

Igerne, mulher do duque de Tintagel. Com o auxílio de Merlim, Uter tem uma noite de prazer com Igerne, momento no qual ela engravida. Merlim tinha feito Uter mudar de forma e ficar igual ao duque de Tintagel, fazendo Igerne pensar que era seu próprio marido. Mais tarde, depois de vários acontecimentos importantes mas que não vale a pena contar agora, Igerne casa-se com Uter, mas ela está grávida. Merlim, que já sabe de tudo e tem tudo sob controle, pede que no momento do nascimento o menino seja dado a ele, que, por sua vez, o dará a um camponês da corte de Uter, chamado Antor, que o criará como se fosse seu próprio filho. Por fim, Uter adoece e morre, deixando o reino sem herdeiros.

E agora vemos a maravilha final de Merlim nessa história: o filho dado a ele e criado por Antor é Artur que, para resolver o problema da eleição do novo rei, é o único que consegue retirar da bigorna sobre a pedra a espada maravilhosa. Artur é sagrado rei em Londres na data de Pentecostes.

Como última parte da trilogia, apresentaremos as linhas gerais do *Perceval*. Anteriormente foi discutida a questão da autoria do *Perceval*, por Robert de Boron. Agora, antes de apresentar a narrativa, voltemo-nos para a questão da relação entre o *Perceval* de Robert de Boron e outras narrativas que também circulavam contando a história do mesmo personagem, notadamente o texto homônimo que ficou muito famoso de Chretien de Troyes.

Já foi sugerido que a narrativa de Robert de Boron não devia em nada à de Chretien de Troyes, pois aquele sequer teria tido conhecimento da obra deste último<sup>154</sup>. Para Nigel Bryant esta hipótese é muito improvável:

No entanto, dado o grau de excitação gerado pelo tema tentador e não resolvido de Chretien de Troyes, que promoveu a composição de nada menos que quatro continuações diretas e outros desenvolvimentos brilhantes em, por exemplo, *Persevalus* e *The Quest of the Holy Grail*, não parece provável que qualquer escritor interessado em assuntos arturianos nos anos 1180 e 1190 teria ignorado *Perceval*<sup>155</sup>.

E não é somente por questões de sucesso e repercussão que o texto de Chretien de Troyes dificilmente fosse desconhecido. Há indicações no próprio texto de *Perceval*, de Robert de Boron, que sugerem que ele conhecia, pelo menos, alguma tradição desse

---

154 BORON, Robert de. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: the Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. Translated by Nigel Bryant. DS Brewer, 2003. p. 3.

155 "However, given the degree of excitement generated by Chretien de Troyes tantalising, unsolved theme, which prompted the composition of no fewer than four direct Continuations and other brilliant developments in, for example, *Persevalus* and *The Quest of the Holy Grail*, it does not seem likely that any writer interested in Arthurian matters in the 1180 and 1190 would have been unaware of *Perceval*" Idem p. 3

personagem, pois no texto de *Joseph d'Arimateia*, há uma passagem que diz: "so departed the rich Fisher King - of whom many words have since been spoken"<sup>156</sup>, isto é, reconhecendo que há uma tradição sobre estas histórias: sobre o Graal e sobre o Rei Pescador, de forma que é bastante plausível que Robert de Boron tivesse conhecido esta tradição e a fama das histórias que narravam a busca de Perceval.

Segue, pois, a narrativa de *Perceval*.

Depois da coroação de Artur, no fim de *Merlin*, inicia-se a história de Perceval. Este, após a morte de seu pai, Alain Li Gros, que era filho de Bron e companheiro de José de Arimateia, vai para a corte de Artur, pois esta é a maior e melhor corte de cavaleiros que existe. A tábua redonda, estabelecida por Merlin e Uterpendragão e seus cavaleiros, é conhecida em todos os lugares. Depois de derrotar todos os cavaleiros da tábua redonda em um torneio promovido pelo próprio Artur, Perceval é convidado pelo rei a juntar-se para o jantar. Todos os cavaleiros concordavam que Perceval tinha sido o melhor de todos no torneio e deveria sentar-se no assento vazio da tábua – aquele feito em memória de Judas, o traidor. Quer dizer: Perceval realizou um grande feito de força e combate, típico dos cavaleiros nobres e excelentes, por amor a uma dama: Eleine, irmã de Gawain. E assim, ao ocupar o lugar vazio na tábua uma voz surge do nada, tudo fica escuro, e declara-se a desgraça sobre o reino da Bretanha, pois ninguém deveria sentar-se no lugar vazio. Mas como Perceval era filho de Alain Li Gros e neto de Bron, conhecido na história como o Rei Pescador e o guardião do Graal depois de José de Arimatéia, e, como sabemos, a profecia já havia dito que o terceiro na linhagem de Bron deveria ocupar o lugar, Perceval deveria cumprir a profecia dita por Merlin a Artur: o castelo do rei pescador, que está em algum lugar na Irlanda, deveria ser encontrado e, no momento do cortejo quando o Graal aparecer, Perceval deverá perguntar o que é e para que serve o vaso. Isso livrará o rei pescador de uma maldição que o mantém muito doente, e livrará a Bretanha de todos os males bem como cumprirá o que foi dito pela na profecia sobre o Graal. A história conta que Perceval teve duas chances de perguntar ao Rei Pescador o que era o Graal e para que servia. Antes da primeira tentativa, depois de muitas aventuras, Perceval testemunha duas maravilhas, uma logo depois da outra:

Na manhã seguinte, partiu de novo e cavalgou à medida que o acaso o conduzia (...). Ele estava muito desgostoso, você pode ter certeza, ao não encontrar nada além de sebes e arbustos e bosques (...) ele olhou para frente e viu uma das árvores mais bonitas que já tinha visto: ela ficava ao lado de uma linda cruz no encontro de quatro caminhos (...) viu duas crianças nuas subindo de

---

156 Idem p. 43

ramo em ramo (...) e elas estavam se abraçando e brincando juntas (...) uma das crianças parou, sentou-se e disse-lhe:

"Sabe, cavaleiro inquiridor, que somos realmente criaturas de Deus; E do paraíso terrestre do qual Adão foi exilado, fomos enviados pelo Espírito Santo para falar com você" <sup>157</sup>.

Essas crianças aparecem porque Perceval fica em dúvida sobre que direção tomar, das quatro estradas a sua frente. Logo depois que as crianças aparecem, primeiro ele fica maravilhado, mas depois pensa que essas crianças podem ser fantasmas. Aqui acontece a segunda maravilha:

(...) ele viu uma imensa sombra indo e vindo diante dele: passou quatro vezes ou mais em uma fileira. O cavalo de Perceval estava muito alarmado, e bufou; e Perceval, também, estava profundamente assustado (...) da sombra, veio uma voz que dizia:- Perceval! Merlim - de quem você ouviu tanto - envia a palavra de que você não deve rejeitar o que os meninos lhe disseram, para o conselho vem de nosso salvador Jesus Cristo.<sup>158</sup>

Assim, Perceval encontra o castelo do Rei Pescador pela primeira vez, mas esquece de perguntar sobre o Graal. Isso faz com que ele se perca de novo e passe mais tempo procurando pelo castelo. Então, certa vez, o próprio Merlim, disfarçado, aparece diante de Perceval e diz que ele deve cumprir seu destino. Ele aponta o caminho que Perceval deve percorrer para encontrar, novamente, o castelo do rico Rei Pescador. A cena em que Merlim aparece: "As Perceval and the gentleman an his squires ere making their way back, they saw a man approaching, old and bearded but decently dressed, and carrying a scythe on his shoulder: he appeared to be a reaper<sup>159</sup>"

Em todo o *Merlin*, desde o primeiro parágrafo até o ponto final do texto, poucos são os momentos em que os poderes de Merlim não estão presentes. Tudo o que acontece no *Merlin* é fruto do poder de Merlim. Pode-se dizer que a história se desenvolve na medida em que Merlim faz uso dele, perpassando e delineando a história. Nesse sentido, o uso de seus poderes, sua magia, é um tecido no qual tudo o que acontece na história está

---

157 "Next morning he set off again and rode as chance led him (...) He was most displeased, you may be sure, at finding nothing but hedges and bushes and woods (...) he looked ahead and saw one of the loveliest trees he had ever beheld: it stood beside a beautiful cross at the meeting of four roads (...) he saw two naked children climbing from branch to branch (...) and they were hugging each other and playing together (...) one of the children stopped and sat down, and said to him:

'Know, enquiring knight, that we are indeed God creatures; and from the earthly paradise from wich Adam was exiled we have been sent by the Holy Spirit to speak to you" Idem. p. 139

158 "(...) he saw an immense shadow coming and going before him: it passed four times or more in a row. Perceval's horse was very alarmed, and snorted and stamped; and Perceval, too, was deeply afraid (...) out of the shadow, came a voice that said:

'Perceval! Merlim – of whom you have heard so much – sends you word that you should not reject what the children told you, for the advice comes from Our Savior Jesus Christ" Idem. p. 140

159 Idem. p. 153

ligada a ela, como um pano de fundo. É uma constante, com vários níveis diferentes. Os poderes mágicos ocupam um espaço fundamental na narrativa porque é através dele que Merlim pode contar as histórias de José de Arimatéia, de Perceval e, claro, a sua própria; revela o significado de batalhas e sinais na natureza; muda de forma constantemente e prevê o futuro. O elemento mágico emoldura a história mesmo no nível mais básico: o de contar a história.

### 3.4: História e Literatura: método de leitura

Jean Starobinski<sup>160</sup>, discute alguns passos importantes para o historiador interessado em fazer uso da literatura como fonte de pesquisa. Seu ponto de vista é que a fonte deve ser mantida distante do historiador, isto é, deve-se conservar sua característica histórica e se resguardar de qualquer fruição com traços de familiaridade. Este procedimento procura tornar evidente o distanciamento temporal. Assim, ao se deparar com o documento, o historiador deve manter em foco que tudo o que lê precisa ser encarado de uma perspectiva temporal, de forma que todo o conteúdo seja *outro*, reconhecível apenas por semelhanças superficiais, mas cujos sentidos são objetos que estão atrelados ao passado, que emergem à superfície a partir de uma operação intelectual primária – a leitura. Com efeito, esse respeito com a fonte, essa distância obrigatória para o historiador, garante-lhe a especificidade de seu próprio estudo, de seu objeto e sua interpretação: "*com raras exceções, são duas comunicações, não uma, e de natureza diferente que observamos a cada extremo da distância cronológica*".<sup>161</sup>

A consciência da distância temporal, acompanhando ainda o argumento de Paul Zumthor, opera um corte profundo na leitura do historiador. Este corte se divide em quatro operações mais ou menos estáveis. A primeira é a comunicação original do texto, que é impossível de ser apreendida e que está "geralmente fora do alcance de nosso olhar"<sup>162</sup>. O segundo é o que Zumthor chama de comunicação mediatizada I e se caracteriza da seguinte forma: é a produção e a recepção das fontes, dos manuscritos, que se inserem num período mais distendido do tempo. Esta produção e recepção sofre a influência sócio-histórica de toda a cadeia temporal na qual esteve inserida - em outras palavras: sofre a influência dos ambientes nos quais houve a produção e a recepção do texto. A

---

160 STAROBINSKI, Jean. *A literatura: O texto e seu intérprete*. In. LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

161 ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 38.

162 Idem.

terceira etapa é a comunicação mediatizada II, que Zumthor diz ser "produzida pelo erudito"<sup>163</sup>, e principalmente destinada ao ensino. Por último, há a comunicação que é feita para ser consumida hoje, para um público mais amplo.

Estas distinções não são estanques e nem exatas<sup>164</sup>. Mas elas são suficientes para nos mostrar os saltos operados pelo tempo, que a metodologia precisa dar conta se quiser alcançar as fases de comunicação mediatizada II e a comunicação que é feita para ser consumida hoje. Ou seja: o ensino e a divulgação. A produção final do historiador é, no fundo, uma leitura que se enquadra na própria corrente temporal que recebe e reproduz o manuscrito, a fonte, de forma que penetrará nesta relação as forças sócio-históricas já mencionadas.

Esta separação é o reconhecimento de que o conteúdo, a estrutura e mesmo o suporte e as práticas de leitura e interpretação daquele documento são, todos, objetos do olhar crítico do estudioso. Paul Zumthor<sup>165</sup> chama o historiador de leitor crítico e avisa sobre os perigos de se tomar a imagem pela coisa: evitar a confusão do texto que temos diante de nossos olhos, com o "texto em si", isto é, com aquilo que foi experimentado na época durante a qual teve surgimento.

Esta consciência nos soa como lugar atualmente, mas não era este o cenário antes da renovação proposta por Paul Zumthor. Michel Zink<sup>166</sup> comenta que Após um primeiro momento de revitalização dos estudos medievais, as publicações começaram a se dirigir para o estudos das mentalidades, pois era a partir daí que a história tocava a história da literatura. Porém, depois dos anos 60 e no início dos 70, os estudos se voltaram para a estrutura social destes textos, vendo-os como representações destas estruturas fundamentais. O estruturalismo via os textos como encerrando em si os códigos de interpretação social do meio do qual participa. Assim, nos diz Zink:

...a poesia medieval ignora a busca de originalidade, a reivindicação de manifestação pessoal, a crença na personalidade única e especial do poeta, mas baseia seus efeitos no jogo retórico da submissão a uma expressão codificada e as variações estreitas que elas autorizam<sup>167</sup>.

---

163 Idem.

164 O próprio Paul Zumthor acrescenta: "Não são três termos, mas pelo menos doze que entram em conta, cada um deles comportando suas próprias variáveis, isto é, sua própria maneira de ser histórica". pg. 38.

165 ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

166 ZINK, Michel e BADEL, Pierre-Yves. *Histoire littéraire*. In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 20<sup>e</sup> congrès, Paris, 1989. L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives. p. p. 204-206.

167 "...la poésie du Moyen Age ignore la recherche de l'originalité, la prétention à l'effusion personnelle, la croyance en la personnalité unique et particulière du poète, mais qu'elle fonde ses effets sur le pur jeu rhétorique de la soumission à une expression codée et des variations étroites qu'elle autorise". Idem. pg, 206.

Estas "expressões codificadas" estariam presentes no texto medieval e uma análise destes códigos revelaria a estrutura por detrás do texto, amarrando-o ao seu período e retirando do contexto seu sentido próprio<sup>168</sup>. Mas, continua Michel Zink, o trabalho de Paul Zumthor chamou atenção para uma ruptura radical com a Idade Média, de forma que não é possível supor estas estruturas como semelhantes as nossas, porque tudo, desde a produção do texto até a circulação do mesmo era completamente diferente durante a Idade Média. A oralidade foi enfatizada incessantemente por Paul Zumthor e todas as dependências da voz e da performance das quais dependia o texto medieval para ser transmitido. É por isso que, como dito anteriormente, a fase da "transmissão original" do texto está "geralmente fora do alcance de nosso olhar". Sendo nossa leitura apenas uma "transmissão mediatizada", seja através dos manuscritos e suas vicissitudes ou através da leitura do erudito moderno que, através destes manuscritos, reformula os textos para o público de sua época. Estaria aí implicada uma série de códigos e deslizamentos complexos dos quais temos pouca consciência. Nesse sentido, o próprio uso do termo "literatura" medieval já implica estes jogos de códigos e semelhanças falsas.

Não há literatura<sup>169</sup> medieval, em sentido estrito, porque a escrita não era a forma principal através da qual circulava um texto. Não havia assim a primazia da letra. Antes, era a voz do contador de histórias e a performance ao contá-la que adicionava camadas de sentido e significados que estão perdidos para nós, dependentes exclusivamente dos textos escritos que nos restaram. Lembra-nos Michel Zink da importância de Paul Zumthor:

Ele [Paul Zumthor] não só recorda que a obra medieval existe apenas na performance, que ela pressupõe um mundo de teatralidade generalizada, e que a escrita preserva um traço incompleto e imperfeito. Ele também mostra que os efeitos da voz são parte e não existiria sem eles: não apenas a melodia quando existe, mas em qualquer caso, aquilo que há de físico na voz, sua encarnação, a sua qualidade, a sua altura, o seu timbre, suas inflexões, suas harmonias e dissonâncias<sup>170</sup>.

---

168 Ver o texto de RAYBIN, David. *Critical Approaches*. In: Brown, Peter. *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*. John Wiley & Sons, 2009. p. 17. sobre a tendência dos anos 80 em analisar os textos a partir de suas estruturas sociais, das quais a história participaria com o "sentido" destas estruturas.

169 ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Companhia das letras, 2001. p. 35

170 "Il [Paul Zumthor] ne rappelle pas seulement que l'œuvre médiévale n'existe qu'en performance, qu'elle suppose un monde de la théâtralité généralisée, et que l'écriture n'en conserve qu'une trace incomplète et imparfaite. Il montre aussi que les effets de la voix en font partie intégrante et qu'elle n'existe pas sans eux : non pas seulement la mélodie quand elle existe, mais, dans tous les cas, ce qu'il y a de physique dans la voix, son incarnation, sa qualité, sa hauteur, son timbre, ses inflexions, ses harmonies et ses dissonances." ZINK Michel, BADEL Pierre-Yves. *Histoire littéraire*. In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 20<sup>e</sup> congrès, Paris, 1989. *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*. p. 214.

Em seu livro *Falando de Idade Média*, esta distância entre o conteúdo original transmitido oralmente e, por outro lado, o nosso próprio ambiente intelectual moderno faz lançar muitas dúvidas quanto à possibilidade de conhecimento do texto medieval. Não que não haja *qualquer* conhecimento possível, mas é preciso ter em mente que o resultado é um saber moderno, é uma leitura contemporânea que tem por base um texto medieval. Não seria possível dizer mais claramente do que o próprio Zumthor:

...as distorções que para nós enfraquecem o valor da herança erudita, legada por nossos antecessores, provêm, de um lado, da própria ideia que eles conceberam de uma "literatura medieval" - designando, a partir de um termo derivado de *littera*, um conjunto de textos cuja transmissão foi principalmente, é preciso insistir, oral, fundada na proximidade da palavra, indescutível de seu lugar e do corpo do qual ela emana, não menos daqueles que a ouvem ao longo de uma duração temporal intermitente, de um tempo esburacado, no qual periodicamente se reforma um sentido, gamais idêntico a ele próprio<sup>171</sup>.

E não é apenas a diferença entre oralidade/texto escrito que importa ressaltar, mas também as modificações operadas pelos produtores modernos de textos, que oferecem ao público interessado um produto final que não é outra coisa que a reprodução ideológica dos editores e eruditos em geral:

As maneiras pelas quais os editores constroem antologias fornecem uma boa base para compreender como reorientações teóricas mudam nossas perspectivas dos textos antigos. As escolhas feitas pelos antologistas dizem a grandes grupos de pessoas o que eles devem ler e, embora os editores nem sempre discutam abertamente suas escolhas, uma postura teórica é normalmente implícita nas seleções<sup>172</sup>.

Fica colocada a questão, portanto, do tipo de conhecimento que deriva o leitor crítico de seu texto e quais suas possibilidades de interpretação. Como já foi dito, esta leitura é sempre condicionada pelo presente e, portanto, é necessário organizar as ferramentas de leitura e interpretação. O que pode fazer o estudioso é deixar o mais claro possível suas estratégias de análise, de forma que seu leitor, por seu turno, também guarde a consciência de que não está diante do texto medieval "em si", mas de uma reformulação possível, que a análise mediatiza.

A literatura não é definível, portanto, nos mesmos moldes com o qual fazemos

---

171 ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. pg. 35.

172 "The ways in which editors construct anthologies provide a good baseline for understanding how theoretical reorientations shift our perspectives on earlier texts. The choices made by the anthologists tell large groups of people what they should read, and although editors do not always argue overtly for their choices, a theoretical stance is usually implicit in the selections." RAYBIN, David. *Critical Approaches*. In: Brown, Peter. *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*. John Wiley & Sons, 2009. p. 10.

atualmente. A própria ideia de texto narrativo medieval é contraditória; a palavra escrita não gozava do mesmo estatuto e suas aplicações eram profundamente diferentes, de forma que o texto do qual dispomos hoje não condiz com a experiência do passado medieval. Mas, devemos nos perguntar de qual tipo é o conhecimento "mediatizado" que extraímos das fontes de pesquisa. Se, como diz Zumthor, esse conhecimento é a resultante da relação do *interesse* do historiador por seu objeto, então como se resguardar da circularidade em que sempre veríamos a nós mesmos refletidos na fonte? Não há resposta definitiva para esta pergunta e a própria consciência da incerteza epistemológica na qual se encontra o historiador obriga-o a deixar claro seus procedimentos de análise.

Com efeito, a análise das fontes narrativas descritas acima neste capítulo basear-se-á no conceito de imaginário, proposto por Jacques Le Goff. Em *O imaginário medieval*, no prefácio da primeira edição, o grande historiador francês comenta que um novo domínio da história tem atraído bastante sua atenção: o imaginário.<sup>173</sup> Para ele, uma história sem imaginário é uma história descarnada, pois este é um domínio essencial, no qual temos a possibilidade de descer a fundo nas estruturas mentais de uma sociedade.<sup>174</sup> Mais especificamente, tem em foco o maravilhoso medieval, onde se encerra uma coleção de objetos, seres e ações maravilhosas<sup>175</sup>. A magia é um dos elementos desse maravilhoso, e que está situada no âmbito do sobrenatural e, às vezes, do natural<sup>176</sup>, mas que permanece sempre difícil de ser determinada, de origens obscuras e efeitos espetaculares. Assim, o maravilhoso na cultura medieval é um elemento importante e esclarecedor. Importante porque ocupa um lugar relevante no universo mental dos homens e mulheres medievais; esclarecedor, porque através dele podemos ter algumas pistas de como os homens medievais organizavam sua experiência e davam sentido a seu mundo de forma diferente de nós.<sup>177</sup>

Seguindo, ainda, a lição de Jacques Le Goff, deve-se deixar claro que o imaginário medieval está em contato com outros conceitos que importa precisar. O primeiro deles é o de representação. Para Jacques Le Goff, a representação é a operação intelectual que reproduz no espírito uma imagem de um objeto exterior. Assim, a representação não é outra coisa que a reformulação intelectual dos objetos externos, sem lhes acrescentar nada - uma espécie de cópia do real. O segundo termo do qual se diferencia o imaginário

---

173 Le Goff, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994

174 Idem., p. 17

175 Idem.

176 THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Peguin Books, 1971

177 LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994

é o de símbolo. A peculiaridade deste é a necessária remissão à um sistema explicativo subjacente ao próprio símbolo, a fim de dar-lhe sentido e expandir seu campo de significados. O último conceito é o de ideologia. Ele difere – mas permeia, como todos os outros – o campo do imaginário. A ideologia pode ser pensada como um sistema preconcebido que visa forçar a “realidade”, material ou imaginária, a se encaixar nele. O ideológico perverte o real, ou, pelo menos, força o real a se adequar a um sistema previamente desenhado. Em outras palavras: insere as práticas e os objetos sociais num esquema previamente concebido que lhe confere significado. Diferente do símbolo, a ideologia não amplia o significado do objeto, mas, ao contrário, reduz seu significado às relações que ele pode estabelecer com o esquema anterior<sup>178</sup>. Por sua vez, o imaginário é o campo das imagens e estas, por sua vez, são imagens de tipo específico: elas guardam um caráter poético forte, onde a fantasia exerce um papel fundamental em na formulação de seus objetos. Outro ponto fundamental ao considerar o imaginário é que estas imagens são legadas pela tradição e por herança. Podem ser modificadas, alteradas e, acima de tudo, impelem à ação.

Como vimos nos capítulos anteriores, a imagem do mago é toda ela formulada a partir de tradições diversas: da filosofia, da literatura clássica, da bíblia, dos textos médicos, da teologia e dos textos que visavam popularizar as ideias da Igreja com vistas à implementação mais profunda do cristianismo nas consciências do povo europeu - como é o caso da hagiografia, dos *fablieaux* ou dos *exempla*. São estas imagens que importam aqui e são para elas que daremos atenção em nossa análise dos episódios de cada uma das fontes citadas e apresentadas acima.

---

178 Todas estas diferenciações encontram-se na já mencionada obra de Jacques Le Goff, nas páginas 11-62.

## Capítulo 4: Sábio, adivinho e profeta: o Merlim da *Historia Regum Britanniae*<sup>179</sup> e da *Vita Merlini*<sup>180</sup>

Vimos nos capítulos anteriores (primeiro e segundo) que a magia possui uma variação em seu significado, proveniente de duas fraturas: a primeira é a própria distância temporal que nos separa da experiência medieval; o segundo é a perspectiva de alteridade que a magia traz consigo.

Quanto à primeira fratura ela não é típica apenas do caso de estudo da magia, mas de toda experiência histórica. Porém, o que faz da magia um caso particular é que ela não é apenas distante no tempo, mas também difícil de ser definida porque a experiência fundamental que a estabelece, isto é, a convicção em um mundo para além da natureza material, não faz parte de nossos horizontes intelectuais hoje. Esta ausência torna difícil sua compreensão porque precisamos convertê-la em algum conceito através do qual podemos emular a experiência do passado e, assim, nossas formulações, à medida em que são mais claras e objetivas, deixam de lado um conjunto cada vez maior de experiências medievais típicas; por outro lado, quanto mais abstrato e geral for o conceito de magia, menos ele se adequa às questões específicas da realidade histórica.

Dada a convicção largamente disseminada da presença divina no mundo humano, sendo ela mesma o sentido da história e a razão pela qual as coisas acontecem, então a crença na providência divina operando tanto nas regularidades dos fenômenos naturais quanto em suas irregularidades, abre o espaço para a presença do extraordinário, do maravilhoso e do milagroso. Tal convicção está na base da largueza com a qual os homens medievais utilizam os termos milagre (*miraculum*), magia (*magia*) e maravilhoso (*mirabilis*).

Nenhum destes termos se adaptam bem a qualquer redução conceitual. C. Watkins demonstrou que se, de um lado, monges como Orderico Vitalis, em sua *Historia*

---

179 Os números que se seguem nas notas de rodapé, após as citações diretas referem-se aos parágrafos da edição crítica da *Historia Regum Britanniae*, feita por Michael D. Reeve e Neil Wright.

180 Quanto à *Vita Merlini* foram usadas duas fontes: a primeira é o texto original segundo o único manuscrito que conserva completa a *Vita Merlini*, a saber, Cotton Vespasian E IV. Este texto foi editado por ed. San-Marte, i. e. A. Schulz, Halle 1853. Este texto está disponível na internet em: [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Galfridus/gal\\_merl.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Galfridus/gal_merl.html) como parte do projeto da *Bibliotheca Augustana*. Após as referências em latim, os números entre parênteses referem-se às linhas dos versos do texto disponível neste domínio. Por sua vez, a tradução em inglês, direta do latim, feita por Mark Walker é oferecida imediatamente após a citação latina, para comparação. Os números entre parênteses após esta tradução referem-se às linhas dos versos na edição de Mark Walker.

*Ecclesiastica*, usam a palavra milagre para designar apenas os eventos pelos quais Deus pode ser diretamente responsabilizado, por outro, William de Malmesbury, com sua *Gesta Regum Anglorum*, não o utilizou para designar qualquer mudança no curso natural dos eventos, isto é, qualquer perturbação notável da natureza<sup>181</sup>. Contudo, dizer que estes termos não se adaptam bem a uma redução não é a mesma coisa que afirmar que eles são todos iguais ou que se prestam às mesmas finalidades. O campo do milagre remete-se exclusivamente a Deus. Seja quando opera explicitamente, no caso em que ocorre um milagre onde o curso da natureza é suspenso e um efeito contrário a ela toma lugar (como no caso do milagre em que Deus paralisa do sol<sup>182</sup>), seja implicitamente, no curso mesmo da natureza pois que sua regularidade não é outra coisa que as leis de Deus e, portanto, um milagre. Quanto ao maravilhoso, este é, para retomar a expressão de Jacques Le Goff, um conjunto de lugares, objetos e seres maravilhosos que habitam o imaginário medieval<sup>183</sup>. Mas, quanto à magia, temos uma ampla variedade de práticas e concepções que se modificam ao longo do tempo, desde a Alta Idade Média até os séculos XII e XIII, passando de um conceito ligado fortemente à atividade demoníaca até chegar na concepção de uma magia natural, que opera segundo leis ocultas da natureza.

A segunda fratura mencionada acima diz respeito à alteridade da qual a magia está imbuída desde suas origens gregas, com o termo *mageia*. O termo sempre foi usado para designar as práticas religiosas, as observações e as maneiras de operar com os elementos da natureza de *outras* sociedades, isto é, funcionava como um rótulo negativo a partir do qual um grupo fazia sentido para outro<sup>184</sup>. Foi assim com os gregos e os persas, onde os primeiros chamavam de *mageia* toda prática religiosa dos segundos; foi assim no Império Romano, onde o termo adquiriu um sentido criminoso, lançado até mesmo sobre os primeiros cristãos; e, finalmente, foi assim também que os homens medievais rotularam as práticas dos povos pagãos que eles procuravam converter, desde o início da cristianização da Europa.

Estas reflexões estão intimamente relacionadas com as narrativas medievais que passaremos a analisar a partir de agora. Merlin manteve sua fama até hoje como um personagem que possui poderes mágicos. Ele sempre esteve ligado ao sobrenatural, ao

---

181 WATKINS, Carl S. *History and the supernatural in medieval England*. Vol. 66. Cambridge University Press, 2007. p. 144.

182 Jos:10: 12-13.

183 LE GOFF, Jaques. *O Imaginário Medieval*. Editorial Estampa, 1994. p. 46.

184 KIECKHEFER, Richard. "The specific rationality of medieval magic.", *The American Historical Review* 99, nº 3 (1994): 813–36.

maravilhoso, à sabedoria e ao conselho dos reis. Como coloca Stephen Knight<sup>185</sup>, nas relações entre poder político e o poder intelectual Merlim sempre foi um personagem que participou destes jogos. Ora representado como aliado ao poder de comando, ora como seu crítico mais ferrenho. O melhor exemplo desta relação pode ser percebido quando tomamos lado a lado duas tradições do personagem Merlim. A primeira é o material céltico que ofereceu Myrddin como modelo de sábio e profeta; a segunda é a elaboração deste material, através de uma longa trajetória que perpassou toda a Idade Média, começando com Geoffrey de Monmouth e se cristalizando em sua forma mais conhecida a partir do século XIII com os chamados Ciclos Arturianos: sequências narrativas que contam a trajetória de personagens do mundo da chamada Matéria da Bretanha, isto é, a corte do rei Artur e seus cavaleiros. Merlim figura proeminentemente nestas narrativas mas, ao contrário da tradição céltica que lhe deu origem e dos primeiros desenvolvimentos que Geoffrey de Monmouth insuflou no personagem a partir da sua *Historia Regum Britanniae* e da *Vita Merlini*, ele está ao lado do poder e sempre aconselhando os reis. Stephen Knight vê, portanto, em Merlim um personagem propício para uma análise que procura perceber o jogo entre o poder político, representado pelos reis nestas narrativas, e o poder intelectual, representado por Merlim em suas relações com as diversas figuras de poder.

Neste cenário os poderes de Merlim são fundamentais porque é a eles que, de fato, o personagem deve sua importância e proeminência. Desde a publicação da *Historia Regum Britanniae*, com imensa quantidade de manuscritos, que testemunham seu vigor ao longo de toda a Idade Média - são mais de duzentos manuscritos com a história completa ou parcial - um dos pontos de principal interesse foram as *Prophetiae Merlini*. Elas foram constantemente evocadas ao longo do período Medieval como material base para legitimar ou ameaçar as dinastias reais. Nos diz Stephen Knight:

Estas profecias foram largamente traduzidas, lembradas por muito tempo e reinterpretadas: por exemplo, uma versão inglesa do século XV, entre outros detalhes, identifica "O Homem de Bronze" com o pai de Cadwalader, Cadwallon, "O Dragão Germânico" com o rei Anglo-Saxão Egbrít, o "Leão da Justiça" com Henrique I, e "o Cordeiro de Winchester" com Henrique II<sup>186</sup>.

"Homem de Bronze", "Dragão Germânico" e "Leão da Justiça" são apenas alguns dos nomes das *Prophetiae Merlini*, havendo outros tantos termos e nomes que Geoffrey

---

185 KNIGHT, Stephen., *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. 1st ed Cornell University Press, 2009. p. 29

186 Idem. p. p. 27-28.

provavelmente fez questão de deixar o mais obscuro possível<sup>187</sup>, deixando seus leitores e comentadores às voltas com as palavras de Merlim. Este tema será desenvolvido mais plenamente adiante. Porém, importa ressaltar agora que o proeminente lugar ocupado por Merlim seja como crítico social seja como conselheiro de reis só se estabelece porque ele possui capacidades acima das de qualquer outro mortal.

Como mencionado antes, são exatamente estas as capacidades que legaram ao personagem a camada que lhe é mais famosa atualmente, isto é, a de mago ou de feiticeiro com chapéu pontudo e ar etérico. Na *Historia Regum Britanniae* e na *Vita Merlini*, ao isolarmos em análise os poderes de Merlim, observamos que há, pelo menos, duas tradições que se justapõem para formar sua dimensão mágica: de um lado há a tradição céltica que marcará mais fortemente o personagem da *Vita Merlini*; por outro, há o elemento cristão que deixará seu registro mais claro no Merlim da *Historia*.

Antes de tudo, importa observar que na *Historia Regum Britanniae*, ainda que a parte dedicada a Merlim e ao rei Artur componham um terço da obra, mesmo assim, aquele só cumpre um papel muito específico e circunscrito na narrativa: preparar a vinda do rei. Logo depois disso, Merlim desaparece e a narrativa segue com os feitos de Artur até sua derrota e o posterior declínio bretão, com Cadwallader. Em contrapartida, na *Vita Merlini*, a história lhe é totalmente dedicada e, por isso mesmo, há espaço para outros elementos emergirem, diferentes daqueles da *Historia*.

#### **4.1: As origens de Merlim na *Historia Regum Britanniae* e seu papel como médium**

Na *Historia Regum Britanniae*, Merlim aparece pela primeira vez quando o rei usurpador do trono, Vortigerne, necessita construir para si uma torre de proteção, pois está sendo perseguido pelos dois irmãos Saxões Hengist e Horsa, que o próprio rei havia ajudado a entrar na Bretanha, acolhendo-os. Porém, quando a situação ficou fora de controle, com o progressivo aumento e ganho de forças dos Saxões, estes planejaram um ato de traição no qual matariam todos os grandes nobres da Ilha, inclusive o próprio Vortigerne. O plano se baseava no seguinte: os Saxões iriam se encontrar com os nobres do reino da Bretanha para decidir quantos dos seus poderiam continuar habitando a Ilha, sem prejuízo de ninguém. Porém, eles solicitaram que todos fossem para a reunião

---

187 Idem.

desarmados. Contudo, Hengist havia dado instrução a seus homens que levassem consigo uma faca. Ao sinal, todos deveriam agarrar o bretão mais próximo e cortar-lhe a garganta. E foi assim que aconteceu. Porém, eles foram relutantes em dar cabo da vida de Vortigerne, que permaneceu como refém. Em troca de sua liberdade, o rei usurpador havia entregado para os invasores várias cidades da Ilha como Londres, York, Lincoln e Winchester. Finalmente livre, mas temendo por sua vida, Vortigerne "*finalmente chamou seus magos, consultou-os e mandou que dissessem o que fazer*"<sup>188</sup>.

Esta é a segunda vez na narrativa que a palavra *magis*, plural, é usada neste mesmo sentido. No início da *HRB*, Geoffrey conta que Silvius, neto de Éneas, havia engravidado a sobrinha de Lavinia. Ao saber disso o pai de Silvius, Ascanius, mandou "*que seus magos descobrissem qual seria o sexo da criança que a menina conceberia*"<sup>189</sup>. Não só eles descobriram que seria um menino, como também que ele mataria acidentalmente o próprio pai e a mãe, vagaria pelo mundo e, finalmente, ascenderia à glória. Este garoto era Brutus, o fundador mítico da Ilha da Bretanha, segundo a narrativa de Geoffrey de Monmouth.

Portanto, nos dois casos, temos os magos dos reis sendo solicitados que descubram alguma coisa escondida. No caso de Vortigerne, o importante é saber o curso de uma ação; no caso de Ascanius, as implicações do nascimento de uma criança. A adivinhação é, portanto, a tarefa precípua dos magos da corte. São eles os responsáveis por aconselhar os reis nos momentos em que o conhecimento comum, isto é, aquele proveniente da experiência e do pensamento, não pode oferecer as respostas necessárias. Veremos, mais adiante, as implicações desta necessidade de alcançar o impossível e como apenas os magos respondem a esta necessidade. Por enquanto, observemos que é a adivinhação o papel mais relacionado aos magos.

Com efeito, há ainda outro caso relevante no qual a adivinhação é exercida, mas desta vez não por *magis*, mas por um homem. Excepcional, é verdade, porém sem qualquer privilégio específico quanto à dons proféticos ou divinatórios. Trata-se do próprio Brutus, que opera um ritual de sacrifício acompanhado de seus anciãos e de um *augur*, Gerio.

Brutus procura um lugar para residir com seu povo e, depois de muito navegar, chegara a uma cidade abandonada onde encontraram o templo de Diana, com uma

---

188 "*vocatis denique magis suis, consuluit illos iussitque dicere quid faceret*" (106)

189 "*Cumque id Ascanio patri compertum esset, praecepit magis suis explorare quem sexum puella concepisset*" (06)

estátua que respondia qualquer pergunta feita a ela. Brutus decidiu oferecer sacrifícios a deusa a fim de lhe perguntar que lugar poderia oferecer-lhes bom refúgio para que pudessem se estabelecer. Para tanto, Brutus levou consigo um adivinho<sup>190</sup> (*augur*) chamado Gerio e mais doze anciãos para fazer as perguntas para a deusa. No templo, eles amarraram guirlandas em volta da cabeça e organizaram três altares para os três deuses: Mercúrio, Júpiter, Diana e fizeram oferendas especiais para cada um. O próprio Brutus ficou diante do altar de Diana, segurando uma taça com sangue de corça branca e vinho, e proferiu uma conjuração. Ele a repetiu por nove vezes e circulou o altar por quatro vezes, despejou o vinho com sangue no fogo do altar e estendeu diante da estátua a pele de corça que havia sacrificado e dormiu em seguida. A resposta veio para ele em sonho, às três horas da madrugada, indicando-lhe o lugar da Bretanha, onde ele deveria residir.

Quanto à adivinhação que Ascanius solicitou a seus magos, a narrativa não nos indica a maneira através da qual eles operaram; por sua vez, de Vortigern também não temos nenhuma pista de como seus magos descobriram o que o rei deveria fazer para se proteger da perseguição; finalmente, porém, do episódio que concerne a Brutus temos informações importantes. Primeiramente, a cidade abandonada na qual se detém o descendente de Enéas já gozava da fama de que havia ali uma estátua da deusa Diana, que responderia qualquer questão a ela imposta; depois, temos a descrição de todo o procedimento: foi um ritual de sacrifício, com sangue e vinho, composto de conjurações e movimentos (as voltas em torno da estátua). Neste ritual estavam presentes diversos personagens, além do próprio Brutus e de Gerio, o áugure, havia "*duodecim maiores natus*", isto é, doze de seus homens mais sábios. Deve-se acrescentar que Brutus é exortado a oferecer o sacrifício para o *numen*, que lhe devolveria a resposta correta.

Observa-se, portanto, que a função de adivinhar pode ser exercida por dois grupos diferentes de operadores. De um lado, temos os magos dos reis que adivinham as soluções para problemas cotidianos: onde construir a torre, no caso de Vortigern, e qual o sexo do bebê, no caso de Ascanius e Lucius; mas também pode-se solicitar a resposta para uma questão a partir de um ritual, que apela à divindade (*numen*) a fim de obter resposta. Gostaríamos de ressaltar, aqui, uma diferença entre os *magis*, de um lado, e os *augures* e *maiores natus*, de outro. Em primeiro lugar, os magos acompanham os reis, enquanto os *augures*, conforme representados por Geoffrey de Monmouth, acompanham

---

190 "*Suggerunt duci templum adire atque litatis donis a numine loci inquirere quae patria eis sedem certae mansionis praeberet*" (16).

um futuro rei e fundador de toda uma sociedade. Guardadas as devidas proporções, os áugures e anciãos de Brutus operam segundo a necessidade de estabelecer um lugar para todo um povo, operação esta que guarda semelhança com os áugures romanos que também operavam para benefício da civilização romana, ao auxiliar nos processos de tomada de decisão importantes<sup>191</sup>.

Por outro lado, os magos são representados em contextos privados, ou seja, em ambientes nos quais é preciso encontrar uma solução para um problema mais ou menos pessoal. No caso de Ascanius e Lucius, saber o sexo do bebê e a profecia que lhe acompanha, mas não implicava todo o povo. A diferença é bastante clara quando juntamos os *maiores natus*, que estão na sequência com Brutus: são eles os representantes da experiência e da memória do povo que Brutus está procurando estabelecer em algum lugar da terra; a procura por terra é uma necessidade coletiva, não apenas de Brutus. Por sua vez, esta situação está em oposição à de Vortigerne, para quem a construção da torre na qual deseja se proteger não diz respeito a não ser a si próprio.

A entrada de Merlim na *Historia Regum Britanniae* é uma composição na qual os papéis tanto do áugure quanto do mago encontram-se reunidas no mesmo personagem. Os magos de Vortigerne o aconselharam a construir uma torre para se proteger da perseguição de Hengist, conforme já vimos. Porém, depois de escolhido o lugar e a construção da torre ter sido iniciada, ocorria que todo o esforço feito de dia era tragado pela terra a noite: "*contudo, ao ser informado disso, [Vortigerne] consultou mais uma vez seus magos para que indicassem a causa do problema*<sup>192</sup>". Ele disseram ao rei que o sangue de um menino nascido sem pai deveria ser misturado à argamassa de construção da torre para que, desta maneira, ela pudesse se sustentar. Imediatamente, Vortigerne mandou seus homens para que encontrassem o garoto. Na cidade de Kaermerdin, os enviados de Vortigerne encontraram o garoto e este foi levado, juntamente com sua mãe, à presença do rei. Ao chegarem, o rei imediatamente passa a questionar a mãe de Merlim à respeito de seu nascimento. Ela diz que não sabe como o garoto foi gerado, mas apenas que enquanto estava em sua cela de monja:

... um jovem muito bonito frequentemente aparecia para mim, abraçando-me firmemente e me beijando. E, ao ficar comigo por algum tempo, de súbito desaparecia, assim, sem que eu pudesse ver. Diversas vezes ele falava comigo, enquanto eu sentava secretamente, sem que pudesse ser visto em qualquer lugar.

191 ELIADE, Mircea. *A História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Vol. II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 165.

192 *Cumque id Vortegirno nunciatum fuisset, consuluit iterum magos suos ut causam rei indicarent.* (106)

Sempre me visitou desta maneira, fazia sexo comigo sob a forma de homem, abandonando-me com um filho no útero.<sup>193</sup>

Desta maneira a mãe de Merlim explica como o menino foi gerado e, por isso, ela não sabe quem pode ser seu pai. Vortigerne, admirado com a situação, mandou chamar Maugâncio, um sábio de sua corte, a fim de lhe perguntar se era possível que tal situação pudesse ocorrer. E então, depois de ficar a par de toda a história, Maugâncio esclarece para Vortigerne o que ocorrera:

Nos livros de nossos filósofos e em muitas histórias descobri que diversos homens nasceram desta maneira. Pois, como Apuleio mostra em *De Deo Socratis*, habitam espíritos entre a lua e a terra aos quais chamamos de demônios incubos. Estes possuem parte da natureza dos homens e parte dos anjos, e, por vontade própria, assumem para si a forma humana e copulam com as mulheres. Talvez, um destes apareceu para esta mulher e gerou este jovem<sup>194</sup>.

Desta maneira, Maugâncio explica para Vortigerne que o nascimento de Merlim é atestado nos livros dos filósofos antigos, em especial de Apuleio. *De Deo Socratis*, foi também lido e comentado por Santo Agostinho e, de fato, foi a base para a posterior apropriação cristã do conceito originalmente grego de *daemones*. A concepção de Merlim é um momento decisivo para o posterior desenvolvimento dos poderes sobrenaturais do personagem, principalmente no *Merlin* de Robert de Boron, que analisaremos mais adiante. Por ora, importa destacar a contradição aparente entre os termos "*incubos daemones*", evocados na fala de Maugâncio e "*partim uero angelorum*".

No *De Deo Socratis* de Apuleio, discute-se a natureza dos deuses e suas relações com os homens. Ele retoma o argumento de Platão, desenvolvido no *Banquete*, no qual faz uma separação de tipo radical entre deuses e homens, afirmando que os primeiros não possuem contato com os últimos porque suas naturezas superiores estão fora do alcance humano, seja físico ou intelectual. Desta forma, interessa de perto compreender como pode o homem suplicar aos deuses, então, se não há contato entre aqueles e estes. Para escapar a esta dualidade radical imposta por Platão, Apuleio admite que há seres entre o céu e a terra que são os mensageiros entre o mundo humano e o divino e

---

193 ...aparebat michi quidam in specie pulcherrimi iuuenis et saepissime amplectens me strictis brachiis deosculabatur. Et cum aliquantum mecum moram fecisset, subito euanescebat ita ut nichil ex eo uiderem. Multociens quoque alloquebatur dum secreto sederem nec usquam comparebat. Cumque me diu un hunc modum frequentasset, coiuit mecum in specie hominis saepius atque grauidam in aluo deseruit. (107)

194 In libris philosophorum nostrorum et in plurimis historiis repperi multos homines huiusmodi procreationem habuisse. Nam ut Apuleius de deo Socratis perhibet, inter lunam et terram habitant spiritus quos incubos daemones appellamus. Hii partim habent naturam hominum, partim uero angelorum, et cum uolunt assumunt sibi humanas figuras et cum mulieribus coeunt. Forsitan unus ex eis huic mulieri apparuit et iunem istum in ipsa generauit (107)

são eles os responsáveis por levar aos deuses as preces, necessidades, aspirações e desejos humanos:

Além disso, há certos poderes divinos de natureza intermediária, situados neste intervalo do ar, entre o mais alto éter e a terra, através dos quais nossas aspirações e desejos são levados a Deus. A estes, os gregos dão o nome de "demônios", e, sendo os mensageiros entre os habitantes do céu e da terra, eles levam de um para outro, preces e recompensas, súplicas e assistência, como intérpretes mensageiros para ambos<sup>195</sup>.

Valerie Flint argumentou<sup>196</sup> que o cristianismo passou por um movimento duplo, em seus primórdios, ao se espalhar pelas terras da Europa do norte e nos interiores: por um lado, houve um movimento de resgate da magia pagã e de todos os elementos ela comportava; por outro, um movimento de repressão cristã, incapaz de aceitar todas as curvas e reentrâncias da religião dos povos germânicos e, por isso mesmo, teve que afogar os deuses antigos e os respectivos rituais que os honravam. Segundo ela, os demônios da religião cristã são apropriações e reformulações destes seres de concepção grega, por um lado, e, por outro, de antigos deuses e deusas do paganismo que se tornaram intoleráveis para religião cristã. Nesta passagem da *Historia Regum Britanniae* vemos este conflito entre estas concepções diferentes.

Maugâncio afirma que o ser invisível, que copulou com a mãe de Merlim, poderia ser um *incubos daemones* mas que, ao mesmo tempo, estes seres compartilhavam uma natureza humana e angelical. Deste ponto de vista os seres que habitam entre a terra e o céu não eram inteiramente maus, isto é, não eram demônios na acepção mais clara do cristianismo; antes, eram eles os únicos dotados de tal natureza que capazes estabelecer o contato entre dois ambientes radicalmente separados. Encarado deste ponto de vista, Merlim passa a ser, a seu modo, o próprio mensageiro entre os dois mundos, o humano e o divino, e seus poderes extraordinários são herança deste contato entre as duas realidades. De fato, prossegue Apuleio:

Através destes mesmos demônios, diz Platão em seu *Banquete*, todas as revelações, os vários milagres dos magos, todo tipo de presságio, é levado adiante. Pois, para indivíduos deste tipo especialmente designados, administrar cada coisa de acordo com a província destinada a cada um; seja ao produzir sonhos, ou governando o voo de alguns pássaros, ou instruindo através de canções, ou inspirando profetas, ou ao lançar os trovões, ou fazendo os raios

---

195 APULEIUS. *The Works of Apuleius: Comprising the Metamorphoses, Or Golden Ass, The God of Socrates, The Florida, and His Defence, Or A Discourse on Magic. A New Translation; To which are Added, a Metrical Version of Cupid and Psyche, and Mrs. Tighe's Psyche, a Poem in Six Cantos. A New Translation. To which are Added, a Metrical Version of Cupid and Psyche, and Mrs. Tighe's Psyche, a Poem in Six Cantos.* G. Bell and Sons, 1902. p. p., 356-357

196 FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe.* Princenton University Press, 1991. *Passim.*

brilharem entre as nuvens, ou outras coisas que tomam seus lugares através dos quais obtemos o conhecimento de eventos futuros<sup>197</sup>.

Portanto, os *daemones* são os responsáveis por produzir ou inspirar naqueles "especialmente designados" os sinais que indiquem coisas futuras. É precisamente este o papel mais importante de Merlim em todas as narrativas com a qual nos ocuparemos, com exceção do *Roman de Brut*, por razões que veremos adiante. Na *Historia*, como já dissemos anteriormente, Merlim ocupa um espaço destinado, basicamente, a possibilitar a vinda do rei Artur, que, aí sim, ocupará grande parte da narrativa de Geoffrey de Monmouth. Neste sentido, Merlim reproduz no interior da narrativa o sentido exposto por Maugâncio relativo aos *daemones incubos*, isto é, o papel de intermediário entre os homens e os desígnios divinos, que levam súplicas e recebem assistência. Neste caso, Merlim assiste os bretões em seu desespero por livrarem-se do julgo estrangeiro, explicitado pela presença dos Saxões Hengist e Horsa, admitidos por Vortigerne na Ilha.

Ainda neste contexto, devemos chamar atenção para o fato de que Merlim não é designado, em nenhum momento da história, como *magus*, ou seja, ele não compartilha do mesmo estatuto de outros personagens que também possuem capacidades extraordinárias, mas diferindo deles ao possuir em si mesmo todos os poderes que, para os outros, são resultado de aquisições exteriores. Dissemos que não nos é dado pela narrativa nenhuma forma a partir da qual os magos de Vortigerne ou aqueles de Ascanius e Lucius puderam adivinhar coisas escondidas, mas, ao mesmo tempo não há qualquer menção à capacidades inatas de ambos os grupos. Apenas Merlim é representado desta maneira e, como tal, é um médium entre os homens necessitados e a divindade assistente. Nas manifestações de seu poder profético estes traços se mostram clareza.

#### **4.2: A torre que sempre cai e as *Prophetiae Merlini***

A sequência anterior às famosas *Prophetiae Merlini* é o episódio já comentado acima sobre a torre que sempre cai, a qual Vortigerne pretende construir para escapar da perseguição saxã. Neste episódio os magos de Vortigerne são chamados para solucionar o mistério da torre e, para tanto, dizem que é necessário misturar à argamassa da torre o sangue de um menino nascido sem pai, que é Merlim. Esta sequência Geoffrey de Monmouth a retirou da *Historia Brittonum*, atribuída a Nennius, no século IX. Nesta obra

---

197 Idem. p. 357.

Vortigerne também precisa construir uma torre que sempre cai depois de um dia de trabalho. Sem saber o que fazer, Vortigerne manda chamar seus magos e pede-lhes a solução do mistério. Estes, por sua vez, dizem que ele deve misturar o sangue de um menino nascido sem pai na argamassa da torre, a fim de que ela se sustente. Vortigerne envia seus homens pelo reino para encontrar o menino. Ele é finalmente encontrado e levado à presença do rei. Depois de interrogado ele explica a razão pela qual a torre não pode se sustentar: debaixo da terra há um lago e, dentro do lago, dois recipientes e dentro de cada um deles há uma serpente, uma vermelha e outra branca. As serpentes, ao se encontrarem, começam uma batalha espetacular cheia de significados que o menino interpreta para Vortigerne. Ele diz que a serpente vermelha é a de Vortigerne e a branca, a dos invasores. A batalha entre as duas significa, afinal, a supremacia bretã sobre os invasores da Ilha, pois a serpente vermelha derrota a branca. Ao final da batalha, Merlim diz que Vortigerne não pode ficar ali e deve procurar outro lugar para construir sua torre. Porém, antes de partir o rei pergunta o nome do garoto que responde ser Ambrósio e que, quanto a sua origem, é filho de um nobre romano.

Em linhas gerais, este é o episódio explicado por Nennius em sua *Historia Brittonum*. Em essência ele é idêntico ao narrado por Geoffrey de Monmouth. Por consideração à brevidade do relato, não iremos repetir aqui, novamente, o episódio da torre de Vortigerne, pois já foi explicado anteriormente e, agora, novamente através da história de Nennius. Porém, iremos desenvolver a apresentação desta sequência em seus ponto mais significativos para nossos propósitos aqui, isto é, demonstrar a capacidade excepcional de Merlim em comparação com os magos de Vortigerne.

Merlim pede que Vortigerne explique a razão pela qual foi chamado a sua presença, ao quê o rei responde que ele deveria ser morto para ter seu sangue misturado à argamassa de construção da torre. Imediatamente Merlim manda que Vortigerne chame aqueles que o aconselharam e diz: "*Manda chamar teus magos para que venham em minha presença, para que fiquem claras suas mentiras*<sup>198</sup>." Ao chegarem, Merlim diz:

Ignorantes do que impede o fundamento da torre de se manter, dissestes que se meu sangue fosse espalhado no cimento a obra quase imediatamente se manteria. Porém, dize-me o que se esconde embaixo da terra. Pois, há alguma coisa em baixo dela que não permite a torre de se manter<sup>199</sup>.

Os magos ficam em silêncio e não sabem o que responder a Merlim. Este, por sua

---

198 *lube magos tuos uenire coram me, et conuincam illos mendacium adinuenisse.* (108)

199 *Nescientes quid fundamentum inceptae turris impediat, laudauistis ut sanguis meus diffunderetur in caementum et quasi ilico opus constaret. Sed dicite michi quid sub fundamento latet. Nam aliquid sub illo est quod ipsum stare non permittit.* (108)

vez, manda que o rei chame seus operários e que eles escavem a terra porque encontrarão um lago embaixo dela que impede a torre de se sustentar. O rei mandou que cavar o chão e encontrou o lago, exatamente como Merlim havia dito. Com efeito, Merlim, novamente se dirige aos magos e pergunta: "*Digam-me, aduladores mentirosos, o que há sob o lago*<sup>200</sup>". E, de novo, nenhum deles respondeu absolutamente nada. Então, prosseguindo, Merlim mandou que o lago fosse drenado e que, nele, haveria duas pedras ocas e, dentro delas, dois "dragões que dormem".

O rei acreditou no que ele dissera, porque esteve certo quanto ao lago, e mandou que ele fosse drenado, e Merlim foi admirado acima de todos. Todos os que estavam ali também ficaram admirados da sapiência que havia nele, pensando que nele pudesse ter um espírito divino<sup>201</sup>.

A *sapientia* e o *numen* estão em relação clara e direta em Merlim. Da mesma forma como no ritual que Brutus realizou na cidade abandonada para a estátua de Diana, aqui também é o termo *numen* que expressa o lugar da sabedoria de Merlim, isto é, sua origem. É preciso acrescentar, imediatamente, que todos os que estavam perto de Merlim também ficaram admirados com o que ele dizia, principalmente porque, passo a passo, cada asserção de Merlim era confirmada por fatos concretos e demonstráveis. Quando os magos de Vortigerne indicaram que o sangue de Merlim deveria ser misturado à argamassa da torre, não sabemos de onde eles tiraram esta informação. Estes são ignorantes das verdadeiras causas que impediam a torre de se manter porque propuseram como solução algo que não se aplicaria jamais à causa da instabilidade da torre. Merlim procede então a uma série de insultos e prova que os magos estão errados. A primeira coisa que ele pergunta aos magos é o que está debaixo da terra e, em seguida, afirma que há alguma coisa ali. Esta constatação força um contraste com a proposta anterior dos magos do rei: eles propuseram uma causa tão desproporcional ao efeito do desabamento que a pergunta de Merlim "o que há debaixo da terra?" sugere um raciocínio mais materialista e concreto, mais próximo ao pensamento apropriado de um sábio e filósofo.

Esta imagem separa Merlim dos magos em um conjunto de contrastes reveladores. Estes últimos são *mendaces adutores*, aduladores mentirosos, e *nescientes*, ignorantes, das causas do desabamento da torre; por sua vez, a cada pergunta de Merlim dirigida aos

---

200 *Dicite michi, mendaces adutores, quid sub stagno est.* (108)

201 *Credidit rex uerbis eiu quia uerum dixerat de stagno et iussit illud hauriri, et Merlinum super omnia ammirabatur. Ammirabantur etiam cuncti qui estabant tantam in eo sapientiam, existimantes numen esse in illo.* (108)

magos sobre o que havia debaixo da terra, primeiro, e, depois, dentro do lago e, por fim, dentro das pedras, desnuda esta ignorância e, imediatamente, a opção à *sapientia* quase naturalista de Merlim que, antes de recorrer às explicações sobrenaturais, primeiro busca compreender o *fundamentum* da torre. A narrativa nos confirma esta oposição ao dizer que Vortigerne *credidit*, acreditou, em Merlim porque tudo o que ele havia dito anteriormente fora confirmado por fatos, ao cavar a terra e encontrar o lago, isto é, ao propor a solução e demonstrá-la.

É esta sabedoria (*sapientia*) que parece ser inspirada por um espírito divino (*numen*). Este segundo termo nos remete ao ritual de Brutus ao perguntar à deusa Diana aonde ele deveria levar seu povo. A resposta veio de um *numen*, ou seja, de uma potência divina que sabe da verdade e é capaz de dar respostas corretas. Ao ser relacionado com um *numen* e, por isso mesmo, capaz de dizer exatamente o que se passa e como solucionar um problema, Merlim assume o papel de um médium e se distancia cada vez mais daquele de um mago, conforme nos são apresentados os conselheiros do rei usurpador Vortigerne.

### 4.3: As Prophetiae Merlini

Em seguida à solução apresentada ao problema da torre que sempre cai a *HRB* inicia uma seção à parte, inteiramente dedicada às profecias de Merlim. Esta porção da narrativa tem um prólogo próprio e sugere que as profecias já circulavam entre alguns leitores de Geoffrey de Monmouth antes mesmo da *HRB* ter sido concluída: "*Antes de ter alcançado este ponto da história foram divulgadas notícias de Merlim e fui pressionado por meus contemporâneos a publicá-las, particularmente por Alexander, bispo de Lincoln*<sup>202</sup>". Stephen Knight vê nesta passagem a autoconsciência de Geoffrey de Monmouth quanto ao valor de seus talentos literários<sup>203</sup>. Geoffrey acrescenta que as profecias são uma tradução de um texto mais antigo, escrito em língua bretã, a qual Alexander não conhecia. Geoffrey se coloca na posição de um simples tradutor, mas se lembrarmos da polêmica quanto ao livro bretão que ele diz possuir, então pode-se compreender que, na verdade, ele criou toda esta seção profética de Merlim. Na *Historia Brittonum* Merlim explica para Vortigerne o significado da batalha das duas serpentes,

<sup>202</sup> *Nondum autem ad hunc locum historiae perueneram cum de Merlino diuulgato rumore compellebant me undique contemporanei mei prophetias ipsius edere, maxime autem Alexander Lincolniensis episcopus...* (109)

<sup>203</sup> KNIGHT, *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009. p. p. 26-27.

muito mais no sentido de esclarecer qual o sentido daquela maravilha; porém, no caso das *Prophetiae* de Geoffrey a sequência é expandida muito além da significação de um portento extraordinário e ganha todas as cores e peculiaridades de um autêntico momento profético, no qual misturam-se eventos do passado, presente e futuro.

Ao ver os dragões saírem das pedras ocas, logo após ter sido drenado o lago que estava sob a terra, iniciam-se as profecias de Merlim: "*Neste momento, ele caiu em lágrimas e foi tomado pelo espírito de profecia*<sup>204</sup>". Há uma indicação clara de transe e grande agitação emocional, representada pelas lágrimas, e toda a profecia é uma tradução dos movimentos da luta entre os dois dragões, como se o combate expressasse os acontecimentos que passarão a ser profetizados. Tudo se passa como se Merlim estivesse decifrando os movimentos da luta, metido em êxtase e, por isso, capaz de acessar o conhecimento que está por trás do combate.

O traço principal das profecias de Merlim é o uso de animais simbólicos. As *Prophetiae Merlini* influenciaram outros autores medievais de profecia política ao demonstrar como o simbolismo animal adicionava obscuridade e flexibilidade ao discurso profético<sup>205</sup>. Elas ajudaram a espalhar o discurso político ligado à profecia durante a Idade Média e Renascença. Karen Moranski comenta que é o uso específico de animais no discurso profético que possibilita a manobra de identificar um soberano a uma antiga profecia, de forma a legitimar seus atos. Foi assim que Laurence Minot, no século XIV, ao evocar as profecias de Merlim identificou Eduardo III como o "urso do mar" que enfrentaria os franceses<sup>206</sup>. A ambiguidade das figuras animais promovia esta flexibilidade de aplicação e, conseqüentemente, de legitimização das ações reais, no caso de Eduardo III. Porém, isto não poderia acontecer se, por outro lado, o próprio Merlim não gozasse de algum prestígio que valesse a pena ser evocado. Desta forma observa-se um extravasamento da narrativa no mundo vivido. As profecias foram desenvolvidas no contexto mais amplo da história dos reis da Bretanha, mas não se remetiam somente aos eventos narrativos da própria *HRB*, podendo ser levadas adiante por posteriores apropriações políticas. Karen Moranski, seguindo trabalhos anteriores, argumenta que foi Geoffrey de Monmouth, com suas profecias de Merlim, o principal escritor medieval a estabelecer as formas animais como veículos para as profecias, a fim de torná-las mais ambíguas e obscuras. Contudo, o significado fugidio da profecia não é invenção de

---

204 *Mox ille, in fletum erumpens, spiritum hausit prophetiae.* (111)

205 MORANSKI, Karen. "The Prophetie Merlini, Animal Symbolism, and the Development of Political Prophecy in Late Medieval England and Scotland", *Arthuriana* 8, no 4 (1998). p. 58.

206 *Ibidem*.

Geoffrey, mas remete à toda uma tradição clássica e bíblica nas quais oráculos e profetas não dizem claramente o que deverá ocorrer no futuro, mas deixam em aberto o significado de suas visões<sup>207</sup>.

Stephen Knight<sup>208</sup>, seguindo as conclusões de um estudo anterior, comenta que há cinco temas nas *Prophetiae*: os dragões vermelho e verde, os normandos, a sucessão simbólica de animais, a restauração céltica e, por fim, uma conclusão apocalíptica. Segundo esta separação, se deixarmos à parte o tema da sucessão simbólica dos animais, resta-nos um conjunto de interpretações de cunho político das profecias, conforme já aludido anteriormente. Assim, a sugestão de interpretar politicamente as profecias de Merlim e relacioná-las aos eventos históricos é dada pela própria estrutura da *HRB*.

As profecias ocupam exatamente o meio de um livro que se propõe a contar a história dos reis da Bretanha, de forma que temos uma combinação de discursos bastante sugestiva. Se, por um lado, a *HRB* conta em narrativa linear a sucessão dos reis bretões, por outro, ela insere no meio da trama histórica um tipo de discurso que não pode ser completamente compreensível por si mesmo. Com efeito, para ter sentido, as profecias de Merlim precisam compartilhar com a própria *Historia* ligações de significado de um pelo outro, de maneira a tornar inteligível a primeira a partir da segunda. Além do mais, como o simbolismo animal é difícil e a amplo, estas tentativas não podem redundar em certeza efetiva, mas apenas em comentários e glosas, como fez um contemporâneo de Geoffrey de Monmouth, John of Cornwall (ca. 1125-30). Este último, ao reproduzir as profecias de Merlim inseriu glosas com a finalidade de interpretar e tornar claros os significados do texto<sup>209</sup>.

Estas tentativas de reinterpretação das profecias demonstram o impacto causado pelas palavras de Merlim e a popularidade que atraiu para si o personagem de Geoffrey de Monmouth, de modo que R. W. Southern argumentava, em 1970, que havia dois ramos de profecia, entre os séculos XII e XIV: por um lado, a profecia de tipo visionária, de cunho escatológico e apocalíptico, aos moldes de Joaqui de Fiore; por outro, o tipo secular de discurso profético da *HRB*<sup>210</sup>.

Além da questão política, deve-se salientar a relação que a profecia guarda com

---

207 KNIGHT, *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009. p. 27.

208 Idem.

209 CURLEY, Michael J. "A New Edition of John of Cornwall's *Prophetia Merlini*", *Speculum* 57, nº 2 (1982): 217-49.

210 MORANSKI, Karen. "The *Prophetie Merlini*, Animal Symbolism, and the Development of Political Prophecy in Late Medieval England and Scotland". *Arthuriana* 8, n. 4, (1998). p. 65.

algumas formulações modernas no conceito de magia.

A obscuridade das profecias - veiculadas sob a forma de animais fantásticos - sugerem, segundo Karen Moranski<sup>211</sup>, uma relação imediata com seu auditório, de forma a provocar uma ligação entre os dois. Assim, a adaptabilidade das formas simbólicas da profecia e sua obscuridade procedente do uso destas formas, provoca um inevitável engajamento do auditório ao tentar descobrir o significado das palavras de Merlim.

A tradição profética ofereceria um caminho para aqueles que desejavam saber se os eventos que testemunhavam tinham legitimidade divina, por um lado, ou quais eventos ainda estariam por vir que guardariam, também, esta mesma autoridade divina. Neste sentido, as profecias de Merlim inserem-se na mesma categoria de magia, tal como formulada por Michelle Sweeney, em seu *Magic in the Medieval Romance*<sup>212</sup>. Para ela, a magia era uma forma de engajar o auditório a refletir sobre questões de difícil resolução, ao propor situações extraordinárias provenientes de uma fonte mágica. Assim, Lancelot, ao cruzar a ponte de espada, poderia sugerir que a situação moral do personagem era periclitante, por estar implicado em um adultério com a rainha Guinevere. Esta ligação entre o auditório e o texto também é estabelecida pelas profecias ao fomentar - seja pela estrutura global da narrativa, seja porque estimulava o potencial humano natural de particularizar o universal - interpretações sobre o presente e o futuro.

Devemos manter em mente que o contexto político no qual Geoffrey de Monmouth está inserido é aquele conhecido como o período da Anarquia, pois após a morte de Henrique I, quem assume o trono da Inglaterra é Stephen de Blois (1135), que toma a dianteira a se antecipa em relação aos herdeiros originais - Matilda e Geoffrey Plantageneta. Já foi sugerida esta relação entre o período anárquico da Ilha e o texto da *HRB*. Segundo Sian Echard "a própria experiência de Geoffrey de Monmouth com a Anarquia sob o rei Stephen, pode ter tido alguma coisa a ver com o pessimismo que colore sua exploração do papel dos reis na história"<sup>213</sup>. Não podemos perder de vista que no prólogo da *HRB*, a narrativa é dedicada a Robert, conde de Gloucester, que foi apoiador de Matilda, herdeira legítima do trono real.

Para Sian Echard<sup>214</sup>, o uso do termo *historia* e do latim, por parte de Geoffrey de

---

211 Idem., *passim*.

212 SWEENEY, Michelle. *Magic in medieval romance: from Chrétien de Troyes to Geoffrey Chaucer*. Four Courts Press Ltd, 2000. p. p. 11-12.

213 "Geoffrey's own experience of the Anarchy under King Stephen may have had something to do with the pessimism which colors his exploration of the role of kings in history." Ver: ECHARD, Siân. *Arthurian narrative in the Latin tradition*. No. 36. Cambridge University Press, 1998. p. 27.

214 Idem.

Monmouth, representa um desejo do autor de subverter o estatuto do texto histórico e demolir a certeza dos eventos passados. A *HRB* seria uma crítica aos costumes intelectuais dos contemporâneos de Geoffrey de Monmouth que depositavam confiança na escrita da história - na capacidade de narrar os fatos do passado a partir do respeito pela factualidade. A *HRB* passa longe deste objetivo. Já no prólogo, Geoffrey diz estar de posse de um livro antigo, escrito em língua bretã, que ele apenas traduz. É este livro que contem toda a narrativa da chegada de Brutus a Ilha até Cadwallader, o último rei, passando por Arthur e Merlim. A mistura da ficção com a tradição aceita, vinda de Beda, Nennius e da cronologia galesa, possibilita esta virada subversiva de Geoffrey de Monmouth.

O objetivo de Geoffrey de Monmouth, argumenta Echard<sup>215</sup>, é atacar a noção medieval de história: uma série sucessiva que se desenrola segundo a providência divina. Série esta que está cheia de pistas e símbolos desta providência, disponível para quem souber entendê-las. Porém, a *HRB* não parece mover-se nesta direção. Antes, ela pouco menciona a providência divina como autora do desenrolar dos eventos, por um lado, por outro, através de Merlim, parece conhecer todo o desenvolvimento futuro da Bretanha. É este o papel das profecias. Nelas o que se vê é o resultado inevitável da desgraça humana e da efemeridade dos negócios humanos diante das forças da história e do destino. A crença de Geoffrey, segundo Echard, é quase niilista neste sentido. É precisamente aí que ele difere dos historiadores de sua época e sua *HRB* parece ganhar destaque e contraste com os outros trabalhos contemporâneos e anteriores a Geoffrey precisamente porque veicula esta mensagem pouco otimista e insere grande ênfase nos movimentos naturais e irreversíveis dos destinos humanos, arrastados pela Fortuna.

#### **4.4: As pedras gigantes da Irlanda**

Depois de ter feito suas profecias para o rei Vortigerne, Merlim segue seu percurso na narrativa. Vortigerne perece sob as mãos dos irmãos Uther e Aurelius, filhos de Constâncio, o verdadeiro e legítimo rei, que fora traído e assassinado por Vortigerne. Depois de ter recebido a coroa, Aurelius continua sua luta contra os invasores Hengist e Horsa, os dois irmãos convidados por Vortigerne para participarem do reino. Estes são derrotados por Aurelius que, depois, desejou construir um monumento para os heróis

---

215 Idem. p. 66

bretões assassinados por Hengist. Ao chamar seus construtores, todos se negaram a fazer o serviço, pois estava além de seu conhecimento construir um monumento que pudesse durar para sempre. Nesta sequência há realce nas incapacidades dos simples construtores - carpinteiros e pedreiros - em comparação com as capacidades elevadas de Merlim:

Então, foram convocados artífices de madeira e pedra de todas as direções, e foi ordenado que empregassem seus talentos em construir uma nova estrutura que durasse para sempre, em memória de tantos homens. Contudo, quando a falta de confiança em seus talentos fez com que todos recusassem<sup>216</sup> (...)

Nesta parte, Aurélio chama primeiro os carpinteiros e pedreiros comuns e manda que eles construam um monumento eterno. A "falta de confiança" dos operários para tal empreitada decorre da grandiosidade do projeto, no sentido temporal: a obra deveria *constaret in aeuum*, permanecer para sempre no tempo, isto é, ser eterna. Ora, não é possível para o homem comum construir nada que possa ultrapassar o tempo e, conscientes desta limitação, os artífices de Aurélio recusam a tarefa. Os termos *lignorum et lapidum*, que são o genitivo plural para "de madeiras e de pedras", trazem a nossa atenção para os materiais comuns, usados em todos os tipos de construção e, conseqüentemente, a habilidade requerida para trabalhar com tais materiais é comum, possuída por qualquer homem de ofício. Temos aqui um cenário ordinário, por um lado, e um objetivo extraordinário, por outro, que ultrapassa este ambiente. É neste momento, na sequência, que Tremorinus, arcebispo de Caerleon, aparece e intervém dizendo:

Se há alguém que pode realizar tuas ordens, é o adivinho de Vortigerne, Merlim. Certamente, não acho que haja outra pessoa em teu reino que tenha capacidade mais distinta, seja em dizer o futuro, seja em operações de engenharia. Manda que empregue seu talento para produzir o monumento<sup>217</sup>.

O primeiro elemento para o qual devemos voltar nossa atenção é "adivinho". Este termo foi escolhido em detrimento de outras possibilidades. O dicionário latim-inglês de Oxford<sup>218</sup> fornece diversas possibilidades para a tradução da palavra original do texto,

---

216 *Conuocatis itaque undique artificibus lignorum et lapidum, praecepit ingeniis uti nuamque structuram aduenire quae in memoriam tantorum uirorum in aeuum constaret. Cumque omnes ingeniis suis diffidentes repulsam intulissent (...)* (128)

217 *Si uspiam est qui praeceptum tuum aggredi ualerit, Merlinus uates Vortegirmi aggredietur. Quippe non existimo alterum esse in regno tuo cui sit clarius ingenium siue in futuris dicendis siue in operationibus machinandis. lube eum uenire atque ingenio suo uti ut opus affectas constet.*

218 *Oxford latin dictionary*. Clarendon Press. Oxford University Press, 1968. O dicionário traz as seguintes possibilidades: 1) profeta ou visionário e 2) poeta de inspiração divina. Assim, as duas traduções podem perfeitamente dar conta do papel de Merlim na narrativa, mas escolhemos o segundo termo porque está mais de acordo com o desenvolvimento posterior do personagem na *Vita Merlini*. Além do mais, o dicionário brasileiro de F. R. dos Santos Saraiva, acrescenta o significado de que *uates* também pode

*uates*. Como esta é a primeira vez que Merlim é definido no texto, então importa compreender o contexto da narrativa ao fazê-lo. Neil Wright, tradutor da edição crítica da *HRB*, escolheu o termo "profeta" para traduzir esta passagem. De fato, a palavra é um dos significados possíveis para o termo e corresponde muito bem ao papel anterior desempenhado por Merlim nas profecias. Além disso, o termo também deixa claro que há uma inspiração divina a partir da qual o *uates* opera sua visão do futuro, que, como vimos, é um espírito divino (*numen*). Porém, a tradução como profeta sugere que Merlim recebe o espírito da divindade e vê o futuro a partir dele, mas isso não é o que nos demonstra o texto de Geoffrey de Monmouth. Antes, ele observa uma batalha, no episódio das profecias, e lê esta luta como sinais dos eventos futuros que ele passa a profetizar. Portanto, adivinho parece ser o melhor termo para definir o papel de Merlim. Além do mais, a palavra *uates* também traz consigo uma proximidade com a poesia e a música, que é o papel mais característico que Merlim irá assumir na obra subsequente de Geoffrey de Monmouth, a *Vita Merlini*, conforme veremos mais adiante. Porém, a novidade desta passagem é o acréscimo que Tremorinus faz ao dizer que Merlim também é muito capaz nas operações de engenharia. Até este momento, a única indicação que tínhamos da habilidade de Merlim enquanto artífice de grande engenho foi sua precisa resposta aos magos de Vortgierne quanto aos problemas da torre que desabava sempre. Ao mandar escavar a terra e drenar o lago que impedia a sustentação da torre, Merlim dá mostras de conhecer os princípios de engenharia. De fato, como corresse sua fama pelo reino, Tremorinus evoca esta capacidade de Merlim e o sugere como o único candidato possível para resolver a construção do monumento.

Não só Merlim pode, através da inspiração extática e divina, adivinhar o futuro através de sinais, como também é conhecedor das artes de engenharia, unindo, assim, dois tipos de conhecimentos: um de ordem mais religiosa ou espiritual e o outro de ordem prática e concreta. Merlim possui esta "capacidade mais distinta" (*clarius ingenium*) para operar a maravilha do monumento eterno. Esta oposição entre os dois tipos de conhecimento é realçada na sequência imediatamente posterior, quando Merlim chega à presença de Aurelius e se propõe a produzir a obra desejada pelo rei.

Neste ponto da história, o rei Aurélio encontra-se com Merlim, desejoso de ouvir coisas maravilhosas sobre o futuro<sup>219</sup>. Imediatamente Merlim se nega a obedecer aos

---

significar um mestre em alguma arte. Ver: *Novíssimo Dicionário Latino-Português etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* Editora: Livraria Garnier. Belo Horizonte, 2006.

219 *Excepit illum rex cum gaudio iussitque futura dicere, cupiens miranda audire.*

desejos do rei dizendo que *"os mistérios do futuro não são revelados desta maneira, a não ser em caso de grande necessidade. Por outro lado, se eu as proferir sem propósito ou por vaidade, o espírito que me instrui irá silenciar e quando houver necessidade ele me abandonará<sup>220</sup>".* Desta forma, Merlim deixa claro que pode adivinhar o futuro através de um espírito e que há condições para que estas adivinhações ocorram: se não houver necessidade premente, ele não poderá dizer nada a respeito do futuro, pois ficará sem auxílio quando uma necessidade real surgir. Esta passagem aponta para o fato de que não depende de Merlim a capacidade de adivinhação, reforçando ainda mais o já mencionado papel de médium que ele desempenha. Stephen Knight notou muito bem este papel assumido pelo personagem que, ao invés de um mago com poderes próprios, posiciona-se mais como um sacerdote. Knight comenta que *"esta não é uma característica de dos poemas de Myrddin, isso pode implicar que seja simplesmente um uso do sacerdócio enquanto modelo da transmissão de conhecimento<sup>221</sup>".* A observação de Stephen Knight sugere que Geoffrey de Monmouth esteja se distanciando do material tradicional dos poemas de Myrddin para inserir a perspectiva cristã do sacerdote enquanto um meio de comunicação entre os fiéis e Deus. Porém, se por um lado é correto afirmar que a capacidade de adivinhação não depende apenas de Merlim, por outro, ele é inteiramente autônomo para desempenhar sua função de conhecedor das artes mecânicas.

Ele, em seguida, aponta o caminho para construir um monumento que irá durar eternamente: há na Irlanda pedras gigantes que não poderiam ter sido construídas *"por ninguém desta era, a não ser pela combinação de habilidade e arte<sup>222</sup>".* E esta combinação Merlim pode facilmente exercer por si mesmo. Assim, ao chegar à Irlanda, depois de enfrentar resistência do rei daquelas terras, Merlim e um grupo designado pelo rei Aurélio chegam àquela região para levarem as pedras para a Bretanha. Num primeiro momento, Merlim pede que os homens do rei tentem, como puderem, retirar de lá aquelas pedras enormes. A história conta que eles tentaram de todas as maneiras possíveis: usaram cordas, polias, escadas e tudo o mais que puderam para tentar mover as pedras, mas nenhum deles teve sucesso. Por sua vez, Merlim riu deles e organizou seus mecanismos (*machinationes*). Em seguida, ele foi capaz de mover as pedras gigantes

---

220 *Non sunt revelanda huiusmodi misteria nisi cum suma necessitas incubuerit. Nam si ea in derisionem siue uanitatem proferrem, taceret spiritus qui me docet et cum opus superveniret recederet.* (128)

221 KNIGHT, Stephen. *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. Cornell University Press, 2009. p. 27.

222 (...) *nemo huius aetatis construeret nisi ingenium artem subuectaret.* (128)

com enorme facilidade, para o espanto de todos<sup>223</sup>.

O elemento mecânico está presente nesta passagem em oposição constante a outras formas de operação, como o uso de força bruta ou cordas e escadas, conforme vistos na passagem acima. Não é surpreendente, por outro lado, quando nos deparamos com a relação íntima entre o maravilhoso e as artes mecânicas, conforme representadas por Merlim. Se, por um lado, ele é um adivinho de renome e de especial competência, por outro, também é um homem de engenho, que domina certos mecanismos capazes de produzir maravilhas.

Benedek Láng comenta que "*na Idade Média e na Renascença, a combinação de astrologia médica, engenharia e magia era vista como natural. Invenções mecânicas frequentemente tinham conotações sobrenaturais*<sup>224</sup>". Com efeito, ainda que não fossem ensinadas formalmente nas universidades, as artes mecânicas estavam envoltas em uma aura de mistério e segredo.

Benedek Láng nos oferece um exemplo desta relação ao comentar o *Bellifortis*, de Conrad Kyeser (1366-1405). Embora mais distanciado no tempo do que nossa narrativa sob análise, o *Bellifortis* demonstra esta relação entre mecânica e magia, ao relacionar aparatos militares para guerra juntamente com receitas mágicas e amuletos<sup>225</sup>. Assim, a representação de Merlim operando através de mecanismos para retirar as pedras gigantes que nenhum outro homem seria capaz de retirar, realiza esta aproximação entre engenharia e magia. Contudo, importa notar que a palavra *magia* não é mencionada aqui, mas isso não significa que não possa ser relacionada ao episódio. Em primeiro lugar porque a magia também provoca maravilhamento, identicamente ao que fez Merlim ao retirar as pedras; em segundo, porque a *magia* é um termo amplo que designa diversas práticas diferentes e varia de atividades distintas como a confecção de amuletos até a adivinhação através de entranhas de animais ou pelo voo dos pássaros.

Por sua vez, esta aproximação não desfaz a imagem anterior de Merlim como um médium entre o mundo divino e o mundo humano. Da mesma forma, a magia também estava relacionada às práticas sacerdotais desde o início do uso da palavra *mageia*, pelos gregos até Isidoro de Sevilha, em suas *Etymologiae*. A relação entre magia e religião,

---

223 *Alii funes, alii restes, alii scalas parauerunt ut quod affectabant perficerent, nec ullatenus perficere ualuerunt. Deficientibus itaque cunctis, solutus est Merlinus in risum suasque machinationes confecit. Denique, cum quaeque necessaria apposuisset, leuius quam credi potest lapides deposuit (...).*

224 LÁNG, Benedek *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*. Penn State Press, 2008. p. 70. "*In the Middle Ages and in the Renaissance, the combination of medical astrology, engineering, and magic was viewed as rather natural. Mechanical inventions often had supernatural connotations.*"

225 Idem. p. 36.

como já comentadas anteriormente em outro capítulo, sempre reverberou nas práticas mágicas durante todo o período medieval e até posteriormente. Basta tomarmos o exemplo de Jâmblico que, ao criar sua *theurgia*, pretendia fazer uso de rituais para se relacionar e encontrar a elevação interior, através da evocação de potências divinas que tivesse por função elevar a alma do devoto praticante<sup>226</sup>.

#### **4.5: A mudança da aparência: os *medicamenta* de Merlim e a transformação de Uther**

Chegamos, por fim, a última sequência na qual Merlim opera prodígios para resolver as situações difíceis colocadas pelo rei Uther. Este havia sucedido seu irmão no trono e também lutou contra invasores e muito trabalhou para manter a paz e a ordem. Contudo, na época de páscoa Uther fez uma grande comemoração em Londres, para onde acorreram todos os nobres e senhores mais importantes do reino. Foi nesta ocasião de festa que, num banquete, Uther viu pela primeira vez Igerna, esposa de Gorlois, duque da Cornualha. Imediatamente ao vê-la o rei ficou tomado de paixão e não desistiu até poder ter uma noite a sós com ela. Tão tomado de paixão estava o rei que Gorlois acabou percebendo as intenções de Uther que, sem pedir permissão, abandonou o festival e retirou-se para seus domínios. Este foi o pretexto necessário para Uther mover uma guerra contra Gorlois, em vingança ao desrespeito do duque. Como ninguém sabia o que estava acontecendo, a não ser o próprio rei, Igerna e Gorlois, tudo se passou como se o duque tivesse faltado com respeito para com o rei.

Finalmente, desesperado de paixão, Uther pede que Urfino dê a ele um conselho para que ele possa lograr seu desejo. A resposta de Urfino resume, em si, a necessidade de capacidades superiores para conseguir ultrapassar as dificuldades. Ele diz:

E quem poderia dar-lhe conselho, já que nenhuma força é capaz de permitir que alguém alguém se aproxime dela [Igerna] e alcance a torre de Tintagel? Pois ela está rodeada pelo mar por todos os lados e só pode ser alcançada por um estreito penhasco. Três soldados armados são suficientes para impedir, mesmo se tivesses todo o reino da Bretanha a apoiá-lo. Porém, se o adivinho Merlim se empenhar em ajudar, julgo [Merlim capaz de] poder aconselhá-lo a alcançar teu desejo<sup>227</sup>..

---

226 COPENHAGEN, Brian. *The book of magic: from antiquity to the enlightenment. Selected and translated with an introduction and notes by Brian Copenhagen*. Penguin Classics, 2016. Kindle Edition. p. 200.

227 *Et quis tibi consiliari ualuerit, cum nulla uis accedere queat qua eam infra oppidum Tintagol adeamus? Etenim situm est in mari et undique circumclausum ab ipso, nec est alter introitus nisi quem angusta rupes praebeat. Ipsum tres armati milites prohibere queunt, licet cum toto regno Britanniae astitisses. At tamen, si Merlinus uates operam insisteret dare, arbitror te posse consilio ipsius desiderio tuo potiri.* (137)

Assim, esta situação se assemelha, em aspectos importantes, àquela anterior das pedras gigantes que Merlim ajudou a transportar. A similaridade reside no fato de que tanto naquele caso, como neste, as duas situações são impossíveis de resolver a partir da perspectiva dos homens vulgares, ou ordinários. A imagem de apenas três soldados armados serem suficientes para impedir a entrada do rei, ainda que este tivesse a seu lado todo o exército do reino a seu dispor, reforça a dificuldade do caso. Assim, a única saída é que Merlim se disponha a ajudar Uther, pois ele é o único capaz disso. Novamente, é o conhecimento superior de Merlim, isto é, é o recurso ao mágico que pode resolver um conflito que, de outra maneira, seria impossível ter solução.

Esta relação entre a magia e as situações de difícil solução lança luz sobre o próprio sentido da magia no interior da narrativa. Embora o termo não seja utilizado explicitamente, o contexto mais amplo das sequências deixa claro que há aproximações claras entre as manifestações sobrenaturais de Merlim e as concepções de magia mais amplas e aceitas no contexto medieval. Esta proximidade dos dois campos fica clara nesta sequência do rei Uther.

A maneira como Merlim procede com seu auxílio é, também, através da sutileza e do conhecimento superiores que ele representa. Assim, ao ajudar o rei Merlim diz que este deve "*apoiar-se em novas artes, ainda inauditas em teu [de Uther] tempo*". E continua: "*Com minhas ervas posso dar para ti a forma de Gorlois para que sejas tomado por ele por quem quer que te veja*<sup>228</sup>".

Merlim usa seu *medicamentum* para alterar a forma de Uther, Urfino e a sua própria, a fim de realizar a obra para a qual seu saber é único e necessário: trazer Artur ao mundo, através de um engodo moralmente duvidoso que, para ser realizado, recorre às práticas ocultas. A associação de ervas às práticas de magia é antiga e largamente atestada durante a antiguidade e toda a Idade Média.

Na Antiguidade Clássica, Plauto menciona que o cozinheiro de Ballio Leno - personagem na peça *Pseudolus* - , diz a este último:

Pois hoje, minha porção fará para ti/ a mesma coisa que [fez] Medéia, que cozinhou o velho Pélias/ e que com ervas e venenos é dito ter tornado adolescente o velho/ da mesma forma farei para ti<sup>229</sup>.

A citação de Medéia como a cozinheira que teria usado ervas (*medicamentum*) para

228 *Scio medicaminibus meis dare tibi figuram Gorlois ita ut per omnia ipse uidearis.* (137)

229 *Quia sorbitione faciam ego hodie te mea,/ item ut Medea Peliam concoxit senem, / quem medicamento et suis venenis dicitur / fecisse rursus ex sene adulescentulum,/item ego te faciam.* Ver: Paul Nixon. *Plautus IV. The little Carthaginian. Pseudolus. The Rope.* William Heinemann. London, 1980, pg, 236.

transformar Pélias de homem velho em jovem é bastante significativa. Neste exemplo, as ervas também transformam a aparência de Pélias, ao devolver-lhe a juventude.

Por sua vez, Plínio, o Velho, comenta em sua *Historia Naturalis*, que a *magia* deve ter surgido primeiramente com a medicina e a religião e, por isso, goza de certa autoridade e confiança por parte dos homens<sup>230</sup>. Neste contexto, ervas e plantas foram usadas durante toda a Idade Média tanto como medicamentos, como também misturadas às práticas mágicas, como, por sua vez, nos atesta Isidoro de Sevilha, em suas *Etimologiae*. No livro XI, seção iv, ao tratar das metamorfoses (*De Transformatis*), que podem ocorrer com os homens, Isidoro diz:

É registrado, contudo, que certas transformações monstruosas dos homens em bestas, como aquela da famosa maga Circe, que diz-se ter transformado os companheiros de Ulisses em bestas: e também o caso dos Árcades que, ao tirar a sorte, nadavam em um lago e eram imediatamente transformados em lobos (...) De fato, com respeito às formas dos odiosos criminosos, estes são transformados em todo tipo de bestas, seja através de encantamentos mágicos, seja através de ervas venenosas<sup>231</sup>.

Por sua vez, Richard Kieckhefer comenta que as plantas medicinais podiam, muitas vezes, serem combinadas com orações cristãs e rituais para aumentar sua eficácia. Os livros de medicina de caráter prático, com receitas de remédios, são os principais exemplos usados por Kieckhefer, como o livro de Baldo. Datando, aproximadamente, do século X, o livro contém uma coleção de receitas com ervas para produzir remédios, decorrentes diretamente da obra de Plínio, o Velho. Porém, na confecção destes remédios, pode ser necessário rezar a missa sobre seus componentes, ou proferir palavras de comando, ou ainda proceder com certos rituais para adquirir eficácia<sup>232</sup>.

Neste sentido, Merlim não se distancia desta concepção de magia unida à prática da medicina. Esta cena da transformação de Uther, Urfino e Merlim para ludibriar Igerna e fazer com que o rei tenha uma noite de amor com ela acarretará, como veremos depois, consequências importantes nos desenvolvimentos posteriores da história do personagem,

---

230 PLINY, the Elder. *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855. Capítulo XXX.

231 *Scribuntur autem et quaedam monstruosae hominum transformationes et commutationes in bestiis, sicut de illa maga famosissima Circe, quae socios quoque Vlixis mutasse fertur in bestias: et de Arcadibus, qui sorte ducti transnatabant quoddam stagnum atque ibi convertebantur in lupos (...) (...) Ad multa enim latrocinia figurae sceleratorum mutantur, et sive magicis cantibus, sive herbarum veneficio totis corporibus in feras transeunt.* Este texto original está disponível na internet em: <http://www.thelatinlibrary.com/isidore/11.shtml>. Porém, também comparamos o texto com a tradução feita para o inglês. Ver: BARNEY, Stephen A., et al. *The etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge University Press, 2006, p. 246.

232 KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2000. *passim*.

mas sobretudo no *Merlin* de Robert de Boron.

#### **4.6: O louco selvagem e sua sabedoria: o Merlim da *Vita Merlini* e suas capacidades mágicas.**

Pretendemos, com a análise que se seguirá da narrativa, mostrar que o Merlim da *Vita Merlini* representa a figura do sábio - um homem que conhece a natureza e seus segredos e que, por isso, é capaz de maravilhar com seus poderes sobrenaturais. A narrativa figura um universo cheio de maravilhas naturais, onde cada coisa tem seu lugar, sua virtude, seu funcionamento próprio ordenado estabelecido pelo Criador, para o proveito e maravilhamento dos homens, a fim de que fosse conhecida Sua sabedoria infinita e Sua bondade. Merlim está dentro deste contexto e participa dele ativamente, como um intérprete da sabedoria e vontade divinas, um médium entre os homens e Deus. Isso não significa que ele seja um religioso, no sentido de que assume uma postura sacerdotal, clerical ou institucional. Dissemos que ele é um intermediário entre Deus e o mundo e os homens, muito mais porque sua *Vita* é um exemplo, um modelo de conduta que direciona todas as energias da vida para a busca da sabedoria.

Em comparação com o texto anterior de Geoffrey de Monmouth, a *Historia Regum Britanniae*, há que se notar a mudança da prosa para a poesia, em versos hexâmeros, métrica característica dos épicos romanos e gregos, como a *Odisséia* e a *Eneida*. Essa modulação da forma escrita para a poesia e a forte sugestão musical do prólogo de Geoffrey sugere uma postura diferente diante do texto. Naquele, figuravam reis importantes para a Bretanha; o destino dos povos, em decorrência dos desatinos dos governantes; capítulos importantes sobre acontecimentos que marcaram a memória dos povos da Ilha. Na *Vita Merlini*, o personagem é explorado por outras perspectivas diferentes. Na *Vita*, o uso de versos latinos para expor a vida de Merlim sugere um estatuto diferente, em termos de referencial, daquele da obra anterior de Geoffrey. Os versos indicam que o conteúdo da obra não seguirá a mesma intenção tradicional pretendida com o termo *Historia* da *HRB*, mas lança a presente obra em um campo mais aberto e permeável por referências literárias.

As obras de Geoffrey de Monmouth deixam transparecer, ao que tudo indica, duas personalidades diferentes de Merlim. A primeira e aquela da *HRB*, onde ele é um conselheiro e profeta, mas impessoal e com uma aparição bastante reduzida. A segunda

personalidade, que surge na *Vita Merlini*, mostra um Merlim mais emotivo e reflexivo, envolvido com a natureza e sensível as tragédias humanas. Na *Vita*, Merlim pouco profetiza, se comparada com a *HRB*. Esta diferença entre dois tipos de personagem saltou aos olhos de muitos observadores. Geraldo Cambrense que escreveu sua *Intinerario Cambriae* por volta de 1191, ressaltou esta dupla tradição. Ele divisava dois personagens com o mesmo nome:

Havia dois Merlins: aquele que é chamado Ambrósio, que tinha dois nomes, e que profetizava sob o Rei Vortigerne, nascido de um incubos, e encontrado em Caermirdin, isto é, a cidade de Merlim: o outro é oriundo da Escócia, que era chamado Calidônio, porque profetizava na floresta da Calidônia; e silvestre, pois ao entrar em guera, viu um monstro terrível no ar e, desde então, ficou louco, e se abrigou na floresta, vivendo como um selvagem até sua morte<sup>233</sup>.

Geoffrey de Monmouth esforçou-se para fazer com que seu personagem da *Vita* não fosse outro que o mesmo da *HRB*, ao mostrar em diversas passagens as relações entre os dois textos. Conversando com sua irmã, Ganieda, e logo ao fim de suas profecias na *Vita*, ele diz que já havia profetizado antes, para o rei Vortigerne<sup>234</sup>. Porém, o que fica evidente são as diferenças marcantes entre os dois personagens. Em primeiro lugar, a *Vita* trata o personagem de forma mais completa, pois é uma obra dedicada inteiramente a ele, então é natural que se espere um amplo desenvolvimento de seus traços e características, dentro do *topos* bastante conhecido das *vitae* dos santos. O caso é muito diferente na *HRB*. Ali, Merlim aparece com um papel definido: tornar possível a vinda do rei Arthur para o mundo e profetizar sobre o futuro político da Bretanha.

O Merlim da *Vita* é um personagem distante da tradição heróica das histórias épicas passadas, da *Ilíada* até o *Lai* de Hildebrando. O Merlim de Geoffrey é um clérigo que se retira do mundo para criticá-lo e apontar suas contradições. Assim, Geoffrey coloca Merlim na mesma tradição de diversos santos do início da Idade Média e do período de conversão da Bretanha, como Santo Caradoc, Santo Illud e outros<sup>235</sup>.

Todas as sequências aqui expostas tiveram como objetivo primeiro inserir a história de Merlim dentro de um corte temático, de forma que pudéssemos acompanhar a

---

233 *Erat enim Merlini duo, iste qui et Ambrosius dictus est, quia binomius fuerat, et sub Rege Vortigerno prophetavit, ab incubo genitus, et apud est Caermardhin, id est, urbs Merlini: alter uero de Albania oriundus, qui et Calidonus dictus est, a Celidonia sylva, in qua prophetavit, et Sylvester, quia cum inter acies bellicas constitutus, monstrum horribile nimis in aera suspiciendo prospiceret, dementire coepit, et ad Sylvam transfugiendo, sylvestrem usque ad obitum perduxit.* Ver: Cambrensis, Gerardus. *Itinerarium Kambriae*. Ed. James F. Dimock. Longmans, 1868. p. 133.

234 *Haec Vortigerno cecini prolixius olim/ Exponendo duum sibi mistica bella draconum/ In ripa stagni quando consedimus hausti.* (680-683) Tradução: *Estas coisas profetizei para Vortigerne, sentados próximos ao lago onde os dragões se engajaram em uma batalha mística.*

235 THOMAS, Neil. "The Celtic Wild Man Tradition and Geoffrey of Monmouth's *Vita Merlini*: Madness or Contemptus Mundi?", *Arthuriana* 10, nº 1 (2000): 27–42.p. 38.

narrativa através de uma ideia central: Merlim é um adivinho e poeta sensível às coisas do mundo, ao destino humano e à natureza. É justamente essa sensibilidade que o deixa louco quando vê seus aliados morrerem em batalha; é também ela que o remete à floresta e o faz considerar o mundo natural como um livro aberto, a partir de onde ele reflete sobre a natureza e as condições de vida dentro dos ciclos naturais das estações, com sua indicação explícita a transitoriedade das coisas. Esse eixo temático serve de fio condutor para a descrição da narrativa. O mundo natural, seus mistérios e seus fenômenos (como a própria passagem das estações), são os materiais sobre os quais Merlim se debruçará, até o fim da história; a própria vida em meio a harmonia da natureza será sempre o objetivo almejado por Merlim, que nega todos os luxos e prazeres da vida na cidade e da corte, para ficar na floresta, sozinho, em meio aos animais.

Assim, muitas cenas aparecem onde Merlim rejeita os negócios humanos, zomba da vida na cidade agitada, e troca toda riqueza dos reis e nobres pela simplicidade rústica da vida natural. O posterior aparecimento de Taliesin, que, segundo a narrativa, vem da Britânia, onde estudou com um venerável mestre (Gildas) e aprendeu sobre filosofia natural, incrementa esta busca pelo conhecimento do mundo natural, com uma explicação completa das diversas partes que o compõem: a razão das chuvas e das estações, as divisões dos povos, a formação dos minerais e etc; enfim, uma exposição dos conhecimentos sobre a natureza e o cosmos.

A *Vita Merlini* guarda largos e distintivos traços da literatura medieval, juntamente com uma porção de elementos de origem céltica. J. S. P. Tatlock vê nesta obra de Geoffrey de Monmouth elementos típicos da cultura literária medieval, como o personagem Barinthus, que leva Arthur para a Ilha de Avalon, também e o mesmo personagem das Navegações de São Brandão. Além disso, as discussões a respeito do clima, da geologia e da cosmologia são todas baseados na tradição comum medieval, que vai de Isidoro de Sevilha até Beda e Rabanus Maurus. Além destes, Tatlock reconhece traços da recepção medieval das obras latinas de Ovídio, Virgílio e Horácio. Portanto, ainda que repleto de elementos celtas e, na verdade, repousando sobre um fundo amplo desta tradição, a *Vita Merlini* dirige-se principalmente para um público cultivado do século XII<sup>236</sup>.

#### **4.7: Merlim e a integração com a vida natural**

---

236 TATLOCK, J. S. P. "Geoffrey of Monmouth's *Vita Merlini*", *Speculum* 18, nº 3 (1943): 265–87.p. 271.

Há uma cumplicidade entre Merlim e o mundo natural, que é apresentado na narrativa como o lugar da floresta, dos animais selvagens, das fontes e dos esconderijos secretos, de lugares remotos e de difícil acesso. Merlim observa, reflete e aprende tudo o que pode da natureza e faz dessa busca o sentido último de sua existência: ele busca o Criador de tudo e o melhor caminho para se alcançar tão nobre fim é conhecer sua criação – o que se traduz no texto como essa proximidade visceral, a ponto de haver asco e recusa do espaço civilizado, urbanizado. Como ocorre essa aproximação? Quais os elementos dela e como ela modifica o personagem principal de nossa narrativa? Esses são os pontos principais que pretendemos mostrar a partir de agora. Para tanto, começaremos com a cena do casamento de Gwendoloena, em que muitas características aparecem, permitindo explicitar este contato com a natureza.

No dia do casamento, Merlim saiu à procura de um presente. Então, reuniu rebanhos de veados, cervos e carneiros, a fim de formar um cortejo de animais silvestres e apresentá-los à Gwenddoloena – este seria o melhor presente dele para ela:

...então ele perambulou pela floresta e pelos pomares dos bosques e reuniu os rebanhos tanto de veados como de cervos, em unidade. Também reuniu cabras e, ele mesmo, montou um veado”<sup>237</sup>

E foi até os portões da cidade. Ao chegar, gritou pelo nome de Gwendoloena, que viu aquilo e riu dele, mas ficou impressionada com o fato de Merlim dar ordens aos animais e estes o obedecerem:

Então Gwendoloena chegou apressadamente e riu de seu marido montado em tal animal, mas ela viu com espanto que o animal obedecia suas ordens, e que ele sozinho havia coletado tão grande número, que ele os retirou da floresta sozinho, tal como como um pastor acostumado a levar suas ovelhas pelos pastos”.<sup>238</sup>

Gwendoloena fica surpresa com duas coisas: a primeira é que Merlim monta um animal selvagem, como um contraponto esperado de um homem da corte, que montaria um cavalo com todo o aparato necessário: estribo, arreio, celas e etc. Esse espanto inicial é o contraste do homem selvagem representado por Merlim e o homem da cidade. A

---

237 "(...) *et silvas et saltus circuit omnes;/Cervorumque greges agmen collegit in unum,/ Et damas capreasque simul; cervoque resedit*" (450-453). Tradução de Mark Walker: "...then he prowled through the forest and groves of the woodland/and he collected the herds of both stags and of deer in one column,/Goats he collected as well, and he mounted a stag as its rider" (413-415)

238 "*Ocius ergo venit subridens Guendoloena,/ Gestarique virum cervo miratur, et illum/ Sic parere viro, tantum quoque posse ferarum/ Uniri numerum, quas prae se solus agebat/ Sicut pastor oves quas ducere suevit ad herbas*" (459-463). Mark Walker: "So Gwendoloena arrived in a rush and she laughed at her husband sitting astride such a beast, yet she saw in astonished amazement that it obeyed his commands, and that he on his own had collected such great numbers of beasts, which he drove from the forest by himself just like a shepherd accustomed to leading his sheep to their pasture". (420-425)

segunda coisa que a impressiona é que Merlim, sozinho, foi capaz de mobilizar todos os animais da floresta para que o seguissem. Na verdade, esse era o presente de casamento – todo o cortejo era para Gwendoloena: “*Gwendoloena!, ele chamou, Gwendoloena! Seus presentes a esperam*”<sup>239</sup>. Com efeito, a comparação de Merlim enquanto “pastor acostumado a guiar suas ovelhas pelos pastos” realça a relação de intimidade com a natureza, aprofundando-a de tal forma que sugere que o próprio Merlim é parte desse mundo natural. Após desprezar tudo o que o mundo tinha a lhe oferecer – bens, poder e riquezas -, ele aparece como que harmonizado com os animais da floresta, de tal forma que estes lhe obedecem os comandos.

Em seguida o pretendente de Gwendoloena aparece e ri de tudo, evocando a ira de Merlim que, de súbito, arranca o chifre do próprio veado que monta e atira-o no noivo de Gwendoloena, estourando-lhe os miolos. Na sequência, parte em fuga para a floresta, sendo perseguido pelos guardas da cidade; ao tentar atravessar um rio em cima do veado, termina por cair e é levado pela corrente. Seus perseguidores conseguem pegá-lo e amarram-no, levando-o de volta.

A ligação de Merlim com a floresta faz-se, portanto, em vários níveis: desde o exterior, isto é, sua apresentação física - desganhado, desfigurado, sem roupas e que se cobre apenas com folhas; até o interior, onde ele se alimenta somente de frutas e identifica-se com os animais de maneira tal que estes lhe obedecem as ordens, como a um igual. A capacidade de comunicar-se com o mundo natural, porque integrado a ele, faz com que Merlim possa realizar um feito espantoso, como o cortejo dos animais silvestres. Contudo, essa capacidade não é resultado de um poder, ou de uma habilidade especial – não é um poder mágico nem sobrenatural. Antes, resulta de uma relação de integração profunda com o mundo natural.

O riso de Gwendoloena nos apresenta um contraste profundo entre dois universos distantes: de um lado o riso é provocado pela cena inusitada do homem montado num animal silvestre; ora, implicitamente, o contraste é com um cavaleiro, bem equipado e montado num cavalo já domesticado: é a conquista humana sobre a natureza, através da força ou do engenho. Um cavaleiro e seu cavalo representam não só um grupo específico – a nobreza aristocrática – mas também um dos pontos de culminância do domínio do homem sobre a natureza: tudo no cavaleiro demonstra isso, desde sua indumentária, de seu equipamento - armas, cela, estribo, arreio - como também seu

---

239 “*Guendoloena!/ Guendoloena veni! te talia munera spectant*”. Mark Walker: “*Gwendoloena!*” he called, ‘*Gwendoloena! Your gifts are awaiting*” (419)

cavalo, que é domesticado e preparado para desempenhar sua função a serviço do homem. Assim, Gwendoloena ri ao ver seu ex-marido montado num animal silvestre, sem qualquer equipamento, sem nenhuma *ferramenta* de montaria, nada, apenas um homem coberto de folhas silvestres e um animal – e o clímax da cena, quando Merlim arranca o chifre do veado e mata o pretendente de Gwendoloena. Este é o contraste que desperta o riso de Gwendoloena, mas também o espanto: “...mas ela viu com espanto que o animal obedecia suas ordens”. Não seria muito dizer que é a oposição entre a natureza dominada, trabalhada e submetida ao homem, de um lado, e a natureza lado a lado com o homem, em harmonia e em intimidade com ele. Merlim é um selvagem, que justamente por ser selvagem alcançou esta relação.

Há outra passagem significativa, que destaca a integração com o mundo natural. Numa sequência da narrativa, onde Merlim está na floresta, refletindo sobre diversas coisas, sozinho, mas profundamente atormentado pela loucura, a própria natureza alivia suas dores com uma música suave e natural:

“Sob folhas novas, cantam para mim docemente os pássaros com voz suave; enquanto a terra nova exala o odor das flores, sob a grama verde; docemente como o murmúrio das fontes; e a pomba produz gorjeios soníferos, que excitam o sono.”<sup>240</sup>

Se os homens – através da guerra – trazem a dor, é a natureza quem o alivia, numa imagem poderosa de ser embalado por uma música suave que lhe traz sono e descanso de todos os problemas.

#### **4.8: As adivinhações de Merlim: o adultério da rainha**

Este conjunto de sequências, já comentados brevemente no capítulo três, é uma seleção de várias partes da narrativa que tem por finalidade mostrar as cenas mais importantes onde Merlim aparece como adivinho. A primeira delas, é a adivinhação do adultério da própria irmã de Merlim, a rainha Ganieda; a segunda, é a adivinhação da morte tripartite de um jovem rapaz da corte; e a terceira e quarta sequências são as adivinhações da queda do rei da Ilha e o casamento de Gwendoloena; a quinta, as

---

240 "*Fronibus inque novis concordi voce volucres/ Cantarent aliae, quae me modulando foverent/ Dum nova flore novo tellus spiraret odorem/ Gramine sub viridi, levi quoque murmure fontes/ Diffluent; iuxtaque daret sub fronde columba/ Sompniferos gemitus, irritaretque soporem!*" (159-164). Mark Walker: "Fountains arise from the green grass, springs that are murmuring sweetly mingling their voices with the white Dove under the branches here warbling soft tunes, bringers of sleep and of slumber to soothe now my troubles" (150-152)

profecias de Merlim, famosa passagem do texto em que ele fala do futuro dos homens e da Ilha como um todo; a sexta é a interpretação do voo dos pássaros; a oitava, a adivinhação de um mendigo que era pobre, mas sentava-se sobre um pote de ouro, sem o saber, e um pobre homem que desejava consertar seus sapatos, mas morreria antes disso; a nona, são as profecias de Ganieda, em retiro na floresta junto ao irmão.

Nesta primeira sequência de adivinhação, Merlim está preso na cidade, depois de ter sido levado para lá pelo mensageiro que o encontrou na floresta. Desejoso de voltar, a qualquer custo, para a vida selvagem e tentar escapar de diversas formas da cidade, o rei Rhydderch prende-o para que ele permanecesse, à força. Por causa de sua privação, Merlim diz que não manifestará qualquer contentamento, nem falará, nem quererá qualquer outra coisa, a não ser o retorno à floresta.

Nesse estado, ansiando por voltar, mas preso à cidade por ordem do rei, eis que sua irmã, Ganieda, atravessa a corte a fim de ver seu marido, Rydderch. Eles trocam algumas carícias e o rei nota que, preso ao cabelo da mulher, havia uma folha e gentilmente a retira. Nesse momento Merlim ri da situação. Por sua vez, o rei ficou ansioso para saber a razão de tal demonstração de riso - mas Merlim negou-se veementemente a falar, mesmo que o rei lhe oferecesse vários presentes e ofertas. Novamente, ao receber tais propostas, Merlim faz comentários críticos à respeito da imoderação: *“Miseravelmente os homens amam os presentes e sua ganância por eles é grande, curvando sua vontade para onde quer que lhes sejam ordenado, complacentes e excitados, o suborno corrompeu seus corações, suas posses não são mais suficientes”*<sup>241</sup>

Merlim não aceitaria qualquer oferta e, na verdade, criticando a posição daqueles que desejam tais coisas, reforça sua posição inicial ao apontar a ganância dos outros homens por riquezas. Rydderch percebe que não há outra saída a não ser libertá-lo da prisão e deixá-lo retornar, mas com a condição de que explicasse a razão de seu riso. Merlim aceita prontamente a oferta e diz:

'Esta é a razão pela qual eu ri, ó Rei, pois a um só tempo você pode ser censurado e louvado pelo mesmo ato, culpado e aplaudido quando remove aquela folha, a qual a Rainha carregava despreocupadamente aqui: mais leal és tu por este ato do que ela, ela que deitou-se nos arbustos e esperou por seu amante, para fazer amor com ela ali; deitada ali a folha prendeu-se em suas tranças, a qual foi retirada por seu gesto inocente'<sup>242</sup>

---

241 *“Miserly men love gifts and the greedy for presents do labour, bending their will to wherever commanded, complaisant and supine, bribes have corrupted their hearts, their possessions no longer sufficient.”* (252-254)

242 *“This is the reason I laughed, O King, for at one and same time you can be censured and praised for the same act, blamed and applauded as you remove just now that leaf, which the Queen in her tresses carried unmindfully here: more faithful are you by this action than she, she who has lain in the bushes and longed for her lover to make love with her there; as she lay in disarray that leaf lodged in her locks,*

A resposta é surpreendente: acusa a própria irmã de traição, revelando ao rei que a folha presa nas tranças da rainha, que tão delicadamente e sob tantas carícias foi retirada, é o sinal do adultério. A resposta é a primeira manifestação da habilidade de adivinhação de Merlim. A vida nas condições difíceis da floresta fez de Merlim um observador das vicissitudes do mundo, desenvolvidas nas reflexões anteriores sobre a vida e a morte; porém, agora o que temos é uma manifestação de fato maravilhosa, visto que a revelação do adultério não provém de qualquer sinal claro, capaz de sugerir a traição da rainha: uma simples folha seca presa aos cabelos não é sinal de adultério.

A cena imediatamente anterior é uma crítica ferrenha à ganância dos homens da corte, em contraste com a virtude da moderação e simplicidade; dessa crítica segue-se a posição resoluta de não manifestar qualquer sinal de alegria ou sentimentos, pois está preso na cidade por ordem do rei, porém deseja retornar para o convívio com o mundo natural. Assim, nestas condições, de repente irrompe o riso irônico: do ponto de vista de Merlim, as carícias do rei para com a rainha são cômicas porque há falsidade da parte da rainha - perfeitamente clara a Merlim - mas que é correspondida por um ato sincero, da parte do rei – por isso ele poderia ser *“louvado e culpado pelo mesmo ato”*. O ponto de inflexão é a falsidade da rainha, recém saída de uma relação ilegítima, e o afeto que o rei lhe demonstra, sem saber do que havia se passado. Este contraste é o que provoca o riso irônico de Merlim, criando a situação para que sua adivinhação fosse duplamente fantástica: além do adultério revelado, há a exposição dos vícios, a imoralidade das pessoas de corte e a imoderação, indo desde os nobres gananciosos à rainha adúltera e ao rei tolo e insciente.

Por fim, Ganieda defende-se da acusação de adultério apelando para o estado de loucura do irmão que, como tal, só poderia estar a dizer disparates. Além do mais, tenta devolver as acusações, desclassificando tanto Merlim quanto o próprio rei, caso creia em seu irmão louco: *“Você dá crédito a este louco que perdeu a razão e acredita em suas mentiras misturadas com meias verdades? Assim o homem que acredita em loucuras é mais louco do que o próprio louco.”*<sup>243</sup>

Então, temos de um lado a insatisfação profunda de Merlim, desejoso de retornar à floresta; de outro, uma cena irônica que sucede à crítica dos costumes dos nobres da corte. O matiz geral é a *confirmação*, portanto, de que a vida na cidade e, mais

---

*which was plucked by your innocent gesture” (266-272)*

<sup>243</sup> *“Do you credit this madman missing his reason, believe his mendacities mingled with half-truths? Thus is a man who believes mad things more a fool than the madman.” (279-281)*

especificamente, na corte, deve ser evitada: até o momento, a narrativa ressaltou pontos profundamente negativos da cidade – do ponto de vista de Merlim.

Barulho, agitação, prisão, ganância e adultério: são estes os elementos que emergem. O riso de Merlim é, assim, o deboche das contradições da vida na corte. A primeira manifestação de adivinhação é um ataque duríssimo aos personagens da corte e que reforça, novamente por contraste, a situação desejável de uma vida afastada e longe destas relações. Aliás, podemos ir mais longe e afirmar que a capacidade de adivinhar está estreitamente relacionada com a vida solitária na floresta, exatamente porque permite o cultivo das virtudes e a aproximação com a natureza. Ao final da história, quando Merlim, sua irmã, Maeldin e Taliesin estiverem vivendo na floresta, isolados, numa casa propícia para conversações e discussões, é Ganieda que passa a adivinhar. Tanto o espírito da adivinhação quanto o isolamento cenobítico final da história reforçam esta impressão apresentada primeiramente, neste conjunto de sequências apresentadas acima.

Lembremos, antes de mais nada, que desde o início da narrativa Merlim é chamado de profeta, ainda que não o tenhamos visto realizar qualquer habilidade profética até a cena presente: tudo o que tínhamos era, no máximo, a manifestação de uma sensibilidade incomum para refletir sobre a condição da vida no mundo, sobre a transitoriedade das coisas. Contudo, devemos levar em conta o fato patente de que a ligação de Merlim com o mundo natural é o elemento fundamental de sua habilidade enquanto adivinho: capaz de observar e participar da harmonia da natureza é, por oposição, igualmente capaz de perceber a desarmonia humana, a partir de sinais – como uma folha presa aos cabelos da rainha. Merlim adivinha ao ler os sinais das ações humanas, assim como interpreta os sinais da natureza quando isolado na floresta.

#### **4.9: A morte tripartite**

Depois da acusação de adultério, a rainha decide provar para todo mundo que Merlim não passa de um louco e que suas palavras contra ela de nada valeriam. Em meio a corte havia um garoto, como qualquer outro, e a rainha divisou um plano: primeiro chamou o garoto e pediu que Merlim dissesse como seria sua morte. Em resposta, ele diz que quando o menino crescer ele irá cair de um penhasco. Rindo, a rainha manda que o menino se retire da corte, troque de roupa e modifique o cabelo, de forma que ficasse

totalmente irreconhecível. O menino, então, volta e a rainha pede que Merlim diga qual será a morte deste “outro” rapaz, ao quê ele diz: “*Quando ele ficar mais velho, mas com a mente inconstante, irá sucumbir a uma terrível morte em uma árvore*”<sup>244</sup>. A rainha, então, ciente de haver desmascarado o irmão, critica duramente o rei por ter acreditado nas palavras de Merlim.

O pano de fundo é imoral: de um lado a rainha adúltera; de outro um plano mentiroso para provar que Merlim está enganado. E, por fim, o aprofundamento do embuste: a rainha pede que o menino se retire novamente e vista-se de mulher, a fim de provar para o rei, de uma vez por todas, que Merlim está mentindo. Ao retornar e pedir que dissesse como morreria “a jovem”, ele responde: “*Donzela ou não' ele respondeu 'ela encontrará sua morte no rio*”<sup>245</sup>. Ao por em dúvida o gênero “da moça”, a narrativa já sugere que Merlim sabe da verdade por trás do plano. Rydderch, por sua vez, também ri e, confiante de que sua esposa não o traíra e que tudo não passava de um desatino do adivinho:

“Rhydderch, ao considerar a morte do jovem, que deveria ser de três maneiras diferentes, Pensava, com tristeza, ter feito falsas acusações de sua esposa, e nem acreditou nele [em Merlim], mas o odiou por ter acreditado nele, que condenara sua mulher.”<sup>246</sup>

A adivinhação de Merlim é o mecanismo que aponta para o ambiente moral da corte. Merlim vê o pano de fundo de toda a tessitura da vida social cortês e é essa acuidade da percepção que o afasta desse ambiente.

Muitos anos se passaram e a profecia de Merlim era considerada uma mentira. E garoto que participara do plano da rainha cresceu. Um dia ele saiu para caçar. Ao encontrar um cervo, o rapaz partiu em perseguição do animal e este, por sua vez, fugia. Chegaram num monte alto cercado de plantas e, em baixo, um rio. O jovem começou a perseguir ávida e impetuosamente sua presa monte acima, até que escorregou e caiu de uma grande pedra, rolando morro abaixo; parte do seu corpo ficou preso num galho de árvore e a outra submergiu no rio. Assim, ele morreu de uma queda, pendurado num

---

244 "*Puer hic, cum venerit aetas, / Mente vagans, forti succumbet in arbore morti*" (321-322). Mark Walker: "when he reaches his peak, though his mind be unsettled, he will succumb to a terrible, violent death in a tree-branch" (296-297)

245 "*Haec virgo nec ne', dixit, 'moriatur in ampne'*. Mark Walker: "*Maiden or not' he replied 'she will meet with her death in a river*" (312)

246 "*Regi Rodarcho: quoniam de morte rogatus / Unius pueri, tres dixerat esse futuras / Ergo putabat eum de coniuge falsa locutum, Nec credebat ei, sed contristatur, et odit / Quod sibi crediderat, quod condempnarat amantem.*"(341-345) Mark Walker: "So he [Merlim] predicted, and Rydderch responded by scornfully laughing at the mistake: one boy was to die three times in the future! So did the king now believe that Merlin's assertion was untrue when he had mentioned his wife," (313-317)

galho de árvore e afogado, como Merlim predissera.

O encerramento de todas as sequências, desde a chegada na cidade até a próxima – um retorno à floresta - é marcado com a confirmação da predição de Merlim sobre a morte do garoto. A realização da previsão confirma a sabedoria de Merlim, de um lado, e realça as críticas anteriores a todo o ambiente citadino, depois de afirmada ainda mais a distancia entre Merlim – a partir de sua declaração de liberdade em relação aos desejos carnis - e todos os outros homens, hábitos e vícios, misturados no ambiente da cidade. A conclusão da entrada na cidade é, justamente, a saída dela.

#### 4.10: A Adivinhação através dos astros

Nesta parte, Merlim é descrito passando por muitas dificuldades no inverno. É, no entanto, preferível esta vida difícil do que aquela outra, fácil e agradável, na cidade: “(...) *isso agradava mais a ele do que dispensar leis nas cidades ou lutar contra povos ferozes*”<sup>247</sup>.

Numa noite especialmente clara e propícia, de céu sem nuvens, Merlim pôs-se a observar o curso dos astros, refletindo sobre o que poderiam dizer os sinais dos céus. A maneira de observar o curso celeste é como um diálogo. Não há menção a uma técnica ou cálculos precisos para decifrar os significados das estrelas; antes, é uma espécie de contado mais íntimo, participativo, entre Merlim e o movimento celeste, observando sinais e descobrindo o que eles pretendem comunicar dos eventos do mundo:

“O que desejam os raios de Marte? Não perdura mais o soberano soberano atual e anuncia, portanto, outro futuro? Outro ascenderá ao poder? Assim parece, posso ver, pois o rei Constâncio está morto, Conan, seu sobrinho, assume a coroa agora, elevado por um destino malévolo: ele assassinou seu tio, o rei, e tornou-se rei.”<sup>248</sup>

Assim, um brilho peculiar mostrava mudança no poder real, a usurpação de Conan, que mata seu tio Constantius.

Depois há outra observação:

---

247 *"Idque placebat ei pocius quam iura per urbes/ Exercere suas gentesque domare feroces."* Mark Walker: *"hard was his life, but more pleasing to him than dispensing laws in the cities or fighting ferociously fierce populations"* (382-383)

248 *"Quid sibi vult radius Martis? regem ne peremptum/ Portendit noviter rutilans, aliumque futurum?/ Sic equidem video: nam Constantinus obivit,/ Ipsiusque nepos scelerata sorte Conanus/ Per patrum iugulum, sumpto diademate, rex est."*(432-436)*"What means luminous Mars? Is the death of a sovereign portended by such brilliant light? Will another ascend to that power? Thus it transpires, I can see, for the king Constantius has met death, Conan his nephew assumes now the crown, elevated by spiteful fate: he has murdered his uncle the king and stolen his sceptre."* (393-397)

“Agora, aqui está Vênus no alto, cuja trajetória desliza pelos sinais das estrelas; Vênus, companheira e amiga do sol, enquanto este viaja pelos céus, por que cindes o ar com um brilho brilhante e duplo? Tais tipos de raios são sinais do anúncio de amantes que se separam. Gwendoloena abandonou seu marido, deixou-me ausente? Ela felicita-se agora abraçando outro cujos braços são, para ela, o paraíso? Então, fui conquistado por ele, outro regozija-se com minha amada”<sup>249</sup>

Igualmente, o brilho de Vênus é o sinal a partir do qual Merlim observa os eventos do mundo. Este brilho é de tipo diferente daquele de Marte, pois este é “binário”, tem duplo aspecto. Merlim diz que esse tipo específico de brilho é sinal de amantes divididos. Então compreende que Gwendoloena, sua mulher, abandonou-o de vez e está, provavelmente, prestes a casar-se com outro homem. Os sinais que revelam os eventos na terra são o brilho de Marte e de Vênus no céu e não a observação, especificamente, do curso celeste. É menos uma questão de observar o movimento e mais a de perceber as qualidades, como um sinal. Esta indicação sugere que o a característica da observação astrológica de Merlim distancia-se daquela forma erudita, que vemos surgir cada vez mais, a partir do século XII, nas incipientes universidades.

A diferença destes dois modos de usar os astros para adivinhar o futuro decorre do fato de que, no primeiro caso, não é necessária qualquer preparação erudita e formal e, no segundo, este traço está presente com mais força. Richard Kieckhefer comenta que havia uma tradição comum, na Idade Média a partir da qual muitas práticas de adivinhação eram exercidas. No que concerne especificamente à observação astrológica popular, Kieckhefer diz:

Usualmente, a forma popular relacionava-se mais com as fases da lua do que com o curso de outros corpos celestes, pela simples razão de que a lua poderia ser muito mais facilmente vista e seus movimentos são, também, mais fáceis de serem compreendidos. Cartas detalhadas diziam quais dias do ciclo lunar eram bons e quais eram ruins para várias atividades. Tais materiais escritos podem ter se originado em meio às pessoas com alguma educação, mas a mentalidade não era especificamente erudita<sup>250</sup>.

---

249 "At tu, summa Venus, quae certo tramite labens/vInfra Zodiacum Solem comitaris euntem,/ Quid tibi cum radio qui duplex aethera findit?/ Discidium ne mei sectus portendit amoris?/ Talis enim radius divisos signat amores./ Forsitan absentem me Guendoloena reliquit,/ Alteriusque viri gaudens complexibus haeret." (437-442) Mark Walker: "Now here is venus on high, whose trajectory slips through the stars-signs; venus, companion and friend of the sun as it travels the heavens, Why do you sunder the air with a radiant binary beaming? Rays such as this are a sign as a portent of lovers divided. Has Gwendoloena abandoned her spouse, left me in absence? Does she rejoice in embracing another whose arms are her heaven? So I am conquered by him, another enjoys my beloved". (398-405)

250 "Usually the popular form referred more to phases of the moon than to motions of the other heavenly bodies, for the fairly simple reason that the moon could more easily be seen and its movements more readily understood. Detailed charts told which days of the lunar cycle were good or bad for various activities. Such written material may have originated among people with some education, but the mentality was not specifically learned." KIECKHEFER, Richard. *Magic in the middle ages*. Cambridge University Press, 2000. p. 86

Gostaríamos de sugerir aqui uma aproximação das três cenas de adivinhação até agora expostas.

A primeira é a da rainha Ganieda, acusada de adultério a partir de uma folha seca presa ao cabelo; a segunda e a terceira são estas constatações feitas a partir da observação dos astros. Nos três casos um sinal que mimetiza, contém, revela ou sugere um conjunto de significados: a folha seca nos cabelos: traição; as estrelas brilhantes: mudança e alteração no poder real, de um lado, e, de outro, a separação definitiva de Merlim e Gwendoloena.

A maneira de observar e interpretar as coisas enquanto sinais de outras é o que permite conhecer os eventos; é uma referência, onde o vestígio ou sinal observado remete imediatamente à outras coisas. Essa leitura sugere certa continuidade de elementos, de forma que um raio luminoso celeste não é separado dos movimentos dos homens na terra, e uma folha seca traz consigo todo o registro de um ato imoral. Esse tipo de relação não é distinta daquele tipo de sabedoria do início da narrativa, com Merlim na floresta, refletindo sobre a transitoriedade das coisas. Naquele primeiro conjunto de sequências ele vê a natureza e apreende a partir dela as leis que obrigam os destinos humanos a curvarem-se diante do peso das determinações naturais; neste segundo grupo de sequências a inferência dos eventos do mundo são também retirados dos sinais da natureza que não são distintos dos conjunto anterior.

Com exceção do caso da morte tripartite, a adivinhação do adultério da rainha e a observação dos astros celestes tem, de certa maneira, ligeira semelhança com as sequências iniciais. Neste caso, são igualmente sinais que Merlim se põe a ler para apreender o sentido dos eventos do mundo – a mudança no poder régio e o término do relacionamento e subsequente casamento de Gwendoloena. É como se a ideia de que o conhecimento revelado – o conteúdo por detrás do sinal – está no próprio mundo, faz parte das coisas e é contíguo a tudo, numa espécie de extensão de todas as coisas umas sobre as outras, conectadas entre si, e menos uma referência à sabedoria de Merlim *em si*, como algo que ele *sabe* a partir de si mesmo. Aliás, é justamente esse o traço marcante de sua sabedoria: compreender os sinais do mundo e desvendar-lhes os sentidos<sup>251</sup>.

---

251 Vale a pena comentar aqui o livro *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault onde ele aponta uma quebra na *episteme* ocidental a partir do século XVI: segundo ele o período medieval possuía uma estrutura de saber onde as coisas eram relacionadas umas com as outras, e as palavras não designavam elementos isolados do mundo. Assim, segundo essa perspectiva, compreender o que significa *leão*, não se resume ao significado deste nome – um animal selvagem, portanto. Além disso,

## Capítulo 5: Merlim e a progressiva descida ao inferno: de Wace de Jersey a Robert de Boron

Pouco tempo depois de ter sido publicada, por volta de 1138, a *Historia Regum Britannie* foi traduzida para o Continente. O historiador Henrique de Huntingdon ficou impressionado ao encontrar, em 1139, na França, uma cópia da *HRB*. Lembremos que os dois trabalhos de Geoffrey de Monmouth foram escritos em língua latina, a primeira como prosa e a segunda em versos segundo o estilo épico clássico. Contudo, sendo o latim o idioma usado principalmente por clérigos, podemos supor que, no caso de Geoffrey de Monmouth, o trabalho circulasse entre homens cultos, que dominavam o latim ou, por outro lado, era traduzido oralmente, à medida que fosse lido. Mesmo assim, o uso do vernáculo para as obras de Geoffrey de Monmouth só foi alcançado com sucesso a partir de Wace de Jersey, em torno de 1155. Anteriormente, porém, Geoffrey Gaimar havia traduzido a obra para o francês, mas o texto foi tão pouco copiado que não chegou a sobreviver até nossos dias<sup>252</sup>.

Sorte diversa teve o texto de Wace de Jersey. Seu *Roman de Brut*, dedicado à Eleonor da Aquitânia, que à época foi rainha da Inglaterra, foi tão amplamente traduzido e utilizado que os outros autores posteriores a ele raramente retornavam à *HRB*<sup>253</sup> ao reelaborar a história de Artur ou Merlim. De fato, este é o caso preciso de Robert de Boron, que veremos mais adiante. Aqui, importa salientar o papel de tradutor, em sentido amplo, que Wace desempenhou ao difundir a *HRB* em língua vernácula Anglo-Normanda, que era uma variante do francês falado na Bretanha, quando do domínio normando. O uso do francês para transmitir a história desnuda uma via de reflexão para uma igual abertura de público ouvinte. Se as obras anteriores estavam, possivelmente, mais restritas em alcance, o *Roman de Brut* parece estende-se para um auditório laico, que não domina o latim, mas que deseja ouvir as histórias dos reis bretões.

---

*leão* é um elemento da realidade que pode estar em relação com tantos outros elementos – como por exemplo a elementos bíblicos, como Cristo. Seja como for, a leitura de Michel Foucault aponta para uma maneira diferente de compreender e organizar o mundo que passava por meios diferentes daqueles pós-século XVI: aqui, os elementos da natureza são relacionados, separadamente, em ordem de dessemelhança mínima de um para outro, numa escala crescente em complexidade. Outro texto que comenta essa diferença, ainda que com um foco menos filosófico que o de Michel Foucault é o *Homem e o mundo natural* de Keith Thomas. Neste texto o autor apresenta as diferentes formas de relação entre os homens do período moderno – século XVI até XVIII – e o mundo natural circundante, animais e vegetais. Neste texto podemos ver inúmeros exemplos de relações entre os homens e o mundo natural.

252 Idem. p. 43.

253 Idem. p. 44.

O nome da obra de Wace, ao imprimir o nome de Brutus logo no título sugere uma adaptação da cultura clássica, que se move do sudeste da Europa para o norte: trata-se da *translatio studii et imperii*, transferência do poder e da cultura, que se processou na Idade Média, principalmente depois do período Carolíngio. Brutus, um personagem da cultura clássica, é o fundador do domínio bretão nas Ilhas que os normandos estavam ocupando à época de Wace. Este movimento pode sugerir duas coisas: a primeira é a apropriação da cultura clássica, mas para apresentar um ambiente cultural totalmente novo e alheio ao mundo romano, isto é, como veículo para a transmissão de elementos celtas e autóctones da Bretanha; a segunda é que a projeção do nome do herói troiano também sugere a reivindicação de uma autoridade quase imperial. Esta segunda perspectiva servia muito bem aos interesses normandos, que, através desta apropriação, legitimava seu domínio sobre a Ilha.

Outra característica marcante do trabalho de Wace é seu maior refinamento de aspectos emocionais ou até mesmo psicológicos dos personagens, fazendo com que seu trabalho se aproxime mais da tradição dos romances medievais e tome certa distância da tradição da *historia*, conforme Geoffrey de Monmouth, ainda que este último tenha tomado grande liberdade ao elaborar sua narrativa. O que sugere, também, esta mudança é o uso de versos otossilábicos rimados, aproximando a narrativa de uma canção popular, distante do ritmo e estilo da poesia épica dos quais Geoffrey tentou se aproximar em sua *Vita Merlini*, conforme o notou Mark Walker<sup>254</sup>. Assim, a obra de Wace de Jersey teve a capacidade de difundir a história de Geoffrey no Continente, atingindo um público mais amplo e moldando o estilo das narrativas que viriam em seguida a sua tradução, ao mesmo tempo em que deu novos ares à história de Geoffrey de Monmouth. R. S. Loomis, grande estudioso dos romances arturianos diz:

Esta versão francesa, claro, ampliou o conhecimento do livro de Geoffrey para as cortes laicas, e muito de seu interesse reside nos métodos que Wace utilizou para adaptar a narrativa para este novo auditório, ao reduzir as barbaridades, adicionar detalhes pitorescos e ao dar a moda, costumes e combates um ar mais atualizado<sup>255</sup>.

Destes detalhes pitorescos, mencionados por Sherman Loomis, o mais famoso de todos é, talvez, a invenção, iniciada por Wace, da tábua redonda. Foi ele quem criou a

---

254 Monmouth, Geoffrey. *Vita Merlini*. Trans. Mark Walker. Amberley Publishing, 2011. p. 33.

255 "This french version, of course, extended the knowledge of Geoffrey's book to the courtly classes, and much of its interest lies in the methods Wace used to adapt the narrative to this new audience by toning down the barbarities, adding picturesque detail, and giving costumes, customs, and combats a very up-to-date air". LOOMIS, Roger Sherman. *The development of Arthurian romance*. Courier Corporation, 2000. p. 40.

ideia de uma mesa onde não pudesse haver conflitos de precedência de um cavaleiro sobre o outro. A concepção de uma mesa redonda onde os melhores cavaleiros teriam assento deriva, segundo Sherman Loomis, de duas tradições: a primeira é a mesa da Última Ceia, que à época de Wace acreditava-se que era redonda; a segunda, porém, é de tradição céltica, onde reis e chefes guerreiros sentavam-se à mesa com doze cavaleiros para celebrar seus banquetes e, nesta tradição, a mesa também era redonda. Sherman Loomis acredita que foi este o núcleo principal da história que influenciou Wace de Jersey<sup>256</sup>.

O *Roman de Brut*, quando comparado à *HRB*, no que toca aos mesmos episódios analisados no capítulo anterior, guarda a conotação mais forte do cristianismo institucional e ortodoxo. A narrativa de Wace, em quase todas as sequências em que há menção à rituais ou adivinhações, ou mesmo quanto à origem de Merlim, conforme veremos adiante, adiciona uma coloração cristã bem mais próxima às ideias ortodoxas, com grande influência do pensamento agostiniano, e, por outro lado, propõe o cenário mais ou menos similar, pelo menos em sua essência, daquele que Robert de Boron irá se utilizar para compor seu *Merlin*.

Visto que a maior parte dos episódios que se seguirão já foram mencionados anteriormente ao analisarmos a *HRB*, não serão apresentados os contextos das cenas. Isso acontece porque, para a maior parte das sequências, Wace de Jersey traduziu com muita precisão a narrativa de Geoffrey de monmouth, sendo a repetição desnecessária. Porém, importa ressaltar que, ao diferir significativamente da versão da *HRB*, tornaremos a expor toda a sequência da narrativa, apontando as diferenças.

## 5.1: Adivinhos e rituais

Voltemos, aqui, à cena em que Ascanius, filho de Enéas, tem um filho chamado Silvius. Este havia se apaixonado pela sobrinha de Lavínia e a engravidou. Ao saber disso, Ascanius mandou chamar seus adivinhos e sábios para saber o como seria a criança. Neste momento, o contexto é semelhante à *HRB*, mas com algumas diferenças importantes:

Quando Ascanius se deu conta disso, mandou chamar seus adivinhos e sábios: através deles, ele disse, desejava saber que tipo de criança deveria a

---

256 LOOMIS, Roger Sherman. *The development of Arthurian romance*. Courier Corporation, 2000.

mulher conceber. Eles previram e adivinharam, e descobriram em suas adivinhações, que o filho que a mulher teria iria matar seu pai e sua mãe (...) <sup>257</sup>

A situação é idêntica àquela da *HRB*: a sobrinha de Lavínia engravida e Ascanius pretende saber que tipo de criança será concebida. Porém, há uma diferença sutil. Na *HRB*, o narrador menciona que Ascanius manda chamar seus magos, *magis suis*, para saber qual o sexo, *sexum*, da criança; em Wace, a cena ganha um pouco mais de amplitude ao mencionar que Ascanius pretende saber qual o tipo, *Kel enfent*, que seria concebido. Judith Weiss mantém o termo aberto, ao traduzir por *sort of child*, ou seja, o tipo de criança que nasceria. Esta abertura não limita o tipo de conhecimento dos adivinhos e sábios somente ao sexo da criança, mas sugere uma descrição mais ampla. A resposta, idêntica na *HRB*, menciona que ela irá matar o pai e a mãe - sem mudanças significativas. O menino que nasceria, já o sabemos, é Brutus, o fundador da Bretanha e seu primeiro soberano. Com efeito, o "tipo" de criança que deverá nascer é aquela que irá conquistar um vasto território e se tornar um rei famoso.

Poderíamos aproximar as duas narrativas aqui e sugerir que não há diferença significativa quanto à razão pela qual os adivinhos foram chamados. Contudo, o mesmo não pode ser dito quanto aos termos usados para caracterizá-los. A *HRB* menciona que Ascanius chamou seus magos para adivinhar o futuro da criança, enquanto Wace é mais específico, dizendo que eles são *sortisseors* e *divineors*, isto é, tiradores de sorte e adivinhos. O termo *magus*, bem como *magia*, é amplo e pode englobar diversas práticas diferentes, de forma que um *magus* pode ser um adivinho ou um tirador de sorte, embora o método usado não seja mencionado, nem na *HRB* nem no *Roman de Brut*, podemos suspeitar seguramente de que se trata principalmente da astrologia.

A astrologia foi o principal método pelo qual, nas cortes medievais, os soberanos pretendiam saber das melhores condições para empreender alguma ação importante ou ainda, para adivinhar o tipo e personalidade das crianças. Richard Kieckhefer menciona dois horóscopos do século XII onde o primeiro, de origem árabe, foi usado para saber a respeito das condições particulares de uma criança de oito anos; o outro, de origem latina, perguntava-se sobre questões de guerra e negócios diversos, como comércio e política <sup>258</sup>.

---

257 "*Kant Aschanius l'aperçu./ venir fist ses sortisseors/ E ses sages devineors;/ Par els, ço dist, vuleit saveir/ Kel enfant deit la dame aveir./ Cil unt sorti e deviné/ E ço unt en lur sort trové/ Ke un fiz ke la dame avra/ sun pere e sa mere ocirra (...)*" (118-126). Judith Weiss: "*When Ascanius realised this, he summoned his soothsayers and his wise diviners: through them, he said, he wished to know what sort of child the lady would have. They predicted, and foresaw, and found in their divination that the son which the lady would have would kill his father and his mother (...)*" (123-127).

258 KIECKHEFER, Richard *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2000. p. p. 120-121.

A popularidade da astrologia era tão grande que, ainda segundo Kieckhefer, quase toda corte tinha seu astrólogo<sup>259</sup>. Além do mais, esta desconfiança ganha mais corpo quando pensamos que a menção à astrologia é explícita no *Merlin* de Robert de Boron que, conforme já vimos, apoiou-se principalmente no *Roman de Brut* para compor suas histórias.

Assim, Wace adiciona uma camada sutil de significados à representação anterior da *HRB* sobre os magos de Ascanius, ao especificar alguns termos que poderiam, sem prejuízo algum, ser aplicados aos magos da *HRB*. Por fim, a abertura de significados implicados na necessidade de saber o "tipo" de criança que nasceria, também sugere que se trata aqui da astrologia, pois era este o tipo de conhecimento mais popular e recorrente para saber das condições futuras. Vemos aqui, logo no início do *Roman de Brut*, a já mencionada atualização e refinamento psicológico e emocional, comentados anteriormente, que Wace promove ao traduzir o trabalho de Geoffrey de Monmouth.

Prosseguindo na sequência, temos a chegada de Brutus na cidade abandonada, na qual ele encontra a estátua da deusa Diana. Nesta parte, a descrição de Wace é bastante clara quanto a identificar a antiga deusa com os demônios da noção cristã. Se na *HRB* havia a menção ao *numen*, portanto a uma potência divina, em Wace estamos em contato direto com o demônio, já fortemente assimilado às forças de oposição do cristianismo:

Chegaram à uma cidade e a um templo da antiguidade. A imagem era de uma deusa, Diana, uma adivinha: era um diabo que enganava as pessoas através de encantamentos; Possuía a aparência de uma mulher para, assim, iludir as pessoas<sup>260</sup>.

Nesta parte a relação está completamente estabelecida entre o diabo e a deusa diana, sem qualquer nuance. A deusa é identificada ao diabo e sua função é enganar as pessoas através de seus "encantamentos" e da adivinhação. O paralelismo salta aos olhos ao juntarmos a cena dos magos de Ascanius, que também praticavam a adivinhação. Mas, se naquele momento apenas as palavras mais específicas de

---

259 FLINT, Valerie I. J. "The transmission of astrology in the early Middle Ages", *Viator* 21 (1990): 1–27. Valerie Flint, neste artigo, faz uma genealogia dos textos que participaram da cadeia de transmissão da astrologia durante a Idade Média. Ela mostra a popularidade e a preocupação que levantava este tipo de adivinhação através dos astros. Além do mais, a autora também sugere que a astrologia também se alimentava da necessidade emocional humana de acreditar no futuro e se preparar para ele.

260 "*Guaste unt trouvee une cité/ e un temple d'antiquité./ L'image ert d'une deuesse./ Diane, une divineresse./ Diables esteit, ki la gent/ Deceveit par enchantement;/ Semblance de feme perneit/ Par quei le people deceveit.*" (633-640). Judith Weiss: "*They found a deserted city and an ancient temple. The idol was that of a goddess, Diana, a prophetess. She was a devil who deceived the people through sorcery, taking the appearance of a woman by which to delude them*" (633-635).

*sortisseors* e *divineors* sugeriam uma relação reprovável com o sobrenatural, agora temos o um campo semântico muito aproximado - *divineresse* e *enchantement* - com as conotações explícitas. A prática da adivinhação e do encantamento apenas engana os homens, desviando-os do caminho cristão. Embora não haja menção ao cristianismo nesta cena, o contexto sugere o ambiente próprio de Wace ou, melhor ainda, a sequência representa o que o auditório de Wace poderia esperar deste tipo de prática. Lembremos que ele conta suas histórias para um auditório prioritariamente laico e estas narrativas, além de outras coisas, tinha por função ensinar através de exemplos, ou demonstrar o tipo de comportamento que deve ser evitado através de seus personagens.

Mais adiante Wace adiciona que na época em que aquela ilha era habitada, o ídolo - Diana - era adorado e todos acorriam a ela para saber do futuro e ela respondia através de "*par signes e par visiuns*", por sinais e visões. Porém, lembremos que Brutus está na ilha para saber qual caminho tomar para encontrar um lugar no qual possa viver com seu povo; com efeito, ao realizar o ritual para obter a resposta da deusa ele reencena os antigos atos de adoração dos povos que habitavam a ilha e, conseqüentemente, obteve sua resposta "*par signes e par visiuns*", conforme adiantado pelo próprio narrador. Importa marcar, ainda, uma característica do campo conceitual medieval: alguns autores guardavam a palavra "profecia" para um sentido mais estrito, designando as formas mânticas mais importantes e elevadas, enquanto "adivinhação" guardava um sentido mais genérico. Porém, há casos em que o termo "adivinhação" tem sentido negativo, designando práticas ilícitas, enquanto "profecia" mantém o sentido de uma prática que não sofre influência demoníaca<sup>261</sup>. Este é o contexto mais claro que Wace nos apresenta nesta cena.

Por fim, o ritual realizado por Brutus não difere em nada essencial daquele descrito na *HRB* e a resposta é idêntica: ele deve ir para uma região depois da França, numa ilha chamada Albion e lá poderá estabelecer seu domínio e assentar seu povo. Com efeito, é importante notar a ambigüidade: por um lado a deusa enganadora é um ídolo demoníaco; por outro, ela dá a resposta certa e é por causa dela que Brutus encontra o caminho a percorrer a fim de encontrar seu lugar.

---

<sup>261</sup>GIRALT, Sebastià. *Aristoteles imperfectus. Natural Divination, Dream and Prophecy in the Latin Middle Ages (1210–1310)*, In: *Die mantischen Künste und die Epistemologie prognostischer Wissenschaften im Mittelalter*, 2013. p. 24.

## 5.2: Merlim e a torre de Vortigerne

Esta é a sequência principal, no que diz respeito a apresentação de Merlim na história, pois é a primeira vez que ele aparece e é apresentado, como na *HRB*. A torre de Vortigerne sempre cai, quando ele tenta construí-la e ele é informado por seus adivinhos que deve procurar um menino nascido sem pai para misturar seu sangue na argamassa da torre. A maior diferença deste episódio com relação à *HRB* segue a mesma tendência que já vinhamos acompanhando anteriormente: os adivinhos são mentirosos e são designados pelos mesmos termos que já vimos até aqui: *devins* e *sortisseurs*.

Ao mandar seus homens procurarem o menino nascido sem pai, o narrador adianta, em um comentário, que os adivinhos estavam "*possivelmente mentindo*<sup>262</sup>" ao sugerir esta solução. A mentira, naturalmente, não se refere ao fato de que havia um menino nascido sem pai, mas que a solução não deveria ser a de misturar seu sangue na argamassa da torre. Desta maneira é realçado o contexto negativo da sequência na qual é oferecida a solução para o mistério da torre que desaba sempre. Este realce se mostra em vários níveis: primeiro Vortigerne é um rei mau e usurpador, portanto, todos os personagens que lhe acompanham estão, igualmente, em situação análoga, do ponto de vista da sequência narrativa; depois, eles são adivinhos e tiradores de sorte, designados pelos mesmos termos que vimos com relação à estátua da deusa Diana e com os adivinhos de Ascanius; por fim, o comentário do narrador sobre a possível mentira dos adivinhos de Vortigerne funciona como um comentário geral a respeito de toda a sequência.

Diante do rei, a mãe de Merlim é interrogada quanto ao garoto e como ele havia sido gerado. A explicação da mãe de Merlim é muito similar àquela oferecida na *HRB*, mas ela acrescenta que:

Quando eu era uma noviça, alguma coisa - não sei se era uma aparição - frequentemente vinha até mim e me beijava intimamente. Ouvia-o falar *como um homem*; sentia-o *como um homem*, e muitas vezes falava comigo, embora sem jamais aparecer<sup>263</sup>. (grifo meu)

A resposta da mãe de Merlim sugere, imediatamente, a cena da deusa Diana, pois

---

262 "(...) *Mais, puet cel estre, il unt menti (...)*". (7348) Judith Weiss: "(...) *Though possibly they were lying*" (7352).

263 "*Quant jo fui alques grant nurrie/ ne sai se fu fantosmerie,/ une chose veneit suvent/ ki me baisout estreitement./ Cume hume le senteie/ e plusurs feiz od mei parlout/ que neient ne se demustrout*". (7421-7428). Judith Weiss: "*when I was a full-grown novice, some thing - I don't know if it was an apparition - often came to me and many times it spoke with me, without ever making itself known.*" (7428-7431)

há aqui uma relação entre essência e aparência. Da mesma forma que a deusa *parecia* uma mulher para melhor enganar os homens, a aparição, *fantosmerie*, que visitava a mãe de Merlim tinha todas as características de um homem, mas não era um e, como ficará claro na sequência seguinte, também era um demônio que não tem outra função a não ser mentir e enganar. No *Merlin* de Robert de Boron este jogo ganhará mais profundidade e será parte essencial de um dos poderes mais importantes de Merlim: a transformação em outras figuras.

Ao pedir explicação do que a mãe de Merlim acabara de expor, Vortigerne manda chamar um "*clérigo que era muito sábio*"<sup>264</sup>, Maugâncio, e este responde que:

'Está escrito', ele disse, 'que existe um tipo de espírito entre a lua e a terra. Para quem deseja saber sua natureza, eles são parte humanos e parte sobrenaturais. São chamados demônios íncubos; seu reino é o ar e eles frequentam a terra. Eles não podem fazer grande maldade, não podem provocar muitos males a não ser enganar e escarnecer. Facilmente tomam a forma humana e isso está de acordo com sua natureza. Eles já enganaram diversas jovens e as violaram desta maneira. Merlim pode ter nascido desta maneira e assim pode ter sido concebido'<sup>265</sup>.

A comparação imediata das palavras de Maugâncio no *Roman de Brut* com aquelas da *HRB* opõem a perspectiva demoníaca, assumida aqui, contra aquela mais branda, de Geoffrey de Monmouth. Na *HRB* o Maugâncio deixa em aberto a possibilidade de que Merlim pode ser filho de um ser bom ou mau. Ele diz que parte da natureza do íncubos é *uero angelorum*, angelical, noção esta completamente ausente da concepção que o narrador do *Roman* nos propõe aqui. Por outro lado, mantém-se a imagem de os íncubos é um espírito que habita um espaço intermediário entre a terra e a lua e que podem adquirir a forma humana para procriar com uma mulher. Porém, seguindo a implicação da sequência anterior, eles tem por desejo principal enganar e iludir os seres humanos e, para realizar esta função da melhor forma possível, assumem a figura humana, conforme vimos dizer a mãe de Merlim.

Esta concepção de que os demônios habitam a região intermediária entre céu e

---

264 "*Un clerc ki mult esteit savant*". (7436). Judith Weiss: "(...) a wise and learned man (...)". (7435)

265 "*Trové avum, dist il, escrit, qu'une manere d'esperit est entre la lune e la terre./ Ki vult de lur nature enquerre./ en partie unt nature humaine/ e en partie souveraine./ Incubi demones unt nun;/ par tut l'eir unt lur regiun./ E en la terre unt lur repaire./ Ne puent mie grant mal faire;/ ne puent mie mult noisir/ fors de gaber e d'escharnir./ Bien prenent humaine figure/ e ço cunsent bien lur nature./ Mainte meschine unt deceue/ e en tel guise purgeue;/ Issi puet Merlin estre nez/ e issi puet estre engendrez.*" (7439-7456). Judith Weiss: 'We have found it written', he said, 'that there exists a kind of spirit between moon and earth. For whoever wishes to know their nature, they are partly human and partly supernatural. They are called incubus demons; their realm is the air and they frequent the earth. They cannot do great wickedness, they cannot cause much harm except deceive and deride. They easily take human shape and it agrees well with their nature. They have deceived many girls and ravished them in this way. Thus might Merlin be born and thus might he begotten.' (7436-7443)

terra e que estão prontos para enganar os homens, podendo se transformar e assumir formas diversas, já foi explicada no capítulo segundo, através de Santo Agostinho, que foi o principal proponente desta perspectiva e que muito influenciou toda a Idade Média. A perspectiva cristã desta cena se faz presente porque desenha um mundo no qual o homem está no meio de um conflito entre o bem e o mal, onde este último faz de tudo para levar consigo os mais incautos.

Há uma longa tradição bíblica, raiz desta preocupação onde os demônios podem vir à terra e tentar os homens para que eles cometam erros fatais. No Antigo Testamento, a história mais famosa desta relação entre os homens e o Inimigo, onde este último, com o aval divino, tem permissão para forçar os homens ao limite da fé, é contada no livro de Jó<sup>266</sup>. Nesta história Deus permite<sup>267</sup> que Satanás desça a terra e empurre Jó aos limites da fé humana, a fim de que seja provado que os homens pecam se as condições forem favoráveis. Nesta narrativa é importante ressaltar que não há nada que o Inimigo faça que não seja permitido por Deus, que limita o raio de ação daquele impedindo-o de, *in extremis*, tomar a vida do servo do Senhor: quanto ao restante, tudo ele pode. Esta restrição fundamental foi, depois, desenvolvida por Agostinho, que em seu *De libero arbitrio*, não outorga poder absoluto algum ao mal, considerando-o, antes, parte integrante do universo, embora negue que o mal tenha uma substância em si mesma, sendo ela uma ausência do bem, uma privação deste.

No Novo Testamento a relação com os demônios e seu domínio do ar é ainda mais explícita<sup>268</sup>. No livro de Efésios Paulo diz que as "potestades do ar" são os espíritos da desobediência, que influenciam os homens a tomarem o curso errado e se afastarem do bom caminho. Depois, Paulo acrescenta que a luta dos cristãos deve ser travada não na terra, na materialidade, mas nos "lugares celestiais", onde reside a ameaça verdadeira. Valerie Flint acrescenta que esta perspectiva de Paulo foi usada, durante a Idade Média, para dar maior realidade aos espíritos malignos, ao designar seu lugar de privilegiado de ação<sup>269</sup>.

Isidoro de Sevilha, seguindo Agostinho, também traz a mesma noção e a torna popular na Idade Média. Em suas *Etymologiae* ele comenta que o poder dos demônios

---

266 Jó: 1: 7-12

267 Para um comentário mais extenso a respeito desta limitação do poder do diabo, ver: Arnould, Colette. *Histoire de la sorcellerie*. Éditions Tallandier, 2009. pg. 95. Ver também: Agostinho, Santo. *O Livre Arbitrio*. Tradução: Nair de Assis Oliveira. Ed. Paulus. São Paulo, 1995. Ver capítulos 11 e 12a, sobre o limitado poder do mal no mundo e que tudo contribui para a ordem do universo estabelecida por Deus.

268 Efésios: 2: 2 e 6: 12

269 FLINT, Valerie. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. New Jersey: Princenton University Press, 1991. p. 104

advém de sua natureza superior à humana e, por isso, eles podem saber coisas que os homens não podem:

Eles [outros escritores] dizem que os demônios (*daemon*) são assim chamados como se a palavra derivasse de *daemon*, isto é, experimentados e conhecedores de várias questões, pois eles predizem muitas coisas que acontecerão, por isso eles estão, também, acostumados a dar respostas. De fato, eles possuem mais conhecimento das coisas do que as fraquezas humanas, parte porque possuem uma acuidade mais sutil dos sentidos, e parte através da experiência de uma vida extremamente longa, e parte através da revelação angélica através da permissão de Deus<sup>270</sup>.

A passagem de Isidoro explicita o conteúdo que, mais tarde, se tornará evidente e ocupará o primeiro plano da narrativa de Robert de Boron, ao dizer que os demônios podem saber das coisas futuras porque possuem uma natureza mais sutil e mais acuidade do que os homens. Além disso, deixa claro que não pode haver nada que os demônio façam que não seja uma ordem prévia de Deus, conforme vimos acima, na tradição bíblica do Antigo Testamento.

Sendo Merlim filho de um destes seres, seus poderes são consequência de sua parte sobrenatural e, ao frisar esta dependência, o *Roman de Brut* acrescenta uma camada ao texto ainda ausente na *HRB*, apontando para uma maior cristianização da narrativa como um todo, por um lado, e uma explicação, por outro, das origens e função de Merlim. Esta função irá ganhar ainda mais corpo e profundidade com a narrativa de Robert de Boron, a qual fará submergir completamente o personagem numa atmosfera cristã e irá, além disso, oferecer elementos ortodoxos para explicar como é possível que Merlim, sendo filho de um demônio, possa agir em conformidade com o bem.

Mas, voltando a sequência de Merlim diante de Vortigerne, a cena se repete conforme vimos na *HRB*: Merlim pede que os adivinhos de Vortigerne digam o que faz com que a torre caia toda vez que ela é construída. Estes, por sua vez, não sabem responder e permanecem em silêncio. Conforme a *HRB*, Merlin imediatamente pergunta aos adivinhos de Vortigerne o que há debaixo do chão, que impede o fundamento da torre de permanecer firme. Como não respondem, Merlin acrescenta: "*Se vocês não são capazes de dizer a razão pela qual a torre sempre cai, como podem adivinhar que ela se*

---

270 "They say demons (*daemon*) are so called by the Greeks as if the word were *damwn*, that is, experienced and knowledgeable in matters, for they foretell many things to come, whence they are also accustomed to give some answers. Indeed, they have more knowledge of things than does human weakness, partly through a more subtle acuity of sense, partly through the experience of an extremely long life, and partly through angelic revelation at God's command." BARNEY, Stephen A., et al. *The etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge University Press, 2006. VIII, xi, 15-17. p. 184.

*manterá através do meu sangue?*<sup>271</sup>". Aqui a legitimidade dos adivinhos é questionada e torna-se explícito o que na *HRB* estava apenas implícito, isto é, que os adivinhos simplesmente mentiram a respeito da causa do desabamento da torre e não foram capazes de perceber que a causa está no fundamento, no chão, e não em Merlim, em seu sangue. Esta virada de Merlim ridiculariza os adivinhos e, por consequência, sua ciência e capacidade de adivinhar. Porém, a narrativa não menciona como eles adivinharam e como, de qualquer maneira, foram capazes de saber que havia um menino nascido sem pai. Esta mistura de verdade e mentira nos remete, novamente, ao papel dos demônios que ludibriam os homens e os enganam através de suas capacidades de percepção. Desta sequência Robert de Boron irá expandi-la até o ponto de explicar como os adivinhos souberam da existência de Merlim e como, ao mesmo tempo, não puderam saber das causas que levaram a torre a desabar sempre. É somente com Robert de Boron que o episódio ganha a explicação completa. O restante da sequência, quanto ao lago embaixo da terra, as duas pedras e os dois dragões, a história continua exatamente como na *HRB* e não há necessidade de repeti-la aqui.

Contudo, no momento em que os dois dragões irrompem do chão e começam a lutar, o narrador faz uma breve descrição do combate e depois acrescenta:

Então Merlim fez as profecias que, acredito, vocês já ouviram, dos reis que ainda haviam de chegar e dos que tomariam a Ilha. Eu não desejo traduzir este livro, pois não sei como interpretá-lo; eu gostaria de não dizer nada, pois o que eu disser pode não ocorrer<sup>272</sup>.

A primeira coisa que devemos observar é que Wace supõe que seu auditório já ouvira falar das profecias de Merlim - sinal de que elas circulavam independentemente da *HRB* e que gozavam de popularidade. Contudo, o fato de que Wace comenta não saber interpretá-las sugere que ele se libera da obrigação de traduzir o livro de Merlim porque é necessário mais habilidade para compreender o sentido obscuro das profecias de Merlim, o que ele sugere não ter condições de fazer. Por outro lado, Wace menciona que ele teme dizer coisas que não irão se concretizar futuramente.

---

271 "*Se vus ne me savez respundre/ pur quei la tur en terre afundre,/ cument savez vus deviner/ que par mun sanc deive ester?*". (7485-7488). Judith Weiss: "*If you cannot answer me why the tower sinks to the ground, how can you foretell it will stand up through my blood?*" (7477-7478)

272 "*Dunc dist Merlin les prophecies/ que vus avez, ço crei, oies,/ des reis ki a venir esteient/ ki la terre tenir deveient./ Ne vil sun livre translater/ Quant jo nel sai interpreter;/ Nule rien dire nen vuldreie/ Que si ne fust cum jo dirreie*" (7535-7542). Judith Weiss: "*Then Merlin made the prophecies which I believe you have heard, of the kings who were to come and who were to hold the land. I do not wish to translate his book, since I do not know how to interpret it; I would not liket o say anything, in case what I say does not happen*". (7538-7542)

Jean Blacker argumenta que, talvez, Wace tenha tido razão ao evitar mencionar as profecias de Merlim, sobretudo porque parte delas falam sobre a derrota dos Normandos na Ilha e a retomada do poder bretão. Como Wace contava sua história para um auditório Normando laico, não fazia sentido para ele traduzir e comentar estas profecias, ainda mais se tivesse em mente angariar alguma promoção com seu *Roman*, visto que elas seriam a previsão de que os Normandos perderiam o controle de seus domínios. A maior parte das menções feitas às profecias de Merlim, no século XII, foram ligeiras e cautelosas<sup>273</sup>. Orderico Vitalis, durante os primeiros anos do reinado do rei Stephen (1135-1154), faz algumas menções às profecias, mas basicamente identificando alguns personagens políticos com as figuras animais expressas nas profecias de Merlim: como a associação da figura do "leão da justiça" com Henrique I e, por fim, os "seis filhotes de leão" com os seis reis Ingleses, começando com Guilherme, o Conquistador. Jean Blacker comenta que:

Por causa da importância da literatura profética no século XII, e a natureza delicada da profecia política, não surpreende que Wace, que desejava permanecer nos favores do rei - nós sabemos que ele recebeu uma prebenda em Bayeux de Henrique entre 1165 e 1169 - reconheceria a existência das profecias de Merlim, e mesmo assim se absteria de traduzi-las. Mesmo sem comentários que a acompanhassem e, frequentemente ambíguas, as profecias de Merlim poderiam ser poderosas<sup>274</sup>.

Assim, no *Roman de Brut*, não há continuidade com a *HRB* neste ponto específico das profecias por, como sugere Blacker, influência política - e aqui podemos ver atuar a força do auditório, isto é, a recepção da história por parte dos interessados.

De qualquer maneira, ao comentar sobre as profecias de Merlim e sua abstenção, Wace conclui dizendo que "*o rei louvou Merlim e o considerou um bom adivinho*<sup>275</sup>". Para nossa presente reflexão importa ressaltar que Vortigerne considerou merlim um *bom* adivinho. Este adjetivo o distancia dos outros adivinhos da corte de Vortigerne, modificando o tipo de sabedoria de Merlim, em comparação com os outros que tentaram prever a razão do colapso da corte. Com efeito, ao mesmo tempo em que Merlim é um

273 BLACKER, Jean. Where Wace Feared to Tread: Latin Commentaries on Merlin's Prophecies in the Reign of Henry II. *Arthuriana* 6, no 1, 1996 : pg. 38.

274 "Because of the importance of prophetic literature in the twelfth century, and the delicate nature of political prophecy, it is not surprising that Wace who wished to remain in the king's favor - we know he received a prebend in Bayeux from Henry between 1165 and 1169 - would acknowledge the existence of Merlin's prophecies, yet refrain from translating them. Even without an accompanying commentary, and often ambiguous, Merlin's prophecies could be powerful". Ver: Blacker, Jean. Where Wace Feared to Tread: Latin Commentaries on Merlin's Prophecies in the Reign of Henry II. *Arthuriana* 6, no 1, 1996. pg. 44.

275 "*Li reis ad mult loé Merlin/ e mult le tint a buen devin*" (7543-7544). Judith Weiss: "*The king praised Merlin greatly and considered him an excellent prophet*". (7543)

adivinho e que, por isso, poderia estar sob o mesmo realce negativo que vinha sendo apresentado até aqui para todos os personagens que tinham capacidades proféticas - os adivinhos de Ascanius, a Deusa diana e os adivinhos de Vortigerne - ele é retirado deste enfoque através do qualificativo *buen* que o lança para outro nível. A partir daqui Merlim irá realizar outras maravilhas importantes, conforme já esperamos, muito similares àquelas narradas na *HRB*, mas com diferenças importantes.

Estas diferenças, podemos adiantar, dizem respeito principalmente ao fato de que no *Roman de Brut* os poderes de Merlim estão mais próximos daqueles que se espera, no imaginário medieval, de um mago ou de um homem com poderes excepcionais, diferindo bastante do que já vimos antes na *HRB*, onde ele é principalmente identificado com alguém que possui conhecimentos mais profundos e distintos do que os outros homens de sua época. Em *Wace*, veremos nas próximas cenas, Merlim se parece mais com um homem que usa potências sobrenaturais para operar suas maravilhas do que com um operador de mecanismos (*machinationes*).

### 5.3: A força e o engenho: a realização do impossível

Prosseguindo a narrativa, assim como com a *HRB*, chegamos ao ponto em que o rei Aurélio deseja construir um monumento para homenagear os mortos assassinados por Hengist e os saxões. Como já sabemos, o ele deseja construir um monumento que possa durar para sempre e, para tanto, não dispõe de ninguém capaz de realizar a obra. Aqui, o arcebispo da cidade de Caerleon, Tremorius, diz que Aurélio deve procurar Merlim porque ele é o melhor tanto em "obras quando em adivinhações"<sup>276</sup>.

Em presença de Aurélio, Merlim é solicitado a dizer coisas sobre o futuro, ao quê ele se recusa e diz que não o fará, pois o espírito que lhe concede a capacidade de profecia certamente o abandonaria, caso ele falasse sobre o futuro sem necessidade real<sup>277</sup>. Aqui, a sequência é idêntica à *HRB*, não havendo quaisquer modificações expressivas quanto ao contexto geral da cena. Apenas ressaltamos o papel independente de Merlim que, ao se recusar a falar, estabelece sua posição como a de um sábio independentemente do poder real, isto é, como um conselheiro que não obedece ao rei, necessariamente. Merlim dispõe de mais liberdade, tanto para agir como para abster-se

---

276 "*Kar d'ovrer ne de deviner/ Ne poeit l'um trover sun per*" (8009-8010). Judith Weiss: "(...) *neither in action nor in prophecy could one find his equal*". (8005-8006)

277 (8030-8036)/ Judith Weiss: (8011-8015)

da ação. Nisso ele também difere dos outros sábios das cortes e, segundo Stephen Knight<sup>278</sup>, é livre das dependências pessoais tão características da sociedade medieval. Quanto a este último ponto, Merlim termina por dizer ao rei que ele deve "*deixar o segredo dos adivinhos e se concentrar no que fazer*", isto é, na produção do monumento imperecível que deseja construir. Esta última exortação desvia a curiosidade do rei para o plano que ele deseja cumprir.

Se acompanharmos Stephen Knight em sua reflexão de que Merlim pode ser visto como a representação do conhecimento em relação ao poder de comando real, a já formulada liberdade de Merlim direciona, na verdade, o rei. É ele quem diz o que Aurélio deve manter presente em seu espírito. Voltemos ao início da cena: Aurélio quer construir um monumento em homenagem aos homens que morreram sob os saxões; é informado que para tal empreitada somente Merlim teria capacidade para realizar a obra; por fim, quando este último chega em sua presença, ele pede para ouvir maravilhas sobre o futuro e não menciona a construção do monumento até o momento em que Merlim diz que ele deve se concentrar no assunto. A cena sugere certa distração por parte do rei, que ao ouvir sobre os poderes de adivinhação de Merlim - através de Tremorius - perde de vista o interesse no projeto principal e se deixa levar pela curiosidade. Talvez não seja demais, aqui, sugerirmos que esta passagem aponta para a potencial capacidade de desvio da adivinhação, estimulando a *vana curiositas*, como mencionada por Agostinho e discutida no capítulo dois. Neste caso Merlim representa a própria adivinhação e, por sua vez, a atitude do rei, o espírito que se desvia do que lhe é devido, porque se preocupa com o que não lhe cabe. Esta característica da adivinhação e, portanto, da *magia*, sempre foi combatida e ressaltada pelos teólogos medievais, porque podem oferecer riscos à salvação: não só, por um lado, desviam o fiel do caminho cristão, fazendo-o inquirir à respeito de coisas futuras, como, por outro, abre as vias da idolatria e da *superstitio*. Este último elemento foi ressaltando também por Agostinho, em sua doutrina do pacto implícito. Quer saiba ou não o cristão, as práticas de adivinhação poderiam conter signos e sinais que os demônios interpretariam e, devido às suas capacidades intelectuais superiores, enganariam o homem fazendo-o crer que é o futuro que ele vê diante de si, não o engodo do Inimigo.

Prosseguindo no desenvolvimento da sequência narrativa, Merlim diz ao rei que as pedras da gigantes da Irlanda só podem ser retiradas do lugar com uma combinação de "*arte e engenho*", conforme vimos, também, na *HRB*. Wace adiciona comentários e

---

278 KNIGHT, Stephen. *Merlin: knowledge and power through the ages*. Cornell University Press, 2009. p. 28

provérbios populares à fala de Merlim ao colocar na boca do personagem que "(...) *habilidade ultrapassa a força. Ter força é bom, mas habilidade é melhor; a habilidade prevalece onde a força falha*<sup>279</sup>", e assim ele é enviado, juntamente com os homens do rei Aurélio, para a Irlanda.

Ao chegarem, Merlim pede que todos tentem mover as pedras do lugar, usando a força. Como esperado, todos tentam de todas as formas possíveis mas não são capazes de demovê-las. Então, neste momento: "*Afastem-se', disse Merlim, 'você não farão mais nada através da força. Veremos engenho e saber valer mais do que força física'*"<sup>280</sup>. E a história prossegue:

Então, ele deu um passo adiante e parou. Olhou ao redor, seus lábios se moviam como um homem que faz uma oração. Eu não sei se ele dizia uma oração, ou não. Então, ele chamou de novo os Bretões. 'Venham aqui', disse ele, 'venham! Agora vocês podem mover as pedras e levá-las aos navios. Assim como instruiu Merlim, conforme disse e ensinou, tomaram os Bretões as pedras, levaram-nas aos navios e as colocaram lá dentro'<sup>281</sup>.

Aqui a diferença é grande, quando lembramos da mesma cena na *HRB*. Judith Weiss acrescenta que, nesta parte, Neil Wright comenta, em sua edição da *Historia Regum Britanniae*, de 1988, que Wace faz Merlim parecer aqui um "verdadeiro mago". A explicação para isso, segundo Wright, é que possivelmente Wace está utilizando como material fonte de sua tradução a Primeira Variante da *HRB*, que já estaria disponível antes de 1155<sup>282</sup>. A Primeira Variante da *Historia*, seria uma reformulação da versão original de Geoffrey de Monmouth, acrescida por algum escriba anônimo com material bíblico e diversas referências de autores clássicos, além das fontes usadas pelo próprio Geoffrey. O problema é que nenhum manuscrito da Primeira Variante é anterior ao século XIII<sup>283</sup>. Porém, seja como for, o importante é que o *Roman de Brut* usa esta imagem de Merlim,

279 "*Reis, dist Merlin, dunc ne sez tu/ que engin surmunte vertu./ Bone est force e engin mielz valt;/ Lavalt engin u force falt.*" (8057-8061). Judith Weiss: "*'King', answered Merlin, 'then you don't know that skill surpasses strength. Might is good, skill is better; skill prevails where might fails'*". (8069-8070)

280 "*Traiez vus', dist Merlin, en sus,/ ja par force nen ferez plus./ Or verrez engin e saveir/ Mielz que vertu de cors valeir'*". (8143-8146). Judith Weiss: "*'Rise', said Merlin, 'you will do no more by force. Now you shall see how knowledge and skill are better than bodily strengt'*" (8128-8129)

281 "*Dunc ala avant si s'estut/ Entur guarda, les levres mut/ Come huem ki dit oreisun; Ne sai s'il dist preiere u nun./ Dunc ad les Bretuns rapelez:/ Venez avant, dist il, venez!/ Or poez les pieres baillier./ A voz nefz porter e chargier'*" (8147-8154). Judith Weiss: "*Then he stepped forward and stoped. He looked around, his lips moving like a man saying his prayers. I don't know if he said a prayer or not. Then he called the Britons back. 'Come here', he said, 'come! Now you can handle the stones, and carry and load them into your ships'*". (8129-8133)

282 REEVE, Michael D. Wright, Neil. *The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De Gestis Britonum (Historia Regum Britanniae)*. Boydell & Brewer, 2007. p. x

283 Para uma discussão completa a respeito a todos os elementos que Wace utilizou da Primeira Variante, ver: CALDWELL, Robert A. *Wace's Roman De Brut and the Variant Version of Geoffrey of Monmouth's Historia Regum Britanniae. Speculum* 31, n. 4, 1956: p. 677.

seja porque somente o material da Primeira Variante estaria disponível para Wace ou seja porque ele mesmo quis adicionar estes detalhes pitorescos, conforme seu estilo e já atestado anteriormente.

Há uma ruptura na consistência do texto neste ponto. Na cena em que Merlim está com o rei Aurélio, ele comenta que somente uma combinação de arte e engenho seria capaz de mover as pedras de seu lugar; além disso, o próprio arcebispo Tremorius diz que Merlim é o melhor tanto em "obras quanto em adivinhações". Contudo, ao retirar as pedras do lugar, não vemos Merlim realizar nenhuma operação que envolva as *machinationes* da *HRB*, nem qualquer descrição de que ele faz uso de mecanismos ou qualquer arte de engenharia. A suspeita do narrador, ao dizer que não sabe se ele diz ou não uma oração, adiciona mistério a esta cena e contribui com a observação de Wright. Merlim é, aqui, além de adivinho e sábio, um *magus*, mais tipicamente delineado conforme o imaginário medieval, isto é, alguém que está envolvido em diversas operações misteriosas: desde a adivinhação, até os encantamentos e manipulação de ervas, como veremos a seguir. Além do mais, a dúvida do narrador, incapaz de decidir se Merlim dizia ou não uma oração, remete-nos à possibilidade de que, durante a Idade Média, mas sobretudo a partir do século XII, as próprias orações cristãs, retiradas de seu contexto e aplicadas segundo um procedimento ritual específico, também eram consideradas como fórmulas mágicas. Richard Kieckhefer menciona que o uso de orações era frequente para, por exemplo, proteger o gado de doenças ou perigos<sup>284</sup>. Tendo a narrativa já feito uma distinção entre os adivinhos anteriores a Merlim, como *devineors* e *sortisseors*, e o próprio Merlim como um *bon devins*, ficamos aqui com uma ambiguidade: de fato, ele poderia fazer uso de uma oração cristã ou não, mas seja qual for a fonte de seu poder ou a arte que tenha usado, ela não é comum nem tampouco insuspeita. Com efeito, o segredo e a obscuridade são características das da magia, tal como a definiam os homens cultos e letrados da Idade Média, acentuando-se esta tendência principalmente no século XII, com o renascimento cultural greco-árabe e o desenvolvimento da escolástica<sup>285</sup>.

Já vimos que não era incomum às práticas de magia da Idade Média uma mistura variável de elementos religiosos e "puramente" mágicos, como os rituais operatórios a partir dos quais certos efeitos devem seguir, por força da própria eficácia do ritual. Esta

---

284 Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Canto Edition. Cambridge University Press, 2000. pg. 69-70.

285 PETERS, Edward. KAREN, Jolly. RAUDVERE, Catharina. *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 3. London: The Athlone Press, 2002. p. 20.

mistura e ambiguidade está bem representada nesta cena de Merlim e no comentário do narrador. De todas as narrativas que vimos até agora esta é a mais explícita quanto ao papel de Merlim enquanto *magus*, operador de maravilhas. Apenas depois, ao transportar as pedras para os navios, podemos ver que os homens do rei Aurélio procedem segundo os ensinamentos de Merlim: "*Assim como instruiu Merlim, conforme disse e ensinou, tomaram os Bretões as pedras, levaram-nas aos navios e as colocaram lá dentro*". Aqui temos uma sugestão de que Merlim indicava a *maneira* através da qual as pedras deveriam ser transportadas, mas também há a indicação de que elas só poderiam ser levadas para os navios depois que Merlim realizou sua operação misteriosa diante delas: antes disso, como vimos, era impossível movê-las através da força física e da habilidade natural dos homens. Se há alguma operação realizada aqui que possibilitava o transporte, esta era, fundamentalmente, a "oração" de Merlim.

#### **5.4: O encantamento que faz mudar a forma: Uther, Urfino e Merlim se transformam.**

Esta é a última sequência do *Roman de Brut* na qual Merlim faz uso de seus poderes para garantir a solução de um problema. A cena segue os mesmos contornos da *HRB* e o contexto geral é o mesmo: Uther se apaixona pela mulher de Gorlois, duque da Cornualha; por sua vez, o duque fica furioso com a situação e sua atitude gera o motivo que faz Uther declarar guerra contra ele. O momento culminante deste conjunto de sequências é quando Merlim opera a transformação de Uther em Gorlois, Urfino em Jordão e a si próprio em Bretel. Além disso a situação é duplamente incontornável: por um lado, Uther se apaixona por Igera, esposa de Gorlois, irremediavelmente, de forma que só encontraria contentamento se pudesse tê-la para si. Mas mesmo que ele derrotasse o duque em guerra, não poderia tê-la, pois Urfino esclarece para o rei a situação da seguinte maneira:

Você devastou o conde com a guerra, destruiu suas terras e o confinou neste castelo. Você acha que isso agrada a mulher dele? Você ama a mulher dele e faz guerra contra o marido! Eu não sei que tipo de ajuda você precisa; não posso aconselhá-lo<sup>286</sup>.

---

286 "*Ore oi, ço dist Ulfyn, merveilles/ Le cunte avez grevé de guere/ E a eissil metez sa terre/ E lui cloez en cel chastel/ Quidez que sa feme en seit bel?/ Sa feme amez, lui guerriez,/ Ne vus en sai conseil duner*" (8668-8676). Judith Weiss: "*You have harassed the count with war, destroyed his lands and confined him to his castle. Do you think that pleases his wife? You love the wife and make war on the husband! I don't know what sort of help you need; I can't advise you*". (8674-8679)

Assim, não é possível que Uther consiga seu intento e, ainda mais, a esposa do duque está em Tintagel, a melhor das fortalezas. Conforme vimos na *HRB* a situação do rei é impossível de ser solucionada por meios convencionais e, assim, diz Urfino "*mande buscar Merlim: ele é cultivado em muitas artes (...) se ele não puder ajudá-lo, ninguém pode*".

Com efeito, vemos sempre uma situação que ultrapassa os limites comuns do saber humano e, neste excesso, é papel de Merlim operar uma clivagem através de suas artes: foi assim com a torre que desabava sempre; foi assim com as pedras da gigantes da Irlanda e é assim, agora, com Igerna e a guerra travada contra o duque Gorlois. Em todas estas situações apenas Merlim tem condições de resolver o problema e o faz, sempre, através de alguma maravilha que deriva diretamente de seus poderes e capacidades extraordinárias. Acrescentemos, imediatamente, que é este o papel esperado de toda operação mágica. Conforme vimos anteriormente nos capítulos precedentes, a magia sempre foi um recurso para lograr objetivos quase impossíveis de serem alcançados por vias ordinárias: ter riqueza, curar doenças, evitar ou produzir infortúnios ou, finalmente, fazer crescer ou diminuir o amor entre duas pessoas. Merlim se enquadra neste papel de tornar possível o impossível, alcançável o que é distante e realizar o que ninguém mais pode. Seus poderes são as ferramentas que para realizar estes fins.

Nesta dinâmica, a cena presente do *Roman de Brut* nos mostra uma nuance relevante, que segue a mesma direção apontada anteriormente pelo episódio das pedras gigantes. Merlim pode resolver o problema de Uther transformando-o no duque Gorlois, mas enquanto na *HRB* esta transformação se faz a partir da aplicação de *medicamenta* que somente Merlim é conhecedor, no *Roman* a transformação se realiza através de um *enchantementz*. A narrativa menciona que a operação pode ser realizada através de *nuvels medecinemenz*, mas no momento efetivo da transformação o narrador diz que foi um encantamento de Merlim, porém este não é da mesma natureza daquele apresentado no momento da remoção das pedras gigantes, mas resume, no fundo, toda a operação realizada através das novas ervas mencionadas por Merlim. Mas a narrativa de Wace vai mais longe do que a *HRB* na descrição dos efeitos da transformação. Merlim diz: "*Posso certamente fazer com que alguém pareça outra pessoa e seja similar a ela. Eu farei com que assuma, sem falha, o corpo, a face, o comportamento, o discurso e a aparência do*

*conde da Cornualha*<sup>287</sup>".

É interessante observar que enquanto na *HRB* estes efeitos estão implícitos, visto que Igerna não percebe nenhuma diferença entre Uther e Gorlois, no *Roman* estes efeitos são explicitados por Merlim e resumidos, posteriormente, pela palavra *enchantementz*. A transformação dos personagens, aqui, se dá em todos os níveis e não é apenas um disfarce. Merlim é se mostra, na obra de Wace, como disse Wright, um verdadeiro mago, com todas as nuances que um auditório medieval poderia esperar de um personagem deste tipo: segredo, saber oculto, capacidades extraordinárias de adivinhação e, além disso, a disposição para aconselhar e guiar os reis em seus problemas.

## 5.5: O *Merlin* de Robert de Boron: o filho do diabo e suas boas obras

O *Merlin* de Robert de Boron compartilha com a *Vita Merlini* a o traço essencial de que a narrativa lhe é inteiramente dedicada. Diferente da *HRB* e do *Roman de Brut*, onde o personagem tem seu papel circunscrito a uma parte relativamente pequena - porém não pouco importante - da narrativa, as sequências do *Merlin* desenvolvem-se a partir do próprio personagem, até o final. Este fato levanta algumas questões importantes a respeito da análise que devemos seguir.

Em primeiro lugar, toda a história se desenvolve a partir dos poderes de Merlim, isto é, as cenas tem suas sequências sempre que o personagem se utiliza seja de seu conhecimento do futuro, seja de sua capacidade de mudar de forma ou de seu domínio das artes mágicas em geral. Isso implica que poderíamos proceder a uma análise sequencial do primeiro ao último episódio da narrativa e, em todos, veríamos o *bon devin* usar suas capacidades extraordinárias nos mais variados contextos. Porém, como não seria possível fazer esta análise, decidimos operar um corte e selecionar as sequências que melhor contrastam com aquelas expostas anteriormente nas outras histórias já analisadas. A escolha destas sequências se baseia na identidade entre elas: a origem de Merlim, a torre de Vortigerne e, novamente, a mudança de formas. Além do mais, não seria exagero dizer que as sequências seguem umas às outras *por causa* dos poderes de Merlim. Este ponto é o diferencial do *Merlin*, se comparado às outras narrativas.

---

287 "*Mais jo te mettrai bien dedenz/ Par nuvels medecinemenz;/ Figure d'ume sai muer/ E l'un en l'autre tresturner/ l'un faiz bien a l'autre per/ Le cors, le vis, la cuntenance/ E la parole e la semblance/ Que li cuens ad de Cornoaille/ te ferai tut aveiz senz faille*". (8702-8710). Judith Weiss: "*I can certainly make one resemble another and be similar to him. I will make you assume, without fail, the body the face, bearing, speech and appearance of the count of Cornwall*" (8690-8693)

Porém, e em segundo lugar, devemos assinalar desde já uma alteração profunda no matiz geral da história de Robert de Boron: a narrativa é permeada de elementos cristãos e todos os poderes de Merlin são *explicados* pela própria história a partir de suas relações internas. Isso não significa, por outro lado, que a *HRB* ou o *Roman de Brut* deixassem o leitor à deriva, sem saber a razão e a origem dos poderes mágicos. Porém, no texto de Robert de Boron o próprio personagem explica sua natureza, em diversas ocasiões, e justifica seus poderes. Todas as justificativas envolvem, contudo, a piedade de Deus e a necessidade de salvação da alma e é esta a novidade do *Merlin*: a moldura da história é bíblica e, com isso, os poderes mágicos devem ser justificados a partir deste enquadramento.

Por fim, explicamos no capítulo terceiro que a narrativa está inserida numa trilogia, ocupando o lugar intermediário entre as duas outras histórias, o *Joseph d'Armathie* e o *Perceval*. Robert de Boron produz, assim, uma história centrada em si mesma, isto é, que não busca explicar ou fazer conexões com eventos exteriores a ela, a não ser com a própria história da salvação cristã que tem por plano de fundo a difusão do evangelho. Mas não tem nenhuma conexão com o mundo político exterior: nas narrativas de Robert de Boron, Merlin não é um profeta da Bretanha e não está preocupado com o que deve acontecer no mundo do ponto de vista da sucessão real. Suas profecias, conforme veremos, dizem respeito somente aos acontecimentos internos à narrativa e seus personagens.

Esta introspecção narrativa a torna, portanto, mais vaga e menos detalhada do que a *HRB* e o *Roman de Brut*, em termos geográficos bem como políticos. Stephen Knight diz que "*Merlim, agora, não apenas se move em termos de história cristã: ele também é geograficamente genérico*<sup>288</sup>." Mesmo a *Vita Merlini*, que também compartilha o traço de ser uma história dedicada a Merlin, comporta muitos elementos de geografia e política ao, por exemplo, nomear o personagem como rei dos Demétios, esconder-se na floresta da Caledônia ou fazer suas profecias políticas. Tudo o que temos no *Merlin* são referências gerais, mas que ainda assim nos dão uma sólida ideia dos espaços pelos quais transita o personagem: a vida urbana é o palco principal. Nela, vemos a filha de um rico mercador, um juiz, a lei da cidade, um confessor, uma torre. Além do mais Merlin é explícito ao dizer que, às vezes, precisa voltar à floresta, apontando para o contraste entre os dois ambientes.

Passemos, agora, à análise das sequências do *Merlin*.

---

288 KNIGHT, Stephen. *Merlin: knowledge and power through the ages*. Cornell University Press, 2009. p. 50

## 5.6: O profeta do diabo

Não poderíamos deixar de começar esta análise senão através do surgimento de Merlim, isto é, das circunstâncias de seu nascimento. Não somente porque é o primeiro ato narrativo a ser contado pelo *Merlin*, mas porque é ele quem irá fundamentar todas as justificativas posteriores, dentro do universo diegético, a respeito de seus poderes. Assim, a primeira coisa que percebemos na narrativa de Robert de Boron é a dimensão universal da história: o nascimento de Merlim tem origem a partir de um concílio demoníaco, que debate como se vingar de Jesus Cristo, porque este desceu até o inferno e libertou de lá tantas almas quanto teve vontade. Como dissemos antes, o tema cristão perpassa toda a história é seu condicionante<sup>289</sup>. O primeiro parágrafo, emoldurando a história começa situando o acontecimento na época de Jesus Cristo:

O inimigo ficou muito irado quando Nosso Senhor desceu ao inferno e libertou de lá Adão e Eva e quantos mais lhe agradou. Quando os demônios viram isso, ficaram muito maravilhados e reuniram-se em conselho...

E é desta reunião que um deles concebe um plano para se vingar do ato generoso de Cristo. A ideia, porém, provém do próprio modelo bíblico, que um dos demônios revela, em conversa com os demais: "*lembrai-vos do que diziam os profetas que anunciavam que o Filho de Deus viria à terra para apagar o pecado de Adão e Eva e de seus descendentes*<sup>290</sup>." É a ideia de que havia anunciadores antes da vinda de Cristo que faz com que os diabos resolvam, eles também, criar um profeta que lhes seja fiel, numa espécie de negativo do Salvador. "*Quem mais nos prejudicou foram aqueles que anunciaram sua vinda. Por meio desses é que nos advieram os maiores prejuízos*<sup>291</sup>".

No meio deste debate eles decidem criar aquele que deveria fazer as obras mais perversas e mais escusas, tudo isso através de seus poderes. Estes poderes são esclarecidos imediatamente:

Mas como poderíamos ter um homem que falasse quais são os nossos objetivos, qual o nosso poder e a nossa maneira de agir, e que tenha como nós, poder de saber as coisas ditas, feitas e acontecidas<sup>292</sup>?

---

289 BORON, Robert de. *Merlim*. Tradução: Heitor Megale. Rio de Janeiro, 1993. Imago Editora. p. 16.

290 "*Membre vos que li prophete applierent et disoient que li filz Dieu vendroit en terre por sauver le pechié d'Eve et d'Adan et des autres pecheors cels qui li plairoit.*" (1, 14-16)

291 "*Cil qui nos ont plus nuit si sont cil qui dirent noveles de sa venue, ce sont cil par qui li graindres domaiges nos est venuz*" (1, 60-63)

292 "*Mais coment porriens nos avoir un home qui pallast et deist noz sens et noz pooirs et nostre afaire si com nos l'avom? Car nos avons pooir de savoir toutes choses faites, dites et alees...*" (1, 66-69)

Mal começamos a narrativa e os demônios já deixam claro de que maneira eles conseguiriam seu objetivo: colocando na terra um homem que tivesse os mesmos poderes que eles. Esta é uma forma de conseguir arrastar os homens para o inferno, segundo o modelo medieval de provar a autoridade através de maravilhas e sinais extraordinários. A narrativa expande e modifica completamente o ambiente anterior que vimos nas histórias anteriores. Em Geoffrey de Monmouth a menção ao íncubo que gerou Merlim é muito ambígua, chegando a ser mencionada a natureza *uero angelorum* do progenitor do futuro adivinho e profeta; em Wace, por sua vez, a história já desliza ligeiramente para o campo da demonização: seu comentário sobre a possibilidade de que o íncubo não pode fazer grandes males, mas apenas enganar e escarnecer, já sugere que estamos diante de uma natureza inimiga. Mas em Robert de Boron não só nos é apresentada a gênese francamente demoníaca do personagem como, além disso, seus poderes são especificados e esclarecidos: ele sabe das coisas do passado e do presente e é através deste saber que poderá realizar a obra do mal.

É impossível não colocar em paralelo a criação de Merlim com aquela de Jesus Cristo. Da mesma forma que este último, Merlim é filho de um ser sobrenatural com uma mulher virgem, mas ao invés de salvar, deveria perverter os homens. O cenário mais amplo da história já nos insere diante do drama universal cristão: os homens são as peças mais disputadas na luta entre as duas potências universais. De um lado, um esforço para salvá-los; de outro, para condená-los. E, como bem lembrou Alexandre Micha<sup>293</sup>, é muito difícil encontrarmos uma obra medieval que não contenha um caráter pedagógico que instrua os homens a se prevenir contra as armadilhas do mal. O *Merlin*, a este respeito é muito explícito, novamente relacionando as capacidades extraordinárias do futuro Merlim com um objetivo maligno:

O diabo decidiu, então, fazer um homem que tivesse a sua memória e a sua inteligência para enganar Jesus Cristo. Deste modo podeis saber o quanto é louco o diabo, e muito devemos temer, porque tão louca cousa nos engana<sup>294</sup>.

A ênfase nos poderes demoníacos como a capacidade de memória e inteligência superiores nos fazem lembrar da doutrina de Santo Agostinho, a respeito da natureza sutil dos demônios e da possibilidade de enganar os homens que se maravilham com seus sinais. Não seria exagero dizer que podemos ver nesta cena de abertura todos os

---

293 MICHA, Alexandre. *Étude sur le "Merlin" de Robert de Boron: roman du XIIIe siècle*. Librairie Droz, 2000. p. 79

294 "*Einsis emprist deables a faire home qui eust sa memoire et son sen por engingner le Jhesu Crist. Et ainsi poez saoir que molt est deables fols, et molt devons estre irié, quant si fole chose nous engingne*" (1, 89-93)

elementos que serão posteriormente desenvolvidos a cada vez que Merlim usar seus poderes.

Assim, ao decidirem pôr em prática seu plano para gerar um filho em uma mulher, os demônios procuram como concretizar seu plano e o fazem ao encontrar uma mulher na terra que obedece ao diabo em todas as suas obras. Através dela, que é a avó de Merlim, quase toda a família cai em desgraça e é exterminada: o marido, que é um homem rico, o filho mais velho, duas das três filhas e, claro, ela própria. Depois de acabar com toda a família o narrador torna a dar sua palavra de exortação ao auditório: "*Assim procede o diabo com aqueles que pode enganar e submeter a sua vontade*<sup>295</sup>." É a partir desta tragédia familiar que, como um prólogo, começa a se estruturar a situação para o futuro nascimento de Merlim. Das três filhas do homem rico, quase todas - com exceção da mais velha - são enganadas e arruinadas por influência do diabo.

A mais velha, porém, segue os conselhos do sábio eremita que vem acudi-la, pois fica maravilhado com as desventuras em sequências que se desenrolam. Ela aceita a fé em Jesus Cristo e tem sua vida transformada, através da palavra do eremita. Este é Brás, fiel escriba que será o responsável por escrever o *Livro do Graal*, instruído por Merlim. Depois da morte da irmã do meio, a mais nova foge e entrega-se à prostituição e promiscuidade, deixando a mais velha sozinha. Esta, pede ajuda ao ermitão e ele diz que ela deve aceitar a fé na Trindade e no poder da Igreja para salvar a si mesma do assédio do diabo. Sobretudo, deveria evitar a cólera, pois é o pecado a partir do qual pode se tornar mais vulnerável ao inimigo.

Um dia, porém, a irmã mais nova retorna à sua casa acompanhada de outros homens e agride severamente a irmã mais velha. Esta, se retirou para o quarto e fora dormir cheia de raiva por conta do que lhe ocorrera. Como deixou de guardar o ensinamento do eremita, porque se enfureceu, estando ela sozinha, no escuro, e com muita raiva, terminou por adormecer e, nesta hora: "*Aquele demônio que tinha poder de, assumindo figura humana, dormir com mulher estava pronto. Veio, dormiu com ela e ela concebeu*<sup>296</sup>."

Esta ampla sequência de eventos guarda os principais elementos da história de Merlim, a explicação de seus poderes e a razão de seu nascimento. Podemos ver, assim, que a adivinhação e a capacidade de transformação são fortemente associadas ao demônio e explicitamente ligadas à capacidade do diabo, cujo fim precípua é o de

---

295 "*Et eisis fait deables de cels qu'il puet engingnier et que il treuve a sa volenté*" (2, 60-61)

296 "*Icist deables qui ot pooir de converser et de gesir a femme fu tost apareilliez et vient a li en dormant, si conçoit*" (6, 37-39)

ludibriar os homens e desviá-los do caminho correto.

## 5.7: A inversão dos valores: o juiz e o filho do diabo

A característica fundamental do demônio, que é enganar os homens, não adere em Merlim. Antes, é o oposto: no contexto narrativo, ele expõe o pecado e propõe a justiça. A sequência do julgamento de sua mãe traz os elementos essenciais de Merlim das virtudes opostas ao que pretendiam inicialmente os diabos ao criá-lo.

A mãe de Merlim havia sido acusada, como suas irmãs, de ter se entregado indevidamente aos homens e a marca de tal pecado era a própria gravidez. Levada a julgamento, sob pena de ser queimada, é Merlim - com a idade de dois anos e meio - quem a defende publicamente, invertendo a situação, ao acusar a mãe do próprio juiz de ter, ela sim, sido adúltera e infiel: o próprio juiz era filho de uma união indevida. Porém, antes de proceder à acusação da mãe do juiz, Merlim expõe a todos os participantes do julgamento, dizendo que eles também estão impregnados de pecado e que não possuem, por isso, força moral para acusar a mãe sua mãe de qualquer delito. Ele diz:

Se ninguém jamais fez algo pior que ela, seria certo aplicar-lhe a justiça mais severa do que para qualquer outra mulher. Mas há aqui alguns que fizeram pior. E se minha mãe agiu mal de propósito, não haverá qualquer motivo para livrá-la da pena, sob o pretexto de que outras mulheres fizeram pior. Mas minha mãe não tem culpa de nada e se ela cometeu algum erro, este é o confessor responsável por ela. Se não acredita, pergunte a ele<sup>297</sup>.

Neste primeiro passo o menino pede que seja confirmada a inocência de sua mãe através do testemunho de seu confessor, que acompanhou todo o caso desde o início e a auxiliou em tudo. Este é o conjunto de argumentos inicial que Merlim utiliza para salvar sua mãe, apelando para a compreensão do juiz. Aqui já desponta os primeiros sinais de seu conhecimento superior: ao sugerir que alguns dos presentes cometem erros ainda piores, não seria justo que apenas sua mãe fosse condenada. Em seguida acrescenta uma segunda linha de argumentação, reforçando sua defesa:

- Vocês tem o dia e a hora em que fui concebido, e sabem quando nasci e à que horas, e isso prova o que minha mãe diz.

---

297 "Se nule n'avoit onques noauz fait de lui, il seroit doiz que l'en feist greingnor jostise de lui que d'autre femme. Mais il i a teles qui ont fait noauz. Et se ma mere avoit mal fait a son esciant, il ne seroit mie raison qu'ele fust por ce quite que les autres avroient fait noauz: mais ma mere n'a colpes en moi, et se ele i ot colpes, teles olpes com ele i a ne com ele i ot pris cist prodrom l'a sor lui. Et se vos ne m'en creez, demandez li." (13, 17-26)

E o confessor respondeu:

- Tu dizes a verdade e eu não sei de onde vem essa sabedoria, que é maior do que a de todos nós juntos.

Então, foram chamadas as duas mulheres que confirmaram diante do juiz a data da concepção, do nascimento e a duração da gravidez, graças as anotações do santo padre, e concluíram que a testemunha disse a verdade<sup>298</sup>.

Toda a defesa de Merlim está estruturada em volta dos argumentos e provas possíveis de serem encontradas através dos meios comuns de investigação, isto é, por meio de testemunhas que pudessem dar seu parecer confiável sobre o caso, auxiliados pelas anotações cuidadosas de Brás, que manteve tudo anotado. Mas, Merlim já surpreende por sua perspicácia e capacidade, ao estabelecer a defesa de sua mãe com apenas dois anos e meio de idade. Porém, diante de tudo isso o juiz se mantém inflexível e pretende ainda manter a acusação, julgando insuficientes as provas. Neste ponto a história alcança seu vértice ao ser invertida a situação inicial, de forma inusitada, através do poder de adivinhação de Merlim:

- Ela não estará quite por isso, disse o juiz, se ela não disser quem é o pai, e de forma que possamos acreditar.

- Sei melhor, disse com raiva o menino, quem foi meu pai do que vós, o vosso; e vossa mãe sabe melhor quem te gerou do que a minha sabe de mim<sup>299</sup>.

É este o ponto fundamental da inversão do quadro. Merlim acusa a mãe do juiz, consolidando a proposição inicial de que, naquele momento, há pecadores com faltas piores que sua própria mãe e que, por isso, não lhe caberia pena alguma. O conhecimento de Merlim que o permite formular esta acusação é resultado direto da herança demoníaca, pois é desta filiação que ele tem o conhecimento das coisas "ditas e feitas num passado distante ou próximo". Assim, a sequência termina com a confirmação de que o juiz é filho, na verdade, do confessor de sua mãe, em uma relação imoral e adúltera. Por fim, a mãe de Merlim é absolvida da acusação, enquanto a mãe do juiz é acusada e seu confessor morre afogado, desesperado ao tentar fugir.

Além da inversão principal, de acusado para acusador, a narrativa estrutura-se

---

298 *"Vos avez la nuit et l'eure que je sui concriez en escrit et poez bien savoir quant je nasqui et a quele eure, et par ce poez grant partie de l'euvre me mere prover." Et li prodome respont: 'Tu diz voir, je ne sai dont ce te vient que ti ies plus saiges que nos tuit.' Lors furent les II. femmes apelees et conterent par devant les juges le termine de la femme et de l'engendrer et dou porter et dou naistre par l'escrit dou prodome: si troverent voir de l'engendreuse si com elle dist". (13, 39-48)*

299 *"Et li juges respont: 'Por ce ne sera ele pas quite, s'ele ne dit qui l'engendra ou il ne dit qui est son pere en tel meniere que nos le creons'. Et li enfes se corroce et dit: 'Je sai miauz qui fu mon pere que vos ne savez qui fu le vostre, et vostre mere set miauz qui vos engendra que la moie ne sait qui m'engendra'". (13, 48-54)*

numa série secundária de espelhamentos e inversões: de um lado, a mãe de Merlim, seu confessor e o próprio Merlim; do outro lado, o juiz, sua mãe e seu confessor. A acusação da mãe do juiz e sua posterior confirmação inverte o papel das duas mulheres, fazendo com que a primeira fique no lugar da segunda; da parte dos confessores, o mesmo acontece: se Brás auxiliou a mãe de Merlim em seu desespero e a fez aceitar os ensinamentos da Igreja, por sua vez o confessor da mãe do juiz mantinha com ela o mesmo pecado do qual a mãe de Merlim procurava se livrar e se arrepender. Finalmente, Merlim, que não pode provar sua paternidade, porque não tem por pai um ser humano, coloca o juiz na mesma posição que ele próprio ocupava no início da cena: o juiz não sabia quem era seu pai, mas julgava sabê-lo, enquanto Merlim sabe quem é o seu, mas não pode demonstrá-lo.

O poder de adivinhação é usado aqui não para cumprir a missão proposta inicialmente pelos demônios, ou seja, levar os homens ao inferno através de uma sabedoria incomum; antes, é utilizada para mostrar a hipocrisia da justiça humana - na figura do juiz e do julgamento - ao retirar toda a autoridade deste. Se, por um lado, os poderes de Merlim resultam de uma filiação com demônios cujo plano principal era perverter os homens, sendo esta a justificativa de suas capacidades, por outro, ela não é usada conforme este mesmo plano, mas segundo outra perspectiva, oposta, formulando, desta maneira, ao nível da moldura da cena, a inversão fundamental e principal da história inteira: as habilidades demoníacas foram postas em serviço da justiça e da verdade; usada para expor o erro e a mentira dos homens pecadores; ressaltando o papel importante dos confessores e do arrependimento. Merlim cristaliza, em si, a inversão global da narrativa. E este traço não deixará de acompanhar os posteriores usos de seus poderes em outras sequências que exporemos adiante.

Esta representação da magia e a justificativa de sua origem está em harmonia com o pensamento medieval que descende de Santo Agostinho, passando por Isidoro de Sevilha, como representativo principalmente da perspectiva da Alta Idade Média. Este enquadramento, ainda que passe por refinamentos nos séculos XII e XIII, através da nova filosofia árabe, chegando à formulação de uma magia natural, não deixa de demarcar os limites do campo da magia e sua área fundamental de atuação: é uma arte demoníaca. Por outro lado, ao empregá-la, Merlim a resguarda de seu significado mais imediato, provocando um deslize para o campo do que Valerie Flint chamou de "processo de resgate" da magia. Este resgate justifica seu uso, ao pretender inseri-la em uma estrutura domesticada, do ponto de vista cristão. Mesmo poderes malignos, divisados

primordialmente para distanciar os homens da salvação, produzem o efeito inverso quando Deus intervém. É o cenário da batalha entre o bem e o mal, onde este último não pode lograr êxito.

## 5.8: O resgate da magia

Este resgate da magia acontece, no *Merlin*, através do ato penitencial da mãe de Merlim que, desde logo, procurou e seguiu os conselhos do eremita Brás. Ao descobrir que fora deflorada enquanto dormia, ela correu a Brás e este lhe impôs penitências e contrições, para que se livrasse do pecado.

O eremita diz que ela deve cumprir uma penitência de, pelo resto da vida, fazer somente uma refeição às sextas feiras<sup>300</sup>. Esta compensação visa absolvê-la do pecado de ter se permitido cair em cólera, no momento em que fora agredida por sua irmã e pelos homens que a acompanhavam. Quanto ao pecado da luxúria - responsável pelo nascimento de Merlim - o eremita aplica-lhe outra medida, mais próxima da função da Igreja, enquanto instituição: ela deve se confessar sempre na Santa Igreja e, neste ato, arrepender-se profundamente de seus pecados e procurar cumprir "com firme arrependimento e bons propósitos de coração" tudo o que lhe for sugerido. Ela prontamente aceita as recomendações de Brás e passa a adotar uma vida conforme o estabelecido. Esta virada espiritual proporcionou a Merlim a salvação de sua própria vida, pois, caso sua mãe não tivesse se voltado para uma vida mais purificada, ele não teria podido escapar dos planos demoníacos. Além do mais, após ter sido salvo por intermédio de sua mãe, Merlim também recebe parte de seus poderes de Deus, completando, assim, a totalidade de suas capacidades.

Ele mesmo explica isso ao eremita, após o julgamento de sua mãe. Nesta cena, Brás está com medo de Merlim e não sabe se pode confiar nele, porque ouviu dizer que ele é, realmente, filho do diabo e, como tal, não poderia ser confiável. Então Merlim lhe responde prontamente:

- Brás, não tente experimentar-me, quanto mais esforçar-se nisso, mais surpresas terá. Faça porém o que lhe pedir e tenha confiança no que eu disser, assim lhe ensinarei a merecer o amor de Jesus Cristo e a ter alegria constante<sup>301</sup>.

---

300 (7, 38)

301 "*Blaise, ne m'essie mie, car tant com tu plus m'essaieras, et tu plus te merveilleras. Mais fai ce que je te prierai et croi grant partie de ce que je te dirai, et je t'aprendrai legierement a avoir l'amor Jhesu Crist et joie pardurable*". (16, 10-14)

Em seguida, ele acrescenta a explicação de como é possível ser o filho de um demônio e, mesmo assim, não seguir as obras dele. Este diálogo é o final da explicação da narrativa quanto aos poderes de Merlim e a razão pela qual ele não obedece aos demônios, mas a Deus. Esta justificativa se refletirá, mais adiante, na cena em que Merlim resolve o mistério da torre de Vortigerne. Ele diz:

Brás respondeu:

- Merlim, já ouvi contares e, da minha parte, acredito que foste gerado pelo diabo, por isso tenho receio que me enganes.

Disse-lhe então Merlim:

- É costume dos maus ver por toda parte os próprios vícios e enxergar muito mais o mal do que o bem. O senhor me ouviu dizer que fui gerado pelo diabo, mas também me ouviu dizer que Nosso Senhor me havia dado a faculdade de conhecer o futuro. Se fosse sábio, o senhor deveria procurar saber qual caminho eu deveria seguir. Saiba que Nosso senhor conferiu-me este poder, porque os diabos queriam perder-me, eu, no entanto, não perdi seu engenho e arte, antes tenho deles aquilo que devo ter, mas não o utilizo em proveito deles. Eles, por sua vez, não foram sábios quando decidiram que um deles engravidaria minha mãe, como de fato engravidou: o vaso que me recebeu era muito puro para pertencer a eles, e a virtude de minha mãe prejudicou-lhes muito o plano<sup>302</sup>.

É desta maneira que se justificam tanto os poderes de Merlim, em sua parte de saber das coisas futuras e, além disso, a razão pela qual ele pode ser filho do diabo mas não lhe cumpre os desígnios. A virtude da mãe de Merlim, que foi a de ter se submetido às exortações do eremita e, por sua vez, à autoridade da Igreja, livrou-a das consequências negativas de ter se entregado à cólera. Além deste argumento, vemos o ensinamento de que a Igreja possui, através de suas fórmulas penitenciais, o remédio para a alma. Não podemos deixar de notar, sobretudo, a crença quanto à pureza da mãe de Merlim, como um paralelo evidente da mãe de Jesus. E é por isso que ele adquire o poder de saber das coisas futuras, como um dom concedido por Deus.

Neste movimento de resgate da magia, o poder de conhecer o futuro, reservado a Deus, é característico da virtude cristã da mãe de Merlim e, ao mesmo tempo, garantia de

---

302 "*Blaise respont: 'Je le t'ai oi dire et je croi bien que tu soies conceuz de deables, si te dout que tu ne m'engingnes'. Et Merllins li dist: 'Il est costume de toz mauvais cuers que il voient en toz lor affaires et notent plus sovent mal que bien. Ansi com tu m'ois dire que j'estoie conceuz de deable, autresis m'ois tu dire que Nostre Sires m'avoit doné sen et memoire de savoir les choses qui sont a avenir. Et por ce, se tu fusses saiges, deusses tu prover que je devoir bien savoir au quel je me devoie tenir. Et bien saiches tu que, quant Nostre Sire volt que je seusse ses choses, que deables m'ot perdu, mais je n'ai pas perdu lor doi, mais je nel tieng mie por lor pro, ne il, quant il me çoçurent en ma mere, ne firent pas que saige, qu'il me mistrent en tel vaissel qu'il ne devoit pas lor estre et la bone vie ma mere lor nuist molt'*" (16, 15-31)

que o próprio Merlim não segue o caminho do mal. Como vimos no capítulo segundo, uma das objeções de Santo Agostinho quanto à adivinhação do futuro esbarrava no problema de que não era possível conhecê-lo de antemão, porque somente a Deus caberia esta consciência. A astrologia não seria capaz de desvendar o futuro, sendo esta apenas mais uma das ilusões do inimigo. A narrativa aprofunda esta concepção na formulação seguinte de Merlim:

Mas agora acredite que eu vou ensinar-lhe a respeito da fé e da crença em Jesus Cristo, e direi coisas que ninguém saberia dizer-lhe, a não ser o próprio Deus. Faça disso um livro e assim muitas serão as pessoas que se tornarão melhores e se afastarão do pecado, ouvindo sua leitura, então terá feito uma esmola e uma boa ação<sup>303</sup>.

Os acontecimentos aos quais Merlim se refere e que Brás deverá escrever são as histórias de José de Arimatéia, primeiro e, depois, os acontecimentos próprios de seu nascimento, começando com a reunião dos demônios. Desta forma, a narrativa nos mostra que a história de José de Arimatéia, que é o primeiro volume da trilogia arquitetada por Robert de Boron é revelação do próprio Merlim a Brás, que escreveu o livro segundo as palavras do adivinho. Ao mesmo tempo, o *Merlin* mesmo é fruto desta mesma revelação. Tudo se passa como se o próprio Merlim fosse o responsável pela história que Robert de Boron passou a narrar, estabelecendo, desta forma, um jogo narrativo entre o universo diegético da história e o extradiegético. Assim, é o poder de Merlim, com sua raiz demoníaca e divina, que produz a história e, através dela, as pessoas se "afastarão do pecado, ouvindo sua leitura", frustrando os planos do diabo.

É no nível narrativo que também se fundamenta o resgate da magia de Merlim, misturando-se os poderes de Deus e do diabo, ao mesmo tempo em que seu estatuto ambíguo e obscuro é estabelecido, declarado por ele mesmo, ao dizer que "*... assim como eu sou obscuro para as pessoas que não quero esclarecer, assim seu livro será cheio de segredos e poucos haverá que os desvendarão*"<sup>304</sup>. Esta última colocação pode ser interpretada em sentido mais amplo, conforme vimos ao comentarmos a abstenção de Wace sobre as profecias de Merlim. A parte obscura de seu livro pode ser vista como uma alusão ao fato de que a tradição na qual Robert de Boron se baseia para escrever seu *Merlin* já o considere duvidoso. Porém, é preciso acrescentar em seguida que, de qualquer maneira, no episódio posterior à sequência da torre de Vortigerne, o *Merlin* não

303 "*Mais croi ce que je te dirai de la foi et de la creance et je te dirai tel chose que nus hom, fors Dieu et moi, ne te porroit dire. Si en fai un livre, et maintes genz qui ce livre orront en seron meillor et se garderont plus de pechier: si feras aumontes et metras t'ovre en bien*" (16, 36-41)

304 "*Et ansi com je sui obscurs et serai vers cels cui je ne me voudrai esclarcir, ansis sera tes livres celez et poi avenra que nus en face bonté*" (16, 101-104)

prossegue com profecias políticas sobre o futuro, mas se atém somente aos processos internos da narrativa.

## 5.9: A torre que cai e a condenação dos astrólogos

Esta é a sequência já diversas vezes apresentada, nas narrativas anteriores, onde Vortigerne procura construir uma torre para se proteger. Ele manda que seus homens comecem a construção, mas, ao cair sempre, ninguém pode explicar como fazer para que se mantenha de pé. Então os homens mais sábios do reino orientam o rei a procurar ajuda junto aos clérigos. Eles dizem:

Senhor, homem algum pode saber, pelo que nos parece, porque a torre desaba. Mas os clérigos sabem muitas coisas que nós não sabemos; Somente os clérigos sabem. Tu deves falar com eles, se queres uma explicação<sup>305</sup>.

Neste primeiro plano, observamos uma distinção entre o saber dos homens comuns, que tentaram construir a torre mas foram incapazes de fazê-la se manter íntegra, e, por outro lado, a indicação de que somente um tipo especial de sábios, os clérigos, seriam capazes de responder ao problema. A primeira diferença entre saberes é aquela entre o saber comum e o letrado.

Porém, mesmo depois de reunir todos os clérigos do reino, Vortigerne fica sabendo que, mesmo entres eles não havia quem soubesse solucionar o problema. Mas, responderam ao rei: *“Senhor, não sabemos nada, mas bem pode haver alguns clérigos que podem saber, porque é uma arte que tem por nome astronomia<sup>306</sup>, e nenhum clérigo sem essa arte poderia saber.<sup>307”</sup>* De todos os homens letrados que Vortigerne tem a sua disposição, apenas sete se diziam capazes de saber responder ao problema. Eram estes os sete clérigos que sabiam astrologia.

Em uma primeira indicação do desvio moral destes homens, a narrativa conta que os clérigos astrólogos não revelam o que sabem uns para os outros. Então, o mais perspicaz entre eles resolve que todos deveriam dizer, separadamente e um por um tudo

---

305 *"Sire, de ce ne puet nus hom savoir, ce nos est avis, por qui ceste euvre chiet, se il n'est clers. Mais clerics seivent maintes choses par force de clergie que nos autres genz ne savons mie; et se tu le veus savoir, tu nou puez ne savoir se par els non: si covendra que tu en paroles a els, se tu le vels savoir"* (19, 45-50)

306 A distinção entre astrologia e astronomia não era totalmente estabelecida durante a Idade Média.

307 *"Sire, nos n'en savons rien, mes il puet bien ci avoir aucun de ces clers qui bien le savoient, quar ce est un art qui a non astronomie, e nus clers sanz cel art nou porroit savoir."* (19, 65-68)

o que sabem a respeito da maravilha da torre. Em seguida, ele irá dizer quais foram as respostas.

E cada um deles disseram a mesma coisa, um após o outro, que da torre não sabiam nada e nem podiam ver nada; mas eles viram outra maravilha; porque viram uma criança de sete anos nascida sem pai humano. Todos disseram a mesma coisa<sup>308</sup>.

Mas além da informação a respeito e um menino nascido sem pai, o mais astuto dentre eles também vira que eles deveriam morrer por causa deste menino e, assim, divisou um plano para escapar deste destino: combinaram que todos diriam a mesma coisa para o rei, a saber, que todos deveriam dizer que viram um menino nascido sem pai e que seu sangue deveria ser misturado na argamassa da construção da torre e que só assim ela se sustentaria. Acrescentaram, ainda, o menino deveria ser morto antes que o rei o encontrasse, pois este não poderia conversar com ele.

O plano não corre conforme o combinado e Merlim é levado à presença de Vortigerne, que o interroga, conforme vimos nas narrativas anteriores. Mas, devemos apontar um traço revelador desta sequência. Em primeiro lugar, deve-se notar o desvio moral dos clérigos que, incapazes de resolver o problema da torre, mentem para livrar a si mesmos da morte que, segundo observaram, deveria ocorrer por causa do menino nascido sem pai. Em segundo, a astrologia foi limitada em seu sucesso para resolver o enigma da torre. Tudo o que foram capazes de saber é que há um menino nascido sem pai e que eles deveriam morrer por causa desse menino. Porém, quanto a torre, em si, de nada souberam. Mais adiante na história, veremos que suas vidas serão poupadas.

Finalmente, Merlim diz ao rei que seus clérigos mentiram:

Senhor, tu me procuras por tua torre que não pode se manter e, por isso, me queria morto, por conselho de teus clérigos que disseram que tua torre deveria ter meu sangue, mas eles mentiram. Mas, se tivessem dito que ela se manteria pela minha sabedoria, teriam dito a verdade. E se tu me prometeres que farás deles o que queriam que fizésseis de mim, eu te mostrarei porque ela desaba e te ensinarei, se quiseres, como fazer para que ela se mantenha<sup>309</sup>.

A mentira dos clérigos é revelada e Merlim pede que eles sejam punidos com a

---

308 "*Et chascun d'els li uns après l'autre li dist, autant li uns come li autre, que il de la tor ne savoit rien, ne que il n'en pooient rien veoir; mes il veoient une autre merveille, quar il veoient l. enfant de VII anz qui estoit nez sanz pere d'ome terrien et conceuz en fenme.*" (20, 40-46)

309 "*Sire, tu m'as fait querre por ta tor qu ene puet tenir et me comendas a ocirre par le consoil de tes clers qui disoient que ta tor devoit tenir de mons sanc, mais il mentirent. Mes s'il eussient dit que'ele deust tenir par mo san, il eussient voir dit. Et se tu me creantes que tu feras ce d'els que il vouloient que tu feisses de moi, je te mostrerai por quoi ele chet et t'enseignerai, se tu la velus faire, coment ele tenra*"(27, 04-12)

morte. Aqui, a profecia de que eles morreriam por causa de Merlin ainda parece verdadeira. Enfim, Merlin resolve o mistério e aponta claramente o erro dos clérigos e a razão pela qual falharam em saber o motivo que fazia a torre cair sempre. Então assim diz Merlin aos clérigos astrólogos:

Muito tola é a sabedoria de vocês, quando imaginaram operar com a arte e não queriam ser bons, nem honestos, nem leais e nem honrados, como deveriam ser. É por isso que são tolos e falsos. Vocês falharam ao procurar saber através da arte dos elementos. Vocês não viram praticamente nada do que deveriam ver; mas viram melhor que eu tinha nascido, e aquele que lhes mostrou e que lhes disse e fez parecer que vocês deveriam morrer por minha causa, o fez por maldade, porque me perdeu e queria que vocês me matassem. Mas tenho um grande Senhor, que me protegerá, se ele quiser, das ilusões do diabo que eu farei enganar-se, pois não farei nada para que morram, se vocês me prometerem o que lhes pedir<sup>310</sup>.

A “arte dos elementos” é a astronomia/astrologia, pois era crença comum que os corpos celestes presidiam os movimentos de corrupção e geração dos elementos terrestres. Esta teoria é aristotélica, que passou a ter mais penetração no Ocidente cristão a partir da tradução de Aristóteles e dos comentadores árabes. Porém, o que mais contribuiu para que os clérigos não fossem capazes de adivinhar, com discernimento, a causa que fazia a torre desabar sempre foi seu desvio moral e falta de virtudes. O status moral dos clérigos está relacionado diretamente com o resultado da previsão. Então, não se condena a prática, em si mesma, mas o praticante.

O que Merlin deixa entrever é que para ter sucesso nas operações de adivinhação a partir da “arte dos elementos”, é necessário ser íntegro e honesto, sábio e virtuoso. Não preenchidos estes requisitos, a prática torna-se o átrio de entrada para a mentira do diabo. Este último comentário de Merlin aprofunda a relação já apresentada anteriormente, quando os clérigos decidiram não contar a verdade e mentir a respeito do que adivinharam. E assim, a desqualificação moral os colocou em contato com a fonte da mentira e do engano: o demônio.

Ainda que inicialmente a adivinhação não seja condenada, em si mesma, isso não retira de toda esta sequência um realce negativo a respeito dela. Isso porque a falta

---

310 *“Molt sont fol vostre sen, quant vos cuidiez ouvrer d'art et vos ne vulez estre si bon ne si net ne si loial ne si prodome comme vos devez estre. Et por ce que vos estes fol et ort, failliez vos a ce que vos enquez par a force de l'art des elemanz. Vos ne veistes onques rien de ce que l'en vos avoit demandé, car vos n'iestes pas tel que vos le deussiez veoir; mes vos veistes miauz que j'estoie nez, et cil qui a vos me mostra et qui vos dist e fist samblant que vos deviez par moi morir, il le fist de duel, por ce qu'il m'a perdu et vousist que vos me feissiez ocirre. Mais je ai tel segnor qui me gardera bien, se a lui plaist, de son enging; et je le ferai mençonger, que je ne ferai a chose par que vos morrez, si vos me volezcreanter ce que je vos demenderai”* (29, 77-92)

cometida pelos clérigos permite que a adivinhação se torne um veículo de ação do mal e, como consequência, todo o conjunto passa a ser condenável. A corrupção dos clérigos lança suspeitas sobre a própria adivinhação. Esta suspeita é exposta, quando Merlim explica, também, a razão do erro dos clérigos.

Foi o próprio demônio quem mentiu para os clérigos e eles só adivinharam que havia um menino nascido sem pai, porque o diabo assim o quis, visto que era plano seu matar Merlim, por haver perdido o controle sobre ele. No fundo, o demônio usou os clérigos para alcançar seus próprios fins, conforme a lógica da batalha mais ampla entre o bem e o mal. Em decorrência dos próprios pecados e vícios dos clérigos, o diabo tentou utilizar-se deles para alcançar seu objetivo. O paralelismo com a ampla sequência anterior, desde a destruição da família da mãe de Merlim até seu nascimento, é esclarecedor. A lição de base é que o pecado permite as ações do inimigo, que não tem outro objetivo a não ser fazer com que se percam os homens.

Nessa sequência dos clérigos videntes, o demônio frustrado ainda persegue Merlim através dos clérigos. É a imagem de um mundo dividido em uma guerra entre Deus e o diabo. E como triunfo final, Merlin inverte a situação inicial: é ele quem engana o diabo, ao livrar os clérigos da morte. Ao serem absolvidos, Merlim vence diabo e frustra seus planos e traz de novo a mensagem de salvação: pede que os clérigos prometam que deixarão de praticar a arte dos elementos, confessem o pecado de terem se dedicado a ela e se submetam a uma penitência de forma que suas almas sejam livradas da condenação eterna. Obviamente, aliviados, os clérigos prometem o que Merlim lhes pede. O mesmo remédio que Brás aplicou a mãe de Merlim, ao descobrir que estava grávida: confissão, arrependimento e penitência. Através disso, as almas podem escapar da condenação eterna e lutar pela salvação.

## **5.10: Conhecer e reconhecer: como fugir das ilusões da aparência**

O poder da mudança da aparência, é outro dos poderes de Merlim. Através dele é possível fazer com que Uther tenha uma noite de amor com Igerne e esta concebe Artur. Nas narrativas anteriores, o único episódio no qual Merlim mudava sua forma era o da noite de Uther com Igerne. Robert de Boron expande este elemento e cria outras sequências nas quais o adivinho muda sua forma física e, a partir destas transformações, deixa entrever seu poder de controle sobre a narrativa, por um lado, ao mesmo tempo em

que traz um ensinamento sobre não se deixar iludir pelos poderes da mudança da forma. Este controle se estabelece, pois Merlim só é encontrado se ele mesmo desejar, conforme veremos; por sua vez, o ensinamento que traz em sua mudança da aparência é o do conhecimento de si. É a partir deste conhecimento que, uma vez alcançado, não se pode mais ser enganado pela transformação da forma física.

A mudança de forma ocorre diversas vezes e sempre no contexto em que Merlim é procurado pelo rei, ou sempre que é necessário fala-lhe, ele aparece sob forma diferente.

Nesta cena, o rei Pendragão está diante do homem bem vestido que pede para que o rei pergunte a seus conselheiros se eles reconheceriam Merlim se o visse. E eles respondem:

- Senhor, se o virmos, o reconheceremos imediatamente.

- Senhores, disse o homem que estava diante do rei, quem não conhece a si mesmo pode conhecer outra pessoa?

- Nós não pretendemos, disseram, conhecê-lo intimamente, mas se o virmos, sabemos como ele se parece.

- Não se conhece bem um homem, replicou o desconhecido, se sabemos somente como ele se parece, e isso vou provar.

Ele chamou o rei a sós em um quarto.

- Senhor, disse-lhe, desejo ser seu amigo e de seu irmão, Uter. Saiba que sou Merlim, que viestes procurar. Quanto aqueles que pensam me conhecer, não sabem realmente nada de mim, como vou mostrar. Saia e faça entrar aqueles pretensiosos: assim que me virem, dirão que sou quem procuras, mas seriam incapazes de me reconhecer, se eu quisesse<sup>311</sup>.

Merlim deixa claro que é ele quem decide quem pode ou não reconhecê-lo. Quando foram em seu encalço, a mando do rei, ele não apareceu sob sua forma familiar a todos. Ora, uma vez que ele pode assumir a forma que deseja, então ele não tem uma forma própria.

Em outras passagens da narrativa ele afirma que manterá a forma com a qual todos já estão habituados a reconhecê-lo. Há, também, uma importante questão, pois existe um jogo entre “conhecer” e “reconhecer”. Por um lado, pode-se conhecer a si

---

311 "Sire, ce ne puet estre, se nos le veons, que nos nou conoissons biens'. Et li prodome qui fu venuz devant le roi parole e dit: 'Seingnor, puet cist bien conoistre autrui qui ne conoist bien pas soi?' Et il respondent: 'Nos ne disons pas que nos le conoissons de tout ses adaires, mais nos conoistrom bien sa samblance, se nos la veom'. Et le prodome respont: 'Ne conoist pas bien home qui ne conoist que la samblance, et si le vos mostrerai'. Et il apele le roi en une chambre tout sol a sol, si li dist: 'Sire, je voil molt bien estre de vos et de Uitier vostre frere, et sachiez que je sui icil Merlins que vos iestes venuz querre. Mais ceste gent qui me cuident conoistre ne sevent rien de mon affaire: si le mosterrai ja. Alez la hors, si m'amenez cel qui dient qu'il me conoisent, et si tost com il me verront, il diront que vos m'avez trouvé. Et se je vouloie, jamais autrement ne me conoistroient" (34, 18-36)

mesmo, intimamente, suas características pessoais, por assim dizer; por outro, pode-se conhecer a forma física de alguém, sua aparência. Essa é a crítica que Merlim faz aos mensageiros. Ao tomar a forma familiar a todos o que Merlim demonstra é que, realmente, eles não o conhecem, mas apenas o reconhecem. Então, nesse caso, a mudança da forma chama atenção para o conhecimento real que, o rei e seus conselheiros deveriam ter, para reconhecer Merlim sob qualquer forma física.

Em outros episódios da história – pouco antes de Merlim aparecer e ajudar Uter a ficar a sós com Igerne mudando sua forma física – ele surge, para Urfino, sob a forma de um velho paralítico, que não o reconhece. Nesse momento, porém, Uter já está bastante amadurecido e, mesmo que tenha trocado a aparência, ele pode reconhecer claramente que o velho é Merlim. Não vale a pena reproduzir o episódio aqui, visto que a ideia já pode ser expressa na cena acima. Mas, como quer que seja, o fundamental é que a mudança de formas também é ambígua: no caso da noite com Igerne, a transmutação está associada a um contexto negativo e desviante, porque todos, inclusive Merlim e o rei Uter, estão mentindo para Igerne e dentro de um contexto mais amplo da mentira: a injusta guerra contra o duque; porém, no presente caso, a transmutação traz consigo uma lição de Merlim para o rei Pendragão e todos os seus conselheiros, qual seja, que o reconhecimento físico de alguém não é o conhecimento profundo sobre alguém. Isso é mais enfatizado se pensarmos nas diferenças de mudança de forma: na cena acima, Merlim está caracterizado com um velho elegante e bem apresentável. Porém, nas duas cenas anteriores a esta, quando os mensageiros vão lhe procurar, ele aparece como o extremo oposto: na primeira vez, é um lenhador maltrapilho e selvagem; na segunda, é um guardador de um rebanho, vivendo na floresta. Se o rei conhecesse Merlim, além de ser capaz de simplesmente reconhecê-lo, então, a mudança de forma não poderia iludi-lo.

Ao procurá-lo na floresta de Nortumberlândia, os mensageiros se deparam com o lenhador maltrapilho que lhes diz muitas maravilhas. Os mensageiros perguntam ao lenhador se ele sabia o paradeiro de Merlim, e eis o que responde o lenhador:

- Eu o vi, e sei onde está, e ele sabe que estão a sua procura, mas vocês não o encontrarão, se ele não quiser. Mas, ele me pediu para dizer que por nada o procuram, porque se ele quisesse, não iria com vocês. E digam àqueles que disseram a seu senhor que o bom adivinho está nesse país, que eles disseram a verdade<sup>312</sup>.

Vê-se que nessa passagem a narrativa chama a atenção para o reconhecimento

---

312 "*Veul'ai ge et bien sai son repaire, et il set bien que vos le querez, mais vos n'en trouverez point, se il ne viaut. Mais tant me comenda il que jo vos deisse que por noiant vos travailliez de lui querre, quar se vos le trouvoiez, il n'en iroit mie avec vos.*" (32, 20-27)

da aparência e podemos observar, também, o controle que o Merlim exerce sobre a história. Por um lado, ele deve ser encontrado, mas só o é se quiser, ao mesmo tempo em que, mesmo que lhe encontrem, ele pode, se quiser, não ir. E os mensageiros retornam para dar a notícia ao rei e, nesse momento, chegam a conclusão de que aquele lenhador só poderia ser mesmo Merlim, porque ninguém poderia dizer as coisas que ele disse.

Primeiro, temos o personagem que não se deixa encontrar facilmente e que, por isso, pode controlar as ações da história; depois, uma informação de outro tipo: a transmutação torna o personagem difícil de ser caracterizado, já que pode assumir a forma que quiser. Essa característica é, precisamente, no mundo medieval, atribuída especialmente ao diabo. É famosa a passagem bíblica que diz que o diabo pode transforma-se em um anjo se quiser, para enganar os eleitos de Deus<sup>313</sup>. E a história nos apresenta o adivinho como filho do diabo, o que traz dúvidas, inicialmente, sobre sua personalidade e interesse. A mudança de forma é, ao mesmo tempo, uma demonstração clara da descendência demoníaca do mago, mas que é usada de forma bastante peculiar: como nos casos anteriores, há um controle dos poderes demoníacos, adquirindo um sentido positivo. Merlim estará sempre marcado por essa característica demoníaca que o acompanhará por toda a história.

Essa relação conhecimento e reconhecimento impõe um limite para o próprio poder. Só pode ser enganado pela mudança da aparência quele que não conhece, realmente, Merlim. Mas, para conhecer outra pessoa é preciso, antes, conhecer a si mesmo. Aquele que se conhece, portanto, não poderia cair nas armadilhas da mudança de forma. É interessante notar que a doutrina do arrependimento interior dos pecados, de um lado, e a confissão, por outro, obriga o fiel a observar a si mesmo, a se conhecer ou, pelo menos, a analisar suas intenções e pensamentos. Associada ao diabo, a mudança de aparência pode ser desmentida através da observação de si mesmo, do autoconhecimento, porque torna o fiel capaz de reconhecer no outro sua essência verdadeira.

---

313 2 Coríntios 11:14

## Conclusão

Vimos que a definição de magia é ampla e difícil de ser abarcada numa visada completa. Há muitos elementos que precisam ser debatidos e esclarecidos quando se trata de poderes mágicos e suas características. A primeira destas dificuldades é, naturalmente, o tempo. A distância que nos separa da Idade Média provoca uma distorção na vista, porque a lente que usamos para observá-la não pode ser outra a não ser a que usamos para observar a nós mesmos. Assim, alguns problemas aparecem de imediato.

O primeiro deles é que, em geral, define-se a magia de acordo com a proximidade ou separação desta em relação a outros campos, principalmente com a religião e a ciência. Como argumentamos, estas definições são, por sua vez, fruto de nossas experiências modernas que poderíamos fazer remontar ao século XIX, na época em que as disciplinas das ciências humanas se consolidavam e, com isso, suas necessidades metodológicas e teóricas as impeliam a estabelecer separações entre os campos vizinhos. A antropologia, a sociologia e a história definiam seus objetos de acordo com os contrastes que elas mesmas procuravam estabelecer umas com as outras. Some-se a isso uma virada profunda, em direção ao materialismo e ao desprendimento cada vez mais firme do pensamento metafísico ou filosófico. No caso particular da história, a filosofia foi progressivamente abolida por causa de suas inclinações demasiado abarcadoras, que tendiam a conferir um fim para a história ou que, pelo menos, tentavam explicar seus mecanismos de funcionamento interno. Desta forma, ela passou a se preocupar - principalmente a escola francesa - com a metodologia e com a definição de seus objetos. E a magia, quando principiou a despontar e a atrair a atenção dos historiadores, na década de sessenta, precisou ser definida dentro destes parâmetros.

Os primeiros esforços, que poderíamos alocar sob os estudos de Lynn Throdike, como um caso representativo, seguia a esteira evolucionista e materialista: magia era um estágio no desenvolvimento do pensamento humano, que corria em direção a um crescente domínio da natureza. Com efeito, este domínio esboçava-se em dois níveis: o primeiro era o da explicação de seus elementos, isto é, a compreensão que o homem poderia formular que explicasse a razão de infortúnios, tragédias, problemas, mas também de coincidências positivas; o segundo, era o domínio prático, a necessidade de manipular estes elementos em prol dos objetivos humanos: a magia era um estágio no desenvolvimento da técnica, em todos os níveis. Mircea Eliade chega mesmo a comentar

que, para os primeiros paleantropídeos, tudo submergia em um pensamento mágico indefinido, numa relação de causa e efeito em que os objetos não se separavam entre si: o pensamento não estava distante dos objetos físicos sobre os quais atuava; as ações humanas podiam influenciar a natureza, aplacando-a ou enfurecendo-a; a caça poderia ser melhor garantida, se fossem estabelecidas as relações corretas entre a arma do abate e a presa a ser abatida. Em linhas gerais, a magia constava do degrau mais baixo no desenvolvimento do pensamento humano, em sua tentativa de instrumentalizar o mundo ao redor e de explicá-lo.

Lynn Thorndike, portanto, analisou e se debruçou sobre o período medieval com esta perspectiva escalonada, do momento mais simples (mágico) ao mais complexo (científico). E esta perspectiva já havia sido pavimentada antes dele por J. G. Frazer, em seu *Ramo de Ouro*, principal responsável por estabelecer as características fundamentais do pensamento mágico: a ação à distância e a relação de simpatia e antipatia entre as coisas, de forma que o semelhante atrai o semelhante e, ao mesmo tempo, repele o seu oposto. A magia medieval, dentro deste enquadramento, não era outra coisa que a tentativa dos homens de dominar a natureza. E sempre que esta tentativa se apoiasse sobre relações de causa e efeito diferentes das nossas, deslizando para o tipo de raciocínio que Frazer estabelecera como típico do pensamento mágico, então estávamos diante da magia medieval. Foi assim que as rezas, orações, bençãos e receitas de todos os tipos para curar doenças ou afastar os maus espíritos foram interpretadas. Mas até agora não mencionamos senão o cruzamento entre magia e ciência.

A magia também foi muito contrastada com o pensamento religioso, porque, segundo concebiam os especialistas neste período inicial, havia muitos pontos de contato entre um e outro campo. É assim que o mago foi definido em comparação ao sacerdote oficial, de culto público e sancionado pela sociedade, como em negativo deste: realizador de práticas privadas que, geralmente, serviam a propósitos mais próximos ao indivíduo e, por isso, distantes da sociedade como um todo. Além disso, segundo esta concepção a magia não englobava um sistema moral claro, mas confundia-se com um conjunto de práticas que se apropriavam de elementos religiosos - como a apelação junto a espíritos - para alcançar seus fins.

Assim, em nossas tentativas modernas de definir o que é magia, sempre retornamos, de uma forma ou de outra, a alguma destas aberturas amplas e estruturais do pensamento da virada do século XIX e início do XX. Com o aprofundamento da questão, novas reflexões foram ganhando espaço, mas sobretudo a perspectiva cada vez

menos etnocêntrica, foi responsável por uma valorização da magia, de forma a considerá-la própria de sua cultura de origem. Conforme vimos no capítulo primeiro, Levi-Strauss não via diferença no raciocínio do mágico nem do cientista, mas reconhecia diferenças quanto aos resultados práticos. A magia foi reconduzida a seu lugar de origem e considerada harmônica dentro do campo no qual se origina: seja uma sociedade de conformação mais simples, como os grupos indígenas estudados por Levi-Strauss, seja de composição mais complexa, como a sociedade Ocidental moderna.

E é nesta busca por compreender os elementos da sociedade Ocidental que os estudos sobre magia se voltaram para a Idade Média, para encontrar o ponto de distinção e de semelhança do Ocidente em seu próprio passado. Valerie Flint não cansa de insistir, por exemplo, na necessidade emocional e, ainda mais, na consciência de que importava suprir esta necessidade, ao tratar sua definição da magia em seu *The Rise of Magic in Early Middle Ages*. Segundo ela, a magia foi resgatada e suprimida, num processo duplo, porque partes dela correspondiam à necessidade perene do ser humano de recorrer ao irracional e ao maravilhoso e outras de suas partes tocavam em uma área pouco desejável de se manter o cultivo: foi esta área a que foi suprimida e repelida para fora do sistema cristão, que se instalava na Europa a partir dos séculos V e VI. Era o perímetro da magia que envolvia sacrifícios, sangue e rituais que fugiam ao escopo cristão.

O cristianismo foi, portanto, durante todo o período Medieval, a pedra de toque fundamental a partir da qual toda a relação com o sobrenatural e mágico era medida e avaliada. Como mencionado acima, esta medição não foi totalmente clara e desprovida de reentrâncias e refluxos, com muitos elementos da cultura germânica e céltica retornando para o terreno cristão e fecundando-o. É assim que encontramos orações e elementos da liturgia da Igreja misturados à práticas francamente mágicas, seja para curar doenças ou para atrair o amor da pessoa desejada. Por outro lado, se mantivermos em mente que a própria tradição cristã é, ela mesma, permeada de traços que poderíamos facilmente enquadrar como mágicos - como o demonstra abundantemente a história de Jesus Cristo e seus milagres - retornaremos facilmente à noção de Valerie Flint, de que a magia é, no fundo, a expressão de uma necessidade humana de recorrer a forças superiores aos homens; mas também retornamos ao pesamento do início do século XX: a magia é a tentativa sempre renovada dos homens de controlar seu ambiente e exercer sobre ele alguma influência positiva e tranquilizadora.

É este o quadro geral, no fundo problemático e movediço, que nos encontramos ao tentar definir o que é magia e, com efeito, ele nos acompanhou durante todo o percurso

de nossa reflexão no escopo deste trabalho.

Depois de acompanhar como os homens medievais - os mais excepcionais - como Agostinho, São Tomás de Aquino, Isidoro de Sevilha e William de Auvergne e outros -, distinguiram objetos que nós chamamos de mágicos ou, por outro lado, quando tentavam explicar o funcionamento destes objetos, frequentemente nos vimos às voltas com estas distorções provocadas por nossas lentes de observação. Ora víamos claramente o surgimento do pensamento científico, ou de leis naturais, como no século XII, onde passou a se falar mais de uma magia natural, ora vimos a mescla de religião e ciência. Mas, para lembrar o argumento de Richard Kieckhefer, os homens medievais preocupavam-se pouco com tais distinções. Estas preocupações são nossas. E isso foi largamente observado nas narrativas em que Merlim figurava ao fazer uso de seus poderes extraordinários.

Em Geoffrey de Monmouth, o primeiro com o qual nos ocupamos, observamos um distanciamento do personagem Merlim com qualquer aspecto demoníaco. Antes, nas obras de Geoffrey, as cenas em que Merlim aparece fazendo uso de poderes extraordinários nos aponta para uma concepção mais minuciosa da magia. Na *Historia Regum Britanniae*, Merlim é o médium de uma fonte de poder e conhecimento que ultrapassa a capacidade de qualquer ser humano. Sua origem é descrita em termos filosóficos, inserindo a justificativa na tradição clássica e patrística, sobretudo com Apuleio. Não é possível observar qualquer matiz negativo nas operações realizadas por Merlim na *HRB*. Antes, o personagem é representado como alguém com capacidades acima de quaisquer homens, mas estas capacidades extraordinárias são, sempre, fruto de seu *clarius ingenius*, isto é, de sua inteligência mais profunda e penetrante. Com efeito, esta é resultado de sua filiação com um incubos que, segundo a explicação do texto, habita entre os céus e a terra e são responsáveis por realizar a intermediação entre os homens e Deus. É importante acrescentar que esta concepção intermediária do incubos é apenas implícita, pois Geoffrey faz referência direta a Apuleio que não via nos *daemones* senão mensageiros entre o plano divino e o plano humano.

As obras de Merlim guardam, na *HRB*, um traço marcante de arte ou posse de um conhecimento profundo a respeito da natureza. O transporte das pedras gigantes da Irlanda, por exemplo, ao fazer referência a um processo mecânico (*machinationes*) para retirá-las de seu lugar e serem transportadas para a Ilha, aproxima o fazer extraordinário de Merlim com o conhecimento superior das operações manuais e não - como ocorre posteriormente - como resultado direto de qualquer relação com seres de outra natureza.

Por outro lado, o uso de ervas, *medicamenta*, para alterar as formas do rei, de seu conselheiro e a sua própria, também deixa entrever que a virtude do ato, a concentração do poder, está nas ervas e não em Merlim. Com efeito, seu poder resulta no domínio de saber a maneira correta de utilizá-las, mas não quanto ao efeito próprio das ervas. Por fim, no que diz respeito às profecias, a questão está aí ligada mais fortemente ao papel de Merlim como um médium. Ele é um canal através do qual uma potência divina pode se comunicar e revelar os eventos que ainda estão por vir. Neste ponto, sua filiação com um ser de natureza mais sutil entra em paralelo direto com a capacidade profética. A posição da *Historia Regum Britanniae*, portanto, aproxima-se mais do humanismo e do renascimento do século XII do que da herança da Alta Idade Média, a qual pretendia relacionar toda obra mágica, todo saber oculto e toda prática de efeitos extraordinários com o demônio.

Por outro lado, quanto à adivinhação, em geral, lembramos que ela ganha um realce negativo quando está a serviço de um rei usurpador e corrupto. Desta forma, podemos perceber que a condenação da magia deve-se a uma situação puramente diegética, isto é, resulta do lado imoral com o qual se alinham os adivinhos. Merlim, por seu turno, se atém às causas mais naturais: procura no solo, no fundamento, o problema crucial que impede a torre de se sustentar. Novamente, aqui, temos a sugestão de que o poder principal de Merlim é seu conhecimento profundo das coisas naturais e não resulta de qualquer consórcio com o demônio.

Já na *Vita Merlini* a relação não parece a mesma, em essência, daquela da *HRB*. Vimos que Geoffrey de Monmouth procura estabelecer uma ligação sólida entre os dois textos, ao trazer referências da *HRB* para a *Vita Merlini*, mas a infusão de elementos célticos que derivam diretamente das tradições de Myrddin e Lailoken dão outra coloração ao personagem e a suas práticas mágicas. Na *Vita*, Merlim é um companheiro da natureza e crítico mordaz da sociedade de corte. Como nas cenas da adivinhação através dos corpos celestes, não há qualquer menção à técnicas ou cálculos astrológicos para estabelecer suas previsões; antes, o que vemos é um diálogo entre o personagem e os sinais que apresentam os planetas, contendo o germe dos eventos futuros. Esta relação de Merlim com o mundo natural é constante em toda a história e seus poderes ligam-se fundamentalmente a um fundo céltico no qual a construção do personagem passa por toda a tradição anterior de heróis que gozavam de capacidades invulgares. Vimos isto nas cenas em que ele adivinha o adultério da rainha a partir de uma folha seca presa aos cabelos dela. Esta história já havia sido contada anteriormente e Geoffrey de Monmouth

compôs seu repertório de eventos extraordinários a partir deste fundo de histórias populares, que muito circulavam oralmente em seu meio, conforme ele mesmo nos faz entender no prólogo de sua *HRB*.

Além do mais, o contexto mais amplo da *Vita Merlini*, se inserirmos as conversas entre Merlim e Taliesin, conversas estas que são explicações naturalistas sobre a constituição do mundo, sua ordenação, a natureza das estações do ano e toda a cosmografia medieval, profundamente influenciada pelo pensamento de Aristóteles, observamos que os poderes de Merlim são resultado do conhecimento destas virtudes naturais. O poço que cura sua loucura, a interpretação do voo dos pássaros, a previsão através dos astros, o cortejo dos animais silvestres são a demonstração desta inclinação. O Merlim da *Vita* é um *homo silvestris* e seus poderes resultam desta relação.

Mas esta imagem começa a se modificar com Wace de Jersey e seu *Roman de Brut*. Aqui, em torno de vinte anos depois da publicação da *HRB*, vemos modificações expressivas na relação de Merlim com sua natureza divina e, em consequência disso, com seus poderes mágicos. Wace adiciona elementos mais fortemente cristãos ao estabelecer que o pai de Merlim, isto é, o espírito que o gerou, "não pode fazer tanto mal" aos homens, mas somente "enganar e escarnecer deles". O caráter desta glosa está totalmente ausente em Geoffrey de Monmouth. Ora, some-se a isto o fato de que Wace escreve suas histórias em língua vulgar anglo-normanda, diferente do texto latino de Geoffrey. Isto indica algo de sua circulação e abrangência. Ela se destinava, principalmente, a um público laico e possivelmente de corte. Diferente do público mais erudito que, provavelmente, recebia os textos de Geoffrey de Monmouth, na história de Wace há indicações de que o texto também veiculava ensinamentos e revelava a posição mais ortodoxa da Igreja. Esta posição está mais justificada ao lado da herança da Alta Idade Média, que via toda prática mágica como possivelmente demoníaca.

Lembremos que Wace se recusa a incluir as profecias de Merlim, demonstrando acuidade política - para não cair em desfavores junto a Henrique II - mas ao mesmo tempo, ao fazê-lo, diminui a carga profética do personagem. Porém, nas sequências em que vemos Merlim realizar o transporte das pedras gigantes da Irlanda, há um quadro muito mais próximo ao do *magus*, no sentido mais popular do termo: Merlim usa um encantamento que o narrador não sabe dizer se é ou não uma oração, colocando-o sob a perspectiva de um verdadeiro utilizador de poderes mágicos. Aqui Merlim se distancia do papel de médium e passa a assumir uma imagem mais ativa, como sendo ele mesmo aquele que concentra poder devido a sua natureza mais sutil. Mas, Wace não justifica o

personagem, não se preocupa em esclarecer como pode Merlin ter uma origem tão obscura e, ao mesmo tempo, sugerir ao rei a formulação da famosa Távola Redonda, onde os cavaleiros apagavam sua distinção entre si, e viviam em igualdade e harmonia, isto é, expressavam virtudes cristãs importantes. Esta tarefa ficou a cargo de Robert de Boron, que formulou mais amplamente todos os traços do personagem e o alçou ao patamar claramente híbrido entre o Deus e o diabo.

No *Merlin* de Robert de Boron, toda a história se preocupa em justificar cada um dos aspectos do personagem. Merlin é filho de um demônio com uma mulher humana; as circunstâncias de seu nascimento são esclarecidas já no início do texto, com a cena do concílio de diabos que pretendem se vingar das obras de Jesus Cristo, criando um profeta do mal, que teria por função primeira levar almas incautas ao inferno. O personagem é, assim, construído segundo a formulação cristã: Merlin é filho de uma moça virgem com um espírito impuro e concebe um filho que, além de extraordinário, não cumpre os planos diabólicos. Devido ao arrependimento de sua mãe e às virtudes cristãs bem desenvolvidas com o auxílio do confessor Brás, Merlin nasce livre do julgo demoníaco e se dedica a desbaratar os planos do diabo. No *Merlin* os poderes de Merlin são esclarecidos e justificados em todos os aspectos: da parte do demônio, ele sabe das coisas ditas, feitas e acontecidas, recentes ou distantes; da parte de Deus, como paga pela salvação da alma de sua mãe, ele herda a capacidade de saber do futuro. É interessante observar esta distinção. Já vimos que para Santo Agostinho, seguindo a tradição de Apuleio de Madaura, os demônios podem enganar os homens porque possuem corpos mais sutis, um intelecto mais desenvolvido, sentidos mais agudos e uma vida muito mais longa que a humana. Desta forma, enganam os homens apresentando-lhes conjecturas muito próximas ao futuro, a partir de sinais e elementos que eles podem perceber no momento imediato. Com efeito, as práticas de adivinhação condenadas por Santo Agostinho trazem consigo o perigo de estabelecerem um pacto, implícito ou não, com os demônios. As atividades dos adivinhos estabeleceriam sinais a partir dos quais os demônios responderiam e, desta forma, enganariam os homens. As práticas seriam, assim, profundamente anticristãs e deveriam ser evitadas e suprimidas. O Merlin de Robert de Boron se apresenta justamente com essa capacidade intelectual superior. Porém, o saber futuro não condiz com sua natureza demoníaca, mas com a parte divina. Esta distinção ilustra a separação teológica segundo a qual o futuro está contido apenas na esfera da providência divina, não cabendo ao diabo nenhuma possibilidade de adivinhá-lo.

Além desta distinção e justificativa, o Merlim de Robert de Boron mantém sua perspectiva ácida e mordaz quanto aos negócios ordinários: o uso de seus poderes de adivinhação sempre revelam um ensinamento a partir do qual os pecados humanos são revelados e a necessidade de arrependimento e penitência se fazem prementes. Os poderes de Merlim, na narrativa de Robert de Boron, servem à propósitos pastorais: eles ensinam aos ouvintes da história que o mais importante é fazer as obras da Igreja, ser um bom cristão e que, mesmo os poderes do diabo podem ser convertidos em obras cristãs. É o já mencionado movimento de resgate da magia, conforme vimos argumentar Valerie Flint. Ainda que completamente envolto em trevas e de origens absolutamente negativas, Robert de Boron justifica os poderes de Merlim ao inseri-los em uma moldura cristã onde a Igreja opera como intermediária entre Deus e os homens, ao garantir à mãe de Merlim a absolvição dos pecados, mediante a penitência e o arrependimento.

Assim, estamos diante de um processo crescente de demonização dos poderes mágicos de Merlim. Começando com elementos distantes da relação bem/mal, Deus/diabo, a magia de Merlim adquire, lentamente, as conotações mais distintas e típicas do pensamento medieval, segundo o qual toda operação mágica é demoníaca. Ao contrário do que poderíamos esperar, com o correr dos anos, até chegarmos em Robert de Boron, por volta de 1200, não vemos acompanhar as histórias o deslindar de distinções sutis entre a magia natural e a magia demoníaca, conforme havíamos observado nos capítulos um e dois. Ao contrário, a magia do personagem passa a se enrijecer mais no quadro da luta universal do bem contra o mal, ou seja, de Deus contra o diabo; luta esta na qual o cristão precisa se cuidar para não cair nas armadilhas do inimigo.

Esta mudança pode ser vista como consequência da troca de ambientes por onde as histórias circulavam. Se, inicialmente, as narrativas de Geoffrey de Monmouth eram escritas em latim, passaram a ser traduzidas e readaptadas em língua vulgar, em versos. Só posteriormente vertidas em prosa. Esta mudança sugere que o público ao qual se destinavam as histórias havia se transformado, do grupo clerical mais erudito, capaz de apreender as relações entre os elementos clássicos do texto de Geoffrey, até chegarmos à pregação cristã nos textos de Robert de Boron. Acompanhando este processo de transformação do ambiente e do idioma através do qual circulavam as histórias, vemos uma progressiva justificativa dos poderes de Merlim. Começando como um personagem extraordinário, que possui suas virtudes mágicas a partir de um nascimento incomum, ele

passa a ser cada vez mais identificado com o demônio e seus poderes também são analisados e separados: alguns pertencem ao diabo, como o conhecimento das coisas do presente e do passado; outros, a Deus, como o conhecimento do futuro; e, por fim, outros ainda dizem respeito às substâncias materiais, como as ervas.

Um dos poderes que mais adquire significado é mudança da forma. Nas três primeiras narrativas - a *HRB*, a *Vita Merlini* e o *Roman de Brut* - ela é episódica e se concentra na sequência da concepção do rei Artur, transformando Merlim a si próprio, ao rei Uter e seu conselheiro Urfino no duque de Tintagel e seus dois companheiros. Em Robert de Boron, este motivo é expandido e Merlim altera sua forma diversas vezes para trazer, com isso, o ensinamento a respeito do autoconhecimento verdadeiro, numa oposição entre essência e aparência.

À parte as mudanças quanto a circulação do texto, conforme dissemos acima, também precisamos ter em mente que o caminhar das narrativas da Ilha até a região da Borgonha também podem ter influenciado estas modificações. As causas são amplas. A formação de um movimento reformista no seio do século XII, com a criação das ordens mendicantes e suas atividades de pregação; o cenário de crescente prosperidade econômica, que produzia como efeito colateral uma crítica ao desejo excessivo aos bens materiais (André Vauchez) e uma exortação à fonte do Evangelho, isto é, a pobreza e a simplicidade. Por fim, há o movimento de sobreposição do poder eclesiástico sobre o poder temporal laico. Com a crescente autonomia da instituição eclesiástica, que começa a partir do século XI e se consolida durante os séculos XII e XIII, os poderes de Merlim, por um lado, e o próprio Merlim, no papel de conselheiro e adivinho dos reis, passa a adquirir os contornos destas relações entre sacerdotes e senhores laicos. Stephen Knight argumentou muito bem quanto a esta relação entre estes dois ambientes. O Merlim pode ser visto como um caso representativo da relação entre clerezia e aristocracia, onde o primeiro se sobrepõe ao segundo. Seus poderes são a concretização de um saber profundo e oculto, de status ambíguo, mas que é o único capaz de resolver os problemas do mundo dos reis.

Voltemo-nos agora para questões mais amplas e genéricas. Seguindo o argumento de Valerie Flint sobre a necessidade emocional da magia, observamos também que os poderes de Merlim dizem respeito às preocupações que afligiam e ainda hoje preocupam as pessoas. Para citarmos um exemplo, lembremos dos magos do personagem Ascânio. Este chama seus magos para adivinhar o sexo e a personalidade do futuro bebê que irá

nascer. Ainda que, em termos narrativos, este episódio ganhe mais significado e se aprofunde, ele não deixa de ser um retrato legítimo das preocupações que rondavam os espíritos antigos e suas esperanças de resolvê-las através da magia. Poderíamos multiplicar à vontade os exemplos deste tipo. Merlim adivinha o futuro, move objetos, altera sua forma, dá conselhos e tudo o mais necessário para *resolver problemas*. Podemos ter encontrado outras formas de resolução para nossas questões atuais, com a ciência e a tecnologia no centro de nossas esperanças, mas os problemas que as narrativas propõe a serem resolvidos são, em essência, os mesmos. Assim, as narrativas apresentadas aqui nos oferecem este retrato imperfeito das necessidades e esperanças dos homens medievais.

Muitas questões ficaram de fora desta pesquisa, pois não seria possível analisar a todas. Uma delas é a importante relação entre as narrativas de Merlim e os espelhos de príncipes, que passaram a proliferar durante este período da Idade Média central. Sem dúvida, não podemos negar que estas narrativas podem ser vistas segundo esta perspectiva e Merlim é, ao mesmo tempo, um adivinho e um conselheiro. Dentro desta questão, insere-se também os dois tipos de modelo de reis, que competiam entre si: de um lado o tipo de rei segundo o molde carolíngio, que tinha Carlos Magno como tipo ideal e as narrativas das canções de gesta como produto particular; com a conquista Normanda da Inglaterra, a partir de 1066, um segundo modelo começa a despontar: o rei Artur e seus cavaleiros da Távola Redonda. A fim de conceder legitimidade a sua empreitada conquistadora, os Normandos tiveram interesse em fomentar a circulação de histórias em que um outro rei fosse também o tipo ideal a ser seguido, juntamente com seus cavaleiros. Este interesse pode ter como raiz o fato de que o soberano da Inglaterra era, em França, um vassalo. Daí a necessidade de estabelecer um modelo à parte do francês para legitimar suas conquistas e fundamentar seu poder simbólico. Merlim é o conselheiro ideal, desta reformulação: de fundo céltico inegável, com contornos fantásticos e próprios da cultura bretã; próximo da vida nas floretas da Ilha Britânica; em contato íntimo com a natureza; adivinho e conselheiro dos reis, Merlim é um tipo de herói da clerezia, cuja capacidade guia os reis e estabelece as boas obras.

Finalmente, devemos deixar claro que não é pretensão desta pesquisa oferecer uma resposta definitiva ao problema dos poderes de Merlim, pois seria necessário muito mais tempo e uma capacidade da qual não dispomos. Estas questões são movediças e difíceis de serem postas sobre o chão sólido das provas infalíveis. Antes, pretendemos

com este trabalho refletir sobre as relações que surgem ao observarmos os poderes mágico em um personagem que mantém sua fama até hoje como um feiticeiro ou mago, fonte de um poder sobrenatural e oculto. Interessava-nos compreender quais elementos podem ser divisados ao concentrar a reflexão nestes termos. Se esta pesquisa contribuir para o interesse sobre o objeto da magia e, mais amplamente, para as relações possíveis de serem feitas entre história e literatura, então seu objetivo foi cumprido.

# Bibliografia

## Fontes

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Editora Vozes. Rio de Janeiro, 1991.

APULEIO. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translation: H. E. Butler. Oxford, 1909.

APULEIUS. *The Works of Apuleius: Comprising the Metamorphoses, Or Golden Ass, The God of Socrates, The Florida, and His Defence, Or A Discourse on Magic. A New Translation; To which are Added, a Metrical Version of Cupid and Psyche, and Mrs. Tighe's Psyche, a Poem in Six Cantos. A New Translation. To which are Added, a Metrical Version of Cupid and Psyche, and Mrs. Tighe's Psyche, a Poem in Six Cantos*. G. Bell and Sons, 1902.

BARNEY, Stephen A., et al. *The etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge University Press, 2006.

BORON, Robert de. Merlim. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 1993. 208 p. (Coleção Lazuli)

BORON, Robert de. Merlim. *Roman Du XIII<sup>e</sup> Siècle*. Edition Critique par Alexandre Micha. Ed: DROZ, 2000.

BORON, Robert de. Merlin (tradução para o francês moderno de Alexandre Micha). Paris: GF Flammarion, 1994.

BORON, Robert, and Nigel Bryant. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: The Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. Vol. 48. DS Brewer, 2001

BOGDANOW, Fanni. *The romance of the Grail: A study of the structure and genesis of a thirteenth-century Arthurian prose romance*. Manchester University Press, 1966.

BROWN, Peter. *A Companion to Medieval English Literature and Culture c. 1350-c. 1500*. John Wiley & Sons, 2009.

DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução e apresentação: Hilário Franco Júnior. Editora Companhia das Letras, 2003.

JERSEY DE, Wace. *Roman de Brut: a history of the British*. Translated: Judith Weiss. Exeter Press, 2010.

MONMOUTH, Geoffrey. *The history of the kings of Britain*. Translated with an introduction by: Lewis Thorpe. England: Penguin Books, 1966.

\_\_\_\_\_. *Life of Merlin*. Translated by Mark Walker. Amberley Publishing, 2011.

- \_\_\_\_\_. The life of Merlin, Vita Merlini. Translated from the Latin by John Jay Parry. Forgotten Books, 2008.
- \_\_\_\_\_, Geoffrey. The history of the kings of Britain. Translated by Lewis Thorpe. Penguin UK, 2015.
- LEVACK, Brian P., ed. The witchcraft sourcebook. Routledge, 2015.
- PLINY, the Elder. *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855.
- REEVE, M.D. WRIGHT, Nail.. The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De Gestis Britonum (Historia Regum Britanniae). Boydell & Brewer, 2007.
- BARNEY, Stephen A., et al. The etymologies of Isidore of Seville. Cambridge University Press, 2006.

## Obras Consultadas

- ACKERMAN, Robert. "Anthropology: J. G. Frazer Revisited". *The American Scholar* 47, n° 2 (1978): 232–36.
- ASHE, Geoffrey. "'A Certain Very Ancient Book': Traces of an Arthurian Source in Geoffrey of Monmouth's History". *Speculum* 56, n° 2 (1981): 301-323
- BAILEY, Michael D. "The Meanings of Magic". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, n° 1 (2006): 1–23.
- \_\_\_\_\_. "The Age of Magicians: Periodization in the History of European Magic". *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2008.
- BEVER, Edward. "Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic". *Journal of Interdisciplinary History*, 2009.
- BLACKER, J. "Will the Real Brut Please Stand Up? Wace's Roman de Brut in Anglo-Norman and Continental Manuscripts". *Text* 9, n° 1996 (1996): 175–86.
- BLACKER, Jean. "Where Wace Feared to Tread: Latin Commentaries on Merlin's Prophecies in the Reign of Henry II". *Arthuriana* 6, n° 1 (1996): 36–52.
- BOUDET, Jean-patrice, e Nicolas Weill-parot. "Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui : apports et limites des sciences sociales". In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public Être*, 199–228, 2007.
- CALDWELL, Robert A. "Wace's Roman De Brut and the Variant Version of Geoffrey of

- Monmouth's *Historia Regum Britanniae*". *Speculum* 31, nº 4 (1956): 675–82.
- COPENHAVER, Brian. *The Book of Magic: from antiquity to the enlightenment*. Penguin Classics, 2016.
- CURLEY, Michael J. "A New Edition of John of Cornwall's *Prophetia Merlini*". *Speculum* 57, nº 2 (1982): 217–49.
- DAVIES, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. OUP Oxford, 2010.
- DUBY, Georges. *A Idade Média na França (987 -1460) de Hugo Capeto a Joana d'Arc*. Tradução: Clóvis Marques; revisão técnica e apresentação, Vânia Fróes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ECHARD, Siân. *Arthurian narrative in the Latin tradition*. No. 36. Cambridge University Press, 1998.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro. Zahar, 2010.
- ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Anthropos-Homem*. Vol. 5. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- FLINT, Valerie I J. "The transmission of astrology in the early Middle Ages". *Viator* 21 (1990): 1–
- FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princeton University Press, 1991.
- GIRALT, Sebastià. "Aristoteles imperfectus. Natural Divination, Dream and Prophecy in the Latin Middle Ages (1210–1310)". In: *Die mantischen Künste und die Epistemologie prognostischer Wissenschaften im Mittelalter*, 23–59, 2013.
- HOWLETT, D. R. "The Literary Context of Geoffrey of Monmouth: An Essay on the Fabrication of Sources". *Arthuriana* 5, nº 3 (1995): 25–69.
- JAMES, William. *The varieties of religious experience*. Vol. 15. Harvard University Press, 1985.
- JOHN J. Parry. "The Triple Death in the *Vita Merlini*". *Speculum* 5, nº 2 (1930): 216–17.
- JOLLY, K. Louise. *Magic*. In: LINDAHL, C., MCNAMARA, J., & Lindow, J. (Eds.). (2000). *Medieval folklore: a guide to myths, legends, tales, beliefs, and customs*. Oxford University Press, USA.
- KAREN Jolly, Catharina Raudvere, Edward Peters. *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 3. London: The Athlone Press, 2002.

- KIECKHEFER, R. "The specific rationality of medieval magic." *The American Historical Review* 99, nº 3 (1994): 813–36.
- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Canto Edit. Cambridge University Press, 2000.
- KLAASSEN, Frank. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Penn State Press, 2013.
- KLINGSHIRN, William E. WE. "Isidore of Seville's taxonomy of magicians and diviners". *Traditio* 58, nº 1 (2003): 59–90.
- KNIGHT, Stephen. *Merlin: Knowledge and Power Through the Ages*. 1st ed. Cornell University Press, 2009.
- KNIGHT, Stephen, and Merry E. WIESNER-HANKS. *Arthurian Literature and Society*. Springer, 1983.
- LÁNG, B. *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*. Penn State Press, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no ocidente Medieval*. Rio de Janeiro. Edições 70. 1990.
- \_\_\_\_\_. *O Imaginário Medieval*. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa Ed. Estampa. 1994.
- \_\_\_\_\_. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2005
- \_\_\_\_\_. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007
- LE GOFF, Jacques. (dir.). *O Homem Medieval*. Editorial Presença. Lisboa, 1989.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. – Bauru, SP: Edusc, 2006. 2 Vols.
- LEVACK, Brian P. *The witchcraft sourcebook*. Routledge, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. Editora Nacional e Editora da USP. São Paulo, 1970.
- LOOMIS, Roger Sherman. *The development of Arthurian romance*. Courier Corporation, 2000.
- MARRONE, Steven P. "Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism". *Early Science and Medicine* 14, nº 1/3 (2009): 158–85.
- MATIAS, Kamilla Dantas. "De mago, profeta e louco... Merlin na historiografia e na literatura dos séculos XII e XIII". *Brathair* 13, nº 2 (2013): 63–82.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac &

Naify, 2003.

MICHA, Alexandre. *Étude sur le Merlin de Robert de Boron – Roman du XIII siècle*. Ed: Librairie Dorz S.A. Genève, 2000.

MORANSKI, Karen. “The Prophetie Merlini, Animal Symbolism, and the Development of Political Prophecy in Late Medieval England and Scotland”. *Arthuriana* 8, nº 4 (1998): 58–68.

NOBLE, Thomas FX, Julia MH Smith, and Roberta A. Baranowski, eds. *The Cambridge History of Christianity: Volume 3, Early Medieval Christianities, C. 600-c. 1100*. Cambridge History of Christian, 2008.

PARRY, John J. “The Triple Death in the Vita Merlini”, *Speculum* 5, nº 2 (1930): 216–17.

PRINCIPE, Lawrence M. *The Secrets of Alchemy*. University of Chicago Press, 2013.

POWER, Amanda. *Roger Bacon and the defence of Christendom*. Vol. 84. Cambridge University Press, 2012.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the middle ages*. Cornell University Press, 1972.

SHARROCK, W. W., e R J Anderson. “Magic witchcraft and the materialist mentality”. *Human Studies* 8, nº 4 (1985): 357–75.

SCHIMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaios de antropologia medieval*. Editora Vozes. Petrópolis, 2014.

STAROBINSKI, Jean. *A literatura: O texto e seu intérprete*. In: Nova História: novas abordagens. LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. Editora F. Alves, Rio de Janeiro, 1976.

SWEENEY, Michele. *Magic in the Medieval Romance from Chrétien de Troyes to Geoffrey Chaucer*. Great Britain: Four Courts Press, 2000.

TATLOCK, J S P. “Geoffrey of Monmouth’s Vita Merlini”. *Speculum* 18, nº 3 (1943): 265–87.

THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londres: Penguin Books, 1971

THOMAS, Neil. “The Celtic Wild Man Tradition and Geoffrey of Monmouth’s Vita Merlini: Madness or Contemptus Mundi?” *Arthuriana* 10, nº 1 (2000): 27–42.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science: Volume II*. Columbia University Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *The place of magic in the intellectual history of Europe*. No. 62-64. Columbia University Press, 1905.

VERSNEL, H.S. “Some Reflections On the Relationship Magic-Religion”. *Numen* 38, nº 2 (1991): 177–97.

- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: Séculos VIII-XIII*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed, 1995.
- ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Vol. 135. Springer, 2013.
- ZINK, Michel. Literatura(s). In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Le Goff, Jacques. Schmitt, Jean-Claude. São Paulo: Edusc, 2006. Tradução: Hilário Franco Júnior.
- WATKINS, Carl S. *History and the supernatural in medieval England*. Vol. 66. Cambridge University Press, 2007.
- ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: perspectiva, 2009. Tradução Jerusa Pires Ferreira.
- \_\_\_\_\_. *Essai de poétique médiévale*. Éditions du Seuil, 2000.