

# *Os Sonhos na História*

*Ricardo da COSTA (org.)*

e-Editorial IVITRA Poliglota. Estudis, Edicions i Traduccions / IVITRA Polyglot e-Publishing. Studies, Editions and Translations  
 Biblioteca de Clàssics de la Mediterrània- Corona d'Aragó / Library of Mediterranean Classics-Crown of Aragon



*Estudos*

[www.ivitra.ua.es](http://www.ivitra.ua.es)  
 ISIC/2012/022



www.ivitra.ua.es  
ISIC/2012/022

2014

I.S.B.N. 978-84-95855-18-3

Edición electrónica al cuidado de Prof. Dr. Dr. Vicent Martines Peres, Profa. Dra. Elena Sánchez López, Investigador MEC Jordi Antolí Martínez, Investigador PrometeoII Josep Vicent Garcia Sebastià, Enginyer Informàtic Ramón Ruiz Guardiola; Col·laboradors ISIC-IVITRA: Caterina Martínez Martínez, Jaume Pons Conca. Edició electrònica a cura de Prof. Dr. Dr. Vicent Martines Peres, Profa. Dra. Elena Sánchez López, Investigador MEC Jordi Antolí Martínez, Investigador PrometeoII Josep Vicent Garcia Sebastià, Enginyer Informàtic Ramón Ruiz Guardiola; Col·laboradors ISIC-IVITRA: Caterina Martínez Martínez, Jaume Pons Conca

Sèrie: e-Editorial IVITRA Poliglota. Estudis, Edicions i Traduccions / IVITRA Polyglot e-Publishing. Studies, Editions and Translations

Subsèrie: Biblioteca de Clàssics de la Mediterrànea-Corona d'Aragó / Library of Mediterranean Classics-Crown of Aragon

Editors



Compta amb el suport de:



The Anglo-Catalan Society

Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes



AJUNTAMENT de LA NUÇIA  
www.lanucia.es



## **Director de la Col·lecció / Series' Editor**

Prof. Dr. Dr. Vicent Martines (ISIC-IVITRA, RABLB, Universitat d'Alacant, Spain)

## **Consell Científic Internacional/ International Scientific Committee**

Prof. Dr. Hans-Ingo Radatz (Universitat Bamberg, Germany)

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa (Universidade Federal do Espírito Santo, Acadèmic corresponent Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona [RABLB])

Prof. Dr. Dominique De Courcelles (CNRS, École Nationale des Chartres, RABLB, France)

Prof. Dr. Jean-Marie Barberà (Université Aix-en-Provence, France)

Prof. Dr. Balázs Déri (Universitat Eötvös Loránd de Budapest, Hongria)

Prof. Dr. Kálmán Faluba (Universitat Eötvös Loránd de Budapest, Hongria)

Prof. Dr. Anna Maria Annichiarico (Università di Roma Tre, Italy)

Prof. Dr. Annamaria Babbi (Università di Verona, Italy)

Prof. Dr. Costanzo Di Girolamo (Università Federico 11, Nàpols, Italy)

Prof. Dra. Alfonsina Di Benedetto (Università di Bari, Italy)

Prof. Dr. Giuseppe Mazzocchi (Università di Pavia, Italy)

Prof. Dr. Coman Lupu (Universidad de Bucarest, Romania)

Prof. Dr. Robert Archer (Cervantes Chair, King's College, Londres, Institut d'Estudis Catalans [IEC], United Kingdom)

Prof. Dr. Dominic Keown (Fitzwilliams College, University of Cambridge, United Kingdom)

Prof. Dr. Júlia Butinyà (Universidad Nacional de Educación a Distancia, RABLB, Madrid, Spain)

Prof. Dr. Julio Cabero (Universidad de Sevilla, Spain)

Prof. Dr. Antoni Ferrando (Universitat de València, IEC, RABLB, Acadèmia Valenciana de la Llengua [AVL], Spain)

Prof. Dr. Albert Hauf (Universitat de València, IEC, AVL, Estudi General Lul·lià, Spain)

Prof. Dr. Francisco Franco Sanchez (Universitat d'Alacant, Spain)

Dra. Europea Maria Àngels Fuster Ortuño (Universitat d'Alacant, Spain)

Prof. Dr. Josep Martines (Universitat d'Alacant, IEC, Spain)

Prof. Dr. Juan Francisco Mesa Sanz (Universitat d'Alacant, Spain)

Prof. Dr. Pedro Mogorrón (Universitat d'Alacant, Spain)

Prof. Dr. Rosabel Roig Vila (Universitat d'Alacant, Spain)

Dra. Europea Elena Sánchez López (Universitat d'Alacant, Spain)

Prof. Dr. Manuel Serrano Espinosa (Universitat d'Alacant, Spain)



# OS SONHOS NA HISTÓRIA

Ricardo da COSTA (org.)



## SUMÁRIO

### Introdução

<i>O Sonho (Lo Somni)</i> de Bernat Metge (1340-1413): uma aproximação ..... Júlia BUTIÑÁ	8
I. <i>As Projeções Oníricas</i> na História..... Ricardo da COSTA	13
II. Os Sonhos na Bíblia ..... Armando Alexandre dos SANTOS e Deborah Azevedo da SILVA	22
III. O diálogo entre o <i>mundo onírico</i> e a Filosofia. <i>O Sonho de Cipião</i> , de Cícero (106-43 a. C.) e a tradição literária medieval: de Macróbio (século V) a Bernat Metge (1340-1413) ..... Matheus Corassa da SILVA	34
IV. Os Sonhos no Norðvegr: do período pagão aos santos cristãos (sécs. X-XII) ..... Renan Marques BIRRO	44
V. <i>O Sonho de Henrique I</i> e as três ordens da sociedade na <i>Chronicon ex chronicis</i> de John of Worcester (séc. XII) ..... Maria de Nazareth Corrêa Accioli LOBATO	61
VI. <i>Sonhos e Visões</i> em Saxo Grammaticus (sécs. XII-XIII) ..... André Szczawlinska MUCENIECKS	72
VII. <i>O Sonho como escudo</i> : paisagens oníricas e relações afetivas nos romances insulares dos séculos XII e XIII ..... Gabriela CAVALHEIRO	85
VIII. Sonhos, Visões e a Salvação de Lancelot n' <i>A Demanda</i> <i>do Santo Graal</i> (séc. XIII) ..... Adriana ZIERER	95
IX. <i>O Sonho de Pedro I</i> e a salvação do reino: D. João I e o destino régio nas crônicas de Fernão Lopes (séc. XV) ..... Mariana Bonat TREVISAN e Douglas MOTA	111

## INTRODUÇÃO

### *O Sonho (Lo Somni)* de Bernat Metge (1340-1413): uma aproximação<sup>1</sup>

Júlia BUTIÑÁ

Em 1399, ano de *O Sonho*, o mundo já havia começado a desmontar as bases mentais de seu período anterior. Isso aconteceu tanto ao redor das chancelarias italianas quanto nos núcleos universitários ingleses, sobretudo em Oxford. Na França, além da Universidade de Paris, o mesmo também aconteceu em Avignon, onde residiu Petrarca (1304-1374), que se fez mentor das novas maneiras de perceber o mundo, das novas sensibilidades. Tratava-se nada mais, nada menos, do *Humanismo*, tema clássico das *Ciências Humanas* cujo perfil foi recentemente perscrutado no livro *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, título que dá a entender a importância desse pequeno enclave na magnitude do movimento.

A quase imediata manifestação desses sintomas na Chancelaria catalã-aragonesa se deveu à proximidade geográfica com a Itália, peculiaridade que propiciou múltiplos contatos, comerciais ou diplomáticos, além do fato de reunir pessoas formadas em Bolonha. Ainda houve vários fatores culturais favoráveis a essa percepção. Por exemplo, a precedência de uma figura como a do filósofo catalão Ramon Llull (1232-1316), verdadeiro forjador da língua, além de ter sido um personagem munido de elevado conteúdo cultural. Ademais, nunca é demais lembrar o foco cultural irradiador propiciador da monarquia catalã-aragonesa, que favoreceu a divulgação das novas ideias – como o prova a biblioteca do rei Pedro III de Catalunha e IV de Aragão, *o Cerimonioso* (1319-1387) – ou ainda, o incremento das traduções dos clássicos greco-romanos no século XIV. É significativo o fato de que, no âmbito dessa Coroa, na década de 1380, Petrarca tenha recebido vivas expressões de louvor, além de algumas obras suas terem sido traduzidas para o catalão.

Mais precisamente: considera-se que Ferrer Sayol, padrao de Bernat Metge, ele próprio um membro da Chancelaria real no período do rei Pedro III, iniciou em 1381 a crítica dos tradutores anteriores, com sua versão de *De re rustica*, de Paládio (séc. IV). Em seu *Prólogo*, Sayol mostra uma religiosidade apoiada em uma referência pagã: o *De senectute* ciceroneano. No entanto, as traduções não só foram um caminho pelo qual se infiltraram essas novidades, mas também elas próprias se converteram em elemento literário de relevo por serem depositárias dos textos antigos e atuarem como um motor no renovado processo de ascensão daquelas ideias, fenômeno conhecido como *imitatio*, e que teria uma fértil realização no campo das artes plásticas. Em outras palavras, eles imitavam, sim, mas davam nova vida ao original imitado. Metge foi um verdadeiro mestre de primeira ordem nesse cultivo, pois, ao trasladar outro texto, fez muito mais do que simplesmente assimilá-lo. De fato, dialogou com ele.

Assim, portanto, Sayol, que foi protonotário e escrivão da rainha Leonor (1325-1375), não só introduziu Metge na corte, mas, sobretudo, transmitiu suas ideias sobre as exigências relativas ao tratamento dos textos clássicos – e também acerca de sua compreensão.

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el seno del IVITRA (*Instituto Virtual Internacional de Traducción*, [www.ivitra.ua.es](http://www.ivitra.ua.es)), y de los proyectos, pertenecientes a su matriz: del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, “Biblioteca Digital Plurilingüe del Mediterráneo-IVITRA” (Ref. FFI2010-09064-E) y “Gramática del Catalán Antiguo” (FFI2009-13065-Filo); del Proyecto DIGICOTRACAM (del Programa Prometeo de la Generalitat Valenciana para grupos de investigación en I+D de excelencia, cofinanciado por el FEDER de la UE, Ref. Prometeo-2009-042); del Grupo de Investigación “Traducción de clásicos de la Corona de Aragón a lenguas europeas” (VIGROB-125); del Centro Internacional de Estudios Avanzados de la Corona de Aragón y del Grupo de Investigación en Tecnología Educativa “Historia de la Cultura, Diacronía lingüística y Traducción” (GITE-09009-UA).

Há ainda muitos aspectos pendentes na investigação do primeiro impacto do movimento humanista, como, por exemplo, a proporção do cariz grego e do latino. De qualquer modo, um fato indiscutível é que os grandes trecentistas italianos – Dante (1265-1321), Boccaccio (1313-1375) e Petrarca – foram verdadeiros intermediários dos clássicos, já que souberam interpretar as novas necessidades anímicas e as redirecionaram. Bernat Metge, mesmo sendo o primeiro autor sensível a essa revitalização do classicismo na Península Ibérica, deve ser considerado um *humanista pleno*, tanto por sua elevada afinidade com aqueles novos enfoques quanto por sua intensidade em absorvê-los.

Essa proximidade das origens marca o *Humanismo* da Coroa de Aragão, que tem características que também caracterizam o *Humanismo hispânico*, já que este também logo chegou à Coroa de Castela. Ele também é denominado *Humanismo catalão*, segundo sua expressão mais tradicional, embora não desdenhável, dado o valor que tão prematuramente outorgou à língua vernácula.

Entre essas características há o fato de manifestar-se nas obras de criação, consequência da valorização artística, enquanto que, em outros lugares, se diluiu em obras de natureza mais doutrinal, como tratados ou epístolas. O *Humanismo catalão-aragonês* também se notabiliza por não realizar uma ruptura com a tradição cristã, embora chame a atenção por seu caráter reformista, já presente em Llull, que reaparece no *Humanismo cristão* europeu dois séculos depois, e no qual se destaca uma original personalidade nesses territórios: o valenciano Luis Vives (1492-1540). É então que surgem alguns aspectos que se mantêm até nas margens da corrente, e que ainda são perceptíveis em nossos dias. Deixou, pois, tendências indeléveis.

Em relação à Metge, é consenso que sua obra principal, *Lo somni*, é um diálogo talhado em padrões estritamente classicistas, inclusive próximo dos platônicos, e que seu autor destaca, graças ao seu talento de escritor, suas técnicas estilísticas e sua linguagem, em um nível que o situa como um clássico da grande Idade Média catalã. De fato, Metge é o príncipe dessa Literatura. E se anteriormente houve um autor de dimensão internacional e de influxo contínuo ao longo do tempo como Ramon Llull, e pouco depois tivemos uma novela extraordinária e de corte muitíssimo cosmopolita como *Curial e Guelfa*, o fato é que, com Metge, eles formaram um triunvirato que, por si mesmo, abrilhantou essas letras no período medieval. Ademais, eles criaram uma linha temporal muito coerente e com características comuns, como a harmonização de diferentes tradições culturais.

Adentremos um pouco mais na figura de Bernat Metge. Observamos, em primeiro lugar, sua maneira de escrever, muito peculiar, pois além da inclinação humanística e cultural que é expressa preciosa, rigorosa e matematicamente, ele responde a certos condicionamentos exigidos por seu contexto e que se devem levar em conta. É por isso que as criações dos autores de *Lo somni* e de *Curial* sejam muito distintas, mesmo ambos sendo humanistas e compartilhando a mesma sensibilidade, de modo que se considera que correspondem a duas fases do movimento: introdução e acomodação. Caso *Curial* pareça ter sido escrita ao redor do ambiente de Nápoles, lugar em que o *Humanismo* já tinha se tornado uma moda, Metge certamente redige seu texto em um ambiente ainda bem adverso.

É por isso que, em seu caso, sua audiência é muito diversificada, ou pelo menos dupla, já que dirige sua obra a um rei de mentalidade tradicional, Martim I (1356-1410), conhecido como o *Eclesiástico*, e rodeado por uma poderosa corte oposta às suas ideias. No entanto, por outro lado, consciente do alcance de sua obra, Metge alega escrevê-la para a posteridade e como um testemunho daquela difícil situação, linha expressiva que seria compreendida somente por um pequeno círculo de amigos, comprometidos com as novas ideias, a ponto de a maioria se encontrar em julgamento ou na prisão. De fato, o paradoxo do choque de duas mentalidades é o que proporciona o prodígio de oferecer diferentes leituras do mesmo texto: a oculta, que delata sua intimidade, e a que sintonizamos hoje, equivalente à da *Modernidade*. Esses pressupostos são a panaceia de nosso mundo atual, que vai desde o racionalismo (ou o próprio subjetivismo) até a defesa da mulher e da condição humana.

Assim, *Lo somni* oferece diversos níveis de compreensão e faz com que o texto seja realmente uma *obra aberta* a variadas interpretações que repercutem até a crítica filológica atual, já que se lê um autor completamente distinto – o que, de certo modo, ocorre também com outras obras humanistas, como o *Lazarillo* – que pode ou não ser reconhecido como um humanista, isto é, pode ou não ser profundamente entendido. A última grande percepção desse grande diálogo a partir da dinâmica do *Humanismo* se deve ao Professor Antonio Cortijo: o reconhecimento de que a atitude de autodefesa de Metge, na realidade, é a sombra da *Apologia de Sócrates*. Isso faz com que esclareçamos várias incógnitas e emparelhemos *Lo somni* à *Apologia*, outra obra de Metge da qual só se conserva o início.

Difícilmente alguém que não tenha essa capacidade de compreensão e seleção poderia recolher melhores argumentos a favor da dignidade humana e da mais elevada moral como em *Lo somni*. Contudo, os leitores atuais que pensarem que estão a ler uma sátira inescrupulosa, como os contemporâneos de Metge (que o viam como um revolucionário perigoso), apenas sondarão a superfície interpretativa do texto! Metge, em seu diálogo sobre a imortalidade da alma e a virtude, por exemplo, consegue um clímax formal acorde com as nobres ideias que aborda, e isso sob o selo emulador dos clássicos platônico-ciceronianos. O diálogo brilha por sua racionalidade e beleza. Graças a isso, *Lo somni* deve figurar ao lado das obras mais sublimes que manifestam a *vida do espírito*, apesar de seus questionamentos finos e sugestivos.

Continua válida, no entanto, a seguinte pergunta: qual Metge nos resta? Pois seu humor e inteligência são tamanhos que nos envolvem inteiramente, e nos custa crer na resolução final que encerra o *Livro I* e aposta na crença na imortalidade da alma, já que, por sua vez, ele nos deixou habilmente espalhado e dissimulado um ceticismo com o qual todos nós nos sentimos sintonizados. Da mesma forma, em seu tão original e pessoal ataque final aos homens, que pronuncia com toda a força de uma recusa ao vício, ele semeia virulentos ataques contra a mulher que abrem o texto a uma intrigante ambivalência.

Pois bem, além do que está contido em *Lo somni*, há outras obras de Metge que nos podem oferecer uma solução interpretativa para essas questões. Por exemplo, a leitura de *Griselda*, elaborada como imitação de *Griseldis*, de Petrarca (traduzida então ao catalão). Metge a dirige a uma amiga sua e, apesar de desenvolver o texto petrarquiano, investe a favor do mundo feminino e da ética acima da religiosidade. Assim, na carta, que transforma em preâmbulo, ao invés de autoridades e santos, só consta uma citação de cunho moral procedente de um autor muito temido e mesmo desaconselhado: Ovídio.

Em relação ao seu aspecto filosófico, um bom testemunho de sua sinceridade é o poema *Medecina*, que escreve para um amigo enfermo e no qual lemos este verso: “Per què, viscam alegrament, car Déus nos triarà lo millor”, e, coerentemente, a receita curativa é valorizada com o humor, sob múltiplas formas (ironia, piada etc.), um recurso que certamente ainda iria fazer parte da Literatura e que o homem moderno ainda desenvolveria amplamente. Nessas letras, esse aspecto burlesco logo se acentua nas novelas cavaleirescas, sobretudo no *Tirant lo Blanc*, e, mais tarde, será sublimado no *Dom Quixote* castelhano.

De fato, Metge escreve de modo muito talentoso, pois encobre uma dupla intenção, já que consegue proteger-se de seus inimigos e ser sincero. Isso permite que sua obra reflita, na forma de um diálogo e por meio do jogo com as fontes como pano de fundo, sua intimidade, de resto, também cindida, não monolítica, não dogmática, que não está fundada em uma só verdade, como apreciamos nos textos medievalizantes. É um grande mérito seu ter construído uma filigrana literária. Contudo, também devemos valorizá-lo perspectivamente: trata-se da radiografia de um ser humano de 600 anos atrás, e que, no entanto, conseguimos reconhecer de um modo tão semelhante a nós mesmos. Suas engenhosas frases nos fazem rir exatamente como seus contemporâneos. Além disso, Metge tudo examina, tudo questiona, especialmente quando discute e medita em busca da verdade, do mesmo modo quando persiste em defender a *sua* verdade, que reconhece como limitada e inválida.

Isso pode ser muito bem visto através dos personagens mitológicos com os quais Metge dialoga nos dois últimos livros de *Lo somni*: o cantor do amor, Orfeu, com quem ele tanto se identifica e que satisfaz suas aspi-

rações, e o adivinho Tirésias, moldado em um magnífico desenho literário, a quem se opõe e enfrenta, mesmo tendo ciência de seu caráter infalível.

O interlocutor dos dois primeiros livros de *Lo somni*, o rei João, seu amigo recentemente falecido, por vezes assume o papel de um *alter ego* de que o autor se vale como lhe convém. Há passagens como a biografia de Orfeu, o louvor da mulher e do amor, o juízo da alma do rei defunto, ou mesmo a galeria dos retratos femininos, que, por sua perfeita adequação literária, permitem que possamos inserir a obra em uma antologia universal, pois, além disso, Metge, em sua reflexão sobre os textos clássicos, através de suas fontes ocultas ou situadas em um plano profundo (ou hipotexto), se coloca como um privilegiado expectador da história da cultura.

Assim, ele definitivamente estabelece os clássicos como prioritários; destaca os modernos italianos, seus transmissores, mas medindo muito bem o que toma de cada um, e seleciona, com fruição, classicismo e tradição, como Petrarca já começara a fazer. Assim, vemos que, no Livro I, ele passa da introspecção (baseada em Agostinho) à abertura ao diálogo típica do Ramon Llull escritor do *Livro do Gentio e dos Três Sábios*. E os gentios, clássicos ou pagãos, são os que dão a pauta moral para Metge se apoiar, o que faz no último livro, onde faz brilhar a Antiguidade.

Deve-se advertir que o rechaço de Metge à moral tradicional, quando se vale dos antigos, efetivamente inclui a moral de Petrarca. Desse modo, ele efetua uma livre e atrevida aposta na libertação humana, que alcança inclusive a Estética, salva da subjugação de Petrarca no *Secretum*, quando renuncia à sua obra *Africa*, obra que, contrariamente, ele sublima em um de seus momentos mais solenes.

Depois de termos chegado até aqui, não é difícil constatar que essa atitude de Metge tem componentes, como o afã de diálogo e a ânsia de renovação comportamental, que já tinha sido inaugurado por Ramon Llull, um autor que Metge tem muito presente e cuja recordação sempre evoca, embora o faça também de um modo oculto, já que então Llull estava sob suspeita devido à pressão inquisitorial. Entrementes, ele faz reluzir, ou mesmo deixa entrever, Petrarca, que já era admirado pelos leitores mais seletos e que, por sua vez, supunha uma garantia de ortodoxia.

Em *Lo somni* temos um testemunho do momento, fugaz e valioso, da recepção do *Humanismo* nas letras catalãs, fruto de sua primeira expansão. Tal corrente logo se converteria em um Renascimento classicista, com o predomínio da forma – nas letras catalãs isso é bem visível no século XV em um autor como Roís de Corella (1435-1497). Não obstante, o *Humanismo*, em suas origens, era uma convulsão muito mais profunda e ampla, como se faz patente nesse diálogo.

Mas como essa obra tão excelsa pode ser tão pouco conhecida? Uma primeira resposta se encontra nas vicissitudes das letras catalãs entre os séculos XVI e XIX, quando não tinham ainda um protagonismo cultural. Desse modo, esse notável diálogo não foi editado, apesar das muitas edições feitas de outros contemporâneos seus, como o franciscano Francesc Eiximenis (c. 1330-1409). Na realidade, o que se pode conjecturar desse fato é que *Lo somni* deixou de ser compreendido em toda a sua dimensão. Houve, sim, uma valorização importante no século XV, muito congruente por parte de outro humanista, Ferran Valentí (†1476), que advertiu o jogo das fontes clandestinas.

Assim, embora Metge nunca tenha deixado de ser considerado um grande autor, a primeira edição desse texto só veio à luz no final de século XIX (1876), quando foi redescoberto por Milà i Fontanals (1818-1884), e em 1889, por Antoni Rubió i Lluch (1856-1937), e por J. M. Guardia, que publicou a edição bilíngue (*Le songe de Bernat Metge*, Paris). Em contrapartida, no século XX houve várias edições, das quais se destaca a que veio a público em 1959, editada por Martín de Riquer (1914-2013), que analisou detalhadamente a língua do texto frente à latina, até então considerada padrão de comparação.

\*\*\*

## BIBLIOGRAFIA

- BUTIÑÁ, Julia. *Bernat Metge*, en el *Panorama crític de la literatura catalana. Edat Mitjana I* (coord. Albert Hauf). Barcelona: Ed. Vicens Vives, 2010, p. 311-353.
- BUTIÑÁ, Julia, & CORTIJO, Antonio (eds.), *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*. Potomac (Maryland, EEUU): Scripta Humanistica 2011.
- METGE, Bernat, *Lo somni. El sueño*. Ed., introd. y notas de Julia Butiñá. Madrid: Atenea, 2007. (Tradução portuguesa de Ricardo da Costa no prelo).

## As Projeções Oníricas na História

Ricardo da COSTA

Sonhei que estava sonhando um sonho sonhado  
O sonho de um sonho magnetizado  
As mentes abertas, sem bicos calados  
Juventude alerta, os seres alados  
Sonho meu, eu sonhava que sonhava

Sonhei que eu era o rei que reinava como um ser comum  
Era um por milhares, milhares por um  
Como livres raios riscando os espaços  
Transando o universo, limpando os mormaços  
Ai de mim, ai de mim que mal sonhava

Na limpidez do espelho só vi coisas limpas  
Como uma lua redonda brilhando nas grimpas  
Um sorriso sem fúria, entre réu e juiz  
A clemência e a ternura por amor da clausura  
A prisão sem tortura, inocência feliz  
Ai meu Deus, falso sonho que eu sonhava  
Ai de mim, eu sonhei que não sonhava  
Mas sonhei.

*Sonho de um Sonho*, Martinho da Vila  
(Samba-enredo de 1980 da *Unidos de Vila Isabel*)

### I. O sonho desvanecido

1899. Viena. *A Interpretação dos Sonhos* (*Traumdeutung*) veio à luz. Sigmund Freud (1856-1939) considerava essa obra a “chave” de acesso à sua Psicanálise. Para o médico austríaco, os sonhos, os *pensamentos oníricos*, eram como um mistério, uma charada, um enigma que só poderia ser desvendado caso se conseguisse substituir as imagens aparentemente absurdas por um texto, as figuras por sílabas ou palavras, para assim se ter acesso ao inconsciente. O historiador Peter Gay (1923- ) resumiu muito bem o axioma freudiano: “O sonho é uma realização dos desejos”.

## IMAGEM 1



*O sonho do cavaleiro* (1655), de Antonio de Pereda (1611-1678). Óleo sobre tela, 217 x 152 cm, *Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, Madrid. O pintor retrata um sonho a meio caminho entre a serenidade da tradição (representada pela figura angélica) e a angústia da Modernidade, com a mesa desarrumada, com a caveira (a Morte), uma máscara grega, e tantas outras tradicionais representações das efêmeras vaidades humanas.

Já há alguns anos, outro historiador, Peter Brown (1935-) chamou a atenção para um dos perigos que corre o historiador: o esquecimento de que a Humanidade passou uma boa parte de suas vidas a dormir. De fato, as pessoas sonharam! Os sonhos foram (e ainda são) “esquecidos” pela História, particularmente por outra persistente *tradição gnóstica* do século XX (palavras de Paul Johnson [1928- ]), o *Marxismo*, que transferiu o sonho para a esfera da *Utopia*, transformando-o em pensamento real, ação, combate.

No entanto, a “descoberta” de Freud é uma característica muito típica da Modernidade: estamos sempre a reinventar a roda, quando não a distorcemos, como é o caso de Freud. Sim, tanto Freud quanto Marx (1818-1883) foram, para o crítico literário George Steiner (1929-), maravilhosos mitólogos, construtores de alegorias, belas, mas essencialmente mitológicas.

De fato, Freud não inventou a roda. Os sonhos sempre estiveram na pauta da Humanidade, seja como um fenômeno cultural que deveria ser interpretado, seja como motivo filosófico, político ou literário, como é o caso de *Lo somni*, de Bernat Metge (c. 1340-1413).

O século XV, tempo de Metge, concedeu aos sonhos um lugar proeminente na Literatura, na Arte, no pensamento, como já bem destacou Jacques Le Goff (1924-). Por exemplo, Chaucer (c. 1343-1400), em sua obra *A Casa da Fama* (c. 1379-138) assim se manifestou a respeito dos sonhos:

Que Deus converta todos os nossos sonhos em algo bom! Em meu entendimento, é maravilhoso o que causam os sonhos, seja pela manhã, seja à noite; porque a verdade aparece a alguns, e para outros, nunca; por que para uns são como uma visão, para outros, uma revelação; por que são um pesadelo, nunca o mesmo para todos; porque para uns são um fantasma, para outros, um oráculo. Eu não sei, mas aquele que conhecer a causa desses milagres que explique, pois sabe mais do que eu, já que certamente eu não sei, nem creio que possa aguçar minha inteligência para conhecer os seus significados, os gêneros, tampouco a distância e os tempos de cada um, as causas...

*Lo somni*, portanto, nada mais é do que outra manifestação, notável, decerto, porém, mais uma expressão literária de seu tempo.

Para compreendê-lo em sua magnitude, é necessário que percorramos, mesmo que brevemente, as trilhas oníricas que o Ocidente Medieval percorreu, pois só assim avaliaremos da melhor maneira possível o sonho de Bernat Metge, até porque ele próprio se valeu desse cabedal textual para redigir sua obra, como já destacou Júlia Butiñá.

## II. Na criação platônica do homem

O sonho encontra-se nos fundamentos da criação do homem. É a Filosofia que o diz. Para Platão (c. 428-348 a. C.), o corpo humano participa, por sua cabeça esférica, de todos os movimentos existentes no Cosmos. Nesse “habitação do que temos de mais divino e sagrado”, quando os olhos, “portadores de luz”, se fecham, retêm a potência do fogo. É o que provoca o sono: a retenção da energia da chama.

Quando o repouso é profundo, o sono que se apossa de nós é quase desacompanhado de sonhos; mas se permanecem movimentos mais fortes, dependendo de sua natureza e das regiões em que se manifestem, suscitam no nosso íntimo outras tantas imagens da mesma natureza, de que nos lembramos quando acordamos para o mundo exterior. Platão, *Timeu*, 45e.

Assim, mesmo no descanso necessário, nosso íntimo (Freud chamaria *inconsciente*) produz imagens, visões da mesma natureza que a alma elabora quando está acordada. Creio que nessa expressão se encontra a chave interpretativa da passagem platônica: os sonhos têm as mesmas imagens do mundo exterior. Como afirmou Platão, *imagens da mesma natureza*.

Ou seja, o sonho é tão real quanto a vigília. Para o filósofo grego, essa similitude das sensações do sonho e da vigília é uma maravilha, e como o tempo do sono é igual ao tempo em que estamos acordados, ele defende as opiniões dos dois momentos com a mesma energia (*Teeteto*, 158b-d).



### IMAGEM 2

*O Fogo* (1566), de Giuseppe Arcimboldo (c. 1527-1593). Embora faça uma clara alusão ao poder da dinastia Habsburgo e à violência humana, da qual a guerra é a melhor representante (com suas armas e canhões formando o corpo humano), essa talvez seja a melhor metáfora do *fogo platônico* que deve ser submetido à razão.

Ademais, os sonhos, para Platão, devem ser igualmente submetidos à razão, isto é, à parte da alma na qual reside a reflexão: o homem só deve se entregar ao sono após ter alimentado seu raciocínio com belos pensamentos e especulações, para que possa adormecer em paz. Caso contrário, segundo o filósofo grego, os sonhos manifestarão os desejos mais ilegítimos e animais, livres da poda da razão, como, por exemplo, o incesto com a própria mãe, assassinatos e quaisquer outras coisas despidoras (*República*, IX, 571c-572b).

Assim, desde os seus primórdios, a Filosofia considerou os sonhos como um elemento importante da constituição psíquica humana. Por isso, Aristóteles (c. 384-322 a. C.), para refutá-los, isto é, para colocá-los em seu devido *locus* reflexivo (as explicações fisiológicas), dedicou nada menos que três obras ao tema em sua *Parva Naturalia* (conjunto de sete escritos sobre o corpo e a alma): *Do Sono e da Vigília* (*De Somno et Vigília*), *Dos Sonhos* (*De Insomniis*) e *Da Interpretação dos Sonhos* (*De Divinatione per Somnum*)!

Assim como assassinou todos os deuses do Olimpo de uma só tacada (com o Deus que é *pensamento puro de si mesmo*, em sua *Metafísica*), Aristóteles desvalorizou radicalmente os sonhos. Mas, nesse aspecto, não criou escola: em sua maior parte, a Idade Média cristã foi platônica, especialmente em suas considerações oníricas.

*Lo somni* de Bernat Metge, portanto, vincula-se a essa longuíssima tradição filosófica grega, especialmente platônica. Mas não só essa. Brotada no seio da Cristandade do século XIV – uma Cristandade em profunda mutação, como já bem destacou Júlia Butiñá – a obra que traduzimos para o português é bífida (greco-romana e cristã), característica, aliás, dos escritos humanistas. Recupera, mescla, funde a tradição clássica com a cristã. Devemos, portanto, debruçar-nos sobre nossa herança cristológica.

### III. O sonho cristão e a herança pagã

A Bíblia, em certo sentido, é um grande *tratado oniroológico*. São mais de cinquenta sonhos que lá se encontram, a maioria no Antigo Testamento (cerca de 43), nove no Novo. Jacques Le Goff, em um trabalho, classificou os sonhos da herança bíblica em seis grupos e temas:

- 1) Sonhos enviados por Deus;
- 2) Oposição visão-sonho;
- 3) Sonhos assustadores;
- 4) Sonhos que unem visão e palavra;
- 5) Ausência de aparições de mortos (algo digno de nota no que diz respeito a *Lo somni*), e
- 6) Advertências contra os lançadores de sonhos.

Artemidoro de Daldis (séc. II a. C.) parece ter sido o primeiro a se dedicar à interpretação dos sonhos. Sua obra, exatamente com esse título (*Oneirokritiká*), tem a catalogação de mais de 3.000 sonhos. Por sua vez, Filon de Alexandria (c. 20 a. C. - 50 d. C.) também dedicou uma de suas obras a esse tema (*Sobre os sonhos*), na qual, ao analisar os sonhos do Antigo Testamento, afirmou que os sonhos eram *uma atividade da alma* que, ao retirar-se em si mesma, distanciava-se do mundo e, além de receber mensagens divinas, podia prever o futuro por mover-se juntamente com o Universo (I, 2).



**IMAGEM 3**

*O sonho dos Magos* (c. 1120-1130). Capitel da Catedral de São Lázaro de Autun, França. Um tema muito recorrente na arte medieval: o sonho através da intermediação angélica.

No entanto, ao lado da tradição vetero-testamentária, o cristianismo também foi alimentado pela tradição filosófica estoica. Possidônio (c.135-51 a. C.) legou a Cícero (106-43 a. C.) uma *tipologia dos sonhos* que, através do filtro de Macróbio (séc. IV), como veremos, influenciou profundamente o Ocidente Medieval cristão.

Além desses, o neoplatônico Sinésio de Cirene (c. 370-413) escreveu um livro, *Sobre os sonhos* (*Περί ἐνυπνίων*), no qual defendeu os sonhos como uma revelação oriunda da divindade.

#### IV. O Sonho de Cipião e a fundação da *Onirologia*

##### IMAGEM 4



*Commentarii in Somnium Scipionis*, folio 25r (c. 1150). O Universo com a Terra no centro, rodeada pelos sete planetas e os signos zodiacais, carregado nos ombros de quatro contorcidas figuras masculinas gigantes.

Macróbio, um obscuro autor (também neoplatônico) do século IV, *século dos sonhos*, escreveu uma obra que se tornaria o tratado mais influente sobre os sonhos na Idade Média: o *Comentário ao sonho de Cipião*. A história é bem conhecida. *O sonho de Cipião* é título do último capítulo (Livro VI) da obra *A República* (c. 54-51 a. C.), de Cícero.

O texto narra a chegada de Cipião Emiliano Africano, *o Jovem* (185-129 a. C.) à África, em 149 a. C., e seu encontro com o rei Massinissa da Numídia (c. 238-148 a. C.). Cipião lutara na Terceira Guerra Púnica (149-146 a. C.) contra Cartago, quando destruiu a cidade após três anos de assédio. A alegria desse encontro faz com que Cipião, ao adormecer, tenha um sonho com seu avô, Públio Cornélio Cipião, *o Africano Maior* (236-183 a. C.).

Nesse último capítulo de *A República*, Cícero descreve os destinos das almas após a morte, especialmente aquelas que, em vida, defenderam a coisa pública (*res publica*). O texto alude à felicidade aristotélica e ao

bem platônico, e não há dúvidas que Cícero quis concluir a sua obra à semelhança do livro X (608c-621b) da *Política* de Platão. Trata-se de um diálogo sumamente elevado, que discorre sobre um tema transcendente: o deleite com a contemplação da imortalidade da alma e o prêmio do bom governante. A recompensa da alma justa é contemplar o Universo em movimento, ao lado de todos os políticos honestos:

Muito bem, ó *Africano*, como estiveste mais empenhado em defender a República, tem sempre em mente que todos aqueles que conservam, ajudam e engrandecem a pátria, têm um lugar determinado marcado no céu, onde fruem, felizes, uma vida sempiterna.

De fato, do que acontece na Terra, nada é mais satisfatório àquele príncipe-deus que rege todo o universo, do que os concílios e as associações humanas que se constituem em virtude de um acordo legal, e que são chamadas de ‘cidades’: seus reitores e salvadores retornam ao lugar de onde vieram (XIII.3.13).

A Idade Média não conheceu o texto de Cícero – que só seria descoberto no século XIX. Contudo, o *Comentário ao sonho de Cípião*, de Macróbio, foi uma obra muito difundida. Nela, esse autor neoplatônico desenvolve uma *tipologia onírica* com cinco tipos de sonhos:

Tudo o que vemos enquanto dormimos se divide em cinco tipos diferentes, com outros tantos nomes. De acordo com os gregos, temos o *óneiros*, que os latinos chamam **sonho** (*somnium*); o *hórama*, que é denominado **visão** (*uisio*); o *khrematismós*, que chamamos de **oráculo** (*oraculum*); o *enýpnion*, que designamos por **insônia** (*insomnium*), e o *phántasma*, que Cícero, sempre que utilizou o termo, deu-lhe o nome de **aparicção** (*uisum*). Os dois últimos, quando se apresentam, não merecem ser interpretados, pois nada trazem de novo à arte da adivinhação; refiro-me ao *enýpnion* e ao *phántasma* (...)

Denomina-se sonho o que esconde, mediante símbolos, e oculta, com palavras enigmáticas, o significado, ininteligível sem interpretação, daquilo que mostra (...) Divide-se em cinco modalidades: **pessoal, alheio, comum, público e universal** (I, 3).

Essa classificação teórica seria a base do *renascimento medieval dos sonhos* no século XII, com João de Salisbury (c. 1120-1180). Entrementes, o Cristianismo, desde cedo, se caracterizou por sonhos muito impactantes para a propagação da nova fé, cujo exemplo mais notável e conhecido é o *sonho de Constantino* (272-337), primeiro imperador romano a se converter ao Cristianismo.

Na véspera da batalha da Ponte Mílvio (28.10.312) contra Maxêncio (306-312), Constantino sonhou com uma cruz. Nela estava escrito *In hoc signo vinces* (“com este sinal vencerás”) – ressaltado, para os mais apressados em desmentir essa versão, que o notável historiador e arqueólogo Paul Veyne (1930-) já há alguns anos teve a generosidade de destruir a *mitologia do maquiavelismo* da conversão de Constantino, tese criada por Jacob Burckhardt (1818-1897)!

Desde então, a profusão de preocupações cristãs com os sonhos é notável: desde Tertuliano (c. 160-220) com sua obra *De anima*, a Agostinho (354-430) e o sonho com sua mãe, o relato de Sulpício Severo (c. 363-425) do sonho de Martinho de Tours (316-397) e as visões relatadas pelo papa Gregório Magno (c. 540-604).

A Igreja preocupou-se com o tema. O I Concílio de Ancira (314), celebrado no *século dos sonhos*, determinou: a *oniromancia* não era uma ciência, muito menos cristã. Esse interdito aos adivinhos foi regularmente renovado pelos concílios e leis (Auxerre [561-605], *Lex visigothorum* [VI, 2, 4]).

Não obstante, os homens continuaram a sonhar, e o tema permaneceu com um ponto de interrogação: como interpretar os sonhos? O papa Gregório Magno (c. 540-604) narrou uma série de sonhos em suas

obras: para ele, o sonho era um veículo de salvação da alma e instrumento de boas obras, como sua narrativa do sonho em que São Bento (c. 480-547) se comunicou com seus irmãos em Terracina, no Lácio, para ensinar-lhes o lugar exato em que um mosteiro deveria ser construído (*Vida e Milagres de São Bento*, cap. XXII).

## V. De Santo Isidoro a João de Salisbury

Por sua vez, Isidoro de Sevilha (560-636), um dos grandes transmissores da cultura clássica para a Idade Média, também tratou dos sonhos, no III Livro de suas *Sententiae*: para o bispo, há de se ter cuidado com os sonhos, pois eles podem ser induções satânicas. Portanto, os sonhos têm um caráter dual: podem ser bons ou maus, dependendo de quem sonha, como sonha e o que sonha.

O renascimento do século XII faz “ressurgir” os sonhos nos tratados, nas cartas. Em um de seus textos mais significativos, *Policraticus* (c. 1159), considerado por muitos o primeiro tratado de *filosofia política* do Ocidente, João de Salisbury resgata e desenvolve a tipologia de Macróbio. Para o bispo de Chartres, há seis tipos de sonho:

- 1) **Sonhos perturbadores** (*insomnia*) – são os sonhos dos bêbados, dos glutões e dos amantes;
- 2) **Alucinações** (*phantasma*) – pesadelos com monstros;
- 3) **Sonhos “normais”** (*somnia*) – imagens que encobrem a realidade das coisas (e que, por isso, devem ser interpretadas).

Deve-se especialmente levar em conta os sonhos dos reis e dos magistrados;

- 4) **Sonhos proféticos** – são sonhos relacionados com o Cristianismo;
- 5) **Sonhos visionários** (*visiones*) – imagens que surgem quando estamos acordados;
- 6) **Oráculos** (*oracula*) – sonhos que anunciam algo.

Cesário de Heisterbah (c. 1180-1240), em sua obra *Dialogus magnus visionum et miraculorum* (tratado hagiográfico destinado a pregadores), destina um capítulo aos sonhos. Hildegarda de Bingen (1098-1179) faz o mesmo, em sua obra *Causae et curae (Liber compositae medicinae)*. A Idade Média redescobre o sonho: é o que Jacques Le Goff chamou de *impulso onírico!*



### IMAGEM 5

*O sonho de Joaquim* (1304-1306), de Giotto (1266-1337). Afresco, 200 x 185 cm, Cappella degli Scrovegni, Vêneto, Itália. Pai de Maria, Joaquim se retirou para o deserto, a fim de meditar e orar. Ele fora censurado por um sacerdote por não ter filhos (sua esposa Ana, era idosa e estéril). Um anjo do senhor lhe apareceu para dizer que Deus ouvira as suas preces. Ao retornar para casa, Ana estava grávida. Giotto representa a anunciação do anjo a Joaquim por meio de um sonho.

Essa fascinação dos medievais pelos sonhos ganha a literatura: Guilherme de Lorris (c. 1200-1230) apresenta o seu *Romance da Rosa* – uma das obras mais lidas do fim da Idade Média até o século XV – como uma narrativa de um sonho:

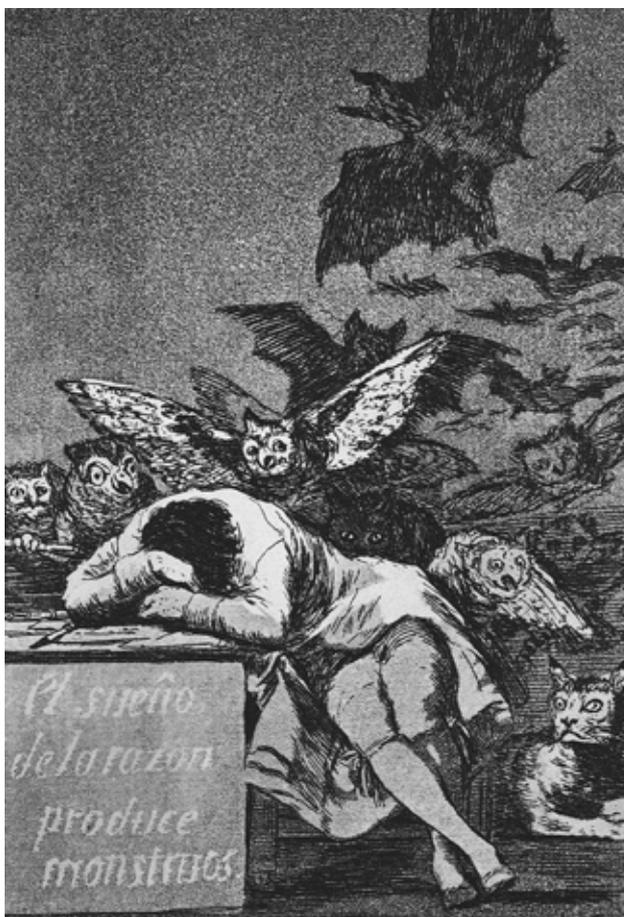
Alguns dizem que nos sonhos não existem senão engano e mentira, mas às vezes se podem ter sonhos que não mentem e que, com o passar do tempo, revelam-se verdadeiros. Para demonstrar isso, apresento um autor que se chamava Macróbio: ele não tomou os sonhos como brincadeiras, pelo contrário, escreveu uma obra sobre o sonho que teve o rei Cipião.

Apesar de tudo, se alguém pensa ou diz que é loucura e ignorância acreditar naquilo que sonhou, quem assim considera, que me tenha por louco, pois sei que o sonho adverte o bem e o mal que acontecerá às gentes. Além disso, são muitos os que durante a noite sonham coisas obscuras, as quais depois se apresentam com clareza.

No vigésimo ano de minha vida, idade em que o amor cobra imposto aos jovens, uma noite me deitei, como de costume, e dormi profundamente. E tive um sonho formosíssimo que muito me agradou: não houve nada que depois não tenha ocorrido tal e qual o sonho me mostrara. Agora desejo contá-lo em versos para agradar aos corações, pois assim me pede e ordena o *Amor*.

Dante (1265-1321) e sua *Divina Comédia*, Petrarca (1304-1374) e seus *Trionfi* e *Secretum*, Boccaccio (1313-1375) e seus *Corbaccio* e *L'amorosa visione*, transportaram o sonho da Idade Média para o Renascimento. Do *sonho sonhado* ao *sonho melancólico*, e, posteriormente, do *sonho melancólico* para o *pesadelo*.

## Conclusão



### IMAGEM 8

*El sueño de la razón produce monstruos* (1799),  
gravura da série *Os Caprichos*, de Goya.

A Modernidade enterrou os sonhos em uma bruma de pesadelos sombrios e fantasmas arrepiantes, nas palavras de que Jorge Coli (1947-) se valeu ao se referir ao *Caprichos de Goya*. Essas gravuras do pintor espanhol Francisco de Goya (1746-1828) são a mais bela representação artística da opressão que os sonhos provocaram no homem moderno, se é que eu tenho a permissão da *Beleza* para qualificar essa imagem de “bela”.

De fato, Schopenhauer (1788-1860) foi um dos últimos filósofos a expressar o sonho como na tradição clássica: para o alemão pessimista, sonho e vida são páginas de um mesmo livro, o *livro da vida*, e sua leitura chama-se *vida real* (*O mundo como vontade e representação*, I, § 5). A partir de então, os sonhos foram “descobertos” pela Psicanálise e entregues às suas fantásticas e mirabolantes interpretações de natureza sexual – são muito conhecidas as *alusões fálicas* de Freud, como, por exemplo, sua interpretação de um sonho de um paciente de uma vela quebrada que não ficava firme no castiçal: para ele, isso representaria um pênis flácido, e como a vela podia ser usada como um objeto de excitação dos órgãos genitais da mulher, também seria uma metáfora da impotência do homem (*A interpretação dos sonhos*, V, A, IV).

Pobres sonhos. Distantes estão as poderosas imagens poético-oníricas de Shakespeare (1564-1616) e Calderón de la Barca (1600-1681), para quem os sonhos estavam pouquíssimo distantes da fruição da realidade, já que eram feitos da mesma *substância* da Humanidade – tese, aliás, platônica, como já vimos.

\*\*\*

## BIBLIOGRAFIA

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

CHAUCER. *The House of Fame*. Internet, <http://machias.edu/faculty/necastro/chaucer/texts>

CHAUCER. *The House of Fame*. Internet, <http://www.poetryintranslation.com/PITBR/English/Fame.htm>

COLI, Jorge. “O sono da razão produz monstros”. In: NOVAES, Aduato (org.). *A Crise da Razão*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 301-312.

GAY, Peter. *Freud. Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Indagações sobre Piero. O batismo – O Ciclo de Arezzo – A Flagelação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JOHNSON, Paul. *Tempos Modernos – o mundo dos anos 20 aos 80*. Rio de Janeiro: IL, 1990.

KRIEGESKORTE, Werner. *Giuseppe Arcimboldo. 1527-1593*. Taschen, Paisagem, 2006.

LE GOFF, Jacques. “O Cristianismo e os sonhos (séculos II-VII)”. In: *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 283-333.

LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, v. 2, p. 511-529.

PLATÃO. *Teeteto* (trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SÃO GREGÓRIO MAGNO. *Vida e Milagres de São Bento* (trad., introd., notas e apêndices de Armando Alexandre dos Santos). São Paulo: Artpress, 1995.

STEINER, George. *Nostalgia do Absoluto*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2003.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos. Edição Comemorativa 100 anos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

## Os Sonhos na Bíblia

Armando Alexandre dos SANTOS e  
Deborah Azevedo da SILVA

### I. Introdução

Desde tempos imemoriais o homem sonha. O sonho marcou invariavelmente presença nas tradições orais e nas literaturas dos povos, o que é, aliás, bem compreensível, já que a atividade cerebral onírica, realizada durante o sono, exerce importante função na vida humana<sup>2</sup>, nela ocupando considerável espaço de tempo: cada um de nós sonha pelo menos duas horas por noite de sono. Um homem de 60 anos de idade, portanto, terá dormido cerca de vinte anos e terá sonhado pelo menos cinco anos.<sup>3</sup>

Em todas as épocas e lugares, nas mais diversas culturas, sempre se observou a tendência para os sonhos serem entendidos não apenas como fenômenos naturais e fisiológicos, mas se inserirem numa dimensão simbólica e religiosa, pois o mistério que os envolve suscita, por si mesmo, inquietação e curiosidade no espírito humano com relação ao futuro e à vida após a morte. Numa perspectiva antropológica, os sonhos sempre foram, por assim dizer, portas ou janelas por onde se buscou acesso a uma ordem de realidades transcendentais, que ultrapassam a vida concreta do dia-a-dia.

Assim, o primeiro livro da História a ser impresso – e sem dúvida o livro religioso que mais marcou a História de todos os tempos –, a Bíblia Sagrada<sup>4</sup>, não poderia deixar de conter referências a manifestações oníricas de natureza diversa, desde sonhos comuns e sem maior significado, até sonhos proféticos em sentido próprio, ou seja, aqueles que consistiam em formas de comunicação entre Deus e os homens, por intermediação de profetas encarregados de conduzir o Povo de Deus segundo os desígnios do Senhor.<sup>5</sup>

Quando conceituamos *manifestações oníricas*, referimo-nos específica e unicamente a sonhos ocorridos: a) durante o sono; b) naqueles estados mais leves de sonolência, quando dormitamos ou, em linguagem po-

<sup>2</sup> Os sonhos são importantes para a preservação da saúde, sendo necessários para o equilíbrio mental e biológico dos indivíduos, assim como a oxigenação, o sono e a boa alimentação; neles se alternam tensões e distensões psíquicas, e de sua falta decorrem desequilíbrios psíquicos e mentais (CHEVALIER e GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli, miti, sogni...*, vol. 2, p. 397). As crianças começam a sonhar muito cedo, sendo que os sonhos nessa fase da vida são bem simples e exprimem, quase sempre, a realização de desejos; nos idosos, observa-se uma tendência a se enfraquecer a atividade onírica, acompanhando a diminuição de toda a vida psíquica; de um modo geral, as mulheres sonham mais do que os homens, ou pelo menos têm mais facilidade para recordar os próprios sonhos (ROBERTI e PALAZZINI, *Dizionario di Teologia Morale*, p. 1369).

<sup>3</sup> Cfr. CHEVALIER e GHEERBRANT, *op. cit.*, vol. 2, p. 394.

<sup>4</sup> No presente trabalho foi tomada como fonte habitual de pesquisa bíblica a tradução portuguesa do Pe. Matos Soares, mas foi também consultada a versão latina da Vulgata, o que determinou por vezes a adoção de algumas pequenas alterações no texto de Matos Soares. Subsidiariamente, em caso de dúvidas, foram também consultadas outras duas traduções mais recentes, efetuadas a partir dos textos originais para o português (a Bíblia da LEB-Loyola, efetuada por uma numerosa equipe de tradutores ao longo de 25 anos de trabalho, e a nova tradução da CNBB) – assim como a versão para o francês realizada pela Escola Bíblica de Jerusalém.

<sup>5</sup> *Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus*, obra clássica dos Pes. Peultier, Etienne e Gantois, que consultamos como passo inicial da pesquisa para a redação do presente trabalho, registra 95 referências ao substantivo *somnium*, ii, 6 referências ao verbo *somnio* e 4 referências ao substantivo *somniator, oris* (intérprete de sonhos) no texto latino bíblico da Vulgata.

pular, cochilamos. Em ambos os casos sonhamos sem estar na posse da plena consciência, sendo nosso cérebro ocupado por imagens e sensações em que se mesclam recordações de acontecimentos reais, de emoções e temores mais ou menos presentes ao nosso espírito quando estamos acordados e conscientes. As imagens e sensações dos nossos sonhos são quase sempre desencontradas e incoerentes, se bem que, ao despertar, parecem-nos reais e até impressionantemente reais. Por vezes até nos parece que cores, sons e cheiros impregnam vivamente nossos sonhos.<sup>6</sup>

Não tratamos, no presente trabalho, de outros sentidos que a palavra sonho possui em nosso idioma, tais como *anseio, ideal, utopia, imaginação, fantasia, delírio* etc. Tampouco vamos considerar o chamado sonho em vigília, ou “sonho de olhos abertos”, quando deixamos consciente e voluntariamente nossa imaginação correr solta e sem controles, de modo análogo ao do sono noturno, mas muito diverso dele.

## II. Dificuldades do tema

Não é fácil para o historiador tratar, numa perspectiva acadêmica, dos sonhos na Bíblia. A primeira dificuldade, já apontada por Michel Lagrée como atuante entre os estudiosos da história religiosa em geral, é “o agnosticismo metodológico imposto, visando tornar aceitável por todos um discurso científico sobre o caso religioso, respeitando as regras comuns do trabalho intelectual”.<sup>7</sup> De fato, como salienta o mesmo autor, “faz-se cada vez mais sentir a necessidade, para os historiadores do religioso, de dominar um mínimo de materiais teológicos para dispor das chaves de muitos códigos”<sup>8</sup>, sem o que por força incorrerão em erros e incompreensões nas suas interpretações.

Outro aspecto que também dificulta a análise dos sonhos na Bíblia é que não é fácil determinar o número exato dos sonhos – sempre utilizando o vocábulo no seu sentido próprio e preciso – relatados ou referidos na Bíblia. Muitas vezes, fica claro ao leitor que se trata de sonhos propriamente ditos, ocorridos em estado de sono; outras vezes, a Escritura registra comunicações divinas que se deram em estado de vigília, com as pessoas acordadas e conscientes, por meio de fenômenos místicos genericamente designados como visões<sup>9</sup>; outras vezes, ainda, a Escritura fala de visões noturnas, não ficando claro se com essa expressão estava sendo designado um sonho propriamente dito ou uma comunicação sobrenatural ocorrida durante a noite, mas com o receptor em estado de vigília.<sup>10</sup> Exemplos típicos dessas “visões noturnas” foram a comunicação do Senhor ao menino Samuel<sup>11</sup> e as comunicações divinas ao profeta Zacarias.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Os sonhos se exprimem predominantemente por impressões visuais, mas ocorrem também, em muito menor número, impressões auditivas; e, mais raramente ainda, impressões gustativas ou olfativas (ROBERTI e PALAZZINI, *op. cit.*, p. 1369).

<sup>7</sup> *História Religiosa e História Cultural*, p. 371.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 369.

<sup>9</sup> “A visão é uma experiência pela qual a alma se vê transportada a outros espaços por uma ação sobrenatural. Durante a visão, diferentemente do que sucede com uma aparição, não se produz uma percepção simultânea por meio dos sentidos corporais. Predominam a experiência visual e a experiência acústica do vidente, assim como uma reação afetiva diante delas. No âmbito religioso, a visão se acha sempre associada com uma revelação. Exemplos bíblicos são o arrebatamento de São Paulo ao terceiro céu (2 Coríntios 12) e o Apocalipse de São João” (Dinzelsbacher, *Diccionario de la Mística*, pp. 1006-1007). Foi Santo Agostinho o primeiro autor a fazer uma distinção entre três espécies de visões: as corporais, as imaginárias e as intelectuais (Borriello et alii, *Dizionario di Mistica*, p. 1271). Uma exposição bem pormenorizada sobre os vários tipos de visões, aparições e revelações, assim como de outros fenômenos místicos extraordinários, pode ser encontrada em Tanquerey, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, pp. 807-838.

<sup>10</sup> Segundo Morton T. Kelsey, “não há nenhuma distinção bem definida entre sonho e visão no hebraico; aí onde os modernos veem um grande abismo de separação, os hebreus não viam. Embora, algumas vezes, uma experiência fosse diferenciada da outra, era bem mais frequente elas serem consideradas como aspectos de uma mesma percepção básica da realidade, aspectos diferentes do mesmo encontro num plano situado além do mundo da experiência sensorial.” (*Deus, sonhos e revelação*, p. 48).

<sup>11</sup> 1 Samuel 3, 2-15.

<sup>12</sup> As diversas visões proféticas e messiânicas relatadas por Zacarias ao longo dos catorze capítulos do seu livro são introduzidas singelamente por estas palavras: “Tive uma visão durante a noite” (Zacarias, 1,8).

Daí decorre a variedade de resultados a que chegam os autores, quando tentam quantificar os sonhos bíblicos, sobretudo se são influenciados por certo agnosticismo que os induz a ignorarem de todo a realidade de fenômenos místicos de natureza sobrenatural, preferindo ver neles simples sonhos naturais<sup>13</sup>.

Outra dificuldade decorre do fato de que em algumas passagens bíblicas os sonhos são apresentados de modo favorável e simpático, enquanto em outras eles são objeto de censura e até de proibição.

Com efeito, os textos bíblicos mostram que Deus em algumas ocasiões se manifestou por meio de sonhos a certas pessoas escolhidas para cumprir determinadas missões especiais. Tal se deu, por exemplo, no Antigo Testamento com o patriarca José do Egito<sup>14</sup>, e no Novo Testamento com seu homônimo José, “o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus”.<sup>15</sup>

Da leitura da Bíblia Sagrada também parece depreender-se que os sonhos eram um meio habitual de comunicação de Deus com seus profetas:

Ouvi as minhas palavras: Se entre vós algum é profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão, ou lhe falarei em sonhos.<sup>16</sup>

O profeta que tem um sonho, conte o seu sonho; o que tem a minha palavra, anuncie a minha palavra com toda a verdade.<sup>17</sup>

Não apenas os profetas, mas também pessoas comuns podiam receber de Deus inspirações e conselhos salutareos nos sonhos:

Deus fala uma vez, e não repete segunda vez a mesma coisa. Em sonho, em noturna visão, quando o sono se apodera dos homens e estes dormem em seu leito, (Deus) então abre os ouvidos dos homens e os instrui sobre o que devem fazer, para afastar o homem daquilo que faz e para o livrar da soberba, salvando a sua alma da corrupção e a sua vida de cair sob a espada.<sup>18</sup>

Entretanto, o mesmo Deus que enviava sonhos cheios de significado a seus profetas e por meio dos sonhos orientava e reconduzia ao bom caminho os passos dos indivíduos, também alertava os fiéis a que se preservassem dos falsos profetas e dos falsos sonhadores, que trabalhavam para outros deuses e usavam de mentiras e embustes para fazer o Povo de Israel se afastar do verdadeiro Deus:

Eu ouvi o que disseram os profetas, que em meu nome profetizam a mentira e dizem: Tive um sonho, tive um sonho. Até quando há de durar isto no coração dos profetas que vaticinam a mentira e que profetizam as ilusões do seu coração? Querem fazer que o meu povo se esqueça do meu nome pelos sonhos que cada um conta ao seu vizinho, assim como os seus pais se esqueceram do meu nome, por causa de Baal.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Le Goff elenca 43 sonhos no Antigo Testamento, mas registra que dois outros autores por ele consultados, Ehrlich e Dulaey, elencaram respectivamente 35 e 45. No tocante ao Novo Testamento, Le Goff prefere englobar num mesmo rol sonhos, aparições e visões: “No Novo Testamento, só se encontram nove sonhos (ou aparições, ou visões). Cinco estão em Mateus, sendo quatro referentes ao nascimento de Jesus (Mateus, 1,20; 2,12 e 13-19; 2,22) e um ao sonho da mulher de Pilatos. Os outros quatro se encontram nos Atos dos Apóstolos (16,9; 18,9; 23,11; 27,23) e todos eles se referem a São Paulo, cujo apostolado se situa em ambiente grego, habituado à oniromância e no qual os beneficiários de visões noturnas em que aparece a divindade (ou um mensageiro dela, no caso, por vezes um anjo) adquirem por isso mesmo maior prestígio” (*L’Imaginaire Médiéval*, p. 690). *Data venia*, parece forçada essa referência à influência cultural grega nos fenômenos místicos paulinos. Le Goff tem, entre muitos outros, o grande mérito de ter sido um inovador ao estudar os sonhos na História, num enfoque de longa duração, mas por vezes se ressentia da falta de um conhecimento teológico e eclesiológico mais sistemático e completo.

<sup>14</sup> Gênesis, 37, 5-11.

<sup>15</sup> Mateus, 1,16.

<sup>16</sup> Números, 12,6.

<sup>17</sup> Jeremias, 23,28.

<sup>18</sup> Jó, 33, 14-18.

<sup>19</sup> Jeremias, 23, 25-27.

Se se levantar no meio de ti um profeta, ou alguém que diga que teve um sonho, e predisser algum sinal ou prodígio, e suceder o que ele anunciou, e te disser: Vamos, e sigamos os deuses estranhos, que não conheces, e sirvamo-los, não ouvirás a palavra desse profeta ou sonhador, porque o Senhor vosso Deus vos põe à prova, para se tornar manifesto se o amais ou não de todo o vosso coração e de toda a vossa alma.<sup>20</sup>

Mais ainda, a Bíblia contém claras advertências contra o hábito supersticioso de qualquer pessoa, que não seja profeta, pôr-se a interpretar os próprios sonhos, à procura de significados ocultos e arcanas comunicações de Deus:

Não usareis de agouros, nem observareis os sonhos.<sup>21</sup>

Não se ache entre vós quem (...) consulte adivinhos ou observe sonhos e agouros, nem quem use malefícios, nem quem seja encantador, nem quem consulte os nigromantes, ou adivinhos, ou indague dos mortos a verdade. Porque o Senhor abomina todas estas coisas.<sup>22</sup>

Isto diz o Senhor dos exércitos, o Deus de Israel: Não vos seduzam os vossos profetas, que estão no meio de vós, nem os vossos adivinhos; não façais caso dos sonhos que tendes; porque eles vos profetizam falsamente em meu nome, e eu não os envie, diz o Senhor.<sup>23</sup>

No mesmo sentido, é censurado o ímpio rei Manassés, que “observava os sonhos, seguia os agouros, entregava-se às artes mágicas, tinha consigo magos e encantadores e cometeu muitos males diante do Senhor, provocando-o à ira”.<sup>24</sup>

Nota-se assim, na Bíblia, uma dupla posição em relação aos sonhos. Estes eram um meio habitual de comunicação divina para os verdadeiros profetas, que tinham o dever de os transmitir aos demais, e eram um meio pelo qual Deus inspirava os indivíduos a se corrigirem do mau caminho; mas, paradoxalmente, sua interpretação era perigosa e por isso censurável para o comum das pessoas, que deviam não somente não dar importância aos próprios sonhos, mas, ainda mais, precaver-se de consultar a respeito deles adivinhos e intérpretes supersticiosos.

Essa duplicidade pode facilmente ser interpretada como contradição por quem leia e analise os textos bíblicos segundo a lógica cartesiana a que estamos habituados no Ocidente – particularmente em muitos meios acadêmicos – sem considerar os contextos históricos em que cada texto foi produzido e sem tomar em linha de conta o espírito oriental que permeia toda a Bíblia, na qual coexistem estilos literários muito variados, mas cujos autores inspirados eram orientais que escreviam para outros orientais.<sup>25</sup> É no contexto cultural do Oriente que devemos entender as numerosas e por vezes conflitantes referências bíblicas aos sonhos. Deus

---

<sup>20</sup> Deuteronomio, 13, 1-3.

<sup>21</sup> Levítico, 19,26.

<sup>22</sup> Deuteronomio, 18, 10-12.

<sup>23</sup> Jeremias, 29, 8-9.

<sup>24</sup> 2 Paralipômenos, 33,6.

<sup>25</sup> Por exemplo, é inteiramente diversa a ótica que temos nós, ocidentais, e tinham os orientais antigos, quando se consideram os números. Para nós, eles representam uma realidade matemática, aritmética, cada um deles tendo o seu valor quantitativo e preciso. Para os orientais antigos, eles representavam, sobretudo, valores simbólicos. No início do evangelho de São Mateus (1, 1-16), lê-se a linhagem genealógica de Abraão até Jesus Cristo, em 42 gerações, divididas em três séries de catorze. Um ocidental, quando lê a nominata de ancestrais do Messias, imediatamente se põe a fazer contas, a calcular o tempo, a verificar cartesianamente se aquela genealogia pode estar realmente correta. Se for um espírito crítico e racionalista, quererá apontar, possivelmente, erros na Bíblia, contradições com outros fatos da própria Bíblia etc. Para um oriental, entretanto, a reação era completamente diferente. Ele contemplava a beleza simbólica da tríplice série de ancestrais, ele se encantava com essa beleza, ele provavelmente usava a divisão das três séries como recurso mnemônico, e nem sequer se incomodava fazendo contas (cfr. SANTOS, A. A. dos. *Como compreender a beleza literária da Bíblia*).

os usava para comunicar-se com seu povo, premunindo-o entretanto contra influências pagãs ou de cunho supersticioso que, no contexto cultural específico do Oriente, representavam séria ameaça à pureza da religião revelada<sup>26</sup>.

### III. Três tipos de sonhos na Bíblia

Considerando-se, no seu conjunto, os numerosos sonhos relatados na Bíblia, ou por ela referidos, podem ser classificados em três tipos<sup>27</sup>: em primeiro lugar, os sonhos naturais; em segundo lugar, os sonhos inspirados por Deus; e, por fim, os sonhos históricos. Vejamos cada um deles.

#### a) Sonhos naturais

São aqueles sonhos correntes, produzidos o mais das vezes por fragmentos de recordações da vida consciente, processados pelo cérebro humano durante o repouso noturno. As preocupações, as aflições, os receios da nossa vida consciente têm muita importância na gestação desses sonhos: “Os muitos cuidados produzem sonhos e no muito falar achar-se-á a loucura.”<sup>28</sup> Também as sensações físicas de fome, sede e dor, assim como ruídos externos, podem influenciar tais sonhos:

Assim como o faminto sonha que está comendo, e, quando desperta, sente o estômago vazio, e assim como o sedento sonha que bebe, e depois de acordar se sente ainda fatigado e com sede e tem a garganta seca, assim será a multidão de todas as nações que tiverem pelejado contra o Monte Sião.<sup>29</sup>

É a esses sonhos naturais que, de modo geral, se refere a Escritura quando ordena que não se lhes dê importância e não se procure interpretá-los. Uma passagem do Eclesiástico é bem clara a esse respeito, mostrando a vacuidade de tais sonhos:

É próprio do homem insensato sustentar-se das vãs esperanças e de mentira; e os sonhos insuflam a fantasia dos imprudentes. Como quem se abraça a uma sombra e vai atrás do vento, assim é o que atende a enganosas visões. As visões dos sonhos são a semelhança das coisas; são como a imagem de um homem diante do seu próprio rosto. Que coisa será limpa para um imundo? E por um mentiroso, que verdade será dita? A adivinhação errônea, os agouros mentirosos e os sonhos dos que obram o mal são vaidade. E o teu coração, como o da mulher que está de parto, padecerá imaginações. Se pelo Altíssimo não te foi enviada alguma destas comunicações, não ponhas nela o teu coração. Porque os sonhos têm feito extraviar a muitos, e caíram por terem posto neles a sua confiança.<sup>30</sup>

É de notar que o texto que acaba de se transcrever já admite, na sua parte final, a hipótese de o Altíssimo enviar algum sonho ou visão, caso em que, obviamente, essa comunicação divina deve ser tomada na devida consideração. Já seria, na classificação que estamos adotando, um sonho do segundo tipo.

<sup>26</sup> “Já que o oriental, por suas disposições psicológicas, era propenso a deixar-se guiar por imaginações noturnas, considerando-as manifestações da Divindade, o verdadeiro Deus dignou-se utilizá-las para se comunicar (...) com o povo de Israel. O Senhor, sem dúvida, pode provocar tais fenômenos psicofisiológicos, e torná-los instrumentos de seus planos. (...) Contudo muito se devem notar as restrições que os autores bíblicos impõem à crença nos sonhos, visando com isto a remover todo vestígio de politeísmo ou superstição que os povos pagãos professavam juntamente com aquela.” (D. Estêvão Bettencourt, *Os sonhos na Bíblia*).

<sup>27</sup> Adota-se aqui a classificação sintética proposta pelo erudito Pe. Henri Lesêtre (1848-1914), autor do verbete “Songe”, do *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux. Tal classificação é extremamente prática e adequada ao estudo dos sonhos bíblicos, sendo com frequência utilizada por autores que tratam do assunto, até mesmo em obras de referência geral, como a *Enciclopedia Espasa-Calpe*.

<sup>28</sup> Eclesiastes, 5,2.

<sup>29</sup> Isaías, 29,8.

<sup>30</sup> Eclesiástico, 34,1-7.

## b) Sonhos inspirados por Deus

Por vários modos pode Deus agir nos sonhos humanos. Pode causar sentimentos de terror, como se lê em Jó: “Tu me aterrarás com sonhos, horrorizar-me-ás com horríveis visões”.<sup>31</sup> Ou pode falar à alma do que sonha, aconselhando-o a se afastar do mal e retificar seus caminhos, como vimos em outro texto já citado do mesmo livro:

Em sonho, em noturna visão, quando o sono se apodera dos homens e estes dormem em seu leito, Deus então abre os ouvidos dos homens e os instrui sobre o que devem fazer, para afastar o homem daquilo que faz e para livrá-lo da soberba, salvando a sua alma da corrupção e a sua vida de cair sob a espada.<sup>32</sup>

Sonhos inspirados por Deus são apontados, pelo profeta Joel, como uma das características do futuro tempo do Messias:

Acontecerá que derramarei o meu espírito sobre toda a carne, e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos velhos serão instruídos por sonhos e os vossos jovens terão visões.<sup>33</sup>

Tais sonhos, quando claramente revestidos de sinais de procedência divina, podem e devem ser tomados em consideração.<sup>34</sup> Em princípio, os sinais de procedência divina podem ser discernidos pelos frutos que produzem. Quando um sentimento de terror leva a pessoa que sonha a arrepender-se de seus pecados e reconciliar-se com Deus, claro está que é de Deus que provém; quando, pelo contrário, leva a pessoa ao desânimo e até ao desespero, ou quando a induz a práticas supersticiosas ou idolátricas, deve ser rejeitado e combatido.

Nem sempre é fácil, em cada caso concreto, discernir a procedência do sonho inspirado, se ele provém de Deus ou do demônio. Esse foi tema constante das preocupações dos intérpretes da Bíblia, ao longo dos séculos. Um texto de São Gregório Magno se tornou clássico, a esse respeito, tendo enorme influência ao longo de toda a Idade Média e sendo reproduzido e glosado por outros autores. Vale a pena transcrevê-lo aqui, pois é ilustrativo de como os medievais entendiam e trabalhavam os textos bíblicos ora favoráveis, ora reticentes, em relação aos sonhos:

Cap. XLVIII – Se os sonhos devem ser observados e quantos modos de sonhos há.

Deve-se saber que de seis modos diferentes as imagens dos sonhos atingem a alma. Os sonhos se originam, por vezes, do fato de estar o ventre muito cheio; ou do fato de estar ele vazio; outras

<sup>31</sup> Jó, 7,14

<sup>32</sup> Jó, 33, 15-18.

<sup>33</sup> Joel, 2,28. Em Atos dos Apóstolos, 2, 16-18, falando à multidão depois do Pentecostes, o apóstolo Pedro declara ter chegado o tempo de se cumprir essa profecia de Joel, a qual repete quase textualmente.

<sup>34</sup> O tema da liceidade da interpretação dos sonhos com vistas à previsão do futuro, do ponto de vista da moral cristã, foi tratado, por exemplo, por São Tomás de Aquino, que dedica a elucidá-lo um artigo da *Suma Teológica* (II-IIae, qu. 95, art. 6). Os sonhos, segundo ele, dependem de causas internas e externas. As causas internas podem ser psíquicas ou físicas. São psíquicas quando atuam sobre os sonhos as preocupações que temos no nosso consciente, e são físicas quando produzidas por nossas disposições orgânicas. Quando acontece, por vezes, de em sonhos assim causados ser previsto algum acontecimento que realmente se confirma, tal se dá de modo puramente acidental, por pura casualidade. Não há nem pode haver qualquer relação de causalidade entre o sonho e os acontecimentos que ocorreram depois. Há também causas externas dos nossos sonhos, que podem ser físicas e podem ser de natureza espiritual. Dentre estas últimas, pode acontecer que Deus, por meio de anjos, revele aos homens algumas verdades futuras por meio de sonhos. Também pode acontecer que demônios infundam nos sonhos certas imagens que revelem acontecimentos futuros, de modo a aprisionar os homens nas redes da superstição. Feita essa exposição sobre as causas dos sonhos e sobre como pode ser explicado o acerto de alguns sonhos prenunciadores do futuro, São Tomás conclui a questão com estas palavras: “Deve-se concluir, portanto, que não é ilícita a adivinhação de sonhos que procedam por revelação divina. O mesmo dizemos dos sonhos engendrados por causas naturais intrínsecas ou extrínsecas, se não ultrapassa o âmbito da atuação das referidas causas. Pelo contrário, sonhos divinatórios são supersticiosos e ilícitos quando produzidos por revelações diabólicas, quando são invocados espíritos e são feitos pactos expressos ou implícitos com demônios, uma vez que, nesses casos, a adivinhação ultrapassa o limite de poder das causas lícitas” (II-IIae, qu. 95, a. 6).

vezes, se originam de ilusões (do demônio); ou de pensamentos do homem e de ilusões ao mesmo tempo; outras vezes, ainda, se originam de revelação (de Deus); ou se originam, por fim, de pensamento humano e revelação divina ao mesmo tempo.

Os dois primeiros modos que referimos, já os conhecemos por experiência pessoal; quanto aos quatro seguintes, podemos encontrá-los nas páginas da Escritura.

De fato, se os sonhos não pudessem ser muitas vezes produzidos por ilusão do oculto inimigo, não o teria indicado o varão sábio quando disse: Os sonhos têm feito extraviar a muitos, e caíram por terem posto neles a sua esperança (Eclo. 34, 7). E, com certeza também daí vem o estar escrito: Não usareis de agouros, nem observareis os sonhos (Lev. 19, 26). Na verdade, o fato de ser assim equiparada aos agouros a observância dos sonhos mostra bem como esta é detestável.

Por outro lado, se alguns sonhos não procedessem ao mesmo tempo de pensamento e ilusões, o sábio de modo algum teria dito “Os muitos cuidados produzem sonhos” (Ecle. 5, 3).

E se os sonhos não tivessem origem, algumas vezes, em revelações do mistério, nem José se veria, em sonho, preferido a seus irmãos (Gen. 37), nem o esposo de Maria seria instruído em sonho, pelo Anjo, a que fugisse para o Egito com o Menino recém-nascido (Mat. 2).

Por outro lado, se os sonhos por vezes não procedessem ao mesmo tempo do pensamento e de revelação, o profeta Daniel não teria começado a elucidar o sonho de Nabucodonosor dizendo-lhe: Tu, ó rei, começaste a pensar no teu leito qual poderia ser o futuro depois destas coisas, e Aquele que revela os mistérios te mostrou as coisas que irão acontecer no futuro (Dan. 2, 29.). E, pouco depois: Vias como que uma grande estátua, e essa estátua era grande, de uma altura elevada, e estava de pé diante de ti (id., 31) etc. E assim Daniel, ao mesmo tempo em que reverentemente insinua ao rei que o sonho se cumprirá, também mostra com clareza que ele teve início na cogitação do rei, e de modo que fica patente que os sonhos podem muitas vezes ser ao mesmo tempo gerados pelo pensamento e pela revelação.

Mas, na verdade, já que os sonhos são de modos tão variados e tantas causas podem produzi-los, tanto mais devemos ser cautos em lhes dar crédito, mesmo porque não é fácil discernir sua procedência.

Os santos são capazes de distinguir, por um certo senso interior que têm, as vozes das visões ou as imagens recebidas, de modo a saber quais são ilusões e quais são revelações, discernindo quais são recebidas de um espírito bom, quais provêm de uma ilusão. Pois se a mente não for cuidadosa nessas coisas, poderá ser induzida a muitas coisas vãs pelo espírito enganador, que costuma às vezes predizer coisas verdadeiras, para poder, mais adiante, capturar a alma em alguma falsidade e levá-la à perdição.<sup>35</sup>

### c) Sonhos históricos

São os seguintes os sonhos históricos que encontramos registrados no Antigo Testamento:

- 1) Deus ameaçou com castigos, em sonho, o rei Abimelec, de Gerara, por este ter querido tomar para si a Sara, julgando-a irmã de Abraão e solteira. Abimelec acatou a advertência divina e restituiu Sara a seu esposo Abraão<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Dialogorum Libri Quatuor*, cap. 48, in *Sancti Gregorii Papae I Opera Omnia*. Na sequência do livro, o capítulo seguinte (49) ilustra um caso de sono enganoso: certo homem que, acreditando provir de Deus um sonho em que lhe era assegurada uma longa vida, amealhou grandes economias para nunca passar necessidade. Mas o sonho era enganoso, pois o homem morreu cedo e nada levou desta vida para a eternidade, nem mesmo o mérito de ter dado esmolas com a fortuna economizada.

<sup>36</sup> Gênesis, 20,3-14.

- 2) Deus comunicou-se com Jacó por um sonho, reafirmando na pessoa dele e na descendência dele a aliança já anteriormente feita com seu avô Abraão:

Jacó, pois, tendo partido de Bersabeia, ia para Haran. Tendo chegado a certo lugar, e querendo nele descansar depois do sol posto, tomou uma das pedras que ali estavam, e pondo-a debaixo da cabeça, dormiu naquele mesmo lugar. Viu em sonhos uma escada posta de pé sobre a terra, cujo cimo tocava o céu, e os anjos de Deus subindo e descendo por ela, e o Senhor apoiado na escada, que lhe dizia: Eu sou o Senhor Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaac; darei a ti e à tua descendência a terra em que dormes. A tua posteridade será como o pó da terra; dilatar-te-ás para o ocidente, para o oriente, para o setentrião e para o meio-dia; serão abençoadas em ti e na tua geração todas as tribos da terra. Eu serei o teu protetor para onde quer que fores, reconduzir-te-ei a esta terra, e não te abandonarei sem cumprir tudo o que disse.<sup>37</sup>

O sonho de Jacó foi, sem dúvida, de longe o episódio onírico da Bíblia que mais inspirou a artistas de todos os tempos, sendo numerosas as suas representações iconográficas, nos mais variados estilos.

- 3) Mais tarde, Jacó teve sérias desavenças com seu sogro Labão, que, além de não manter a palavra empenhada na promessa que lhe fizera de dar-lhe em casamento a filha Raquel, após sete anos de serviços, era também desonesto nos negócios, em relação ao genro. Foi inspirado por um anjo de Deus em sonhos que conseguiu, com esperteza, evitar que o sogro o fraudasse na partilha dos animais que nasciam no rebanho comum.<sup>38</sup>
- 4) Labão é advertido pelo Senhor, em sonho, a não dizer palavras ásperas a Jacó, que tinha fugido com suas mulheres, seus filhos e seus bens, em demanda da casa de seu pai Isaac, na terra de Canaã.<sup>39</sup>
- 5) Os sonhos de José, quando menino, prenunciativos da precedência que teria no futuro sobre seus irmãos mais velhos, são dignos de especial nota por sua simplicidade e por se terem confirmado integralmente, de modo muito perfeito. Tais sonhos causaram espanto em seu pai Jacó e despertaram inveja e rancor nos irmãos, que o apelidaram, de modo depreciativo, como “homem dos sonhos”<sup>40</sup>, e acabaram por vendê-lo como escravo a mercadores que o levariam ao Egito. Sem o saber, estavam eles dando início à realização dos sonhos que os enfureceram.<sup>41</sup>
- 6) O mesmo José, já adulto e no Egito, foi agraciado por Deus com o dom de interpretar sonhos. Inicialmente, estando na prisão, fez luz sobre o significado dos sonhos que tinham tido o copeiro e o padeiro do Faraó, tendo os fatos rapidamente confirmado a interpretação que deu a ambos.<sup>42</sup>
- 7) Igualmente interpretou de modo correto os dois sonhos que teve o Faraó, o primeiro sobre as vacas gordas e magras, o segundo sobre as espigas de trigo mirradas e as carregadas de grãos. A interpretação desses dois sonhos – que os acontecimentos igualmente confirmaram – marcou o início da extraordinária carreira ascensional de José no Egito.<sup>43</sup> José é um dos personagens bíblicos mais destacados no que se refere a manifestações oníricas, não só como sonhador, mas também como intérprete de sonhos alheios. A designação pejorativa de “homem dos sonhos”, que lhe fora atribuída pelos irmãos, adequou-se perfeitamente ao personagem, transformando-se num distintivo glorioso.

---

<sup>37</sup> Gênesis, 28, 10-15.

<sup>38</sup> Gênesis, 31, 6-13.

<sup>39</sup> Gênesis, 31,24.

<sup>40</sup> Gênesis, 37,19.

<sup>41</sup> Gênesis, 37, 5-28.

<sup>42</sup> Gênesis, 40, 5-22.

<sup>43</sup> Gênesis, 41, 1-57.

- 8) Gedeão ouviu, de um madianita, o relato de um sonho que este tivera; foi por esse meio que o comandante hebreu do Senhor recebeu o anúncio de sua futura vitória.<sup>44</sup>
- 9) Foi num sonho que o rei Salomão, filho de Davi, pediu a Deus o dom da sabedoria, sendo atendido e recebendo também, por acréscimo, toda sorte de riquezas terrenas.<sup>45</sup>
- 10) O Profeta Daniel recebeu do Senhor, como outrora José, o dom da interpretação de sonhos.<sup>46</sup> Os sonhos de Nabucodonosor, o rei da Babilônia que havia cercado e conquistado Jerusalém, foram por ele interpretados e esclarecidos. O primeiro sonho, bastante complexo, era sobre uma estátua composta por várias peças, de materiais diferentes. O rei nem sequer se lembrava do sonho, que o aterrorizara e tinha esquecido por completo. Esse sonho precisou ser lembrado e interpretado pelo profeta, já que os adivinhos do rei não tinham conseguido fazê-lo e tinham pagado com as próprias cabeças tal incapacidade.<sup>47</sup>
- 11) Num segundo sonho, ocorrido tempos depois, Nabucodonosor avistou uma grande e bela árvore que chegava até o céu, e foi abatida. Daniel entendeu que o sonho se referia ao próprio rei, que seria castigado por Deus. Embora arriscando a própria cabeça, Daniel decifrou-o e lealmente o transmitiu ao monarca, que acreditou nele e tomou em devida consideração a advertência divina.<sup>48</sup>
- 12) Daniel, como José, não apenas interpretava sonhos, mas também teve um sonho profético, no qual viu antecipadamente os destinos que teriam os reinos da terra e o reino de Deus.<sup>49</sup>
- 13) Mardoqueu, judeu que vivia na cidade de Susa, capital do imenso império de Assuero, sonhou com uma pequena fonte, da qual fluiu um rio muito grande, símbolo do papel histórico de sua sobrinha Ester, que conquistou as graças de Assuero e por esse meio obteve a salvação do povo de Israel.<sup>50</sup>
- 14) Judas Macabeu teve, ainda, um sonho no qual viu o sumo-sacerdote Onias e o profeta Jeremias rezando pelo povo hebreu; ao final da oração, Jeremias estendeu a Judas uma espada de ouro, com a qual haveria de triunfar sobre os inimigos de Israel.<sup>51</sup>

\*\*\*

### **Também no Novo Testamento ocorreram alguns sonhos que devem ser classificados como de tipo histórico.**

Inicialmente, cabe lembrar os quatro sonhos de São José, por meio dos quais recebeu de Deus as instruções que o aparelharam a bem cumprir seu papel histórico de esposo de Maria e pai legal de Jesus Cristo. Foi por um sonho que Deus lhe fez saber que devia conservar sua noiva Maria, a qual já se encontrava grávida por obra do Espírito Santo.<sup>52</sup> Igualmente foi por meio de sonhos que recebeu ordens para dirigir-se ao Egito com

---

<sup>44</sup> Juízes, 7, 13-15.

<sup>45</sup> 1 Reis, 3, 5-15.

<sup>46</sup> Daniel, 1,17 e 5,12.

<sup>47</sup> Daniel 2, 1-47.

<sup>48</sup> Daniel, 4, 1-34.

<sup>49</sup> Daniel 7, 1-28.

<sup>50</sup> Ester, 10, 5-6 e 11,5-12.

<sup>51</sup> 2 Macabeus, 15, 11-16.

<sup>52</sup> Mateus, 1, 20-24.

a Virgem e o Menino Jesus, fugindo assim à matança ordenada por Herodes<sup>53</sup>; mais tarde, pela mesma forma foi-lhe comunicado que deveria retornar à Palestina<sup>54</sup> e, algum tempo depois, a retirar-se à Galileia.<sup>55</sup>

Dada a importância que tiveram os sonhos na sua vida, os autores eclesiásticos com frequência o compararam a seu homônimo José do Egito, igualmente privilegiado em matéria de sonhos.<sup>56</sup>

Outro episódio onírico mencionado no Novo Testamento ocorreu com os três Magos, que tinham ido adorar o Menino; foram advertidos por Deus, em sonhos, a não retornarem a Herodes, mas regressarem a sua terra natal por outro caminho, evitando assim revelar ao rei o paradeiro do Menino Jesus.<sup>57</sup>

Cabe ainda registrar o sonho da esposa de Pilatos, que ficou muito preocupada com a prisão de Jesus Cristo, porque sabia ser ele justo e inocente e receava que seu marido o condenasse. Tal preocupação a atormentou nos sonhos e a levou a aconselhar o marido a que nada fizesse contra Jesus:

Enquanto ele estava sentado no tribunal, sua mulher mandou-lhe dizer: Nada haja entre ti e esse justo, porque fui hoje muito atormentada em sonhos por causa dele.<sup>58</sup>

Tal episódio foi objeto de interpretações conflitantes e bastante curiosas, por parte dos exegetas e comentaristas da Escritura. Há autores que consideram o sonho da esposa de Pilatos como tipicamente natural, sem nenhuma intervenção de natureza sobrenatural, tendo sido produzido tão-só pela grande preocupação que a prisão de Jesus Cristo tinha causado na mulher.<sup>59</sup>

Outros há que veem nele uma intervenção divina<sup>60</sup>, ou mesmo uma intervenção diabólica.<sup>61</sup> Na iconografia cristã, há exemplos de representações nestes dois últimos sentidos, pois ora aparece a mulher dormindo e tendo ao seu lado um anjo inspirador, ora ela aparece com um demônio que lhe incute o sonho.

Por fim, há que lembrar as quatro visões noturnas que teve o Apóstolo Paulo, todas relatadas nos Atos dos Apóstolos: aquela em que lhe apareceu um macedônio, rogando-lhe que fosse evangelizar sua terra<sup>62</sup>;

---

<sup>53</sup> Mateus, 2, 13.

<sup>54</sup> Mateus, 2, 19-21.

<sup>55</sup> Mateus, 2, 22.

<sup>56</sup> José do Egito é geralmente considerado, pelos comentadoristas da Escritura, como prefigura de São José (cfr. Santos, A. A. dos. *São José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus*, pp. 47-51).

<sup>57</sup> Mateus, 2, 12.

<sup>58</sup> Mateus, 27,19.

<sup>59</sup> Essa é a posição de Lesêtre, que no citado verbete do *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, apresenta o sonho da mulher de Pilatos como exemplo típico de sonho bíblico do primeiro tipo, natural.

<sup>60</sup> Cornelio a Lapide cita, nos *Commentaria in Matthaeum*, cap. XXVII, 18, alguns autores que atribuem a inspiração dos sonhos da mulher de Pilatos a Deus, pelo ministério de algum santo anjo. Entre esses autores, elenca Orígenes, S. Hilário, S. Jerônimo, S. João Crisóstomo, Eutímio, Teofilato, Jansênio, Maldonado, S. Agostinho e S. Ambrósio. As razões dessa posição: 1) era conveniente que a inocência de Cristo, que já tinha sido declarada de público por Pilatos, também o fosse por alguém do sexo feminino, de modo que todos os elementos da humanidade estivessem representados nessa declaração; 2) convinha, como expôs S. João Crisóstomo, que sonhasse a mulher e não o marido, porque se Pilatos tivesse recebido o sonho te-lo-ia guardado para si, em segredo, e não o teria tornado público, diante dos príncipes e dos judeus, como fez a mulher; 3) convinha que a mulher de Pilatos (que se chamava, segundo a tradição, Cláudia Prócula, e parecia ser pessoa honesta, piedosa e inclinada à misericórdia), viesse a conhecer, por meio desses sonhos, que Jesus era o Messias Salvador do mundo, nele cresse e, assim, se salvasse. A Lapide cita ainda o Evangelho de Nicodemos “que, apesar de apócrifo, contém muitas coisas verdadeiras e dignas de respeito”, segundo o qual, quando a mensagem de Prócula foi transmitida em voz alta a Pilatos, os judeus que acusavam a Jesus interpelaram o governador, dizendo: “Porventura não te dissemos que esse homem faz malefícios? Eis que ele mandou um sonho à tua mulher.”

<sup>61</sup> Cornelio a Lapide também registra, nos *Commentaria in Matthaeum*, cap. e vers. citados, que alguns autores, entre os quais São Bernardo, São Cipriano (ou quem quer que tenha escrito o Sermão da Paixão atribuído a São Cipriano), Caietano, Lirano, Cartusiano, Barônio e Barrádio consideram que os sonhos da mulher de Pilatos lhe foram enviados pelo demônio, porque este já estava convencido, àquela altura da Paixão, de que Jesus era o Messias Salvador, e queria impedir que por sua morte fosse salva a humanidade.

<sup>62</sup> Atos dos Apóstolos, 16.9.

aquela em que, estando Paulo em Corinto, o Senhor o animou e garantiu que ninguém lhe faria mal naquela cidade<sup>63</sup>; análoga comunicação recebida quando estava sendo perseguido pelo Sinédrio, em Jerusalém<sup>64</sup>; e, por fim, quando um anjo lhe apareceu durante uma violenta tempestade no Mediterrâneo, assegurando que o barco se perderia, mas que Paulo e seus homens se salvariam.<sup>65</sup> Em rigor, podem as três primeiras ter sido sonhos, *stricto sensu*; mais dificilmente terá sido sonho a última, ocorrida enquanto o barco balouçava agitado pelos ventos no mar encapelado.

## Conclusão

Muito sumariamente, tais são os sonhos referidos ou relatados na Bíblia. O espaço disponível para este trabalho é reduzido e não permite ir mais além. É pena, pois muito mais haveria que falar a respeito deles. Na realidade, esses sonhos não se limitaram a influenciar os tempos bíblicos, mas tiveram uma projeção na história, influenciando poderosamente a cultura judaico-cristã, assim como as literaturas e as artes de muitos povos do Ocidente. Eles foram estudados não somente por autores religiosos, mas também foram objeto de análise por psicólogos, antropólogos, sociólogos, médicos etc., gerando frutos em áreas muito diversas do conhecimento humano.

Para falar somente no aspecto das ciências religiosas, um estudo completo deles exigiria um levantamento aprofundado dos comentários que, acerca das numerosas passagens bíblicas aqui levantadas, fizeram os Padres da Igreja e outros autores eclesiásticos ao longo dos séculos.<sup>66</sup>

Os sonhos bíblicos, muito mais do que relatos escritos de um passado remoto e sepultado pela poeira dos tempos, mantiveram atualidade e continuam influenciando nossas vidas. São – e por certo continuarão sendo – tema inspirador para análise e reflexão da nossa pobre humanidade, sempre sonhadora e sempre esperançosa...

\*\*\*

## FONTES

*Bíblia Sagrada*. Tradução da Vulgata Latina pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

*Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam Nova Editio*. Cidade do Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1946.

*Bíblia – Mensagem de Deus*. São Paulo: LEB-Edições Loyola, 1983.

*Bíblia Sagrada* – tradução da CNBB. São Paulo: 2001.

*La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1956.

---

<sup>63</sup> Atos dos Apóstolos, 18, 9.

<sup>64</sup> Atos dos Apóstolos, 23, 11.

<sup>65</sup> Atos dos Apóstolos, 27, 23-24.

<sup>66</sup> Inúmeros cérebros privilegiados se debruçaram sobre os textos bíblicos, produzindo comentários esclarecedores e ilustrativos, desde tempos remotos até os nossos dias. As coleções da Patrística Grega e da Latina são, a esse respeito, fonte praticamente inesgotável para aprofundamentos. As compilações e os comentários de Cornelio a Lapide (*Commentaria in Scripturam Sacram*) permitem, a quem domina o idioma latino, um fácil e sumamente interessante acesso ao muito que escreveram os Padres da Igreja e demais autores eclesiásticos sobre a Bíblia, desde os primórdios do cristianismo até o século XVI, livro por livro e versículo por versículo. Um levantamento cabal do que comentaram sobre os sonhos bíblicos, tema do presente estudo, ocuparia por certo um livro inteiro.

## BIBLIOGRAFIA

- A LAPIDE, Cornelio. *Commentaria in Scripturam Sacram*. Paris: Ludovicus Vives Editor, 1866, 24 volumes.
- BETTENCORT, D. Estevão. “Os sonhos na Bíblia”. In: *Revista Pergunte e Responderemos*, no. 475: Rio de Janeiro, 2001, pp. 567ss.
- BORRIELLO, L. et alii. *Dizionario di Mistica*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Verbetes “Visioni”.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dizionario dei Simboli – miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*. Tradução do francês de Maria Grazia Margheri Pieroni, Laura Mori e Roberto Vigevani. Milão: Rizzoli Libri, 1986. Verbetes “Sogno”.
- DINZELBACHER, Peter et alii. *Diccionario de la Mistica*. Tradução do alemão de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000. Verbetes “Visión”.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madri: Espasa-Calpe, 1927, vol. LVIII. Verbetes “Sueño”.
- KELSEY, Morton T. *Deus, sonhos e revelação – interpretação cristã dos sonhos*. Tradução do inglês de Aracéli Martins. São Paulo: Paulus, 1996.
- LAGRÉE, Michel. *História Religiosa e História Cultural*. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*. Tradução do francês de Ana Moura. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 365-384.
- LE GOFF, Jacques. *L’Imaginaire Médiéval*, in: *Un autre Moyen Âge*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- PEULTIER; ETIENNE; e GANTOIS SS. JJ.. *Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus*. Paris: Lethielleux Edit., 2ª. ed., 1939.
- ROBERTI, Francesco; PALAZZINI, Pietro. *Dizionario di Teologia Morale*. Roma: Editrice Studium, 2ª. ed., 1957. Verbetes: “Sogno”.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, edição bilíngue, Biblioteca de Autores Cristãos, Madri, 1955, vol. IX.
- SANTOS, A. A. dos. *São José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus*. São Paulo: Petrus, 2010.
- SANTOS, A. A. dos. “Como compreender a beleza literária da Bíblia”. In: *Jornal A Tribuna Piracicabana*: Piracicaba, 5-11-2011, p. 8.
- SÃO GREGÓRIO MAGNO – *Sancti Gregorii Papae I Opera Omnia, t. III*, in *Patrologiae Cursus Completus*, Série Latina, tomus LXXVII. Paris: J.-P. Migne, 1849.
- TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Tradução do francês de João Ferreira Fontes. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.
- VIGOUROUX, Fulcran. *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1911. Fasc. XXXVII. Verbetes “Songe”.

## O diálogo entre o *mundo onírico* e a Filosofia. *O Sonho de Cipião*, de Cícero (106-43 a. C.) e a tradição literária medieval: de Macróbio (século V) a Bernat Metge (1340-1413)

Matheus Corassa da SILVA

### Introdução

Sonhei que estava sonhando  
e que no meu sonho havia  
outro sonho esculpido.  
Os três sonhos sobrepostos  
dir-se-iam apenas elos  
de uma infindável cadeia  
de mitos organizados  
em derredor de um pobre eu.  
Eu que, mal de mim! sonhava.  
(...)

*Sonho de um sonho,*

Carlos Drummond de Andrade (1902-1987).

Sonhar. Ato tão sublime e tão humano. Os homens e mulheres, por séculos, levantaram-se, alimentaram-se, fizeram sexo (e filhos), executaram diversos ofícios, rezaram e, ao fim do dia, dormiram. Dormiram e sonharam. Parece óbvio, mas muitos estudiosos se esquecem, ou entregam ao esquecimento, o fato de que a Humanidade dormiu e sonhou por cerca de um terço de sua existência! De servos a reis, passando por clérigos, operários e, conforme a epígrafe acima, poetas: todos sonharam (e ainda sonham).

Muitas vezes, a iniciativa do estudo dos sonhos foi, equivocadamente, atribuída ao Pai da Psicanálise, o austríaco Sigmund Freud (1856-1939), autor de *Die Traumdeutung (A Interpretação dos Sonhos)*. Embora não tivesse a pretensão de ser o pioneiro, Freud, no melhor espírito da Modernidade, quis inventar a roda: ele não só retirou os *pensamentos oníricos* de seu “*habitat natural*” – que até então tinha sido a Filosofia – como passou por cima de praticamente toda a literatura filosófico-onírica produzida ao longo de séculos. Ao tratar, no capítulo 1, da *Literatura científica que trata dos problemas dos sonhos*, o psicanalista apenas se deu ao trabalho de citar escritos de Aristóteles (c. 384-322 a. C.), o mais cético dos filósofos em termos de sonhos.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> “Nas duas obras de Aristóteles que versam sobre os sonhos, eles já se tornaram objeto de estudo psicológico. Informam-nos as referidas obras que os sonhos não são enviados pelos deuses e não são de natureza divina, mas que são ‘demoníacos’, visto que a natureza é ‘demoníaca’, e não divina. Os sonhos, em outras palavras, não decorrem de manifestações sobrenaturais, mas seguem as leis do espírito humano, embora este, é verdade, seja afim ao divino. Definem-se os sonhos como a atividade mental de quem dorme, na medida em que esteja adormecido”, FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 40.

A Antiguidade greco-romana nos apresentou uma vasta seara de escritos literários e filosóficos acerca dos sonhos, de Homero (c. séc. VIII a.C.) a Cícero, passando por Platão (c. 428-348 a. C.) e Virgílio (70-19 a.C.). Platão exerceu uma influência fundamental à *onirologia* ao transmitir a teoria pitagórica de que o sonho está estreitamente ligado à alma e aprofundá-la, ao considerar que o sonho somente se revela de noite, quando a alma está livre do corpo, e o seu valor depende da pureza da alma.<sup>68</sup> Os filósofos estoicos, dentre eles Cícero, adotaram e amplificaram os ensinamentos platônicos, dotando o *onírico* de um evidente misticismo.<sup>69</sup> Embora três pequenos tratados aristotélicos tenham empreendido uma *desvalorização radical* dos sonhos, pouco influenciaram a Idade Média e sua tradição filosófico-literária, predominantemente platônicas até pelo menos o século XIII. Assim, é válido reforçar que Freud estudou os sonhos a partir de uma interpretação mais cientificista já realizada por Aristóteles. Os escritos que utilizamos nesse trabalho, por sua vez, dialogam diretamente com o platonismo vigorante em tempos de Antiguidade Tardia e de Medievo.

## II. O Sonho de Cipião

Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.) foi um dos mais eloquentes políticos e um dos mais brilhantes filósofos da História de Roma. Dotado de uma mente profundamente versátil, foi o principal responsável pela absorção que a cultura romana fez da filosofia grega em meio ao processo de helenização da República, já que criou um vocabulário filosófico em latim, o que o distinguiu, ainda, como linguista e tradutor. Viveu os dissabores da vida pública, enfrentou o caos das guerras civis e da ditadura de Júlio César (100-44 a. C.)<sup>70</sup> em prol de um retorno ao republicanismo tradicional. Em vão. Alcançou, no entanto, um lugar ao sol, na Eternidade: sua obra marcou a formação de infinitas gerações de intelectuais. Seus escritos o fizeram permanecer, perenemente, na mente e no coração dos letrados.<sup>71</sup> O *grande filósofo do estoicismo* tornou-se, assim, imortal.

Um de seus mais profundos e mais famosos textos foi *Da República*. Contudo, perdeu-se, quase que integralmente, entre as “brumas da História”, de modo a ter seus fragmentos redescobertos e reunidos somente no distante século XIX. Mas isso não foi obstáculo para que os medievais conhecessem o brilhantismo desse escrito ciceroniano. Um capítulo foi preservado, o último – Livro VI – mais conhecido, a partir de então, como *O Sonho de Cipião*. Uma belíssima alegoria, desenvolvida a exemplo do *Mito de Er* platônico.<sup>72</sup>

Sonho, virtudes, imortalidade. Esses são alguns dos temas que perpassam a obra ciceroniana considerada um marco fundamental para a *onirologia*.

*O Sonho de Cipião* narra a visita de Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano (185-129 a. C.) à Númídia (norte da África), onde se encontrou com o rei Massinissa (240-148 a. C.) a fim de conseguir elefantes para o conflito contra os celtiberos na *Terceira Guerra Púnica*. Neto, por adoção, de Cipião Africano, o *Velho* (236-183 a. C.), o jovem herói militar foi recebido com o gáudio dedicado a um amigo que não era visto há tempos. Trocaram amistosas palavras e informaram-se dos assuntos de suas respectivas terras natais, antes que Cipião pudesse descansar da longa viagem. A conversa foi retomada ao nascer do novo dia, e o *Africano*

<sup>68</sup> PLATÃO. *A República*, IX, 1.

<sup>69</sup> LE GOFF, Jacques. “O Cristianismo e os sonhos (séculos II-VII)”. In: —. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 291.

<sup>70</sup> O período da chamada *República tardia romana* foi marcado por profundas agitações políticas. Uma das mais importantes foi a *Guerra Civil Cesariana* (49-45 a. C.), conflito que colocou Júlio César e seus partidários contra a elite senatorial *optimata*.

<sup>71</sup> “Cícero foi um verdadeiro vaso comunicante entre a cultura antiga e os Padres da Igreja. Um curioso caso que exemplifica isso é o de São Jerônimo. Como se alimentava dos autores pagãos em tão grande medida quanto da Bíblia, diz-se que um dia foi chamado em sonhos por Deus, que, com uma severa admoestação, disse: ‘Ciceronianus es, non christianus’ (‘És ciceroniano e não cristão’)”, LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Volume I. Lisboa: Estampa, 1995, p. 150.

<sup>72</sup> O *Mito de Er* é uma história contada por Platão no livro X (614b-621b) de *A República*. Er foi um guerreiro da Panfília que morreu em batalha. Seu corpo, dez dias após ser recolhido, permaneceu incorruptível. Reviveu quando estava na pira funerária e procedeu ao relato de sua viagem pelo Além – o Hades. O conto introduz a ideia de que as pessoas que primam pela moralidade são recompensadas após a morte, enquanto que as imorais são castigadas. Ver PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

*Maior*, avô de Cipião, era o objeto de sua prosa. Relembavam, com alegria e com saudade, suas façanhas e seus discursos.

*O Sonho de Cipião, X.10*

No dia seguinte, fui recebido com a suntuosidade própria de um rei, quando alargamos a nossa conversa até o início da noite. O ancião-rei não falava de outra coisa a não ser do *Africano*, quando recordou todas as suas gestas e até suas palavras.

Após interromper a reunião para ir dormir, um sono mais pesado que o de costume me amparou, cansado que estava da viagem, e por ter ficado desperto durante uma boa parte da noite.

Foi quando me apresentou, creio, talvez, pelo que conversamos – pois geralmente costuma ocorrer que nossos pensamentos e nossas conversas gerem, nos sonhos, algo semelhante ao que Ênio escreveu a propósito de Homero que, sem dúvida, durante o dia, costumava pensar e falar muito frequentemente – o *Africano*, com aquela mesma fisionomia que me era bem conhecida mais por sua máscara [de cera] que por tê-lo visto pessoalmente.

Logo que o reconheci, estremeci, mas ele me disse: – Recobra o ânimo e não temas, Cipião, e entregue minhas palavras à vossa memória!

Notemos, pois, nessa passagem, alguns aspectos importantes. Em primeiro lugar, Cipião foi acometido por um “sono mais pesado que o de costume”. Já nessa época, tinha-se o entendimento de que um sono mais profundo pressagiava alguma profecia, alguma visão. Quando se lhe apresentou o *Africano*, nosso protagonista tentou explicar, por vias mais racionais, o motivo de tal aparição: provavelmente porque ele e Massinissa tinham dedicado boa parte de sua conversa à memória do falecido. Uma noção de que o que vivenciamos durante o dia é projetado *oniricamente*. Essa explicação, contudo, seria simplista demais para Cícero. O filósofo, possivelmente, quer nos apresentar o sonho como uma *projeção da alma*, uma espécie de instrumento de comunicação entre os vivos e os mortos. Essa visão, como veremos adiante, foi muito recorrente na *onirológia* tardo-antiga e medieval, situação que coloca o escrito ciceroniano como um verdadeiro *divisor de águas*, um tratado fundamental para o entendimento dos sonhos. Por fim, ressaltamos a admoestação do *Africano*: suas palavras deviam ser apreendidas pela memória do neto, já que manifestavam, por si mesmas, a maviosidade do *por vir*, da Eternidade.

O diálogo entre Cipião e seu avô se desenvolve de maneira sumamente elevada. Repleto de temas metafísicos, transcendentais, a alegoria ciceroniana trata das virtudes e do prêmio do bom governante, além do deleite com a contemplação da imortalidade da alma. Ao observarem a magnitude do universo, a excelsitude do *cosmos*, vem à tona a preocupação com o *post mortem*, com o destino dos indivíduos. As mesmas dúvidas que até hoje preenchem as mentes da Humanidade foram levantadas pela genialidade de Cícero: existe vida após a morte? Que será de nós após o último suspiro? Tal qual os corpos, nossas almas corromper-se-ão? A resposta vem da mais bela passagem do texto, em um claro paralelismo com os diálogos platônicos.

*O Sonho de Cipião, XXVI.9.28*

– Portanto, como é evidente que o que se move por si é eterno, quem não pode assegurar que esta faculdade não tenha sido atribuída às almas? Pois tudo aquilo que se move por um impulso exterior é inanimado, mas aquilo que é dotado de alma, se move por um movimento interior e que lhe é próprio. Esta é a natureza própria da alma, e também sua essência: se a alma é única coisa que se move por si, é verdade que não nasceu e que é eterna.

Sonho. Alma. Aspiração pela Eternidade. Como vimos, Túlio não compôs um mero tratado de filosofia política. Pelo contrário, dotou sua pena de uma *elevação transcendental* que toca até os corações mais endurecidos pela rudeza da pós-modernidade. A indissociabilidade entre os sonhos e o anímico, portanto, transmitiu às gerações seguintes, dentre outros aspectos, uma progressiva aproximação às coisas etéreas, em detrimento das mundanas. A partir de Cícero, sonhar representava, cada vez mais, uma fugacidade do século, ou melhor, uma incessante busca pelo verdadeiro Ser.

### III. Macróbio (século V) e a transmissão do pensamento ciceroniano

Os dados biográficos a respeito de Ambrósio Teodósio Macróbio são, deveras, confusos. Não se sabe ao certo onde nasceu, quanto tempo viveu ou que cargos ocupou. Há quem diga que pertenceu à ordem senatorial romana e que foi prefeito da Cidade Eterna. Isso, contudo, não vem ao caso. O que, de fato, interessa-nos é que sua fama no Medievo, e além dele, deu-se por suas obras. Adepto do neoplatonismo, teve a importante missão de transmitir o pensamento ciceroniano presente em *Da República*, mais especificamente em seu último capítulo, o único preservado.

Os primeiros séculos da Idade Média foram marcados pela atuação dos compiladores, intelectuais que transmitiram a cultura antiga de forma mais empobrecida e/ou vulgarizada. Macróbio, no entanto, não se encaixava nesse quadro de generalizações. Através dos *Comentários ao Sonho de Cipião*, copiou e preservou o Livro VI de *Da República*, além de produzir valiosas glosas do texto de Cícero. Ao contrário dos compiladores, o neoplatônico aprofundou as temáticas apresentadas e interpretou a obra com a elevação espiritual que lhe é devida. Resultado: os *Comentários* foram uma das obras mais lidas do Medievo, fato que não só preservou como difundiu o pensamento ciceroniano. Mais: as anotações de Macróbio se tornaram referências no estudo da interpretação dos sonhos, bem como no do *cosmos* e do movimento musical dos astros.<sup>73</sup>

Como podemos ver na citação abaixo, Macróbio, ademais de definir o significado de *sonho*, elenca uma *tipologia onírica* que norteou as produções filosófico-literárias sobre o tema nos séculos seguintes.

*Comentários ao Sonho de Cipião*, I, 3 (grifos nossos)

Tudo o que vemos enquanto dormimos se divide em cinco tipos diferentes, com outros tantos nomes. De acordo com os gregos, temos o *óneiros*, que os latinos chamam **sonho** (*somnium*); o *hórama*, que é denominado **visão** (*uisio*); o *khrematismós*, que chamamos de **oráculo** (*oraculum*); o *enýpnion*, que designamos por **insônia** (*insomnium*), e o *phántasma*, que Cícero, sempre que utilizou o termo, deu-lhe o nome de **aparição** (*uisum*). Os dois últimos, quando se apresentam, não merecem ser interpretados, pois nada trazem de novo à arte da adivinhação; refiro-me ao *enýpnion* e ao *phántasma* (...)

Denomina-se sonho o que esconde, mediante símbolos, e oculta, com palavras enigmáticas, o significado, ininteligível sem interpretação, daquilo que mostra (...) Divide-se em cinco modalidades: **pessoal, alheio, comum, público e universal.**<sup>1</sup>

Embora a “teoria macrobiana” ainda não incorporasse os aspectos da doutrina cristã, isso não impediu sua difusão. Seguidor do pensamento ciceroniano, Macróbio não permitiu que os sonhos perdessem de vista suas nuances transcendentais, metafísicas. Sonho e alma permaneciam, pois, intimamente ligados.

<sup>73</sup> Para o tema, ver COSTA, Ricardo da. “A maviosidade da música do Universo: a cosmovisão pitagórico-platônica do *Comentário ao Sonho de Cipião*, de Macróbio (séc. V)”. Trabalho apresentado no *I Simpósio de Estética e Filosofia da Música SEFiM - UFRGS*, 17 e 18 de outubro de 2013. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/maviosidade-da-musica-do-universo>.

#### IV. Um sonho poético: o *Romance da Rosa* de Guilherme de Lorris

No início do século XIII, Guilherme de Lorris (c. 1200-1230) escreveu *O Romance da Rosa* (*Roman de la Rose*). Trata-se de um famoso poema de 3.975 versos octossílabos no qual o autor relata um sonho, uma alegoria: guiado por uma dama de nome *Ociosa*, ele entra em um jardim e participa de uma alegre festa na qual se apaixona pela *Rosa*, e assim aprende todas as regras do *amor cortês*.<sup>74</sup>

*O Romance da Rosa* insere-se em um contexto de certo refinamento literário-cultural que precede a crise ético-moral da qual são reflexos os *fabliaux*.<sup>75</sup> Dedicado a um público cortesão, Guilherme de Lorris faz de seu poema um verdadeiro manual sobre *a arte de amar*. Por tratar-se da narrativa de um sonho, o *Roman* constitui-se em um belo exemplo de que a abordagem do *onírico* não fica restrita apenas à Filosofia, de modo a estender-se também à Literatura.

Logo no princípio do texto, o autor-personagem faz referência a um Macróbio, “um velho conhecido”.

##### *Le Roman de la Rose*, I (grifos nossos)

Maintes gens dient que en songes  
/ N’a se fables non et mençonges;  
/ Mais l’en puet tiex songes songier  
/ Qui ne sunt mie mençongier;  
/ Ains sunt après bien apparant.  
/ Si en puis bien trere à garant  
/ Ung acteur qui ot non Macrobes;  
/ Qui ne tint pas songes à lobes;  
/ Ainçois escrist la vision  
/ Qui avint au roi Cipion.  
/ Quiconques cuide ne qui die  
/ Que soit folor ou musardie  
/ De croire que songes aviengne,  
/ Qui ce voldra, pour fol m’en tiengne;  
/ Car endroit moi ai-je fiance  
/ Que songe soit senefiance  
/ Des biens as gens et des anuiz,  
/ Car li plusors songent de nuitz  
/ Maintes choses couvertement  
/ Que l’en voit puis apertement.

Alguns dizem que nos sonhos não existem senão engano e mentira, mas às vezes se podem ter sonhos que não mentem e que, com o passar do tempo, revelam-se verdadeiros. Para demonstrar isso, apresento um autor que se chamava **Macróbio**: ele não tomou os sonhos como brincadeiras, pelo contrário, **escreveu uma obra sobre o sonho que teve o rei Cipião**.

Apesar de tudo, se alguém pensa ou diz que é loucura e ignorância acreditar naquilo que sonhou, quem assim considera, que me tenha por louco, pois **sei que o sonho adverte o bem e o mal que acontecerá às gentes**. Além disso, são muitos os que durante a noite sonham coisas obscuras, as quais depois se apresentam com clareza.

A passagem deixa claro que o escritor francês se equivocou ao atribuir a autoria de *O Sonho de Cipião* a Macróbio, que, conforme visto, foi apenas seu comentarista. Lembremos, contudo, que o texto de Cícero só chegou à Idade Média pelas mãos do neoplatônico, fato que justifica tal confusão, extremamente recorrente em diversos autores medievais. É válido reforçar, ainda, o alcance que os escritos macrobianos tiveram: *O*

<sup>74</sup> Note-se que nos debruçamos aqui somente sobre a primeira parte do poema. A segunda parte foi escrita por outro autor, Jean de Meun (c. 1240-1305) e destoa da que Guilherme foi autor.

<sup>75</sup> Para o tema, ver COSTA, Ricardo da; SEPULCRI, Nayhara. “A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os colhões”: dois *fabliaux* e as questões do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV). In: COSTA, Ricardo da (coord.). *Mirabilia* 6, dez 2006. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/donzela-que-nao-podia-ouvir-falar-de-foder-e-da-mulher-quem-arrancaram-os-colhoes-dois>.

*Romance da Rosa* comprova, pois, o que dissemos anteriormente a respeito da difusão dos *Comentários ao Sonho de Cipião*.

Destacamos, por fim, a definição que Guilherme faz dos sonhos. Eram instrumentos de premonição, advertiam o bem ou o mal, apresentavam o futuro. Essa caracterização foge, é claro, dos ensinamentos cristãos, mas, à luz da tradição ciceroniana, preserva a noção que liga os sonhos à alma, ao transcendente, ao Além, à Eternidade. Assim, a imbricação entre os elementos oníricos e anímicos, mais uma vez, anunciava-se.

## V. O *Humanismo* em terras catalãs: *O Sonho* de Bernat Metge (1340-1413)

Bernat Metge foi, sem dúvida, um dos maiores escritores da literatura catalã. Notável funcionário da corte de João I, o *Caçador* (1350-1396), era um profundo conhecedor dos escritos clássicos, além, é claro, dos da, relativamente recente, tradição humanista. Tais credenciais qualificam o secretário real como o precursor do *Humanismo* em terras não só catalãs, mas também ibéricas.

A historiografia tradicional, eminentemente influenciada pelo progressismo iluminista, tendeu a caracterizar esse momento histórico – do Renascimento italiano e da difusão do *espírito humanista* para além da Península Itálica – como uma era de prosperidade material e cultural, de vivacidade do pensamento, de ressurreição das antigas glórias das Artes e das Letras clássicas. Em linhas gerais, tal entendimento do período não está, de fato, equivocado. No entanto, é necessário matizá-lo. O recorte temporal que o abrange, por exemplo, é um tanto longo: entre os séculos XIII e XVI, aproximadamente. Essa longevidade, por si só, já denuncia a generalização decorrente dessa noção mais romanceada do movimento renascentista. Se seguirmos essa linha de raciocínio, deparar-nos-emos com o século XIV. Ou melhor, o *terrível* século XIV.

A alegoria utilizada por Barbara Tuchman (1912-1989) para tratar do século XIV é, ao mesmo tempo, poética e dramática: naqueles anos sombrios, a Europa recebeu a visita dos quatro cavaleiros do Apocalipse (fome, peste, guerra e morte).<sup>76</sup> Em meados do século, as intempéries naturais devastaram as colheitas, a Peste Negra, que voltara a grassar em 1348, dizimou cerca de um terço da população do continente e as guerras feudais, em especial a dos Cem Anos (1337-1453), foram responsáveis por incontáveis mortes.

Todos esses eventos pareciam direcionar para um único caminho, o fim. Esses tristes tons de cinza e de negro teriam, no entanto, marcado toda essa centúria? A resposta é não. A própria Tuchman ilumina nossa resposta: os documentos históricos registram, em geral, ou fatos muito positivos ou fatos muito negativos, o que força, no leitor, a impressão de uma falsa constância deles.<sup>77</sup> “O normal não constitui notícia”.<sup>78</sup>

Aonde quero chegar com toda essa discussão? Simples: a dita prosperidade material e cultural coexistia com grandes tragédias e com uma atmosfera fatalista. Eis, então, o grande paradoxo do Renascimento e do *Humanismo*. De um lado, a elaboração frenética de belíssimas obras de arte e a difusão de um modo de vida dispendioso e cidadão; de outro, o exame de consciência diário realizado por sociedades imersas em uma grave crise de valores, que acometia inclusive a Igreja,<sup>79</sup> o *grande timoneiro* do Medievo. Assim, é preciso pontuar que a elaboração de *O Sonho*, dada entre os anos de 1396 e 1399, já no final do século XIV, situou-se em meio

<sup>76</sup> TUCHMAN, Barbara W. *Um espelho distante*. O terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989, p. xii.

<sup>77</sup> “Raramente o desastre é tão generalizado quanto parece no registro histórico. O fato de estar registrado dá-lhe a aparência de constância e onipresença, quando o mais provável é que tenha sido esporádico, tanto no tempo como no espaço”, *Ibid.*, p. xvii.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. xvi.

<sup>79</sup> Foi no século XIV que teve início o *Grande Cisma do Ocidente* (1378-1417), evento que fraturou político-espiritualmente a Cristandade. Ver mais em GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LLORCA, Bernardino (orgs.). *Historia de la Iglesia Católica. Tomo III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 181-267 e em SILVA, Matheus Corassa da. “O Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) em *O Sonho* (1399) de Bernat Metge”. In: *Revista Medievalis*, volume 2. Rio de Janeiro: Nielim-UFRJ, 2013, p. 71-82. *Internet*, <http://nielim.com/medievalis/revista/02/06.pdf>.

a essa *antítese existencial*, o que vem ao encontro de minha concepção de que o texto metgiano constitui-se, dentre outros aspectos, em um *tratado pedagógico-moral*.

*O Sonho* narra um sonho de seu autor e é ricamente marcado por alegorias e por um sincretismo entre Cristianismo e tradição clássica, característica, evidentemente, humanista. Desconsolo. Solidão. É nessa atmosfera que se inicia a narrativa, na melhor influência de Boécio (c. 480-525) quando, sozinho no cárcere, é consolado pela Filosofia. O consolo pelo qual Metge ansiava veio por seu antigo senhor e amigo, o recém-defunto D. João I, o Caçador (1350-1396). Em esplêndidas vestes, apresentou-se ladeado por Orfeu e por Tirésias, notáveis personagens da Mitologia greco-romana. A aparição do rei fizera Metge recobrar o ânimo e o impelira a ouvir, uma vez mais, as admoestações de seu amo. A atmosfera mórbida é, assim, pouco a pouco substituída pela alegria emocionada do reencontro.

Todo o debate entre o monarca e o autor-personagem é direcionado para temas elevados, como a iminência da morte e a imortalidade da alma, no Livro I.<sup>80</sup> Nesse sentido, as referências aos filósofos clássicos são numerosas, de modo que Cícero não escapa delas. Observe na passagem abaixo que, ao tratar do *movimento anímico*, Metge cita *O Sonho de Cipião*, identificado como o “Livro VII de *Da República*”.<sup>81</sup>

### *Lo Somni*

#### Llibre I.14 (grifo nosso)

– Senyor, no y vull àls dir a presente sinó que us atorch que molta bona persuasió m’havets feta; emperò, algunes n’i ha que, a mon juý, sens fe no concloen tant necessàriament que no y pogués rahonablement contradir. A la veritat, senyor, les sinch derrerres me apparen molt pus fundades que les altres, e fort rahonables e exemptes de tota contradicció. E és-me vijares que aquella que comença que “tota cosa que per si mateixa se mou és eternal” hage posada Ciceró em lo seu *Tusculà*.

– Ver és – dix ell –. E ja abans la havia posada ell mateix em lo VII libre *De republica*; e molt abans la havia dita Plató in *Phedrone*. Si res saps que poguesses dir a les altres rahons, diguesho.

– Senhor, eu nada desejo dizer no momento, pois concordo que me haveis exposto o tema mui persuasivamente. Mas há algumas coisas que, ao meu juízo, sem a fé não podem ser concluídas tão necessariamente a ponto de não serem racionalmente contraditas. Para falar a verdade, senhor, as cinco últimas razões me parecem muito mais bem fundadas que as outras, muito racionais e isentas de qualquer contradição. E penso que aquela que começa com a afirmação que ‘toda coisa que se move por si mesma é eterna’ foi exposta por Cícero em suas *Tusculanas*.

– É verdade – disse ele – e ele próprio já havia estabelecido isso antes no **livro VII de *Da República***, e muito antes já o tinha dito Platão no *Fedro*. Se algo mais tiveres a dizer sobre as outras razões, podes dizê-lo.<sup>2</sup>

Mais adiante, a narrativa de *O Sonho de Cipião* é reproduzida, sinteticamente, pelo rei. O texto ciceroniano é, uma vez mais, destacado como fundamental para a compreensão de algo tão etéreo como a imortalidade da alma. O consolo de Cipião ao conhecer o feliz destino de seu avô era o mesmo que inebriava Metge. O cético autor-personagem via agora, com os próprios olhos, que a vida após a morte, de fato, existia.

<sup>80</sup> A abordagem de tais temáticas justifica, em boa medida, a noção *pedagógico-moral* que observamos na obra.

<sup>81</sup> Um equívoco do autor, já que a o texto ciceroniano é encerrado pelo Livro VI, onde se desenvolve a alegoria *O Sonho de Cipião*.

Lèliu, après que sabé la mort de Publi Scipió Affricà, cordial amich seu, dix a Scévola : ‘Si yo negave que·m dolgués la mort de Scipió, mentiria, car greu me és que sia destituït de tal amich, lo qual, segons que creech, no serà, e segons que puch afirmar, no fou aytal em lo món. Mas no fretur de consolació. Jo mateix me aconsol, e majorment de un remey: que só cert que en mi no és aquella error que en molts és, que turmenten si mateys per la mort de lurs amichs, creents que lurs ànimes sien mortes ab lo cors o que sien dampnades. No pens que mal sai esdevengut a Scipió, car virtuosament há viscut; a mi és vengut, si esdevengut és. Ésser greument torbat per son propri dampnatge no és d’amich, mes de amant si mateix’. En les quals paraules pots conèixer què sentia de la immortalitat de les ànimes. Aquesta matexa opinió havia haüda lo dit Scipió, qui per tres jorns abans que morís disputà molt sobre lo bon regiment de la cosa pública, de la qual disputació fou la darrera part la immortalitat de les ànimes. E dix aquelles coses que son pare, Publi Scipió, li havia dit sobre la dita immortalitat, quant après sa mort li era aparegut en lo somni que féu, lo qual recita Tul·li en lo libre *De republica* ; e Petrarca, semblantment en lo *Africa*. La exposició del qual, si·t recorde, feta per Macrobi, te prestí en Mallorca e la’t fiu diligentment estudiar, per tal que jo e tu ne poguéssim a vegades conferir.

Lélio, depois que soube da morte de Públio Cornélio Cipião Africano, cordial amigo seu, disse a Cévola: ‘Se eu negasse que me dói a morte de Cipião, mentiria, pois dói que me seja destituído tal amigo, como, segundo creio, não haverá outro, e segundo posso afirmar, não houve igual no mundo. Mas não necessito de consolação, pois eu mesmo me consolo, mormente com um remédio: estou certo que em mim não existe o erro que há em muitos, que se atormentam pela morte de seus amigos, acreditando que suas almas estão mortas com o corpo, ou que estão condenadas. Não penso que tal mal tenha acontecido a Cipião, pois ele viveu virtuosamente. A mim me ocorrerá, caso aconteça isso. Estar gravemente perturbado com sua própria danação não é próprio de um amigo, mas daquele que ama a si mesmo’. Em tais palavras tu podes saber o que ele sentia da immortalidade das almas. **Essa mesma opinião teve o dito Cipião que, três dias antes de morrer, debateu muito sobre o bom governo da coisa pública, debate cuja última parte tratou da immortalidade das almas. Ali disse estas coisas que seu pai, Públio Cipião, lhe contara sobre a dita immortalidade, quando, após sua morte, lhe apareceu no sonho que teve, e que Túlio relata no livro *Da República* – e Petrarca de modo semelhante na *Africa* – exposição feita por Macróbio, a qual te emprestei em Maiorca, e te recomendei estudá-la diligentemente, para que eu e tu pudéssemos tratá-la algumas vezes.**

No melhor espírito do *Humanismo*, Bernat Metge transmitiu, em sua obra, os mais excelsos escritos da tradição clássica. Fiel à sua formação e bom leitor de Cícero, não permitiu que a narrativa de seu sonho perdesse, nem por um segundo, a perspectiva transcendental. Sonho e alma estavam, em *O Sonho*, mais unidos que nunca.

## Conclusão

Vivemos tempos nebulosos. Com as marcas do materialismo e do relativismo em nosso modo de pensar e em nosso *modus vivendis*, subvertemos o sistema unitário de valores que herdamos, ao menos em teoria, da Grécia Antiga e do Medievo. Buscamos, assim, as coisas mundanas, fugazes, em detrimento das excelsas, eternas. Alma, imortalidade, Inferno e Paraíso já não existem mais. Quando muito, apresentam-se como alegorias e/ou recursos mitológico-literários. Que falar, então, dos sonhos? Foram reduzidos a uma deplorável categoria, a dos *sonhos de consumo*.

A Filosofia teve no alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) um dos últimos a expressar o sonho – antes que passasse à alçada da Psicanálise – como na tradição clássica: sonho e vida são páginas de um mesmo livro, *o livro da vida*, e sua leitura chama-se *vida real*.<sup>82</sup>

Aos que, como eu, vão ao encontro da *onirologia* de Cícero, de Macróbio, de Guilherme de Lorris e de Bernat Metge, só uma coisa nos resta: o desconsolo. Que, a exemplo de Boécio, sejamos consolados pela Filosofia – a Clássica, é claro. E que os sonhos sejam, uma vez mais, alento para nossas almas. Voltemos, pois, a sonhar. Para o nosso próprio bem.

\*\*\*

## FONTES

BERNAT METGE. *Lo somni / El sueño*. Edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá. Madrid: Centro de Linguística Aplicada Atenea, 2007.

COSTA, Ricardo da. “O Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero”. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). *Revista NOTANDUM*, n. 22, Ano XIII, jan-abr 2010, p. 37-50. Editora Mandruvá - Univ. do Porto. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/sonhocipiao.pdf>.

GUILHERME DE LORRIS. Primeira Parte de *O Romance da Rosa* (trad., e notas de Eliane Ventrorm, Ricardo da Costa e Sônia Regina Peixoto). *Internet*, [http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/nonada\\_n\\_25.pdf](http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/nonada_n_25.pdf).

MACRÓBIO. *Comentarios al Sueño de Escipión*. Edición de Jordi Raventós. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

PLATÃO. *A República*. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

## BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Reunião: 10 livros de poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

COSTA, Ricardo da; SEPULCRI, Nayhara. “A donzela que não podia ouvir falar de foder’ e ‘Da mulher a quem arrancaram os colhões’: dois *fabliaux* e as questões do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV)”. In: COSTA, Ricardo da (coord.). *Mirabilia* 6, dez 2006. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/donzela-que-nao-podia-ouvir-falar-de-foder-e-da-mulher-quem-arrancaram-os-colhoes-dois>.

COSTA, Ricardo da. “La inmortalidad del alma en *Lo Somni* (1399) de Bernat Metge. Trabajo presentado en las XII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales. Org.: Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 03-05 de septiembre de 2012 (Buenos Aires, Argentina). *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/la-inmortalidad-del-alma-en-lo-somni>.

<sup>82</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, I, § 5.

- COSTA, Ricardo da. “*O Sonho* (1399) de Bernat Metge e suas considerações filosófico-oníricas. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional da ANPOF no dia 23 de outubro de 2012 em Curitiba, Paraná. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/bernat-metge-e-suas-consideracoes>.
- COSTA, Ricardo da. “Os sonhos e a História: *Lo somni* (1399) de Bernat Metge”. In: *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*. Anuario de filología catalana, gallega y vasca (RLLCGV). Madrid: UNED, Año 2012, volumen XVII, p. 15-30. *Internet*, <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Llcv-2012-vol.17-6005&dsID=Documento.pdf>.
- COSTA, Ricardo da. “*A maviosidade da música do Universo*: a cosmovisão pitagórico-platônica do *Comentário ao Sonho de Cipião*, de Macróbio (séc. V)”. Trabalho apresentado no I Simpósio de Estética e Filosofia da Música SEFiM - UFRGS, 17 e 18 de outubro de 2013. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/maviosidade-da-musica-do-universo>.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo; LLORCA, Bernardino (org.). *Historia de la Iglesia Católica. Tomo III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- LE GOFF, Jacques. “O Cristianismo e os sonhos (séculos II-VII)”. In: —. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 283-333.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Volume I. Lisboa: Estampa, 1995.
- SILVA, Matheus Corassa da. “O Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) em *O Sonho* (1399) de Bernat Metge”. In: *Revista Medievalis*, volume 2. Rio de Janeiro: Nielim-UFRJ, 2013. p. 71-82. *Internet*, <http://nielim.com/medievalis/revista/02/06.pdf>.
- TUCHMAN, Barbara W. *Um espelho distante*. O terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

## Os Sonhos no Norðvegr: do período pagão aos santos cristãos (sécs. X-XII)

Renan Marques BIRRO

Na *Reykðæla saga ok Víga-Skútu* (*Saga do povo de Reykjadalr e de Skúta, o assassino*, c. 1250)<sup>83</sup>, o herói islandês Þorkell tomou a espada que repousava no túmulo de Skefill, outro grande guerreiro. Pouco depois, em sonhos, Skefill apareceu a Þorkell. Após elogiar o herói por seus grandes feitos e repreendê-lo pela demora na devolução do objeto, o morto disse:

Agora tomaremos outro caminho para que nenhum de nós sofra algum mal, já que você foi tão honrado. Eu lhe darei a espada. Não preciso mais dela. Você é um homem valente e me agrada o fato de você possuí-la.<sup>84</sup>

Quando acordou, a espada estava ao seu lado, e com ela Þorkell empreendeu grandes façanhas.

A *Sverris saga* (*Saga de Sverri*, c. 1185-1210), narrativa norueguesa composta entre o limiar do século XII e o início da centúria seguinte, apresenta uma estrutura similar. De acordo com o autor, antes de Sverri ser aclamado rei, ele adormeceu e, em sonho, teve um encontro com o antigo monarca, mártir e santo norueguês, Óláfr Haraldsson (c. 995-1030). O regente anterior fazia parte de um séquito de quinze ou dezesseis homens, e teve o cuidado de lavar os pés de todos, exceto de um indivíduo anônimo que tentou obter a mesma graça. Para surpresa de Sverri, Óláfr convocou-o e lavou seus pés.<sup>85</sup>

Após este ritual, outro homem anônimo invadiu o salão com uma espada. Receoso, Sverri conclamou às armas os seus. Porém, Óláfr mais uma vez estava ali: acalmou o sonhador e afirmou que protegeria todos com seu escudo, o que, de fato, aconteceu. Por fim, ele entregou uma espada a Sverri, que deveria utilizá-la como um estandarte do santo rei, e que o ajudaria a conquistar o reino à custa de seus inimigos.<sup>86</sup>

O paralelo entre os acontecimentos supracitados evoca, em suma: 1) a relação entre os vivos e os mortos; 2) a importância da espada para a sociedade guerreira escandinava, sobretudo como símbolo de legitimidade e reconhecimento; 3) o sonho como veículo para contatos sobrenaturais.

<sup>83</sup> Narrativa que retrata acontecimentos na região de Reykjadalr, na Islândia, entre os séculos IX e X (*The saga of the People of Reykjadal and of Killer-Skuta*. Traduzida por George Clark In: HREINSSON Viðar (ed.). *The Complete Sagas of Icelanders including 49 Tales*. Vol. 4. Reykjavík: Leifur Eiríksson Publishing, 1997, p. 257-302).

<sup>84</sup> “En ef Þú hefðir eigi viljat, at aftr heði verit berit sverðit, Þá myndir Þú hafa goldit Þess í nökkuru. Enn nú mun fara með okkr annan veg, Því at nú skal hvárgi illa hafa, svá vel sem Þér hefir fatir, ok vil ek gefa Þér sverðit, Því at ek Þarf Þat nú ekki, en Þú ert svá vaskr maðr, at ek ann Þér allvel at njóta. Ok nú vaknar Þorkell, ok var Þar komit sverðit”. *Reykðæla saga*, 19.

<sup>85</sup> *Sverris saga*, 5.

<sup>86</sup> *Idem*.

## I. Os sonhos

Os sonhos tornaram-se cada vez mais privados nos dois últimos séculos. Essa mudança teve início com a publicação da obra *Die Traumdeutung* (*A interpretação dos sonhos*) de Sigmund Freud, em 1899, e desde então fomos levados a imaginar esse fenômeno humano cotidiano como expressões íntimas dos pensamentos e dos desejos de um indivíduo.

Os fisiologistas do sono e dos sonhos, por sua vez, desafiam cada vez mais a Psicologia Analítica e afirmam que o sono é governado pelo processo interno humano e que há limites interpretativos mais estritos do que os praticados pela linha freudiana. Ademais, parte dessa nova corrente é ainda mais radical e desacredita totalmente na interpretação dos sonhos.<sup>87</sup>

Porém, ao contrário da contemporaneidade, a interpretação dos sonhos foi extremamente valorizada na Idade Média. O sonho medieval era um fenômeno coletivo e inseria-se nos quadros sociais e culturais de uma sociedade, embora também fosse uma das principais vias pelas quais o indivíduo afirmou-se.<sup>88</sup>

Assim, motivados pelo interesse no porvir, os homens daquela época dedicaram-se ao estudo da *Onirologia*. Uma gama de textos sobre os sonhos sobreviveu, desde tratados eruditos e teóricos em latim às popularizações em vernáculo.

Há também poemas com longas narrativas sobre os sonhos, além das muito populares visões em sonhos, como a *Visio Karoli Magni* (*Visão de Carlos Magno*, c. 865). Dos documentos da “vida real”, destaco os sonhos descritos em escritos históricos, biográficos e autobiográficos. Essa extensa lista mostra as atitudes e a importância dos sonhos no cotidiano para as pessoas daquela época.<sup>89</sup>

A cultura nórdica também legou à posteridade um vigoroso acervo sobre os sonhos: são 530 narrativas nas sagas, tanto na *Edda poética* quanto nos poemas escaldicos, material desproporcional quando comparado às composições de mesma natureza na literatura em *Inglês médio*.<sup>90</sup>

Apesar desse rico material onírico, algumas precauções são necessárias para se trabalhar com ele. A teoria do sonho e as respostas práticas ao universo onírico não são necessariamente comensuráveis. A descrição dos sonhos também depende da compreensão de tradições literárias, como uso de *topoi*, além da experiência da “vida real”, como motivos religiosos, didáticos e políticos.<sup>91</sup>

Ao pensar o caráter simbólico da espada no sonho, seria impossível não evocar a proposta de *História simbólica*, útil para triar e analisar certos objetos de estudo conforme a etimologia, a analogia ou o desvio (a parte do todo). A fonte supracitada requer uma leitura simbólica por sua tripla herança (greco-romana, bíblica/cristã e “bárbara”), especialmente a última, muito presente na produção eclesiástica.<sup>92</sup>

Porém, tal sugestão não foi referendada por Jacques Le Goff quanto aos sonhos, como é possível notar em seus trabalhos mais clássicos e acessíveis sobre o tema. No capítulo *O cristianismo e os sonhos (séculos II-VII)* do *O imaginário medieval*, o historiador confessou: “deixarei de lado – por incompetência – as heranças oníricas

---

<sup>87</sup> KRUGER, Steven F. “Introduction: Modern and Medieval Dreams”. In: —. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1.

<sup>88</sup> LE GOFF, Jacques. “O cristianismo e os sonhos (Séculos II-VII)”. In: —. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 330.

<sup>89</sup> KRUGER, *op. cit.*, p. 4-5, nota 5.

<sup>90</sup> KELCHNER, Georgia Dunham. “Introductory”. In: —. *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935, p. 3.

<sup>91</sup> GUREVICH, Aron J. “What is time?”. In: —. *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 102-152; LE GOFF, *op. cit.*, p. 283-333, nota 6.

<sup>92</sup> PASTOREAU, Michel. “El símbolo medieval: como lo imaginário forma parte de la realidade”. In: —. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 1-25.

bárbaras (celtas, germanos, eslavos), cuja influência só mais tarde, a partir do século VII, se deu a perceber”.<sup>93</sup> A modéstia desse ícone da historiografia francesa, contudo, dissipou-se no verbete *Sonhos* do *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, quando, num parágrafo quase idêntico mas com uma crucial mudança, alegou que não abordaria as heranças “bárbaras” por serem “mal conhecidas e cuja influência só será percebida mais tarde, a partir do século VII”.<sup>94</sup>

Claude Lecouteux e, em certa medida, Jean-Claude Schmitt, numa postura diferenciada, sugeriram uma aproximação maior ao legado de outras culturas. Para exemplificar melhor a disparidade entre os três historiadores, elenquei um exemplo e os problemas de uma leitura parcial das influências.

Na *Vita Germani* (c. 475) escrita por Constâncio de Lyon, Germano de Auxerre viajava com um auxiliar, até interromper a tarefa para descansar. Ele pediu que seu companheiro permanecesse alerta enquanto dormia. Nesse ínterim, uma sombra terrível (*umbra terribilis*) apareceu ao companheiro do bispo, que clamou a ajuda de Germano. Este, por sua vez, invocou Cristo e exigiu que o visitante confessasse seu nome e o que fazia ali.

A sombra reclamou que ele e um companheiro haviam cometido numerosos crimes e, por esta razão, seus corpos foram abandonados ao morrer (*insepultos iacere*). Incapazes de encontrar descanso, os mortos passaram a atormentar os vivos. Piedoso, Germano perguntou onde os corpos dos defuntos descansavam, cavou-lhe sepulturas dignas e libertou os grilhões que pendiam nos ossos dos mortos (*ossa ferries adhuc nexibus inligata*). Após uma oração de intercessão, os mortos puderam descansar em paz.<sup>95</sup>

Embora não tenha trabalhado com a *Vida de São Germano*, Le Goff ficaria tentado a seguir o *topos* historiográfico do achamento de corpos por meio de sonhos, embora não fossem restos mortais de santos. Esse costume grego introduzido no Ocidente se espalhou com rapidez, e encontra em Gervásio e Protásio um dos casos mais bem sucedidos.<sup>96</sup>

Por sua vez, Jean-Claude Schmitt esteve mais atento ao legado proveniente dos povos germânicos. Na introdução da obra *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*, ele citou Lecouteux, e afirmou que este “teve o mérito de insistir na dívida da literatura eclesiástica e latina da Idade Média com relação às tradições germânicas”.<sup>97</sup> Porém, ao descrever o milagre de São Germano, ele assumiu uma postura próxima à de seu mestre ao propor o papel dos santos no contexto das aparições em sonhos: “Heróis da nova fé, os santos põem em debandada, exorcizam, denunciam os maus mortos do paganismo e da ‘superstição’ [...]”.<sup>98</sup>

Como é possível notar, a atitude de São Germano para com os mortos no episódio supracitado não foi agressiva, mas bastante piedosa (cavar um novo túmulo, romper os grilhões, interceder pelos mortos).

Claude Lecouteux foi além. Ele relembrou as crenças dos povos fino-úgricos, tártaro-turcos e da Sibéria na sobrevivência de uma alma inferior nos ossos, sobretudo para fins de fertilidade, o que chamou de “alma dos ossos”. Assim, “essa história é sobre um duplo físico que se mantém ligado ao indivíduo morto, uma das manifestações da alma dos ossos”.<sup>99</sup>

Tal proposta não é nova na historiografia francesa. É possível encontrar a menção à concepção “horizontal” das crenças naturalistas, antigas e populares da “sobrevivência do duplo” na obra *Montaillou, village occi-*

<sup>93</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 283, nota 6.

<sup>94</sup> LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 511.

<sup>95</sup> CONSTANTIO. *Vita Germani*, X.

<sup>96</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 322-323, nota 6.

<sup>97</sup> SCHMITT, Jean-Claude. “Introdução”. In: —. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 17.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>99</sup> LECOUTEUX, Claude. “The soul outside the body”. In: —. *Witches, Werewolves and fairies: shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Vermont: Inner Traditions, 2011, p. 54.

*tan de 1294 à 1324* (1975) de Emmanuel Le Roy Ladurie. O termo, porém, vem do livro *L'homme et les morts* de Edgar Morin (1970)<sup>100</sup>, e a mais sintética explicação é de Jean Delumeau em *La peur em Occident* (1978): “o defunto – corpo e alma – continuava a viver certo tempo e a voltar aos lugares de sua existência terrestre”.<sup>101</sup>

Meu objetivo não foi invalidar os trabalhos de Le Goff e Schmitt, mas repensá-los historiograficamente, com a interdisciplinaridade e a discussão intertemática, leitura típica da *Nova História* defendida, aliás, pelos dois historiadores.

Outrossim, a cultura nórdico antiga guarda algumas particularidades em relação ao Ocidente Medieval, sobretudo quanto ao aspecto mais íntimo do ser humano, a saber, sua essência. Os sonhos estavam diretamente ligados a uma série de manifestações que conhecemos hoje como *alma*, embora nenhuma delas correspondesse completamente a esta categoria.

## II. As *fylgjur*, as *dísir* e os sonhos

Os sonhos eram parte da realidade diária no mundo pagão. Não era recomendado acordar alguém que tossia ou movia-se demais durante o sonho: corria-se o risco de impedir o indivíduo de desfrutá-lo (*njóta draums*).<sup>102</sup> Diferente do legado cristão sobre os sonhos e visões, no mundo pagão o indivíduo não dependia de uma preparação ou condição para fazê-lo (como jejum ou o enfraquecimento do corpo provocado por alguma moléstia). Havia inclusive um termo em Nórdico antigo para o homem incapaz de sonhar (*draumstolinn*<sup>103</sup>), condição que não se manifestava por nenhum aspecto físico. Outras expressões eram igualmente notáveis, como *draumamaðr* (“indivíduo que tinha grandes sonhos”) e *berdreymr* (“ter sonhos claros”).<sup>104</sup>

Na *Fóstbræðra saga* (*Saga dos irmãos juramentados*, c. 1200), Þorgeir, um dos personagens principais, afirmou que “Eu vejo o futuro claramente em meus sonhos: este é um traço familiar”, uma demonstração clara na crença da transmissão dessa habilidade por via sanguínea.<sup>105</sup> Ademais, a *Gunnlaugs saga ormstungu* (*Saga de Gunnlaugr língua de serpente*, c. 1270-1280) afirma que “os noruegueses tinham grande interesse nos sonhos”.<sup>106</sup>

A *Völsunga saga* (*Saga dos Volsungos*, c. 1300), por sua vez, oferece um excelente parâmetro dos sonhos de essência pagã. O rei Atli contou a Guðrún, sua esposa, um estranho sonho:

Acredito que duas águias voaram do meu pulso, mas elas não encontraram presas e foram ao Hel [pereceram]. Pareceu-me que seus corações foram misturados com mel, e eu acredito que comi essa mistura. Em seguida, tive a impressão que dois cãezinhos estavam descansando na minha frente, até que eles ganiram alto, e eu comi suas carnes contra minha vontade.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> MORIN, Edgar. “El doble (Fantasmas, espíritus...): o el contenido individualizado de la muerte”. In: —. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós, 1974, 139-164.

<sup>101</sup> DELUMEAU, Jean. “O passado e as trevas”. In: —. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia do Bolso, 2009, p. 123.

<sup>102</sup> “O homem do Oeste [norueguês] sentou-se ao seu lado e deixou-o desfrutar seus sonhos” (“Austmaðr sat hjá honum ok lét hann *njóta draums* sins”. *Gunnlaugs saga ormstungu*, 2).

<sup>103</sup> Outra expressão que denota o mesmo significado é *dreymdi aldri*, como na passagem “o rei Haraldr nunca sonhou” (“Hálfðan konung *dreymdi aldri*”. *Saga Hálfðanar svarta*, 7).

<sup>104</sup> “Gisli era um homem sábio, um homem que sonhava grandes coisas e que tinha sonhos claros [i.e, sonhos proféticos]” (“Gisli var vitr madr ok *draumamadr mikill ok berdreymr*”. *Gisla saga Súrssonar*, 22); LECOUTEAUX, op. cit., p. 28-29, nota 17; *Draumr* In: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 104.

<sup>105</sup> *Fóstbræðra saga*, 23.

<sup>106</sup> “Austmaðrinn hendi mikit gaman at draumum”. *Gunnlaugs saga ormstungu*, 2.

<sup>107</sup> *Völsunga saga*, 35.

O sonho foi registrado de maneira análoga na *Guðrúnarkviða hin forna* (*O antigo encômio de Guðrún*, c. 1000):

Tive a impressão que minhas águias voaram da minha mão para um lar ruim, ansiosas por comida; que comi seus corações com mel, encharcados com sangue, e grande foi minha tristeza; que eu perdi da minha mão os cães, e ruidosos pela fome e pela dor eles uivaram. Suas carnes eu julguei como comida das águias, e seus corpos então eu preciso comer.<sup>108</sup>

Os testemunhos em questão resumem o desfecho da trama que cerca o casal: Guðrún desejava vingar a morte de seus irmãos, além de demonstrar a infelicidade propiciada pelo casamento com Atli após uma união proveitosa com Sigurðr, seu ex-marido falecido. A rixa foi resolvida quando Guðrún entregou o sangue e a carne de seus filhos mortos para que Atli comesse.<sup>109</sup>

À revelia da narrativa principal, as entrelinhas ocultam informações preciosas para o campo religioso e oniroológico nórdico. É preciso lembrar que o “cotidiano mental pré-cristão, dormir permitia o livre movimento dos gênios, espíritos e duplos, e a distância não representava qualquer tipo de obstáculo”.<sup>110</sup>

Grosso modo, os homens do Norte acreditavam que os sonhos eram proféticos e, na maioria das vezes, envolviam desgraças.<sup>111</sup> Nessa *onirologia pagã*, em que os animais desempenham um papel importante, havia uma “especialização” na projeção astral humana. De fato, o termo usado na literatura para isso é *fylgja* (“o seguidor feminino”), um “sósia” ou “duplo psíquico” de certo indivíduo, conhecido como *doppelgänger* na tradição alemã.<sup>112</sup> Portanto, ela aparece como um gênio tutelar vinculado a um homem ou a uma família, e também na tradição escandinava está fortemente ligada ao destino, como é possível notar no excerto da *Völsunga saga* elencado. A primeira função das *fylgjur* era proteger seus “hospedeiros”, como foi tentado ao aparecer nos sonhos de Atli para alertá-lo sobre a morte de seus filhos.<sup>113</sup>

Essa projeção astral era invisível enquanto os indivíduos estavam acordados. Despertos, porém, eles poderiam ser vistos, desde que fosse necessário, tanto por seu portador quanto por aqueles que poderiam ajudar a protegê-lo, ou ainda para quem desejasse seu mal.<sup>114</sup>

Porém, as *fylgjur* nem sempre eram discerníveis pelos seus portadores ou parentes ligados ao “hospedeiro”. O caso de Atli é sintomático nesse sentido: caso ele soubesse quem eram aqueles guardiões, talvez pudesse proteger seus filhos e impedir que morressem, mas isso não aconteceu.

Guðrún, em contrapartida, conseguiu identificá-los. Após o rei contar seu sonho, ela disse: “Esses sonhos não são bons e serão cumpridos. Seus filhos estão certamente condenados, e muitas provações cairão sobre nós”.<sup>115</sup>

Nota-se que esse sonho não rememora a tradição cristã. A fonte não destaca qualquer diferença de saúde no rei (“o rei Atli acordou de seu sono. Ele disse a Guðrún: ‘Eu dormi [...]’”).<sup>116</sup> O sonho mantém o destino inexorável e os *fylgjur* ainda portam os aspectos mais tradicionais da crença pré-cristã nórdica.

<sup>108</sup> Hugða ek mér af hendi | hauka fljúga | bráðalaus | bölranna til; | hjörtu hugða ek þeira | við hunang | tuggin, | sorgmóðs sefa, | sollin blóði. | Hugða ek mér af hendi | hvelpa losna, | glaums andvana, | gylli báðir; | hold hugða ek þeira | at hræum orðit, | nauðigr nái | nýta ek skyldak”. *Guðrúnarkviða hin forna*, est. 42-43.

<sup>109</sup> *Völsunga saga*, 40-41.

<sup>110</sup> LECOUREAUX, *op. cit.*, p. 29, nota 17.

<sup>111</sup> “[...] porque alguém sonha antes da tempestade” (“[...] því at jafnan dreymir fyrir veðrum”. *Völsunga saga*, 25).

<sup>112</sup> HEDEAGER, Lotte. “Scandinavia”. In: FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Vol. I, c.500-c.700. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 513-514; KELCHNER, *op. cit.*, p. 11-12, nota 8.

<sup>113</sup> LECOUREAUX, *op. cit.*, p. 45, nota 17.

<sup>114</sup> KELCHNER, *op. cit.*, p. 17-19, nota 8.

<sup>115</sup> *Völsunga saga*, 35.

<sup>116</sup> *Id.*

Ainda há o *Atlamál hin grænlenzku* (*O encômio de Atli da Groenlândia, c. 1200*) da *Edda poética* (c. 1220), conjunto de poemas que rememora a mitologia Setentrional do período pagão. Nos versos, Glaumvör, um dos personagens principais, contou seu sonho a Gunnar (Guðrún), sua irmã:

[Glaumvör]

“Pareceu-me que mulheres mortas vieram até aqui de noite. Elas não estavam mal vestidas: poderiam escolher-te, e imediatamente convidaram-na para o teu assento. Creio que tuas *dísir* se esqueceram de ti.”

[Gunnar]

“Tarda dizer que isto agora foi resolvido; da jornada não voltaremos, pois está decretado o porvir. Parece muito provável que nossas vidas serão curtas”.<sup>117</sup>

Ao sugerir o esquecimento das *dísir* (sing. *dís*) quanto a Gunnar, Glaumvör evocou a crença nos espíritos guardiães femininos que acompanhavam e protegiam certos clãs ao revelar o que o destino reservava a seus membros. Conforme a descrição do *Atlamál*, elas comportavam-se de maneira análoga aos *fylgjur*. Porém, diferente destas, as *dísir* foram descritas como “mulheres mortas”, o que mostra a crença num culto dos ancestrais mortos vinculado as *norns*.<sup>118</sup>

Durante a era pagã na Escandinávia, a clarividência da sorte (ou fortuna) individual ou familiar era muito levada em consideração pelos governantes, até mesmo pelos homens comuns. Esse respeito devia-se principalmente a dois princípios divinos: o controle dos acontecimentos pelas três fiandeiras do destino (*norns*) ou a intervenção de um deus maior a favor deste ou daquele indivíduo.<sup>119</sup>

Ao que tudo indica, Urðr (“fatalidade”), Verðandi (“ser”) e Skuld (“necessidade”), as três *norns* que controlam o destino humano mencionadas como *destino*, governavam o cotidiano e o futuro dos deuses.<sup>120</sup> O

<sup>117</sup> “Konur hugðak dauðar | koma í nótt hingat, | væri-t vart búnar, | vildi þik kjósa, | byði þér bráðliga | til bekkja sinna; | ek kveð aflima | orðnar þér dísir”.  
“Sein er at segja, | svá er nú ráðit, | forúmka-för þó, | alls þó er fara ætlat; | margt er mjök glikligt, | at mynir skammær”. *Atlamál hin grænlenzku*, est. 28-29.

<sup>118</sup> PHILLPOTTS, Bertha S. “Temple Administration and Chieftainship in Pre-Christian Norway and Iceland”. In: *Saga-Book*. Vol. VIII, part. II. London: Viking Society for Northern Research, 1913, p. 282.

<sup>119</sup> No caso das *Norns*, um dos versos do poema anglo-saxão *The Wanderer* (*O errante, séc. VI*) presente no *Livro de Exeter* (séc. X) expressa o sentido exato que tento apresentar neste trabalho: “Wyrð bið ful aræd” (“O destino é inexorável” ou “O destino é imutável”) (*THE WANDERER*. Edição bilingue e comentada por Clifford A. Truesdell, 2007. Internet, <http://clifftruesdell.com/wanderer>. *THE WANDERER*. Edição bilingue com fac-símile do original e comentada por Tim Romano, 2010. Internet, <http://www.aimsdata.com/tim/anhaga/WandererMain1.htm?p=1307463457087>; GARDNER, Barbara. “Norns”. In: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 992-993).

<sup>120</sup> O herói Sigmundur questionou Óðinn no poema *Eiríksmál* (c. 954) quanto à sua sorte e o destino do rei norueguês Eiríkr *blóðox* (Eric do machado sangrento, c. 895-954). O monarca, como devoto da divindade, não deveria ser derrotado e morto em batalha. Eis a pergunta e a resposta do deus na sétima estrofe: “[Sigmundur]: ‘Porque privá-lo da vitória, | se ele parece valente para ti?’ | ‘Pois o futuro é desconhecido’, disse Óðinn, | ‘o lobo cinza espreita | atentamente a morada dos deuses.’” (“Hví namt hann sigri þá, | es þér þótti snjallr vesa? | Óvist’s at vita, | sér ulfr enn hösvi | [greypr] á sjöt goða”). O lobo em questão é Fenrir (ou Fenrisúlfr, lit. “O lobo de Fenrir”), inimigo dos deuses e assassino de Óðinn no Ragnarök, a hecatombe que encerraria um ciclo humano e divino. A explicação do poema é simples: Óðinn desejava os melhores homens ao seu lado para o confronto final contra os gigantes do mundo dos gigantes (*Jötunheimr*), motivo pelo qual também traiu a confiança de Sigmundur na *Volsunga Saga* (séc. XIII): ele presenteou o herói com uma espada que lhe conferia vitórias, para quebrá-la depois e mudar a sua sorte. Nesses termos, o limite premonitório de Óðinn o colocava também sob a égide do destino, pois o deus cairia perante a fera cinzenta (*Eiríksmál* In: *FAGRSKINNA*. Bjarni Einarsson (ed.). Ágrip af Noregskonungasögum: Fagrskinna - Noregs konunga tal. Íslenzk fornrit XXIX. Reikjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1984, p. 77, l. 58-60; CAMPBELL, Andrew. “Odin”. In: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 1024-1031; LINDOW, John. “Fenrir”. In: —. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001; FRANKLIN, Christopher. *Organic Mythology and the immortalization of Eiríkr in ‘Eiríksmál’ and ‘Höfuðlausn’*. Submission draft. York: University of York: MA in Medieval Studies, 2010. Disponível em [http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC\\_MYTHOLOGY\\_AND\\_THE\\_IMMORTALIZATION\\_OF\\_EIRIKR\\_IN\\_EIRIKSMAL\\_AND\\_HOFUDLAUSN](http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC_MYTHOLOGY_AND_THE_IMMORTALIZATION_OF_EIRIKR_IN_EIRIKSMAL_AND_HOFUDLAUSN). (A tradução é minha).

caráter inflexível da morte dos irmãos, portanto, expresso no comentário de Gunnar, explicita que o destino já estava traçado e foi revelado aos personagens com razoável antecedência.

Porém, o aspecto guardião das *dísir* paulatinamente sofreu um declínio ou assumiu novos aspectos conforme ocorreu a penetração cristã no legado cultural escandinavo. Na *Bjarnar saga Híttdælakappa* (*Saga Björn, herói dos moradores de Hitardalr*, c. 1215-1230), por exemplo, o assassinato do herói foi alertado num sonho: “aquela com elmo, a *valquíria do Governante do Paraíso*, convidou-o para seu lar”.<sup>121</sup>

A descrição da *valkyrja* como servidora de Deus transfigurou esta personagem da mitologia nórdica. As *valkyrjor* eram, em suma, vinculadas ao deus Óðinn, e uma de suas principais funções era buscar a alma dos guerreiros mortos em batalha para compor o exército dos escolhidos, *einherjar*.<sup>122</sup>

No entanto, o relato da *Bjarnar saga* associou as *valkyrjor* às *dísir*, além de aproximar o papel das servidoras odínicas ao desempenhado pelos santos, anjos ou profetas cristãos: estes seres revelavam aos indivíduos eleitos seu martírio iminente (ou a ocorrência de acontecimentos conforme os desígnios divinos).

### III. O *hamr*, o *hamingja* e o *spámaðr*: os duplos “corpóreos”

Sem dúvida, as *fylgjur* e as *dísir* eram prestativas aos seus portadores, embora inúteis para agir diretamente no mundo físico. Elas estavam mais próximas da realidade espectral (*umbra*) do fantasma de são Germano, i.e., podiam alertar seus “hospedeiros” ou despontar nos sonhos dos inimigos, mas não imputavam nenhum benefício ou malefício direto sobre eles.

Todavia, o *hamr*, outra espécie de duplo físico, conseguia extrapolar a imaterialidade que limitava as *fylgjur* e as *dísir*. Dada as circunstâncias, alguns indivíduos afirmavam *hamrammr* (“ter um duplo poderoso”)<sup>123</sup> ou *eigi einhamr* (“não possuir apenas um duplo”)<sup>124</sup>. Havia ainda a expressão *hambleypa*, que significa algo como “deixar um duplo sair”.<sup>125</sup>

Uma curiosa evidência da crença na materialidade do *hamr* foi registrada no *Landnamabók* (*Livro dos assentamentos*, c. 1068-1148), especificamente no manuscrito AM 107 fol. (conhecido como *Sturlubók*, *O livro de Sturla*, c. 1260):

Dufþak de Dufþakshólt era poderosamente hábil em duplicar-se, assim como Stórolf, filho de Hoeng, que vivia em Hval. Os dois entraram em desacordo sobre o arranjo do pasto. Certa noite, por volta da meia noite, um homem premiado com uma segunda visão viu um urso gordo deixando Hvall e um touro deixando Dufþakshólt. Eles encontraram-se em Stórolfsvellir e começaram uma batalha furiosa. Eventualmente, o urso conseguia a vantagem no confronto. Na manhã seguinte, a terra daquele pequeno vale onde o touro e o urso encontraram-se parecia como se tivesse sido arrasada. Hoje o local é chamado de Öldugróf. Ambos estavam feridos.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> “hjálmfaldin armleggjar orma Ilmr dagboejar hilmis, valkyrja”. *Bjarnar saga Híttdælakappa*, 34.

<sup>122</sup> LANGER, Johnni. “As guerreiras de Óðinn: as Valkyrjor na Mitologia Viking”. In: *Brathair* 4, 2004, p. 52-69. [www.brathair.com](http://www.brathair.com)

<sup>123</sup> “Ele [Dufþak] tinha um *hamr* muitíssimo poderoso” (“hann var *hamrammur* miok”. *Islendingabók In: Hauksbók*, 90).

<sup>124</sup> “Þrándr [...] *não tinha um único duplo* [i.e., era um berserkr] enquanto ele foi pagão. Mas o demônio fugia da maioria dos homens quando eram cristianizados” (“Þrándr [...] var kallaðr *eigi einhamr*, meðan hann var heiðinn, en þá tók af flestum tröllskap er skírðir voru”. *Eyrbyggja saga*, 61).

<sup>125</sup> “Arinbjörn foi e saiu pela porta que levava ao telhado, até chegar a janela ática onde estava o pássaro, e viu *alguém que deixou o duplo* sair na forma de um pássaro deixar o outro lado da casa.” (“Síðan gekk Arinbjorn á brott ok út um dyrr Þær er ganga mátti upp á húsit ok settisk <við> glugg Þann á loptinu er fuglinn hafði áðr við setit; hann sá hvar *hamgleypta* nokkur fór annan veg af húsínu”. *Egils saga*, 61).

<sup>126</sup> Dufþakr i Dufþaksholtti var leysingr þeira bræðra; hann var hamrammur miok, ok suo var Storolfr Hængsson; hann bió þa at Hvoli. Þa skildi á um beitingar. Það sa ofreskr maðr um kveld nær dagsetri at biorn mikill gekk at Hvoli en gridungur fra Dufþaksholtti ok funduzt á Storolfsvelli ok genguzt at reidir, ok matti biorninn meira. Umm morguninn var þat set at dalr var epter er þeir haufdu fundizt, sem um væri snued iordinni ok heiter þar nu Olldugróf. Badir voru þeir meiddir. *Islendingabók In: Sturlubók*, 350.

Os duplos teriomórficos dos dois guerreiros entraram em confronto direto. Ainda que um homem com clarividência (*ófraskur maður*) fosse necessário para identificá-los, a paisagem guardou marcas indeléveis da querela entre Dufþak e Stórolf. A dupla literalmente “sofreu na pele” o resultado da refrega.

Além do duplo material na forma animal, os nórdicos também acreditavam na manifestação do *hamr* (“alma dos ossos”, nesse caso), uma crença tipicamente xamânica. O melhor indício nesse sentido é a certa passagem do *Gylfaginning* (*A visão de Gylfi* ou *a alucinação de Gylfi*, c. 1220) que tem como personagem principal o deus Þórr.

Após chegar a uma vila e alimentar os moradores com a carne de seus bodes, a deidade ordenou que todos deixassem os ossos dos animais intactos. Mas “Þjálfi, filho de um fazendeiro, tomou um dos ossos da pata traseira do bode e quebrou-o com sua faca para obter o tutano”<sup>127</sup>. Þórr, no dia seguinte, tomou a pele e os ossos dos animais, brandiu seu martelo Mjöllnir e proferiu encantamentos. Assim, os bodes voltaram à vida. “No entanto, um deles mancava pendendo sua pata traseira”<sup>128</sup>.

Para os povos com crenças xamânicas, uma alma inferior residia nos ossos de todos os animais. Portanto, o esqueleto não poderia ser danificado ao alimentar-se deles, e um ritual específico de enterramento precisava ser seguido para que a carne pudesse cobrir novamente os ossos e os animais renascessem e fossem novamente caçados.<sup>129</sup>

Porém, quando se tratava de um ser humano, o duplo que permanecia não era em essência o mesmo indivíduo que outrora vivera. “Quem originariamente sobrevivia à morte não era uma cópia, uma imagem do vivo, mas sua própria realidade de alter-ego”<sup>130</sup>.

Uma narrativa que envolve a “alma dos ossos” e os sonhos encontra-se na *Fagrskinna* (c. 1220) e na *Haralds saga Sigurðarsonar* (c. 1230), Haraldr *harðráði* (Haroldo, *o severo*, c. 1015-1066), sonhou que seu meio-irmão, Ólafr, o rei norueguês anterior e alçado ao posto de santo após a morte, visitou-o pouco antes da invasão da Inglaterra de 1066 e pronunciou o seguinte verso:

O grande e forte rei [Ólafr], para sua glória, alcançou a principal vitória. Para uma queda santa no campo eu estava destinado, pois permaneci em casa. Ainda temo, rei, que sejas condenado por tua espera. Tu satisfazes o corcel da gananciosa esposa do troll [lobo]; Deus não irá ajudá-lo [na invasão].<sup>131</sup>

Na narrativa, o santo rei, na condição de protetor da Noruega, é incapaz de proteger o monarca da invasão ao território vizinho. Como permaneceu em seu reino, Ólafr foi capaz de cumprir o propósito divino. Ao coibir a Inglaterra, no entanto, Haraldr poderia encontrar um fim trágico. Desnecessário recordar o desfecho da *Batalha de Stamford Bridge* (1066).

É sabido que Magnus (c. 1024-1047), filho de Ólafr, e Haraldr, seu tio, ergueram castelos próximos ao templo que abrigava os restos mortais de Ólafr.<sup>132</sup> Além de reforçar sua posição política num reino em frágil processo de centralização, “os mortos permanecem próximos ao antigo lar como espíritos protetores”<sup>133</sup>.

Os santos príncipes escandinavos, embora capazes de realizar milagres fora de seus reinos, se “especializa-

<sup>127</sup> “Þjálfi, son búanda, helt á lærlegg hafrsins ok spretti á knífi sínnum ok braut til mergjar”. *Gylfaginning*, 44.

<sup>128</sup> “Kennir hann, at brotinn var lærleggrinn”. *Gylfaginning*, 44.

<sup>129</sup> LECOUTEUX, *op. cit.*, p. 54, nota 17.

<sup>130</sup> MORIN, *op. cit.*, p. 145, nota 18.

<sup>131</sup> *Fagrskinna*, 63; *Haralds saga Sigurðarsonar*, 82.

<sup>132</sup> *Haralds saga Sigurðarsonar*, 38.

<sup>133</sup> MORIN, *op. cit.*, p. 152-153, nota 18; BIRRO, R. M. “Autores, indícios e História: o contexto político e religioso norueguês (séculos X-XII)”. In: —. *Rex perpetuus Norvegiæ: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Ólafr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)*. Dissertação de mestrado. Niterói: ICHF/PPGH/UFF, 2012.

vam” no atendimento aos fiéis locais e, na medida do possível, atendiam somente a eles, protegendo o povo e seus reis.

É possível encontrar essa tradição na *Hákonar saga Hakonarsonar* (c. 1260): ao tentar ampliar seu território para as Hébridas, o rei Alexandre II da Escócia (1198-1249) teve o seguinte sonho:

Três homens vieram até ele. Ele sonhou que um deles estava vestido com aparência real: este homem era muito assustador, de face rosada e estatura média. O segundo homem era alto para ele, esbelto e jovem; O mais belo estava vestido como nobre. O terceiro era a maior figura e o mais assustador de todos. Ele era careca na frente. Ele falou com o rei e perguntou seus motivos para ir às Hébridas.

Ele respondeu que, de fato, desejava ir para conquistar as ilhas. O homem do sonho respondeu que o rei não deveria ouvir mais ninguém [...] O rei contou seu sonho e, por mais desejoso que estivesse por voltar, não pode fazê-lo. Pouco depois, ele foi ferido e morto [...] Os homens das Hébridas dizem que aqueles homens que apareceram ao rei em sonho eram são Óláfr, rei da Noruega, são Magnús, jarl das Orkney e são Columba.<sup>134</sup>

A presença do santo em outro território, por sua vez, pode ser interpretada como uma extensão da região que poderia proteger aquele que recebia o “espírito” guardião e, por consequência, amparar que o monarca norueguês receberia.

Porém, ao considerar o universo onírico nórdico pagão, Óláfr desempenha um papel semelhante ao *hamingja* (lit. “sorte” ou “fortuna”), espécie de gênio guardião familiar. Em sua forma masculina, ele também era conhecido como *spámaðr*.<sup>135</sup> Essa “essência” fornecia informações e bons conselhos, além de tentar alertar seu portador contra as possíveis catástrofes que aconteceriam.<sup>136</sup> Ademais, ela era transmitida para um membro da linhagem com a morte de seu portador.<sup>137</sup>

Nesse ínterim, certo erudito, ao tratar dos sonhos sobre Óláfr nos textos de Snorri Sturluson, considerou que eles perfaziam as aspirações da Igreja e do “norueguês médio” quanto à exigência para a santidade do antigo rei, a saber, morrer no reino. Portanto, tal sonho estava integralmente dentro do ideário cristão.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> “honum botti koma at ser .iij. menn. botti honum einn vera med konungligum skruda sa var miok ohyrligr riodr i andliti ok helldr digr medalmadr vexti. annar madr syndiz honum granvaxinn ok dreingiligr ok allra manna fridazstr ok tiguligazstr. enn bridi var myklu mestr vexti ok allra beira ofrynligazstr. sa var miok framsnodinn. sa varp ordum a konunginn ok spurdi ef hann ætladi til Sudreyia. hann bot-tiz suara at bat var vist at hann ætladi undir sig at leggja eyiarnar. draummadrinn bad hann aprt snua. kuad honum eigi annat hlyda skylldu. Konungr sagdi drauminn ok fystu flestir at hann skyllði aftr huerfa enn konungr villdi bat eigi. ok litlu sidar tok Alexandr konungr sott ok andadiz.... Sudreyingar segia at bessir menn er konungi syn-duz i suefni væri hinn heilagi Olaftr konungr or Noregi ok inn heilagi Magnus jarl af Orkneyium ok enn helgi Kolumba”. Hákonar saga Hakonarsonar *In: Flateyjarbók*. Vol. 3. Edição por Guðbrandur Vigfússon e Carl Rikard Unger. P.T. Malling, 1868, p. 178.

<sup>135</sup> “Ele foi chamado de *feiticeiro* –isto é, um *vidente* –e ele vive em Hadalandr e pratica a feitiçaria e foi chamado de embruxador” (“Var hann kallaðr *spámaðr* –Þat er spámaðr –ok var staðrfastr á Haðalandi ok síddi Þar ok var kallaðr”. *Ágrip af Nóregskonungasögum*, II. O grifo é meu). A mesma palavra foi usada como sinônimo de “profeta” por alguns autores nórdicos, como na passagem a seguir: “O papa Clemente [...] disse que outros não obteriam ou receberiam a vida no Reino dos Céus tão rapidamente se eles pudessem acreditar que seus *santos profetas* tivessem dito e profetizado sobre a vinda de nosso senhor Jesus Cristo para este mundo” (“Clemens páfa [...] kvað eigi myndu aÞra fyrr oÞlask ok eignask inngongu himinríkis vistar ef Þeir trýði Því es *helgir spámenn* Þeira hofðu spát ok firirsagt of hingatkomu Christi Domini í heim Þenna”. *Clemens saga*, VII). Porém, o autor da *Ágrip* curiosamente utilizou o termo latino *própheti* emprestado para descrever um servidor de Deus: “E quando Óláfr ouviu tal resposta, ele desejou ainda mais encontrá-lo, pois não havia dúvida que ele era um verdadeiro *profeta*” (“Ok fýsti Ólaf ok at meirr hann at finna er hann hafði heyrtr slúk andsor, ðvíat nú tók ím af hónum at hann var sannr *própheti*”. *Ágrip af Nóregskonungasögum*, XIX. O grifo é meu).

<sup>136</sup> KELCHNER, *op. cit.*, p. 30-34, nota 8.

<sup>137</sup> MUNDAL, Else. *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget, 1974.

<sup>138</sup> SEE, Klaus von. “Snorri Sturluson and the creation of a Norse cultural ideology”. *In: Saga-Book*. Vol. XXV (4). London: Viking Society for

Porém, seria possível complementar esse posicionamento com a perspectiva pagã. A semelhança entre o sonho de Haraldr e a antiga tradição do *hamingja* ainda é forte: Óláfr pode ser descrito como o espírito guardião que alertou o rei sobre o abandono da sorte caso ele se dirigisse à Inglaterra. Essa hipótese coaduna-se com uma excelente explicação sobre os *hamingjur*: “eles são ancestrais mortos que se tornam espíritos guardiães de seu clã”<sup>139</sup>

A construção da Igreja atendia não só aos desejos do santo ou a piedade dos fiéis, mas resguardava os vivos de qualquer veneta do defunto: inclusive os “bem mortos”, i.e, aqueles que foram honrados e recordados em funerais e sepulturas específicos, permaneciam ameaçadores e terríveis: “Os mortos [...] conhecem o porvir”.<sup>140</sup>

No contexto olafiano, essa mescla de elementos cristãos e pagãos presente na *Sverris saga* servia tanto para legitimar a linhagem dinástica do rei Sverri quanto o papel de *rex perpetuus* do antigo monarca nas duas tradições. De maneira inconsciente, a idéia de “sorte” régia foi combinada ao papel de padroeiro desempenhado por Óláfr.<sup>141</sup>

Os reis noruegueses ficaram conhecidos como os guardiões do corpo de santo Óláfr. Ao retomar o tema da morte no reino para obter a santidade, é possível que a crença na “alma dos ossos” possa ter igualmente facilitado a difusão da veneração ao rei norueguês. Desse modo, o rei vigente guardaria o corpo do antecessor por temer seu duplo; este, por sua vez, protegeria aquele que velava os seus restos.<sup>142</sup>

Os motivos cristãos, por sua vez, alcançaram maior destaque, como veremos a seguir.

#### IV. O sonho de Óláfr

O primeiro cronista a descrever a morte de Óláfr Haraldsson, rei, mártir e santo norueguês, sem parcimônia foi Adão de Bremen em c. 1070:

Assim, Óláfr, rei e, como acreditamos, mártir, chegou ao seu fim. Seu corpo foi tumulado na grande cidade de Trondheim com decência e honra. Por intermédio do Senhor, até os dias de hoje numerosos milagres e curas ocorrem por seus desígnios, e por sua ostensão digna, os seus méritos nos céus àquele que também é glorificado na Terra [Porém, ele reinou durante 12 anos].

Sua festividade, nas Calendas de Agosto, é memoravelmente lembrada em culto eterno por todos os povos do Oceano Setentrional: noruegueses, suecos, godos, sembi, daneses e eslavos.<sup>143</sup>

O sonho, objeto deste texto, despontou na narrativa complementar à morte do rei. Ólaf dormia quando foi alertado do ataque inimigo por um servidor. Ao acordar, disse:

‘Ó! O que você fez?’, inquiriu, ‘pois vi a mim mesmo ascendendo numa escada cujo vértice toca as estrelas. Ai de mim! Alcancei o topo da escada e os Céus foram abertos para que eu entrasse, se você não tivesse me chamado de volta para me alertar.’ Após a visão do rei, ele foi circundado pelos

---

Northern Research, 2001, p. 382-384.

<sup>139</sup> MUNDAL, *op. cit.*, nota 55.

<sup>140</sup> MORIN, *op. cit.*, p. 159, nota 18

<sup>141</sup> BIRRO, *op. cit.*, nota 51.

<sup>142</sup> MORIN, *op. cit.*, p. 152-153, nota 18.

<sup>143</sup> Igitur Olaph rex et martyr, ut credimus, tali fine consummatus est; corpus eius in civitate magna regni sui Trondemnis cum decenti est honore tumulatum. Ubi hodieque pluribus miraculis et sanitatibus, quae per eum fiunt, Dominus ostendere dignatur, quanti meriti sit in coelis, qui sic glorificatur in terris. [Regnavit autem annis 12.] Agitur festivitas eius 4. Kal. Augusti, omnibus septentrionalis oceani populis Nortmannorum, Sueonum, Gothorum, [Semborum], Danorum atque Sclavorum aeterno cultu memorabilis (ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 59).

seus [seu próprio povo] e, como não podia repugná-los, morreu e foi coroado com o martírio.<sup>144</sup>

O sonho do monarca, por sua vez, encontra um paralelo na experiência de Jacó no Deserto:

E [Jacó] sonhou: e eis uma escada posta na terra, cujo topo tocava nos céus; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela; e eis que o Senhor estava em cima dela, e disse: Eu sou o Senhor Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaque; esta terra, em que estás deitado, darei a ti e à tua descendência.<sup>145</sup>

A semelhança é simbólica: o sonho era um sinal da escolha divina do governante, entronizado nos céus pelo próprio Criador. Apesar da morte de Óláfr em batalha, o *inimigo do covil da escuridão*<sup>146</sup> entregaria o seu reino à sua prole, assim como prometeu Israel aos filhos de Abraão, Isaque e Jacó.

Um homem fraco poderia girar os calcanhares e escapar da fortuna anunciada pelo sonho. Todavia, o monarca norueguês enfrentou seus temores e abraçou o destino propiciado por Deus: conforme a revelação, sua sina era eterna, não mais terrena.

No século seguinte, um bom parâmetro para os sonhos régios cristãos na Noruega foi o poema *Geisli* (*Raio de sol*, c. 1152), composto pelo poeta e clérigo islandês Einarr Skúlason (c. 1090-1160) em virtude da transladação do corpo de santo Óláfr para a nova catedral de Niðaróss. O autor era descendente de Egill Skallagrímsson (séc. IX-X)<sup>147</sup>, famoso guerreiro e poeta islandês.

Após uma série de metáforas sobre Óláfr, Cristo e o Sol, Einarr descreveu o ocorrido pouco antes da *Batalha de Stiklastaðir* (1030):<sup>148</sup>

Eu ouvi em verdade que o *rei de Raumar* contou seu sonho ao esperto bando antes da batalha (o *drótt* [povo] regozija o poderoso príncipe). O *rei de Hordar*, acostumado com a liderança, viu uma bela escada ascendendo da terra aos céus (deve-se louvar sua grandeza).

E então o *inimigo do covil da escuridão* enrolou o *peixe da urze*, que ele facilmente ergueu no ar. O *pio mais marcante, aquele que enxerga todo povo da terra*, segurando todo o mundo em suas mãos, permitiu que o *reino dos céus* fosse aberto ante o *esperto rei*.<sup>149</sup>

Einarr apresentou Óláfr como rei de duas regiões, Raumar e Hordar, no Sudoeste e Oeste do reino, respectivamente, embora tenha nascido em Hringaríki, no Sudeste. A ideia do poeta era afirmar a unidade do reino e o comando do monarca sobre todo território norueguês.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> “O! quid fecisti?” inquit, “videbam me per scalam, cuius vertex sidera tangeret, ascendisse. Heu! iam perveneram ad summum illius scalae, coelumque mihi apertum est ingredientem, nisi tu me suscitando revocasses”. Postquam visionem vidit rex, circumventus a suis, cum non repugnaret, occiditur et martyrio coronatur. ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 59.

<sup>145</sup> Gn 28:12-13.

<sup>146</sup> “hagliga hugðisk hrökkviseiðs”. EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 16, v. 1-2.

<sup>147</sup> Para mais informações sobre Egill Skallagrímsson (sécs. IX-X), ver: BIRRO, R. M. *Uma história da guerra viking*. História e Literatura Germano-Escandinava, vol. 3. Vitória: DLL/UFES, 2011.

<sup>148</sup> A *Batalha de Stiklastaðir* (1030) opôs as forças de Óláfr Haraldsson e do *jarl* Hákon († 1030), sobrinho fiel de Knutr inn *riki* (Knutr, o Grande, c. 985-1035), rei da Britannia (1016/1017-1035), Dinamarca, Noruega e talvez de algumas partes da Suécia. Óláfr foi expulso da Noruega dois anos antes após um levante nobiliárquico fomentado pelo rei rival. Para mais informações sobre a morte de Óláfr Haraldsson, ver: BIRRO, R. M. *Rex perpetuus Norvegiae: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson* (c.995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII). Dissertação de mestrado. Niterói: ICHF/PPGH/UFF, 2012.

<sup>149</sup> Fregit hefki satt, at segði snjallri ferð, áðr berðisk, (drótt nýtr döglinga máttar) draum sinn konungr Rauma, –stiga sá standa fagran styrjar fimr til himna (raun dugir hans at hrósa) Hörða gramr af jörðu.

Ok hagliga hugðisk hrökkviseiðs ens dökkva lyngs í lopt upp ganga látrs stríðandi síðan; lét, sás landfolks gætir, líknframr himinríki umbgeypnandi opnask alls heims fyr gram snjöllum (EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 15-16).

<sup>150</sup> KRAG, Carl. “The early unification of Norway”. In: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge

A sequência leva em conta o processo de conquista dos territórios ao Norte dos reis da linhagem *hárfagra*, provenientes do Sul. Paulatinamente estes reis prolongaram seu território além de suas fronteiras, e encontraram nos limites setentrionais a maior resistência à expansão.<sup>151</sup>

O sonho de Ólafir, tanto na *Gesta* de Adão de Bremen quanto no *Geisli* de Einarr Skúlason, pertencia à tradição onírica bíblica, como uma ordem ou aviso de Deus a um de seus eleitos. Ademais, ele estava vinculado também ao legado martiriológico cristão, revelação prévia dada àquele que morreria pela defesa da fé.<sup>152</sup>

Embora a relação entre o cristianismo e o universo onírico fosse ambígua (poderia ser uma ilusão satânica), principalmente quando ligada ao futuro, a semelhança com a passagem veterotestamentária e com o alerta da morte de outros santos não lançava dúvidas quanto à origem divina daquele sonho.<sup>153</sup>

## V. O sonho, a espada e os mortos: autoridade e legitimação

Paulo Diácono (c. 720-800)<sup>154</sup> descreveu a entrada de Giselperto (ou Giselberto), duque de Verona, na tumba de Alboíno, grande rei lombardo que liderou seu povo alguns anos antes de seu assassinato em 572 (e também tomou a espada do rei). O monge afirmou que, por causa dessa atitude, Giselperto “disse a homens ignorantes que tinha visto Alboíno”.<sup>155</sup>

A vaidade de Giselperto que Paulo acusou, a saber, ver o monarca anterior, não deve ser interpretada *ipsissima verba*: nas palavras do cronista lombardo, o duque afirmou que não viu somente o corpo do rei lombardo, mas que esteve com ele (a preposição *aput* admite essa leitura), para fazer entender que havia tido um encontro com Alboíno ou até mesmo pugnado contra ele.

Do mesmo modo, ao preferir o termo *vulgus* para usar *indoctos homines*, Paulo Diácono fez uma provável referência ao conhecimento tradicional das “invasões de tumbas” no contexto germânico, a saber, homens que buscavam os itens de heróis e reis para obter suas virtudes legitimadoras ou até mesmo mágicas.<sup>156</sup>

Ademais, nota-se uma clara semelhança entre a narrativa supracitada o excerto da *Reykdaela saga ok Víga-Skútu* e, de maneira um pouco mais distante, da *Sverris saga*, apresentados no início do texto. A única exceção é a ausência do sono por parte daquele que recebe a espada, compensada numa narrativa franca similar.<sup>157</sup>

A meu ver, o sonho com os mortos que transmitem espadas envolve um tema de longa duração, encontrando inclusive em exemplos relativamente afastados espaço-temporalmente, embora pertencentes a grupos que

---

University Press, 2003, p. 184-201.

<sup>151</sup> *Id.*

<sup>152</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 283-288, nota 6.

<sup>153</sup> LE GOFF, *op. cit.*, p. 300-302, nota 6.

<sup>154</sup> Paulo Diácono (c. 720-800) nasceu na Cividale del Friuli em c. 720. Ele era descendente de uma família de estirpe nobre que acompanhou o rei Alboíno durante a invasão da Itália, em 568. Paulo foi educado numa escola da sua cidade e, quando jovem, foi enviado para Pavia, onde viveu entre 740 e 750. Ele tornou-se diácono em meados do século e talvez até mesmo monge: o jovem friuliano abandonou os privilégios cortesãos e seguiu para Monte Cassino. Paulo foi um dos eminentes membros da *Schola palatina* da corte carolíngia, de 782 a 787, período em que escreveu a *Historia Langobardorum*. Ele seguiu para Monte Cassino, onde morreu no final do século VIII (FIORIO, Jardel Modenesi. Os Lombardos, Paulo Diácono e a *Historia Langobardorum* In: —. *Mito e Guerra na Historia Langobardorum*. História e Literatura Germano-Escandinava, vol. 1. Vitória: DLL-UFES, 2011, p. 8-9).

<sup>155</sup> “aput indoctos homines Alboin vidisse iactabat”. PAULUS DIACONUS. *Historia Langobardorum*, II, 28.

<sup>156</sup> SCHMITT, *op. cit.*, p. 27, nota 15; LECOUTEUX, *op. cit.*, p. 52-57, nota 17.

<sup>157</sup> A *Visio Karoli Magni* (*O sonho de Carlos Magno*, c.865), composta sob influência da arquidiocese de Mainz durante o reinado de Luís, o Germânico, apresenta uma estrutura narrativa similar. Certa noite, o imperador Carlos Magno tinha acabado de dormir quando foi visitado por certa *persona*, que se aproximou dele com uma espada. O imperador alarmou-se e perguntou a identidade do visitante, que respondeu: “Receba esta espada enviada por Deus para proteger a ti, e leia e relembre o que está escrito nela pois tudo ira se cumprir com o tempo”. Após consultar seus homens da corte para descobrir o significado das palavras na lâmina (RAHT, RADOLEIBA, NASG e ENTI), o próprio Luís interpretou o vaticínio, que era bastante nefasto: a espada previa o fim da linhagem carolíngia (MS Barth. 65, fols. 131r-132r).

compartilhavam elementos culturais em comum<sup>158</sup>. Portanto, uma vez que a legitimidade a partir dos mortos já foi abordada, é preciso desnudar o papel da espada, equipamento guerreiro essencial daquele tempo.

Todas as narrativas elencadas aludem à transmissão da legitimidade por meio da espada. Tal instrumento de guerra era extremamente valorizado nas sociedades beligeras de origem germano-escandinavas, não apenas pelo seu uso durante as contendas, mas também pela relação entre o guerreiro e seu armamento. Muitas espadas recebiam nomes no ato de feitura, como a marca do ferreiro ou outras gravações a pedido do proprietário<sup>159</sup>.

Ao abordar a licitude no exercício do poder ou o valor do guerreiro simbolizado pela transmissão da espada, seria impossível ignorar a história de Arthur e Excalibur (*Caliburnus*), redigida originalmente por Geoffrey de Monmouth (c. 1100-1155) na *Historia Regum Britanniae* (c. 1136).<sup>160</sup> Todavia, a mais conhecida narrativa foi legada ao futuro na *Vulgata Merlin* (séc. XIII).<sup>161</sup>

Ademais, a espada servia igualmente para selar o serviço de um homem para seu senhor, gesto conhecido como *heriot*<sup>162</sup> na tradição germânica. Na prática, o objeto era apenas emprestado; porém, caso o guerreiro morresse em batalha pela causa de seu senhor, a espada era dada definitivamente ao usufrutuário, e poderia ser depositada em sua tumba ou transmitida aos seus descendentes.<sup>163</sup>

Ao considerar esse legado e compará-lo a *Sverris saga*, é preciso recobrar seu contexto de produção: a Noruega enfrentava um período de guerras civis e de intensa disputa pelo trono. Apesar do sonho de Sverri conclamar objetivos políticos, ele deveria estar minimamente relacionado à concepções e motivações efetivas, ou ao menos genuínas para alcançar o sucesso.<sup>164</sup>

Os sonhos e a proteção olafiana a favor de Sverri estavam embebidos num contexto de credibilidade dos sonhos que envolviam o antigo monarca e santo padroeiro do reino. Apesar de santo, Óláfr sempre foi descrito como um hábil guerreiro: no famoso frontal do altar da Haltdalen *stavkirke*<sup>165</sup> (Igreja de Haltdalen,

<sup>158</sup> Dentro da mesma perspectiva de trabalho, ver: BIRRO, R. M. & FIORIO, Jardel Modenesi. “Os Cynocephalus e os Úlfhednar: a representação do guerreiro canídeo na *Historia Langobardorum* (séc. VIII) e na Egils saga (c. 1230)”. In: RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique e COSTA, Ricardo da (coords.). *Mirabilia* 8. La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo y medieval, 2008, p. 47-67. [www.revistamirabilia.com](http://www.revistamirabilia.com); BIRRO, R. M. “Os guerreiros licantropos na tradição germânica e escandinava”. In: PEDROSA, Fernando Velôzo Gomes; SILVA, Márcio Felipe Almeida & CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá (orgs.). *Anais do 1º Encontro de História Militar Antiga e Medieval*. Rio de Janeiro: CEPHiMEx, 2011, p. 105-118; BIRRO, R. M. “Cynocephali: os guerreiros lupinos do exército romano”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (org.). *I Colóquio de História Antiga: Ensino e Pesquisa no Brasil*. Comunicação. Niterói: Egito-lab/PPGH/UFF, 2012.

<sup>159</sup> OAKESHOTT, R. Ewart. *The Heroic Age* In: —. *The Archaeology of Weapon*. Cambridge: Lutterworth Press, 1960, p. 99-100.

<sup>160</sup> A narrativa original de Geoffrey de Monmouth nada aborda sobre a retirada da espada da pedra, e a primeira menção ao gládio ocorreu de maneira casual: “Ele [Arthur] cingia também *Caliburnus*, um excelente gládio fabricado na ilha de Avalon” (“Accinctus etiam *Caliburno* gladio optimo et in insula Auallonis fabricato”. GALFRIDI ARTVRI MONEMVTENSIS. *De Gestis Britonvm editio*, IX).

<sup>161</sup> Na *Vulgata Merlin*, narrativa em inglês médio, há um generoso trecho sobre este armamento (“E através dessa bigorna uma espada foi fixada a rocha”. “And though this stithi was a swerde ficchid in to the ston”. *Vulgata Merlin*. IX). O autor do *Merlin em prosa* (c.1450), por sua vez, destinou um capítulo inteiro sobre a “espada na rocha” em termos muito semelhantes a *Vulgata Merlin* (Cambridge University Library MS Ff.3.11, fols. 31v-35v), além da posterior transmissão do equipamento de Arthur para Gawain (University Library MS Ff.3.11, fols. 128v-134r).

<sup>162</sup> O *heriot* (*heregete*) é um termo em Inglês antigo que alude ao costume germânico de um senhor presentear seu seguidor com armas após a morte. A menção mais antiga ocorreu no *Beowulf* (séc. VIII, v. 2652), embora práticas semelhantes fossem comuns entre os Lombardos e os Visigodos (WHITELOCK, Dorothy. “Heregete”. In: *Anglo-Saxon Wills*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 100).

<sup>163</sup> OAKESHOTT, *op. cit.*, p. 100-102, nota 77.

<sup>164</sup> ANDERSSON, Theodore Murdock. “Introduction”. In: —. *The growth of medieval Icelandic sagas (1180-1280)*. Cornell: Cornell University Press, 2006, p. 1-19; WOLFRAM, H. Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts, *Early Medieval Europe* 3, 1994, p. 19-38.

<sup>165</sup> A *stavkirke* é um típico modelo de Igreja norueguesa dos séculos XI e XII. Construída em madeira, ela apresenta estruturas perpendiculares de suporte, que batizam este tipo de construção baseada na construção naval (*stave*). Poucas sobreviveram à ação do tempo, como a Igreja de Urnes (c. 1060), Lom (séc. XII) e Borgund (Fagusnes, c.1150), sendo esta a mais famosa (FOSSI, Gloria. “The Romanesque Period: Styles, Arts, and Techniques”. In: —. *Romanesque & Gothic*. New York: Sterling, 2008, p. 95).

c.1300), na “cena 3” (a morte do monarca), Óláfr sofre o martírio com o escudo em uma mão e a espada em outra. Com exceção da última cena, em todas Óláfr cinge elementos beligeros, como a espada, o machado e o escudo, além de estar cercado por homens de guerra.

A “cena 1” (canto esquerdo superior) apresenta o sonho de Óláfr, que recebe do próprio Cristo a revelação do martírio, além da escada que desce dos céus e abre os caminhos celestiais para o rei-mártir, como na descrição de Adão de Bremen na *Gesta*, com exceção de Cristo como o portador da mensagem, ou do *Geisli* de Einarr Skúlason.

### IMAGEM 1



Frontal do altar da Haltdalen stavkirke. Fonte: Katolsk.no (2012).

A “cena 2” (canto esquerdo inferior) demonstra Óláfr na partida para a *Batalha de Stiklastaðir*, cercado pelos seus homens e aclamado por todos. Na “cena 3” (canto direito inferior), o rei foi cercado e morto pelos seus, uma vez que os trajés dos verdugos em nada diferem dos seguidores olafianos. Assim como Cristo, Óláfr foi atravessado por uma lança no peito e outra no joelho.

Nas três imagens anteriores, o monarca cingiu uma cota de malha sob a túnica, que cobria a cabeça, o tronco e as pernas, proteção semelhante a dos demais guerreiros dispostos nas cenas.

A “cena 4” (canto direito superior) descreve o reconhecimento de Óláfr como santo, um ano e cinco dias após sua morte (vide a incorruptibilidade do corpo). Ao centro, o rei, mártir e santo foi disposto como um *Christus Gigas* (vide a veste santa e/ou episcopal, como o Cristo da “cena 1” ou o bispo da “cena 4”) e difere do Salvador apenas pelo porte do machado, símbolo olafiano por excelência. No eixo horizontal e formando uma cruz em relação ao eixo vertical, o *tetramorfo* reforça a associação entre Óláfr e Cristo.

A espada de Óláfr estava envolvida em outra narrativa miraculosa, mas com tons cristãos. Conforme o *Geisli* de Einarr, a espada do rei, chamada Hneitir, foi tomada após a *Batalha de Stiklastaðir* por um sueco e levada posteriormente para o “exército dos gregos” (*Girkja liði*).<sup>166</sup>

<sup>166</sup> EINARRSKÚLASON. *Geisli*, est. 45.

Durante três noites seguidas a espada se afastou de seu portador sem causa aparente. O imperador João Komnenos II (1087-1143), aclamado como “supremo rei” (*yfirskjöldungr, kenning* do imperador), soube da história e ergueu uma igreja dedicada ao santo norueguês<sup>167</sup>. Indiretamente, a presença da espada, além do clamor da guarda varangiana, composta pretensamente por noruegueses, foram motivos que levaram a vitória dos guerreiros de Bizâncio na *Batalha de Beroia* (*Batalha de Peizínávöllum*, c. 1122).<sup>168</sup>

Portanto, acreditava-se na época que a espada de Óláfr era uma garantia da vitória de seu detentor, além da legitimidade daquele que recebia este instrumento guerreiro. Tanto Einarr quanto o autor da *Sverris saga* foram hábeis para evocar a tradição do gládio de Óláfr, i.e., rememoraram a antiquíssima autoridade daquele que recebia (ou tomava) a espada de um antigo rei ou guerreiro; porém, desta vez, dentro da ótica cristã.

## Conclusão

Você será morto por espadas; Eu tenho tido sonhos estranhos.<sup>169</sup>

Na tradição nórdico antiga, os sonhos eram encarados como vaticínios aterradores. Os espíritos guardiães, por sua vez, pululavam no ar e cercavam os guerreiros renomados, alertando-os quanto ao devir para evitar infelicidades.

No entanto, alguns coetâneos preferiam desafiar qualquer interpretação onírica, ao afirmar que “não há significado nos sonhos”<sup>170</sup>, de forma semelhante aos eruditos contemporâneos que desafiam a Psicologia Analítica.

À revelia deste panorama, a quantidade massiva de registros derruba este pressuposto. As fiandeiras do destino trançavam o destino humano individual e coletivo, enquanto os duplos de natureza diversa (*dísir, fylgja, hamr*), que poderiam ser “espíritos” de parentes falecidos, agiam como intermediários entre deuses e homens em vãs tentativas de proteger seus portadores, indivíduos que muitas vezes partilhavam a crença de serem os únicos guias de seus destinos, ou da inexorabilidade do vir-a-ser.

O advento do cristianismo não removeu o interesse coletivo nos sonhos. Pelo contrário: o rico legado greco-romano e bíblico foi incorporado à tradição germano-escandinava, num amálgama poderoso e que emanava múltiplas facetas.

Tal mescla não foi fruto apenas da conversão destes povos à fé cristã, mas também da atitude individual e plural frente aos sonhos, como reflexo das atividades mentais inconscientes e naturais do processo onírico e do convívio humano.

Em alguns casos é possível observar o uso político dos sonhos, embora sempre atentos à tradição e costumes do passado, como a integração com a espada e a invasão ou o contato com as tumbas. Ademais, este emprego observou certos limites de transmissão narrativa conforme o suporte, fosse ele poético, escrito ou ilustrado, ou ainda de estilo, a saber, religioso ou laico, político ou de entretenimento.

A “sobrevivência do duplo” por meio dos sonhos, longe de ser uma superstição, é um legado cultural que atravessou os séculos. Seu impacto ainda pode ser sentido em nosso tempo. Assim, ele não representa uma crença pueril, mas uma solução prática e engenhosa para algumas das principais preocupações humanas: a apreensão quanto ao futuro e o destino da “alma” e dos mortos.

\*\*\*

<sup>167</sup> EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 50. Todavia, as fontes bizantinas indicam que a *Panhagia Varangiotissa* também foi consagrada à bem-aventurada Virgem Maria (BLÖNDAL, Sigfús. “Varangians during the period 1081-1204”. In: —. *The Varangians of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 148-153).

<sup>168</sup> EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 53-56. O conflito colocou em rota de colisão o exército de Bizâncio e os pechenegues, que até então viviam de maneira autônoma na Bulgária (NIKETAS CHRONIATES. *Nicetae Choniatae Historia*, 14.62-16.10).

<sup>169</sup> En vápnbitnir munu þit verða; en undarliga hafa mér draumar gengit. *Grettis saga*, 69.

<sup>170</sup> “Ekki er mark at draumum”. *Gunnlaugs saga Ormstunga*, 2.

## FONTES

- HREINSSON, Viðar (ed.). *The Complete Sagas of Icelanders including 49 Tales*. Vol. 4. Reykjavík: Leifur Eiriksson Publishing, 1997.
- Saga-Book*. Vol. VIII, part. II. London: Viking Society for Northern Research, 1913.
- Saga-Book*. Vol. XXV (4). London: Viking Society for Northern Research, 2001.
- The Wanderer*. Edição bilíngue e comentada por Clifford A. Truesdell, 2007. *Internet*, <http://clifftruesdell.com/wanderer>.
- The Wanderer*. Edição bilíngue com fac-símile do original e comentada por Tim Romano, 2010. *Internet*, <http://www.aimsdata.com/tim/anhaga/WandererMain1.htm?p=1307463457087>.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSSON, Theodore Murdock. "Introduction". In: —. *The growth of medieval Icelandic sagas (1180-1280)*. Cornell: Cornell University Press, 2006, p. 1-19.
- BIRRO, R. M. & FIORIO, Jardel Modenesi. "Os Cynocephalus e os Úlfheðnar: a representação do guerreiro canídeo na *Historia Langobardorum* (séc. VIII) e na *Egils saga* (c. 1230)". In: RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique e COSTA, Ricardo da (coords.). *Mirabilia 8. La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo y medieval*, 2008, p. 47-67. *Internet*, [www.revistamirabilia.com](http://www.revistamirabilia.com).
- BIRRO, R. M. *Uma história da guerra viking*. História e Literatura Germano-Escandinava, vol. 3. Vitória: DLL/UFES, 2011.
- BIRRO, R. M. "Os guerreiros licantropos na tradição germânica e escandinava". In: PEDROSA, Fernando Velôzo Gomes; SILVA, Márcio Felipe Almeida & CODEÇO, Vanessa Ferreira de Sá (orgs.). *Anais do 1º Encontro de História Militar Antiga e Medieval*. Rio de Janeiro: CEPHiMEx, 2011, p. 105-118.
- BIRRO, R. M. "Cynocephali: os guerreiros lupinos do exército romano". In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (org.). *I Colóquio de História Antiga: Ensino e Pesquisa no Brasil. Comunicação*. Niterói: Egito-lab/PPGH/UFF, 2012.
- BIRRO, R. M. *Rex perpetuus Norvegiæ: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)*. Dissertação de mestrado. Niterói: ICHF/PPGH/UFF, 2012.
- BLÖNDAL, Sigfús. "Varangians during the period 1081-1204". In: —. *The Varangians of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia de Bolso, 2009, p. 123.
- FIORIO, Jardel Modenesi. *Mito e Guerra na Historia Langobardorum*. História e Literatura Germano-Escandinava, vol. 1. Vitória: DLL-UFES, 2011.
- FOSSI, Gloria. *Romanesque & Gothic*. New York: Sterling, 2008.
- FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Vol. I, c.500-c.700. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 513-514.
- FRANKLIN, Christopher. *Organic Mythology and the immortalization of Eiríkr in 'Eiríksmál' and 'Hofudlausn'*. Submission draft. York: University of York: MA in Medieval Studies, 2010. *Internet*, [http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC\\_MYTHOLOGY\\_AND\\_THE\\_IMMORTALIZATION\\_OF\\_EIRIKR\\_IN\\_EIRIKSMAL\\_AND\\_HOFUDLAUSN](http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC_MYTHOLOGY_AND_THE_IMMORTALIZATION_OF_EIRIKR_IN_EIRIKSMAL_AND_HOFUDLAUSN)

- GUREVICH, Aron J. "What is time?". In: —. *Categories of Medieval Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 102-152.
- KELCHNER, Georgia Dunham. "Introductory". In: —. *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- KRAG, Carl. "The early unification of Norway". In: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 184-201.
- KRUGER, Steven F. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LECOUTEUX, Claude. *Witches, Werewolves and fairies: shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Vermont: Inner Traditions, 2011.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005.
- MUNDAL, Else. *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget, 1974.
- MORIN, Edgar. "El doble (Fantasmas, espíritus...): o el contenido individualizado de la muerte". In: —. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós, 1974, 139-164.
- OAKESHOTT, R. Ewart. *The Archaeology of Weapon*. Cambridge: Lutterworth Press, 1960.
- PASTOREAU, Michel. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- WOLFRAM, H. "Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts". *Early Medieval Europe* 3, 1994, p. 19-38.

## O Sonho de Henrique I e as três ordens da sociedade na *Chronicon ex chronicis* de John of Worcester (séc. XII)

Maria de Nazareth Corrêa Accioli LOBATO

### I. A sociedade trinitária

O tema das três ordens da sociedade, em sua manifestação no medievo<sup>171</sup>, constitui um dos temas fundamentais desse período histórico, e costuma ser conhecido através de Georges Duby (1919-1996), que se dedicou ao seu estudo tomando como ponto de partida o esquema elaborado, no início do século XI, pelos bispos Adalberon de Laon e Gerard de Cambrai.<sup>172</sup> Segundo esse esquema, a sociedade terrestre – assim como a celeste, que lhe servia de modelo ideal –, era formada por três ordens, sacerdotes, guerreiros e trabalhadores, ou, de acordo com sua forma latina, *oratores, bellatores e laboratores*.

Contudo, também é sabido que tal modelo de sociedade antecede à formulação de Adalberon e Gerard.<sup>173</sup> Seu mais antigo registro conhecido se encontra numa livre tradução da obra de Boécio (c. 480-525), *De Consolatione Philosophiae* (524), feita no final do século IX por Alfredo (849-899), então soberano de Wessex, reino saxão localizado ao sul da atual Inglaterra. Na visão de Alfredo, um trabalho, qualquer que seja sua natureza, precisa de ferramentas e recursos para ser realizado. No caso de um rei, suas ferramentas são os homens de oração, os homens de combate e os homens de trabalho. Sem eles, nenhum rei pode tornar suas habilidades conhecidas. Mas, para isso, o rei deve ter recursos para sustentar as três classes de homens, e estes recursos consistem em terra para viver, presentes, armas, comida, cerveja, roupa, e tudo o mais que seja necessário para cada uma dessas classes de homens. Porque, sem recursos, ele não pode sustentar suas ferramentas, e sem elas não pode realizar nada do que lhe foi designado fazer.<sup>174</sup>

Um século mais tarde, na virada do milênio, foi a vez das três ordens ressurgirem numa vida de santos, escrita em versos por Aelfric (c. 950 - c. 1010), abade de Eynsham. Embora redigida no inglês arcaico, as três ordens da sociedade, ao contrário do texto de Alfredo, são identificadas como *laboratores, oratores e bellatores*, exatamente nessa ordem, e acompanhadas das respectivas funções.<sup>175</sup>

<sup>171</sup> O esquema trinitário não se restringe ao período medieval: pertence à organização social dos povos indo-europeus desde épocas muito remotas.

<sup>172</sup> DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

<sup>173</sup> DUBY, Georges, *op. cit.*, p. 122-133; LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1984, v. II, p. 9-17.

<sup>174</sup> “From the translation of Boethius Consolation of Philosophy”. In: *Alfred the Great. Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. Translated with an Introduction and Notes by Simon Keynes and Michael Lapidge. London: Penguin, 1983, p. 132-133. Os tradutores utilizam o termo “classe” para identificar os grupos sociais em questão (“three classes of men”).

<sup>175</sup> AELFRIC. *Aelfric's Lives of Saints...* Edited by Rev. Walter W. Skeat. London: N. Trübner & Co., 1881, v. 2, p. 120-123. Trata-se de edição bilíngue (inglês arcaico e moderno) baseada no MS British Library, Cotton Julius E.VIII, e seu editor traduz a expressão “endebyrdnyse” como “ordens” (“orders”).

No século XII, já no contexto da dominação normanda na Inglaterra<sup>176</sup>, sacerdotes, guerreiros e trabalhadores reapareceram de forma inusitada: em um sonho régio, o sonho de Henrique I (c. 1065-1135). Seu relato está na *Chronicon ex chronicis*, texto da primeira metade do século XII produzido em Worcester, localidade que, nessa época, desfrutava de considerável tradição cultural. No período anglo-saxão, Worcester havia se tornado sede de uma diocese, fundada no final do século VII. Dois séculos mais tarde, sua catedral, dedicada a S. Pedro, já era dotada de um razoável nível de latinidade, motivo pelo qual o rei Alfredo contratou um bispo de lá com o intuito de elevar o padrão cultural de seu reino e, como retribuição pelos serviços prestados, enviou uma cópia de sua tradução da *Cura Pastoralis*, de Gregório Magno.

Posteriormente, coincidindo com o início da dominação normanda, houve uma grande produção de manuscritos voltados para homilias, penitenciais e literatura sobre a vida monástica.<sup>177</sup> Worcester é considerada, ainda, como o local de produção, em meados do século XI, de um dos manuscritos da *Crônica Anglo-Saxônica*, em virtude da inserção, nesse documento, de uma quantidade de registros locais a partir de 1033.<sup>178</sup>

Os textos de Alfredo e Aelfric, pioneiros na descrição do esquema tripartido da sociedade, podem ter exercido influências sobre o relato de John of Worcester (†c. 1141), conterrâneo de ambos. No caso de Alfredo, além da *Cura Pastoralis*, é bem possível que o acervo da catedral de Worcester também contasse com uma cópia da *De Consolatione Philosophiae*. Quanto a Aelfric, um dos mais instruídos eruditos do final do período anglo-saxão, suas obras ainda eram bastante procuradas, copiadas e lidas durante os dois séculos seguintes.<sup>179</sup>

## II. A fonte

A *Chronicon ex chronicis* trata de eventos da história inglesa ocorridos de 446 a 1140, e sua autoria é atribuída a dois monges de Worcester, Florence (†1118) e John. O primeiro teria sido o redator da crônica até o ano de sua morte, em 1118, cabendo sua continuação a John, responsável pelos eventos ocorridos a partir de então.<sup>180</sup> No entanto, cogitou-se recentemente que o papel desempenhado por Florence limitou-se à reunião de material relativo aos séculos IX, X e XI, cabendo a John a redação da crônica em sua íntegra.<sup>181</sup> Seja como for, no que concerne ao sonho de Henrique I é certo que seu relato foi feito por John, visto o episódio ter ocorrido doze anos após a morte de Florence.

A *Chronicon ex chronicis* sobrevive em cinco manuscritos, dos quais o MS 157 (Oxford, *Corpus Christi College*) é o mais importante, visto constituir a fonte direta ou indireta dos manuscritos restantes.<sup>182</sup> Nele, o relato do sonho de Henrique I ocupa os fólhos 382 e 383, e se faz acompanhar de três imagens representando o sonho do rei com cada ordem da sociedade.<sup>183</sup>

<sup>176</sup> O poder normando sobre a Inglaterra teve início em 1066, com a vitória de Guilherme, duque da Normandia, na batalha de Hastings, encerrando o domínio anglo-saxão sobre a ilha, e inaugurando o governo normando, exercido de 1066 a 1154 por Guilherme I, Guilherme II, Henrique I e Estevão.

<sup>177</sup> BARROW, Julia. "Worcester". In: LAPIDGE, Michael et al. (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 488-490.

<sup>178</sup> SWANTON, Michael. "Introduction". In: *The Anglo-Saxon Chronicle. Translated and edited by Michael Swanton*. New York: Routledge, 1998, p. xxv. A Crônica Anglo-Saxônica consiste em vários anais compilados a partir do reinado de Alfredo e continuados até 1154.

<sup>179</sup> GODDEN, Malcolm. "Aelfric of Eynsham". In: LAPIDGE, Michael et al. (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 8.

<sup>180</sup> THORPE, Benjamin. "Preface". In: *Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex chronicis*. Tomus II. Londini: Sumptibus Societatis, 1849, p. vi-viii; FORESTER, Thomas. "Preface". In: *The Chronicle of Florence of Worcester*. London: Henry G. Bohn, 1854, p. x; WEAVER, John Reginald Homer. "Preface". In: *The Chronicle of John of Worcester, 1118-1140*. Oxford: At the Clarendon Press, 1908, p. 9; MCGURK, Patrick. "Introduction". In: *The Chronicle of John of Worcester*. New York: Oxford University Press, 1998, p. xv.

<sup>181</sup> KEYNES, Simon. "Florence". In: LAPIDGE, Michael et al. (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. *Op. cit.*, p. 188.

<sup>182</sup> MCGURK, Patrick. *Op. cit.*, p. xvii.

<sup>183</sup> Devido a questões de direitos autorais, as imagens da *Chronicon ex chronicis* que ilustram o sonho de Henrique I não estão reproduzidas neste artigo, mas estão disponíveis em: *Early Manuscripts at Oxford University* – <http://image.ox.ac.uk/show?collection=corpus&manusc>

Na Idade Média, as representações iconográficas dos sonhos se multiplicaram a partir do século XII, gerando um padrão gestual onírico, e segundo o qual o sonhador aparece deitado de lado, com os olhos fechados e a cabeça apoiada na mão.<sup>184</sup> Na *Chronicon ex chronicis*, apenas na primeira imagem – que retrata a visita onírica dos trabalhadores – um Henrique I coroado é representado de acordo com esse modelo. Mas, nas outras duas, sua cabeça, igualmente coroada, não está apoiada na mão.

Quanto ao texto, nele estão presentes três aspectos da herança onírica bíblica na Idade Média: os sonhos régios como categoria privilegiada de sonhos de longa duração; a união entre visão e palavra, uma vez que as aparições oníricas falam; e os sonhos assustadores, acompanhados de reações físicas e psíquicas vinculadas ao medo.<sup>185</sup> Sim, porque o sonho de Henrique I com as três ordens foi, na verdade, um pesadelo.

As reações de Henrique I a tão terrível pesadelo, ocorrido no ano de 1130 em seus aposentos na Normandia<sup>186</sup>, foram testemunhadas por Grimbald, médico do soberano, que, posteriormente, relatou o sonho para o abade de Winchcombe na presença de John of Worcester, durante sua estada naquela localidade, cerca de 1134, quando o rei ainda estava vivo. Contudo, foi somente após seu retorno a Worcester, em 1139, que John registrou o sonho em sua crônica, cuja parte relativa ao ano de 1128 em diante foi redigida após a morte de Henrique I.<sup>187</sup>

Como toda narrativa, o sonho de Henrique I, tanto em texto quanto em imagens, traz consigo um leque de possibilidades de interpretação. Mas, sendo seu protagonista um personagem verídico, sua atuação deixou muitos registros relativos ao seu governo. Analisar o relato escrito do sonho em seus vínculos com a atuação de Henrique I, eis a minha escolha.<sup>188</sup> Para tanto, pretendo identificar aspectos de seu reinado que sejam representativos de um exercício do poder passível de gerar um pesadelo com as três ordens da sociedade, para, a partir de então, analisar o sonho à luz de seus aspectos históricos; de seus personagens Grimbald e John of Worcester; e de sua mensagem.

### III. O reinado de Henrique I: aspectos históricos

Como todo rei cristão do Ocidente europeu, Henrique I, filho mais novo de Guilherme I, era *Rex Dei Gratia*, condição a ele conferida pela sagração na cerimônia de sua coroação.<sup>189</sup> No entanto, também como os demais monarcas da época, ele ocupava sua posição não apenas como rei, mas também como senhor. Era, portanto, um rei feudal. No que concerne ao seu aspecto jurídico-político, considera-se que o feudalismo foi introduzido na Inglaterra após a conquista normanda segundo o modelo adotado na Normandia, onde o duque exercia forte autoridade perante os nobres. Ao contrário da França e da Alemanha, na Inglaterra não havia terra alodial, pois toda terra era recebida, direta ou indiretamente, do rei.<sup>190</sup> O rei tornou-se o maior proprietário de terras, parte das quais foi distribuída diretamente à nobreza normanda como recompensa por sua participação na conquista, em troca da prestação de serviço militar.<sup>191</sup>

---

[ript=ms157](#)

<sup>184</sup> LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006, v. II, p. 524.

<sup>185</sup> Idem, p. 512. O mesmo autor informa, ainda, que o sonho ruim, inventado pela Idade Média, apenas muito posteriormente recebeu a denominação de pesadelo, a qual foi estabelecida pelo psicanalista Ernst Jones, discípulo e biógrafo de Freud.

<sup>186</sup> Domínio territorial de Henrique I no continente. Enquanto duque da Normandia, Henrique I era vassalo do rei da França, a quem deveria prestar obediência pela posse desse ducado.

<sup>187</sup> WEAVER, John Reginald Homer. “Preface”. In: *The Chronicle of John of Worcester, 1118-1140*. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>188</sup> A análise iconográfica não está sendo considerada neste artigo.

<sup>189</sup> POOLE, Austin Lane. *From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216*. 2nd. Oxford: Oxford University Press, 1954, p. 3.

<sup>190</sup> GANSHOF, François-Louis. *O que é o feudalismo?* Lisboa: Europa-América, 1976, p. 92.

<sup>191</sup> POOLE, Austin Lane. *From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216*. *Op. cit.*, p. 2; STENTON, Frank M. *The first century of English feudalism: 1066-1166*. Oxford: At the Clarendon Press, 1932, p. 55-56.

Enquanto suserano, o caráter feudal da dignidade régia de Henrique I ficou evidenciado na questão de sua legitimidade ao trono inglês, visto não ter sido indicado herdeiro do trono por Guilherme II, seu irmão e antecessor. Poucas horas após a morte do rei, antecipou-se ao irmão mais velho, apoderou-se do Tesouro, localizado em Winchester, e, três dias depois, foi coroado pelo bispo de Londres. Em busca de apoio, firmou um documento – posteriormente designado “carta de coroação” – no qual prometeu, entre outras questões, não taxar as igrejas vacantes e não fazer cobranças arbitrárias sobre as heranças e casamentos de seus barões.<sup>192</sup>

Mas, enquanto soberano, Henrique I era um rei de origem normanda, e isso significava ser um governante com acentuada tendência à centralização, a qual se expressou nas áreas das finanças e da justiça, ambas motivadas pelo forte apetite na arrecadação de impostos. De fato, Guilherme I e seus descendentes gastavam muito dinheiro, em especial na guerra, mas também com construções, criados, casa, comida e bebida, roupas, joias, cavalos e cães de caça. E para grandes despesas, grandes receitas. Desse modo, eram quatro as principais fontes de renda da realeza normanda: as terras da Coroa, ou seja, o domínio real; os auxílios feudais e eventuais; os impostos; e os rendimentos oriundos da justiça.<sup>193</sup>

No que concerne ao domínio real, este correspondia a mais de 18% do reino, e espalhava-se por toda a Inglaterra. O poder real era onipresente, pois não havia nenhum local sem a presença de terras da Coroa, tal presença variando entre 10 e 40% da área de cada condado.

Como qualquer grande proprietário de terras, o rei poderia extrair rendas através dos produtos agrícolas, do dinheiro recebido através de arrendamentos dos camponeses, e da venda de cereais e gado. Além disso, o rei também podia exigir a talha, direito costumeiro do senhor relativo a cobranças arbitrárias feitas a seus servos.

Quanto às rendas feudais, estas eram obtidas em virtude do papel desempenhado pelo rei enquanto suserano. De acordo com o costume feudal, um senhor tinha o direito de auxílio e conselho por parte de seus vassalos. No que concerne ao auxílio, este consistia no recebimento de dinheiro dos vassalos quando seu filho era armado cavaleiro, quando sua filha se casava, ou quando era aprisionado e precisa ser resgatado.

Já os auxílios eventuais eram obtidos, principalmente, através do relevo e da tutela. O relevo era uma quantia paga pelo herdeiro quando da morte do vassalo, em troca do reconhecimento de seu direito de herança. Se o herdeiro fosse menor de idade, o rei reivindicava sua tutela, pela qual ficava responsável pela custódia de toda a herança do menor. Bastante lucrativos, esses auxílios feudais e eventuais eram fonte de tensão permanente entre o desejo régio de explorá-los ao máximo, e o desejo dos vassalos em torná-los mais compatíveis com seus interesses. Igualmente importantes eram as rendas obtidas das abadias e bispados durante seus períodos de vacância.

No que diz respeito aos impostos, os soberanos normandos adotaram o *geld*, uma taxa anual cobrada sobre a terra, e herdada dos tempos da dominação dinamarquesa sobre a Inglaterra. Finalmente, no tocante à justiça, esta constituiu uma progressiva fonte de renda, na medida em que toda ação legal deveria ser iniciada com um decreto real, e este tinha que ser pago.

Tais eram, em linhas gerais, as principais fontes de renda dos soberanos normandos. Sua riqueza total, contudo, é difícil de ser avaliada, pois nem todos os bens e rendimentos eram registrados nos *Pipe Rolls*<sup>194</sup>, tais como os milhares de cervos, javalis, pássaros e outros animais caçados; os presentes recebidos; os ganhos obtidos nas guerras, pagamentos recebidos diretamente em seus aposentos; e as cobranças especiais criadas periodicamente.

<sup>192</sup> CLANCHY, Michael T. *England and its rulers: 1066-1307*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 50.

<sup>193</sup> Salvo outras referências, os dados sobre as finanças reais foram retirados de BARTLETT, Robert. *England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 159-175.

<sup>194</sup> Os Pipe Rolls eram documentos do Tesouro relativos às receitas da Coroa, e seu nome deriva da maneira como os registros eram acondicionados, em folhas de pergaminho enroladas em forma de tubo (pipe, em inglês). Cf. CLANCHY, Michael T. *England and its rulers: 1066-1307*, *op. cit.*, p. 56.

O *Pipe Roll* de 1130 é mais antigo registro sobrevivente relativo às contas reais. Por coincidência, é o ano do sonho. Quanto ao rendimento total de Henrique I, esse *Pipe Roll* contabiliza 24.500 libras, das quais aproximadamente 40% eram oriundas dos domínios reais; 16% de sua suserania feudal; 14% dos impostos; e 12% da justiça.

É possível constatar, portanto, que 16% das rendas de Henrique I vinham de sua condição enquanto suserano, ao passo que os rendimentos restantes, totalizando 66%, vinham de sua condição como rei. Seria motivo para o sonho régio?

#### IV. O sonho de Henrique I<sup>195</sup>

No trigésimo ano de seu reinado, e em seu sexagésimo quarto ano, uma admirável visão em sonho apareceu, na Normandia, para Henrique, rei da Inglaterra. Adormecido, o rei Henrique viu essas três visões extraordinárias, que Grimbold, o médico, observou completamente enquanto estava acordado. Ele deu um salto da cama enquanto a visão aterrorizava o rei. Levantando-se e se apoderando de armas, o rei não feriu ninguém. Houve três visões, cada uma diferente da outra. Essa foi a primeira visão. Vencido pela sonolência, o rei caiu adormecido e, observou<sup>196</sup>, viu um grande bando de camponeses, com ferramentas agrícolas, em pé ao seu lado. De diferentes maneiras, começaram a se enfurecer, a ranger seus dentes e a exigir dele direitos que sou incapaz de escrever. Acordando de seu sono em terror, ele pulou da cama, talvez descalço, e se apoderou de suas armas, querendo castigar aqueles aos quais havia visto em seu sono. Mas não encontrou ninguém. Viu isso, e viu que todos aqueles que deveriam estar em vigília ao lado dos reis haviam fugido. Tal é a dignidade dos reis! O rei, vestido na púrpura que inspira medo, como um leão furioso (como escreveu Salomão), é aterrorizado em seu sono por camponeses. Rei, pare, pare de afugentar sombras, volte para a cama, assim, quando adormecer, irá ver novamente uma visão maior. Essa foi a segunda visão. Tendo voltado a dormir, Henrique viu um grande bando de cavaleiros usando armaduras, carregando elmos em suas cabeças, e cada um deles segurando lanças, uma espada, hastes e flechas. Se você estivesse presente, poderia ver cavaleiros revelados em um sonho, todos aparentemente querendo matar o rei e cortá-lo em pedaços, se pudessem. Acometido por um grande medo em seu sono, o rei encheu todo o aposento real com um grito horrendo. “Ajudem-me”, ele implora, “ajudem-me”. Gritando dessa maneira, espantou o sono de seus olhos, apanhou sua espada e, querendo combater, não encontrou ninguém para golpear. Bispos, abades e priores estavam prontos para agir, procurando, por assim dizer, por suas igrejas espoliadas. Uma terceira vez o rei caiu novamente no sono, e viu as imagens dos arcebispos, bispos, abades, deões e priores segurando seus bastões pastorais. Nos olhos de sua mente, você pode ver os homens da igreja mudando de atitude e, por assim dizer, seu paciente respeito pela misericórdia do rei, por conta da espoliação das possessões da igreja. Eles olhavam para o seu terrível semblante e para seus olhos quase desviados dos deles; e, com muitas ameaças, são vistos querendo atacá-lo com as pontas de seus bastões. Um homem ocultado num canto escondido do aposento real, sob o abrigo do completo silêncio da noite, viu todas essas coisas maravilhosas. Foi Grimbold, aquele médico perito, quem relatou todos esses fatos em Winchcombe ao senhor abade Godfrey, da igreja de lá, em minha presença e audiência. O mesmo homem se aproximou do rei ao amanhecer, quando ele ainda estava no leito, e debateu com ele o que havia visto. O rei contou a ele tudo o que havia sofrido em seu sono, e o distinto homem, de grande sabedoria, agora falecido, explicou sua verdadeira interpretação, e, como fez Nabucodonosor a respeito do conselho de Daniel, aconselhou-o a redimir seus pecados através da doação de esmolas.”

<sup>195</sup> A tradução, de minha autoria, foi feita de acordo com o texto em inglês moderno da edição bilíngue (latim/inglês moderno) de Patrick McGurk, p. 199-203.

<sup>196</sup> Quem observou, no caso, foi Grimbold.

## V. O sonho de Henrique I: análise

Atualmente, sob a perspectiva freudiana, os sonhos não são considerados coisas absurdas, destituídas de sentido. Ao contrário, são vistos como fenômenos psíquicos voltados para a realização de desejos. Curiosamente, isso também inclui os sonhos desprazerosos, aqueles que são formados por um material onírico totalmente oposto à realização de um desejo. Seriam, portanto, sonhos de punição.<sup>197</sup> Mas um desejo de punição é motivado, obviamente, pelo sentimento de culpa, seja ele inconsciente ou não.

Mas, primeiro, a análise do sonho à luz do conhecimento histórico. A primeira visão é a de um grande bando de camponeses com suas ferramentas agrícolas, demonstrando sentimentos de fúria, com os dentes rangendo e exigindo seus direitos – possivelmente representados por uma faixa que o primeiro deles segura diante do rosto adormecido do rei.<sup>198</sup> Ora, a fúria, acompanhada de dentes rangendo, mais se assemelha ao comportamento de animais. De fato, na Idade Média, para além do aspecto físico, as características comportamentais eram usadas para distinguir os homens dos animais, sendo as feras assim denominadas devido à violência com a qual se enfureciam.<sup>199</sup>

Seria uma forma depreciativa para descrever os camponeses? Pode ser, mas, trabalhadores do campo que eram, muita razão deveriam ter para tamanha raiva. Senão vejamos. Registros da *Crônica Anglo-Saxônica* relativos ao reinado de Henrique I<sup>200</sup> revelam que qualquer mudança climática ou epidemia afetava a colheita e o gado. Colheitas foram arruinadas nos anos 1105, 1116 e 1125, quer devido aos fortes ventos, quer às chuvas intensas, quer ao inverno muito rigoroso. No ano de 1124 houve grande carência de grãos e sementes. Em 1115, uma grande pestilência atingiu o gado, o mesmo ocorrendo em 1131, dessa vez acompanhada pela morte das galinhas, o que resultou numa grande escassez de carne, queijo e manteiga. Algumas vezes, perdas na colheita e no gado caminharam juntas, como em 1103, 1111 e 1125.

Como senhor dos domínios reais, o rei, como foi visto, extraía rendimentos da venda de gado e de cereais, estes cultivados pelos camponeses. Ora, se epidemias ou mudanças climáticas afetavam o gado e a colheita, os prejuízos recaíam, sem dúvida, sobre os ombros dos camponeses, cuja qualidade de vida, já precária, se tornava ainda pior. Portanto, tal sentimento de raiva dos camponeses poderia ser plenamente justificado.

Na segunda visão, um grande bando de cavaleiros portava suas armas, demonstrando querer matar o rei e cortá-lo em pedaços, se pudessem. No registro da *Crônica Anglo-Saxônica* para o ano 1110, consta a cobrança de um imposto destinado ao dote da filha de Henrique I, Matilde, então com nove anos e destinada a se casar com o imperador do Sacro Império, Henrique V. Como apontado anteriormente, de acordo com o costume feudal o pagamento do dote da filha do senhor constituía uma entre as obrigações devidas pelos vassallos. Mas talvez o maior motivo para querer matar o rei possa ser encontrado nos *Pipe Rolls* de 1130. Nele, estão registradas milhares de libras relativas a relevos e pagamentos, recebidos por Henrique I em troca de sua autorização quanto à herança e à tutela, contrariando, portanto, sua carta de coroação, na qual havia se comprometido a não fazer cobranças arbitrárias sobre as heranças de seus barões.<sup>201</sup>

Na terceira visão, arcebispos, bispos, abades, deões e priores, segurando seus bastões pastorais, exigiam do rei a devolução de suas igrejas espoliadas. Muito embora Henrique I tenha favorecido a criação de novos mosteiros, ampliando, com isso, a atuação do clero em território insular, tais reivindicações dos cleros secular e regular poderiam estar relacionadas, a meu ver, às rendas obtidas pelo soberano durante a vacância de aba-

<sup>197</sup> FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 136 e 535-536.

<sup>198</sup> A entrada dos camponeses em cena, antes dos demais, coincide com Aelfric, em cujo texto os trabalhadores são os primeiros a serem identificados.

<sup>199</sup> SALISBURY, Joyce. *The beast withIn: animals in the Middle Ages*. Abingdon, Oxford: Routledge, 2011, p. 4.

<sup>200</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle*. *Op. cit.*, p. 238-261. Segundo Patrick McGurk, a *Crônica Anglo-Saxônica* constituiu numa das fontes da *Chronicon ex chronicis*. Cf. MCGURK, Patrick. "Introduction", *op. cit.*, p. xx.

<sup>201</sup> BARTLETT, Robert. *England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225*, *op. cit.*, p. 163-164.

dias e bispados, cujos períodos costumavam ser prolongados pelo rei. Por exemplo, durante cinco anos a sé de Canterbury ficou vaga, por ocasião da morte de Anselmo, seu arcebispo.<sup>202</sup>

Além de encargos específicos para cada ordem da sociedade, a *Crônica Anglo-Saxônica* também registra a cobrança de impostos<sup>203</sup>, os quais parecem ter incidido sobre a população como um todo. Considerando que algumas vezes seu recolhimento coincidia com anos particularmente ruins no tocante à colheita e ao gado, não é difícil imaginar o quadro de penúria sofrido pela grande maioria da população. Às vezes adjetivados como severos e opressores, e quase sempre identificados como numerosos, seu recolhimento é mencionado nos anos 1103, 1104, 1105, 1110, 1116, 1117, 1118 e 1124.

Entre estes registros, apenas dois tem sua cobrança justificada. O de 1110, relativo ao já mencionado dote de Matilde, sugere que sua cobrança não se restringiu aos vassallos de Henrique I, visto ter merecido o registro de seu cronista, para quem “Esse foi um ano muito desastroso no país devido ao imposto que o rei tomou para o dote de sua filha [...]”.<sup>204</sup> Já os impostos cobrados em 1118 tinham como objetivo financiar a guerra de Henrique I contra o rei da França e os condes de Anjou e Flandres.

Quanto ao papel da justiça régia como fonte de rendimentos, ele está exemplificado no registro do ano de 1124, segundo o qual aos impostos severos se somaram tribunais igualmente severos. Os desafortunados foram injustamente oprimidos, tiveram seus bens roubados e foram mortos; e aquele que nada possuía acabou morrendo de inanição.<sup>205</sup>

Devido à sua fome de arrecadação, Henrique I cultivou a fama de avaro. Henry of Huntingdon (c. 1088 - c. 1154), cronista contemporâneo, registrou que, por ocasião da morte “do grande rei Henrique, seu caráter foi debatido livremente pelo povo, como é comum depois que os homens estão mortos”. Sua riqueza estava entre os itens debatidos. Para uns, ela constituiu um dos brilhantes dons de Henrique, visto ter ultrapassado de longe a de todos os seus predecessores. Já para outros, sua riqueza constituiu um dos vícios grosseiros do falecido rei, pois muito embora ela fosse tão grande quanto a de seus antepassados, ele empobreceu o povo através de impostos e extorsões.<sup>206</sup> Não é de estranhar, portanto, que sacerdotes, guerreiros e trabalhadores tenham ameaçado Henrique I em seu reino onírico.

Já a análise do sonho à luz dos personagens Gimbald e John of Worcester é um pouco mais complexa, em virtude da existência de uma certa ambiguidade em seu relato. Ao narrar o sonho, John of Worcester, além de identificar Gimbald como sua fonte, também concedeu a ele um papel de destaque na narrativa, de tal forma que, às vezes, é quase impossível distinguir o que seria testemunho e opinião de Gimbald, daquilo que é interferência de John. Por exemplo, no relato sobre a visita dos camponeses, quando Henrique I, aterrorizado, acordou de seu sono pulando da cama, talvez descalço e se apoderando de suas armas, seu autor não se furtou de acrescentar, com grande dose de ironia, o que lhe vinha na alma: “Tal é a dignidade dos reis! O rei, vestido na púrpura que inspira medo, como um leão furioso (como escreveu Salomão), é aterrorizado em seu sono por camponeses”. No entanto, imediatamente após, acrescenta palavras que seriam de Gimbald: “Rei, pare, pare de afugentar sombras, volte para a cama, assim, quando adormecer, irá ver novamente uma visão maior”. Quem foi o autor da ironia, John ou Gimbald?

Sob essa perspectiva, seria até possível imaginar Gimbald como um recurso literário, uma espécie de personagem criado por John, quiçá um *alter ego*, não fosse aquele um personagem verídico. De fato, registro da época menciona que, em 1101, o médico italiano Faricius, juntamente com seu companheiro conterrâ-

<sup>202</sup> CLANCHY, Michael T. *England and its rulers: 1066-1307*, op. cit., p. 74.

<sup>203</sup> Tais registros podem indicar a cobrança de impostos adicionais, caso consideremos a existência de taxações regulares.

<sup>204</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle*, op. cit., p. 243.

<sup>205</sup> Idem, p. 254-255.

<sup>206</sup> HENRY OF HUNTINGDON. *The Chronicle of Henry of Huntingdon*. Translated and edited by Thomas Forester. London: Henry G. Bohn, 1853, p. 261.

neo Grimbald, atendeu ao parto da rainha Matilde, esposa de Henrique I.<sup>207</sup> Faricius, abade de Abingdon, se tornou o médico mais confiável do soberano<sup>208</sup>, sendo possível supor que depois de sua morte, em 1117, Grimbald assumiu a posição anteriormente ocupada por Faricius, cuja morte mereceu um registro, ainda que breve, na *Crônica Anglo-Saxônica*<sup>209</sup>. Entretanto, isso não impede que John tenha usado o testemunho de Grimbald com certa liberdade, não apenas porque o médico já havia falecido quando John relatou o episódio, mas também porque ele foi sua única testemunha, da feita que, ao acordar da visão dos camponeses, Henrique I “viu que todos aqueles que deveriam estar em vigília ao lado dos reis haviam fugido”.

Diante das ameaças sofridas, duas vezes o rei despertou de seu pesadelo, ora pulando da cama em terror, ora pedindo ajuda com gritos horrendos, em ambas se apoderando de suas armas para golpear os trabalhadores e guerreiros em bandos, mas sem encontrar ninguém. Mas na terceira vez, ao ser ameaçado pelos sacerdotes que olhavam para o seu “terrível semblante”, Henrique não pegou em armas contra os homens da igreja, sua reação limitando-se a desviar o olhar.

Ao acordar, Henrique conversou sobre o sonho com seu médico, Grimbald, cuja participação no episódio é, no mínimo, curiosa. O que fazia ele “ocultado num canto escondido do aposento real, sob o abrigo do completo silêncio da noite”? Ora, de acordo com o relato de William of Malmesbury (c. 1095 - c. 1143), outro cronista contemporâneo, Henrique I tinha um sono difícil, o qual costumava ser interrompido por roncões frequentes.<sup>210</sup> Em outras palavras, dormia mal, não sendo impossível imaginar que tivesse um sono bastante agitado. Nesse sentido, Grimbald poderia estar observando o sono régio com vistas ao seu tratamento.

Contudo, no início do relato, John of Worcester afirma que as três visões de Henrique I foram completamente observadas por Grimbald. Quanto a isso, muito embora a análise iconográfica do sonho não seja objeto deste artigo, é impossível deixar de mencionar a presença de Grimbald ao lado do desenho de cada ordem da sociedade, para as quais ele olha diretamente. Mas, se durante o sono, as imagens de um sonho são pessoais e intransferíveis, pertencendo, naquele momento, apenas ao sonhador, como Grimbald poderia ter visto as imagens de um sonho que não era seu, como poderia ter *acessado uma mente* que não era a sua?

Ao amanhecer, quando Grimbald debateu com Henrique I o que havia visto – isto é, sacerdotes, guerreiros e trabalhadores ameaçando o rei –, este contou tudo o que havia sofrido em seu sono.<sup>211</sup> *Sofrido*, repito, e não visto. Em seu *sono*, e não sonho. Ou seja, foram *sentimentos* e *sensações* o que Henrique I relatou, e não visões. Nesse sentido, considerando que o soberano tivesse consciência dos distúrbios de sono que sofria, é tentador cogitar que, através do método da sugestão, o rei foi induzido pelo seu médico a acreditar no teor do sonho, na sua interpretação e, o que é mais importante, em sua vinculação com o sentimento de culpa. Sim, porque o conselho de Grimbald para a redenção dos pecados de Henrique I consistiu na doação de esmolas – o que equivale dizer, à redistribuição de toda a sua imensa riqueza. Coisa que, para um rei sovina como Henrique I, só poderia ser realizada mediante um artifício dessa natureza.

Finalmente, o sonho à luz de sua mensagem. Ao comparar Grimbald a Daniel, intérprete do sonho de Nabucodonosor, John confere legitimidade e autoridade ao relato do médico, bem como à sua consequente

<sup>207</sup> O bebê era Matilde, a mesma dos impostos relativos ao dote.

<sup>208</sup> O registro em questão é a Abingdon Chronicon 2. Cf. BARTLETT, Robert. *England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225*, *op. cit.*, p. 589.

<sup>209</sup> *The Anglo-Saxon Chronicle*, *op. cit.*, p. 247.

<sup>210</sup> WILLIAM OF MALMESBURY. *Chronicle of the Kings of England. From the earliest period to the Reign of King Stephen*. By J. A. Giles. London: Bell & Daldy, 1866, p. 447.

<sup>211</sup> Em inglês, “The king told him all he had experienced in his sleep [...]”. Enquanto verbo, “experience” pode significar “experimentar, encontrar, sentir, sofrer; conhecer”. MORAIS, Armando de. *Dicionário de Inglês-Português*. Porto: Porto Editora, 1984, p. 285. Confrontado com o latim, “Cui rex cuncta que in somnis pertulerat enarravit”, “pertuli”, perf. de “perfero”, pode significar “suportar, tolerar, sofrer”. Quanto a “in somnis”, significa “durante o sono”. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 2001, p. 497, 506 e 625. Desse modo, optei pela sua tradução como “O rei contou a ele tudo o que havia sofrido em seu sono [...]”.

interpretação, ainda que os conselhos de Grimbald quanto à doação de esmolas em nada se pareçam com o conselho oferecido por Daniel.<sup>212</sup>

As esmolas, eis o objetivo explícito do relato, o objeto de desejo. Portanto, respaldada por um episódio bíblico, a interpretação dada por Grimbald – “médico perito” e “homem de grande sabedoria”, no dizer de John – teria o caráter de uma interpretação abalizada e inquestionável. Seu conselho seria uma prescrição médica. Um remédio. Curar a avareza do rei, curar a pobreza dos súditos. Mas quem eram os intermediários entre as esmolas e o povo, senão os clérigos?

O sonho de Henrique I permite entrever, ainda, duas outras mensagens, ambas relacionadas a aspectos certamente presentes no imaginário régio. A primeira estaria vinculada à visão dos cavaleiros, em sua função como braço armado da sociedade. Muito embora estivessem tão enraivecidos quanto os demais, são os únicos aos quais foi permitido demonstrar sua intenção de matar o rei e cortá-lo em pedaços. Nesse sentido, caso tivessem alcançado seu intento, estariam cometendo o tiranicídio, um dos temas marcantes do *Policraticus* (1159), escrito cerca de duas décadas depois por John of Salisbury (c. 1120 – 1180), para quem “não apenas é permitido, mas também equitativo e justo matar os tiranos” (III, 15), sendo o tirano identificado como aquele que “oprime o povo através da dominação violenta” (VII, 17).<sup>213</sup> Quanto à segunda, estaria relacionada à Roda da Fortuna, alegoria do tempo circular, do eterno retorno, da instabilidade, sempre a sugerir que a riqueza de hoje pode vir a ser a pobreza de amanhã.

## Conclusão

O método adotado pelo médico medieval antecede, em muitos séculos, aquele que veio a ser adotado por Freud (1856-1939). Para este, os impulsos de pensamento existentes durante o sono estão relacionados a questões que foram menosprezadas, intencionalmente ou não, pelo sonhador, e sempre vinculadas a fatos por ele vivenciados durante aquele mesmo dia, ou seja, a um passado imediatíssimo. Muito embora o sonho de Henrique I esteja vinculado a ações executadas pelo soberano ao longo de todo o seu reinado, aspectos como a verbalização dos sentimentos e sensações, feitas pelo próprio paciente, a atribuição de uma origem para os sintomas relatados e sua posterior interpretação pelo médico, são aspectos da narrativa que conferem a Grimbald e/ou John of Worcester uma grande perspicácia psicanalítica – para usar um termo atual – na interpretação do sonho de Henrique I.

Por outro lado, quanto ao sonho como realização de um desejo, o sonho de Henrique I com as três ordens da sociedade se revela mais como a *manifestação* de um desejo, no caso as esmolas que iriam redimir os pecados do soberano. Um desejo clerical, portanto.

Nas reflexões de Alfredo sobre o trabalho de um rei, as três ordens da sociedade constituem suas ferramentas, sem as quais ele não pode realizar seu trabalho. Mas suas ferramentas precisam de sustento, e, para isso, o rei precisa de recursos, justificando, portanto, o acúmulo de riquezas. Contudo, tal noção de serviço, de reciprocidade e de redistribuição das riquezas, encontrada em Alfredo, encontra-se ausente no perfil de Henrique I.

De todos os rendimentos recebidos por Henrique I naquele ano de 1130, a maior parte vinha de sua função como soberano, aspecto que pode ser considerado como indício de um poder com forte tendência à centralização. Nesse sentido, ao sugerir temas que assombravam o imaginário régio, como o tiranicídio e a Roda da Fortuna, é possível inscrever o relato do sonho de Henrique I numa tendência marcante nas narrativas medievais, que é o seu caráter didático e moralizante.

<sup>212</sup> Daniel 2: 1-49. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 1553-1555.

<sup>213</sup> JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 25 e 163.

O sonho de Henrique I e as três ordens da sociedade na *Chronicon ex chronicis* se revela, portanto, como um sonho exemplar, destinado a lembrar aos soberanos os perigos aos quais estão expostos, em caso de cobrança excessiva de impostos, de extorsões e da rígida aplicação da justiça, características do mau uso do poder.

\*\*\*

## FONTES

- AELFRIC. *Aelfric's Lives of Saints*. Edited by Rev. Walter W. Skeat. London: N. Trubner & Co., 1881. 2v. *Internet*, Archive.org.
- Alfred the Great. Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. Translated by Simon Keynes and Michael Lapidge. London: Penguin, 1983.
- ANGLO-SAXON CHRONICLE. Translated and edited by Michael Swanton. New York: Routledge, 1998.
- HENRY OF HUNTINGDON. *The Chronicle of Henry of Huntingdon*. Translated and edited by Thomas Forester. London: Henry G. Bohn, 1853. *Internet*, Google Books.
- JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- The Chronicle of John of Worcester*. Volume III: The Annals from 1067 to 1140, with the Gloucester Interpolations and the Continuation to 1141. Edited and translated by Patrick McGurk. New York: Oxford University Press, 1998.
- JOHN OF WORCESTER. *Chronicon ex chronicis*. Oxford, Corpus Christi College, MS. 157. *Internet*, *Early Manuscripts at Oxford University*.
- WILLIAM OF MALMESBURY. *Chronicle of the Kings of England*. Translated and edited by J. A. Giles. London: Bell & Daldy, 1866. *Internet*, Google Books.

## BIBLIOGRAFIA

- BARROW, Julia. "Worcester". In: LAPIDGE, Michael et al (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 488-490.
- BARTLETT, Robert. *England under the Norman and Angevin kings: 1075-1225*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BROOKE, Christopher. *From Alfred to Henry III: 871-1272*. New York: W. W. Norton, 1966.
- CLANCHY, Michael T. *England and its rulers: 1066-1307*. Oxford: Blackwell, 2006.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- FORESTER, Thomas. "Preface". In: *The Chronicle of Florence of Worcester*. Translated by Thomas Forester. London: Henry G. Bohn, 1854, p. v-xiii. *Internet*, Google Books.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- GODDEN, Malcolm. "Aelfric of Eynsham". In: LAPIDGE, Michael et al. (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 8-9.
- KEYNES, Simon. "Florence". In: LAPIDGE, Michael et al. (eds.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 188.
- KEYNES, Simon; LAPIDGE, Michael. "Introduction". In: *Alfred the Great. Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. Translated by Simon Keynes and Michael Lapidge. London: Penguin, 1983, p. 7-58.

- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983. 2 v.
- LE GOFF, Jacques. "Sonhos". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006, v. II, p. 511-529.
- McGURK, Patrick. "Introduction". In: *The Chronicle of John of Worcester*. Volume III: The Annals from 1067 to 1140, with the Gloucester interpolations and the Continuation to 1141. Edited and translated by Patrick McGurk. New York: Oxford University Press, 1998, p. xv-l.
- POOLE, Austin Lane. *From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- THORPE, Benjamin. "Preface". In: *Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex chronicis*. Tomus II. Londini: Sumptibus Societatis, 1849, p. v-xiii. *Internet, Archive.org*.
- WEAVER, John Reginald Homer. "Preface". In: *The Chronicle of John of Worcester, 1118-1140*. Edited by J. R. H. Weaver. Oxford: At the Clarendon Press, 1908, p. 3-12. *Internet, Google Books*.

## *Sonhos e Visões em Saxo Grammaticus (sécs. XII-XIII)*

André Szczawlińska MUCENIECKS

Iniciemos nossa discussão com um pouco do mito:

O Segundo filho de Ódhinn é Baldr, e dele tudo de bom é dito. Ele é o melhor, e todos louvam-no. Ele é tão belo em aparência, e tão brilhante, que luz emana dele. (...) Ele é o mais sábio dos Æsir, mais eloquente e mais gracioso.

[Gylfaginning: XXVIII]. Um dos Æsir é chamado Hödr: ele é cego; é muito forte, mas os deuses desejariam que em nenhuma ocasião tivesse sido nomeado, pois o trabalho de suas mãos irá por muito tempo ser lembrado entre os deuses e os homens.

[Gylfaginning: XLIX] O início da história é este, que Baldr, o bom, sonhou grande e perigoso sonho ameaçando sua vida. Quando ele contou estes sonhos aos Æsir, então eles juntos tomaram conselho, e foi esta sua decisão: pedir pela segurança de Baldr da parte de todos os perigos. E Frigg tomou juramentos para este propósito, que poupariam Baldr fogo e água, aço e metal de todos os tipos, pedras, terra, árvores, doenças, bestas, pássaros, veneno, serpentes. E quando isto foi cumprido e feito conhecido, foi uma diversão de Baldr e dos Æsir, que ele deveria ficar de pé no Thingr, e todos os outros deveriam atirar alguma coisa nele, alguns golpeá-lo com machado, alguns bater nele com pedras. Mas o que quer que fosse feito não feria-o de forma alguma, e aquilo parecia a todos uma coisa muito honrosa.<sup>214</sup>

Já o final da narração é bem conhecido: o visco, erva muito pequena e jovem, não prestara o juramento. Loki, divindade hábil com artimanhas, pega um ramo de visco e guia a mão do deus cego (e arqueiro) Hödr, que mata a Baldr.

Dentre outras consequências, das quais as mais imediatas são a perseguição e captura de Loki, há implicações até mesmo no próprio Ragnarök, origem do *Götterdämmerung* de Richard Wagner.

Ao leitor pode parecer uma incongruência o início de estudo sobre a Gesta Danorum apresentando o mito de Baldr como contado na Edda em Prosa, de Snorri Sturlusson. Passemos, portanto, à observar a história deste mesmo personagem – contado, desta feita, por Saxo Grammaticus:

Em Saxo<sup>215</sup>, temos Baldr (“Balderus”) e Hödr (“Høtherus”), em meio a personagens mais acessórios a esta narrativa, dentre os quais o próprio Ódhinn (“Othinus”) e Nanna<sup>216</sup>. Ódhinn é o maior dos deuses, pai de

<sup>214</sup> Todas as traduções do antigo nórdico são nossas.

<sup>215</sup> 3.3.6 e 3.3.7. Empregaremos tal forma de referência daqui em diante ao citar trechos da *Gesta Danorum*. A citação significa livro, capítulo e parágrafo, e é empregada na edição de Horn e Olrik.

<sup>216</sup> Empregaremos sempre as formas latinizadas usadas pelo próprio Saxo, a despeito da estranheza que apresentem em relação a alguns nomes

Baldr em ambas as narrativas. Nanna é uma humana amada por Høtherus e Balderus em Saxo, sendo por eles disputada, e tendo casado-se com Høtherus ao final, enquanto que na Edda de Snorri é uma deusa, esposa de Baldr.

As similaridades nas duas linhas não vão muito além. Em Saxo, Balderus é um personagem desagradável, o claro vilão da história, dotado de poderes especiais devido à sua descendência de Othinus. Pode ser morto apenas através de circunstâncias muito especiais, que envolvem armas mágicas.

Já Høtherus é o herói, nítido e incontestado. Sua vitória sobre Balderus é aguardada ansiosamente pelo leitor, que o acompanha em meio a derrotas, forças desfavoráveis e divinas, e duras provas a serem transpostas. Dentre estas se encontra um amálgama curioso entre o nórdico e o clássico, quando Høtherus tem de enganar e capturar um sátiro na Lapônia a fim de adquirir as armas que podem ferir Balderus.

Høtherus exemplifica também algumas virtudes que Saxo apresenta no livro, em particular a *Prudentia*.<sup>217</sup> É apresentado como um campeão, não apenas no físico e nos esportes, mas nas artes musicais e na mente: Høtherus é descrito por Saxo como extremamente dotado na harpa, alaúde, saltério, lira e rabeca. Podia tocar em diversos modos, através dos quais despertava as emoções que desejasse em seus ouvintes. Segundo Saxo, Høtherus ultrapassava aos demais nos “benefícios da alma” (“*animi beneficiis transscendebat*”).

Dumézil apresenta a ideia de que os atributos de Baldr/Balderus e Hödr/Høtherus são invertidos na narrativa de Saxo, e ecos da sapiência, sabedoria e agradabilidade de Baldr/Balderus encontram-se nas descrições de virtudes de Hödr/Høtherus.<sup>218</sup>

Suas análises míticas de material escandinavo são criticadas agudamente por alguns autores<sup>219</sup>, particularmente devido à tendências fenomenológicas, mas precisamos reconhecer que, de fato, conquanto as diferenças narrativas sejam fortes, as similaridades contextuais, caracterizações de personagens (no caso, invertidas) e recursos de cenário são fortes.

A situação é tornada mais complexa ao se comparar fontes de menor extensão do século XIII dinamarquês, como a *Chronicon Lethrense* e os *Annales Lundenses*. Pouco anteriores à *Gesta Danorum*, apresentam construção similar, também evemerizada, da personagem de Balderus, o que levanta a possibilidade da existência de uma tradição intelectual danesa diversa da islandesa, e não meramente um capricho literário “deturpador” de supostos originais da parte de Saxo Grammaticus.

São de nosso interesse particular alguns destes detalhes contextuais que diferenciam ambas as tradições. A saber, o papel dos sonhos. A função e caráter dos personagens é modificada, e a ambientação sofre alterações. O que perdura em ambas narrativas é a morte de Baldr/Balderus por Hödr/Høtherus, Nanna enquanto objeto amoroso, a paternidade de Odhinn, e a presença dos sonhos premonitórios.

O sonho de Balderus, em Saxo, anuncia sua morte. É um anúncio um tanto quanto desnecessário, pois o texto evidencia que ele já estava bastante ferido em batalha, o exército inimigo rejubilando-se com tal circunstância.

Quando sonha, entretanto, quem lhe aparece é “Proserpina”, dizendo-lhe que ele logo estaria em seus braços. Mais uma mistura do clássico ao escandinavo, e mais uma referência do sonho em uma circunstância de morte. Não como um aviso que lhe permita evitá-la; antes, uma confirmação de que ela ocorrerá, uma confirmação de inexorabilidade. Outras perturbações do sono são apresentadas: Høtherus e outros dos combatentes não conseguem dormir no tempo da batalha.

---

escandinavos populares como, por exemplo, “Björn”, que Saxo latiniza para Biorno ou Biornus.

<sup>217</sup> MUCENIECKS, A.S. *Virtude e Conselbo na Pena de Saxo Grammaticus (XII-XIII)*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2008, p. 81.

<sup>218</sup> DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao Romance: A Saga de Hadingus*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 204-215.

<sup>219</sup> BOULHOSA, Patrícia Pires. A \*mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair* 6 (2), 2006: 3-31.

## I. Tradição ou tradições?

Uma ideia comum em discussões e estudos escandinavos é, ao menos no que toca a mitologia, o costume de denegrir Saxo Grammaticus diante de fontes islandesas – principalmente as supostamente escritas ou compiladas por Snorri Sturlusson. No caso do sonho de Baldr/Balderus, a narrativa islandesa, de Snorri Sturlusson, é a preferida e apresentada nos manuais de mitologia escandinava, escolhida pelos autores de HQs e apreciada pelos leitores em geral, acadêmicos ou não.

Desta forma, tem-se um maniqueísmo bem ao gosto dos partidários das querelas “cristão X pagão”. Snorri Sturlusson, aristocrata islandês do século XIII, apesar de escrever (em vernáculo) numa Islândia já cristianizada, é louvado como o preservador do conhecimento ancestral escandinavo, ameaçado pela Cristianização.

Enquanto isso, Saxo, clérigo danês, também do século XIII, escrevendo em latim, é o porta-voz dos novos tempos, da Cristianização institucional e da adaptação (e “deturpação”) da tradição escandinava. A despeito de escrever uma obra extensa de dezesseis livros, dos quais os nove primeiros contém elaboração de material mítico, Saxo é considerado com mais estima por eslavistas interessados em suas descrições das cruzadas danesas contra os eslavos ocidentais, nos livros finais, do que pelos próprios germanistas.

Certamente não compartilhamos desta (falta de) visão, mas não há espaço aqui para tal discussão. O que é necessário, entretanto, é salientar um aspecto relevante da mesma: há *uma* tradição narrativa escandinava monolítica? E, indo mais além em nossa discussão acerca de sonhos e visões, há *uma* tradição narrativa de sonhos escandinava?

Se comparamos apenas duas fontes diversas entre si, de contextos diferentes – e sim, a despeito das frequentes pasteurizações de medievalistas generalistas, Islândia e Dinamarca do século XIII consistem em contextos diferentes entre si, ainda que similares quando contrapostos a um Ocidente Medieval – e, ainda por cima, escritas por autores identificados, a primeira atribuição imediata da diferença que é feita o é no que toca à autoria.<sup>220</sup>

Citamos já a ocorrência de narrativas similares a Saxo Grammaticus na *Chronicon Lethrense* e nos *Annales Lundenses*. A discussão da interdependência e da relação de tais fontes entre si também foge do nosso escopo, mas é suficiente para o momento a constatação de que Saxo Grammaticus não é exclusivamente um indivíduo dotado de caprichos e habilidades literárias.

Saxo, antes de tudo, é uma voz. Uma voz que fala a partir de um corpo definido, escandinavo por origem, razoavelmente cristianizado e ocidentalizado, com construções específicas mentais e estruturais danesas do século XIII. Especificidades deste contexto são compartilhadas em menor ou maior grau por Saxo e outros autores de seu tempo.

Desta forma, se Saxo empregou a *Chronicon Lethrense* como uma de suas fontes primárias, ou se tanto ele como o(s) autor(es) dela empregaram mesmas fontes, ou, ainda, se empregaram fontes diversas mas efetuaram construções semelhantes – em qualquer um dos casos, temos vozes diversas, “individuais”, falando de um mesmo contexto, de uma mesma tradição a ser formada.

Esta tradição compartilha alguns pressupostos ancestrais, a língua materna, conceitos e mentalidades específicas de um contexto escandinavo mais amplo, mas, simultaneamente, diverge – e muito – do contexto específico islandês.

Na Islândia do século XIII teremos um ou mais centros aonde o saber e as tradições são ensinados, e dos quais Snorri Sturlusson beberá. O próprio Snorri não se limitará a estes centros de erudição e acumulará conhecimento em outras regiões da Escandinávia – da mesma forma que Saxo afirma ter bebido com muito interesse de fontes da Islândia.

<sup>220</sup> Não estamos alheios às discussões envolvendo autoria no Medievo. Entretanto, a existência de um autor exclusivo identificado ou mais de um autor, no caso discutido, não afeta a essência do argumento – de fato, reforça-o, à medida em que se coaduna harmonicamente com a ideia de mais de uma tradição narrativa escandinava partilhada de forma mais coletiva.

Entretanto, certos pressupostos de contexto mais específico – em particular temáticas muito ligadas às querelas e feudos pessoais, à descentralização política, ao isolamento geográfico e uma abordagem diversa das modificações religiosas – serão comuns às obras atribuídas a Snorri Sturlusson e outras fontes islandesas, em particular sagas de formas diversas.

O contexto danês é particularmente diverso. A transição entre os séculos XII e XIII na Dinamarca é governada pela mais forte dinastia danesa, a dinastia dos Waldemares e, simultaneamente, pelo período de maior força do arcebispado.

A Dinamarca expande e consolida sua hegemonia no Báltico do século XIII, e este contexto possui implicações consideráveis na escrita da *Gesta Danorum*, incluindo na projeção retroativa do contexto de domínio do Báltico nos tempos míticos daneses.

Não se sabe com certeza se o título “*Gesta Danorum*” foi da autoria do próprio Saxo Grammaticus. Dois dos maiores eruditos na questão, tradutores de partes distintas da *Gesta Danorum*, apresentam as conclusões opostas.

Para Eric Christiansen (assim como parcela considerável dos acadêmicos), o nome *Gesta Danorum* não é da autoria de Saxo Grammaticus, tratando-se de atribuição dos posteriores<sup>221</sup>. Christiansen emprega o título “*Danorum Regum heroumque Historie*” em sua tradução dos livros X a XVI da *Gesta*<sup>222</sup>, seguindo o título da primeira edição de Saxo conhecida, publicada por Pedersen em 1514. Já Karsten Friis-Jensen<sup>223</sup> defenderá o nome como original, argumentando pela sua ocorrência no século XIV, na *Vetus Chronicon Sialandie*<sup>224</sup> e pela similaridade de nome com outra história de mesmo estilo: a *Gesta Normannorum* de Dudo de S. Quentin, e afirmando que “*Danorum Regum heroumque Historie*” se trataria de latim tipicamente humanista.

Nomes à parte, tão discussão não consiste em erudição vazia. É importante frisarmos que a *Gesta Danorum* (ou a *Danorum Regum heroumque Historie*) não se enquadra na definição de gênero das “Canções de Gesta”, como o título pode sugerir.

Antes, é uma forma de história “nacional” em latim, com abundante uso da *Interpretatio Romana*, que traça uma continuidade entre o passado que chamamos “mítico”, “pré-histórico”, até os tempos mais próximos de seu autor. São obras similares a ela a *Gesta Normannorum* de Dudo de S. Quentin e a *Historia regum Britanniae* de Geoffrey of Monmouth.

A importância deste destaque consiste no papel que os sonhos tiveram na formação das Canções de Gesta e romances cortesês. *O Roman de la Rose* é apresentado por seu autor como relato de um sonho, e provê influência decisiva na forma literária em questão.<sup>225</sup> As circunstâncias da *Gesta Danorum* são bastante diversas, e o leitor não deve aproximar-se de Saxo com modelos cortesês em mente; de fato, Saxo possui ataques e ironias consideráveis à modelos de comportamentos próximos a tais modelos.

Retornando, portanto, às questões de tradição danesa e islandesa, é satisfatória e pertinente a consideração de que não se pode falar em uma tradição narrativa escandinava aplicável de forma genérica. Também é razoável se considerar que, à medida em que os sonhos tratam das preocupações contextuais de homens, e à medida em que são narrados, tais características afetarão a forma de tal narrativa e seu tipo de conteúdo.

A obra que abordará de forma mais extensa o conteúdo onírico escandinavo é “*Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore*”, escrita em 1935 por Georgia Dunham Kelchner, que estuda em razoável

<sup>221</sup> ELLIS-DAVIDSON, Hilda. Commentary. In: SAXO GRAMMATICUS, *The History of the Danes*. Tradução: FISCHER, Peter. II Vols. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2006, p. 03.

<sup>222</sup> CHRISTIANSEN, E. *Saxo Grammaticus: Danorum regum heroumque historia*. Books X-XVI. III vs., Oxford, 1980-1981.

<sup>223</sup> Tradutor e editor da *Gesta Danorum* para o dinamarquês, juntamente com Zeeberg. FRIIS-JENSEN, K. & ZEEBERG, P. (ed. trad.). Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Danmarkshistorien, II Vs. Copenhagen, 2005.

<sup>224</sup> GERTZ, Martin Clarentius. *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*. Vol II. Copenhagen: J Jørgensen & Co, 1917-1922, p. 27.

<sup>225</sup> LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 524.

detalhe diversas formas de Saga, e inclui, ainda que em menor grau, fontes com escopos diversos, como a *Heimskringla* de Snorri Sturlusson, e mesmo referências ao folclore danês.

Ao lidar com o material danês – o que, destaque-se, Kelchner faz com parcimônia – a autora emprega poucas vezes a *Gesta Danorum*, e cita a maior parte dos exemplos obtidos na *Danmarks gamle Folkeviser*<sup>226</sup>, coletânea folclórica iniciada por Svend Grundtvig em 1853, composta em grande parte por baladas medievais danesas. Desta forma, Kelchner fala de uma “tradição folclórica danesa”, que ela contrapõe de certa forma à uma tradição nórdica presente nas Sagas.

O contraponto oferecido por Kelchner ao material danês é, portanto, pequeno e limitado. Foge de nosso objetivo traçar linhas explicativas completas das possíveis tradições narrativas e oníricas em todas as regiões escandinavas do período viking e do medievo, incluindo Islândia e Dinamarca. Tal obra ainda está para ser escrita. Ateremo-nos, dentro de nossas limitações, a uma análise de possíveis linhas gerais dos sonhos em Saxo Grammaticus, procurando coerências e discordâncias. Procurando, de certa forma, uma compreensão.

## II. Hadingus

O episódio de Balderus e Høtherus não é a única narração contendo sonhos na *Gesta Danorum*. Antes dela possuímos, no livro I<sup>227</sup>, os relatos sobre Hadingus. Esta primeira aparição de um sonho é inserida no final de sua jornada.

Este está prestes a cair em uma cilada preparada por sua filha Ulvilda e seu genro. A função do sonho aqui é meramente de um aviso. O sonho, por si só, não é descrito ou narrado. Quase que aparece apenas por um artifício literário, a fim de demonstrar o porquê de Hadingus não cair na cilada para ele preparada.

Assim como para Balderus, o sonho apresenta o futuro. Quando comparado com o início da narrativa de Hadingus, apreendemos uma característica relevante e distintiva: o sonho, aqui, é uma forma sancionada e aceita de conhecimento do futuro.

No início da trajetória de Hadingus, quando este ainda não é rei, e sai da tutela de um casal de gigantes, a filha dos mesmos, Harthgrepa, acompanha-o em sua jornada. Nesta, pratica necromancia a fim de prever os acontecimentos que dar-se-ão com Hadingus. Por tal ato é condenada, e muito em breve, na narrativa posterior, é destruída por seres sobrenaturais.

A visão final de Hadingus demonstra que o conhecimento do futuro, per si, não é o ato deplorável. Este, entretanto, requer meios aceitos. Arriscamo-nos aqui a apresentar a tese provisória de que o sonho é tal meio sancionado de conhecimento do futuro por apresentar respaldo e tradições bíblicas, cristãs, a uma característica que possuía seu papel em tempos mais antigos, pagãos, na Escandinávia como um todo.

## III. Os livros VI e VIII

Nos livros VI e VIII Saxo apresenta mais narrativas pontuadas por pequenos episódios envolvendo sonhos ou visões:

No livro VI<sup>228</sup> Biorno<sup>229</sup> tem uma visão de uma besta saindo das águas e cuspidando fogo. Esta visão revela perigo, que acontece de fato em um artifício promovido por seu inimigo. Em outras fontes e sagas escandinavas e islandesas a circunstância deste sonho se repete.<sup>230</sup> No caso, a chegada de um inimigo é simbolizada

<sup>226</sup> Canções folclóricas antigas da Dinamarca.

<sup>227</sup> 1.8.26.

<sup>228</sup> 6.2.9.

<sup>229</sup> Saxo usa, alteradamente, “Biorno” e “Biornus” para Björn, um comum nome escandinavo.

<sup>230</sup> KELCHNER, Georgia Dunham. *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore*. Cambridge: At the University Press, 1935. pp. 18ss.

em um sonho por um animal poderoso. Saxo muda o animal padrão; normalmente um dragão não é usado desta forma, com exceção do sonho do rei Hoerek de um grande dragão, na *Sögubrot af Fornkonungum* 2.<sup>231</sup>

Ainda no livro VI<sup>232</sup>, Fridlevus<sup>233</sup> é avisado por meio de uma visão acerca de um tesouro, que ele obterá após matar uma serpente. Não fica claro se a visão foi tida com ele acordado ou dormindo (caso no qual seria um sonho).

O livro VIII<sup>234</sup> traz um sonho permeado de visões da guerra, tido por Atylo, que, após fugir inicialmente, junta-se ao lado que será vencedor. Aparentemente, a visão aqui tem um efeito de estímulo a sua participação. Dela se diz que é uma visão verdadeira, sem deixar dúvidas, clara (“*haud dubie*”).

Ainda no livro VIII<sup>235</sup> encontramos mais um episódio onírico. O rei tem uma previsão em sonho, descrita inicialmente como falsa (“*falsa somnii praedictione*”), que o leva a tomar ações errôneas contra Thorkillus. Não é a primeira vez na qual Saxo qualifica uma circunstância por meio de um enunciado, mas narra-a de forma diversa, adicionando significados distintos ao texto.

Ao leitor não fica totalmente claro se o sonho aqui se cumpre, ainda que pareça que sim. Thorkillus retorna de uma viagem ao mais distante norte, enfrentando o gigante Utgarthilocus.<sup>236</sup> O rei teve um sonho, dito falso, segundo o qual o rei morreria se ouvisse dos feitos de Thorkillus.

Ao final do diálogo, uma das evidências da existência de Utgarthilocus – um pêlo de suas suíças – gera a morte de muitos. Na linha seguinte Saxo inicia outro episódio totalmente distinto, com a enunciação que o rei (Gormus) está morto.

A conexão de causa e efeito entre o sonho e sua morte não é feita de forma tão clara, principalmente porque em várias ocasiões Saxo simplesmente afirma brevemente a morte de personagem com o qual se ocupou longamente até então.

Uma leitura exclusiva da passagem nos leva a deixar a questão em aberto. Porém a comparação com os outros sonhos da Gesta, principalmente os contidos nos livros posteriores, nos leva a concluir uma intencionalidade na demonstração do cumprimento do sonho.

#### IV. Gorm e Thyra<sup>237</sup>

No livro IX<sup>238</sup> temos possivelmente uma das versões mais elaboradas de sonho em Saxo Grammaticus. Ela se encontra inserida na narrativa de Gorm e Thyra. Gorm é creditado pela estela rúnica de Jelling como o rei que unificou aos daneses e os fez cristãos, ainda que haja nuances e debates sobre a extensão e efetividade de tal afirmação.

O mesmo episódio do sonho é contado na *Jomsvikinga Saga*, de forma mais elaborada. Em suma, o que Saxo nos apresenta é uma ideia aparentemente retirada do folclore, de que um sonho pode dar sinais da fertilidade. Thyra, apresentada por ele como filha do rei Aethelred, da Inglaterra, casa-se com Gormo, e insiste em receber a Dinamarca como presente de casamento. Também deseja manter a castidade, mesmo depois das núpcias.

---

<sup>231</sup> ELLIS-DAVIDSON, 206, p. 95.

<sup>232</sup> 6.4.10.

<sup>233</sup> Escandinavo *Fridleifr*.

<sup>234</sup> 8.7.4.

<sup>235</sup> 8.15.11.

<sup>236</sup> Utgard-Loki é gigante protagonista de conhecida – e divertida – passagem da Edda Poética, na qual engana a Thórr e Loki.

<sup>237</sup> Empregaremos aqui as formas escandinavas dos nomes, devido ao seu largo emprego na bibliografia, pela possibilidade de identificação com personagens conhecidos de outras fontes, e pela relevância de tais personagens nos eventos de unificação e cristianização da Dinamarca. Saxo emprega para Gorm, “Gormo”, para Thyra, “Thira”, para Aethelred, “Hedelrado”. Harald fica “Haraldus”, Knut, “Canutus”.

<sup>238</sup> 9.11.4.

Quando Gorm conta a ela sobre um sonho que teve, no qual pássaros pousam sobre seu ventre, ela concorda em consumir o casamento, alegando que o sonho demonstra que ela será fértil.

A narrativa segue, mostrando o nascimento de Knut e Harald. Após infortúnios nas Ilhas Britânicas, Knut morre. O próprio rei Gorm morrerá, num processo narrativo no qual Saxo salienta a sede de poder e habilidade de Thyra, ao mesmo tempo em que apresenta Gorm como inepto – dualidade apresentada também nas outras fontes que apresentam o relato.

Não obstante Gorm, Thyra e Aethelred terem existido de fato, há um consenso acadêmico de que o episódio trate-se primordialmente de uma construção literária não-factível, discordando com outras tradições envolvendo os personagens. A maior parte das tradições apresenta Thyra como filha de um jarl, Klakk-Harald, e Gorm morre antes que Aethelred comece a governar.

A apresentação deste sonho é, de certa forma, única, até mesmo destoante. Em meio a diversos sonhos que revelam vitória ou morte, temos um sonho que trata da fertilidade. Uma extrapolação, talvez um pouco abusiva, é a consideração de que todos sonhos trazem em comum, novamente, a predição do futuro. Considerando que o desenrolar dos eventos apresentados resultam no nascimento de Knut e Harald, o sonho se cumpre. No caso, sua interpretação foi dada não por quem o sonhou.

## V. O livro X e a mudança na narrativa

A partir do livro X, uma nova seção da Gesta Danorum é iniciada. Até então, têm-se o relato da Dinamarca anterior à Cristianização. As poucas referências à Cristandade são de um ou outro dos personagens, como o citado Thorkillus. As narrativas de Gorm e Thyra demonstram a aceitação oficial da religião cristã na Dinamarca.

A despeito de alguns conflitos, a partir de então o relato de Saxo refere-se a um reino cristão. As próprias referências a Deus, orações e devoção encontram espaço na obra.

A ideia mais aceita entre a historiografia pertinente considera que os livros X a XVI foram a primeira parte da Gesta Danorum a ser escrita por Saxo Grammaticus, sob a tutela e patrocínio do então arcebispo de Lund, Absalon. Saxo supostamente escreveria a bibliografia do arcebispo.

Em 1201 Absalon falece, e Saxo, sem a condução do arcebispo, passaria a escrever a História anterior dos daneses. Desta feita, não mais continuaria a narrar os feitos dos Waldemares e do novo arcebispo, Anders Sunnenssen. A ordem de escrita mais aceita da Gesta Danorum, portanto, consistiria dos livros X-XVI nas últimas décadas do século XII, e os livros I-X na primeira década e meia do século XIII. Há ainda a possibilidade de que Saxo tenha iniciado a escrita dos livros I a IX durante a escrita dos livros X-XVI.

De maneira similar à Snorri Sturlusson e às fontes danesas já aqui citadas, Saxo emprega racionalizações e forte evemerismo no tratamento dos mitos escandinavos, de forma a criar uma linha contínua histórica unindo o passado danês ao seu presente.

Dentre os indícios que apontam para tal ordem de escrita da obra, encontram-se os apontados pela análise de repetições de temas literários e de duplicidades. Este procedimento é de interesse particular à nossa temática, evidentemente, e complementa a análise comparativa dos sonhos e visões até então mencionados.

O livro X<sup>239</sup> contém o que Saxo chama de um sonho (*somnio*) e um auspício (*auspicia*), sendo que o auspício sonhado, sendo confirmado e reconhecido por todos, produz coragem e vitória no exército. O rei Magnus enfrenta um exército de eslavos (*sclavi*). Durante a noite sonha com alguém que lhe diz que a visão da morte de uma águia traria a vitória. Na manhã seguinte Magnus torna pública a visão. Durante a batalha, a águia é avistada, o exército é provido pela *religio* com coragem (*audacia*) e vence a batalha.

---

<sup>239</sup> 10.22.2 e 10.22.3.

A passagem é particularmente rica terminologicamente. Saxo emprega *somnio* intercalado com *visio*, *imago*, *praedictionis* e o já citado *auspicio*, acrescentando aspectos que até então não foram vistos – ao menos, conjuntamente – nos outros livros da Gesta, incluindo o uso dos termos *sorte* e *fortuna*. O sonho adquire, além de seu aspecto visível ao que o sonha, a característica já referida de *previsão sancionada*, bem como *imutável* e *definida* do futuro, não passível de controle humano.

## VI. A catedral de Roskilde

O livro XI<sup>240</sup> traz um episódio mais propriamente familiar ao medievalista e certamente mais divertido ao leitor, provavelmente já cansado de sonhos premonitórios em batalhas:

O bispo Sueno (Sven), dando continuidade à construção da catedral de Roskilde, move de lugar o túmulo do bispo anterior, Wilhelmo, que iniciara a construção. Sueno o faz porque não havia espaço para a dedicação do púlpito.

No dia anterior ao qual seria feita a dedicação, um homem com vestes sacerdotais aparece em sonho ao sacristão, condenando a atitude de Sueno e acusando-o de não apenas tomar para si a glória da construção, como também separar o bispo Wilhelmo da proximidade do túmulo de seu amigo, o rei Sven Estridsson.

Como resultado, a catedral desaba. O sacristão permanece incólume, visto que as pedras que caem rodeiam-no sem atingí-lo, e Saxo é enfático ao afirmar que o sonho fora confirmado para todos por tal desabamento.

A conexão com tradições mais continentais, incluindo tradições hagiográficas, pode ser verificada na continuidade da narração: após um tempo razoável, três homens reabrem a tumba de Wilhelmo, a fim de usar o espaço para abrigar o arcebispo falecido, Ascerus. O corpo encontrava-se com as vestes intactas, mas apenas os ossos. Entretanto, o odor impregna a todos por três dias, mesmo após muitos banhos.

O primeiro, o provoste Hermannus, falece após complicações com uma eripisela. O mestre capelão Arnfastus morre a seguir. Isaacus, o terceiro, um provoste rural, vendo o destino dos dois, procura protelar seu destino com penitências e doações, mas por fim morre.

Assim como no sonho de Gorm e Thyra, Saxo incorpora tradição de caráter diverso à sua narrativa, que não mais fala sobre batalhas, guerra e morte. Desta feita, uma narrativa de cunho quase hagiográfico, cristã por natureza.

## VII. Os livros finais (XIV-XVI)

A obra encerra-se com um sonho/visão em cada um dos três últimos livros, uma frequência relativamente pequena, dada a extensão dos mesmos.

No livro 14<sup>241</sup> Eric recebe aviso por sonho sobre uma navegação perigosa, e se salva por meio disto, ainda que não compartilhe deste livramento com seus companheiros.

No livro 15<sup>242</sup> temos ocasião na qual Saxo adota espécie de “neutralidade” em relação ao que narra. Sueno é avisado, por meio de um sonho ou outro duto “oráculo” de que forma poderia oferecer o cuidado médico ao seu pai. É uma forma narrativa diversa das outras, na qual Saxo expressa dúvida – e, ao mesmo tempo, ligeira distinção – sobre o meio do aviso. Ambas formas, entretanto, foram caracterizadas por ele aqui como “doutas”.

---

<sup>240</sup> 11.12.1 e 11.12.2.

<sup>241</sup> 14.1.10.

<sup>242</sup> 15.6.8.

No livro XVI<sup>243</sup> há um episódio, ocorrido entre o arcebispo Absalon e o duque eslavo Bugislav durante a guerra entre daneses e eslavos, em que ambos combinam uma reunião de paz. Aqui os sinais (revelados como sonho no final do capítulo) são tidos por Bugislav. Entretanto, ele os interpreta errado, e por meio disto suas armações para com Absalon são desfeitas.

Um episódio interessante no qual fica patente a circunstância já discutida anteriormente de uma assimilação dos sonhos à esfera cristã, ou ao menos de sua legitimação apenas entre os cristãos, e sua proveniência do alto. O pagão pode tê-lo, mas não o interpretará corretamente, e ainda assim sua interpretação, conduzida por Deus, culminará nos propósitos divinos.

### VIII. Análise

Estes doze episódios contendo sonhos e visões apresentam material bastante múltiplo e diverso, tornando difícil uma linha explicativa unívoca.

Há um predomínio de sonhos que aparecem durante batalhas, envolvendo previsão de morte, ou mesmo como escapar da mesma. As exceções a este padrão são o sonho de Gorm, envolvendo fertilidade, o conto do bispo Wilhelmo e do desabamento da Catedral de Roskilde e o do livramento de Absalon. O sonho de Suno trata sobre a preservação da vida, mas por meio da provisão de um conhecimento de cura, assim como o sonho envolvendo Thorkillus fala de morte, não em batalha.

Por fim, o sonho, ou visão, de Bugislav, não se enquadra bem com os demais, apresentando no máximo a similaridade de que ele refere-se não a quem o sonha, não é interpretado corretamente pelo sonhador, mas ainda assim é revelador do destino, do futuro.

Há um ligeiro predomínio do uso de sonhos e visões entre os livros I a IX, com sete revelações – os tempos, portanto, nos quais a Dinamarca não era cristã, e os livros escritos por último, sob maior “liberdade” e personalização do autor, e menor determinação do patrono. Os livros X a XVI contém cinco revelações.

Considerando que esta segunda parte (segundo a cronologia da narrativa, mas não da composição da mesma) possui dois livros e dois sonhos a menos, o predomínio da primeira parte é apenas aparente. Há de se considerar também que, matematicamente há um número absoluto pequeno de livros, o que não permite uma estatística muito reveladora e segura.

Uma ideia mais forte, contínua e frequente – possivelmente o único fator em comum a todos os sonhos em Saxo Grammaticus é a questão da previsão do futuro, já aqui sugerida, confirmada, afirmada e reafirmada. Previsão sempre incontestada, ainda que a narrativa possa ser composta por vezes de forma a habilmente passar uma impressão contrária inicial, que acaba frustrada pelo cumprimento do conteúdo onírico.

O cumprimento das revelações fica inequivocamente subordinado a algo além do homem. Uma providência que, em tempos de Cristandade, podemos chamar de divina. A inevitabilidade do destino não é uma exclusividade de Saxo Grammaticus. Encontramo-la em Sagas islandesas, sagas legendárias, em Snorri Sturlusson, na Edda. A circunstância de que todas estas fontes foram escritas já em tempos de Cristianismo institucionalizado não nos permite traçar linhas claras e delimitadoras do caráter exato religioso de tal característica.

A própria possibilidade de que o Ragnarok seja fruto de um influxo de ideias cristãs na mentalidade nórdica já foi (e continua a ser) discutida.

Não é possível dissociar mais no século XIII os influxos mentais de cunho “pagão” e “cristão”. Temos mentalidades escandinavas com especificidades e matizes contextuais, mas não mais uma dualidade religiosa marcada e maniqueísta. Traçar uma origem unívoca a um pensamento determinista fica impossível, mas é plausível considerar o peso que um conceito de destino imprime ao homem escandinavo.

---

<sup>243</sup> 16.6.5.

Esta característica enquadra-se bem numa tradição escandinava mais antiga, na qual o homem deve enfrentar bravamente seu destino, ainda que este seja a morte, assim como na tradição cristã, com seu curso histórico linear. Em ambos os casos, os sonhos e visões são instrumento de revelação do inevitável. Se em um primeiro instante tais previsões aparentam ser falsas, o são por má interpretação, ignorância ou inépcia (de conhecimento ou espiritual) de quem as interpreta de início.

Uma hora ou outra, o propósito divino será cumprido, como é demonstrado no caso de Bugislav e Absalon.

É interessante pensarmos que se Isaías, Daniel, José, Pedro, João, dentre outros tantos homens da Bíblia obtiveram revelações do futuro por meio de sonhos e visões, estes se apresentam como os meios mais particularmente adequados para transmissão de certo conteúdo narrativo e mental que, narrado de outra forma, viria a contrariar as crenças e instituições predominantes na Dinamarca dos séculos XII e XIII. O futuro conhecido por meio de sonhos é, em última instância, revelação dada por Deus, em contraposição à adivinhação e necromancia, efetuadas por meio da mão de homens.

Esta contraposição de sonho permitido frente a adivinhação por outras fontes é evidenciada na narrativa de Hadingus. Harthgrepa efetua meios ilícitos – a necromancia – a fim de conhecer o futuro, e por tal prática é pouco tempo depois morta. Hadingus, entretanto, mais à frente, mais velho, recebe revelação do futuro sancionada e aceita – ele sonha.

É também interessante notar que a questão de discernimento do sonho enquanto meio adequado para conhecimento do futuro em Saxo antecipa-se algumas décadas a discussões sobre o assunto por São Bonaventura (1221-1274) e Thomás de Aquino (1225-1274) que, no entanto, efetuam discriminação mais precisa, inserindo a necessidade da interpretação e diferenciação entre sonhos bons e maus, entre sonhos oriundos de Deus e do Diabo.<sup>244</sup>

Em Saxo, esta diferenciação não é feita. Os enganos aos quais os homens são submetidos são, via de regra, associados à idolatria e a adoração de homens e imagens no lugar do Deus criador. Por exemplo, as evemerizações frequentes, em particular nos dois primeiros livros, quando Saxo apresenta Ódhinn e Thórr como grandes homens que foram reverenciados como deuses e, em particular no livro dois, na narrativa de Balderus, estabelece nitidamente o mal, o vilão da história – no caso, Balderus, ao lado dos deuses.

Toda visão e sonho apresentada acaba por cumprir-se, ainda que quem tenha a tido não seja um personagem apresentado como bom, ou mesmo cristão: é Balderus quem sonha, e o sonho se cumpre – no caso, sua própria morte. Bugislav tem uma visão, e esta visão leva ao cumprimento de um bem. Entretanto, este bem não se dá para Bugislav; antes para Absalon, bispo cristão e herói incontestado da história. Todo sonho aparece como objeto da providência e controle divinos.

Certamente que a referência a “Proserpina” efetuada no sonho em Balderus pode apresentar objeções a este caráter tão “cristão”, sancionado, do sonho. Ou, ao menos, o faria se tratássemos de um contexto Medieval Ocidental mais característico.

Ao tratar-se da Gesta Danorum, e mesmo de obras de Snorri Sturlusson, as referências ao mundo clássico, em adição ao uso da *Interpretatio Romana* e de construções sob modelos clássicos, são características mais notórias de adoção de cosmovisões e instituições cristãs. Tal elemento é apresentado por Saxo constantemente em suas construções mentais, parcialmente como uma ponte de transição entre o paganismo escandinavo mais antigo e a Dinamarca cristã do século XII.

Não se pode deixar de lado, igualmente, o emprego de referências de divindades greco-romanas como recursos mais notoriamente de linguagem e efeito poético do que propriamente personagens textuais. Ainda assim, é de ressaltar que a única referência a Proserpina é feita justamente na narrativa de Balderus, o vilão que sonha sua própria morte.

---

<sup>244</sup> LE GOFF, p. 526.

## Conclusão

O uso de sonhos e visões em Saxo Grammaticus é multifacetado, e incorpora tradições escandinavas, tanto gerais quanto especificamente dinamarquesas, modelos greco-romanos, elaborações cristãs e mesmo hagiográficas.

De forma geral, os sonhos são elementos que apresentam a previsão de eventos futuros. O enfoque em cenas de batalha e guerra, em previsões de vida e morte é natural ao refletir o predomínio de tais temáticas no contexto escandinavo mais frequente.

Tal linha não é monolítica, ocorrendo a incorporação e temas bastante diversos e de cores variadas, como temas de riqueza e fertilidade encontrados no folclore danês e temas particularmente cristãos, como o desabamento da catedral de Roskilde pela violação do túmulo de um bispo.

Em suma, a temática dos sonhos em Saxo, ainda que não seja central aos propósitos de sua obra, apresenta matizes bastante interessantes ao estudioso. Apresentando natureza de elementos do cenário narrativo, permitem a distinção, por meio de características acessórias, de princípios estruturantes mais genéricos na obra enquanto o todo.

Também tal estudo apresenta uma ampliação significativa do escopo do medievalista, demonstrando como modelos teóricos por vezes totalizantes precisam de consideráveis reformulações.

\*\*\*

## FONTES

SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*. Texto latino completo disponível ao pesquisador na *Det Kongelige Bibliotek*, Copenhague. Baseado nas edições revisadas de Winkel Horn (1898) e J. Olrik (1908-12). *Internet*, <http://www.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/index.htm>

### Traduções para o inglês

CHRISTIANSEN, E. *Saxo Grammaticus: Danorum regum heroumque historia*. Books X-XVI. III vs., Oxford, 1980-1981.

ELTON, Oliver (trad.) *The Nine Books of the Danish History of Saxo Grammaticus*. New York: Norroena Society, 1905.

FISCHER, Peter (trad.). *The History of the Danes*. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2006 [1979].

### Tradução para o dinamarquês

FRIIS-JENSEN, K. & ZEEBERG, P. (ed. trad.). Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Danmarkshistorien, II Vs. Copenhagen, 2005.

SNORRI STURLUSSON. *Edda em prosa*:

### Texto em nórdico antigo

SNORRI STURLUSON. Edda. Editado por JÓNSSON, Finnur. København: Gyldendalsk Boghandel & Nordisk Forlag, 1931.

### Traduções para o inglês

BRODEUR, Arthur Gilchrist (trad.). *The Prose Edda: by Snorri Sturluson*. New York: The American-Scandinavian Association, 1906.

BYOCK, Jesse (trad.). *The Prose Edda: Norse Mythology*. Penguin: London, 2006 [2005].

## BIBLIOGRAFIA

- BLATT, Franz & HEMMINGSEN, Reimer. *Vademecum in opus Saxonis et alia opera Danica compendium ex indice verborum*. Rostra, 1997.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. *A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade*. *Brathair* 6 (2), 2006: 3-31.
- CHRISTIANSEN, Eric. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell, 2002.
- . *The Northern Crusades*. London: Penguin Books, 1997 [1980].
- . *The Works of Sven Aggesen: Twelfth-Century Danish Historian*. London: University College & Viking Society for Northern Research, 1992.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao Romance: A Saga de Hadingus*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [Paris, 1970].
- ELLIS-DAVIDSON, Hilda. *Commentary*. In: SAXO GRAMMATICUS, *The History of the Danes*. Tradução: FISCHER, Peter. II Vols. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2006.[1979-80].
- FRIIS-JENSEN, Karsten. *Saxo Grammaticus as Latin poet*. Studies in the verse passages of the Gesta Danorum (Analecta Romana Instituti Danici. Supplementa, 14), Rome, 1987.
- FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.). *Saxo Grammaticus: A medieval author between Norse and Latin Culture*. Copenhagen, 1981.
- GERTZ, Martin Clarentius. *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*. II Vols. Copenhagen: J Jørgensen & Co, 1917-1922.
- GELTING, Michael H. *The Kingdom of Denmark*. In: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- JANSEN, F. J. Bileskov & HANSEN, R. Wagner (eds.). JOHNS, Per (trad.) *Panorama da Literatura Danesa*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1981 (Copenhague, 1964).
- KELCHNER, Georgia Dunham. *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore*. Cambridge: At the University Press, 1935.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol.I. Bauru, SP: EDUSC,2006 [1999].
- LUND, Niels. *The Danish Empire and the End of the Viking Age*. In: SAWYER, Peter (ed.). *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001 [1997].
- MUCENIECKS, André Szczawlińska. *Virtude e Conselho na Pena de Saxo Grammaticus (XII-XIII)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2008.
- NYBERG, Tore (ed.) *Saxo and the Baltic Region: A Symposium*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2004.
- RIIS, T. *Les institutions politiques centrales du Danemark 1100-1332* (Odense University Studies in History and Social Sciences, 46). Odense, 1977.
- SAWYER, Birgit & SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from conversation to Reformation circa 800-1500*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2003 [1993].

## Notas sobre as fontes primárias

Por questões de espaço e fluidez do texto, omitimos a inserção dos originais na maior parte das citações. O texto latino da *Gesta Danorum*, edição de Olrik, pode ser obtido *on-line* na Biblioteca Real da Dinamarca: Quanto às citações de início da *Edda* em Prosa, seguem as traduções para o inglês de Byock, de 2006:

[Gylfaginning: XXII, p. 33] Odin 's second son is Baldr, and there is much good to tell about him. He is the best, and all praise him. He is so beautiful and so bright that light shines from him. (...) He is the wisest of the gods. He is also the most beautifully spoken and the most merciful.

[Gylfaginning: XXVIII, p. 40]. Hod is the name of one of the gods. He is blind and immensely strong. The gods would have wished to avoid mentioning the name of this member of the Æsir, because the work of his hands will long be remembered by gods and men.

[Gylfaginning: XLIX: 65.] The origin of this saga was that Baldr the Good had a series of ominous dreams; he saw his life threatened. When he told the Æsir about his dreams, they took counsel and decided to seek a truce for Baldr, protecting him from all dangers. Frigg took oaths that Baldr would not be harmed by fire and water, iron and all kinds of metal, stones, the earth, trees, diseases, animals, birds, poisons and snakes. When this was done and became known, Baldr and the Æsir took to amusing themselves by having Baldr stand in front of all the others at the assembly while some would shoot at him, some would strike blows, and some would hit him with stones. Whatever was done caused him no injury, and all though this remarkable.

## *O Sonho como escudo: paisagens oníricas e relações afetivas nos romances insulares dos séculos XII e XIII*

Gabriela CAVALHEIRO

But, if someone should wish to say or think  
Tis fond and foolish to believe that dreams  
Foretell the future, he may call me fool.  
Now, as for me, I have full confidence  
That visions are significant to man  
Of good and evil. Many dream at night  
Obscure forecasts of imminent events.

*Le Roman de La Rose*, Guillaume de Loris.

Num romance que declara um desejo explícito por desvendar, senão conjecturar, a natureza inefável do amor e da sexualidade, o sonho se coloca como o espaço da possibilidade, o lugar do desejo, a paisagem do amante. Assim se configura a teia narrativa do *Roman de La Rose*, composto em meados do século XIII por Guillaume de Loris. Traduzido para o inglês médio pouco depois de sua composição em francês antigo, a obra se tornou icônica para a literatura insular,<sup>245</sup> passando pelos olhos de Geoffrey Chaucer e da posteridade.<sup>246</sup>

No *Roman*, quem sonha é o amante, figura que se permite desfrutar e conhecer as sutilezas da experiência sensual e amorosa através de uma alegoria onírica, lugar que permite, como uma janela aberta, observar, às escuras, os eventos futuros.

Contudo, sonhos são recorrentes também em diversas obras da literatura medieval insular. Por isso, serão dois romances do século XIII o centro do presente ensaio. Os sonhos a serem apresentados e analisados aqui configuram-se conforme os versos introdutórios do *Roman*, isto é, como espaços permeados de afetividades e desejos, onde acontecimentos futuros ganham dimensão e resolução presente e onde o futuro de reinos e linhagens encontram defesa segura.

Protagonizados pelos jovens príncipes Horn e Havelok, os romances homônimos *King Horn* e *Havelok the Dane*<sup>247</sup> são as primeiras narrativas cortesias compiladas em inglês médio, a primeira de meados de 1250

<sup>245</sup> Refiro-me a literatura composta no território hoje denominado Inglaterra conforme os críticos literários Susan Crane, Helen Cooper e Rosalind Field.

<sup>246</sup> Para uma discussão ampla acerca da composição, recepção e dispersão do romance ver MCWEBB, Christine (org.). *Debating the Roman de la Rose: A Critical Anthology*. Traduzido por Earl Jeffrey Richards. Nova York: Routledge, 2007. Ademais, o projeto *online Roman de La Rose Digital Library* possui todas as informações acerca dos manuscritos sobreviventes e bibliografia crítica. Para tanto, ver <http://romandelarose.org/#home>.

<sup>247</sup> Utilizo a edição crítica dos textos organizada por HERZMAN, Ronald B.; DRAKE, Graham e SALISBURY, Eve. *Four Romances of England: King Horn, Havelok the Dane, Bevis of Hampton, Athelston*. Michigan: Medieval Institute Publications, 1999. Para facilitar a leitura, indicarei ao lado dos versos citados sua numeração e entre parênteses minha tradução dos mesmos.

e a segunda de 1275.<sup>248</sup> Como romances cortesês, os textos cantam a trajetória de ambos os príncipes em seu processo de amadurecimento e inserção no universo aristocrático-cortês. Início, assim, com a descrição dos sonhos das personagens em seus contextos narrativos, para, adiante, tecer minhas reflexões acerca das aparições oníricas e seu desenrolar interpretativo.

Quando o reino de Suddenne é invadido por sarracenos e o rei Murry, pai de Horn, é assassinado pelos pagãos, o jovem príncipe é colocado em um barco a deriva junto de seus companheiros. Ao aportar em Westernesse, Horn é adotado, juntamente com seus companheiros, e educado a maneira da corte. Lá, Horn torna-se conhecido pela bela Rymenhild, “the kynges owene doghter” (“a própria filha do rei”, v. 253) que “mest him levede” (“mais o amava”, v. 252). A relação entre Horn e Rymenhild impulsiona os demais eventos narrativos. Assim, para aceitar a corte da princesa – ela o corteja, não o contrário – Horn pede para que ela convença seu pai a sagrá-lo cavaleiro, o que de fato acontece. Ele, então, corre o reino em busca de aventuras para testar seu valor como cavaleiro.

Uma vez provado seu valor em batalha, Horn retorna para Rymenhild, que o recebe “with tieres al bi-runne” (“sob muitas lágrimas”, v. 558) e o revela o sonho que tivera enquanto ele partira para suas aventuras.

Noght I ne wepe  
bute ase I lay aslepe  
to the se my net I caste  
and hit nolde noght ilaste  
a gret fiss at the furste  
mi net he gan to berste.  
Ich wene that ich schal leose  
the fiss that ich wolde cheose.

Não choro por nada,  
pois enquanto dormia  
joguei minha rede ao mar.  
Mas ela não resistiu intacta;  
um grande peixe então começou a estourá-la.  
Creio que perderei o peixe que escolhi nela manter.  
(v. 661-668)

A reação de Horn é imediata e, em juramento, ele afirma jamais abandonar sua “lemman” (“amada”, v. 681), mas teme pelo seu “swevene” (“sonho”, v. 670). Certo de sua interpretação, Horn revela a Rymenhild que o peixe que sua rede estourou será alguém que os trairá. O sonho revela-se real quando, em seguida, o então companheiro de Horn, Fykenhild, denuncia ao pai da princesa que Horn “lith in bure under coverture” (“dorme na câmara<sup>249</sup> sob as cobertas de Rymenhild”, v. 699-700).

Enfurecido o rei expulsa Horn do reino. A narrativa prossegue. Horn ganha renome na Irlanda, seu segundo local de exílio, retorna a Westernesse para salvar Rymenhild – a quem havia jurado fidelidade – de um casamento arranjado e parte para seu reino para reconquistá-lo. Uma vez recuperadas suas terras, um sonho o faz lembrar-se de Rymenhild:

<sup>248</sup> Conforme FIELD, Rosalind. The curious history of the Matter of England. In: CARTLIDGE, Nigel (org.). *Boundaries in Medieval Romance*. Woodbridge: Brewer, 2008, p. 29-42.

<sup>249</sup> “Bure/bour” também denominado “chambre” em algumas narrativas em inglês médio, traduz-se como câmara de uso próprio. Em romances, geralmente é atribuído ao lugar reservados a figuras femininas de alta nobreza num determinado *household*; os “bures” era utilizados por senhoras e suas damas de companhia, que poderiam somar mais dez mulheres. Cf. <http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?type=id&id=MED5728>.

That night Horn gan swete  
And hevie for tomete  
Of Rymenhild, his make,  
Into schupe was itake.  
The schup bigan to blenche:  
His lemman scholde adrenche.  
Rymenhild with hire honde  
Wolde up to londe;  
Fikenhild aghen hire pelte  
With his swerdes hilde.  
Horn him wok of slape  
So a man that hadde rape.

Naquela noite Horn souu em seu sono  
e teve um sonho pesado  
em que Rymenhild, sua esposa,  
havia sido levada para um barco.  
O barco começou a se mover bruscamente  
e sua amada estava prestes a se afogar.  
Rymenhild tentava nadar  
com as próprias mãos até a praia;  
Fykenhild a puxava de volta  
com o punho de sua espada.  
Horn despertou de seu sono como um homem afoito.  
(v. 1421-32)

Alertado por seu sonho, Horn retorna a tempo de salvar Rymenhild, que havia sido aprisionada pelo companheiro de Horn, que, como mostra seu sonho e o da princesa, era um traidor. Com Rymenhild salva, suas terras reconquistadas, e, conseqüentemente, sua origem nobre resgatada, Horn termina seus dias ao lado de sua dama em prosperidade no reino de Suddenne.

*Havelok the Dane* inicia com a morte do rei da “Engelond”<sup>250</sup> que deixa a sua única herdeira Goldeboru sob a tutela de Godrich, “erl of Cornwayle”, que se revela um traidor e usurpador, trancando Goldeboru numa torre, afastada. Simultaneamente, no reino da “Denemark”, a morte do rei danes resulta na ocupação do trono por outro usurpador, Godard, que tranca os herdeiros, Havelok e suas irmãs Swanborow e Helfled, numa torre. Durante uma interessante discussão com o pequeno Havelok, que suplicava “us hungreth swithe sore” (“padecemos de fome”, v. 455), pedindo “drinke [...] mete” (“bebida [e] comida”, v. 459), Godard perde a paciência e assassina brutalmente as irmãs de Havelok, mas em seguida se apieda da crueldade ao ouvir o pequeno príncipe suplicar por sua vida prestando-lhe homenagem em troca de sua vida

Manrede, louerd, bididi you,  
all Denemark I wile you yeve  
to that forward thu late me live.

<sup>250</sup> Optei por manter os termos conforme surgem no romance para evitar maiores discussões acerca da (não) correspondência política e geográfica com regiões ou países atuais.

To that forward thu late me live.  
Here hi wile on boke swere  
That nevremore ne shal I bere  
Ayen thee, louerd, sheld ne spere,  
Ne other wepne that may you dere.  
Louerd, have merci of me!  
Today I wile fro Denemark fle,  
Ne neveremore comen agheyn!

Homenagem, senhor, eu te presto.  
Toda Dinamarca desejo entregar-te  
com a condição que me deixes viver.  
Aqui eu prometo a ti isto,  
que nunca mais segurarei contra ti,  
senhor, escudo ou lança,  
e nenhuma outra arma que te possa ferir.  
Senhor, tenha piedade de mim!  
Hoje fugirei da Dinamarca  
e nunca mais retornarei!  
(v. 484-493)

Havelok é, então, entregue nas mãos do pescador Grim que recebe ordens para matá-lo. Porém, no escuro do cômodo onde ele havia colocado o menino, sua esposa vê uma luz resplandecer do corpo do príncipe e de imediato ambos reconhecem sua origem nobre. Ambos, então, se mudam para a “Engelond”, fugindo pelo mar. La Havelok é educado e criado como filho de Grim, onde trabalha para o cozinheiro do castelo de Godrich e destaca-se, cada dia mais, em beleza, força, destreza e inteligência.

Quando Havelok ganha os jogos da cidade e se consagra como o mais alto, corajoso e forte entre os demais jovens, Godrich lembra-se da promessa feita ao rei de que casaria Goldeboru com o maior homem do reino, e, então, certo de que Havelok era apenas o “cokes knave” (“servo do cozinheiro”), ele o obriga a se casar com a jovem dama. Havelok se recusa, exclamando

“Nay,” quoth Havelok, “bi my lif!  
Hwat sholde ich with wif do?  
I ne may hire fede ne clothe ne sho.  
Wider sholde ich wimman bringe?  
I ne have none kines thinge -  
I ne have hws, I ne have cote,  
Ne I ne have stikke, I ne have sprote,  
I ne have neyther bred ne sowel,  
Ne cloth but of an hold whit covel.  
This clothes that ich onne have  
Aren the kokes and ich his knave!”

“Não”, diz Havelok, “pela minha vida!  
O que deveria fazer com uma esposa?  
Não posso alimentá-la, ou vesti-la, ou calçá-la.

Para onde levaria uma mulher?  
Não tenho nada de realeza,  
não tenho casa, não tenho comida,<sup>251</sup>  
não tenho lenha para aquecer o fogo,  
nem tenho pão e sopa,  
não tenho roupa a não ser por esse tecido branco.  
Essas roupas que tenho  
são do cozinheiro e eu sou ser servo!”.  
(v. 1137-1147)

Todavia, ambos se casam. E, durante a primeira noite que passam juntos, ambos tem sonhos reveladores. Goldeboru adormecia inquieta,

Sory and sorwful was she ay,  
For she wende she were biswike,  
That she were yeven unkyndelike.

Em contínuo pesar e sofrimento,  
pois acreditava ter sido enganada e dada em casamento  
a alguém de falsa nobreza.  
(v. 1249-1251).

No entanto, em seu sonho, um anjo revela à jovem princesa a verdadeira natureza de Havelok:

Goldeboru, lat thi sorwe be!  
For Havelok, that haveth spuset thee,  
He, kinges sone and kinges eyr,  
That bikenneth that croiz so fayr  
It bikenneth more - that he shal  
Denemark haven and Englonde al.  
He shal ben king strong and stark,  
Of Engelond and Denemark -  
That shal thu wit thin eyne seen,  
And tho shalt quen and levedi ben!

Goldeboru, deixa teu pesar!  
Pois Havelok, que a ti desposara,  
é filho e herdeiro de rei,  
e aquela cruz<sup>252</sup> tão bela

<sup>251</sup> O termo em inglês médio “cote” significa uma espécie de galpão onde se armazenam grãos e outros tipos de alimentos. Optei por traduzir como “comida” para significar a metáfora na qual a expressão de Havelok se pauta. Cf: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?type=id&id=MED9925>. Recordo que o *Middle English Dictionary*, disponível *online*, organizado pela Universidade de Michigan, consiste, hoje, na melhor – e mais prática – ferramenta de pesquisa para quem trabalha com o inglês médio, contendo não apenas o significado semântico dos termos, mas sua origem etimológica e citações de textos insulares demonstrando o uso dos vocábulos.

<sup>252</sup> “Croiz” é uma marca de nascença no ombro de Havelok que indicia sua origem nobre. *Topos* constante em romances insulares desse período, marcas corpóreas como sinais (manchas), beleza extrema e luminosidade são indicativos da origem nobre dessas personagens. Ver,

é sinal de que ele deverá  
reinar “Engelond” e “Denemark”,  
que tu deveras ver com teus próprios olhos,  
e tu serás rainha e amada!  
(v. 1266-1275)

Em regozijo ela beija Havelok inúmeras vezes até ele despertar e, afoito, também revelar a ela o sonho que acabara de ter.

Me thouthe I was in Denemark set,  
But on the moste hil  
That evere yete cam I til.  
It was so hey that I wel mouthe  
Al the werd se, als me thouthe.  
Als I sat upon that lowe  
I bigan Denemark for to awe,  
The borwes and the castles stronge;  
And mine armes weren so longe  
That I fadmede al at ones,  
Denemark with mine longe bones;  
And thanne I wolde mine armes drawe  
Til me and hom for to have,  
Al that evere in Denemark liveden  
On mine armes faste clyveden;  
And the stronge castles alle  
On knes bigunnen for to falle -  
The keyes fellen at mine fet.  
Another drem dremede me ek:  
That ich fley over the salte se  
Til Engeland, and al with me  
That evere was in Denemark lyves  
But bondemen and here wives;  
And that ich com til Engelond -  
Al closede it intil min hond,  
And, Goldeborw, I gaf thee.  
Deus! lemman, what may this be?

Imaginei que estivesse na “Denemark”,  
na mais alta colina  
que eu jamais vira.  
Era tão alta que eu podia ver o mundo todo,  
imaginei.  
E enquanto me sentava naquela colina

---

MILLS, Robert. “Havelok’s Bare Life and the Significance of Skin”. In: WALTER, Katie L. (org.). *Reading Skin in Medieval Literature and Culture*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013, gentilmente cedido pelo autor.

comecei a tomar a “Denemark”,  
as cidades e os fortes castelos,  
e meus braços eram tão longos  
que eu a tudo abraçava de uma só vez,  
toda “Denemark” com meu longo corpo.  
Então fechei meus braços  
e trouxe tudo para minha casa,  
todos que viviam na “Denemark” em meus braços  
permaneceram;  
e os fortes castelos  
todos ajoelharam-se aos meus pés.  
Também tive outro sonho:  
que eu fugia pelo mar salgado  
até a “Engelond”, e comigo  
todos que na “Denemark” viviam,  
exceto os servos e suas esposas;  
e eu vinha até a “Engelond”,  
a segurava na palma de minha mão,  
e, Goldeborw, a ti eu entregava.  
Deus! Amada, o que deve ser isso?  
(v. 1286-1313).

Goldeboru revela seu sonho a Havelok e o ajuda a interpretar seu sonho. Juntos ambos lutam para recuperar o trono de “Engelond” das mãos de Godrich e, em seguida, com a ajuda dos nobres da “Denemark” que haviam jurado lealdade ao pai de Havelok e, posteriormente, ao filho quando este retorna, o ajudam a derrotar Godard. Como Horn e Rymenhild, Havelok e Goldeboru vivem com prosperidade até o fim de seus dias, deixando vários herdeiros e os reinos em paz.

Não cabe aqui detalhar os desfechos narrativos, mas não posso privar o leitor de que *King Horn*, em seus 1544 versos, e *Havelok the Dane*, em suas 3001 rimas, descrevem inúmeras batalhas, episódios de caráter mais doméstico, como Havelok trabalhando como pescador na cozinha do castelo, e a educação cortês de Horn em seu aprendizado do bem servir à mesa, tocar a harpa e contar histórias. Todavia, como os sonhos bem ilustram, a relação entre os jovens com seus pares amorosos funciona como uma espécie de força motriz, e impulsiona não apenas os demais episódios narrativos, mas também o próprio processo de amadurecimento desses jovens e sua reinserção no universo aristocrático do qual fazem parte.

O termo em inglês médio atribuído ao ato de sonhar nessas narrativas, “sweven”, tem raiz etimológica no termo “swefen” que, em inglês antigo, significa, além do sonho que se tem enquanto adormecido, uma visão de algo que ainda não aconteceu, mas está por vir.<sup>253</sup> À exceção do sonho de Goldeboru, revelador mas não premonitório (uma vez que não estabelece uma pré-visão daquilo que ainda não ocorreu, mas a revelação da real natureza de Havelok), os demais sonhos aqui elencados constituem episódios fundamentais para o desenrolar narrativo de ambos os romances.

O que tais sonhos realçam através da construção de uma paisagem onírica premonitória que coloca os eventos numa espécie de “através do espelho” narrativo, consiste no desejo afetivo que se traduz num anseio de legitimação, busca pelo resgate de uma origem nobre expressa na ligação entre as personagens e seus reinos. A união entre os pares amorosos gira em torno de uma retórica marital que legitima a união entre pessoas de mesmo *status* social. É por intercessão de Rymenhild que Horn é sagrado cavaleiro:

<sup>253</sup> Cf. <http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?type=id&id=MED44177>.

“Lemman, he sede, dere,  
Thin herte nu thu stere.  
Help me to knighte  
Bi al thine mighte,  
To my lord the king  
That he me yive dubbing:  
Thanne is mi thralhod  
I went in to knighthod  
And I schal wexe more,  
And do, lemman, thi lore.”

“Amada, ele disse,  
‘querida, acalma teu coração.  
Ajude-me a me tornar cavaleiro,  
com todo teu desejo  
fala com meu senhor, o rei,  
que ele me sagre:  
assim se vai meu estado de servo  
e eu me tornarei cavaleiro  
e crescerei ainda mais,  
minha amada, para teu desejo satisfazer”  
(v. 437-446)

Quando Horn sonha com o rapto de Rymenhild, sua “make” (esposa), o vínculo entre ambos e seu retorno para resgatá-la tornam-se não apenas uma demanda afetiva, mas um dever. Rymenhild é uma espécie de continuidade corpórea de Horn. Isso é explicitado quando a jovem lhe dá um “gold ring [...] igrave ‘Rymenhild the yonge” (“anel dourado com a inscrição ‘Rymenhild a bela”, v. 569-570), que o dá força sobrenatural em batalha – portanto, em constante demanda por sua proteção, uma vez que proteger sua esposa significa, no romance, proteger a si mesmo e sua linhagem.

Sua lealdade e fidelidade se atrelam ao destino de Rymenhild. Relações afetivas transformam-se em significantes de relações sociais de outra natureza, como a união marital, os laços de vassalagem e a lealdade. Assim como em *Horn*, *Havelok the Dane* repreende o casamento entre pessoas de *status* social diferente. Trata-se de uma grande injúria, conforme assevera Goldeboru em todo seu pesar e sofrimento. A união entre Havelok e sua donzela, ilustrada pelos sonhos de ambos, coloca num mesmo plano não apenas as necessidades de dois reinos – “Denemark” e “Engelond” – mas, sobretudo, a aliança ideal entre herdeiros legítimos ao unir, afetiva e legalmente, os dois reinos.

Entrelaçar afetividades, anseios sociais, relações de poder e de legitimidade gera, ademais, uma espécie de política matrimonial<sup>254</sup> que, nos romances insulares, transformou-se num *topos*, através da qual casais legítimos terminam prosperamente as suas trajetórias narrativa, “felizes para sempre”. Os sonhos protetores de Horn e Rymenhild intercedem não apenas por suas figuras individuais – como amantes – mas pela preservação de sua união, legítima e legal.

Similarmente, para que Goldeboru aquietasse sua angústia e impotência diante da possibilidade de ter

<sup>254</sup> Jaeger desenvolveu excelente discussão acerca da relação entre afetividades e vínculos sociais nas sociedades de corte, especialmente a do Sacro-Império, a insular e a francófona. Analisando principalmente romances cortesões, crônicas e poesia lírica, Jaeger demonstra como expressões afetivas como declamações amorosas naquele contexto metaforizam vínculos sociais muitas vezes com implicações jurídicas. Ver JAEGER, C. Stephen. *Ennobling Love. In search of a lost sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

sido entregue a um homem de *status* inferior, uma intervenção divina – um anjo – surge em seu sonho e revela a verdade mascarada nas poucas roupas e aparência pobre de Havelok, isto é, sua nobreza, estampada como insígnia na marca em seu corpo nu.

O abraço onírico de Havelok, a grandeza de seu corpo que envolve “Denemark” e “Engelond” em seus longos braços, explicita a proximidade entre reino e herdeiro. Desvela a necessidade de Havelok retornar para livrar o reino das mãos de Godard. O sonho de Havelok não apenas prediz seus passos futuros, mas indica ao jovem príncipe o caminho que deve percorrer para resgatar sua honra e a de Goldeboru. Logo após ter seu sonho interpretado por Goldeboru, Havelok parte para “Denemark” e busca ajuda dos homens que, em segredo, ainda eram leais ao seu falecido pai e rei.

Como expressões do vínculo afetivo entre os amantes e seus destinos, os sonhos nesses romances surgem em momentos de intimidade, em locais fechados protegidos por muros ou no alto de torres. Os sonhos protetores são, simultaneamente, protegidos. A paisagem onírica, seja ela os campos e castelos da “Denemark” abraçados por Havelok ou o mar arredio que assombra o destino de Horn e Rymenhild, é instável e inconstante. Interpretar essas visões<sup>255</sup> é papel das próprias personagens. Não existem padrões genderizados para quem desempenha tal função, uma vez que personagens femininas e masculinas podem igualmente inferir sobre os sonhos de seus pares amorosos.

A ligação entre os amantes e seus reinos traduz-se na necessidade de sua presença corpórea em suas terras. Estar em exílio, como Horn expulso por sarracenos, e Havelok em fuga da fúria do usurpador de seu reino, significa estar nu de suas posses como nos apresenta o narrador de Havelok, quando mostra o príncipe “ful naked” (“em plena nudez”, v. 6). Recuperar suas terras, como no abraço simbólico da Havelok que demonstra a necessidade da continuidade corpórea, material, entre herdeiros e reinos, significa recuperar sua honra e origem nobre. Os sonhos atuam como escudos, não apenas para as personagens, mas para seus reinos, materializados em suas figuras e unidos pelas relações afetivas que fazem das personagens pares amorosos.

Os sonhos nos romances insulares são mais do que o espaço da intimidade amorosa: eles invadem o universo do destino das protagonistas e suas trajetórias como figuras aristocráticas em busca de legitimação nobiliárquica. Semelhante ao sonho descrito na introdução do *Roman de la Rose*, as visões oníricas dos romances de Horn e Havelok prenunciam eventos futuros, indicam o caminho a percorrer – como o faz Havelok – ou advertem os perigos e traições, como em *King Horn*. Expressam anseios sociais do contexto histórico das narrativas.<sup>256</sup>

À aristocracia inglesa, principal consumidora dessa literatura,<sup>257</sup> tais romances traduzem poeticamente a necessidade de legitimação de herdeiros, do estabelecimento de fronteiras territoriais e o exercício de poder sobre determinado reino ou paisagem. Os sonhos de seus textos indiciam caminhos e percalços para que as protagonistas alcancem sua legitimidade roubada, deslocada pelo exílio. Tais paisagens oníricas enfatizam as relações afetivas como força motriz para o desenrolar das narrativas, e associam afetividades a relações sociais multifacetadas.

\*\*\*

---

<sup>255</sup> Cf. BROWN, Peter. “On the borders of Middle English dream visions”. In: —. (org.). *Reading dreams: the interpretation of dreams from Chaucer to Shakespeare*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 22-49.

<sup>256</sup> Ver FRANKIS, John. “The social context of vernacular writing in Thirteenth Century England: the evidence of the manuscripts”. In: COSS, P. R. e LLOYD, S. D. *Thirteenth Century England I. Proceedings of the Newcastle Upon Tyne Conference*, 1985. Suffolk: The Boydell Press, 1986, p. 175-184.

<sup>257</sup> Ver CRANE, Susan. ‘Romances of land and lineage’. In: —. *Insular romance. Politics, faith and culture in Anglo-Norman and Middle English Literature*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 13-52.

## BIBLIOGRAFIA

- BROWN, Peter. "On the borders of Middle English dream visions". In: —. (org.). *Reading dreams: the interpretation of dreams from Chaucer to Shakespeare*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p. 22-49.
- CRANE, Susan. 'Romances of land and lineage'. In: —. *Insular romance. Politics, faith and culture in Anglo-Norman and Middle English Literature*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 13-52.
- FIELD, Rosalind (org.) *Tradition and transformation in medieval romance*. Londres: Boydell & Brewer, 1999.
- . "The curious history of the Matter of England". In: CARTLIDGE, Nigel (org.). *Boundaries in Medieval Romance*. Woodbridge: Brewer, 2008, p. 29-42.
- FRANKIS, John. "The social context of vernacular writing in Thirteenth Century England: the evidence of the manuscripts". In: COSS, P. R. e LLOYD, S. D. *Thirteenth Century England I. Proceedings of the Newcastle Upon Tyne Conference*, 1985. Suffolk: The Boydell Press, 1986. p. 175-184.
- HERZMAN, Ronald B.; DRAKE, Graham e SALISBURY, Eve. *Four Romances of England: King Horn, Havelok the Dane, Bevis of Hampton, Athelston*. Michigan: Medieval Institute Publications, 1999.
- JAEGER, C. Stephen. *Ennobling Love. In search of a lost sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- MCWEBB, Christine (org.). *Debating the Roman de la Rose: A Critical Anthology*. Traduzido por Earl Jeffrey Richards. Nova York: Routledge, 2007.
- MILLS, Robert. "Havelok's Bare Life and the Significance of Skin". In: WALTER, Katie L. (org.). *Reading Skin in Medieval Literature and Culture*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013. (no prelo)

## Sonhos, Visões e a Salvação de Lancelot n' *A Demanda do Santo Graal* (séc. XIII)

Adriana ZIERER

### Introdução

*A Demanda do Santo Graal* é uma novela de cavalaria produzida na França. Tal obra faz parte de um conjunto de romances anônimos conhecidos como *ciclo do Lancelot-Graal*.<sup>258</sup> O manuscrito foi traduzido do francês para o português em meados do século XIII – no momento de prosificação da *Matéria da Bretanha* – quando essas narrativas foram também cristianizadas com o propósito de valorizar os ideais cristãos e incuti-los na sociedade. Alguns personagens e eventos têm um caráter ambíguo devido ao fundo céltico da narrativa.

Em Portugal, Afonso III mandou traduzir *A Demanda*, tarefa efetuada por frei Vivas (ou Bivas). O texto teve uma grande circulação no reino luso até meados do século XV. A Biblioteca do rei D. Duarte conheceu provavelmente um exemplar da obra, intitulado *O Livro de Galaaz*.<sup>259</sup> Vale a pena tratar desse manuscrito para compreendermos os sonhos na Idade Média? Por meio dessa obra, podemos analisar elementos da sociedade medieval, tais quais a religiosidade, as concepções sobre o Além Túmulo e a salvação, bem como os ideais relacionados a alguns segmentos sociais, como o dos cavaleiros.

O século XIII presenciou o fim das Cruzadas e o fortalecimento de novos grupos sociais, como o dos burgueses. Era importante afirmar os valores cavaleirescos como uma importante baliza social. Os cavaleiros tiveram destacado papel nas narrativas da época, ao passo que os reis e os mercadores ganharam espaço no cotidiano.<sup>260</sup>

Houve várias tentativas de contensão das pulsões agressivas sobre este grupo, especialmente sobre os nobres secundogênitos. Estes últimos eram responsáveis por guerras privadas e ataques às propriedades de clérigos e de outros nobres.

Por este motivo, várias ações foram realizadas no sentido de “suavizar” as suas ações. Um bom exemplo foi a *Paz de Deus (Pax Dei)*, no final do século X, quando se proibiram – pelos clérigos – os ataques aos *pauperes* (os religiosos, pobres, mulheres e indefesos). Semelhante a isso, a *Trégua de Deus (Tregua Dei)*, no século XI, com o interdito de lutas entre a quinta-feira e o domingo<sup>261</sup>, além do próprio conceito de Cruzada, no qual o cavaleiro era um miliciano de Deus. Assim, era absolvido de seus pecados no Ocidente, contra os heréticos e contra os “pagãos” (Reconquista) e no Oriente, voltado ao combate contra os muçulmanos.<sup>262</sup>

<sup>258</sup> *A Demanda do Santo Graal* compõe um ciclo de cinco livros, a chamada de *Vulgata* da Matéria da Bretanha (1215-1230) ou ciclo do Pseudo-Boron, a saber: *L'Estoire du Saint Graal*, *L'Estoire de Merlin*, *Le Livre de Lancelot du Lac*, *La Queste del Saint Graal* e *La Mort d'Arthur*. A versão que chegou a Portugal por volta de 1250 é a segunda prosificação do ciclo da chamada *Post-Vulgata* (1230-1240), inspirada na *Vulgata*, mas com algumas diferenças, e que contém também elementos de outros ciclos, como o do *Tristan en Prose*. A *Post-Vulgata* é composta por três livros, inclusive com a fusão de *A Demanda do Santo Graal* e a *Morte do Rei Artur*, versão utilizada neste trabalho. Alguns autores defendem que a *Vulgata* também circulou na Península Ibérica.

<sup>259</sup> MEGALE, 2001, p. 78.

<sup>260</sup> MARTIN, 1996.

<sup>261</sup> COSTA, 2001.

<sup>262</sup> CARDINI, 1989.

Outra tentativa de “civilizar” os costumes dos guerreiros nobres foi o desenvolvimento do conceito de *cortesía* a partir do século XII. O cavaleiro deveria praticar uma série de virtudes: coragem, honra, ser um bom cristão, ser educado com as damas, saber portar-se à mesa. Com ele, veio também a noção de *amor cortês*: um jovem cobiçava o que de mais importante tinha o seu senhor – sua esposa, representante do seu poder material.<sup>263</sup> Muito louvado nas *cantigas de amor*, este amor idealizado se tornava carnal nos romances de cavalaria. Dois dos mais famosos triângulos literários amorosos foram o do rei Artur com Guinevere e Lancelot e o do rei Marcos com Isolda e Tristão.

O principal combatente dessas narrativas era Lancelot, criado pela primeira vez como personagem no romance em verso *Le Chevalier de la Charrette* (*O Cavaleiro da Carreta*), de Chrétien de Troyes (século XII). Na obra, Lancelot foi o único a conseguir resgatar a rainha Guinevere, que fora raptada. Ele recebera, como recompensa, a consumação do amor carnal, sem que o rei Artur soubesse nem que os amantes fossem punidos.

A partir do século XIII, no intuito de revalorizar a *ideologia cavaleiresca* e o papel de seus membros na sociedade, os clérigos – ao cristianizar a lenda arturiana – passaram a condenar o modelo do cavaleiro cortês (representado por Lancelot do Lago) e a valorizar o guerreiro puro e ascético, seu filho Galaaz. Assim, enfatizavam a realização de uma *cruzada espiritual*: a busca do Graal.

É claro que o cavaleiro cristão voltado totalmente para a defesa da fé, da luta contra os muçulmanos e de realizar ações louváveis (rezar e se confessar) é, como o *modelo cortês*, uma idealização. Na prática, havia combatentes nada perfeitos, aponta Ramon Llull (1232-1316) em seu *Livro da Ordem de Cavalaria*.<sup>264</sup>

Ali, Llull mostra que, longe do ideal proposto nas obras literárias, os guerreiros atacavam mulheres, camponeses e roubavam as propriedades. Daí a necessidade, segundo o autor, de que o cavaleiro possuísse as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e cardeais (justiça, prudência, fortaleza e temperança), e combatesse o vício da luxúria, pior dos vícios capitais segundo Llull e, também, de acordo com a *Demanda*.

Embora o modelo do cavaleiro cristão fosse difícil de se colocar em prática, foram conhecidos em Portugal, nos séculos XV e XVI, personagens históricos que buscaram copiar esse cavaleiro. Assim foram Nuno Álvares Pereira, comandante do rei D. João I, e o rei D. Sebastião, morto na batalha de Alcácer-Quibir contra os mouros na África (1578). Ambos procuraram copiar o ideal inspirado em Galaaz. E D. Nuno, no final da vida, fundou o mosteiro do Carmo e aí ingressou, atitude de vários cavaleiros na *Demanda do Santo Graal*.

## I. Elementos da narrativa

Na *Demanda*, o objetivo dos cavaleiros era encontrar o Santo Vaso, o Graal, garantidor da prosperidade de Camelot. Proveniente das antigas concepções sobre o caldeirão da abundância celta, cujos alimentos eram inesgotáveis, o Santo Vaso ainda foi capaz de nutrir, mas passou a representar o sangue vertido por Cristo na Cruz e recolhido por Josefes, descendente de José de Arimateia, que o levou ao reino de Logres. A imagem 1 (página seguinte) mostra o aparecimento do Santo Graal quando os cavaleiros estavam reunidos.

A abundância do reino arturiano é representada por esse objeto, que, no início da narrativa, aparece envolto com luz e enchia os companheiros da tábua redonda de todos os manjares que seus corações desejavam. Isso tinha o significado, ao mesmo tempo, de alimento corporal e espiritual: “e por onde passava enchia os seus corações de tal manjar qual em seu coração desejava cada um”.<sup>265</sup> O Santo Vaso representa um elemento do maravilhoso cristão associado ao divino e ao miraculoso; um atributo do Paraíso, conforme é possível ver na imagem, que o mostra iluminado e carregado efeitos benéficos a todos os cavaleiros.

<sup>263</sup> ZIERER, 2008.

<sup>264</sup> RAMON LLULL. *O Livro da Ordem de Cavalaria* (apres., trad. e notas de Ricardo da Costa). São Paulo: IBFCRL, 1999. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/o-livro-da-ordem-de-cavalaria>

<sup>265</sup> DSG, 1995, p. 36.

## IMAGEM 1



La Quête du Saint Graal. Aparição do Santo Graal aos cavaleiros da Távola Redonda. Manuscrito copiado em Ahun, para o ateliê de 'Evrard d'Espingues, c. 1470. Romance do século XIII. BnF, Manuscrits, Français 116 fol. 610v. In: [http://enfants.bnf.fr/fiches/p\\_art\\_005.htm](http://enfants.bnf.fr/fiches/p_art_005.htm)

Há uma clara relação entre Artur/cavaleiros da tábula redonda e Jesus/apóstolos na disposição da imagem. O rei está no centro da figura e em frente ao Graal. Assim como Jesus, que presidiu a última Ceia com os discípulos.<sup>266</sup> Ao mesmo tempo, a mesa redonda significa a igualdade entre todos os membros da corte arturiana. Este é um momento de harmonia entre o rei e os seus guerreiros.

No entanto, devido aos pecados do rei e dos cavaleiros – segundo a *Demanda* –, o recipiente sagrado se retira e logo é iniciada a sua busca. É importante destacar que o Santo Vaso só poderia ser resgatado por um cavaleiro puro, Galaaz. Ele foi concebido por meio de encantamento, quando a filha de Pelles, rei guardião do Graal (nesta narrativa conhecida como Amina), deu ao cavaleiro uma poção que o fez confundi-la com a sua amada Genevra. Neste dia, foi feita a concepção do cavaleiro eleito.

Apesar da mácula de ter sido concebido fora do casamento, a narrativa explica que Galaaz foi o mais perfeito dos cavaleiros e o escolhido para dar cabo das aventuras do Santo Vaso. Acompanhado de dois outros eleitos, Persival e Boorz, conseguiu encontrar de novo o Graal em Corberic. Além deles, mais nove cavaleiros conseguiram ver o Santo Vaso, em analogia aos 12 apóstolos de Jesus na Última Ceia.

Galaaz foi tão perfeito que venceu com sucesso uma prova, em que foi tentado por uma donzela, que se apaixonou por ele e apareceu em seu quarto no meio da noite. Além disso, realizou ações em analogias com os feitos de Cristo, tais como curar um leproso, um paralítico e um endemoniado. Usava uma estamemha (cilício) sobre a pele e passava toda a demanda a rezar, jejuar e se confessar com os eremitas que encontravam no caminho.<sup>267</sup>

Devido ao seu caminho reto, ele foi vencedor de todos os combates, sempre protegido pelo Criador, até mesmo quando um inimigo de Artur, o rei Mars, tentou envenená-lo. O veneno não surtiu efeito. Venceu

<sup>266</sup> Mt, 26, 26-29.

<sup>267</sup> ZIERER, 2009.

todas as provações da narrativa: sentou-se no assento perigoso, destinado ao eleito, e foi o único a desembainhar a espada da estranha cinta, cujas correias foram feitas com o cabelo de uma virgem, a irmã de Persival e sua contraparte feminina. Possivelmente, Galaaz tem analogias com Cristo e a donzela virgem com Nossa Senhora.

Galaaz curou Peles, o rei pescador, guardião do Graal, pai de Amina, que também era seu avô. Ele pertenceu à linhagem dos guardiões deste recipiente místico. Por ser o mais puro de todos, teve uma visão mais profunda que a dos demais em Sarras, no Oriente, e foi arrebatado aos céus junto ao Graal e aos anjos. Isso mostra que este objeto estava mais ligado aos mistérios do mundo espiritual que aos do mundo material.

Após a morte de Artur por seu filho ilegítimo, Mordred, e a partida do Graal, o reino arturiano entrou em declínio. Seu símbolo, a tábua redonda, foi destruído pelo rei Mars (Marcos, marido de Isolda). Os poucos cavaleiros restantes, como Boorz, tornaram-se eremitões.

## II. Lancelot, entre sonhos e visões, danação ou salvação

Lancelot, ao mesmo tempo, completa e opõe-se a Galaaz, o que denota a sua ambivalência na *Demanda*. Em outras narrativas, ele foi o “melhor cavaleiro do mundo”.<sup>268</sup> Entretanto, visto que *A Demanda do Santo Graal* condenou as relações amorosas dos cavaleiros fora do casamento, em especial o amor cortês, Lancelot foi o tempo todo criticado pela sua relação amorosa ilícita com Guinevere.

Os dois sonhos do cavaleiro serviram como advertência e como meio para que ele se arrependesse de seus pecados e tivesse uma vida voltada para o correto cumprimento das obrigações cristãs, bem como no intuito de salvação da sua alma. Segundo o pensamento cristão, as ações corporais influenciam os lugares para onde as almas iriam após a morte. Assim, aqueles que tivessem uma vida de privações e fossem voltados ao cristianismo, seriam abençoados na outra vida. Todavia, aqueles que estivessem ligados a satisfações corporais, sofreriam as dores do Inferno. Daí o fato de Galaaz, o cavaleiro eleito, ter sempre alimentação frugal, vida simples e voltada para orações e combates em prol do cristianismo. Chegou, até mesmo, a converter um muçulmano, o “bom cavaleiro pagão”, Palamades.

A obra em questão enfatiza a religiosidade e normas corretas que homens e mulheres deveriam ter para alcançar o Paraíso na outra vida. Por isso, os eremitas são os únicos a poder interpretar os sonhos dos cavaleiros e eles exercem papel de destaque na narrativa, seja através do seu exemplo de ascetismo, no qual oram e jejuam continuamente, seja através do alto grau de espiritualidade que lhes é atribuído no relato.

Lancelot é um excelente combatente, modelo do cavaleiro cortês. É corajoso, valente, honrado, educado, fiel ao amor pela dama escolhida. Segundo a ótica cristã, entretanto, por relacionar-se com uma mulher casada, teve suas atitudes criticadas. Como conciliar a sua destreza guerreira, muito louvada, com os seus pecados na ótica do romance?

A função dos sonhos de Lancelot é auxiliar o cavaleiro a refletir sobre as suas ações, apontar os seus erros e que ele os corrigisse. Esta correção será realizada na narrativa, por meio alegórico, pelas imagens dos sonhos e seu simbolismo, como também pelo castigo físico, no momento em que, num desses sonhos, o sofrimento durante o sono vira realidade. No intuito de instruí-lo a um comportamento correto, de acordo com os preceitos cristãos, conversarão com ele nos sonhos, várias personagens, tanto pecadoras quanto santas.

No sonho, ele se comunicou com membros de sua linhagem, além dos seus pais, seres eleitos – no Paraíso – e com pecadores, como Morgana, Genevra, Isolda, Tristão e outros. Os episódios referentes ao sonho de Lancelot parecem ter a mesma função dos relatos sobre viagens imaginárias ao Além, que são conhecidos como *visões*.

---

<sup>268</sup> “Ele venceu e sobrepujou todos os cavaleiros do mundo. A ele ninguém pode se comparar!”, CHRÉTIEN DE TROYES, 1991, p. 194.

Nas visões, muitas vezes, um indivíduo, clérigo ou leigo, sofria uma morte aparente e depois retornava a este mundo numa espécie de acordar de um sonho. Ele deixava temporariamente o corpo para fazer uma viagem da alma, em que conhecia os espaços do pós-morte. Essas narrativas, escritas principalmente por monges, foram muito populares no período medieval e tinham por objetivo a evangelização da população.

Uma delas é a *Visio Tundali* (*Visão de Túndalo*), produzida no mosteiro de Regensburg, no século XII, por um monge anônimo cisterciense de origem irlandesa. A obra teve grande impacto e circulou por toda Europa até o século XV, com cerca de 250 manuscritos em latim e em línguas vernáculas. Chegou, também, a influenciar a composição da *Divina Comédia* de Dante.

A *visio* conta a trajetória de um cavaleiro pecador que realiza uma jornada, acompanhado por um anjo, para tomar consciência dos pecados, arrepender-se deles e tomar medidas que levassem à salvação na volta a este mundo. É possível perceber uma analogia entre Túndalo e Lancelot. Ambos foram cavaleiros pecadores, motivo pelo qual tiveram experiências, por meio da visão e do sonho, para que se regenerassem. O sonho é algo do qual alguém se recorda depois que acorda, uma experiência durante o sono.

A falta de Lancelot é a luxúria. O pecado é causado pelo amor que ele tem pela esposa de seu senhor, o que o leva a cometer a felonía, a traição ao seu rei e suserano. Já Túndalo possui uma série de pecados ligados às coisas materiais e, por este motivo, sofre punições como as dos ladrões, orgulhosos, avaros e luxuriosos.<sup>269</sup>

A sua visão ou sonho ocorra certo dia, quando se sentiu mal. Ele não fora enterrado devido a um calor que havia ainda em seu peito, momento no qual um anjo veio buscá-lo para conhecer o Inferno, o Purgatório e o Paraíso. O relato diz claramente que o objetivo era que se arrependesse de seus pecados e de suas maldades.<sup>270</sup>

Após os conselhos do anjo e de sofrer tormentos no seu corpo, ele se arrependeu de suas faltas. Entregou os seus bens aos pobres e à Igreja e se tornou um modelo de cristão ideal.

Com Lancelot, acontece o mesmo processo, do pecado à salvação, como analisaremos ao longo deste artigo. Ele possui dois sonhos, nos quais teve a oportunidade de conhecer espaços infernais, bem como lugares paradisíacos. Pela síntese de elementos em comum entre ambas as personagens, vejamos o quadro 1.

## QUADRO 1

### TÚNDALO E LANCELOT: SONHOS, VISÕES E PUNIÇÕES

NARRATIVAS	VISÃO DE TÚNDALO (c. 1149)	A DEMANDA DO SANTO GRAAL (c. 1250)
CAVALEIRO PECADOR	TÚNDALO	LANCELOT
IDA AOS ESPAÇOS INFERNAIS	ATRAVÉS DE UMA VISÃO, A ALMA SAI DO CORPO	ATRAVÉS DE SONHOS
OBJETIVO DA EXPERIÊNCIA	Arrependimento do Pecador e Salvação através de conselhos (anjo-Túndalo; parentes-Lancelot) e de castigos físicos.	
PECADO	LUXÚRIA, INVEJA, AVA- REZA	LUXÚRIA
PUNIÇÃO	Torturas com fogo, comido por monstros, vê parentes e amigos no Inferno.	Torturas com fogo e vê sua amada Guinevere sofrer; perna queimada no sonho e também na realidade.

<sup>269</sup> ZIERER, 2010, p. 18.

<sup>270</sup> VT, 1895, p. 101.

Há uma proximidade entre os relatos de visões, como a de *Túndalo*, e o papel dos sonhos de Lancelot na *Demanda*. Ambos, em virtude de serem pecadores, foram levados, por meio sobrenatural, a conhecer os espaços do Além e ali receberam conselhos para modificar suas atitudes.

Foi necessário também, para “fixar” este ensinamento, o castigo físico. A pena foi sofrida tanto por Túndalo, que enfrentou suplícios junto com vários condenados, como com Lancelot, que queimou no Inferno junto com outras pessoas que conhece. Veremos mais adiante, detalhadamente, que, na *Demanda*, a presentificação maior das dores infernais ocorreu no segundo sonho do cavaleiro, quando a perna queimada durante o sonho vira realidade neste mundo.

Sobre os espaços do Além, acreditava-se no período medieval que, após a morte, haveria dois destinos: o Inferno ou o Paraíso. Isto só seria determinado a partir do Juízo Final. Inicialmente, os cristãos acreditavam que, antes da Parusia, a segunda vinda de Cristo, os bons mortos ficariam no seio de Abraão, onde repousariam até o Juízo Final, momento em que Cristo viria para fazer o seu último julgamento da humanidade e a Jerusalém Celeste seria implantada na terra (imagem 2).

Gradativamente, no período medieval, criou-se a concepção de um primeiro julgamento individual seria feito logo depois da morte. Nesta hora, a alma deixava o corpo, ideia que andava lado a lado com a de um último julgamento coletivo no fim dos tempos. Também a partir do século XII, pensou-se num lugar intermediário de purgação, uma espécie de “inferno temporário”, onde aqueles que haviam se arrependido dos seus pecados poderiam purgá-los com o sofrimento de algumas penas de acordo com tempo durante o qual as faltas cometidas. A ação dos vivos era muito importante no sentido de mitigar os erros dos seus parentes, por intermédio de doações aos clérigos e de missas, mandadas rezar por suas almas.<sup>271</sup>

Até o século XV, o Além medieval foi composto por cinco lugares. Além dos três mais conhecidos (Paraíso, Inferno e Purgatório), havia ainda o limbo dos patriarcas e o limbo das crianças que morreram antes do batismo.<sup>272</sup>

## IMAGEM 2



Hans Memling, *O Juízo Final* (1467-71). Museu Narodowe, Gdsank. Web Gallery of Art (wga)/Last Judgment Triptych (open).

In: <http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/m/memling/index.html>

<sup>271</sup> LE GOFF, 1993.

<sup>272</sup> BASCHET, 2006, p. 394-408.

A imagem de Hans Memling representa o momento da *Parusia*, a segunda vinda de Cristo, de acordo com as descrições do *Apocalipse de São João*. Anjos a anunciam tocando trombetas. Cristo em majestade senta-se sobre o arco íris, símbolo da ligação entre o Céu e a Terra e tem os pés sobre o globo terrestre, o que representa a onipotência divina. Perto de sua boca está a espada da justiça.<sup>273</sup> O arcanjo Miguel está abaixo de Cristo, veste-se com roupas militares e realiza a pesagem das almas.

À direita de Cristo, dirigem-se os eleitos, que recebem trajes brancos e são conduzidos por anjos à entrada da Jerusalém Celeste, em forma de cidade e semelhante a uma catedral. Conforme o texto de Mateus, as ovelhas ficarão à direita do Pai.<sup>274</sup> Já os condenados caem no Inferno, no lado esquerdo de Jesus, espaço escuro e desorganizado, semelhante a uma boca ou abismo, de onde não poderão sair. Ali são maltratados por demônios animalescos e escuros.

Interessante notar a presença de eclesiásticos como integrantes do Inferno através de homens tonsurados no tríptico de Memling, o que mostra a preocupação das imagens e de textos com a moralização da conduta não somente dos leigos, mas também dos clérigos. Essas representações do Paraíso e Inferno encontram eco nos sonhos de Lancelot, com exceção da crítica aos maus eclesiásticos, que não aparece nessa narrativa, pois todos os religiosos na *Demanda* possuem um papel exemplar.

Tanto o relato sobre a viagem de Túndalo ao Além como os sonhos de Lancelot possuem um caráter educativo ao mostrar as características do *post-mortem*. Além de também advertir esses cavaleiros que modificassem as suas atitudes para que pudessem atingir um bom lugar na outra vida.

Vejam os primeiros sonhos de Lancelot, dividido em 3 partes.

## Sonho 1 de Lancelot

### Parte 1: O Rio de Vermes como Provação dos Justos no Caminho da Salvação (Resumo)

É intitulado como “*Da Visam que viu Lancelot*” [201], o que mostra a forte ligação entre visão e sonho no medievo. Primeiro, um homem vê eleitos indo para o Paraíso, mas não consegue se integrar a eles. O primeiro limite é um rio com cobras, vermes e água envenenada. Ele olhava o rio “e nom ousava i entrar”<sup>275</sup>, mas logo saiu dali um cavaleiro com coroa de ouro na cabeça e cercado de estrelas, o que mostra que conseguiu vencer a prova. A seguir, outros saem do rio, todos coroados, até formarem sete. A existência de indivíduos coroados no Paraíso é um elemento do *Apocalipse de S. João* e é igualmente retratado no Muro de Ouro na *Visão de Túndalo*.

Já o rio, em várias culturas, é um obstáculo que separa este mundo do Além. Na greco-romana, por exemplo, os mortos devem ter debaixo de sua língua uma moeda como pagamento ao barqueiro Caronte, que os conduziria ao Hades, numa embarcação, também através de um rio. Outros limites são representados por portais e pontes, como a Bifroest, da cultura germânica, que separa o mundo dos deuses do mundo dos humanos.

Nesta primeira parte do sonho de Lancelot, o meio fluvial é claramente um obstáculo que diferencia os eleitos dos demais. Ali, os membros da linhagem de Lancelot foram vitoriosos ao receberem coroas de ouro após sair daquele local. No entanto, aquele homem “pobre e mal aventurado” do início não consegue acompanhar os outros e pede que orem por sua alma.

Aqui temos uma oposição entre os sete homens coroados e um “magro e cativo, pobre e lasso”<sup>276</sup> que foi na direção dos outros e foi rechaçado por eles. A palavra pobre, relacionada à pobreza de espírito e falta da proteção divina, aparece três vezes neste trecho.

Depois, saiu do rio um oitavo homem coroado, a quem os anjos faziam mais festa que aos outros. Isto

<sup>273</sup> ZIERER, 2010, p. 11-12.

<sup>274</sup> Mt 25, 31-41.

<sup>275</sup> DSG, 1995, p. 158.

<sup>276</sup> DSG, 1995, p. 158.

mostra uma hierarquização nos espaços do Além, tanto dos eleitos quanto dos pecadores. Segundo o pensamento medieval, inspirado numa passagem do profeta Ezequiel, os eleitos ao Paraíso eram divididos em virgens, continentas e casados. Na *Visão de Túndalo* os pecadores sofrem de acordo com a gravidade do pecado e o Paraíso está dividido em três muros, o de Prata aos casados que não cometeram adultério, o de ouro aos defensores da fé cristã, em especial, aos monges, e o de Pedras Preciosas, referente à melhor parte do Paraíso, às virgens, anjos e santos.<sup>277</sup>

A descrição da *Demanda* também segue este ponto de vista ao mostrar que havia um eleito mais festejado pelos anjos, pois era “mais formoso e valia mais pera semelhar que todos os outros” (DSG, 1995, p. 158). Os oito eleitos louvaram a Deus e foram conduzidos pelos entes divinos ao Céu.

O maltrapilho, representando Lancelot, ficou só. Grita, pedindo aos salvos que intercedam por ele: “–Ai senhores, **do vosso linhagem som e leixades-me pobre e tam cativo?** Por Deus, quando fordes a casa da lidice, membrade-vos de mim e **rogade ao Alto Meestre por mim**, que lhe nom esqueça eu.”<sup>278</sup>

No entanto, quando lembramos um aspecto importante sobre a justiça divina, seus parentes alertam que ele não merecerá “galardom se nom segundo o teu trabalho”.<sup>279</sup> Aqui, vemos enfatizada a advertência de que as ações humanas na vida terrestre determinam o local para onde as almas vão após a morte.

Numa comparação com a *Visão de Túndalo*, em determinada passagem da narrativa, Túndalo perguntava ao anjo onde estava a misericórdia divina, uma vez que este cavaleiro sofria várias penas em virtude dos seus pecados: “Ay senhor. E hu he aquella **misericordya** que nos os **saybos de Deos dizẽ** que he muy misericordioso. Pois hu he aquella misericordya, que ey tantas penas passadas?”.<sup>280</sup> (grifos nossos)

O ser celestial lhe explicou que o recebimento acontecia de acordo com a justiça divina, o que enfatizava a necessidade de uma postura correta dos cristãos nesta vida. Portanto, o anjo e os membros da linhagem de Lancelot tem o mesmo papel nas narrativas: lembrar ambos os pecadores que, caso não modificassem as suas ações no mundo terreno, padeceriam e não chegariam ao Paraíso.

O século XII é caracterizado pela afirmação da Igreja Católica como instituição. Isto aconteceu após a *Reforma Gregoriana*, com a proibição da interferência dos leigos na instituição e, ao mesmo tempo, com a moralização do clero desde a interdição da simonia (venda de cargos religiosos) e a exigência do celibato obrigatório a todos os seus membros. É também um momento de desenvolvimento do sentimento de livre arbítrio, considerado fundamental na salvação dos indivíduos.

Ao mesmo tempo, ao afirmar a necessidade de intercessão dos clérigos no contato com Deus, houve uma tendência cada vez maior em reforçar os tormentos do Inferno e as características do Diabo, cada vez mais animalizado e ameaçador nas descrições e imagens. O século XIII, período de confecção de *A Demanda do Santo Graal* torna ainda mais importante o papel do livre arbítrio na salvação, quando a partir do IV Concílio de Latrão (1215) é instituída a comunhão e confissão anual dos pecados.

Assim, a primeira parte do sonho de Lancelot, procura adverti-lo com relação ao Inferno. Como parte do processo educativo, o cavaleiro conhecerá os elementos deste espaço com mais detalhes na continuidade do sono, passando para um segundo estágio.

## Sonho 1 de Lancelot

### Parte 2: Morgana, Genevra e Lancelot no Inferno

Na busca do convencimento do pecador, a segunda parte do seu sonho (*Da outra visam que viu Lancelot*)

<sup>277</sup> ZIERER, 2010, p. 19-20.

<sup>278</sup> DSG, 1995, p. 159.

<sup>279</sup> DSG, 1995, p. 159.

<sup>280</sup> VT, 1982/83, p. 42.

[202] explicita com detalhes a Geografia do Além e seus tormentos aos danados. Ali, estão duas mulheres que ele conhecia bem: Morgana, a irmã do rei Artur, e a sua amada Genevra. Ambas sofreram horríveis torturas, tais quais Lancelot também penaria. Dentre os tormentos do Inferno está o fogo, por seu caráter purificador e punitivo que faz as almas sentirem os tormentos corporalmente.

Ele vê primeiro Morgana/Morgaim “**mui fea e mui espantosa, assi que bem lhe semelhava que entam saira do Inferno**” (DSG, 1995, p. 159). Ela está associada ao demoníaco uma vez que se cobria mal com uma “pele de lobo”, gemia doloridamente como se estivesse ferida e colocavam as mãos nela “mais de mil diabos”. Os pecadores se lamentam no local e perguntam por que mereciam tais penas. Ao mesmo tempo, é Morgana/Morgaim quem entrega Lancelot aos diabos:

E Lançarot, que estas vozes tam dooridas ouvia foi tam espantado que cuidava a morrer de medo e rogava aqueles que o levavam que o leixassem ir, mas eles nom querriam, ante o levavam a **ũa cova muito escura e mui negra e chea de fogo** que maravilha era (DSG, 1995, p. 159) (grifo nosso)

Se compararmos com a imagem do Inferno retratada no detalhe do *Juízo Final* de Memling (fig 2), é possível encontrar vários elementos comuns com a descrição do sonho de Lancelot. O Inferno é caracterizado nessas representações como um espaço aberto, desorganizado onde as almas caem e de onde não podem sair. Na fig. 2, as cores são escuras e vemos a presença de demônios animalizados. O lugar está associado aos espaços ou orifícios abertos como a boca, a garganta, o ânus<sup>281</sup>, ao passo que o Paraíso era representado como um local organizado e fechado, daí a própria palavra Paraíso, que significa “jardim cercado”, e o fato de que, na *Visão de Túndalo* – e também no *Apocalipse de S. João* –, este local ser descrito envolvido por muros. Na imagem de Memling e em outras, a Jerusalém Celeste se apresenta como uma cidade e também como espaços da Igreja, tais quais o da catedral, da maneira que nos mostra a representação do artista (fig. 2).

A seguir, Lancelot vê Guinevere arder numa cadeira de fogo:

E em meo daquele fogo ãa cadeira em que siia a **rainha Genebra toda nua e suas mãos ante seu peito; e siia descabelada e havia a língua tirada fora da boca e ardia-lhe tão claramente como se fosse ãa grossa candeia.**<sup>282</sup> (grifos nossos).

Seus gritos, segundo a narrativa, eram ouvidos por todo o mundo. A nudez, tanto a de Morgana (mal coberta por uma pele de lobo) quanto a de Genevra, está claramente associada à luxúria, assim como a punição de queimar a língua, órgão ligado à sexualidade. No entanto, dando prova da fidelidade do amor cortês, Genevra desejava suportar sozinha as penas do Inferno, o que representa um auto sacrifício e desejo de sofrer pelo amado:

–Ai, Lançarot! Tam mau foi o dia em que vos eu conhoci! Taes sam os galardões do vosso amor! **Vos me ve havedes metuda em esta grande coita em que veedes; e eu vos meterei em tam grande ou em maior [...], nom querria que aveese assi a vós, ante querria que aveesse a mim, se Deus aprouvesse.**<sup>283</sup> (grifos nossos).

Apesar de adúltera, suas ações estão ligadas aos sentimentos e ao verdadeiro amor. Nessa segunda parte do sonho, Lancelot passou por um estágio no qual não somente vê as condenadas, Genevra e Morgana, como também sentiu as dores no ambiente infernal. Além disso, viu a sua amada enfrentar tormentos e dizer que

<sup>281</sup> BASCHET, 1985, p. 192-193.

<sup>282</sup> DSG, 1995, p. 160.

<sup>283</sup> DSG, 1995, p. 160.

gostaria de padecê-los sozinha para poupá-lo do que iria enfrentar. Depois disso, o cavaleiro tem uma terceira visão, com os seus pais, no Paraíso. Foi mais uma tentativa para que se arrependesse e se corrigisse das más ações.

### Sonho 1 de Lancelot

#### Parte 3: Encontro com os Pais no Paraíso

Na terceira parte do sonho ele se vê numa horta, onde estão pessoas alegres e bem vestidas. A descrição do espaço tem traços edênicos e que possuem pontos em contato com a imagem a seguir.

No quadro de Bosch, os eleitos estão na companhia de anjos num ambiente harmonioso, o Paraíso Terrestre, e dirigem o olhar para cima, em direção ao Paraíso Celeste. Há ainda outro elemento edênico da *Bíblia* retratado na pintura, a fonte com a água da vida, que aparece como elemento de purificação. A descrição do local onde Lancelot encontra os pais corresponde ao Paraíso, uma vez que estão em uma “horta”, tal qual o estado de espírito dos habitantes do local, a felicidade.

Ali, ele viu inicialmente o rei Ban, seu pai, que lhe adverte contra o Inferno:

–Si, tu foste meu filho. Pesa-me ende, ca tu és tal que leixaste o Salvador do mundo e mim que era teu padre e foste-te meter em poder e em serviço do demo e do seu laço. [...] tua seeda está na casa do Inferno com a rainha Genevra, que te adusse aa morte perdurável, tu e ela, se vos antes nom leixasses o pecado que até aqui mantevestes contra Deus e com a Santa Egreja.<sup>284</sup> (grifo nosso).



#### IMAGEM 3

Bosch. *Paraíso Terrestre*, 1500-1504. Palazzo Ducale, Veneza. Web Gallery of Art (wga)/ *Panels in the Palazzo Ducale, Venice/ Terrestrial Paradise*. In: <http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/b/bosch/index.html>.

<sup>284</sup> DSG, 1995, p. 160.

O pai se mostrou decepcionado com as atitudes do filho. Afirmou que ele não poderia entrar no Paraíso e que seria castigado na “morte perdurável” caso não abandonasse a luxúria com a rainha. Também salientou que agira contra Deus e contra a Igreja Católica. Após essa advertência do genitor, que demonstrou tristeza pelo afastamento do filho dos preceitos cristãos, encontrou a sua mãe, a rainha Helena, que igualmente reforçou os conselhos paternos. Mencionou que, apesar das suas qualidades, o filho havia seguido o demônio e, por isso, toda a linhagem seria desonrada, a não ser que abandonasse suas faltas.

“Estas maravilhas viu Lançarot em seus sonhos”<sup>285</sup>, lhe caíam lágrimas e fazia grande lamentação, o que mostra o efeito do sonho sobre a realidade. Depois que teve essa “visão”, ele despertou “tam lasso e tam cansado como se saísse de ãa batalha”<sup>286</sup>, o que representa o verdadeiro embate da sua alma na luta entre a danação e a salvação, conforme lhe aconselharam os oito membros da sua linhagem e também os seus pais. O papel da família no convencimento ao cavaleiro parece, aqui, muito importante.

Ao abrir os olhos, viu Persival, que ficara preocupado com o seu sono. Lancelot afirmou que viu “as maiores maravilhas que nunca cavaleiro em sonho viu”<sup>287</sup>. Ademais, que valiam mais que todos os dias de sua vida. Persival confirmou, assim como antes na *Visão de Túndalo* já dissera, que Deus dera o sonho a Lancelot para “emendar” a vida e o tirar de algum “pecado mortal”.<sup>288</sup>

Persival e Lancelot encontraram um eremita e jejuaram. Este último passa o dia sem comer e quando dorme, tem outro sonho com o Inferno, o sonho 2.

## Sonho 2 de Lancelot

### O Cavaleiro Pecador e a Concretude do Inferno

Esta parte é intitulada *Como Lancelot viu outra visom* [207]. Ele viu inicialmente Ivã, o bastardo, disforme, feio que ardia com uma vela grossa por todos os lados. Atrás dele, vinha uma mulher coroada, triste e chorosa, Catenance, rainha da Irlanda. Depois dela, outra rainha, Isolda/Iseu, seguida por Tristão, que gritava e fazia a maior lamentação “[...] que de todas as partes era cercado de fogo”.<sup>289</sup>

Isolda se dirige a Lancelot e adverte: “–Vai, Lançarot! Tal é o gualardom dos meus amores. Outro tal ou pior podes tu aver, se te nom quitas da folia que fazes com a rainha Genevra”.<sup>290</sup> Este último diz, no sonho, que aquele fogo era “encantamento” e Isolda para provar a veracidade das dores infernais, afirma:

–Este nom é encantamento, disse Iseu, ante é trabalho e **fogo do Inferno**, e tu saberás como queima, pois **nom te queres castigar de teu pecado**.<sup>291</sup> (grifo nosso)

A seguir, ela enfiou o dedo na perna dele. Lancelot acordou aos gritos e pediu auxílio ao companheiro: “–Ai Persival, amigo boo. Socorre-me que mouro (morro) da mais coitada morte que nunca homem morreu.” O cavaleiro colocou a mão sobre a perna do amigo e o milagre foi realizado com a ajuda divina: Lancelot foi curado da dor e sua coxa parou de queimar.

Notemos que é uma mulher em estado de danação quem efetuou o castigo. Ela agiu como uma espécie de auxiliar dos demônios, mostrou a corporeidade das punições infernais e, ao mesmo tempo, foi um instrumento do divino, no sentido de levar o pecador ao arrependimento. No sonho 1, é também uma condenada,

<sup>285</sup> DSG, 1995, p. 161.

<sup>286</sup> DSG, 1995, p. 161.

<sup>287</sup> DSG, 1995, p. 161.

<sup>288</sup> DSG, 1995, p. 163.

<sup>289</sup> DSG, 1995, p. 165.

<sup>290</sup> DSG, 1995, p. 165.

<sup>291</sup> DSG, 1995, p. 165.

Morgana, quem entrega Lancelot para ser levado ao Inferno. Todas essas ‘visões’ mostram a necessidade de correção e penitência do cavaleiro.

Além dos danados e eleitos que fizeram advertências a ele durante o seu sonho, Persival pediu que Lancelot se confessasse, se arrependesse e que não voltasse ao erro. O primeiro recebe uma carta de Deus e a guarda. No dia seguinte, como efeito e lembrança do sonho, a perna estava preta, doía e dela saía um mau cheiro. Eles leram a carta, acompanhados da presença do ermitão, e se viu uma clara oposição entre os dois companheiros da tábua redonda neste documento. Segundo as características de ambos na carta divina:

**QUADRO 2**  
**CARACTERÍSTICAS DO CAVALEIRO ELEITO (PERSIVAL) E DO PECADOR (LANCELOT) NA CARTA DO NOSSO SENHOR**

LANCELOT/PECADOR	PERSIVAL/ELEITO
VIL PESSOA	LIMPA VIDA, GUARDA A CARNE
MAU CAVALEIRO	CAVALEIRO DA SANTA IGREJA
FILHO DAS TREVAS	NUNCA TOCADO PELO FOGO DA LUXÚRIA
PERJURO E DESLEAL	HONRADO

A perna queimada é um elemento importante na conscientização de Lancelot de suas faltas. A ele são atribuídos vários elementos negativos, como “vil”, “mau”, “pousada das trevas do demo”, “perjuro e desleal contra seu rei”<sup>292</sup>, em virtude de não conseguir se arrepender de sua ligação com a rainha Genevra.

O amor cortês, tão louvado em outras narrativas, é combatido sem cessar na *Demanda*. A carta de Deus enfatizou mais uma vez que “ou tu leixarás tua maa vida, ou te eu farei jazer em **grande door com Iseu e com Tristam** que merecerom estar perdudos pera sempre se nom leixam seu pecado”<sup>293</sup> (grifo nosso).

Já Persival, neste episódio, é o representante de Deus e exemplo de bom combatente por manter a castidade e ser honrado, motivo pelo qual conseguiu curar Lancelot. Tal como Galaaz, que curou leprosos e endemoniados, Persival, também virgem como aquele, curou um pecador.

A *Demanda* e a *Visão de Túndalo* estão também de acordo em relação às punições dos danados. Vimos que tanto os eleitos vivos como Persival e o ermitão dão conselhos, como os membros da linhagem de Bam e os pais de Lancelot. Mas os conselhos e advertências aos perigos da outra vida não são vistos como suficientes para convencer os maus cristãos a não realizarem faltas, daí muitos relatos mencionarem detalhadamente os castigos do Inferno, além de apelarem para uma espécie de *cristianismo do medo*, onde os fieis buscavam um bom comportamento mais pelo terror das torturas infernais que pelo desejo do Paraíso.<sup>294</sup>

Persival e Lancelot partiram quando o primeiro ficou curado e depois se separaram. Este último se encontrava com ermitões e prometeu não voltar ao amor proibido. O ermitão lhe entregou uma estamemha e ele passou a usá-la, tal como era realizado por seu filho Galaaz, que era puro e casto. Mas a fonte antecipa que Lancelot voltará a cometer a luxúria com a rainha.

<sup>292</sup> DSG, 1995, p. 167.

<sup>293</sup> DSG, 1995, p. 167.

<sup>294</sup> LE GOFF, 2002, p. 30.

Apesar de sabermos disso – o que enfatiza a dificuldade de manter o caminho da salvação proposto pelos clérigos –, Lancelot passou por um processo de reeducação. Assim, ele rezou continuamente e pediu a Deus que o perdoasse e que não voltasse aos antigos erros. Ele sofreu fome, sede e seu cavalo foi morto. Mesmo assim, continuou a rezar a pedir ajuda de Deus. Depois, foi aprisionado por Morgana que descobriu os amores dele com Genevra em virtude das pinturas que Lancelot realizava nas paredes.

Mais tarde, Lancelot encontrou a embarcação com o corpo da irmã de Persival morta. A jovem possuía grande religiosidade e, ao navegar com o seu corpo na barca, representou um elemento de purgação positivo. Ele rogou a Deus que o deixasse encontrar Galaaz antes que a demanda acabasse. Encontrou também o seu avô Galegantim, que havia se tornado ermitão por um pecado cometido. O avô afirmou que sempre quisera encontrá-lo<sup>295</sup>, mas também confessou a tristeza pelas más ações do neto.

Depois, Lancelot passou uma longa temporada com Galaaz, quando ambos circularam na embarcação por diversas ilhas. Logo que o filho partiu, ele continuou na barca e enfrentou muitas aventuras. Ainda assim, permaneceu no seu caminho em busca da salvação. A nau o deixara em Corberic, mas Lancelot falhou no acesso ao Graal, pois, ao entrar no castelo, foi impedido de se aproximar do objeto sagrado e ficou muito doente ao tentar entrar na sala do Santo Vaso.<sup>296</sup> Demorou vinte e cinco dias para se curar, acontecimento referente aos anos que estivera em pecado com a rainha.

Pela visão da história tradicional, ao reencontrar Genevra, a chama do amor foi reaccesa e voltaram a cair em tentação. Eles foram descobertos pelo rei Artur, que entrou em guerra com a linhagem de Lancelot. Um arcebispo, parente da rainha, exigiu que a guerra cessasse e que Artur recebesse a esposa de volta.

Mais tarde, Artur lutou contra o Império Romano e seu sobrinho (na verdade, filho ilegítimo com a irmã) usurpou o trono. Ocorreu, depois, o combate mortal entre ambos. Genevra, com medo dos filhos de Morderete, ingressou num mosteiro. Porém, devido à inadaptação à dura vida do local, a rainha logo adoeceu e morreu. Ela pedira que seu coração fosse retirado e entregue a Lancelot como prova de amor.

Somente a partir da morte da rainha é que o cavaleiro conseguiu cessar os seus erros. A partir daí, tornou-se ermitão, realizou grande jejum, promoveu preces e orações.<sup>297</sup> No quinto ano, ficou doente. Enquanto isso, Blioberis e o arcebispo dormiram. O primeiro se assustou e acordou o arcebispo por medo que ele tivesse sonhos com o demônio, na medida em que falou durante o sono.

### Sonho 3

#### Arcebispo sonha com Lancelot no Paraíso

O arcebispo ria dormindo e sonhava que Lancelot estava em grande companhia de anjos, em grande alegria e em grande festa. Os dois verificaram se o cavaleiro estava morto e, ao ver que a alma daquele deixara seu corpo, o religioso afirmou:

–Ai Deus, beeito sejades vós! Ora sei eu verdadeiramente que **aquela gram festa que os angios faziam que era com na alma deste**. Ora posso eu bem dizer que pendença val sobre totalas cousas do mundo.<sup>298</sup>

De acordo com o sonho deste religioso, devido ao arrependimento de Lancelot –efetuado nos anos em que se tornou ermitão – o cavaleiro passou de pecador a eleito e conseguiu atingir o Paraíso devido a suas *pendenças* (penitências).

<sup>295</sup> DSG, 1995, p. 379-380.

<sup>296</sup> DSG, 1995, p. 400-401.

<sup>297</sup> DSG, 1995, p. 503.

<sup>298</sup> DSG, 1995, p. 504.

É possível explicar a modificação no comportamento de Lancelot com base no seguinte esquema:

**Situação Inicial:** O Graal apareceu na corte arturiana e desapareceu devido aos pecados do rei e dos cavaleiros. Lancelot buscou o Graal, mas sabia que não poderia encontrá-lo.

**Modificação da Situação Inicial:** Lancelot teve dois sonhos nos quais fora advertido de que, se permanesse no erro com a rainha, encontraria o Inferno. Ele se arrependeu de suas faltas e fez uma viagem de peregrinação.

**Crise:** Lancelot falhou em Corberic e não conseguiu ver o Santo Vaso. Mais tarde, retornou à corte e voltou a pecar com a rainha.

**Modificação na Crise:** A rainha Genevra faleceu e Lancelot se tornou ermitão. Passou, então, a fazer penitência por suas antigas faltas.

**Novo equilíbrio:** Quando Lancelot morreu, o arcebispo sonhou que ele foi levado pelos anjos ao Céu, o que mostrou a conquista da salvação.

## Conclusão

Os sonhos e visões como forma de contato entre este mundo e o invisível possibilitaram que os visionários da *Visão de Túndalo* e *Demanda do Santo Graal* conhecessem as alegrias e os tormentos do Além túmulo. Isto contribuiu para a reparação das suas faltas. Nos sonhos da *Demanda*, é possível ver que a descrição sobre os tormentos infernais é mais rica em detalhes que os espaços paradisíacos.

Enquanto nas descrições sobre o Inferno há detalhes sobre o espaço: escuro, na forma de uma cova, bem como dos objetos (cadeira de fogo), o estado físico das pessoas (descabeladas, nuas, queimavam como velas, gritavam) e também mental (desespero), no Paraíso, os detalhes são mais esparsos. Percebemos apenas que seus habitantes estão na presença de anjos, com coroas de ouro em suas cabeças, moram numa horta, onde estão alegres e bem vestidos, e muitas vezes são levados pelos seres angélicos a um espaço ainda mais alto.

Já na *Visão de Túndalo*, a geografia do Além é pormenorizada, tanto nos elementos dos espaços de purgação quanto nos do Paraíso, dividido em três muros: o de Prata, o de Ouro e o de Pedras Preciosas. O mais importante, entretanto, é que ambos os personagens centrais conseguem se regenerar. Túndalo, devido aos conselhos do anjo e aos castigos físicos, que o levam a tornar-se um bom cristão e contar a sua experiência a outras pessoas que poderiam atingir a salvação através do seu exemplo.

Lancelot, além das advertências dos pais (no Além), dos parentes, de pecadores e dos vivos –como seu filho Galaaz, seu avô (eremita), o cavaleiro Persival e de outros eremitas -, sofre também castigos físicos, como o fogo do Inferno que queima a sua coxa no sonho e quando ele acorda.

Apesar de todas essas admoestações e tormentos, foi somente com a morte de Genevra que se abriu a possibilidade para que o cavaleiro alcançasse a salvação. Isto ocorreu na medida em que esteve impossibilitado de pecar, quando se dedicou a purgar as suas faltas terrenas na condição de eremita.

Refletimos, então, que, se Lancelot conseguiu a salvação, Genevra, por outro lado, realmente foi para o Inferno. Ela, até o final da vida, não se arrependeu daquele amor, representado pelo seu coração, o qual ela pediu que fosse retirado e entregue ao amado. Desta forma, assim como na *Bíblia*, a maior culpa pecaminosa, segundo a *Demanda*, é atribuída ao feminino. As mulheres tiveram forte associação a Eva em grande parte dos casos.

Neste sentido, tal como ocorre na segunda parte do sonho 1 de Lancelot, Genevra efetivamente sofreu sozinha as penas de ambos no Inferno. Foi uma espécie de auto sacrifício em benefício da salvação de Lancelot. Este, como vimos, apesar de seus erros, teve suas qualidades cavaleirescas ressaltadas e conseguiu purgar os pecados no período que atuou como eremita. Desta forma, conseguiu, segundo o arcebispo, ir para o Céu, na companhia de anjos, em grande festa, para encontrar os membros da sua linhagem no Paraíso.

As narrativas sobre os sonhos e viagens ao Além contribuem, então, para a evangelização dos cristãos por meio de relatos que retratam a passagem dos personagens centrais numa trajetória de danação em direção à salvação, como Lancelot e Túndalo.

\*\*\*

## FONTES

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

*A Demanda do Santo Graal* (DSG). Edição de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

CHRÉTIEN DE TROYES. “Lancelot ou o Cavaleiro da Charrete”. In: *Romances da Távola Redonda*. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 119-197.

RAMON LLULL. *O Livro da Ordem de Cavalaria* (apres., trad. e notas de Ricardo da Costa). São Paulo: IBFCRL, 1999. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/o-livro-da-ordem-de-cavalaria>

*Visão de Túndalo* (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. In: *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 97-120.

*Visão de Túndalo* (VT). Ed. de Patrícia Villaverde. In: *Revista Lusitana*, n. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.

## BIBLIOGRAFIA

BASCHET, Jérôme. *A Civilização feudal*. São Paulo: Globo, 2006.

BASCHET, Jérôme. La Conception de l’Enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir. In: *Annales. Économies. Sociétés, Civilisations*. 40<sup>e</sup> année. N. 1, 1985, p. 185-207.

BOSING, Walter. *Hieronymus Bosch. Entre o Céu e o Inferno*. S/l. Paisagem/Taschen, 2006.

CARDINI, O Guerreiro e o Cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 57-78.

*Bosch/Abril Edições*. Trad. de Simone Esmanhoto. São Paulo: Abril, 2011.

COSTA, Ricardo e ZIERER, Adriana. “Os Torneios Medievais”. In: *Boletín Electrónico de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales*, v. 3, 2008, p. 1-15. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/artigo/os-torneios-medievais>

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Cia de Bolso, 2009.

DELUMEAU, Jean. *O que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, 2 vols.

FLORI, Jean. *A Cavalaria*. São Paulo: Madras, 2005.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. “Além ». In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. I. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p. 21-34.

MARTIN, Hervé. *Mentalités Médiévales XIe-XVe siècle*. Paris: PUF, 1996.

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

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. Imagem. In: Le Goff, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Te-*

*mático do Ocidente Medieval*. V. I. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p.591-605.

SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens*. São Paulo: EDUSC, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ZIERER, A. M. S. “O Cavaleiro Cristão n’*A Demanda do Santo Graal* e n’*O Livro da Ordem de Cavalaria*”. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). *Educação, História e Filosofia no Ocidente: Antiguidade e Medievo*. Itajaí, SC: Univali Ed., 2009, p. 305-319.

ZIERER, Adriana. “Paraíso *versus* Inferno: A *Visão de Tíndalo* e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (Século XII)”. In: FIDORA, Alexander e PASTOR, Jordi Pardo (coord). In: *Mirabilia 2* (2002). [www.revistamirabilia.com](http://www.revistamirabilia.com).

ZIERER, Adriana M. S. “Oralidade, Ensino e Imagens na *Visão de Tíndalo*”. In: *Domínios da Imagem (UEL)*, Londrina, ano III, v. 6, 2010, p.7-22. *Internet*, <http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/83/50>

ZIERER, Adriana. “Artur como Modelo Régio nas Fontes Ibéricas Medievais (Parte I): *A Demanda do Santo Graal*”. In: ZIERER, Adriana e CAMPOS, Luciana de (Coord). *Brathair*. Revista de Estudos Celtas e Germânicos, Edição temática Matéria da Bretanha. Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, 2003, p. 31-44. *Internet*, [www.brathair.com](http://www.brathair.com)

## O *Sonho de Pedro I* e a salvação do reino: D. João I e o destino régio nas crônicas de Fernão Lopes (séc. XV)

Mariana Bonat TREVISAN e Douglas MOTA

Em nossa sociedade, a temática dos sonhos vem sendo explorada amplamente pela Psicanálise, campo do conhecimento que foi impulsionado pelos estudos de Sigmund Freud, especialmente *A Interpretação dos Sonhos* (1900), texto que recentemente completou seu primeiro centenário. No entanto, o caminho possibilitado pelo médico vienense não afetou de forma significativa os historiadores, e estes, por muito negligenciaram que o sonho é um fenômeno universal que esteve e está presente nas mais diferentes sociedades. Dessa forma a reflexão do mesmo como objeto de investigação foi mais tardio entre os seguidores de Clio.

A abertura da historiografia para o tema dos pensamentos oníricos teve grande projeção em meados do século passado, período em que a História estruturava uma renovação a partir do diálogo com disciplinas afins. Para o caso dos sonhos, esse contato foi feito especialmente com a Psicologia Social, a Psicanálise e a Antropologia, e permitiu a construção da área da Psico-História.

Observando a produção dos medievalistas, nota-se que essa aproximação marcou, por exemplo, os trabalhos de Jacques Le Goff ao longo dos anos 60 e 70, preocupados em desvelar a mentalidade medieval através de análises de sonhos.<sup>299</sup> Essa perspectiva ‘ampliada’ seguiu presente nas décadas posteriores, exemplificada nas pesquisas de Jean-Claude Schmitt relativas às relações entre os sonhos e a morte, e os sonhos e a ‘*culture religieuse*’ medieval.<sup>300</sup>

Ciente da variada gama de abordagens possíveis acerca da temática e, principalmente, das limitações e problemas envolvidos nesse ‘olhar psicanalítico’ promovido por alguns historiadores, não desenvolveremos uma análise ‘clínica’ do monarca – como já se tentou fazer com o rei português D. Duarte.<sup>301</sup> Antes, seguiremos uma opção mais precisa: compreender como o sonho em questão é projetado como um discurso profético pelo cronista régio Fernão Lopes. Seguindo com esse problema central acrescentamos outros dois: o sonho profético e suas reverberações políticas no cenário dos séculos XIV e XV; e o papel do sonho de D. Pedro como legitimador da ascensão da Dinastia de Avis, especialmente através da reconfiguração da história do reino.

<sup>299</sup> LE GOFF, Jacques. “Os sonhos na cultura e na psicologia coletiva do ocidente medieval”. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, p.281-288.

<sup>300</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1994; Le sujet du rêve. In: *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie medieval*. Paris: Gallimard, 2001, p.295-315.

<sup>301</sup> DANTAS, Julio. *Outros Tempos*. Lisboa: Ed. Portugal-Brasil, 1903.

Nesse sentido, tomamos como referência a obra de Bernat Metge (c. 1340-1413), *Lo somni*, que inspira a presente coleção. Esta é uma expressão de um tempo que concedeu aos sonhos um lugar proeminente, e nosso foco recupera assim uma das faces instigantes dos sonhos, o sonho profético que se mostra como uma forma de antecipação e conhecimento do tempo futuro, e não menos como sustentáculo político das dinastias.

Os séculos XIV e XV foram marcados por uma série de profecias que se fundamentavam em uma tradição de múltiplas raízes. Tratava-se de uma prática que se estabeleceu desde a Antiguidade com influências gregas, romanas, judaicas e cristãs, e que formulava palavras e escritos anunciando os tempos vindouros.<sup>302</sup>

Em tempos caracterizados por guerras, surtos de doenças, revoltas, fomes e mudanças dinásticas, as profecias apareciam como recursos recorrentes de explicação, interpretação do presente, e projeção do futuro. Chamar a atenção para esses aspectos pode reforçar a visão tenebrosa do baixo medievo como período de ‘crise’, no entanto, afastando-nos desse olhar negativo, preferimos destacar que os problemas vividos no contexto serviram de fundamento para um uso específico dos sonhos.

Enfatizamos esses ‘usos’ por perceber que o caso português em questão apresenta um sonho profético proferido pelo próprio monarca, o rei D. Pedro I, o que difere nosso objeto dos demais casos de profecias levantadas por artesãos, pastores, clérigos, entre outros, que marcaram os finais da Idade Média. Como discutiremos no tempo oportuno, o próprio fato do sonho estar presente na crônica régia já cria um elemento central para a interpretação do papel político do mesmo.

Convém ainda lembrar que por mais que o sonho de D. Pedro seja uma passagem curta da crônica, ele se insere em um contexto mais amplo de profecias que atravessaram a sociedade portuguesa entre os séculos XIV e XVII, passando pela ascensão de D. João I, o messianismo de Avis, as trovas de Bandarra, o sebastianismo, e os sonhos proféticos do padre Antônio Vieira. Nesse sentido, e especificamente nas crônicas, a presença do sonho se mostra como uma alegoria, entre outras, que contribuem para a afirmação do messianismo avisino.

Antes de avançarmos propriamente para o sonho de D. Pedro I, cabe ressaltar que Portugal foi um espaço propício para a divulgação de pensamentos escatológicos, milenaristas e messiânicos. O entroncamento de referências culturais judaicas, muçulmanas e cristãs, favoreceu esse aspecto, acentuado por cópias de textos apocalípticos, como o *Apocalipse de Lorvão*, e pela influência das ideias joaquimitas. Tais elementos compõem um contexto permeado de anúncios proféticos, de doutrinas messiânicas e milenaristas, e de expectativas salvacionistas que se aglutinaram em torno do rei salvador representado por D. João, o Mestre de Avis.<sup>303</sup>

A presença do sonho no discurso cronístico exerceu um papel de instrumento político de afirmação dinástica, nosso eixo central, pois para além desse aspecto, não se pode negligenciar todo o universo social, religioso e político que contribuiu para que a escrita da história do reino e a própria imagem da monarquia passassem pelo messianismo.

Dito isso, seguimos com uma análise prévia das crônicas régias portuguesas, especialmente da *Crônica de D. Pedro I* e da *Crônica de D. João I*, fontes que fundamentam nossas reflexões.

\*

Ao abordar o tema dos sonhos tomando como base uma crônica régia, isto é, um texto que se entende como ‘escrita da verdade’, uma verdade que se caracteriza como história do reino, organização e orientação do passado, temos a possibilidade de explorar um aspecto peculiar relativo à experiência onírica. Os sonhos são primeiramente vivenciados em uma escala particular, individual, contudo ganham conotações distintas no momento em que são contados e difundidos.

<sup>302</sup> GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV – Os Estados*. São Paulo: Pioneira, 1981, p.92.

<sup>303</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I. Reis de Portugal*. Mem Martins: Temas e Debates, 2008, p. 69-71.

Acreditamos que talvez seja esse o principal espaço de aproximação do historiador com o tema dos sonhos, e nesse sentido o sonho de D. Pedro I é um exemplo dessa publicização, pois a partir do momento em que foi relatado, a experiência adquiriu um valor comum, elemento que vai ser reconduzido e aproveitado por Fernão Lopes na narrativa da história do reino. Assinalamos ainda que o sonho contado produz ‘imagens’, gestos e sons, outros temas para a observação do texto e para a investigação do historiador.

O estudo da produção cronística portuguesa quatrocentista e quinhentista é numeroso e envolve áreas diferentes do conhecimento. No entanto, se essa atenção destacada possibilitou relevantes acúmulos, ela também está permeada de parcialidades e interpretações que consideramos equivocadas. Nesse sentido, é marcante que muitos historiadores continuem a recorrer às crônicas como uma fonte da ‘verdade’ histórica do baixo medievo português, assumindo assim as crenças e intenções dos cronistas do período.

Não menos perigosa é a opção de análise desses escritos como obras literárias, sem relacioná-las com o contexto e as intenções políticas presentes em tais textos. Destacamos essa última crítica, pois quiçá esteja nela o eixo que melhor conduz à interpretação do sonho de D. Pedro, a observação do discurso contínuo de Fernão Lopes através de sua trilogia cronística.

As crônicas lopeanas fazem parte de uma ampla iniciativa de legitimação da Casa de Avis em Portugal durante a primeira metade do século XV. Mas para chegar até essa compreensão, é preciso ressaltar que ao final do século XIV, depois morte do rei D. Fernando em 1383, instaurou-se uma grave crise política no território. Pelo Tratado de Salvaterra de Magos ficou estipulado que o reino ficaria sob a regência da rainha, D. Leonor Teles, dado que o casal só possuía uma herdeira legítima, Beatriz, a qual se casara com o rei de Castela.

Visava-se assim evitar a junção das duas coroas ibéricas, o trono português ficaria com o primeiro varão a nascer de D. Beatriz e do monarca Juan I. Tal infante seria criado no reino de Portugal sob a tutela da avó até atingir a maioridade. Somente na falta da regente Leonor e do possível herdeiro do casal régio castelhano é que a coroa portuguesa passaria à D. Beatriz. Neste caso, Juan I seria rei de Portugal, mas apenas na condição de marido da herdeira portuguesa.

Contudo, o tratado selado não seria cumprido. A contestação do poder em mãos femininas por setores sociais descontentes no reino de Portugal e as pretensões do rei castelhano ao trono vizinho, fizeram com que a regência de Leonor durasse pouco e a guerra se instalasse no território. Em meio a este conturbado contexto, emergiu a figura de um irmão bastardo do falecido D. Fernando, D. João, o qual havia sido feito Mestre de Avis pelo pai, o rei D. Pedro I.

Pedro I (1357-1367) tivera com sua esposa Constança Manuel dois filhos legítimos: o D. Fernando (1367-1383), herdeiro do trono, e D. Maria, que viera a se casar com o rei castelhano Afonso XI (1312-1350). Contudo, D. Pedro teria se apaixonado D. Inês de Castro, aia de sua esposa. Após a morte de Constança Manuel, o ainda infante Pedro viveria 10 anos em concubinato com a amante, mas esta acabaria sendo assassinada a mando rei Afonso IV, em 1355.

Já como rei, em 1360, D. Pedro realiza a Declaração de Cantanhede, pela qual afirmou que havia se casado em segredo com Inês de Castro, legitimando então a relação com a dama e os três filhos que tivera com ela, a nomear: D. João, D. Dinis e D. Beatriz. Após a morte de Inês, D. Pedro não mais se casaria, contudo, tivera “amigas” com as quais dormia, tal como postula Fernão Lopes em sua crônica dedicada ao monarca.<sup>304</sup> Tal foi o caso de D. Teresa Lourenço, dama sobre a qual praticamente nada se sabe, exceto o fato de ter gerado o bastardo D. João (1357-1433) que se tornaria Mestre de Avis.

O curso normal dos acontecimentos teria relegado o ilegítimo João a um papel sem grandes protagonismos na corte portuguesa. Porém, a crise que se instaurou após a morte de D. Fernando mudaria este rumo. As pretensões do rei castelhano ao trono português culminaram com a invasão ao reino, a destituição da

<sup>304</sup> Cf: LOPES, Fernão. *Crônica de D. Pedro I*. Segundo o Códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Introdução de Damião Peres. Porto: Livraria Civilização, 1965, cap. I, p. 9.

regente Leonor e sua posterior prisão. Do mesmo modo, o infante D. João, o homônimo do Mestre de Avis que havia sido legitimado em 1360, encontrava-se em Castela no período da crise e também foi aprisionado pelo monarca castelhano, temente de sua possível ascensão ao trono pela descendência régia. No cativo o infante viria inclusive a falecer.

Nesta complicada conjuntura de possível junção das coroas portuguesa e castelhana, a figura do bastardo D. João despontou como alternativa possível contra o invasor vizinho. Apoiado por alguns setores da nobreza e principalmente pelas cidades, o Mestre de Avis comandou a luta contra Juan I e seus aliados no reino português, sendo nomeado regedor e defensor do reino pelos seus.

Após importantes e significativas vitórias militares, como a do Cerco de Lisboa (1384), D. João foi nomeado rei de Portugal a partir de eleição régia, realizada nas Cortes de Coimbra no ano de 1385. No mesmo ano, o já D. João I (1385-1433) obteria a vitória na batalha de Aljubarrota, a qual se tornou legendária para os portugueses. Todavia, as negociações de paz se estenderiam até 1411.

Com o fim da dinastia de Borgonha e a instauração da Casa de Avis por um bastardo régio em fins do século XIV, seguiu-se o tempo da legitimação dinástica. O mais “ilegítimo” dos filhos de D. Pedro I tinha de superar sua condição maculada e afirmar seu poder perante o seu reino e os outros reinos cristãos. Com o fim da luta armada, era preciso consolidar o poder em outros planos. Uma política de afirmação régia foi então iniciada, tanto no plano da ação quanto no simbólico, e continuada através dos descendentes de D. João I<sup>305</sup>. Deste modo, partimos para a questão da produção cronística, iniciada oficialmente pelo servidor Fernão Lopes em 1434 a mando do rei D. Duarte (1433-1438), herdeiro de D. João I.

A partir da generalização da escrita nas administrações públicas nos séculos XIV e XV e a tomada de consciência pelos príncipes dos poderes do registro escrito, ocorreu uma institucionalização da memória, que viria a servir aos propósitos legitimadores de reis e suas dinastias.<sup>306</sup> Junto às representações artísticas, os rituais públicos, a arquitetura e a diversas formais literárias medievais, a história se mostrava como um importante instrumento de afirmação régia. Monarcas e príncipes cercavam-se de letrados e sábios, aos quais encomendavam obras propagandísticas<sup>307</sup>, dentre as quais as crônicas, que estabeleciam uma memória oficial do reino.

Entre os gêneros históricos correntes na Idade Média as crônicas se destacaram. A princípio caracterizavam-se pela ordenação cronológica e detalhamento de fatos. Mas a partir do século XIV, a tirania cronológica do ano tendeu a ser substituída pela de reinados. Instituiu-se uma disposição a dividir as obras a partir da vida e governo de monarcas.<sup>308</sup> Em Portugal esta particularização do gênero cronístico teria fundamental importância no século XV com a instauração da dinastia de Avis e nomeação de Fernão Lopes (138-1459) como o primeiro cronista-mor do reino.

No reino português, a preocupação com a cronística deu-se por influência de modelos produzidos na França, Itália e, sobretudo, Castela. Excetuando-se as crônicas de mosteiros (como as produzidas em Santa Clara de Coimbra e em São Vicente de Fora) e de cortes senhoriais, houve uma primeira iniciativa na corte régia durante o reinado de Afonso IV (1291-1357). Tal atitude seria tomada por Pedro Afonso (1287-1354), conde de Barcelos e irmão bastardo do rei Afonso.

<sup>305</sup> Vânia Fróes concebe esta política como o discurso do Paço, o qual incluía festas públicas, teatro, crônicas e uma prosa didático-moral dos monarcas avisinos. Cf: FRÓES, Vânia Leite. “Teatro como Missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XV”. In: *Actas do Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Vol. III; Igreja, Sociedade e Missionação. Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas. Braga, 1993, p.183-202.

<sup>306</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 445.

<sup>307</sup> VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 170, 177.

<sup>308</sup> GUENÉE, Bernard. “Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge”. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 28e année, n. 4, 1973, p. 997-1016.

O conde elaboraria a *Crónica Geral de Espanha de 1344*, refundindo em galego-português uma série de textos de origens diversas, tendo como referência primordial a *Crónica General de España* produzida na corte de seu avô, Afonso X de Castela. O texto de D. Pedro é uma narrativa que se inicia com a criação do mundo e termina no reinado de D. Afonso IV.<sup>309</sup>

Com a dinastia de Avis no século XV a construção da memória e o uso da crônica ganharam um novo sentido e uma nova forma. Em 1434, pela primeira vez no reino português, um homem passou a receber uma tença vitalícia para compor as crônicas dos reis que governaram Portugal até D. João I. O indivíduo incumbido para esta tarefa, foi Fernão Lopes (1380-1459), através de carta régia de D. Duarte.

Guardador das escrituras da Torre do Tombo desde 1418, o tabelião geral também exercia funções como a de escrivão de D. João I e de D. Duarte. Haveria, portanto, grande confiança da família real avisina na figura lopeana, pois estes cargos exigiam responsabilidade e preservação de segredos da administração.

É curioso o fato de que Lopes não era sequer um nobre, sua origem era vilã e por casamento tinha ligações com o grupo dos mesterais. Assim, o cronista era um de homem de saber que conseguiu ascender na corte régia através de seus conhecimentos e préstimos, tanto que ainda por volta de 1434 foi nobilitado e tornado vassalo do rei. As obras de Fernão Lopes, além de serem as primeiras narrativas cronísticas financiadas pelo poder régio com propósito propagandístico, foram as primeiras a figurarem em português arcaico do século XV.

Representam também um marco no fazer histórico português, pois a partir delas se configurou a forma específica da crônica régia, estruturada a partir do protagonismo do monarca e de suas ações, visando afirmar a autoridade do rei e legitimar a sua dinastia, constituindo, portanto, um imperativo do poder. Com Fernão Lopes e Avis este discurso de poder da coroa isolou pela primeira vez o reino de Portugal do restante da Península Ibérica, definindo claramente uma identidade portuguesa a partir da figura de seu rei.<sup>310</sup>

Como objetivo específico, as crônicas lopeanas tinham o propósito de fazer valer uma versão oficial, instituidora de uma verdade (tal como estipulado nos pressupostos da escrita histórica do período, com base na tradição clássica), dos acontecimentos referentes aos conflitos que culminaram na entronização do pai de D. Duarte, e também das ligações que remetem aos governos anteriores ao dele.

Chegaram até nós três crônicas plenamente reconhecidas como da autoria de Lopes: a *Crónica de D. Pedro I*, a *Crónica de D. Fernando* e a *Crónica de D. João I*.<sup>311</sup> Tais narrativas destinar-se-iam à contraposição com outras existentes no período, como as crônicas régias do castelhano Pero Lopez de Ayala (1332-1407).

O modo pelo qual D. João I ascendeu ao trono e a ameaça ao território português pela invasão do rei castelhano conferiram à narrativa lopeana um caráter ímpar. Seguindo a tradição cristã medieval de ter a História centrada na Salvação<sup>312</sup> e recebendo a influência bíblica, Fernão Lopes configurou para D. João I uma aura messiânica (denominou-o de “Mexias de Lisboa”). Elaborou também um verdadeiro “evangelho português”,

<sup>309</sup> OLIVEIRA MARQUES, António Henrique de. *Ensaio de historiografia portuguesa*. Lisboa: Palas, 1988, p. 18.

<sup>310</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power. In: *e-Journal of Portuguese History*, v. 5, n.2, Winter 2007, p. 1-2.

<sup>311</sup> Contudo, há uma extensa discussão a respeito de dois manuscritos que conteriam as crônicas de reinados anteriores também compostas por Fernão Lopes. Tais manuscritos já se encontram editados e receberam o nome de *Crónica de Cinco Primeiros Reis de Portugal* e *Crónica de Sete Primeiros Reis de Portugal*. No entanto, apesar de muitos pesquisadores acreditarem na autoria lopeana de tais textos, o debate continua sem uma resposta definitiva.

<sup>312</sup> O cristianismo conferiu à história três pontos essenciais: a Criação (início absoluto da História), a Encarnação (início da história cristã e da Salvação) e o Juízo Final (fim da História). A história é então dotada de um sentido e de um fim determinado, ou seja, introduz-se aqui uma concepção teleológica de história, providencialista. O maior ator da História sempre será Deus, sendo os homens somente instrumentos através dos quais se realiza o plano divino. Cf: LE GOFF, Jacques. História e Memória. *Op. Cit.* p. 64, 66, 78; BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 328.

no qual o grande companheiro de lutas do Mestre de Avis, o nobre Nuno Álvares, é associado a São Pedro, como podemos observar na *Crónica de D. João I*:

Porque assi como o Filho de Deos depois da morte que tomou por salvar a humanall linhagem, mandou pelo mumdo os seus Apostollos preegar o evangelho a toda creatura; [...], nomeamdo primeiro sam Pedro; assi o Mestre, emviou NunAllvarez e seus companheiros a preegar pello rreino ho evangelho portuguees.<sup>313</sup>

O modelo messiânico utilizado na legitimação avizina se enraizaria fortemente na Península Ibérica e no reino português. A variante portuguesa da simbologia da figura régia preocupou-se em integrar ao discurso legitimador a imagem de uma realeza carismática, conectando a tradição taumatúrgica medieval à modernidade do rei ligado a seu povo.<sup>314</sup>

O messianismo aplicado ao fundador de Avis esteve totalmente ligado às condições únicas de sua ascensão, pois se tratava de um caso inédito dentro do sistema de sucessão vigente na monarquia portuguesa: pela primeira vez um rei português era eleito em assembléia popular com participação de mestres de ofícios, o chamado “povo miúdo”.

Desta forma, a ausência do carisma de sangue de D. João é suplantada por seu carisma de poder, enquanto chefe e defensor nomeado pelo povo português. Portanto, mesmo longe de ser o preferido para ocupar o trono (este era o infante D. João de Castro, fruto do amor entre o rei D. Pedro I e Inês de Castro), o Mestre de Avis estava no momento e lugar certos para ser aquilo que os descontentes precisavam, pois materializava as esperanças das gentes das cidades e da pequena nobreza.

É aqui que se encontra a importância do fator providencial configurado nas crônicas de Fernão Lopes. A paulatina acumulação de sinais divinos e um sábio uso da retórica fizeram do Mestre de Avis uma figura ideal, indicada tanto por Deus quanto pelo povo para encarnar a dignidade régia.<sup>315</sup>

A trilogia lopeana, com a *Crónica de D. Pedro I*, a *Crónica de D. Fernando* e a *Crónica de D. João I*, recua no tempo para então culminar na consagração do destino português com o Mestre de Avis. Desta forma, reconstrói a trajetória dos reinados do pai e do irmão de João, pois, além do protagonista, D. Pedro I e D. Fernando possuem lugares essenciais tanto na História de Portugal quanto na história do próprio Mestre de Avis.

A distinção de três grandes planos narrativos na obra lopeana nos ajuda a compreender melhor a coerência da trilogia e suas principais bases. O primeiro plano seria o ético-político, fundamentado basicamente na doutrina aristotélica e escolástica, preocupando-se com a moralidade do comportamento régio, a execução do bem-comum e da correta justiça. O segundo trata do direito sucessório e hereditariedade dos monarcas. E o terceiro se refere à apologia religiosa que imputa o caráter messiânico à D. João I, utilizando para isto referências bíblicas e escatológicas, comprovando a predestinação do Mestre através de sinais divinos e do apoio do povo.<sup>316</sup>

Nestes três planos, carisma de sangue e de poder se confrontam, bem como concepção descendente e ascendente de poder, numa narrativa única que busca conciliar escolha popular e direito divino. O aspecto

<sup>313</sup> LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Segundo o Códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Introdução de Humberto Baquero Moreno. Prefácio de António Sérgio. Porto: Livraria Civilização, 1991, v. 1, cap. CLIX, p. 340.

<sup>314</sup> FRÓES, Vânia. *Era no tempo do rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese para Titular de História Medieval. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense Niterói, 1995, p. 15, 133, 134.

<sup>315</sup> Cf: AMADO, Teresa. *Fernão Lopes – contador de História, sobre a Crónica de D. João I*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 35; GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Estudo das representações de monarca nas crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): O espelho do rei: “Decifra-me e te devoro”*. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004, p. 176; REBELO, Luís de Sousa. *A concepção do poder em Fernão Lopes*. Lisboa (?): Livros Horizonte, 1983, p. 20, 53.

<sup>316</sup> Cf: REBELO, Luís de Sousa, *op. cit.*, p. 26-28.

providencial da trilogia, tanto em seu caráter profético como messiânico, encontra lugar na *Crónica de D. Pedro I* e na *Crónica de D. João I*. E é já na primeira narrativa lopeana que um primeiro sinal aponta para o messianismo de D. João.

Tal sinal seria um sonho régio, tido por D. Pedro I. Em meio aos mais diversos assuntos referentes ao período em que o monarca governou, no capítulo XLIII da *Crónica de D. Pedro I* – penúltimo da narrativa – o cronista Fernão Lopes trata de “Como Dom Joham, filho del Rei Dom Pedro de Purtugal foi feito meestre Davis”. Assim, começa por expor o fato de que depois da morte de D. Inês de Castro, o rei Pedro não quis mais se casar, mas acabou tendo um filho de uma dona, o qual foi chamado D. João. O pequeno ilegítimo foi entregue aos cuidados de D. Nuno Freire, Mestre da Ordem de Cristo. Quando o menino tinha por volta de 07 anos, veio a falecer o Mestre da Ordem de Avis, D. Martim do Avelal. Ao saber disto, D. Nuno vai até o rei D. Pedro pedir-lhe o mestrado daquela ordem para João, o qual levava consigo na ocasião. O rei teria então ficado muito contente com este pedido, outorgando-lhe de bom grado.<sup>317</sup>

Tomou o menino nos braços e cingiu-lhe a espada, estava a armar o pequeno cavaleiro. Beijou-lhe na boca e deu-lhe sua benção, pedindo que Deus lhe concedesse tanta honra e feitos como tinha feito a seus avós<sup>318</sup>. Podemos perceber aqui um primeiro destaque dado pelo cronista ao sangue régio possuído por D. João, mesmo sendo um bastardo, pois seu pai alude para seus antepassados monárquicos consangüíneos. Além da alusão à descendência real, D. Pedro desejava para seu filho natural a concretização de grandes valores da cavalaria: honra e feitos, como se estivesse realmente a antever o futuro militar glorioso que D. João teria no reino português.

Em seguida, o rei teria dito as seguintes palavras ao Mestre Nuno:

<Tenha este moço isto por agora, ca sei que mais alto hade montar, se este he o meu filho Joane de que me a mim alguumas vezes fallarom, como quer que eu quiria ante que se comprisse no Iffante Dom Joham meu filho que nelle; ca a mim disserom que eu tenho huum filho Joanne, que ade montar muito alto, e per que o reino de Purtugal adaver mui grande homra. E por que eu nom sei qual destes Johanes hade see, nem o podem saber em çerto, eu aazarei como sempre acompanhem ambos estes meus filhos, pois que ambos som de huum nome, e escolha Deos humm delles pera esto, qual sua mercee for.><sup>319</sup>

Provavelmente, sábios ou videntes teriam dito ao rei que ele teria um filho chamado João do qual Portugal haveria de obter grande honra. Ou seja, um filho que conquistaria grandes feitos militares, relacionados com a grandeza e soberania do reino português. Temos então um primeiro sinal profético explanado, uma visão, pouca clara, por sinal, e ainda envolvida em um enigma: o rei Pedro tinha dois filhos com o nome “João”. Por isso, o monarca determinou que ambos vivessem sempre em companhia. De resto, caberia a Deus escolher qual dos dois havia de ser o escolhido. Por enquanto, portanto, o destino régio do Mestre de Avis ainda não se revelara completamente.

Contudo, em seguida, o rei diz: “Como quer que muito me sospeita a voontade que este hade seer, e outro nenhuum nom, por que eu sonhava huma noite o mais estranho sonho que vos vistes [...]”.<sup>320</sup> Assim, D. Pedro põe-se a falar de um estranho sonho que tivera:

<[...] a mim parecia dormimdo, que eu via todo Portugal arder em fogo, de guisa que todo o reino parecia huuma fugueira; e estando assi espantado veemdo tal cousa, viinha este meu filho Johan-

<sup>317</sup> LOPES, Fernão. *Crónica de D. Pedro I, op. Cit.*, p. 195.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

ne, com huuma vara na mão, e com ella apagava aquelle fogo todo. E eu comtei esto a alguuns que razom tem demtemder em taaes cousas, e disseromme que nom podia seer, salvo que alguuns grandes feitos lhe aviam de sahir damtre as mãos.>.<sup>321</sup>

O sonho de D. Pedro I seria com “este” João que tornava Mestre de Avis na ocasião e não com o infante D. João, o qual, no entanto, gostaria que fosse o conquistador de grandes feitos para Portugal. A suspeita de qual dos dois “Joões” havia de montar mais alto recaía então para o filho com Teresa Lourenço. Porém, como se pode verificar em outros momentos da construção lopeana, esta suspeita mostra-se sutilmente, pois o rei ressaltava anteriormente que Deus havia de escolher qual de seus dois filhos homônimos se destacaria.

Ao final do capítulo, o cronista busca sanar qualquer questionamento sobre a legitimidade do bastardo D. João para a investidura avisina, advertindo que apesar da pouca idade e do nascimento ilegítimo, o papa teria concedido uma dispensa, dado seus bons e honrosos costumes que proporcionariam grande proveito à ordem.<sup>322</sup>

Mas o que significaria o obscuro sonho do monarca Pedro com um Portugal ardendo em chamas e que seria salvo por seu filho João, o qual apagava o fogo com uma vara? O primeiro ponto a se pensar é quem teve tal sonho, pois aqui não se trata de uma figura qualquer, mas sim de um rei. Remete-se então à antiga tradição do sonho régio.

Havia a idéia de uma hierarquia de sonhadores, irrefutáveis seriam somente os sonhos premonitórios de personagens detentoras de uma autoridade suprema, tal como os reis. O sonho régio, advindo da mais alta Antiguidade, ressurgiu no medievo apropriado pelo cristianismo. A tradição cristã ligou às visões oníricas de dois imperadores o seu triunfo no mundo: o sonho de Constantino, que se encontra na origem da conversão do mais poderoso dos leigos no período e do próprio Império Romano, e o sonho de Teodósio, segundo fundador do Império Cristão.<sup>323</sup>

No século XII, a teoria dos sonhos que Macróbio expôs no *Comentário sobre o sonho de Cipião*, de Cícero, viria a se constituir na peça-chave do ressurgir de um saber acerca dos sonhos no pensamento cristão.<sup>324</sup> Aliás, Cícero seria um dos autores mais apreciados na corte de Avis, à qual servia o cronista Fernão Lopes no século XV. O romano seria responsável por uma classificação dos sonhos também segundo suas origens: os sonhos premonitórios claros e os enigmáticos.

À semelhança da tipologia dos sonhos premonitórios da Antiguidade Clássica –entre *oneiros* (somnia) ou sonho enigmático, *horama* (*visio*) ou visão clara e *chrematismos* (*oraculum*) ou sonho enviado pela divindade e freqüentemente enigmático – teremos a que se encontra implícita no Antigo Testamento, que divide-os entre claro e enigmático, junto a um esboço de distinção entre sonho e visão que viria a se desenvolver no Ocidente durante a Idade Média.<sup>325</sup>

Desta forma, além da referência greco-romana, as teorias medievais sobre os sonhos encontraram base na herança onírica bíblica. Pode-se verificar uma maior presença dos sonhos no Antigo Testamento, que teria em torno de quarenta, enquanto no Novo Testamento haveria somente nove. Marcadamente, os sonhos régios encontram correspondência com as figuras de líderes e monarcas do Antigo Testamento. Verificam-se assim os sonhos de Moisés e dos patriarcas, em visões nas quais Javé fala claramente. Já reis e profetas seriam beneficiários de visões ou sonhos mais enigmáticos. Reis pagãos seriam receptores de obscuras mensagens oníricas<sup>326</sup>.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 196, 197.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>323</sup> LE GOFF, Jacques. “O Cristianismo e os Sonhos”. In: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 296, 297

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 318, 319.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 284, 285.

É preciso lembrar que a Bíblia, junto aos clássicos como Cícero, é uma das grandes fontes de referência das crônicas lopeanas, assim como de inúmeras outras narrativas medievais. Os reis do Antigo Testamento foram grandes modelos positivos e negativos para os monarcas medievais, tais como os retratados por Lopes. Podemos encontrar inúmeras alegorias construídas pelo cronista em correspondência direta com episódios e figuras bíblicas, as obras profanas e escritas por leigos são as que melhor nos revelam a intensidade presencial da Bíblia no mundo não clerical. Assim temos a semelhança, por exemplo, da figura do alto e robusto D. Fernando do início de sua crônica com a do auge de Saul na Escritura.<sup>327</sup>

Em correspondência com alguns dos sonhos bíblicos, o do rei D. Pedro na narrativa cronística mostra-se enigmático (o rei ao sonhá-lo não consegue compreender seu significado) e alegórico (o que o sonho quer revelar não é exatamente o que ocorre nele, busca significar algo por meio de outra coisa). É um sonho no qual ninguém fala, é mudo, mas pleno de visão. A visão onírica de Pedro é assustadora, configura um pesadelo de destino trágico para Portugal – a destruição pelo fogo. Contudo, este sonho ruim terá um final bom: seu filho João salvará o reino.

Deste modo, o sonho de D. Pedro se insere na tradição do sonho régio que continua durante Baixa Idade Média, afirmando-se através de avisos, admoestações e previsões de acontecimentos futuros para os reinos. É o caso, por exemplo, do rei Carlos IV, que em 1333, no dia da Assunção da Virgem Maria, teria sonhado que um anjo, segurando-o pelos cabelos, levava-o para presenciar a morte e a transferência ao Inferno de seu parente, o delfim, o qual em vivera em meio ao pecado da luxúria. Tal sonho teria função de admoestação, objetivando desviar o jovem Carlos das tentações carnisais.<sup>328</sup>

Ao longo da trilogia lopeana, observamos como a visão onírica de D. Pedro I se configura como premonitória para o reino português. Tratava-se de uma premonição verdadeira, enviada diretamente por Deus, pois seu receptor era uma figura especial, privilegiada em aproximação com o divino: um rei, ser que detém este poder de recepção sagrada desde Constantino para a tradição cristã.<sup>329</sup>

Nos séculos XIV e XV, o sonho se integra aos domínios da literatura, da arte e da política. Muitas vezes resulta em descrições fantásticas, mas também se banaliza com frequência, reduzindo-se a um quadro estético, um plano formal de um gênero literário. O sonho político – especificamente o sonho régio – bem como a profecia em muitos casos, não é mais que uma moldura formal, *topos* literário, retórico. O sonho neste fim de medievo acaba nestes casos por perder parcialmente sua sacralidade, contudo, geralmente não deixa de pertencer a um domínio transcendente do imaginário e da cultura.<sup>330</sup> Mas será que estes sonhos políticos seriam meramente ilustrações narrativas, esvaziadas de sacralidade? Seria este o caso do sonho de D. Pedro I?

Do século XIV ao XVI os sonhos premonitórios foram evocados em muitos escritos como subterfúgios para contestações ou reafirmações. Ao invés de ataques expressos, “acordados”, à ordem vigente, vários autores preferiram utilizar o recurso onírico para conceber um ideal social avesso às suas imperfeições. A ordem política desejada tomava forma na evasão onírica. Assim, a partir fundamentalmente de Cícero, bem como de suas leituras por Macróbio e Boécio, o sonho se instaurou como recurso literário no medievo. As formas oníricas retoricamente construídas estabeleciam uma conexão imediata entre política e salvação (a ação concreta de luta pela pátria). Ao mesmo tempo, referiam uma premonição (ao antever Cipião Neto no consulado e Cartago destruída).

<sup>327</sup> MARTINS, Mário. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Venda Nova/Amadora (Lisboa): Bertrand, 1979, v. 35, p. 67, 68.

<sup>328</sup> LE GOFF, Jacques. “Sonhos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. v. II, p. 527.

<sup>329</sup> Cf. QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. “Indivíduo e corpo político no sonho medieval”. In: *Revista USP*, n. 41, p. 154-167, mar./mai 1999, p. 159.

<sup>330</sup> LE GOFF, Jacques. “Sonhos”, *op. cit.*, p. 526, 528.

Em sua interpretação de Cícero, Macróbio reiterou a utilidade do sonho como técnica narrativa nas exposições filosóficas. Tal conselho seria incorporado, sobretudo, a partir do século XIII, quando tanto na literatura política como em histórias de amor ou fábulas, o recurso ao sonho se banalizou.<sup>331</sup>

Assim, nos textos e na iconografia medieval o sonho se encontra imbuído de propósitos definidos, jamais constituindo uma alusão sem sentido, aleatória e desconectada da realidade. Ele se relaciona diretamente com a tradição, não é inovador, mas constitui um poderoso instrumento de mobilização das sensibilidades em contextos políticos específicos: seus múltiplos poderes são admitidos nas mais diversas representações e visões de mundo, como anunciador de uma nova ordem ou como salvação para os desequilíbrios do indivíduo ou do corpo político.<sup>332</sup>

O sonho do rei D. Pedro I se relaciona essencialmente a este último sentido, mas utilizando-se fundamentalmente de elementos do sagrado, especificamente da sacralidade régia (como o caráter messiânico do rei) para afirmar discursivamente uma nova ordem político-social no reino de Portugal no século XV.

Para compreendermos melhor como sonho e messianismo régio se processam no discurso cronístico avissino, voltemos à descrição do sonho em si: a imagem do pesadelo de D. Pedro I com um Portugal ardendo em fogo, mas salvo por um D. João que o apagava com uma vara na mão. A alegoria onírica apresentada na primeira narrativa da trilogia lopeana demonstra já uma expectativa de salvação do reino em risco. A visualização da figura de um predestinado, um salvador escolhido por Deus que segura uma vara alude à iconografia do Rei-Messias do *Salmo 2*.<sup>333</sup> Tal imagem é lembrada ainda em outros livros, como no *Ato dos Apóstolos*, *Hebreus* e *Filipenses*, para afirmar o Ungido de Deus que reina sobre todas as nações, culminando no Messias Jesus Cristo.

A imagem do Ungido que implanta um reino messiânico no mundo, soma-se à simbologia da vara, que remete ao cetro real. Na Bíblia, a vara teria sido originalmente um instrumento entregue por Deus a Adão. Posteriormente, foi passada às mãos de Enoc e Shem (filho de Noé), seguindo para Abraão, Isaac e Jacó; depois para José (filho de Jacó). Com a morte deste, os nobres egípcios acabaram por se apossar do cajado. Jethro, que viria a ser sogro de Moisés, teria se apropriado dele, acabando por plantá-lo em seu jardim, ato que resultou na virtude maravilhosa de não poder ser retirado da terra por nenhum homem.

Contudo, Moisés conseguiria o feito de retirar a vara “milagrosa” do solo, recebendo depois como recompensa a filha de Jethro em casamento. A tradição dos reis de Israel deterem o cajado miraculoso se seguiu até a passagem definitiva deste para o Messias Encarnado, que o recebeu como um cetro em sinal de sua autoridade sobre o mundo. Por fim, temos assim a afirmação de Cristo (Deus) como rei dos reis.

A metáfora do cetro real encontra ainda respaldo em outros momentos bíblicos, como no livro de *Esther*, para afirmar-se como um instrumento simbólico da justiça, virtude que ao longo do medievo se tornou a de maior valor para os monarcas, característica essencial do bom governante. Portanto, percebemos a longa referência a que o sonho de D. Pedro I alude, associando a figura de D. João a um messias, alguém que vem salvar o reino de Portugal da destruição ao executar e reequilibrar a justiça, simbolizada pela vara que apaga o fogo do incêndio.

As chamas que faziam Portugal arder eram as de espíritos inflamados, bandos contraditórios em anos de crise dinástica, ou do fogo real da guerra nesse mesmo tempo e no que lhe sucedeu – guerra que seria apaziguada pelo filho natural do rei D. Pedro. Estava lançada a primeira profecia, anunciando a futura autoridade carismática do monarca.<sup>334</sup> Revelou-se um primeiro sinal da salvação do reino, trama que se desenvolve ao longo da trilogia lopeana. Contudo, viria a apresentar outra possibilidade que não a presumível na sucessão

<sup>331</sup> QUEIROZ, Teresa A., *op. cit.*, p. 156, 160.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>333</sup> VENTURA, Margarida Garcez. *O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*. Lisboa: Cosmos, 1992, p. 18.

<sup>334</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz, *op. cit.*, p. 22.

régia (a de um herdeiro legítimo D. Fernando) e sim, a de outros dois, menos bem posicionados no quadro da linhagem real.

Com esses apontamentos acerca do sonho régio descrito na narrativa cronística, é interessante retomarmos algumas considerações sobre a temática, relacionando-a com a ascensão de Avis, o último eixo de reflexão de nosso texto. Nesse sentido, destacamos primeiramente a ausência dos sonhos régios no restante da produção cronística de Fernão Lopes, visto que o tema está presente em apenas um capítulo da *Crônica de D. Pedro I*.

Essa constatação poderia ser tomada como uma barreira para nossos argumentos, e uma análise quantitativa do elemento *sonho* nas crônicas levaria a conclusões não muito satisfatórias. No entanto, como já afirmado por nós, ao encarar o sonho régio por seu significado no texto lopeano, podemos perceber que o mesmo faz parte de um conjunto discursivo maior, repleto de outras alegorias que ganham coerência ao longo da trilogia de Lopes, com a promoção do papel messiânico de D. João e o providencialismo que conduziu à ascensão de Avis.

Após o sonho de D. Pedro I reencontramos sinais proféticos apenas no início da *Crônica de D. João I*, quando o Mestre de Avis se mostra um escolhido de Deus para matar o conde de Andeiro, amante da rainha Leonor Teles. Junto a esta, o conde desonrava a memória do rei D. Fernando e comprometia o bom governo da regente, por representar a satisfação dos desejos pessoais desta acima do bem comum e direita ordenação do reino.<sup>335</sup> A morte de João Fernandez seria um primeiro ato do Mestre de Avis em defesa de Portugal e de sua soberania.

O ato também evidenciaria o caráter intrínseco do descendente régio, ressaltado por Álvaro Pais no seguinte comentário: “<Hora vejo eu, filho, Senhor, a deferência que ha dos filhos dos Reis aos outros homees>”.<sup>336</sup> A partir deste ponto, podemos encontrar uma série de sinais que direcionam o messianismo de D. João, tais como os relatados por frades como João da Barroca, cuja vinda para o reino português por si só já representaria uma manifestação do maravilhoso.

A figura mística de João da Barroca é apresentada na narrativa como a de um homem devoto que vivia em Jerusalém, mas que ironicamente seria castelhano de origem. Ao ter uma revelação, foi ao Porto de Jafa e tomou uma nau até Lisboa. Já na cidade, pediu para que o levassem a uma barroca perto do mosteiro de São Francisco (sem nunca sequer ter estado lá) e ali passou a viver recluso numa pequena casa. Considerado por muitos um santo, passou a receber pessoas que vinham lhe pedir conselhos.

A vinda do frei da Barroca estabelece uma ligação mística entre a cidade de Jerusalém e a de Lisboa. E, é nesta última que aconselhou o Mestre de Avis a não fugir para a Inglaterra, dizendo-lhe para ficar e defender Portugal, fornecendo-lhe até mesmo – e curiosamente – estratégias de combate. João da Barroca traçou, assim, profecias para o Mestre de Avis, anunciando tanto o favor de Deus para a empreitada e ganho do reino, quanto para o próprio D. João e seus futuros descendentes.<sup>337</sup>

Entre outros sinais místicos destacamos os apresentados nos discursos de outros frades: os franciscanos Rodrigo de Cintra e Pedro, cujos sermões são relatados por Lopes no capítulo CLI da primeira parte da *Crônica de D. João I* e no capítulo XLVII da segunda parte, respectivamente.

O do primeiro frei se refere ao proferido em uma procissão após a vitória portuguesa no Cerco de Lisboa e ressalta elementos como a providencial peste que só atingiu e matou castelhanos no arraial, preservando os portugueses (numa clara alusão às bíblicas pragas do Egito).<sup>338</sup> Na ocasião, D. Juan I só concordou em levantar o acampamento quando os sintomas da doença começaram a se manifestar na rainha Beatriz. Assim, o

<sup>335</sup> LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I*, v. 1, *op. cit.*, cap. I, p. 4; cap. XI, p. 25.

<sup>336</sup> *Ibidem*, cap. VI, p. 14.

<sup>337</sup> VENTURA, Margarida, *op. cit.*, p. 29, 30

<sup>338</sup> LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I*, v. 1, *op. cit.*, cap. CLI, p. 318, 319.

maravilhoso revelou-se na libertação de Lisboa do jugo castelhano, evento que encerrou um ciclo fundamental na trajetória do Mestre de Avis<sup>339</sup>, mas sem apressar o triunfo de D. João, pretendendo apenas alimentar as razões de esperança na sua empreitada e desacreditar a causa do rei castelhano.<sup>340</sup>

O discurso de frei Pedro se dá mais adiante, após a vitória de Aljubarrota, com o Mestre já aclamado e eleito rei em 1385. Contudo, o relatado sermão do frade utiliza um método regressivo, lembrando diversas intervenções do maravilhoso que conduziram o monarca messiânico ao trono e culminaram no sucesso em campo de batalha. Tal êxito havia se dado contra o denominado “cismático” invasor castelhano, lembrando aqui o tempo de Cisma da Igreja em que estes eventos ocorreram e o jogo que o cronista faz entre os portugueses devotos da fé na Igreja Romana, a “verdadeira”, e os castelhanos, que estavam com o papa de Avignon, cismático e herege do ponto de vista português.

Frei Pedro rememorou então, além do significado da peste que só atingiu os castelhanos, a profecia de João da Barroca de que o Mestre haveria de ser rei, a do alfageme de Santarém que ao lavar a espada de Nuno Álvares disse que só aceitaria pagamento quando D. Nuno se tornasse conde de Ourém e a maravilha manifestada quando a filha de 08 meses de idade de Esteve Eanes Darreado levantou do berço e bradou com as mãos para cima: “Portuguual, Portugal, Portugal, por el Rey dom João”<sup>341</sup>, aclamando o Mestre como monarca antes de sua eleição.

Deste modo, com o sucesso de Aljubarrota tem-se a confirmação definitiva do messias D. João, o escolhido do Senhor para levar Portugal a grandes feitos e honra. Podemos dizer, portanto, que se encontra aqui a resposta cabal para o enigma do sonho de D. Pedro I, o João salvador do reino na visão onírica se revela e se consolida plenamente: era o filho ilegítimo, Mestre de Avis.

O sentido do plano providencial na narrativa cronística ganha coerência, por fim, com a alegoria da Sétima Idade, descrita por Fernão Lopes ainda na primeira parte da *Crónica de D. João I*. Seguindo o esquema cristão de compreensão de Seis Idades do Mundo –expresso por Beda (673-735), o Venerável – Lopes passa a enunciar tais etapas da vida terrena: a primeira, de Adão até Noé; a segunda, de Noé até Abraão; a terceira, de Abraão até David; a quarta, de David até Babilônia; a quinta, até a vinda do Salvador; a sexta, a contemporânea vivida; e a sétima, tal como Deus que descansou no sétimo dia da Criação, seria a idade em que as almas poderiam ter paz com a volta de Cristo e o Juízo Final.

Contudo, o cronista introduz uma modificação nessa última etapa. Para Lopes, a Sétima Idade não se define como uma teorização plenamente escatológica (como se dava nas profecias milenaristas acerca das Sete Idades), mas sim como uma alegoria. O sétimo período não se situa na consumação dos séculos e nem aguarda o Juízo Final. Constitui uma idade que se situa num tempo presente<sup>342</sup>, o ascender de um novo momento vivido por Portugal:

Mas nos com ousança de fallar, como quem jogueta, per comparaçom, fazemos aqui a septima hidade; na quall se levantou outro mundo novo, e nova geeraçom de gemtes; porque filhos dhomes de tam baixa comdiçom que nom compre de dizer, per seu boom serviço e trabalho, neste tempo foram feitos cavalleiros, chamamdosse logo de nova linhagem e apellidos. [...] E assi como o Filho de Deos chamou os seus Apostollos, dizemdo que os faria pescadores de homees, assi muitos destes que o Meestre acreçemtou, pescarom tamtos pera ssi per seu gramde e homrroso estado,

<sup>339</sup> VENTURA, Margarida, *op. cit.*, p. 63.

<sup>340</sup> AMADO, Teresa, *op. cit.*, p. 216.

<sup>341</sup> LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição Preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Segundo o códice inédito CIII/1-10 da Biblioteca Pública de Évora confrontado com o texto impresso em 1644 e versões quinhentistas da mesma crônica existentes nas bibliotecas da Universidade de Coimbra e Municipal do Porto. Porto: Livraria Civilização, 1949, v. 2, cap. XLVII, p. 125.

<sup>342</sup> REBELO, Luís de Sousa, *op. cit.*, p. 66.

que taaes ouve hi que tragiam comthinuadamente comssigo viimte e trimta de cavallo; [...]. Assi que esta hidade que dizemos que sse começou nos feitos do Meestre, a qual pela era de Çesar per que esta cronica he cõpillada, ha agora sessemta annos que dura; e durara ataa o fim dos segres ou quamto Deos quiser que as todas criou.<sup>343</sup>

A alegoria da Sétima Idade, a profecia do sonho de D. Pedro e todos os outros sinais nas crônicas estão ligados, para além do recurso narrativo do messianismo régio, ao contexto político e cultural da corte avisina. A presença e sermões dos frades franciscanos atentam para as estreitas relações que o Mestre de Avis, e depois rei D. João I, mantinha com a Ordem de São Francisco.

Tal fator não é de exclusividade da monarquia portuguesa, muitos reis do Ocidente tiveram ao seu lado membros da ordem franciscana. Em meio ao debate sobre o poder temporal e os bens mantidos pela Igreja, os franciscanos defendiam a pobreza evangélica. A instituição clerical deveria se isentar das questões e autoridade terrenas. Essas idéias coadunavam com as pretensões de monarcas e príncipes de deterem amplo controle temporal.

Foi a partir desse espírito que os primeiros franciscanos vieram para Portugal e se instalaram na corte do rei Afonso II, no século XIII. Desde esse momento, os frades passaram a ser protegidos dos reis e rainhas portuguesas, receberam doações para construções de mosteiros e conventos, bem como foram incumbidos das funções espirituais entre a realeza.<sup>344</sup>

Acrescenta-se a este fator a ampla inserção que os frades tinham entre a população geral do reino, devido às pregações de seus sermões em meio a multidões de pessoas pertencentes aos mais diversos grupos sociais. Portanto, não é de se estranhar a ativa participação que os franciscanos tiveram na instauração de Avis e o fato de terem sido nomeados os confessores privilegiados de D. João I, da rainha D. Filipa e de seus filhos. Os frades de São Francisco tiveram papel fundamental para o sucesso avisino, pois teriam atuado decisivamente no contexto urbano, mobilizando as populações com suas pregações.<sup>345</sup>

É preciso ressaltar que o conteúdo desses sermões estava impregnado de concepções messiânicas e milenaristas, provindas dos ideais de Joaquim de la Fiore (como o de uma apocalíptica Sétima Idade). Tal influência se percebe consideravelmente na vertente dos franciscanos espirituais e observantes, os quais procuravam “observar” e seguir à risca a regra de São Francisco.

Ambos tinham forte presença no reino português no período, pois muitos migraram de Castela para Portugal após a adesão castelhana ao papa de Avignon. As profecias joaquimitas, ou pseudo-joaquimitas, que circulavam no baixo medievo foram habilmente veiculadas pelos franciscanos em seus sermões<sup>346</sup>. No contexto português de crise em fins do século XIV, o sentimento religioso de fé na vinda de dias melhores teria sido fortalecido pelos inflamados discursos proféticos dos frades, em defesa do possível salvador D. João.

Com a proximidade dos freis junto à realeza, é de se supor a provável influência que exerceram sobre o conteúdo dos escritos da corte, tanto os produzidos por D. João I e os príncipes de Avis, quanto os encomendados a servidores régios, como as crônicas de Fernão Lopes<sup>347</sup>. Portanto, as crônicas lopeanas são resultado de um entrecruzamento de esquemas<sup>348</sup>, com a reunião elementos da tradição clássica de escrita histórica à base cristã e profética de influência franciscana.

Mas diferente de Fiore, Lopes não nega a doutrina escatológica agostiniana. O cronista ressalta em seu discurso que a Sétima Idade é como um jogo de palavras, uma metáfora. Tal como havia feito com a com-

<sup>343</sup> LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*, v. 1, *op. cit.*, cap. CLIXIII, p. 350.

<sup>344</sup> VENTURA, Margarida, *op. cit.*, p. 33.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>348</sup> GUIMARÃES, Marcella Lopes, *op. cit.*, p. 207.

paração de D. João I com Jesus Cristo e de Nuno Álvares com São Pedro. Deste modo, o que pretendia não era lançar nenhuma teoria milenarista e renegar os cânones oficiais, mas sim aproveitar a ampla inserção da linguagem e conteúdos franciscanos na sociedade e corte portuguesa para reforçar os argumentos da legitimação avisina.

O sonho de D. Pedro I tem um papel estrutural fundamental na trilogia lopeana—lembrando também que a devoção franciscana se desenvolveu em meio a sonhos (o santo tem sua revelação em sonho)<sup>349</sup> – pois, trata-se do primeiro sinal profético, o enigma que só é desvendado na primeira parte da *Crónica de D. João I*. O rei eleito com a justificativa da escolha divina tem seu governo sobre um povo eleito ainda mais inquestionável<sup>350</sup>. O sonho do pai concede a base para a argumentação em prol do caráter messiânico do Mestre de Avis e seu destino régio.

\*

Começamos esse estudo tendo como fio condutor o sonho do rei D. Pedro I relatado na primeira crônica de Fernão Lopes, experiência régia que não apresenta desdobramentos diretos no próprio texto e não é retomada pelo cronista. Contudo, o fato do sonho constar na narrativa, uma obra que se compreende como portadora da verdadeira história do reino e que estabelece um reordenamento do passado, pareceu-nos um sinal de que esse sonho pudesse representar algo mais.

Nosso trabalho teve como objetivo investigar tais centelhas, mostrando de que forma o sonho régio ganha coerência com o discurso cronístico tomado em seu todo, a trilogia lopeana, e mesmo com o projeto político de Avis. Nesse sentido, desenvolvemos um estudo acerca do sonho que se afasta das perspectivas da história das mentalidades e da psico-história. As atenções foram concentradas nas relações políticas entre o sonho régio e a literatura medieval, bem como no sonho como expressão alegórica do messianismo de D. João I que se constrói ao longo das crônicas.

A partir da escolha dessa via, o problema indivíduo-sonho, tão comum nas pesquisas históricas com fundo psicanalítico, perde espaço frente à relação sonho-narrativa. Desdobra-se na observação de que o sonho régio aparece como um recurso textual. Um instrumento profético que projeta no tempo passado os vestígios que comprovam a história futura: a ascensão de uma nova dinastia no reino de Portugal.

Conforme afirmamos, o sonho de D. Pedro I faz parte de uma série de alegorias lançadas por Fernão Lopes a fim de criar uma aura messiânica, e não menos providencial, do Mestre de Avis. Para isso, estabelece um discurso que recorre ao sonho régio, um *topos* literário do período.

No intuito de concluir essa breve reflexão, gostaríamos de pontuar que o elo que liga o sonho em questão ao messianismo também liga esses aspectos ao projeto político de Avis. Esse é compreendido por nós como um conjunto de mecanismos que se mostram desde o momento de ascensão dinástica e se afirmam com a estabilidade dos reinados de D. João I e de D. Duarte.

Ao finalizar, queremos destacar que as questões messiânicas incorporadas à monarquia avisina não se restringiram ao texto cronístico de Fernão Lopes, podendo ser encontradas em diferentes ações régias. Em especial, a boa ordenação do reino e a defesa da guerra cruzadística contra o infiel, amplamente divulgada após 1415. Tal fator reforça o papel de D. João (e da própria dinastia) como defensor da paz e da fé cristã. Desta forma, o sonho de D. Pedro deve ser encarado como um sinal da salvação do reino e dos novos tempos de Portugal, a nova Idade de Avis.

<sup>349</sup> Cf: LE GOFF, Jacques. “Sonhos”, *op. cit.*, p. 527; REBELO, Luís de Sousa, *op. cit.*, p. 116.

<sup>350</sup> NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988, p. 72.

## FONTES

- LOPES, Fernão. *Crónica de D. Pedro I*. Segundo o Códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Introdução de Damião Peres. Porto: Livraria Civilização, 1965.
- . *Crónica de D. João I*. Segundo o Códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Introdução de Humberto Baquero Moreno. Prefácio de António Sérgio. Porto: Livraria Civilização, 1991.v.1.
- . *Crónica de D. João I*. Edição Preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Segundo o códice inédito CIII/1-10 da Biblioteca Pública de Évora confrontado com o texto impresso em 1644 e versões quinhentistas da mesma crônica existentes nas bibliotecas da Universidade de Coimbra e Municipal do Porto. Porto: Livraria Civilização, 1949. v. 2.

## BIBLIOGRAFIA

- AMADO, Teresa. *Fernão Lopes – contador de História*, sobre a Crónica de D. João I. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Reis de Portugal. Mem Martins: Temas e Debates, 2008.
- DANTAS, Julio. *Outros Tempos*. Lisboa: Ed. Portugal-Brasil, 1903.
- FRÓES, Vânia. *Era no tempo do rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese para Titular de História Medieval. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense Niterói, 1995.
- . Teatro como Missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XV. In: *Actas do Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Igreja, Sociedade e Missionação. Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas. Separata. v. III, Braga, 1993, p.183-202.
- GUENÉE, Bernard. Histoires, annales, chroniques. Essai sur le genres historiques au Moyen Âge. In: *Annales*. Économies, Sociétés, Civilisations. 28<sup>e</sup> année, n. 4, 1973, p. 997-1016.
- . *O Ocidente nos Séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira, 1981.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Estudo das representações de monarca nas crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV): O espelho do rei: “Decifra-me e te devoro”*. Tese (Doutorado em História) –Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- LE GOFF, Jacques. O Cristianismo e os Sonhos. In: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 283-333.
- . *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- . Os sonhos na cultura e na psicologia coletiva do Ocidente Medieval. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980 [1977], p.281-310.
- . “Sonhos”. In: —& SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC, 2002. v. II, p. 511-529.
- MARTINS, Mário. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Venda Nova/Amadora (Lisboa): Bertrand, 1979. v. 35, p. 67-72.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla* (siglos XIII-XVI). Madrid: Eudema, 1988.
- OLIVEIRA MARQUES, António Henrique de. *Ensaio de historiografia portuguesa*. Lisboa: Palas, 1988.
- QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. Indivíduo e corpo político no sonho medieval. In: *Revista USP* (41), mar./mai 1999, p. 154-167.

- REBELO, Luís de Sousa. *A concepção do poder em Fernão Lopes*. Lisboa (?): Livros Horizonte, 1983.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- . Le sujet du rêve. In: *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie medieval*. Paris: Gallimard, 2001, p.295-315.
- SOUSA, Bernardo V. e. Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power. In: *e-Journal of Portuguese History*, v. 5, n.2, Winter 2007, p. 1-7.
- VENTURA, Margarida Garcez. *O Messias de Lisboa*. Um estudo de mitologia política (1383-1415). Lisboa: Cosmos, 1992.
- VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.



[www.ivitra.ua.es](http://www.ivitra.ua.es)  
ISIC/2012/022