

Sacralidades fluidas: o mar e o problema do conhecimento na ficção medieval

CARLOS F. CLAMOTE CARRETO



Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (NOVA FCSH)

<https://orcid.org/0000-0002-9931-0476>

ccarreto@fcs.unl.pt

Resumo: Não obstante a sua notável recorrência na literatura medieval, o mar é provavelmente um dos espaços mais complexos e difíceis de apreender, a sua natureza de espaço fluido tornando problemático o seu estatuto enquanto objeto de estudo. Daí que o espaço marítimo e o que nele acontece seja tantas vezes associado ao maravilhoso e ao milagre, na condição de entendermos estes termos como categorias cognitivas, ou seja, enquanto signos da irrupção de um elemento exógeno marcado pela alteridade que implica um rasgo, uma questionação, uma abertura ao desconhecido e uma reconfiguração da visão do mundo. Enquanto lugar de revelação, de conversão e de múltiplas outras transformações, derradeira fronteira situada nos limiares entre o sagrado e o profano, o mundo e o outro-mundo, o céu e a terra, o apelo da transcendência e o espectro da submersão nas profundidades abissais, espaço privilegiado de mediação entre o universo dos topoi e uma escrita marcada pela diferença, será o mar representado pela narrativa ficcional uma vasta metáfora do Conhecimento?

Palavras-chave: Literatura medieval, Imaginário do mar, Bestiário medieval, Maravilhoso e conhecimento, Poética do milagre.

Fluids Sacralities: The Sea and the Question of knowledge in Medieval Fiction

Abstract: Despite its remarkable recurrence in medieval literature, the sea, because of its intrinsic fluidity, is probably one of the most complex and difficult spaces to examine. That is why the maritime space and what happens in it is so often associated with the marvelous and the miracle, as long as we understand these terms as cognitive categories, that is to say, as signs of the irruption of an exogenous element marked by alterity that implies a rupture, a questioning attitude, an opening to the unknown, and a reconfiguration of the worldview. As a place of revelation, conversion and many other transformations, final frontier between the sacred and the profane, the world and other world, heaven and earth, the appeal of transcendence and the specter of submersion in the abyss, unique space of mediation between the universe of topoi and poetic innovation, can the sea represented by fictional narrative appear as a vast metaphor of Knowledge?

Keywords: Medieval literature, Imaginary of the sea, Medieval bestiary, Marvelous and knowledge, Poetic of miracle.

Reste l'ultime péril, celui que redoute quiconque part en voyage: l'absence totale de chemin, l'absence – l'impossibilité – de cette sensation que donne aux pieds le sol qu'on foule. La mer¹.

Dist li roys Bauduins : «Par ma chevalerie,
Or n'arresteraï mais, se Diex me beneie,
Tant qu'outre chelle mer qui tant est ressongnie
Arait veüt le terre qui par dela tournie».

Dist li roys Bauduins : «Ne sai qu'il m'avenra,
Mais je vaurrai nagier outre mer para dela
Pour savoir le païs, et quel gent il i a».

Le Bâtard de Bouillon, v. 3313-3319².

Anatomia de uma onda: questões metodológicas

“O mar está levemente encrespado e pequenas ondas vêm bater na costa arenosa. O senhor Palomar encontra-se na praia, de pé, e observa uma onda”. Assim começa a aventura do singular herói de Italo Calvino³. Movido pelo insaciável desejo de pensar o impensável do mar enquanto infindável metáfora do conhecimento, Palomar procura circunscrevê-lo metonimicamente através da “leitura de uma onda”. Mas depressa se apercebe que mesmo a circunscrição do seu vasto e instável objeto de estudo levanta problemas insolúveis: como suspender o que reflui e se desvanece incessantemente? Como isolar uma onda, separando-a da onda que a antecede e da que lhe sucede, a empurra, a engole e a desfigura? Como separar e medir os impulsos e contra-impulsos da onda que seguem em direções opostas? O senhor Palomar sabe que é imperativo limitar o campo de observação para transformar a sua leitura em modelo extensível ao conhecimento do universo inteiro. Mas como fixar os limites deste campo cujas fronteiras teimam em esbater-se e diluir-se juntamente com o próprio objeto de estudo? “Bastaria não perder a paciência, o que não tarda a acontecer. O senhor Palomar afasta-se pela praia fora, com os nervos tão tensos como quando chegara, e ainda mais inseguro acerca de tudo” (p. 15).

Escusado será dizer que a perplexidade experienciada por Palomar perante esta onda é sensivelmente a mesma daquela que sentimos perante a tentativa de perscrutar o mar no imaginário religioso na Idade Média. Apenas nos distingue o

1 Paul Zumthor – *La mesure du monde*. Paris: Seuil, 1993, p. 174.

2 Ed. crítica Robert F. Cook. Genève/Paris: Droz/Minard, 1972.

3 Italo Calvino – *Palomar*. Trad. João Reis. Lisboa: Teorema, 1987, p. 11.

fim da história: Palomar desiste da sua investigação, preferindo continuar o seu passeio contemplativo pela praia; optámos, quanto a nós, por perseverar, mesmo que o desfecho seja igualmente inconclusivo ou aberto.

O conto exemplar de Italo Calvino ilustra na perfeição as inúmeras questões metodológicas que dificultam a apreensão do mar como objeto de estudo. Começemos pelo segundo termo da equação: o imaginário religioso. Se o mar, na medida em que provoca sentimentos ambivalentes de atração e terror, *majestas* e *tremendum* (na terminologia clássica de Rudolf Otto⁴), configura um espaço sagrado ao mesmo tempo familiar e radicalmente Outro, próximo e tangível e, no entanto, tão longínquo e indecifrável, uma vez que nele se manifesta o Mistério e o Invisível⁵, não deixa de ser um não-lugar que, pela sua vastidão e infinita capacidade de expansão, foge constantemente ao recorte morfológico e à delimitação espacial que os lugares sagrados necessitam para se diferenciarem dos espaços profanos. Como qualquer espaço sagrado, o mar medieval surge muitas vezes associado a rituais oblativos e sacrificiais nos quais mitos pagãos convivem pacificamente com formas populares ou mais ortodoxas da religiosidade nas quais se destaca naturalmente o culto à Virgem Maria⁶, *Stella Maris*. Mas não deixa, todavia, de ser nas margens (e espaços insulares) que Cristãos e Muçulmanos⁷ continuam a fundar e a expandir as mais variadas formas e expressões da sacralidade, como se o mar fosse apenas um espaço intersticial e intermédio, sempre transitório. Enquanto universo primordial – ou matricial –, o mar assume, decerto, nas mais diversas culturas, uma dimensão cosmogónica e teogónica central, geradora de uma mitografia simultaneamente plural e coerente⁸, sem, todavia, deixar de ser visto pelo discurso moral como o lugar suspeito de todas as tentações e derivas, profundamente excêntrico⁹.

4 Rudolf Otto – *Le Sacré*. Paris: Payot, 1969.

5 Para uma síntese, ver Jean-Jacques Wunenburger – *Le Sacré*. Paris: PUF, col. «Que sais-je?», 2009.

6 Michel Mollat du Jourdin – Sentiments et pratiques religieuses des gens de mer en France, du XIII^e au XVI^e siècle. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 70: 185 (1984) 305-315. Veja-se, por exemplo, a presença do mar como espaço de revelação da verdade e de conversão em muitos *Milagres de Nostre Dame* de Gautier de Coincy (início do século XIII).

7 Christophe Picard – La mer et le sacré en Islam médiéval. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [Em linha], 130 (2012) [consultado a 13 novembro de 2018]. Disponível em <http://journals.openedition.org/remmm/7373>.

8 Daí o desafio lançado há uns anos atrás por Philippe Walter para a criação de um projeto de investigação internacional que procurasse sondar a existência de uma mitologia do mar relativamente homogénea, de fundo indo-europeu, característica das grandes civilizações ocidentais, ou mitologias do mar que variam de civilização para civilização, de cultura para cultura ou de território para território. Propõe, neste sentido, um roteiro metodológico baseado na análise das principais funções simbólicas e configurações míticas associadas ao mar e aos elementos/figuras que nele habitam: mitos topográficos, cosmogónicos ou teogénicos, etiológicos, iniciáticos, messiânicos ou apocalípticos (Philippe Walter – *Mythes et mythologies de la mer en Occident*. In *La Mythologie de la mer*. Okinawa: Presses de l'Université Internationale, 2002, p. 1-33).

9 A distinção entre religiosidade e sagrado (sendo que o sentimento religioso é apenas uma das manifestações possíveis do sagrado) não será, porventura, muito relevante na cosmovisão medieval onde cada gesto, cada palavra e cada recanto do mundo conhecido espelha a ordem do universo criada por Deus. No entanto, tanto as hagiografias como os *exempla* mostram a existência de zonas de tensão ou de contradição entre o imaginário religioso (como conjunto de práticas e de modelos ético-morais canonicamente instituído) e o imaginário sagrado, mais difuso e sincrético por natureza. Para uma visão de síntese sobre as visões e representações do mar na Idade Média, veja-se a recente obra coletiva publicada pela

A segunda dificuldade na apreensão do imaginário religioso ligado ao mar prende-se com as várias tradições que confluem na sua representação. À tradição bíblica, certamente a mais influente (da Criação do Mundo no *Livro do Génesis* à travessia do Mar Vermelho, passando pela história de Jonas, constantemente revisitada pelos discursos literário e iconográfico¹⁰), junta-se a tradição celta baseada no modelo dos *immrama* onde a navegação aventurosa no mar infinito adquire os contornos de uma viagem iniciática para o Outro-Mundo¹¹, a tradição oral e a tradição clássica onde o mar assume três vertentes: como espaço de tentação e risco de imobilização/interrupção letal do percurso heroico (modelo da *Odisseia*); como elemento adverso e revoltoso que tem de ser rapidamente ultrapassado para dar lugar a um imaginário da conquista terrestre (modelo da *Eneida*)¹²; como espaço retórico, finalmente. A dimensão eminentemente tópica do mar constitui uma característica sobremaneira importante, na medida em que lhe confere o estatuto de um *lugar-commun* do re-conhecimento, sempre disponível e extremamente maleável. Um rápido olhar sobre obra clássica de Ernst Robert Curtius (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* de 1948¹³) é suficiente para nos apercebermos quão recorrentes e pregnantes são, na poesia latina, as metáforas náuticas aplicadas à escrita, a redação da obra sendo frequentemente comparada a uma perigosa travessia que exige demorados preparativos (erguer as velas, largar as amarras), redobrados cuidados e muita experiência para se evitarem monstros, tempestades ou rochedos. Entre o acaso, a arte e providência, ventos favoráveis e ventos contrários, o poeta é semelhante a um marinheiro que adequa o seu estilo às condições do mar, dominando com mestria as técnicas retóricas para dar livre curso à sua imaginação, e esperando chegar, com a ajuda do vento (do espírito ou da razão¹⁴) e do leitor, a bom porto. Entre a deriva e o movimento controlado, a metáfora náutica (sendo a própria metáfora uma figura emblemática da constante circulação do sentido) corporiza a relação

associação de jovens investigadores *Queste – Le Bathyscaphe d’Alexandre: L’homme et la mer au Moyen Âge*. Paris: Éditions Vendémiaire, 2018.

- 10 Sobre esta narrativa onde o mar surge como espaço de conversão mística e a importante tradição iconográfica a que deu lugar na Idade Média, ver Sébastien Douchet – *Le livre de Jonas et son iconographie*. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l’Université de Provence, 2006, p. 115-130.
- 11 Veja-se a *Viagem de São Brandão* ou narrativas menos conhecidas como o *Immram Brain maic Febail* (“A navegação de Bran, filho de Febal”) ou o *Immram Maile Duin* (“A navegação da barca de Maelduin”), entre muitos outros exemplos possíveis.
- 12 Alain Corbellari – *La mer, espace structurant du roman courtois*. In *Mondes marins du Moyen Âge latin*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l’Université de Provence, 2006, p. 105.
- 13 Utilizamos a tradução francesa: *La Littérature européenne et le Moyen Âge*. Paris: PUF, 1956, p. 119-124.
- 14 Veja-se a emblemático exemplo de João Escoto Erígena: «Il faut dresser la voile, il faut naviguer. La raison est là qui se hâte: elle a l’expérience de cette haute mer, elle ne craint pas la menace des vagues, elle ne redoute ni les sinuosités du rivage ni les Syrtes ni les rochers, car il lui est plus délectable d’exercer son pouvoir dans les mystérieux détroits de l’océan divin que de se reposer, oisive, en une mer calme et sans obstacles, où elle ne peut donner la mesure de ses forces» (*Periphyseon*, apud Patrick Gautier Dalche – *Comment penser l’Océan? Modes de connaissances des fines orbis terrarum du nord-ouest (de l’Antiquité au XIII^e siècle)*. In *L’Europe et l’Océan au Moyen Âge. Contribution à l’Histoire de la Navigation. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*. Nantes: S.H.M.E.S/Cid Editions, 1988, p. 226.

ambivalente com o mar, transformando-o num espaço agora balizado e delimitado pelos *topoi*. Sabemos que estas metáforas conheceram um notável desenvolvimento nos tempos carolíngios onde a imitação de Ovídio, Virgílio, Lucano, Quintiliano ou Cícero não servia apenas propósitos escolares (nomeadamente no âmbito da aprendizagem da gramática), mas também ideológicos, na medida em que permitia exaltar a universalidade do Império¹⁵. Não é por acaso se, no contexto da profunda reformulação do saber que tem como epicentro a abadia de São Vítor, Hugo (de São Vítor) ergue, no seu *Didascalicon* (circa 1127), as sete artes mecânicas (fabrico da lã e de armas, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro) a um estatuto idêntico ao das tradicionais sete artes liberais (cap. XX), antes de proceder (cap. XXIII) a um dos mais notáveis elogios à arte da navegação (e do comércio) que equipara, também ele, a uma arte retórica¹⁶. E cerca de um século mais tarde, no prólogo do seu lapidar e enigmático *Lai de l'ombre*, volta a ecoar em Jean Renart a metáfora do domínio retórico sobre os mares associada à trajetória marítima que conduz poeta e destinatário da obra ao porto do bem-dizer:

Len dit, qui bien nage et bien rime,
 Qui de haute mer vient a rive,
 Qui a port de bien dire arrive,
 Plus l'en proisent et roi et conte (v. 46-49)¹⁷.

Num artigo consagrado à descrição da tempestade na literatura viática (peregrinações e narrativas de viagem) e em textos ficcionais pertencentes a vários registos poéticos e discursivos, Danièle James-Raoul¹⁸ mostra por que razão este motivo incontornável representa a aventura marítima por excelência (afinal, que haveria para contar sobre uma travessia calma?) enquanto constante desafio à arte poética da representação: não somente evidencia o pleno domínio e a capacidade de superação técnica, por parte do poeta, de um modelo literário comum herdado

15 Patrick Gautier Dalche – Comment penser l’Océan..., p. 218.

16 «La navigation contient toute espèce d’échange commercial consistant dans l’achat, la vente, l’échange des denrées nationales ou étrangères; on peut très justement la considérer, dans son genre, comme une sorte de rhétorique, puisque l’éloquence est particulièrement indispensable dans cette profession. Voilà pourquoi le maître du beau langage est appelé «Mercure», comme qui dirait «kirrius (Kyrios)», c’est-à-dire «seigneur» des marchands. La navigation pénètre les lieux secrets du monde, aborde des côtes jamais vues, parcourt des déserts horribles, et pratique le commerce de l’humanité avec des nations barbares, dans des langues inconnues. Sa pratique réconcilie les peuples, calme les guerres, affermit la paix et fait tourner les biens privés à l’utilité commune de tous» (*Didascalicon*, II, 23, p. 117. Trad. M. Lemoine. Paris: Cerf, 1991).

17 Ed. Félix Lecoy. Paris: Champion, 1983.

18 Danièle James-Raoul – L’écriture de la tempête en mer dans la littérature de fiction, de pèlerinage et de voyage. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l’Université de Provence, 2006, p. 217-229.

da tradição retórica greco-latina¹⁹ que obedece a um esquema-tipo relativamente imutável, embora flexível, nas múltiplas combinatórias que possibilita²⁰, como se revela extremamente eficaz do ponto de vista narrativo. Contudo, se todas as tempestades se espelham e repetem de texto para texto, existem interessantes variações genológicas com relevantes implicações simbólicas. No *Roman de Brut* de Wace (circa 1155)²¹, a descrição pormenorizada do embarque do rei Artur e do seu exército em Southampton a caminho da Gália para lutarem contra os Romanos (v. 2367-2412) revela, através da utilização de um vocabulário náutico extremamente especializado²², um notável domínio técnico-retórico sobre o mar. *A Vide de Santo Egidio*, na versão de Guillaume de Berneville, inspira-se plenamente deste modelo textual quando descreve os preparativos e a viagem do santo a Roma a bordo de um navio mercante²³ para, logo a seguir, dele se distanciar, recusando a *superbia* poética subjacente à *amplificatio* de Wace e substituindo a dominação dos mares pelo homem pela imagem, de contornos alegóricos, da embarcação entregue à providência divina.

A pregnância mítico-simbólica do mar associada à sua eficácia retórica fazem com que este seja um elemento quase omnipresente na literatura ficcional (seja qual for o seu registo dominante: hagiografia, sermões, coletâneas de *exempla*, romance arturiano ou canção de gesta), sendo, por outro lado, difícil distinguir com rigor, pelo menos no Ocidente medieval, uma visão estritamente profana do mar de uma conceção religiosa ou sagrada, já que a dimensão bíblica, teológica e moral que passa na literatura exemplar não deixa de impregnar o tecido metafórico do mar

19 Citemos apenas alguns dos modelos mais conhecidos: Homero (*Odisseia*, V, 291 sq.), Virgílio (*Eneida*, I, 81-123; III, 192-204; V, 8-31), Ovídio (*Metamorfoses*, XI, v. 480-572; *Fastos*, I, III, v. 587-600).

20 Independentemente do registo narrativo, a descrição da tempestade integra sempre, na totalidade ou em parte, os seguintes elementos: mudança súbita das condições climáticas; tumultuosidade do mar cuja fúria é frequentemente personificada (e hiperbolicamente ampliada) através de metáforas antropomórficas; força descontrolada dos ventos; gigantismo das ondas; obscuridade do mar e da atmosfera (nevoeiro, por exemplo); fenómenos meteorológicos associados à tempestade (trovoadas, relâmpagos, chuvas torrenciais, etc.); reação dos homens (medo, gritos, manobras); consequências (mortes, velas rasgadas, deriva, destroços); orações e promessas dirigidas a Deus, à Virgem ou aos santos (nomeadamente São Nicolau); duração de três dias; regresso à calma (por vezes na sequência de um sacrifício); louvores a Deus. A lista de textos que ilustram esta esquema-tipo que transcende os géneros seria longa: *Anséis de Carthage*, *Anseis de Mes*, *Apollonius de Tyr*, *Aucassin et Nicolette*, *Blancandrin*, *Brut*, *Bueve de Hantone*, *Chronique des ducs de Normandie*, *Conception de Notre Dame*, *Éliduc de Marie de France*, *Éneas*, *Florence de Rome*, *Floriant et Florete*, *Guillaume d'Angleterre* de Chrétien de Troyes, *Huon de Bordeaux*, *Jourdain de Blaye*, *Meliador*, *Partenopeu*, *Robert le Diable*, *Rou*, *Sone de Nansay*, *Tristan de Nanteuil*, *Tristan de Tomás da Inglaterra*, *Vida de Santo Aleixo*, *Vida de Santo Egidio* de Guillaume de Berneville, *Vida de São Nicolau*...

21 *La Geste du roi Arthur, selon le Roman de Brut* de Wace et l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth. Ed. bilingue E. Baumgartner e I. Short. Paris: U. G. E., col. 10/18, 1993.

22 Ver a convincente análise de Françoise Laurent – Le thème descriptif de l'embarquement dans le *Roman de Brut* de Wace et la *Vie de saint Gilles* de Guillaume de Berneville. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 2006, p. 243-258. Sobre a relação entre o mar e a identidade em Wace, ver também Denis Hue – De Dieppe à Rouen: îles, mer et navigation. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 2006, p. 199-215.

23 Ed. bilingue Françoise Laurent. Paris: Champion, 2003.

poético aberto a outras fontes e tradições, tal como a ambivalência e pluralidade metafórica associada à imagem do mar acaba sempre por se expandir, rasgando os limites estritamente tropológicos inerentes ao discurso exemplar. O que levanta naturalmente uma outra questão metodológica, de complexa e sempre discutível resolução: a escolha de um *corpus* em função de uma tipologia textual de fronteiras extremamente fluidas (hagiografia, sermonística, etc. vs/ narrativas de ficção) ou em função de temas e motivos marítimos e da forma como estes são, narrativa e simbolicamente, investidos por um semantismo religioso (o que acaba, de resto, por ser inevitável na Idade Média, como referimos anteriormente).

Quarta e última dificuldade metodológica: como circunscrever o vasto e ilimitado universo relacionado com o mar e delimitar as fronteiras morfológicas, sempre permeáveis, entre o mar e a terra, essencialmente quando sabemos que, tanto por motivos geopolíticos como culturais específicos, o imaginário marítimo se deslocou frequentemente, no imaginário ocidental, para a paisagem continental, muitas das propriedades simbólicas associadas ao mar tendo sido, metonímica ou metaforicamente, transferidas para outros elementos aquáticos como os lagos, as fontes e os rios?²⁴ Será possível – ou metodologicamente viável – distinguir com rigor o mar dos espaços sólidos que separa e reúne, continentes ou ilhas? E que estatuto e função atribuir à praia ou às margens como espaço fronteiro e híbrido entre o estado líquido e o estado sólido, a terra e o mar, a estabilidade e a inconstância, a forma e o informe? Perpetuando a memória mítica das origens do universo (que encontramos tanto no mito platónico como genesiaco) imerso no “abismo da dissemelhança”²⁵, a cultura medieval vê em todas as formas e propriedades físicas da água a presença relicária do mar. Nas suas *Etimologias* (XIII, 13, 1), Isidoro de Sevilha relembra que o mar “est aquarum generalis collectio”²⁶ e Brunetto Latini, séculos mais tarde, que é do “mar maior” ou “mar oceano”, assente em cima da terra, que nascem os outros mares e braços de mar, rios e fontes que depois a ele regressam “autresi come le sanc de l’ome, k’i s’espant par ces vaines, si k’ele encherche tote le cors amont et aval”²⁷; metáfora orgânica que retoma e desenvolve a seguir ao explicar ainda que o fluxo e refluxo das ondas são o espírito da terra que resultam do sopro que passa pelas profundezas (narinas) abismais do mar²⁸. A natureza expansiva ou potencialmente

24 Philippe Walter – *Mythes et mythologies de la mer en Occident...*, p. 2.

25 Em *O político* (337), Platão refere a segunda criação do mundo comparando o Mestre do Universo a um timoneiro que decide, a dada altura, abandonar o leme para observar o funcionamento do mundo. Mas, passado algum tempo, eis que a sua criação é novamente assaltada por movimentos contrários que destroem os animais de todas as espécies e lançam o universo no caos e no tumulto. Vendo o mundo em perigo, e não querendo que sucumba à confusão perpétua e ao “infinito espaço da dissemelhança”, o deus que o ordenara volta a sentar-se ao leme do navio para restaurar a ordem.

26 Ed. bilingue J. Oroz Reta e M.-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 1993.

27 *Li Livres dou Tresor*, I, 105,1. Ed. crítica F. Carmody. Genève: Slatkine, 1998.

28 *Li Livres dou Tresor*, I, 124, 8. Já encontramos esta ideia em Vegécio no seu *Compêndio da arte militar* (V, 12).

totalizante do mar levanta assim o problema central, para o imaginário medieval, da Forma face ao Informe, intimamente associado, como é sabido, à relação dinâmica entre conhecimento e representação. Daí que o mar seja o lugar (ou não-lugar), por excelência, da passagem, da circulação, de múltiplas transações e transferências (inclusive identitárias e culturais)²⁹, da transformação, de uma relevação epifânica da verdade e da hibridação tanto a nível morfológico (criaturas compósitas como as sereias) como poético (confluências genológicas).

Na realidade, nem a sua dimensão matricial presente no texto do *Génesis* retira ao mar, muito pelo contrário, a sua natureza ansiogénica. Neste sentido, torna-se particularmente reveladora uma leitura das abundantes glosas que acompanham o livro do *Génesis* na *Bíblia* francesa do século XIII³⁰. O glosador mostra-se particularmente sensível ao cenário primordial em que o espírito de Deus está por cima das águas (“estoit portez sus les eves”) que formam a totalidade do plasma indiferenciado anterior à Criação e que significam a instabilidade:

Si come dit Ysodorus, les eves senefient les cuers des homes et des fames qui ne sunt pas estables, ainz ondoient aussi come l’eve qui le vent demoine, et vont toz jors aval le vent, ce est a dire qu’il se flechissent a toutes les temptations qui leur viennent, et en ceuls ne demeure pas li Sainz Esperiz, ainz s’en vet pas desuse et ne demeure point [...]. Les tenebres qui estoient sus la face d’abysme, ce est l’obscurité de pechié et d’ignorance qui couvroit nos cuers. Et li esperiz Damedieu estoit portez sus les eves, ce est sus nos cuers tenebreus et movables (p. 92).

Depois de separar a luz das trevas (primeiro dia), Deus cria o firmamento (a extensão), separando as águas superiores (o céu líquido das obras espirituais, segundo a glosa) das águas inferiores (as obras carnis), antes de proceder, no terceiro dia, à reunificação das águas inferiores das quais emerge a terra árida. A glosa volta a insistir sobre a volubilidade pecadora associada às águas por oposição à terra firma da fé cuja aridez testemunha a sede da Palavra fecunda e fecundante de Deus:

Ici poons nos noter .II. choses : car par ce qu’il dit que les eves soient assemblees moustre il que eles sunt mouvables, et ce senefie les cuers des pecheurs qui sunt mouvables et flechissables aus temptations du monde ; par ce qu’il dit que la terre apere moustre il que ele est ferme et estable, et senefie les cuers de ceuls qui sunt fermez en la foi (p. 95).

29 Michel Mollat – L’Europe et l’océan au Moyen Âge. In *L’Europe et l’Océan au Moyen Âge. Contribution à l’Histoire de la Navigation. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*. Nantes: S.H.M.E.S./Cid Editions, 1988, p. 9-18.

30 *La Bible française du XIII^e siècle. Édition critique de la Genèse*. Ed. M. Quereuil. Genève: Droz, 1988. Estas glosas resultam de uma tradução/adaptação mais ou menos livre da compilação de textos exegéticos que, a partir do século XII e XIII, acompanhavam a *Vulgata* conhecida como *glossa ordinária* (composta por Valfredo Estrabão ou, para a *glosa interlinear*, por Anselmo de Laon).

A maneira como o exegeta interpreta os frutos da terra gerados nesse mesmo dia é particularmente interessante, sendo ocasião para imaginar uma nova etapa diferenciadora (ausente da *Vulgata*) através da qual Deus separa as águas salgadas (os descrentes dominados pelo desejo e a cobiça) das águas doces que jorram da fonte límpida da fé. No quinto dia, os céus e as águas são povoados (os animais terrestres e o homem terão de esperar pelo sexto dia!) com os pássaros (significando as coisas espirituais) e grandes peixes (a *Vulgata* fala em “*aquae reptile*” e “*cete grandia*”, ou seja, um monstro ou uma baleia). É particularmente estranho e eloquente, nesta passagem, o silêncio do glosador sobre esta criatura marinha que prefigura tanto o Leviatã como a baleia que engole Jonas para o punir da sua desobediência antes de o fazer regressar ao universo da palavra íntegra e luminosa. Ora, esse foi um dos elementos que porventura mais fascinou o imaginário medieval que viu no mundo subaquático, repleto de formas híbridas e monstruosas, não apenas um universo sombrio destinado a acolher as almas errantes e pecadoras³¹, mas também uma memória arcaica da criação anterior ao advento da Humanidade, ou seja, anterior ao estado pleno da diferenciação em que a forma assume os contornos definidos de uma *imaginem et similitudinem dei*: o mar enquanto excesso de sentido, laboratório secreto e inviolável da Criação saturado de formas que se combinam num infinito jogo dos possíveis³². O glosador prefere, neste sentido, ocultar e inverter radicalmente o semantismo inquietante subjacente aos “*granz poissons*” (p. 99), transformando-os em emblemas das “*vraies connoissances par quoi les ondes de ce siecle sunt derompues et despites*” (p. 99).

Sacrifícios e presságios: um mar de signos

Enquanto espaço ameaçador que incarna a instabilidade por excelência, o mar contagia moralmente quem dele e nele vive. Seguindo a tradição veiculada por Boécio no segundo livro do seu *De consolatione philosophiae*, Jean de Meun³³ instala a morada da temível Fortuna no alto de um rochedo tão violentamente batido pelo mar que a sua forma se altera constantemente, tornando-se irreconhecível (“*Mais el ne retient nule forme,/ ainsis se tresmue er reforme/ et se desguise et se treschange;*

31 O Tártaro da Antiguidade grega sobrevive no Cristianismo medieval para designar precisamente o espaço aquático associado ao Outro-Mundo infernal (mar ou lagos), como revela uma oração da missa dos fiéis-defuntos citada por Philippe Walter (*Mythologies chrétiennes. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*. Paris: Imago, 2005, p. 114): «Seigneur Jésus, roi de gloire, délivrez les âmes de tous les fidèles défunts des peines de l'enfer et du lac sans fond (*de profundo lacu*). Délivrez-les de la gueule du lion, qu'ils ne soient pas engloutis par le Tartare (*ne absorbeat eas Tartatus*)».

32 Ou como espécie de recalçamento da Criação como sugerem Danièle James-Raoul e Claude Thomasset na sua introdução à coleção de estudos *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen Âge*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 7.

33 *Le Roman de la Rose*, T. 1, v. 5890-5910 (Ed. Félix Lecoy. Paris: Champion, 1973).

/ toujours se vest de forme estranhe” v. 5903-5906)³⁴. Em grande parte porque foge ao controlo eclesiástico, o marinheiro é frequentemente retratado, em sermões, *exempla*, milagres e manuais de confissão, como uma figura suspeita com particular inclinação para a mentira, o assassinio, o roubo (nomeadamente dos peregrinos), o adultério e a fraude³⁵, como exemplarmente revela o sermão *ad nautas* do pregador Jacques de Vitry³⁶. Noutros casos, é a alma que é comparada a um navio mercante lançado para o meio das hostes sarracenas (ou seja, os demónios, explica a *Tabula Exemplorum*³⁷) quando empurrado por ventos contrários, mas que consegue chegar a Jerusalém, *mater nostra*, quando conduzido por ventos favoráveis. A lista poder-se-ia ampliar consideravelmente. Uma simples pesquisa na base de dados do *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA)³⁸ coordenada pelo GAHOM (o *Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval* fundado por Jacques Le Goff em 1978) é elucidativa, fazendo aparecer 99 *exempla* tendo o mar por motivo estruturante, e 18 a figura, maioritariamente negativa, do marinheiro. Este conjunto textual seria suficiente para construir uma tipologia funcional do imaginário religioso associado ao mar: neles vemos monges e donzelas que caminham sobre as águas; vestígios de ritos sacrificiais arcaicos como na história do camponês bretão que promete uma vaca e um vitelo a São Miguel para o proteger da subida das águas do mar que acabam por o engolir quando falta à sua palavra; figurações do mar iniciático associado a penitências, expiações, provações e transformações; representações do mar abismático do inconsciente cultural para as profundezas do qual são lançados os objetos de desejo que ameaçam moralmente o homem (como na história de Sócrates que, ao aperceber-se de que as riquezas terreas são sempre fontes de angústia e de melancolia, decide deitar o seu tesouro ao mar³⁹, ou ainda na dos peregrinos a

34 *La Fortune theme, representation, discours*. Ed. Yasmina Foehr-Janssens e Emmanuelle Metry. Genève: Droz, 2003; Carlos Carreto – Révolutions cosmiques et dérive du signe: la Roue de Fortune dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles). *Equinoxes – A graduate journal of French and Francophone Studies* [Em linha], 8 (2006-2007) [consultado a 16 de novembro de 2018]. Disponível em http://www.brown.edu/Research/Equinoxes/journal/Issue%208/eqx8_Carreto.html.

35 Michel Mollat du Jourdin – Sentiments et pratiques religieuses des gens de mer en France..., p. 311-313.

36 «Quosdam tamen vidi cum esem peregrinus in navibus mercatorum qui in tempestate valida cum jam mortis periculo imminente credebant se nullo modo posse evadere incipiebant timere et lugere et peccata confiteri et cum Deum invocare debuissent, ipsi vestimenta sua scindebant et crines laniabant nihil aliud discentes nisi ve Mihi sive wai me clamantes, et si qui forte ex ipsis timore servii ducti confitebantur peccata, cessant in tempestate eodem die ad consueta redibant visitantes meretrices suas, que in sentina latitaverant et more solito biscoctum peregrinorum et cetera victualia furantes et quibusdam subtilibus instrumentis quasi imperceptibiliter vegetes perforando vinum extrahebant et quecumque poterant asque timore Dei peregrinis auferebant» (*The Exempla or Illustrative Stories from the Sermons Vulgares of Jacques de Vitry*, 111 [f^o 139^r]. Éd. T. Crane. Londres: The Folk-Lore Society, 1890, p. 129-139).

37 *Tabula Exemplorum secundum ordinem alphabeti*, 13. Ed. J. Th. Welter. Paris/Toulouse: Occitania, 1926, p. 4. No *exemplum* 15 desta coletânea datada de finais do século XIII, é o avarento quem é comparado a um naufrago.

38 <http://gahom.ehess.fr/index.php?434>

39 Esta história vem também relatada no tratado do século XIII *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, cap. 17-18 (ed. crítica Claude Thomasset. Paris/Genève: Champion/Droz, 1980) que relaciona diretamente a renúncia à riqueza com a forma como Sócrates se tornara num exímio filósofo e conselheiro ao serviço de Alexandre Magno.

quem o diabo, disfarçado de dama, oferecera um precioso unguento que, por conselho de São Nicolau, lançam ao mar que imediatamente se incendia) ou que põem em causa a própria ordem social e cultural (o mentiroso, o traidor, criminoso ou o adúltero sacrificado e lançado ao mar, acalmado assim a tempestade⁴⁰); imagens do mar alegórico como espaço de quimeras, ilusões e tentações em oposição às margens (habitadas pelos santos), ao navio emblema da Virgem ou ao porto seguro do Paraíso ou do mar como espaço transitório análogo ao purgatório; modulações do mar como passagem perigosa entre a vida e a morte que implica ritos e a interceção de Maria ou de inúmeros santos psicopompos – Santo Estêvão, São Nicolau, São Vicente, São João Baptista, São Siro, São Cristóvão, São Clemente⁴¹, etc.⁴².

Mas existem também animais marinhos que podem desempenhar muitas destas funções, nomeadamente a baleia. Alguns *exempla* referem a história de um sacerdote que celebrava a missa de Páscoa em cima de uma baleia, convencido que já tivera desembarcado numa ilha. O animal começa a mover-se, mas o padre sossega os fiéis, garantindo-lhes que nada acontecerá antes de a missa terminar⁴³. Na baleia, parecem assim diluir-se as fronteiras entre o mar e a terra, criando-se uma espécie de *coincidentia oppositorum* que eufemiza ou neutraliza os fantasmas inerentes ao universo marítimo. Nas suas crónicas compostas no início do século XI, Rodolfo Glaber transmite-nos uma lenda igualmente reveladora a propósito deste animal⁴⁴. Faltavam quatro anos para o fim do primeiro milénio quando se avistou,

40 Este motivo, com as suas variantes, é bastante recorrente na narrativa ficcional. Veja-se o caso emblemático de Éliduc, o último dos doze contos, de acordo com o manuscrito Harley 978, que Marie de France compôs a partir de *lais* bretões (ed. Karl Warnke com trad. de Laurence Harf-Lancner. Paris: Le Livre de Poche, col. Lettres Gothiques, 1990, p. 270-326.). Apesar de casado, o herói enamora-se de uma donzela com qual passa a repartir a sua vida. Durante uma travessia, abate-se uma terrível tempestade sobre o mar que ameaça fazer naufragar o navio (v. 815-829). Os marinheiros invocam Deus, São Nicolau e a Virgem Maria, mas em vão. Um deles explica então claramente que a situação se deve à presença “cuntre Deu e cuntre la lei, /cuntre dreiture e cuntre fei” (v. 837-838) da amante. Contudo, em vez de ser esta a ser sacrificada, é o marinheiro que acaba por ser atirado borda fora pelo herói.

41 A lenda de São Clemente, veiculada por várias fontes, entre as quais a *legenda aurea* de Jacopo da Verrazze, é particularmente interessante, tendo exercido grande influência na cultura medieval: lançado ao mar negro com uma âncora atada ao pescoço, Clemente é resgatado pelos anjos que erguem, à volta do seu corpo, uma capela ainda visível nos dias em que o mar está particularmente grande e quando as águas se retiram anualmente no dia da festa anual consagrada ao santo para permitir a passagem dos peregrinos. Esta lenda assume os contornos de um mito fundador associado ao mar, ao mesmo tempo que nela ecoa a memória das moradas míticas subaquáticas ligadas a heróis, deuses ou semideuses tais como Hefesto, Posidon na *Ilíada* ou ainda Lancelot, criado pela Dama do Lago de acordo com as versões em prosa. Sobre a tradição manuscrita da vida de São Clemente e a visão do mar como espaço de dispersão e de redenção na literatura apologética, ver Marie-Anne Polo de Beaulieu – Horizons marins dans la littérature exemplaire. La *Vita* de saint Clément: du naufrage maternel au tombeau maritime. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l’Université de Provence, 2006, p. 377-388.

42 No *De nugis curialium* (II, 2) de finais do século XII onde recolhe inúmeros costumes e tradições, Walter Map relata como, por interceção de Gregório, monge Gloucester, ele próprio consegue escapar vivo a uma terrível tempestade que se abatera sobre o Canal da Mancha (Gautier Map – *Contes pour les gens de cour*. Trad. A. Keith Bate. Turnholt: Brepols, 1993). O texto latino do *De nugis* está disponível em linha (ed. M. Rhodes James. Oxford: Clarendon Press, 1914) em <https://archive.org/details/waltermapdenugis00mapwuoft/page/n3> (consultado a 30 de novembro de 2018).

43 *Exemplum* recolhido na base de dados anteriormente referida.

44 Rodulfus Glaber – *Historiae* II, 2-3. Ed. bilingue M. Arnoux. Turnholt: Brepols, 1996.

ao largo do sítio chamado Berneval, uma baleia (*cetus*) tão grande que parecia uma ilha (*ad instar insule*). Vinha do Norte e dirigia-se para poente. Despontava então a aurora numa manhã de novembro. A sua passagem durou até à terceira hora do dia, enchendo de medo e de estupefação (*stuporem admirationemque*) todos quantos assistiam. Para hagiógrafos irlandeses (Ailbe, Cormarc), enciclopedistas (Isidoro e outros), cronistas (como Teodorico na sua *Monumenta historia norvegiae*, por exemplo) e geógrafos medievais (*Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis), o Mar do Norte e do Noroeste, é o espaço por excelência a Alteridade⁴⁵ que escapa radicalmente à esfera do conhecimento. Com efeito, situado fora do mundo familiar da *oekoumene* medieval (*extra orbem*), inavegável, logo *investigabilis*, na expressão de Giraldus Cambrensis⁴⁶, cheio de turbilhões perigosos (*vorago*) e outros prodígios, o mar setentrional representa um lugar infinito, inóspito e inabitado, situado para lá da mítica ilha de Tule que assim se designa, relembra Isidoro, porque “nela o sol realiza o solstício de verão, inaugurando a noite eterna sobre um mar imóvel e gelado” (*Etimologias*, XIV, 6, 4). Não é por acaso se tanto a tradição latina como celta com as indelévels marcas que deixou na hagiografia bem como como no romance arturiano ou em algumas canções de gesta, fazem do mundo hiperbóreo (onde se localiza a Ilha de Avalon e o Jardim das Hipérides) o lugar iniciático por excelência onde druidas, deuses e semideuses, sacerdotes, santos e heróis vão em busca de um conhecimento sobre os secretos absolutos do universo⁴⁷. Vinda do Norte e seguindo para Ocidente, a trajetória solar da baleia evocada por Rodolfo Glaber desenha uma singular *translatio studii* que veicula todo este complexo mítico-simbólico e astrológico ao qual se juntam vestígio dos primórdios da Criação (o “peixe grande” do *Génesis*, I, 21) bem como reminiscências desse *pisces grandem* que guarda Jonas durante três dias no seu ventre [Jonas, 2, 1]. Daí a sua dimensão eminentemente sagrada (provoca, insiste o texto, terror e fascínio) e cósmica ligada à Ordem do universo. Mas daí também a sua dimensão de *signum* que aponta para um sentido oculta, uma mensagem divina por decifrar. Rodolfo Glaber designa-a aliás, logo a seguir no texto, de *oceani portento*, ou seja, de acordo com a aceção isidoriana do monstro (*Etimologias*, XI, 3, 1-4), uma criatura prodigiosa que manifesta a vontade de Deus e cuja aparição assinala que algo extraordinário está para acontecer. Neste caso, a baleia prenuncia, qual profecia apocalíptica, a desordem, o caos e a morte trazidos pela guerra que abala e dilacera o Ocidente:

45 Ver as observações extremamente bem documentadas de Patrick Gautier Dalche – Comment penser l’Océan..., p. 217-233.

46 *Apud* Patrick Gautier Dalche – Comment penser l’Océan..., p. 220.

47 Ver as considerações de Philippe Walter a propósito do percurso mítico de Perceval no *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes (Au nord du monde. In *Perceval, le pêcheur et le Graal*. Paris: Imago, 2004, p. 131-157).

Preterea viso, ut dicere cepimus, Oceani portento, exorsus est bellicus tumultus in occidentalis orbis plaga, videlicet tam in regionibus Galliarum quam in transmarinis oceani insulis, videlicet Anglorum atque Brittonum necnon Scottorum. Siquidem, ut plerumque solet contingere, propter delicta infimi populi versi in dissensionem illorum reges ac ceteri principes, statimque exardescens in subiecte plebis depopulationem scilicet usque dum perduncuntur ad suimet sanguinis effusionem (*Historiae*, II, 3).

Das observações que temos vindo a tecer, verificamos a existência de uma relação de isomorfismo entre as representações e vivências do mar medieval e o sagrado definido precisamente por Jean-Jacques Wunenburger como espaço relacional e mediador⁴⁸ entre o visível e o invisível, o mundo material e familiar e o plano metafísico e sobrenatural, entre o sonho de elevação e transcendência (anábase) e a angústia da queda nas profundezas abismais (catábase), entre o oculto e a revelação. Nesta sua qualidade de interface, subordinado a um imaginário do entre-dois, da circulação e da interferência/confluência entre formas e sentidos, o mar surge como o lugar de uma constante inversão da polaridade semântica dos signos que reverte, suspende ou subverte a linearidade do tempo e do espaço, perturbando reiteradamente a própria trajetória das narrativas nas quais se inscreve.

Este aspeto é particularmente visível no romance cortês onde o mar desempenha um papel estruturante⁴⁹ de disjunção e conjunção diegéticas, de aproximação e de distanciamento entre espaços identitários. Recordemos que a história de Tristão e Isolda se inicia e termina tendo o mar, alternadamente calmo e revolto, como espaço gerador de equívocos mortais. Este mar estabelece uma dicotomia e uma ligação entre três territórios⁵⁰: a Cornualha do rei Marc (espaço transitório do amor marcado pelo interdito), a Irlanda (terra feérica de Isolda e espécie de paraíso perdido) e a Pequena Bretanha (espaço infernal da irremediável separação, terra de Isolda-das-Mãos-Branças onde reina a duplicação e o simulacro). Na versão de Béroul⁵¹, o filtro (cuja profunda ambivalência está patente através das várias formas como é designado: *poison* – v. 2206, *boivre d'amor* – v. 2218, *vins herbez* – v. 2259) destinado a Marc e Isolda é, inadvertida e fatalmente, consumido pelos futuros amantes, por intermédio de Brangien, no mar. Era meio-dia e o mar estava extremamente sereno, como se espaço e tempo suspendessem momentaneamente as suas respetivas trajetórias antes de se inverter radicalmente a ordem do mundo.

48 *Le Sacré*, p. 67-68.

49 Alain Corbellari – La mer, espace structurant du roman courtois...

50 Ideia desenvolvida por Alain Corbellari – La mer, espace structurant du roman courtois..., p. 108.

51 *Tristan et Iseut. Les poèmes français, la Saga norroise*. Ed. bilingue D. Lacroix e Ph. Walter. Paris: Librairie Générale Française, col. Lettres Gothiques, 1989.

Na versão de Tomás da Inglaterra, o mar coincide com o desfecho trágico bem conhecido da história. Depois de receber uma ferida fatal, Tristão agoniza junto da sua esposa (a outra Isolda), sabendo que apenas o amor e as artes curativas da verdadeira e única Isolda lhe podem devolver a vida. Envia então o seu companheiro Kaherdin a Londres e com ele concerta o código semiótico que haveria de o salvar ou perder: uma vela branca para assinalar a presença de Isolda no navio; uma vela negra para assinalar a sua ausência. A travessia para Inglaterra decorre rapidamente e sem obstáculos, assim como boa parte do regresso. Mais eis que, estando a costa da Bretanha já à vista (autêntico suplício de Tântalo), abate-se uma terrível tempestade que dura cinco dias e empurra novamente o navio para trás:

Balt sunt e siglent leement,
 Del sud lur salt dunques un vent,
 E fert devant en mi cel tref,
 Refrener fait tute la nef.
 Curent al lof, le sigle turnent;
 Quel talent qu'aient s'en returnent.
 Li venez s'esforce e leve l'unde,
 La mer se muet qui est parfunde,
 Trouble li tens, l'air espessist,
 Levent wages, la mer nercist,
 Pluet e gresille e creist li tenz,
 Rumpent bolines e hobens;
 Abatent tref e vunt ridant,
 Od l'unde e od le vent wacrant.
 Lur batel orent en mer mis,
 Car près furent de lur país;
 A mal eür l'unt ublié :
 Une wage l'ad despescé;
 Al meins ore i unt tant perdu,
 Li orage sunt tant creü
 Qu'eskipe n'i ot tant preisez
 Qu'il peüst ester sur ses pez.
 Tuit i plurent et tuit se pleinent,
 Pur la pouër grant dolor maingnent (*ms.* Estrasburgo, v. 1593-1616).

No seu *planctus*, Isolda evoca um desejo revelador. Perante a morte iminente dos amantes, a única esperança de se reunirem seria lançarem-se ao mar e serem engolidos por um peixe que lhes serviria de sepultura comum⁵². Com um pouco

52 A ausência de sepultura (enquanto lugar sagrado e espaço de memória) é um dos aspetos mais angustiantes da morte no mar para o imaginário cristão.

de sorte, talvez um pescador viesse a capturar o peixe e, reconhecendo os amantes, honrasse para sempre o seu amor (v. 1656-1664). Admirável imagem na qual se funde poeticamente um motivo sobejamente conhecido da tradição oral com a história de Jonas e a lenda de São Clemente, e que ergue o túmulo submarino em autêntico santuário do amor cortês. Depois da tempestade, vem a bonança e a terra está novamente à vista. Mas subitamente, sob um estranho e imenso calor, o vento volta a parar, imobilizando totalmente o navio, numa sequência narrativa que repete e comemora o episódio primordial da absorção fatal do filtro. O poema insiste sobre esta *stasis* letal (meteorológica e narrativa) que prenuncia uma nova inversão da ordem:

Lievēt li chalz e chet li vent
 Eissi qu'il ne poent sigler.
 Mult suef e pleine est la mer.
 Ne ça ne la lur nef ne vait
 Fors itant cum l'unde la trait,
 Ne lur batel n'unt il mie :
 Or i est grant l'anguserie.
 Devant eus près veient la terre,
 N'unt vent dunt la puisent requerre.
 Amunt, aval vunt dunc wacrant
 Ore arere e puis avant.
 Ne poent lur eire avancer,
 Mult lur avent grant encumbrier.
 Ysolt en est mult ennuiee :
 La terre veit qu'ad coveitee,
 E si n'i pot mie avenir;
 A poi ne muert de sun desir.
 Terre desirent en la nef,
 Mais il lur vente trop suef (*ms.* Estrasburgo, v. 1714-1732).

O texto sugere claramente que foi este contratempo que provocou a imensa aflição de Tristão e permitiu a Isolda-das-Mãos-Branças inventar o estratagemata (*grant engin*, v. 1743) que conduzirá à morte dos amantes ao mentir sobre a cor das velas que vislumbra ao longe. Será que o mar vem assim repor uma ordem divina estranhamente ausente (ou silenciosa) do ciclo tristaniano em verso, afastando o incómodo espectro do adultério? Ou será que vem sub-repticiamente sugerir a criação de uma nova ordem simbólica e cultural? Seja como for, surge indubitavelmente como um elemento transformador que inflete profundamente a trajetória do sentido e das personagens e perturba a própria a ordem dos signos e da linguagem.

Derivas e tempestades: da conversão ao hibridismo

Este aspeto é particularmente visível numa narrativa que, passados dois séculos, conta, num registo poético diferente (uma canção de gesta), as aventuras e desventuras de um outro Tristão – *Tristan de Nanteuil* (meados do século XIV)⁵³. Como muitas das epopeias mais tardias, este é um poema extremamente longo, intrincado e sincrético, absorvendo, combinando e transformando inúmeros temas, motivos e esquemas narrativos da tradição literária anterior, tanto romanesca (romance antigo e arturiano) como épica ou hagiográfica. O mar surge aqui, do início ao fim da obra, intimamente associado ao tema, solidamente enraizado na tradição (veja-se a história de Apolónio de Tiro, por exemplo), da família dispersa. Gui e a sua mulher, Aiglentine (grávida), estão a passar uns tempos em Nanteuil quando um mensageiro anuncia que a mãe de Gui (*Aye d'Avignon*) e o seu segundo marido, Ganor, estão cercados na fortaleza de Aufalerne pelo pérfido Sarraceno Galafre da Arménia. Partem sem demora em seu auxílio quando uma terrível tempestade se abate sobre o mar (*laisse 3*) pondo em risco a vida dos tripulantes e a existência da própria narrativa épica. A criança nasce durante a tempestade, sendo-lhe dado o nome de *Tristão* devido às tristezas sofridas no mar (*laisse 190*). O traço inovador deste poema reside na forma como associa, narrativa e simbolicamente, a deriva das personagens durante quatro meses e a dispersão familiar que provoca ao espetro de Babel, ou seja, à dispersão da humanidade, criando uma notável relação de isomorfismo entre imaginário linhagístico ou genealógico e imaginário linguístico. Com efeito, quando estava perdida no meio do mar, eis que a família vislumbra, ao meio-dia, uma torre altíssima, larga e luminosa:

Seigneurs, c'estoit la tour qu'Abel jadis fonda,
 Qui est en Babilone et a esté pieça ;
 Le roy qui la fist fere et qui la commança,
 La vout sy haulte fere et ad ce l'ordonna,
 Que pour aller au ciel, et ainsy la devisa ;
 Mais le doulx Jhesus Cristz adonc y demonstra
 Une sainte miracle telle c'on vous dira,
 Car par lui les languaiges furent mués dela,
 Tellement que l'un ne scet que l'autre demanda,
 Et ainsy par ce point l'ouvraige demoura (*laisse 3*, v. 79-88).

Jogando constantemente com os parónimos Abel/Babel/Babilónia (cidade em cujo significante ressoa o lábil balbuciar – *babil* – de uma nova e inquietante realidade linguística), o poema coloca-se inteiramente sob o signo desta *confusio*

53 Ed. K. V. Sinclair. Assen: Van Gorcum, 1971.

linguarum que perturba a ordem das gerações (Abel no lugar de Nemrod, Cristo no lugar de Jeová) e o devir da própria narrativa, tal como perturbará mais tarde a ordem natural da criação ao transformar, por ação de um milagre é certo, a mulher do herói (Blanchandine) em homem (Blanchandin) que casa com uma princesa sarracena convertida (Clarinde) que dará à luz Santo Egídio. A torre de (B)Abel ergue-se assim, no meio do mar da Babilónia, como um marco que assinala a entrada numa lógica de funcionamento dos signos e da significação radicalmente outra.

O desenrolar deste singular poema épico aprofunda consideravelmente as potencialidades narrativas e semânticas do mar como lugar de todas as transformações e conversões, inclusive quanto ao estatuto do maravilhoso profano sistematicamente sancionado por Deus. Vejam-se apenas alguns exemplos. Depois de o casal chegar finalmente a terra firme, um mercador sarraceno rapta Aigentine na ausência de Gui de Nanteuil para a vender ao sultão da Babilónia, e corta as amarras do barco onde estava o recém-nascido. Tristão parte então sozinho e abandonado à deriva, entregue à morte, não fosse a intervenção de Deus que lhe envia uma providencial sereia que amamenta a criança durante catorze dias (*laisse* 10). Este sincretismo é tão insólito e perturbador que o poeta – parodicamente ou não – sente a necessidade, na *laisse* seguinte, de sublinhar a veracidade do conto tirado “en la cronique tout droit a Saint Denis” (*laisse* 11, v. 427). Quando aporta na Arménia, a embarcação é descoberta por um pescador que vende a sereia e cria Tristão (amamentado agora pela mulher do pescador). Mas eis que uma cerva (*sic*), que se transformara em animal monstruoso e selvagem depois de beber do leite milagroso da sereia, mata o casal de pescador e leva a criança para a floresta tenebrosa. Tristão é criado durante dezoito anos pela cerva, tornando-se, como Merlim na tradição arturiana, no protótipo do homem selvagem (é designada de “Tristan le Sauvage”, v. 786) que domina plenamente a linguagem da natureza e ainda todas as línguas do mundo (v. 4520) que lhe foram transmitidas pelos anjos. Fruto de Babel, Tristão transforma a canção de gesta num verdadeira Pentecostes da linguagem.

No extremo oposto da narrativa, a versão apócrifa da vida de Santo Egídio (*laisse* 384-387) relatada pelo texto desenha uma trajetória especularmente simétrica à de Tristão. Filho de um ser híbrido (Blanchandine/Blanchandin que fora também mulher de Tristão, fazendo do futuro santo o enteado deste herói⁵⁴), Egídio, acabado de nascer, é levado à deriva no mar com sua mãe durante seis dias depois para fugirem de um incêndio no palácio provocado por Caudas, um Sarraceno convertido que renegara a fé cristã. Também agora, a morte está iminente: sem comida nem água doce, perdidos na imensidão do mar salgado (o texto insiste

54 Santo Egídio coloca-se assim sob o signo de uma dupla paternidade/origem, uma característica bem conhecida da identidade heroica em vários mitos e narrativas.

sobre este contraste⁵⁵), incapaz de amamentar o filho porque mudara de sexo⁵⁶, o desespero de Blanchandin leva-o a tentar alimentar Egídio com a própria saliva (v. 18 154-18 157) e a desejar a morte, o que Deus não podia naturalmente consentir. Quando estava prestes a lançar-se ao mar com a criança, eis então que Blanchandin

Senti en ses mamelle le let qui lui sourdoit.
 A sy grande planté, vous di qu'il lui venoit,
 Que par dessoubz ses draps en la nef lui couloit.
 Et la fist un tel riu du let qui lui versoit,
 Que le batel entour arousés en estoit (v. 18 210-18 214).

Este milagre, que transforma a água salgada e estéril num “rio de leite”, é particularmente notável. Por um lado, pela forma como reescreve as origens de Santo Egídio reforçando a dimensão mítica e sobrenatural do santo cuja estranha presença neste texto confere, ao mesmo tempo, uma aura sagrada e legitimante à linhagem de Doon de Mayence e ao vasto ciclo poético no qual este poema se integra. A este propósito é interessante notar que, entre a história marítima de Tristão e a de Egídio, o maravilhoso pagão sofreu, também ele, um processo de conversão, a figura da sereia sendo substituída (ou exorcizada) pela intervenção direta de Deus que volta a restaurar momentaneamente a natureza feminina e materna de Blanchandin em prol da sobrevivência de Egídio e da sua linguagem. Saliente-se, por outro lado, o modo como este episódio se inscreve numa fascinante e complexa mitologia dos fluídos (ainda por estudar) desenvolvida ao longo do poema (água salgada, água doce, lágrimas, sangue, saliva, leite, etc.). Finalmente, unindo e separando famílias, amantes ou mundos distintos, o mar não se limita a redistribuir constantemente os elementos narrativos. Nesta como noutras canções de gesta, permite ao registo épico convencional aventurar-se por outras tradições e imaginários ficcionais, nomeadamente o romance arturiano (veja-se a viagem de Tristão ao Outro-Mundo de Avalon sob os auspícios da fada Gloriande) e a hagiografia (vida de Santo Egídio), num processo de mútua transferência de traços formais, narrativos e semânticos. Ao mesmo tempo que se reveste de uma notável dimensão teofânica, o espaço marítimo emerge assim igualmente como lugar de questionação, de diálogo intertextual e de hibridação genológica, a canção de gesta reinventando-se através da sua interação/confluência com outros géneros e dicções poéticas da tradição literária medieval.

55 «Or fut la franche dame dedens la mer salee» (v. 18 113); «En ceste mer sallee» (v. 18 194).

56 O poema insiste dramaticamente sobre a imagem dos seios estéreis e secos de Blanchandin («Sa mamelle lui tret, l'enffes la bouche bee,/ Mais tant l'avoit deux jours sachée et tirée,/ Let n'en pouvoit yssir, dont sa bouche arosee» (v. 18 126-18 128).

Tristan de Nanteuil está longe de ser um caso isolado⁵⁷. Em *Le Lion de Bourges*⁵⁸ (século XIV), o herói viaja com os seus companheiros a caminho da Alemanha quando sofre um terrível naufrágio que todos dizima com exceção do herói e do seu escudeiro. Nas margens do mar, vislumbram uma floresta na qual se refugiam e que inaugura as peripécias de Lion no Outro-Mundo romanesco onde o tempo se dilata (seis anos que parecem quatro dias: *laisse* 374, v. 20 967-79) e onde combate, num admirável sincretismo poético, contra anões e gigantes antes de se cruzar com Artur, Aubéron e as fadas Morgana e Gloriande. Noutros casos, a fronteira entre o mundo conhecido e o universo desconhecido é geograficamente assinalada pela referência ao Mar Vermelho, por vezes acompanhada da enigmática menção a um “Arbre Sec”⁵⁹ ou “Arbre qui Fend”, como acontece em *Huon de Bordeaux*⁶⁰ (século XIII) e no *Bâtard de Bouillon* (século XIV), ambos poemas épico que conferem um lugar central à viagem dos seus respetivos heróis ao Outro-Mundo imaginário e textual do romance arturiano.

Em *Huon de Bordeaux*, esta árvore designa as portas do inferno, inscrevendo-se num discurso marcadamente hiperbólico⁶¹, como no episódio em que o herói

57 «Dans *Horn*, la mer n'est pas seulement l'élément dynamique qui fait que le héros perd et retrouve tour à tour la femme aimée, elle apparaît aussi comme l'instrument même du partage de tout le roman, de son écartèlement entre les genres habituellement contrastés de la chanson de geste et du roman, et de l'alternance, dans le cœur du héros, de deux désirs qui forment précisément le fonds thématiques des deux genres en présence : désir d'amour, désir de gloire militaire. Une analyse du même type pourrait d'ailleurs être faite sur le *Partonopeus de Blois*, dont on sait qu'il tente la conjointure des matières de France (le héros est le neveu de Clovis, il erre dans la forêt d'Ardennes), de Bretagne (par l'aspect féérique de la traversée) et de Rome (la ville de Chief d'Oirre est une réplique de Constantinople) : la mer n'est donc pas seulement ici ce qui relie le quotidien et l'exceptionnel, le réel et le rêve, elle réalise la fusion des archétypes littéraires ; elle ne conjoint pas seulement les mondes de la diégèse, elle permet de transcender et d'intégrer les distinctions intertextuelles» (Alain Corbellari – La mer, espace structurant du roman courtois..., p. 109-110).

58 Ed. crítica W. Kibler, J.-L. Picherit e T. Fenster. Genève: Droz, 1980. A digressão arturiana desta canção de gesta ocupa apenas duas *laisse*s (273-374) cuja importância é, no entanto, estruturante para o desenvolvimento da narrativa e a evolução do herói.

59 Segundo o *Livre des Merveilles* de Mandeville ou a *Carta de Prestes João*, esta árvore, situada perto de Hébron (Marco Polo situa-a no Norte da Pérsia), teria secado depois da morte de Cristo. Mas nela poderá também ecoar a imagem da árvore do Jardim do Éden, ou seja, a árvore da Ciência e do Conhecimento. Transpor esta fronteira implica assim naturalmente percorrer uma incomensurável distância, o que supõe, por vezes, a intervenção de adjuvantes maravilhosos. É o que verificamos em *Huon de Bordeaux* onde o herói consegue passar o Mar Vermelho graças a Malabron, figura complexa e proteiforme (*luton figurez*, v. 5438), que consegue mudar de pele e transformar-se num peixe que nada mais rapidamente do que um salmão (*laisse*s 45-47). Neste sentido, também a embarcação de Aubéron (personagem que corporiza a constante passagem entre os dois mundos geográficos, imaginários e poéticos – canção de gesta e romance) assume um interesse particular. Descrita ecfrastricamente na *laisse* 67, é decorada com imagens do mar e de peixes, nela figurando ainda todos os descendentes da realeza franca desde Clóvis. Espelho do conhecimento, o barco de Aubéron encarna também uma espécie de *translatio imperii* cuja continuidade ininterrupta e integridade é assegurada, poética e ideologicamente, pela canção de gesta.

60 Ed. bilingue W. Kibler e F. Suard. Paris: Champion, 2003.

61 Reencontramos esta dimensão retórica em *Le Bâtard de Bouillon* quando Richard le Restauré tece um panegírico às qualidades ímpares (comparadas à ordem cósmico do universo) do pai do herói, o rei Balduino: “Sire, [...] par le mien serement,/ Tant comme le mers tournie avironnablement,/ Et tant com chius akoevre le soleil et le vent,/ Et le mer et le terre, jusqu'a l'Arbre qui fend,/ N'a plus hardi princhier, ce vous ai je ouvent,/ Com le roys Bauduins a cui Surie apend” (*laisse*

jura solenemente a Carlos Magno tudo fazer para se reconciliar com ele, nem que seja descer aos abismos para falar com o diabo:

«Il n'ai paiis, ne marche ne rengnez,
Jusqu'au Sec Arbre ne tant c'on puet aller,
Que je ne voisse pour avoir t'amiteit,
Voir en ynfer au diable parler,
Yroie je poiur avoir t'amisteit» (*laisse* 18, v. 2355-2359)

O imperador aceita o desafio e, tomando a expressão no sentido literal, envia Huon para o lugar onde, segundo ele, mora o diabo em pessoa na figura do seu duplo e eterno rival, o rei sarraceno Gaudisse. Todavia, para chegar à Babilónia, mítica e “admirável cidade” (v. 2368), deverá passar “oultre la Rouge Mer” (v. 2366) donde nunca regressaram os quinze mensageiros que o imperador franco já enviara anteriormente. Esta fronteira delimita assim claramente o espaço dominado pelo *logos* épico-cristão da radical Alteridade figurada pelo mundo pagão⁶². É o que também se depreende das palavras do sábio Gériaume que, depois de ter partido ainda jovem em peregrinação ao “Sepulcre oultremer”, foi capturado pelos infieis, tendo permanecido trinta anos no seu território (daí dominar plenamente a língua e a geografia do espaço do Outro⁶³):

«Saraisinois sai ge moult parler;
Il nen ait marche ne paiis ne rengnez
Jusqu'au Sec Arbre ne tant qu'on puet aller,
Si m'aait Dieu, que je nen aie esteit» (*laisse* 24, v. 3107-3110).

Esta alteridade não deixa, contudo, de ser profundamente ambivalente (como revela, na mesma *laisse*, o discurso do mesmo Gériaume), uma vez que este Outro-Mundo interdito e perigoso do paganismo não designa apenas o infiel, mas também uma outra matéria poética e um imaginário cultural outro visitados pelos guerreiros épicos. Com efeito, é para lá da Árvore Seca e do Mar Vermelho que Huon irá encontrar o poderoso anão Aubéron, figura inquietante e híbrida (filho da

23, v. 584-5588). E o mesmo acontece quando a princesa sarracena Synamonde fala da incomparável beleza de Balduino: “[...] Il n'a plus bel de lui jusqu'a l'Arbre qui fent» (*laisse* 104, v. 2872).

62 É esta mesma lógica que voltamos a encontrar em *Le Bâtard de Bouillon* quando os heróis cristãos ameaçam expulsar os Infieis para lá do universo conhecido e balizado pelo Mar Vermelho, enviando-os para uma espécie de não-mundo ou de infra-mundo inominado (porque inominável) e indiferenciado e libertando ou expandindo assim o espaço épico-cristão: “Ne lairont ville a prendre jusqu'a le Rouge Mer” (*laisse* 48, v. 1186); “Bauduis de Sebourc i fist tant a doubter [...] Qu'il n'eüst point de roy oultre le Rouge Mer, / C'on li feroit couronne dessus son chief porter” (*laisse* 71, v. 1842-1847). Daí nos versos seguinte, o rei Balduino ser descrito como herói civilizador e senhor da “Terra selvagem” (*laisse* 72, v. 1851).

63 E daí também Gériaume se apresentar como a personagem ideal para guiar Huon pelo Outro-Mundo. Note-se o perfeito paralelismo formulístico entre a passagem agora citada e as palavras que Huon dirigira a Carlos Magno na passagem anterior; paralelismo que reforça a cumplicidade/duplicidade entre estas duas personagens.

fada Morgana e do imperador Júlio César)⁶⁴, graças ao qual o herói obterá a trompa de marfim (dom de quatro fadas), detentora de várias propriedades mágicas, que permitirão ao herói cumprir a sua missão impossível⁶⁵.

A referência ao Mar Vermelho como fronteira onde o tempo e o espaço vacilam, inaugurando uma outra lógica de funcionamento dos signos e da significação, está mais vincada ainda em *Le Bâtard de Bouillon*. Com efeito, depois de ter submetido a cidade de Meca ao seu poder, o rei Balduino contempla, à imagem de Alexandre o Grande – de que falaremos a seguir –, a vastidão do território conquistado. Tudo está cumprido. Tendo chegado aos limiares do universo conhecido (figurado pelo espaço ambivalente do *gravier* – a margem, a praia), o herói atira, num gesto simbolicamente pujante, a sua lança para o Mar Vermelho de modo a simultaneamente reforçar a fronteira entre os dois mundos e o seu incontestável domínio territorial, e a insinuar o seu desejo de ir mais além através da conquista do espaço ignoto:

Jusqu'à le Rouge Mer, qui fait a ressoingnier,
Ne laissa a conquerre ville ne heritier.
Et vint roys Bauduins tout droit sus le gravier
Droit en le Rouge Mer fist sa lance fichier (*laisse* 114, v. 3269-3272).

O que esconde esta geografia inacessível? Que países e cidades por lá se ergueram? Que famílias e linhagens habitam essas terras? E acreditarão em Deus? Os companheiros de Balduino sentem algumas dificuldades em responder às perguntas formuladas pelo herói épico até porque “nenhum homem vivo jamais atravessara

64 Esta genealogia, na qual se verifica desde cedo a confluência entre matérias e tradições narrativas distintas, neste caso, a Matéria da Bretanha e Matéria antiga, é-nos relatada pelo anónimo *Roman d'Aubéron* composto entre 1260 e 1311.

65 O *Roman d'Alexandre* de Alexandre de Paris, que abordaremos mais tarde, refere uma variante interessante. Com efeito, se o Mar Vermelho e a Torre de Babel continuam a designar os contornos fluidos e incertos do mundo conhecido para lá do qual o herói macedónico quer estender o seu domínio (secção III, v. 2300-2303 da ed. E. C. Armstrond *et al.* com tradução de L. Harf-Lancner. Paris: Le Livre de Poche, col. Lettres Gothiques, 1994), surge agora a menção às “bornes Artu” (v. 2337) – já evocadas no prólogo da Secção III (“Et des bonnes Artu qu’il cercha et enquist”, v. 5) – como fronteira entre dois mundos irremediavelmente separados pelo mar (“La mer qui terre clot a les mons si pierciés”, v. 2344). O que são os “marcos de Artur” e como explicar (para lá da confluência entre imaginários poéticos distintos que já se vislumbra neste poema) a presença desta figura associada à geografia simbólica do *Roman d'Alexandre*, primeiro poema a fazer referência a este topónimo)? A sua função é sensivelmente idêntica à desempenhada pelos topónimos “Sec Arbre” e “Arbre qui fend”, mas filia-se numa tradição cultural e textual diferente. Tudo indica que resulte, na verdade, de uma *lectio facillior* da lição *Bornes (Hercu)*, fazendo assim referência às famosas Colunas que Hércules erguera em Cádiz para assinalar que “ali se encontrava o fim da orbe terrestre” (“illis esse orbis terrarum finem”, Isidoro de Sevilha, *Etim.* XIII, 15, 2). Tal não obsta a que esta leitura fosse depois voluntariamente explorada pela ficção narrativa (continuações em prosa do *Roman d'Alexandre*, canção de gesta tardia) para traduzir a fronteira entre o Ocidente e o Oriente mágico para o qual, através de uma *translatio* inversa, se desloca progressivamente o universo do mítico rei Artur (como vimos em *Huon de Bordeaux* e em *Le Bâtard de Bouillon*). Na versão de Alexandre de Paris, as “bornes Artu” permitem ao herói macedónio aceder às maravilhas da Índia (de entre as quais enormes seres lctofágicos que, para além de se alimentarem apenas de peixes, vivem sempre nus e são capazes de permanecer um mês debaixo de água) e ao Vale Tenebroso. Sobre a tradição textual ligada às Colunas de Artur, ver Richard Trachsler – *Disjointures-Conjointures*. Étude sur l’interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2000, p. 126-135.

este mar que envermelhece” (*laisse* 115, v. 3302-3303)⁶⁶. A única certeza, assente na *auctoritas* da tradição oral (“Le nostre anchisserie/ avons oï [...]”, *laisse* 115, v. 3308-3309), é que se trata de um mundo fadado (“che est Faërie”), território do rei Artur e da bela Morgana (v. 3309-3310)⁶⁷. Esta indicação – mesmo que veiculando uma dimensão paródica e intertextual – veio certamente perturbar consideravelmente o “horizonte de expectativas” (Hans-Robert Jauss) de uma “comunidade textual”⁶⁸ habituada a uma poética do reconhecimento e ao *ethos* e imaginário épicos moldados de acordo com o modelo carolíngio. Neste sentido, este Outro-Mundo que se perfila para lá do Mar Vermelho em *Le Bâtard de Bouillon* representa uma autêntica viragem, não somente do ponto de vista poético e ideológico, mas também epistemológico. Compreende-se assim por que razão a irrefreável vontade de transpor a fronteira marítima deixa de ser declinada, pelo próprio rei Balduíno, segundo a lógica épica da conquista e de uma vivência conflituosa da Alteridade, para ser predominantemente expressa em termos de desejo de conhecimento (“Pour savoir le país, et quel gente il i a”, *laisse* 116, v. 3319)⁶⁹; uma viragem à qual não será certamente alheia a notoriedade que as narrativas de viagens – reais ou puramente imaginadas (Marco Polo, Mandeville, entre outros) – adquirem essencialmente a partir do século XIII e a visão globalizante ou totalizante do mundo que estas exploram e acentuam.

A chegada ao Outro-Mundo da Matéria da Bretanha, território preferencial da narrativa arturiana, caracteriza-se por uma notável transferência e circulação de temas e motivos (mais ou menos cristalizados) entre os espaços textuais da canção de gesta e do romance conducente à criação de um universo, poética e genologicamente, híbrido⁷⁰. Ora, a montante e jusante desta singular *translatio* do herói épico

66 Os versos seguintes (v. 3311-3312) são mais precisos ao especificarem que os navios que se aventuraram para lá desta fronteira marítima jamais regressaram com alguém que pudesse contar a sua aventura.

67 O episódio dedicado às aventuras dos heróis épicos em Avalon ocupa as *laisse*s 115 à 128 (v. 3291-3689).

68 Sobre este conceito, ver Brian Stock – *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 88-150.

69 Ver passagem citada em epígrafe. Repare-se que só num segundo tempo, e formulada de um modo puramente hipotético, é que volta a surgir a linguagem épica da luta contra os pagãos: “S’il i a Sarrasins, on les essilera” (v. 3320). Referência que também pode ser interpretada como dificuldade sentida pelo *logos* épico em assimilar plenamente este imaginário exógeno trazido pela Matéria da Bretanha e a tentativa, consciente ou não, de o reconduzir a um universo mais familiar e menos disruptivo.

70 A travessia é realizada por treze cavaleiros que encontram, do outro lado da fronteira aquática, um espesso nevoeiro que apaga todos os signos de identificação, transformando o espaço do Outro-Mundo num autêntico labirinto (*laisse*s 117-118). Chegam a uma tenda vermelha onde os aguarda um manjar graaliano e na qual se destaca um singular objeto já presente em *Huan de Bordeaux*: uma preciosa trompa de marfim sobre a qual, em letra de ouro, se encontra escrito que esta está reservada à “flor do mundo”, ou seja, ao cavaleiro eleito: Hugues de Tabarie (modelo de sabedoria e de integridade ético-moral) e não Balduíno (*laisse*s 119-121). Quando Hugues sopra na trompa, o nevoeiro dissipa-se, transformando o espaço indiferenciado de Avalon num espaço novamente ordenado e inteligível. Quando volta a utilizar o “cor” (uma prova na qual todos os outros cavaleiros falham), surge o rei Artur ladeado pelas fadas Morgana e Oriande (*laisse*s 222-125). A estadia neste *locus amoenus* paradisíaco (*laisse* 126, v. 3582) é tão agradável que nele permanecem cinco anos. Chegado o tempo de partir, os guerreiros têm ainda de ultrapassar uma última prova: num claro diálogo com o *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, trata-se agora de aceder à rosa (metáfora do desejo e do conhecimento, do desejo de conhecimento)

para Avalon, eis que volta a erguer-se sobre o mar, soberba e altaneira, a Torre de (B)Abel⁷¹ que simultaneamente une e separa o espaço identitário da canção de gesta do espaço da Alteridade (alteridade religiosa e ideológica encarnada pelos Sarracenos e alteridade poética representada pelo romance arturiano) e reunifica o tempo, ligando o presente da canção de gesta aos tempos primordiais da Criação do Mundo (a linhagem de Adão). Torre sempre ambivalente que orienta os marinheiros ao mesmo tempo que aponta metaforicamente para esta imensa *confusio linguarum* que preside à renovação da canção da gesta:

Devers la Tour Abel qui haute est durement
 Ont pris li maronnier lor visees briement.
 Seignour, ch'est une tour faite anchienement :
 La lignie d'Adam le fonda hautement,
 Car il le varent faire, a leur droit essient,
 Pour avenir au chiel, droit en ou formament.
 Mais Diex leur envoia .j. tel destoubement,
 Nonante .ix. langages en .j. jour proprement
 Leur canga Jhesucrist, s'Esriture ne ment (*laisse* 186, v. 5466-5484).

Speculum maris, alter orbis: Alexandre no fundo do mar

Verificamos assim que o mar da poesia épica medieval está longe de designar apenas esse espaço ameaçador do Outro judiciosamente analisado por Valérie Naudet num estudo onde observa a existência de uma relação sistemática e simbiótica entre os Sarracenos e o mar nos poemas constitutivos do ciclo de Guillaume d'Orange⁷², em clara oposição com o espaço identitário dos heróis cristãos que preferem a terra

guardada por dois autómatos; prova na qual todas falham exceto, uma vez mais, Hugues. Na altura da despedida, o rei Artur dá a Balduino dois objetos com propriedades mágicas destinados ao seu filho bastardo: uma armadura e o cavalo Blanchart (*laisse* 127-128).

71 Esta torre é uma primeira vez mencionada na *laisse* 56 na altura em que o narrador tece o panegírico da Babilónia (o velho Cairo), comparando-a com a cidade de Meca que o rei Balduino se prepara para conquistar. Volta a surgir, minuciosamente descrita desta vez, na *laisse* 186 (v. 5465-78), ou seja, na parte da narrativa já consagrada aos feitos do filho bastardo de Balduino (o *Bâtard de Bouillon*) quando este se dirige para Mont Oscure, espaço ameaçador de Corsabrin e de Ludie.

72 Guillaume d'Orange – Face à la mer, le champ aride des Aymerides: la mer dans la *Chanson de Guillaume*. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 2006, p. 329-339. Com efeito, é sempre do mar que vêm os invasores enquanto que os guerreiros cristãos se deslocam preferencialmente por terra. Dominando exemplarmente a arte da navegação, os Sarracenos surgem das águas como ondas incontroláveis e para elas se refugiam para se reorganizarem ou regenerarem. Com exceção de Rainouart – herói híbrido, filho de um rei mouro adotado por Luís o Piedoso, que virá alterar profundamente o devir da gesta de Guillaume d'Orange -, os guerreiros raramente investem contra os poderosos navios dos infiéis cujas entranhas apenas conhecem quando são feitos prisioneiros. Daí esta constante e quase redundante associação entre os pagãos e o mar através da designação “paiens d'ultra la mer”. Como observa Valérie Naudet, quando o território cristão de Larchamp é ocupado pelos Sarracenos passa sintomaticamente a ser rebatizado pelo herói Vivien de “Larchamp sur mer”.

firme ou, quanto muito, as margens arenosas da praia. Com efeito, nos textos revisitados, o mar surge, de um modo ou de outro, intimamente ligado ao problema do conhecimento e ao desejo de incessantemente ampliar as suas fronteiras para lá dos limites, cultural ou poeticamente, definidos. Este aspeto prende-se, de resto, com as próprias características físicas do elemento aquático. Já Isidoro de Sevilha, por exemplo, lembrava que o mar, porque não possui cor determinada, muda de tonalidade consoante os ventos, ficando ora dourado, ora lodacento e negro (*Etim.* XIII, 14, 3). A esta propriedade dará o pensamento científico do século XIII particular atenção, destacando a qualidade “verrine et tenve”⁷³ (ou seja, translúcida) da água (por oposição à densidade da terra) que, ao deixar passar os raios solares, permite ver objetos submersos (uma pedra, por exemplo) com particular nitidez. Neste sentido, nem sempre o mar se associa exclusivamente à sensação de turbulência confusional e opaca, podendo tornar-se num observatório privilegiado do mundo e do seu funcionamento. Esta ideia, reforçada pela dimensão primordial e matricial do mar, projeta-se emblematicamente na crença, herdada da Antiguidade Clássica e solidamente atestada na tradição literária e iconográfica medieval, acerca da existência de um universo submarino simétrico ao mundo terrestre, funcionando como um espelho invertido através do qual se pode aceder ao conhecimento do sentido secreto do mundo. Com efeito, evocando a imensa capacidade geradora de vida e de formas (inclusive monstruosas) associada ao mar, já Plínio referia, na sua *História natural* [IX, 2], uma crença amplamente partilhada pela opinião comum segundo a qual “tudo o que nasce numa qualquer parte da natureza também se encontra no mar”⁷⁴. No início do século XIII, Gervásio de Tilbury (*Otia Imperialia*, 96), nota, num capítulo consagrado aos golfinhos que antecede significativamente o que dedica às sereias do mar da Inglaterra,

Que tous ceux qui ont sondé les ondes marines ou exploré le fond même de la mer entendent et sachent bien ceci : il n’y a pas d’être vivant habitant notre terre dont on ne puisse observer l’image ressemblante chez les poissons de la mer d’Angleterre, du nombril à la tête : ici le poisson moine se revêt d’écailles monacales jusqu’au milieu du ventre ; là le poisson roi porte couronne, là le chevalier tout armé chevauche sa monture ; voici le chien qui retousse ses babines, et voilà le porc qu’on appelle dauphin : le peuple pense qu’il est de la race des chevaliers, ayant pris l’apparence porcine, caché parmi les vagues marines⁷⁵.

73 *Placides et Timéo*, p. 196.

74 “In mari autem, tam late supino mollique ac fertili nutrimento, accipiente causas genitales e sublimi semperque pariente natura pleraque etiam monstrifica reperiuntur, perplexis et in semet aliter atque aliter nunc flatu nunc fluctu convolutis seminibus atque principis, vera ut fiat vulgi opinio, quicquid nascatur in parte naturae ulla, et in mari esse praeterque multa quae nusquam alibi” *Historia Naturalis*, IX, 2. Ed. C. Mayhoff. Leipzig: Teubner, 1909. Disponível em: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html [consultado a 23 de novembro de 2018].

75 Gervais de Tilbury – *Le Livre des Merveilles. Divertissement pour un Empereur (Troisième partie)*. Trad. A. Duchesne com introdução de J. Le Goff. Paris: Les Belles Lettres, 1992. A edição latina do texto completo (ed. F. Liebrecht. Hannover: Carl

E exemplifica, contando a história de um jovem marinheiro que desencadeara uma terrível tempestade depois de ferir um golfinho. Surge então um homem com a aparência de um cavaleiro galgando as águas que pede para que lhe seja entregue o responsável por este crime. O marinheiro é transportado para o fundo do mar onde descobre, deitado num precioso leito, o cavaleiro-golfinho que atingira e que deverá agora curar para acalmar a tempestade. Eis a razão pela qual, conclui Gervásio, os marinheiros renunciaram a caçar os golfinhos que os avisam da chegada das tempestades. Cerca de um século depois (1313-1337/1344), o *Roman de Perceforest* retoma e amplia esta tradição com contornos de mito etiológico⁷⁶, atribuindo aos cavaleiros-peixes a instituição da prática do torneio e a transmissão das virtudes cavaleirescas⁷⁷.

Este imaginário revela assim a existência de uma intensa circulação entre os dois mundos, aquático e terrestre. Quer surja como espelho (mais ou menos deformado) da Criação ou como universo arcaico que reenvia para um tempo anterior ao da própria Criação (espécie de laboratório de Deus, como anteriormente sugeríamos), o mar tem algo a revelar ao homem. E é neste contexto que se inscreve igualmente o conhecido episódio relatando a catábase de Alexandre o Grande ao fundo do mar que inaugura a terceira secção do *Roman d'Alexandre* composto por Alexandre de Paris em finais do século XII (circa 1180). Retomando uma longa,

Rümpfer, 1856) está disponível em linha em <https://archive.org/details/desgervasiusvon01liebgoog/page/n7> (consultado a 30 de novembro de 2018).

76 Este tipo de mito pode naturalmente assumir as mais variadas configurações narrativas. No seu *De Nugis Curialium* (IV, 12), Walter Map conta a interessante e simbolicamente densa história de um jovem sapateiro de Constantinopla chamado Gerberto. Graças à forma exímia e criativa como exercia a sua arte, recebeu, um belo dia, a visita de uma princesa que lhe encomendou uns sapatos. Vendo o seu pé desnudado, pelo qual se apaixona, Gerberto começa a desejar perdidamente a donzela que o rejeita por ser de humilde condição social. Vende então o seu património e faz-se soldado para adquirir fama, tornando-se num distinto cavaleiro. Mas em vão. Enquanto lutava nos mares, chega-lhe a notícia da morte da sua amada. Visita o seu túmulo pela calada da noite e viola o corpo inanimado da donzela. Desta união contranatura, nasce uma cabeça humana “semelhante a uma Gorgona” que Gerberto guarda preciosamente numa caixa e graças à qual vence misteriosamente todos os seus inimigos. Mais tarde, casa com a filha herdeira do Imperador de Constantinopla que acabará por descobrir o seu segredo. Passados uns tempos, acorda o marido em plena noite e exhibe à sua frente a cabeça da Medusa, Gerberto sucumbindo à sua própria estratégia. A princesa ordena então aos servidores para que lancem ambas as monstruosidades (marido e cabeça) ao mar. Mas, acrescenta Walter Map, «après leur départ, par trois fois jaillit en bouillonnant la mer avec le sable, comme si la houle était arrachée du fond, pour marquer par ces bonds soudains la fuite des eaux qui se reculent et se hérissent de crainte devant la colère du Très Haut contre elles et comme si la mer, malade de son accouchement, a vomi sur elle pour se guérir». A tumultuosidade do mar ao tentar expelir estes objetos impuros é tão violenta que cria, no seu fundo, uma enorme fenda, conhecida como Fenda de Salácia (do nome da princesa), que engole avidamente tudo o que passa na sua proximidade.

77 *Le Roman de Perceforest*. Ed. J. Taylor. Genève: Droz, t.1, 1979, p. 167-168. Encontramos, tanto no folclore como a literatura narrativa irlandesa (nomeadamente as vidas de santos e as viagens de tipo iniciático – *Immran*), várias referências a mundos marinhos paralelos que contêm seres híbridos ou se apresentam como uma transposição pura e simples das realidades terrestres (cidades, mosteiros, animais domésticos, etc.). A etimologia ajudara a consolidar este mito, a morfologia e a designação do peixe-espada (*gladius*) reenviando, por analogia, à imagem do cavaleiro-peixe. Sobre esta matéria, ver Jacqueline Leclercq-Marx – L'idée d'un monde marin parallèle du monde terrestre : émergence et développements. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 2006, p. 259-271.

vasta e complexa tradição que remonta a Pseudo-Calístenes (século III a.C.) e à tradução latina de Júlio Valério (início do século IV) e que desagua nas várias adaptações em prosa deste romance a partir do século XIII⁷⁸, a versão do poeta francês afasta-se da fonte antiga (bem como dos seus sucessores), revelando-se muito mais sóbria na forma como descreve o mundo subaquático do qual extirpa nomeadamente a dimensão espetacular ligada à descrição das criaturas monstruosas e de outras maravilhas.

Para plenamente compreendermos os contornos sagrados e as implicações simbólicas da singular viagem submarina de Alexandre, convirá lembrar que, ao insistir sobre a sua infinita magnanimidade e a forma como cumpriu os desígnios de Deus ao subjugar os poderosos deste mundo debaixo de seus pés⁷⁹, o prólogo (v. 11-21) começa por fazer do Macedónio uma clara prefiguração de Cristo. O seu nascimento é, de resto, acompanhado por vários sinais divinos (“*Demostra Dieus par signes*”, v. 23) que amedrontam homens e animais, e nos quais se lê (*senefiance*) o destino ímpar reservado ao herói: o ar agita-se, rasga-se o céu e treme a terra, o mar torna-se vermelho (v. 23-29). Neste sentido, o episódio subaquático – epicentro de um percurso ritmado por constantes encontros com elementos e seres incomuns ligados ao universo marítimo⁸⁰, deve ser articulado com as outras sequências estruturantes descritas na mesma secção do romance que, no seu conjunto, conferem uma dimensão cruciforme à trajetória de Alexandre: conquistas territoriais do mundo conhecido (dimensão horizontal) interpoladas por duas experiências

78 Sobre esta tradição textual, ver Hélène Bellon-Meguette – *L’exploration sous-marine d’Alexandre: un miroir de chevalerie*. In *Mondes marins du Moyen Âge*. Ed. Chantal Connochie-Bourgne. Aix-en-Provence: Presses de l’Université de Provence, 2006, p. 43-56.

79 Fará esta referência eco à Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios? “Depois, será o fim: quando Ele entregar o reino a Deus e Pai, depois de ter destruído todo o principado, toda a dominação e poder. Pois é necessário que Ele reine até que tenha colocado todos os inimigos debaixo dos seus pés. O último inimigo a ser destruído será a morte, pois Deus tudo submeteu debaixo dos pés dele” (*Cor.* 15, 24-27).

80 Antes de entrar no Vale Perigoso, Alexandre e seus companheiros deparam-se com um novo *signum* anunciando da passagem entre dois mundos através da presença de seres estranhos que se destacam pelo seu tamanho e os seus costumes. São os *Liofal*, criaturas ictofágicas que vivem totalmente nuas e têm a capacidade de se subtraírem ao olhar, podendo permanecer até um mês debaixo de água onde se alimentam apenas de peixes: “*A l’aube aparissant, ains que füssent meü, / Liotifal lor sont dedevant l’ost venu, / Ja mais autretel home n’irent, je cuit, veü. / Douze piés ont de haut, grant sont et parcreü, / Ja n’avront fil de drap affublé ne vestu, / Quelque tans que il face, tous jors vont ainsi nu / Et sont par tout le cors comme bestes pelu. / Bien sont un mois sous eaue, ja ne seront veü; / Tant com il i conversent, vivent de poisson cru*” (v. 2451-2459). Veiculando, segundo afirmo, o testemunho visual de muitas pessoas ainda vivas, Walter Map conta, no seu *De Nugis Curialium* (IV, 13), a história semelhante do prodigioso Nicolau Pipe, o homem marinho (*homo aequoreus*: o texto insiste sobre a natureza humana da personagem), que podia viver durante um mês ou um ano debaixo do mar na companhia dos peixes. Quando viajava para o universo subaquático, levava com ele velhos pedaços de ferro arrancados a uma charrua ou a cascos de cavalos. Walter Map diz ignorar a razão pela qual Nicolau se equipava de semelhantes objetos nos quais talvez possamos, todavia, vislumbrar vestígios do imaginário metalúrgico ligado à figura mítica do ferreiro e da sua morada subaquática (Vulcano/Hefesto no panteão greco-romano ou Völun/Wieland na mitologia nórdica e saxónica que assumirá, na ficção narrativa em francês antigo, os contornos morfológicos de Galan, o ferreiro que forja as espadas de muitos heróis predestinados). Nicolau Pipe não poderia naturalmente viver muito tempo sem o mar ou o perfume da água do mar, acabando por morrer quando o rei Guilherme da Sicília exigiu a sua presença.

verticais que desenham movimentos contrários. Repare-se, em primeiro lugar, que a descida ao fundo do mar antecede o episódio em que o herói se sacrifica em prol dos seus companheiros e da própria Humanidade, aceitando ficar prisioneiro no Vale Perigoso, clara hipóstase do Outro-Mundo infernal da morte do qual regressa, qual Orfeu crístico, vitorioso (secção III, v. 2500-2896)⁸¹. Em segundo, a viagem aérea do herói (anábise) onde manifesta o seu insaciável desejo de construir uma máquina que lhe permita conhecer o firmamento, dominar o cume das montanhas, saber como as nuvens criam a chuva, ver o céu, os planetas, as estrelas, os quinze singos (do zodíaco ou do Juízo Final?) que acompanham o curso do sol; dominar, em suma, o universo em toda a sua extensão e verticalidade (v. 4949-4992).

De forma idêntica, a viagem do Macedónio às profundezas do mar apresenta-se como uma experiência exclusivamente motivada pelo desejo de conhecimento⁸². Chegado à orla das terras desertas da Índia e das suas maravilhas, eternamente insatisfeito com as suas conquistas, como se a terra se tivesse tornado demasiado pequena para ele, Alexandre decide explorar, graças a um engenho (semelhante a um tonel) construído por um mestre vidreiro, integralmente transparente e equipado com lanternas, o fundo do mar para conhecer as criaturas que habitam este universo ainda virgem e desconhecido. As palavras pronunciadas pelo Macedónio são reveladoras:

«Assés ai par la terre et venu et alé,
De ciaux de la mer voil savoir la verité,
Ja mes ne finerai si l'avrai esprové» (v. 396-398).

Este desejo é tão insólito e escandaloso que todos o vêem como sendo da ordem do impensável, da pura loucura (“Tu as le sens desvés”, v. 399). Durante a aventura, o herói observa e é observado pelos peixes – que se mostram manifestamente intrigados por este insólito objeto –, o texto insistindo sobre a acuidade do olhar de Alexandre, atento, analítico, totalizante. Contudo, na versão do poeta

81 Depois desta aventura – aventura tenebrosa e de contornos apocalípticos –, Alexandre cruza-se, nas margens do oceano, com estranhas mulheres que vivem na água como peixes (v. 2896-2910) – o poeta não fala em sereias, nem na natureza híbrida dos seus corpos – que lhe indicam o caminho para as três fontes (fonte da eterna juventude, da ressurreição e da imortalidade) e as duas árvores (do sol e da lua) oraculares através das quais o herói acede ao segredo do seu nascimento e à iminência da sua morte (dentro de um ano e oito meses) por envenenamento provocada pela traição de um próximo. A dada altura, Alexandre sonha em casar com uma das mulheres que lhe confessa, no entanto, só poder permanecer jovem e bela enquanto viver na floresta encantada. Várias aspetos merecem destaque: a descida de Alexandre ao Outro-Mundo (neste caso terrestre) envolve um conhecimento sobre si próprio, o homem e o universo; as realidades que aí se observam e experienciam não podem ser transpostas para o mundo terreal sujeito à lei do tempo e da degradação; se o Macedónio domina em absoluto o espaço (através das suas conquistas e das viagens ao céu e às profundezas do mar e da terra), o tempo, esse, escapa-lhe, já que nada poderá impedir que a profecia da sua morte se cumpra (ver Emmanuelle Baumgartner; Laurence Harf-Lancier; Laurence Mathey-Maille; Michèle M. Szkilnik (ed.) – *Conte de Troie et d'Alexandre*. Paris: PUS, 2006).

82 Esta sequência ocupa os versos 389 a 541 da Secção III.

francês, não são os monstros marinhos ou quaisquer outras criaturas fantásticas (ausentes da narrativa) que mais maravilham o rei. Confessando que nunca trocaria esta experiência por todo o dinheiro do mundo (v. 479-480), o espetáculo que se lhe oferece é, na verdade, simultaneamente insólito e familiar. Vê na imagem dos peixes grandes e poderosos que devoraram os mais pequenos o espelho das injustiças que corrompem a sociedade, descobrindo assim que a ordem do mundo está minada pela inveja e a avareza (v. 471-475; 500-511). No seio desta lógica implacável, peixes miúdos e graúdos inventam várias estratagemas, uns para tentarem escapar aos mais fortes, outros para se tornarem predadores mais eficientes. Da observação deste bailado subaquático, tira Alexandre importantes ensinamentos sobre o sentido da cavalaria e a arte da guerra (v. 485-489; 526-534). A viagem do rei macedónico ao fundo do mar adquire assim uma dimensão simultaneamente extrospectiva e introspectiva através da qual reconfigura a sua identidade moral e política e reorienta a sua estratégia militar numa tentativa de conciliação entre a força e a inteligência (a astúcia, a arte do engano), a dominação do mundo através das armas e um modelo de soberania assente no conhecimento, na retidão e na *larguitas*. E assim se transforma o mar num autêntico espelho dos príncipes:

«Ce sachiés por tout l'or qui est tresq'a Pavie
 Remés ne vausisse estre, ne vos celerai mie,
 Car molt ai apris sens de chevalerie,
 Comment guerre doit estre en bataille establoie
 Aucune foie par force et autre par voisdie,
 Car force vaut molt peu s'engiens ne li aie.
 Ne sai noient de roi puis qu'il fait couardie,
 Mais soit larges et preus et ait chiere hardie» (v. 527-534).

Enquanto lugar de revelação epifânica, de conversão, de confluências e de múltiplas transformações, derradeira fronteira identitária situada nos limiares entre o mundo conhecido e o outro-mundo, o céu e a terra, a forma, o informe e o disforme, o apelo da transcendência e o espectro da submersão nas profundidades abissais, o mar surge, ao longo das narrativas percorridas, como o lugar sagrado por excelência, na medida em que se apresenta como interface que reconfigura constantemente a relação do homem com o tempo (tempo da narrativa e tempo existencial), o espaço, o conhecimento e a tradição cultural, poética e retórica na qual se inscreve. Mas insinua-se igualmente, nesta sua qualidade de plasma criador, sempre fluido e volúvel, como metáfora privilegiada das dinâmicas de transformação que presidem à própria ficção medieval nos seus mais variados registos discursivos e contornos genológicos.