

OUTROS MUNDOS, OUTRAS FRONTEIRAS: RAMIRO, TRISTÃO E A DIVISÃO DE TERRA DE ESPANHA

por **Maria do Rosário Ferreira** *

O conto oriental sobre a infidelidade da mulher do rei Salomão vem sendo objecto do interesse dos filólogos desde as últimas décadas do século passado¹. Trata-se de um relato, presumivelmente filiado numa lenda bíblico-talmúdica opondo Salomão ao demónio Asmodeus², que se terá difundido na Europa, durante o século XI, a partir de Bizâncio. Não nos chegou nenhum testemunho directo da versão do conto que então circulou no território europeu; a sua popularidade na época, contudo, não oferece dúvidas, como provam as alusões, frequentemente elípticas (e sempre de cariz misógino), que lhe são feitas em textos medievais de proveniência diversa³. Para além destas curtas menções, o *conto de Salomão* deu origem, na zona oriental da Europa, a uma família de narrativas fortemente homogénea que permitiu reconstruir com bastante segurança o seu arquétipo medieval:

* Universidade de Coimbra.

¹ Ver, essencialmente: Gaston Paris. "La légende de la femme de Salomon". *Romania*. IX. 1880. pp. 436-443; F. Vogt. *Salman und Morolf*. Halle. 1880; G. Baist. "La Femme de Salomon". *Zeitschrift für Romanische Philologie*. V. 1881, pp.173 e sgs.; A. Wesselofsky. "Neue Beiträge zur Geschichte der Solomonsage". *Archiv für Slavische Philologie*. VI. 1882. pp. 393-411 e 548-590.

² Ver Wesselofsky. "Neue Beiträge...", p. 555.

³ Em *Mélanges de Littérature Française du Moyen-Age*, Paris. Société Amicale de Gaston Paris. T.I. 1912. Gaston Paris recolhe vários exemplos dessas alusões.

Salomão casa com uma mulher pagã contra vontade dela. Recorrendo a um narcótico que lhe dá a aparência de morta, a rainha deixa-se raptar por um rei pagão. Salomão descobre que a mulher está viva e, decidido a recuperá-la, parte, levando consigo um grupo de guerreiros. Tendo deixado os seus companheiros escondidos perto, introduz-se disfarçado na morada do raptor e dá-se a conhecer à mulher, que o denuncia. Prestes a ser enforcado, Salomão pede para tocar uma derradeira vez o seu corno. Ouvindo-o, os guerreiros acorrem, Salomão é libertado e o seu rival enforcado. A rainha e a irmã do raptor são levadas para Jerusalém. A primeira é morta; Salomão casa com a segunda⁴.

Ora, para além do já referido conjunto de narrativas leste-europeias, o estado actual da pesquisa permite postular a existência de um outro núcleo de actividade sobre o *conto de Salomão*. Com efeito, entre os séculos XIII e XV, o conto foi objecto, na Península Ibérica, de um intenso processo de reescrita de que resultaram cinco relatos romanescos inseridos em obras de cariz historiográfico e protagonizados já não pelo rei hebreu mas por personagens peninsulares⁵. Trata-se das duas versões da *lenda de Gaia*, uma da segunda metade do séc. XIII, no *Livro Velho de Linhagens*, outra do último quartel do séc. XIV, no *Nobiliário do Conde D. Pedro*⁶, ambas protagonizadas pelo rei Ramiro II de Leão e por um rei mouro chamado, respectivamente, Abencadão e Alboazar Alboçadam; a história das desventuras matrimoniais do conde Garci Fernandez, cuja mulher francesa se deixa raptar por um conde seu conterrâneo, na *Primera Crónica General* alfonsina⁷, portanto da segunda metade do séc. XIII; o rapto, contado na *Cronica de la*

⁴ Resumo reconstituído a partir de R. Foulché-Delbosc e A. Haggerty Krappe. "La légende du roi Ramire". *Revue Hispanique*. LXXVIII. 1930. pp. 483-543 (ver p.535) e de Ramón Menéndez Pidal. "En torno a *Miragaia* de Almeida Garrett" in *De Primitiva Lirica Española y Antigua Épica*, Madrid. Espasa-Calpe. 1977 (1ª ed. 1951), pp.135-154 (ver pp.147-149).

⁵ As três primeiras e a quinta destas narrativas foram aduzidas por Foulché-Delbosc e Krappe em "La légende..."; a quarta foi trazida à colação por Pidal em "En torno...".

⁶ Ver, respectivamente, *Livros Velhos de Linhagens*, ed. Joseph Piel e José Mattoso. Lisboa. Academia das Ciências. 1980. 2A1, e *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. José Mattoso. Lisboa. Academia das Ciências. 1980. 21A1.

⁷ Ver *Primera Crónica General*, ed. Ramón Menéndez Pidal. Madrid. 1906, caps. 730-732.

*poblacion de Avila*⁸, terceiro quartel do séc. XIII, da mulher do nobre Enalvilho pelo rei mouro de Talavera; e, finalmente, a aventura da mulher do conde Rodrigo, que se faz raptar também por um rei mouro, relatada num manuscrito aragonês⁹ dos finais do séc. XV. Em contraste com o que se verifica nas versões europeias orientais, onde a identidade de Salomão é respeitada, sendo o inimigo encarnado por diversas figuras fantasiosas, torna-se prenha, nestes relatos, a substituição do protagonista e do seu antagonista por personagens cuja existência histórica e papel relevante no passado da Hispânia são sancionados pelo estatuto das obras onde comparecem. Substituição curiosa que, se tivermos em conta a insistência e a consistência com que é operada, bem como a univocidade do seu resultado -- a transposição do enredo do conto do seu cenário oriental original para o palco peninsular --, não parece meramente fortuita.

O objectivo deste trabalho não é derimir querelas filológicas acerca da maior ou menor proximidade de cada uma das reformulações peninsulares do conto relativamente ao seu arquétipo, ou das eventuais relações de filiação existentes entre elas; pretende, numa outra linha de investigação¹⁰, compreender o que poderá ter determinado um processo de reescrita tão insistente e consistente. Porquê? Ou para quê? Qual o sentido destas sucessivas apropriações do *conto de Salomão* pela historiografia medieval peninsular? Para responder a estas questões, parece-me indispensável indagar da funcionalidade que a estrutura mítico-narrativa que subtende o conto poderia apresentar no imaginário da sociedade onde esse novo conjunto de versões surgiu.

A estrutura mítico-narrativa do *conto de Salomão* assenta na rivalidade de dois homens, representantes de mundos antagónicos, pela posse e amor de uma mulher, raptada por um e reclamada pelo outro. Tal estrutura não é exclusiva deste grupo de textos, estando na base de numerosas famílias de contos que, variando embora os

⁸ O episódio em causa é resumido por Menéndez Pidal em "En torno... ", pp. 149-150.

⁹ O excerto desse documento relevante para a tradição de Salomão foi editado por Foulché-Delbosc e Krappe em "La légende... ", pp. 520-526.

¹⁰ E num processo de diálogo explícito ou implícito com outros estudos de matriz não filológica que, mais recentemente, se têm debruçado sobre a lenda do rei Ramiro (ver José Carlos Miranda. "A lenda de Gaia dos Livros de Linhagens: uma questão de literatura?". *Revista da Faculdade de Letras do Porto. Linguas e Literaturas*. II série. Vol.V. t.2. 1988, pp. 483-515; Américo Diogo. "Dimensions généalogiques de la légende du roi Ramiro: échanges de textes, échanges de femmes", *Sénéliance*, n.º 26, 1989, pp. 177-197; Águeda Lemos Correia. *As versões medievais de lenda do rei Ramiro: a movência do texto*. Dissertação de Mestrado policopiada. Coimbra, 1990).

elementos e motivos que os constituem, se conformam com o mesmo esquema diegético básico de personagens e ações. De facto, focando a atenção na Idade Média europeia, verificamos que essa estrutura foi frequentemente actualizada em lendas de origem celta onde a mulher sobre a qual se centra a rivalidade representa a soberania e a força vital da terra, enquanto o seu raptor é de alguma forma conotado com o "outro mundo"¹¹. Trata-se de uma circunstância perfeitamente compreensível se tivermos em conta que essas narrativas surgem precisamente no seio de uma cultura ainda fortemente ligada ao seu passado pagão, suportado por uma cosmogonia cíclica regida pelo princípio de alternância que, à imagem da inevitável sucessão sazonal, postula a necessidade da perda periódica da fertilidade para a renovação da terra e a conseqüente regeneração do tempo. Dada a bem estabelecida equivalência simbólica entre a terra e a mulher, ambas sedes da fertilidade¹², não é difícil aceitar que, nestas lendas, a alternância seja representada por imagens evocadoras da circulação do feminino, das quais o rapto/recuperação da mulher é uma figuração paradigmática¹³.

Um número significativo destas lendas radica no espaço galês, onde terá tido origem o complexo narrativo cuja evolução veio a constituir a chamada Matéria de Bretanha, tão familiar ao público literário medieval. É precisamente no contexto da Matéria de Bretanha que se difunde a noção de "terra gasta", correspondente à instauração de um estado da esterilidade permanente devido à incapacidade de renovação da terra¹⁴ ou, por outras palavras, ao bloqueamento da alternância. Ora, entre as lendas galesas que põem em cena o rapto/recuperação da mulher, contam-se, sintomatica-

¹¹ Ver Caitlín Matthews, *Artur and the Sovereignty of Britain*, Harmondsworth, Arkana, 1989, pp. 206-233, que recenseia, classifica e interpreta um grande número de ocorrências deste esquema mítico na literatura celta galesa e irlandesa. É de notar a convergência funcional do esquema em estudo com mitos da antiguidade clássica ou oriental (Perséfone, Eurídice, Alceste, Adónis, Átis, Osiris). Contudo, em nenhum destes casos se observa a estrutura básica que aqui nos ocupa: dois homens em disputa por uma mulher, constituindo uma tríade caduçaica típica (Jean-Jaques Walter, *Psychanalyse des Rites*, Paris, Donoël/Gonthier, 1977, pp. 281 e sgs.).

¹² Ver Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977 (1ª ed. Paris, 1970), pp. 293-318, sobretudo pp. 311-312, e Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 (1ª ed. 1969), pp. 256-268.

¹³ Como mostra eloquentemente Matthews em *Arthur...*, 1989, sobretudo pp. 217-223.

¹⁴ Ver R. Howard Bloch, *Ethymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of The French Middle Ages*, Chicago, Univ. Chicago Press, 1986 (1ª ed. 1983), pp. 200-203.

mente, a história de Essylt, casada com o rei Marc e amada pelo seu sobrinho Drustan (os antecedentes do par emblemático Tristão e Isolda), e os numerosos raptos de Gwennyfar (posteriormente Guénièvre), mulher do rei Arthur¹⁵. Tanto Drustan/Tristão como os raptadores da rainha de Arthur estão ligados a mundos alternativos relativamente ao espaço galês/bretão, o que permite perspectivar estas lendas como ilustrações narrativas da crença na necessidade da alternância para a manutenção de uma ordem do mundo baseada na circularidade do tempo. Esta perspectiva não esgota, evidentemente, o seu significado, mas ajuda a esclarecê-lo, sobretudo se tivermos em conta o alcance político que o simbolismo da "terra gasta" acaba por adquirir na literatura arturiana¹⁶.

Dada a partilha da mesma estrutura mítico-narrativa e a intersecção dos respectivos espaços de divulgação, parece justificado, na interpretação do *conto de Salomão* e dos seus derivados, tomar em consideração o valor simbólico subjacente ao rapto/recuperação da figura feminina nas lendas acima referidas. É, todavia, essencial ressaltar que, apesar das afinidades registadas entre os dois grupos de narrativas, se verifica entre eles uma divergência que se prende com o destino reservado à mulher raptada. Com efeito, nos relatos celtas, a circulação do feminino é encarada com total naturalidade e sem sombra de reprovação moralizante, o que é claramente ilustrado pelo facto de, em duas das lendas encontradas, a autoridade máxima do mundo galês/bretão, Arthur, resolver o conflito recorrendo a soluções que institucionalizam a partilha da mulher, pois cada um dos pretendentes renova ou retoma em data fixa o direito à sua posse¹⁷. A noção de culpa é tão alheia a toda a situação que, independentemente da sua inocência ou conivência no rapto, a mulher raptada goza de

¹⁵ Destacam-se ainda as lendas galesas de Rhiannon, disputada pelo seu noivo Gwawl e por Pwyll, senhor das profundezas, de Creiddylat, destinada a Gwythyr e raptada por Gwynn, senhor dos mortos, de Fflur, roubada pelo invasor Júlio César ao rei galês Casswallwan. No âmbito irlandês, convém lembrar as tradições respeitantes às triades constituídas por Etain pretendida por Eochaid Airem e Midir; Grainne pretendida por Diarmuid e Fionn; Deirdre pretendida por Noise e Conchobar; Blathnait pretendida por Cu Chulainn e Cu Roi mac Daire; e, particularmente significativo apesar da ausência de um rapto efectivo, o adultério da Mehd, mulher do rei Ailill, com o guerreiro Fergus, anterior aliado dos inimigos da rainha. Para indicações bibliográficas referentes a edições e traduções dos textos gaélicos ou quírmicos onde figuram os episódios mencionados, consultar Matthews, *Arthur...*, pp. 314-316.

¹⁶ Ver Bloch, *Ethymologies...*, pp. 200-203.

¹⁷ Refiro-me às tradições referentes a Creiddylat e Essylt (ver Matthews, *Arthur...*, pp. 219-220).

total impunidade¹⁸. O raptor pode ser objecto de represálias, mas a mulher nunca o é. Já no que toca às narrativas decorrentes do *conto de Salomão*, o desfecho da história é muito diferente. Para além da vingança do marido sobre o raptor, verifica-se que a mulher raptada é invariavelmente morta devido à sua "traição"¹⁹.

Esta divergência explica-se sem dificuldade se tivermos em conta os diferentes contextos cosmogónicos que se encontram na origem dos dois grupos de narrativas. Nas lendas celtas, ligadas a uma concepção cíclica tradicional do tempo, é natural que a valoração positiva da alternância, na ausência da qual a regeneração temporal ficaria bloqueada, se reflecta no respeito demonstrado nos textos pela integridade da personagem que encarna simbolicamente a promessa da renovação: a mulher sobre a qual recai a cobiça dos dois antagonistas. O *conto de Salomão* e seus derivados, contudo, florescem em sociedades de matriz judaico-cristã, que conceptualizam o tempo como histórico, progressivo e escatológico, assumidamente sem retorno. O princípio de alternância torna-se, assim, disfuncional, o que abre duas hipóteses: ou a teia simbólica que subtende o conto não chega sequer a ser intuída, e as narrativas são reduzidas ao estatuto anedótico de meros *faits-divers* ilustrativos da perfídia feminina²⁰; ou então a estrutura mítico-simbólica está activa, mas a alternância é rejeitada, sendo a sua capacidade de intervenção na ordem do mundo simbolicamente anulada através da destruição de mulher que a representa.

Ora, à luz do raciocínio anterior, a transposição da diáde rival original, Salomão e o demónio Asmodeus, para pares de adversários que preservam, adaptando-a à realidade local, a dualidade de espaços e a oposição de mundos que estruturava a versão primitiva²¹, assegura que, nas reformulações peninsulares do conto, o alcance simbólico do modelo narrativo não foi perdido. O que permite ainda afirmar que a

¹⁸ Esta afirmação teria de ser algo matizada para ser aplicável aos textos em língua romance elaborados sobre a Matéria de Bretanha. Seja como for, é fácil verificar que a impunidade feminina neste tipo de situação ainda se reflecte neles: basta lembrar que tanto Iseut como Guénièvre, reconhecidas culpadas, escapam ao castigo que lhes tinha sido reservado e acabam por ser perdoadas.

¹⁹ Apesar de, em muitas das versões, essa "traição" ser apenas fruto do ponto de vista do narrador, uma vez que, em consonância com o arquétipo do *conto de Salomão*, acima resumido, a acção do raptor resulta na devolução da personagem feminina ao seu mundo de origem.

²⁰ Como é o caso dos já referidos *exempla* de cariz misógino recolhidos por Gaston Paris.

²¹ Com efeito, em quatro dos textos peninsulares o herói é cristão e o oponente mouro (oposição de mundos); o quinto trata de um herói peninsular cujo oponente é transpirenaico (dualidade de espaços).

descendência ibérica do *conto de Salomão* é bastante mais do que uma colecção avulsa de textos misóginos, configurando-se, pelo contrário, como a reinterpretação da contenda entre as forças da luz e o poder das trevas no contexto ibérico de divisão da terra entre mouros e cristãos. O sentido da morte da figura feminina transcende, pois, o da punição de um adultério, ainda que se trate de um adultério particularmente pérfido. Os textos revelam, com efeito, uma tendência para a acentuação do carácter odioso da protagonista, fazendo extravasar para todo o seu comportamento a luxúria e a deslealdade implícitas na infidelidade conjugal²². Tal tendência pode ser tomada por um mero traço misóginos, o que parece uma interpretação redutora²³; ou, alternativamente, ser entendida como uma consequência da necessidade intratextual de hipermotivar a morte da figura feminina. Ora, continuando a estabelecer correspondências com o nível de construção simbólica dos relatos em estudo, a hipermotivação dessa morte, ao tornar mais fácil de aceitar o destino fatídico reservado à protagonista, configura-se como a manifestação narrativa de uma resistência profunda ao anulamento do princípio de alternância que, como se mostrou acima, está em relação com a morte da mulher raptada. Por outras palavras, por trás da reescrita peninsular do *conto de Salomão* transparece uma actualização ambígua da sua estrutura mítico-narrativa, que repudia, com o excesso de veemência revelador de uma íntima falta de convicção, o primado da circularidade temporal que essa estrutura ilustra. Como se os textos

²² Com uma única excepção (Garci Fernandez), as reformulações peninsulares deixam de a apresentar como oriunda do mundo do raptor, o que retira à sua traição e à denúncia da presença do marido qualquer atenuante. Em dois dos relatos (*lenda de Gaia*), a mulher, já recuperada pelo marido, chora junto dele o raptor morto; e, em pelo menos quatro dos textos, encontra-se a alusão mais ou menos explícita ao facto de o marido ser, por iniciativa feminina, levado a testemunhar as relações íntimas da mulher com o raptor.

²³ José Carlos Miranda ("A *lenda...*", pp. 489-450) interpreta essa misoginia, que surge na *lenda de Gaia* particularmente exacerbada, como um provável indício da redacção em meio clerical da primitiva versão da lenda: é, sem dúvida, uma perspectiva produtiva, mas o seu alcance explicativo restringe-se à *lenda de Gaia*, não dando conta, no seu conjunto, do fenómeno da misoginia associada às reformulações peninsulares do *conto de Salomão*. Krappe ("La Légende...", pp. 539-540) considera que a misoginia resulta da contaminação do conto, anterior à sua entrada na Península, por um relato de origem indiana no qual a mulher infiel se entrega com o amante a uma cena de orgia perante os olhos do marido amarrado a uma árvore. Ora a verdade é que a análise comparada das várias versões peninsulares mostra que é difícil fazê-las depender todas de um mesmo arquétipo secundário. Mas, ainda que assim não fosse, a hipótese da contaminação pelo dito relato seria pouco credível, visto que os motivos associados à cena erótica apresentam diferenças importantes.

ajuizassem, afinal de contas, da validade relativa de duas cosmogonias, uma cíclica e outra histórica, e o resultado não fosse conclusivo.

Debrucemo-nos agora sobre a situação política peninsular coeva das reformulações do conto. A semi-milenar divisão da terra entre cristãos e mouros, e a longa história das lutas em torno de uma fronteira incerta e móvel mas, aparentemente, perene, que materializa o insucesso cristão nas suas tentativas de expulsar o invasor mouro e restaurar a Espanha unida dos Godos -- perdida pelo rei Rodrigo, como as crônicas insistentemente lembram -- gera um contexto em que o problema da validade da alternância como princípio actuante se põe com particular acuidade e pertinência pragmáticas. Por que não conseguem os cristãos vencer definitivamente os mouros, anular a fronteira e unificar a terra? Será que o tempo não é histórico, progressivo e escatológico, como a Igreja clama, mas cíclico e irresolúvel, como a tradição ensina, e que a partilha da terra com o mouro é inevitável? Ou será que os cristãos peninsulares perderam o favor divino, têm uma falta²⁴, presente ou passada, uma culpa que é necessário expiar e remir para que o castigo de Deus seja levantado, o tempo retome o seu percurso normal, a ominosa fronteira desapareça e a Espanha se afirme unida no cristianismo?

O *conto de Salomão* oferece, como se viu acima, uma estrutura mítico-narrativa que proporciona a transposição de toda esta problemática para um nível simbólico, o que justifica o intenso processo de reescrita a que foi sujeito na Península nos últimos séculos da reconquista. De entre os relatos resultantes dessa reescrita, tornam-se particularmente interessantes, pela forma como equacionam e resolvem as questões acima formuladas, as duas versões da *lenda de Gaia*, cuja feitura se encontra separada por um hiato temporal ligeiramente superior a um século. Contudo, dado o âmbito cronológico definido para as matérias a tratar nesta ocasião, o presente estudo incidirá, essencialmente, na primeira destas versões, datável da segunda metade do séc. XIII²⁵.

²⁴ Ver em Derek W. Lomax, *La Reconquista*, Barcelona. Crítica. 1984 (1^a ed. 1978), pp. 27-28. um apanhado dos factores que, ao longo da Idade Média, foram sendo apontados como responsáveis pela conquista muçulmana da Espanha, e que aparecem invariavelmente ligados a pecados atribuídos a reis ou ao clero visigodos.

²⁵ José Mattoso, na sua introdução a *Livros Velhos...*, pp. 12-14, aponta para uma redacção na década de oitenta: A. de Almeida Fernandes, em *A História de Lalim*. Lamego. Câmara Municipal de Lamego, pp. 352-388, inclina-se, com abundante argumentação, para uma data nas vizinhanças de 1260. Na incerteza, optei por considerar um âmbito cronológico suficientemente amplo para abranger ambas as hipóteses.

Apesar das alterações introduzidas na progressão narrativa da história quando da reformulação do último quartel do séc. XIV que deu origem à segunda versão desta lenda, os dois textos partilham um conjunto de afinidades curiosas que os individualizam e lhes conferem, a meu ver, um estatuto particular na reescrita peninsular do *conto de Salomão*. Com efeito, se em todas as versões o marido se disfarça na sua busca da mulher, apenas na *lenda de Gaia* ele tem de atravessar uma fronteira aquática para a recuperar; apenas aí ele é reconhecido pela mulher por intermédio de um anel; apenas aí ele afirma que vale a pena arriscar uma morte quase certa por amor dela²⁶; apenas aí se encontra associado ao herói um traço bufão²⁷ que acentua, paradoxalmente, o valor do seu carácter astucioso e a sua capacidade de persuasão²⁸; finalmente, apenas nesta lenda a morte da mulher, habitualmente queimada, enforcada ou degolada, se singulariza pela sua originalidade: é amarrada a uma mó e lançada à água.

Deixando, de momento, o último aspecto referido (o único que diz respeito à figura feminina), atentemos nos restantes, que caracterizam o protagonista, e tentemos, num esforço hermenêutico talvez pouco habitual mas creio que bastante esclarecedor, compreender o tipo de personagem que, sobre o conjunto desses indícios iria construir o público a quem estes relatos linhagísticos se destinavam. Por outras palavras, para a nobreza portuguesa da segunda metade do séc. XIII, familiarizada com as histórias sobre as quais o trovador Gonçalo Anes do Vinhal disse ter composto, pela

²⁶ Nas circunstâncias de segunda versão, onde Ramiro é adúltero, tal afirmação torna-se pura e simplesmente absurda, como nota Miranda em "A *lenda...*", pp. 507-508.

²⁷ Este carácter bufão é mais aparente na cena do pedido de comida da versão mais antiga, mas perdura ainda na mais recente, mediante a manutenção da inusitada morte reclamada por Ramiro: tocar o corno "até que lhe saia o fôlego". O toque de corno é uma constante nas outras versões, à excepção de Garci Fernandez, mas corresponde a um último pedido antes de uma execução normal, o que lhe retira a inverosimilhança burlesca.

²⁸ Interessa chamar a atenção para o facto de os três primeiros destes motivos, ou outros relativamente semelhantes, se encontrarem disseminados pelas versões europeias orientais do *conto de Salomão*, o que sugere que a sua agregação à tradição será prévia à elaboração da *lenda de Gaia* como narrativa autónoma. Mas, ainda que assim seja, e sem entrar, mais uma vez, na discussão de processos de filiação textual, isso não invalida o facto, significativo em si, de a *lenda de Gaia* ser, tanto quanto pude averiguar, o único ramo da tradição, quer dentro, quer fora da Península Ibérica, onde estes motivos se encontram simultaneamente presentes. Não me parece plausível negar que, qualquer que seja a sua origem próxima, estes motivos terão sido deliberadamente agrupados na lenda em estudo.

mesma época, os seus "cantares de Cornoalha"²⁹, quem era o herói que, aceitando pôr em risco a sua vida, atravessava as águas para, sob o disfarce de uma personagem burlesca, louca ou doente, produtora de um discurso aparentemente desprovido de nexos, se aproximar da sua amada, que o reconhecia através de um anel? A resposta não pode ser senão uma: Tristão.

Com efeito, os textos tristanianos que nos chegaram actualizam, recorrentemente e em diversas combinações, os motivos acima referidos, mas é nas chamadas *Folies Tristan*³⁰ que eles tomam uma forma mais próxima da sua ocorrência na *lenda de Gaia*. As *Folies* são narrativas incompletas que contam como Tristão, exilado na pequena Bretanha e louco de dor pela ausência de Iseut, atravessa o mar para, protegendo-se sob a identidade inofensiva de um pobre tolo, procurar a sua amada no próprio castelo onde ela habita, desafiando a cólera do rei Marc. Ora detectam-se algumas afinidades curiosas e elucidativas da *lenda de Gaia* sobretudo com a *Folie Tristan* de Oxford³¹. Por exemplo, consideremos a elíptica passagem da versão mais antiga, quando Ramiro entra no paço do mouro: «conheceu-o a rainha e disse-lhe "Rei Ramiro, quem te adusse aqui?" E el lhe respondeu "Ca, o teu amor" E ela lhe disse que vinha a morrer. E ele respondeu "Ca, pequena maravilha"» acrescentando a segunda versão « ... pois o faço por vosso amor.». O descosido diálogo ganha uma nova intensidade e dimensão psicológica se tivermos em conta os seguintes versos da *Folie* de Oxford « Por ter perdido a rainha Iseu, Tristão quer morrer, deseja morrer, desde que Iseu saiba que morre por amor dela. [...] Tristão sabe bem que o rei Marc o odeia mais do que a ninguém, e que se o pudesse capturar vivo o matava com certeza. Mas pensa na sua amiga e diz: "Que importa que ele me mate? Está certo morrer por amor dela. [...] Iseu, quero

²⁹ Mencionados na composição "Maestre, todo' lus vossos cantares". l' 1007 (ver Mercedes Brea, coord., *Lirica Profana Galego-Portuguesa*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996, vol. I, pp. 362-363). Tais "cantares" constituem uma óbvia referência à Matéria de Bretanha, mais especificamente, dada a sua associação com a Cornualha, à matéria tristaniana que aí tem a sua sede.

³⁰ Editadas, em versão bilingue, juntamente com os restantes poemas tristanianos em francês antigo, por Daniel Lacroix e Philippe Walter, em *Tristan et Iseut*, col. Lettres Gothiques, Paris, Librairie Générale Française, 1989.

³¹ As passagens apresentadas adiante foram extraídas das já referidas edições de Piel e Mattoso e de Mattoso respectivamente dos *Livros Velhos de Linhagens* e do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, e da edição de Lacroix e Walter da *Folie Tristan d' Oxford*, pp. 233-281 da obra *Tristan et Iseut* acima referenciada.

morrer por vós.»³². Também a referência aparentemente inexplicável aos "panos de velete", com que Ramiro se disfarça de "mouro doente e lazerado" na primeira versão, e que, sendo provavelmente entendidos como de luxuoso veludo pelo refundidor da lenda, são por ele substituídos por uns mais modestos e adequados "panos de tacanho", ganham sentido quando cotejados com a "esclavine ben velue"³³, peluda e quente, que Tristão usa enquanto faz o seu papel de tolo na *Folie* de Oxford. É provável que o refundidor, mais de cem anos depois, conhecesse a lenda tristaniana através de outros testemunhos, que não mencionassem o tecido peludo, ou que, inclusivamente, o valor simbólico do pelo animalesco na conotação carnavalesca do disfarce se tivesse perdido. Quanto ao burlesco pedido de Ramiro de "um capão, uma regueifa e uma copa de vinho", se é certo que em nenhuma das *Folies* que nos chegaram Tristão faz girar o seu discurso em torno de temas alimentares, também é verdade que a referência, feita num outro texto tristaniano, o *Tristan Rossignol*³⁴, à sopa que, em situação semelhante, Tristão teria feito entornar sobre si, tem levado os tristanistas a supor que haveria outra tradição das *Folies*, contemplando este tipo de temática³⁵.

Por trás de Ramiro, parece, pois, recortar-se a sombra de Tristão, sobredeterminando a personagem e contaminando a recusa salomónica do tempo cíclico com o primado da alternância que a tradição textual representada pelo amante de Iseu proclama. A fusão/confusão de figuras sobre a qual é construído o novo herói redobra, num nível simbólico, a tensão acima postulada entre a esperança num fluir linear da história, conducente à recuperação integral da terra hispânica pelos cristãos, e o receio de um eterno retorno, bloqueador da situação política peninsular. O antagonismo explícito no texto entre o rei cristão e o rei mouro acaba por ser subsumido pela oposição ideológica entre Ramiro e Tristão fundidos numa mesma personagem. Como se o problema da reconquista não se jogasse, afinal de contas, entre cristãos e mouros, mas fosse um conflito interno da cristandade hispânica, uma espécie de ajuste de

³² "Quant il pert la reine Ysolt./Murir desiret, murir volt./Mais sul tant ke ele soüst/K' il pur la sue amur murrust" (vv. 19-22). "Kar Marc li rois, lo set il ben./Le hecut sur trestute ren./Et s' il vij prendre le poeit./Il set ben ke il l' ocireit./Dunc se purpense de s' amie/E dit: "Ki en cheut s' il m' ocie?/Ben dai murir pur sue amur." (vv. 163-169). "Ysolt, pur vus ben murir volt." (v. 172). A tradução apresentada no corpo do texto é da responsabilidade da autora.

³³ *Folie*, ed. Walter, v.192.

³⁴ Ver Lacroix e Walter. (eds.). *Tristan...*, pp. 321-333.

³⁵ Ver Lacroix e Walter. (eds.). *Tristan...*, pp. 333, n.7.

contas entre a consciência e a actuação cristãs³⁶. Com efeito, o processo de reconquista pautava-se por uma considerável lentidão. A nobreza peninsular tinha aprendido a conviver com a presença moura, tinha-se habituado a tolerar a realidade da fronteira. Na segunda metade do séc. XIII, o ritmo da reconquista entra em franco abrandamento³⁷, apesar de subsistirem ainda parcelas de território onde o infiel está solidamente implantado. A vivência da divisão do território peninsular, mais do que dominada pelo espírito de cruzada, é, por estes anos, regulamentada por tréguas e tratados vários. Os reinos cristãos parecem mais preocupados em partilhar entre si os territórios conquistados do que propriamente em erradicar a presença muçulmana. A noção de divisão da terra parece institucionalizada, a reunificação da Espanha cristã adiada *sine die*. Estarão os cristãos, representados por Ramiro, à altura de a efectuar, ou como Tristão, paradigma do herói espoliado do seu reino, sem terra, sem mulher e sem futuro, estará o mundo cristão votado a atravessar, uma e outra vez, a simbólica linha de fronteira na busca infrutífera de uma mulher/terra que está destinado a não recuperar? Quem vencerá, Tristão, encarnação hiperbólica do desastre/desistência cristão, ou Ramiro, herói de uma tradição de superação da perfídia feminina enquanto figuração do valor negativo da alternância, Ramiro, instrumento de uma ideologia de recusa activa da precariedade da posse da terra?

Vence Ramiro. Uma vitória talvez demasiado ostentatória, talvez demasiado carregada, do ponto de vista simbólico, para ser mais do que o exorcismo exterior de uma derrota intimamente quase admitida. Seja como for, Ramiro vence quando, retomando a tradição de Salomão, reduz à impotência a mulher que simboliza a alternância tão temida. Mas estará ela morta, de facto? Ou será que, como o cavaleiro Palamedes ao precipitar nas águas profundas a Besta Ladrador, Ramiro, anti-Tristão pouco convicto, faz apenas retornar aos abismos do inconsciente o tenebroso poder do tempo cíclico,

³⁶ Lomax, em *La Reconquista*, pp. 9-12 e 134-137, equaciona precisamente a problemática da discrepância entre a noção de reconquista como empresa sagrada que devia unir todos os cristãos peninsulares e o efectivo desinteresse ideológico e rivalidades internas que periodicamente afastavam a nobreza da sua prossecução.

³⁷ O processo de reconquista, suspenso pelos meados do séc. XIII, é pontualmente retomado em 1261-62 e 1264-66, sendo em seguida abandonado de novo por mais um quarto de século (ver Paulino Iradiel, Salustiano Moreta e Esteban Sarasa. *Historia Medieval de la España Cristiana*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 404).

imageticamente figurado na mó que a rainha traidora arrasta consigo para o abismo marinho³⁸?

Resta equacionar a questão da adequação de um tal relato e de um tal herói ao contexto genealógico onde se encontram inseridos. Com efeito, Ramiro II de Leão surge nos Livros de Linhagens como o fundador mítico da casa da Maia. Ora, mesmo num momento em que o poderio mouro no solo ocidental da Península pertencia já ao passado (passado recente embora...), a pertinência da problemática da reconquista peninsular como fonte da legitimação tradicional de linhagens portuguesas não suscita controvérsia³⁹. O que pode levantar dúvidas é a ambiguidade da relação que nesta narrativa se detecta entre o fundador da linhagem e a terra. A incerteza implícita não do direito à sua posse, mas da capacidade de a senhorear. E talvez aqui convenha não esquecer que, no momento da elaboração do *Livro Velho*, a linhagem da Maia se encontrava extinta por quebra de varonia⁴⁰. Quem quer que reclamasse o seu património simbólico dificilmente lhe poderia fazer corresponder o respectivo senhorio. A *lenda de Gaia* configura-se assim como o panegírico de uma linhagem sem terra. Como Tristão. Mas buscando na imagem que de si própria projecta a confirmação do seu direito. Como Ramiro.

³⁸ Embora o motivo da mó esteja ainda insuficientemente estudado, basta ter em conta, por exemplo, a equivalência simbólica do vale da árvore ardente e verde ao vale dos moinhos no conto galês *Peredur* (ver a tradução francesa em *Les Mabinogion*, ed. Joseph Lot, Genebra, Slatkine Reprints, 1975, vol. II, pp. 47-120), onde ambos os vales configuram espaços de fronteira com o "outro mundo", para compreender as potencialidades imagéticas da mó num contexto de alternância cíclica.

³⁹ Ver Pedro Miguel Picoito, *As Musas e a Memória. História, Conflito e Legitimação Política nos Livros de Linhagens*. Dissertação de Mestrado policopiada, Lisboa, 1997, pp. 44-46.

⁴⁰ Sobre a extinção da casa da Maia no século XIII, bem como sobre as linhagens que assumiram o seu património, veja-se José Mattoso, *A Nobreza Medieval Portuguesa. A família e o poder*. Lisboa, Estampa, 1981, pp. 329/340.

