

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispánica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen IV

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Conto do Amaro: Intervenções da divindade feminina

O *Conto do Amaro*, texto do códice alcobacence 266, publicado por Otto Klob na revista *Romania*¹, é fonte de trabalhos que se debruçam essencialmente sobre tópicos medievais que se concentram em particular neste texto, mas que percorrem muitos outros textos da Idade Média: a descrição do Paraíso terrestre e a passagem vertiginosa do tempo durante a estadia das personagens no espaço divino estão presentes em textos como a cantiga de Afonso X sobre o monge e o passarinho, a *Viagem de S. Brandão*, o *Boosco deleytoso*, o *Vergel de Nuestra Señora* de Miguel Perez ou os *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonçalo de Barceo².

A par destes motivos, é condição imprescindível, para o sucesso destas viagens ao Paraíso, a devoção a Nossa Senhora. A figura da Virgem Mãe aparece duas vezes no *Conto do Amaro*: durante o seu percurso, no episódio do *mar coalhado*; e, no final, quando chega à visão do Paraíso. Mas outras figuras femininas são mencionadas no texto, assumindo igualmente papéis importantes na aventura de Amaro e no êxito da sua busca: são elas Balides e a sobrinha, Brisida.

Tratarei, neste trabalho, a figura feminina enquanto presença simbolizadora da intervenção da Grande Deusa, sendo a ideia que me dirige, e procurando integrar os resultados dos estudos da História das Religiões, explicar a função dos encontros que Amaro tem, ao longo do seu percurso, com estas “manifestações do Mundo Invisível”, perceptíveis nas figuras que a simbolizam. Sendo as interpretações simbólicas ainda consideradas por muitos como leituras demasiado “forçadas”, tenho presente que é através do universo vasto e fascinante dos símbolos que o Homem, consciente ou inconscientemente, ultrapassa a sua incapacidade de trans-

1. *Romania*, 30, 1901, pp. 504-518.

2. MARTINS, M., “*Viagens ao Paraíso Terreal*”, *Brotéria*, 48, Maio 1949, Fasc.5, pp. 529-544.

mitir com precisão a realidade em que acredita, mas que não pode explicar, criando substitutos que a representam. O próprio narrador do *Conto do Amaro*, após a narração de um episódio mais “fantástico” (precisamente aquele em que Amaro e a sua companha se libertam do *mar coalhado*), se dirige aos mais incrédulos dizendo:

Edesto nõ uos marauilhedes ne otenhades por chufa que sabede que esto foy uerdade e ordenado por deus (...)

A Grande Deusa é a Grande Mãe dos deuses dos Romanos, e aparece sob diversas formas nas várias mitologias. Na mitologia greco-latina, Isis, embora pertencendo ao panteão egípcio, aparece como a grande inspiradora das outras divindades femininas, como a Deusa-Mãe, Grande Deusa por excelência.

Na própria história do Cristianismo, o culto de Maria deixa igualmente transparecer vestígios do culto de Isis, em particular nas ladainhas à Virgem, que derivam quase à letra das ladainhas a Isis. Em comum temos expressões como “estrela do mar”, “padroeira dos navegantes”, “astro da manhã”, etc.³

Também Artemisa, prestigiada deusa de Éfeso, se relaciona com o culto de Maria, uma vez que numa lenda se conta que a Virgem terá residido e subido aos céus naquela cidade.

Como alerta Jean Hani:

Il ne faut pas oublier (...) les souvenirs, moins rares qu'on les croit, au Moyen Age, des traditions écrites ou iconographiques relatives aux formes revêtues dans l'Antiquité classique par la Grande Déesse, comme l'Artémis d'Ephèse, la genitrix montrant et pressant ses seins, et ce, d'autant que, en bien des endroits, le culte de Marie avait succédé à ces anciens cultes⁴.

São tão correntes as várias intervenções da Grande Deusa, sob diversas formas, num mesmo texto, como são diversas as expressões que qualificam Santa Maria numa mesma ladainha. No *Conto do Amaro* temos duas manifestações da intervenção da Grande Deusa: a primeira quando o Santo se encontra preso no *mar coalhado* e é salvo pela *gloriosa virgem madre de Jesus Cristo*; a segunda quando Balides faz com que Amaro vista a “*uestidura*” da sua sobrinha Brisida, antes de partir para a etapa final até à visão do Paraíso terrestre.

Quando Amaro e os seus companheiros atravessam o mar, depois de terem já passado por algumas aventuras, encontram-se subitamente presos num *mar*

3. DONINI, A., *História do Cristianismo*, Lisboa, edições 70, 1988, p. 75.

4. HANI, J., *Mythes, Rites et Symboles - Les Chemins de l'Invisible*, Paris, Guy Trédaniel, 1992, p. 227.

coalhado, onde outras naus estão também retidas, sem que os seus ocupantes tenham conseguido sobreviver. A imagem do mar gelado e branco, dada pela utilização do adjectivo *coalhado*, leva-nos a relacioná-la com um topos da literatura medieval de cunho celta: o *mar de leite*. Com efeito, no ciclo de Tristão e Isolda, Tristão, após o combate com o gigantesco Morholt que o deixa gravemente ferido, lança-se ao mar numa barca. Dias mais tarde neva e Tristão sonha que o mar se tornou num imenso mar de leite.

A transformação em *via láctea* do caminho percorrido pela personagem, caminho enquanto espaço físico, pode ser relacionada com a prática ritual da alimentação pelo leite, comum na Antiguidade clássica. Os Gregos viam a relação da Via Láctea – espaço em que, segundo Pitágoras, as almas permanecem antes de descerem sobre os corpos– com o leite que, segundo Porfírio, é o alimento das almas reunidas naquele lugar. Nas festas de Átis e Cibele, a seguir a um período de jejum, bebia-se exclusivamente leite. Salústio interpretou esta prática como um ritual de renascimento, uma vez que desse modo se repetiria simbolicamente a passagem das almas pela Via Láctea, pois todos “*nós caímos do céu*”⁵.

Por outro lado, o leite coagulado surge também na tradição cristã, no texto da *Paixão de Santa Cristina, quando Cristo aparece à mártir apresentando-lhe leite coagulado –o caseus–*, que ela recebe nas mãos cruzadas, postura típica da cerimónia de eucaristia⁶.

O *mar coalhado*, tendo em conta esta perspectiva, poder-se-á interpretar como uma etapa que permite a Amaro atingir um determinado estado de espiritualidade, etapa correspondente a um nível do percurso ascensional iniciado pelo Santo.

Quanto à presença da Virgem Madre, ela representa claramente a imagem da Grande Deusa, ligando-se ao leite, à morte e à salvação⁷. Já no episódio de Tristão, este é salvo e curado pela rainha da Irlanda, também ela assumindo a figura da Grande Deusa. Simbolizada igualmente pela cornucópia (*corne d'abondance*), a Grande Deusa é quem distribui a abundância, dá e tira o alimento. Ela é a Fortuna. Se o leite simboliza em muitos casos a vida, para Amaro será, pelo contrário um risco de morte. Para alterar o rumo da sua má Fortuna resta-lhe, pois, apelar para a Grande Deusa:

Equando esto uyo amaro e sua cõpanha forom em no mayor medo que home podera cõtar. Ecomeçarõ dechorar muy fortemete, e achamar pella gloriosa uirge maria madre de ihu xpõ (...)

5. *Ibidem*, p. 221.

6. *Ibidem*, p. 225.

7. WALTER, J.J., *Psychanalyse des Rites*, Paris, Denvel-Gonthier, 1977, p. 38 e ss.

Na partida para a última etapa que Amaro tem de percorrer, é Balides quem o ajuda. Ela é a única conhecedora do caminho para o Paraíso terreal:

Eesse parayso quetu dizes em esta terra esta mas nō osabe nehuu hu he, se nō aquella do ualijdes, e nō se mostra senō amuy sancto home.

E é ela quem, assumindo agora a figura da divindade feminina, vai presidir à cerimónia da *troca de vestes* entre Amaro e Brisida - *menjna muy sancta*:

E entom lhe deu huua uestidura muy rryca branca como a neu e disselhe: "Amigo esta uestidura daquella minha sobrinha uistiras (...)".

Ao envergar as vestes femininas, Amaro realiza um retorno ao estado paradisíaco, transcendendo a sua condição masculina, tornando-se ele próprio na imagem arquetípica da androginia simbólica⁸.

A própria Bíblia nos dá uma versão do mito do andrógino no acto de criação do Homem, em que estava presente inicialmente a coincidência dos dois sexos, revelando essa união a situação perfeita da condição humana anterior à queda. E Platão, no *Banquete*, confia a Aristófanes a tarefa de expor as qualidades do andrógino no seu discurso de elogio do Amor.

A troca de vestes faz-se como uma cerimónia de casamento, instituição que exalta e exige a virgindade (a *vestidura* é branca como a neve), à qual preside Balides. Ao realizar a cerimónia, Balides vai fazer com que Amaro assuma a "*condição da humanidade perfeita*", realizando "*por um momento a unidade dos sexos, um estado que lhe facilitava a compreensão total do cosmos*"⁹.

O Adão terrestre, tal como vai suceder com Amaro, é apenas uma imagem do arquétipo celeste, esse sim era andrógino. De facto, a androgenia era uma das características que quer S. Paulo, quer o Evangelho de S. João atribuíam à perfeição espiritual. E no Evangelho apócrifo de Tomé, Jesus diz aos seus discípulos que se fizerem homem e mulher num só ser, de tal maneira que o homem já não seja homem e a mulher não seja mais mulher, então entrarão no Reino de Deus. Essa transcendência dos contrários restaura, afinal, a plenitude inicial, recuperando-se a situação original trans-humana e trans-histórica.

Na situação simbólica de casamento do *Conto do Amaro*, estamos perante uma tríade: Balides, Amaro e Brisida. Brisida entrou na Ordem pela mão da tia, e foi Amaro quem realizou, a pedido de Balides, o ritual do corte dos cabelos e da entrega do hábito :

8. ELIADE, M., *Mephistophélès et L'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 139 e ss.

9. ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, Porto, Asa, 1992, p. 524.

Eentom ualijdes lhe disse assy: “Senhor amigo, eu ey aqui hua sobrinha, filha demeu jrmaão, e queryaa poer em na hordem por seruir adeus, e querya doboa mete, e peçote quetu açerçeasses e que rrecebesse ella oauito datua mão sancta;” e aelle lhe prouge mujto. E çerçeoua e uestilhe oaueto e béénzeoa.

A partir deste momento, Balides compromete Amaro e Brisida, numa relação *pai/filha*, quando a própria relação de Balides e Brisida é já, também simbolicamente, a de *mãe/filha*. Encontramos assim, neste contexto de relações, a transferência do compromisso, e posteriormente do casamento, entre Brisida e Amaro, para uma situação, simbolicamente equacionada, de casamento entre Balides e Amaro. Se, em termos simbólicos, Brisida se torna filha de Amaro e, enquanto tia, Balides se assume como a figura substituta da mãe de Brisida (Brisida é filha do irmão de Balides), esta é, no universo de representação simbólica, filha de Amaro e Balides.

Seguindo este raciocínio na leitura do texto, encontramos-nos numa situação que, no universo dos mitos, leva ao desdobramento da personagem androgínica –figurada no texto por Amaro–, equivalente ao desdobramento do par-arquétipo *Grande Deusa/pequeno deus*.

A despedida entre Balides e Amaro, com a cerimónia de troca de vestes, corresponde ao que Gilbert Durand refere como:

(...) le rituel initiatique des prêtres de la divinité lunaire, Atargatis, Astarté, Diane ou Cybèle, et qui consistent en une intégrale castration et une féminisation poussée, dans l’habit et le comportement, du prêtre eunuque¹⁰.

Torna-se, no entanto, claro que nesta narrativa Balides não representa esse lado castrador da Grande Deusa, limitando-se a encarnar o papel de adjuvante na empresa de Amaro, ajudando-o a alcançar o topo do seu percurso ascensional.

Das intervenções da divindade feminina no *Conto do Amaro* fica-nos o elemento comum da ajuda na passagem de provas e etapas, situações condicionantes que sem essa ajuda o impediriam de aceder a “*um modo de ser total*”¹¹.

No contexto deste *conto exemplar*, essa totalidade corresponde à beatitude daquele que encontrou o Reino na sua própria alma, e à transcendência conseguida através da *abolição dos contrários*. E, qualquer esforço para transcender os contrários implica sempre algumas situações de perigo, tal como o são tantas das provas da aventura de Amaro.

Cláudia SOUSA PEREIRA
Universidade de Évora

10. DURAND, G., *Les Structures Anthropologiques de L’Imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, p. 335.

11. ELIADE, M., *op. cit. (1)*, pp.149-179.