A Barca de Salomão: uma releitura bíblica

The Boat of Solomon: A Biblical Rereading

RAFAELA CÂMARA SIMÕES DA SILVA

Universidade do Porto

rafaelasilva84@hotmail.com

Palabras-chave

romance arturiano
em prosa; Barca
de Salomão;
*Estoire del Saint
Grael*; *Demanda
do Santo Graal*;
*Queste del Saint
Grael*; Bíblia;
tipologia bíblica.

Nas suas diversas modalidades, a Bíblia constituiu um imenso repositório de vocabulário, discurso e de narração às quais a literatura muito deve, tanto na produção destinada à edificação, como nas mais variadas formas de literatura em que o sagrado e o profano se encontram numa combinação por vezes difícil de destrinçar.

No presente artigo, propomos uma breve reflexão sobre a influência da escrita bíblica exercida no romance arturiano em prosa, em particular no que ao episódio da Barca de Salomão diz respeito. Este emblemático episódio arturiano é primeiramente anunciado na *Estoire del Saint Grael*, romance inaugural do ciclo “Lancelot-Graal”, redigido em França, no início do século XIII, vindo esta aventura a cumprir-se na *Queste del Saint Grael* (versão Vulgata), bem como na *Demanda do Santo Graal*, as duas diferentes versões da conclusão da composição cíclica. Com esta abordagem comparatista, procuraremos averiguar o que a referência bíblica potencia nos romances em análise e quais as intenções autorais no uso da fonte sagrada.

Keywords

Arthurian prose
romance; Boat of
Solomon; *Estoire
del Saint Grael*;
*Demanda do
Santo Graal*;
*Queste del Saint
Grael*; Bible;
Biblical typology.

In its various forms, the Bible has been a vast repository of vocabulary, speech, and narration to which literature owes much, both in the production intended for edification and in the various forms of literature in which the sacred and the profane are in a – sometimes difficult to disentangle – combination.

In the present article, we propose a brief analysis of the Bible’s influence on the Arthurian prose romance, particularly on the Boat of Solomon episode. This emblematic Arthurian motif is first announced in the *Estoire del Saint Grael*, the inaugural book of the “Lancelot-Graal” cycle, written in France, in the early 13th century, and the adventure it narrates is only finished in the *Queste del Saint Grael* (Vulgate variant) or *Demanda do Santo Graal*, the two different versions rounding up the cycle. By this comparative approach, we attempt to explain what the Biblical references imply when used in these texts as well as what the author intentions might be when using the Sacred Book as a source.

Prestando uma devida homenagem aos navegadores Fernão de Magalhães e Sebastián Elcano, neste volume lembrados, tentaremos proceder à desmontagem de um episódio arturiano muito emblemático, primeiramente anunciado na *Estoire del Saint Graal*¹ e reiterado sob forma de cumprimento profético na *Queste del Saint Graal*² (versão Vulgata), bem como na *Demanda do Santo Graal*³ – a Barca de Salomão – com o intuito de averiguar o que nesta narrativa a escrita bíblica potencia e com que intuito é convocada.

A *Estoire del Saint Graal* consiste na parte introdutória de um ciclo de romances em prosa, redigido em França, por volta de 1220, constituído pelo *Lancelot en Prose*, texto em torno do qual é organizado todo o conjunto cíclico, designado “Lancelot-Graal” (Miranda, 1998a: 91 e seg.). Deste ciclo, subsistem atualmente duas partes terminais distintas, mas estreitamente aparentadas. Uma primeira, repartindo-se por dois romances bem definidos, a *Queste del Saint Graal* e a *Mort Artu*, versões Vulgata, e a outra, proveniente de uma configuração alternativa do ciclo a que a crítica recente devolveu a designação de “Pseudo-Robert de Boron” (Miranda, 1998a; Miranda, 1998b; Laranjinha, 2010; Correia, 2015), testemunhada pela *Demanda* portuguesa, texto que agrupa a busca do Graal e o relato da queda do mundo arturiano. A *Queste* Vulgata e a *Demanda* portuguesa consistem em refundições independentes de uma versão anterior, hoje perdida, da conclusão do ciclo redigido em torno do *Lancelot*, que designamos “Queste-Galaad” (Miranda, 1998a).

Desde cedo que entre a crítica arturiana se tem defendido que o ciclo arturiano em prosa recorre amplamente às Escrituras Sagradas nos seus mais variados aspetos (Lot, 1918: 120; Anitchkof, 1927: 388-391; Lot-Borodine, 1931: 147-205; Le Hir, 1951: 100-110; Micha, 1968: 457-480; Micha, 1987; Matarasso, 1979; Pauphilet, 1980; Baumgartner, 1981; Szkilnik, 1989; Punzi, 2014: 71-97), desde a onomástica às referências diretas às personagens e situações do Antigo e Novo Testamentos, como também aos processos de escrita e mecanismos exegéticos na Bíblia inspirados (Strubel, 1989; Séguy, 2001; Séguy, 2017; Valette, 2008). Nessa abordagem, os estudiosos têm-se, no entanto, maioritariamente limitado a detetar citações, alusões e pequenos paralelos em segmentos narrativos, descurando o estudo mais aprofundado das potencialidades bíblicas na perspetiva do desenvolvimento narrativo dos romances e do pensamento cíclico. Atendendo a este quadro, escolhemos como assunto ilustrador da influência das Escrituras exercida no romance arturiano, a aventura da Barca de Salomão, tentando, através do confronto da narrativa arturiana com o Livro Sagrado⁴, compreender o que também, no plano cíclico, o recurso bíblico possibilita. Não procederemos a uma análise exaustiva sobre o episódio em causa, uma vez que muito já se discorreu sobre o assunto (cf. Matarasso, 1979: 85; Pauphilet, 1980: 150-155; Séguy, 2001: 231-235; Miranda, 1998a: 146-150; Miranda, 1998b: 69-72), mas concederemos maior atenção à matéria bíblica que ainda não foi sobre esta narrativa explorada pelos estudiosos.

Começemos por observar de que forma o episódio que propomos analisar é apresentado nos textos cíclicos.

Seguindo a ordem interna da narrativa cíclica, conta a *Estoire del Saint Graal* que, encontrando-se certa vez Nascien isolado numa ilha, em tempos de provação, depara-se com

¹ Este texto será adiante designado *Estoire*.

² Este texto será adiante designado *Queste* ou *Queste* Vulgata. Nas referências bibliográficas optaremos pelo título indicado pela editora – “Quête”.

³ Este texto será adiante designado *Demanda*.

⁴ Na citação do texto sagrado, optaremos pela seguinte versão: *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento* (2005). (Ed. contemporânea). Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida.

uma sumptuosa embarcação. Nela entra e descobre um belíssimo leito; à sua cabeceira, uma rica coroa de ouro e, no outro extremo, uma espada formosa de muito variada feitura. Sobre a espada o cavaleiro encontra uma mensagem com letras de ouro dizendo: “Je sui mervelle a veoir et graindre mervelle a counoistre, car onques nus ne me peut empoignier, tant eüst grande la main; ne ja nus ne m’empoignera ke uns tous seus, et chil passera se son mestier tous chiaus qui devant lui auront esté et qui après lui venront” (*Estoire*, 1997: v. 1, 263). No meio do leito, achavam-se ainda três ramos de árvore: um branco, um vermelho e outro verde. Uma longa explicação é dada pelo narrador sobre a proveniência destes três ramos: a árvore da vida que no Éden fora plantada e a mudança de cor que manifestara após a queda de Adão e Eva (cf. *Estoire*, 1997: v. 1, 267-277; v. 2, 279-280). As árvores nascidas do ramo, novamente plantado após a morte de Abel, filho do par edênico, segundo o detalhado relato do narrador, resistiram ao dilúvio e permaneceram belas e intactas até ao tempo do reinado de Salomão. Discorrendo sobre a sabedoria do ilustre monarca de Israel, que várias vezes meditava sobre o engano feminino e a necessidade de lhe resistir, conta o narrador que, certa noite, uma voz divina anuncia ao rei Salomão que uma virgem digna e piedosa procederá dele, ultrapassando dessa forma a negativa reputação e o caráter maligno que o filho de David atribuíra às mulheres nos seus Provérbios (cf. *Estoire*, 1997: v. 2, 282). Para além disso, a voz comunica-lhe que a sua descendência não se ficaria por aí, descrevendo-lhe o último elemento da sua linhagem nos seguintes termos: “einz en sera fins uns chevaliers qui passera de bonté et de vie et de chevalerie toz cels qui devant lui avront esté et qui après lui vendront” (*Estoire*, 1997: v. 2, 282).

Pela via profética e através de uma encenação dessa mesma revelação divina, uma ligação é estabelecida entre Salomão, a prestigiada personagem do Antigo Testamento, filho de David, e Galaad, o Bom Cavaleiro, reunindo-se subtilmente a realeza e a cavalaria num mesmo ideal fusionado por Cristo através do “precieus lignaige”⁵. O romance faz, assim, do célebre rei de Israel o portador de tão valiosa informação atinente a Galaad, o “Messias” da cavalaria. A profecia, um mecanismo muito recorrente dos livros veterotestamentários, para referir a futura ação e caráter do Messias, consiste no recurso retórico eleito pelos redatores do romance arturiano, para preparar a aventura da Barca de Salomão, devendo o herói do Graal naturalmente cumpri-la durante a “Queste-Galaad”. No mesmo prisma, interessante será notar que uma das estratégias romanescas adotadas ao longo do ciclo em prosa, decalcada nas Escrituras Sagradas e profusamente aplicada na *Estoire*, que o abre, consiste em colocar na boca do próprio Deus o anúncio profético concernente ao Bom Cavaleiro. Não é, certamente, por acaso que, nesta ancoragem longínqua, concernente às origens arturianas enraizadas na história bíblica, a voz profética que se pronuncia seja precisamente a de Deus e não a de outro intermediário divino. É que nesta propositada ligação entre a história sagrada, na qual avulta entre outras a figura de Salomão, e a descrição do futuro percurso do herói arturiano, é muito significativo que o denominador comum seja Deus, a mão que preside desde o início a todos os acontecimentos, concedendo-lhes sentido e legitimidade. Por conseguinte, a voz divina informa e anuncia, ao mesmo tempo que valida e autoriza.

Este apontamento genealógico atinente à procedência e explícita ligação de Galaad com a linhagem sagrada, por via de Salomão, e consequentemente de seu pai, David, estrategicamente colocado no romance introdutório do ciclo (a *Estoire*), permite ainda enquadrar a futura entrada em cena do “Messias” da cavalaria nos mesmos moldes proféticos da Bíblia, segundo o esquema da enunciação da profecia e do seu cumprimento. Tal indicação genealógica

⁵ Expressão usada numa das revelações linhagísticas da *Estoire* (*Estoire*, 1997: v. 1, 168).

concedida neste episódio da *Estoire* viabiliza, neste sentido, uma abordagem tipológica fundamentada nas Escrituras Sagradas.

A tipologia, o procedimento exegético que se baseia no princípio da analogia, consiste num mecanismo de leitura recorrentemente explicitado nos textos neotestamentários, podendo aplicar-se a uma personagem (Romanos 5:14), a um acontecimento (I Coríntios 10:11), a uma instituição (Hebreus 9:11-12) ou a uma cerimónia (I Coríntios 5:7). Na interpretação tipológica do Livro Sagrado, uma relação de reciprocidade é manifestada entre os escritos do Velho e do Novo Testamentos, correspondência esta que promove a coerência do conjunto das Escrituras. No contexto cristão, este princípio é de extrema pertinência, uma vez que evidencia a finalidade messiânica dos textos do Antigo Testamento que fazem, assim, do Novo Testamento a sua mais perfeita concretização.

Cremos que a mesma dinâmica escriturística é explorada e desenvolvida no ciclo arturiano, extremamente propícia à sua organização. É que, ao fazer-se de Galaad, o herói do Graal, o antepassado do rei Salomão e de David, uma ponte é estabelecida entre a narrativa bíblica e a cavaleiresca, servindo esta referência não só de elo entre as duas narrativas, mas igualmente de argumento favorável à ideia de que a história do Graal consiste numa continuação da história sagrada. Não nos esqueçamos, aliás, que por diversas vezes a *Estoire* se apoia, ao longo da narrativa, no Velho Testamento, conferindo-lhe a fonte bíblica o sustento ideológico, a credibilidade e autoridade tão necessários a este romance que pretende abrir o ciclo do Lancelot-Graal e ao qual cabia consolidar o fundamento histórico-teológico do conjunto cíclico (cf. Miranda, 1998a: 92-102; Silva, 2008). No episódio da Barca de Salomão, esta intertextualidade encontra-se explicitamente evidenciada, estando a narrativa em análise construída sobre um processo tipológico. Deste ponto de vista, Galaad torna-se, por conseguinte, no novo “Messias” aguardado. O modelo profético no romance arturiano convocado, aliado à interpretação tipológica, desempenha um papel preponderante na construção do enredo ficcional, pois perspetiva-o segundo uma ótica providencialista, que guiará consequentemente as continuações cíclicas. Com efeito, nesta adaptação romanesca da escrita profética, a unidade e coerência da construção cíclica são reforçadas.

A apropriação do modelo bíblico por parte do romance arturiano é ainda visível em outro aspeto do episódio em estudo. Trata-se da conceção circular da história cavaleiresca que, na nossa opinião, em muito se aproxima da visão bíblica. Para compreender este nosso raciocínio é necessário, em primeiro lugar, ter presente uma noção de oposição, evidenciada com alguma frequência ao longo do ciclo, entre queda e redenção. Este binómio surge, de facto, em alguns episódios e *topoi* romanescos, sublinhando-se através deles a ideia de um início bem-sucedido, interrompido por uma falha que resulta em consequências danosas, todavia reparáveis por meio de uma figura redentora que possibilitará o regresso à forma original. Este pensamento parece acompanhar o prisma bíblico, realçado, desde o Génesis, pela primeira experiência paradisíaca de Adão e Eva, cessada pela sua tentação e queda fatal (Génesis 2-3), sendo a solução providenciada pelo Messias e, por fim, prometida a restituição da outrora gloriosa terra, em Apocalipse (Apocalipse 21).

É verdade que a tipologia bíblica assenta numa perspetiva linear e unidirecional do tempo e da História (Frye, 1984: 139), desenvolvendo-se segundo o esquema de um início, que com uma Criação – o Génesis – se produz, e de um fim, culminando na consumação de todas as coisas – o Apocalipse. No entanto, repare-se que também na visão providencialista da História humana poderá igualmente sobressair uma noção de renovação, um regresso à condição ideal desse primeiro mundo criado, contudo suplantado. Verificamos, a título de exemplo, que na

descrição da “Nova Terra”, relatada no último livro da Bíblia (Apocalipse 21-22:6), o mesmo elemento da primeira criação ali se encontra, a árvore da vida (Gênesis 2:9), recuperando-se, de certa forma, o paraíso outrora perdido. Além disso, neste quadro detalhado pelo profeta João, as palavras do próprio Deus parecem também reforçar esse desígnio de regeneração, ao declarar: “Faço novas todas as coisas” (Apocalipse 21:5)⁶. No mesmo ângulo se poderá compreender a promessa da ressurreição proporcionada pelo plano da redenção protagonizado por Cristo, que não é senão a renovação da vida, todavia aperfeiçoada relativamente à primeira experimentada (I Coríntios 15:42-43, 51-52). Deste ponto de vista, cremos que uma lógica circular é patenteada nesse propósito divino de retorno ao que inicialmente fora idealizado por Deus, resultando porém numa versão melhorada desse primeiro projeto. A nosso ver, este raciocínio não se coaduna obrigatoriamente com as teorias cíclicas da História (Lo Monaco; Delouvé et al., 2006: 548-549), mas também não se incompatibiliza com a perspectiva providencialista que anteriormente destacámos.

A mesma conceção circular, num propósito similar de retorno ao ideal por Deus arquitetado, parece estar igualmente representada na narrativa da Barca de Salomão e no motivo que está na origem da construção desta embarcação. Pelo comentário do narrador da *Estoire* ficamos a saber que, na planificação e execução desta nau, um leito fora preparado, levando por cima os já referidos três ramos da árvore da vida relacionados com a história do par edénico, a espada de David com um novo punho que lhe provera Salomão, uma coroa e a carta dedicada ao último membro da sua linhagem. Esta espada, elemento central neste conjunto de objetos, cuja importância está sublinhada pela mensagem que condena fortemente todo aquele que dela indevidamente se apossar, é também projetada por Deus com um ideal – o de conferir honra e legitimidade através deste poderosíssimo legado davídico⁷. Tal arma viria a ser transmitida por Salomão ao seu futuro detentor, Galaad. José Carlos Miranda apresenta uma explicação muito interessante para o facto de não ser o próprio David, mas antes o seu filho, o transmissor da espada. Segundo o estudioso português, a problemática feminina estaria na origem de tal opção, “uma das mais decisivas que a construção cíclica teve de enfrentar ao expandir o primitivo *Lancelot* não cíclico” (Miranda, 1998b: 85). Neste ponto de vista, David manifesta maior responsabilidade pela grave falha cometida aquando do adultério consumado com Bate-Seba. No que respeita Salomão, este é mais “vítima das maquinações femininas” (Miranda, 1998b: 85), estando por isso melhor posicionado para se pronunciar sobre este assunto e exortar o seu último descendente à prudência. É igualmente na ótica cíclica de uma “reapreciação da condição feminina” (Miranda, 1998b: 83-85) que, na aceção de José Carlos Miranda, a irmã de Perceval e Maria, mãe de Jesus, são evocadas no episódio sob uma perspectiva tipológica⁸. De facto, tanto a Virgem como a irmã de Perceval são relativamente a

⁶ Interessante será notar que a palavra grega καινός (“novo”) envolve precisamente uma noção de renovação com sentido de inovação (cf. Young, 1980).

⁷ Ainda que nos textos do Antigo Testamento se aluda apenas numa única ocasião especificamente à espada de David, sendo também uma segunda por ele usada, aquela que ganhara de Golias no duelo com o gigante filisteu (cf. I Samuel 17:54; 21:8-9; 22:10), a referência a esta imponente arma do rei israelita evocada nos romances do ciclo e, em particular, no episódio da Barca de Salomão, é, na nossa opinião, uma forma de fusionar, uma vez mais, o legado arturiano e cavaleiresco com a história sagrada. Sobre os diferentes sentidos da espada no episódio em análise, veja-se ainda os comentários de Lot-Borodine (1950: 71), Pauphilet (1980: 152-154), Miranda (1993: 157-161).

⁸ A natureza tipológica da relação entre a mulher de Salomão e a irmã de Perceval, por um lado, e de Eva e Maria, por outro, foi também comentada por outros estudiosos, sendo embora especialmente perspectivada na ligação que com estas personagens se estabelece entre Antigo e Novo Testamento

Eva e a mulher de Salomão coadjuvantes na mesma perspectiva de resgate da figura feminina. Ambas superam a mulher pecadora e luxuriosa que Eva e a mulher de Salomão representam. Maria dá à luz o Salvador da humanidade, sendo a sua intervenção encarada como solução para o erro fatal causado por Adão e Eva no jardim do Éden. Quanto à irmã de Perceval, esta possui igualmente um papel relevante na feitura das novas correias da espada de David, substituindo as mais imperfeitas que lhe fizera a mulher de Salomão (*Estoire*, 1997: v. 2, 286). As duas figuras redentoras partilham em comum a virgindade que as singulariza e que também Galaad, o cavaleiro “redentor” a quem estava reservada tão emblemática arma, deveria preservar.

Como temos vindo a comprovar, o plano engendrado para a espada de David, que pela maravilhosa embarcação chegaria às mãos do seu legítimo destinatário, sofre este primeiro contratempo da imperfeita feitura das correntes, conforme preparadas pela mulher de Salomão. Outro acontecimento vem também, mais tarde, comprometer o plano idealizado para esta arma. Trata-se do irrefletido ato do rei Brullans ao tomar indevidamente a espada e com ela golpear mortalmente Lambor, o então guardião do Graal. Esta grave falta acarreta consequências a curto e longo prazo. Primeiramente, Brullans morre depois de cometido este sacrilégio. Em segundo lugar, toda a terra da Grã-Bretanha é afetada, sendo este o castigo aplicado por Deus por vingança e amor a Lambor. Tal incidente e resultante punição recebe nos romances a designação “Terre gaste”, consistindo no cessar da produtividade das terras outrora abençoadas (*Estoire*, 1997: v. 2, 566). A maldição causada pelo ato de desobediência tem, precisamente, como figura redentora Galaad, o futuro detentor da espada, sendo com a sua vinda recuperada a primeira beleza e fertilidade da terra. É justamente com esse intuito que Amida, filha de Pelles, age por via do engano e premeditadamente se deita com Lancelot, “por le fruit recevoir” (Micha, 1979: 210) – Galaad.

Neste quadro e de acordo com o padrão circular de um ideal planeado, em seguida frustrado, mas por fim recuperado, se poderá compreender a existência da espada de David no episódio em análise. Nesta perspectiva, a construção da embarcação por Salomão constitui uma iniciativa de cooperação do monarca com a Providência, visando o firme objetivo de fazer chegar ao seu último descendente o legado sagrado que na arma estava também representado. Como defende José Carlos Miranda, na sua pertinente reflexão atinente à aventura da Barca, na tomada de posse da espada, Galaad é definitivamente confirmado como “herdeiro legítimo da majestade de Cristo” (Miranda, 1998b: 86). Neste caso, não é apenas uma fusão da matéria bíblica com a arturiana que se pretende neste episódio, como grande parte da crítica tende a afirmar, numa projeção tipológica, fazendo de Galaad o ponto de confluência entre os dois Testamentos, mas outra intenção é ainda patenteada. Como bem sublinha este estudioso, a narrativa da Barca de Salomão, que começa por constar na *Estoire* e que será igualmente relatada na *Demanda* e na *Queste Vulgata* como cumprimento da aventura anunciada, “não faz mais do que reforçar e enriquecer esse novo ideal de cavalaria, toda ela expressão directa da vontade divina” (Miranda, 1998b: 86). Com efeito, a concessão da cavalaria fazia-se precisamente pela entrega da espada.

Ainda que temporariamente pervertido, o plano inicialmente projetado para a espada é finalmente cumprido, completando-se com Galaad o que a voz divina fizera prometer ao rei de

(Séguy, 2001: 416-417; Baumgartner, 1981: 84-85; Pauphilet, 1980: 152-154; Matarasso, 1979: 70-72). Contudo, nenhum destes avaliou este quadro figurativo à luz da problemática feminina, relevante para a compreensão do conjunto cíclico, tal como examinado por José Carlos Miranda, razão pela qual lhe damos nesta análise destaque.

Israel: “Salomons, la beneüree feme ne sera pas fin de ton lignage, einz en sera fins uns chevaliers qui passera de bonté de vie et de chevalerie toz cels qui devant lui avront esté et qui après lui vendront et qui après celui tens porteront armes” (*Estoire*, 1997: v. 2, 282).

Ao apoderar-se Galaad da espada é corroborado o desígnio originalmente estabelecido por Deus para a cavalaria. Nesta ótica, também o conceito de cavalaria é desenvolvido, em âmbito cíclico, de acordo com a mesma lógica e estrutura circular que temos vindo a assinalar. A cavalaria é, efetivamente, inicialmente instituída como uma ordem perfeita, perdendo a sua eficácia e propósito divino quando mal empregada, desvirtuada por força do vício e do “orgulho”, tantas vezes evocado nos romances como pecado repetido depois da queda do homem. A sua primitiva função é, todavia, recuperada através do “Messias” da cavalaria – Galaad. De facto, se atentarmos no discurso dirigido ao jovem filho de Bam pela Dama do Lago, segundo relatado no *Lancelot en Prose* (*Lancelot*, 1980: 248-255), veremos que a mais completa noção de cavalaria é ali concedida, contando-se as suas origens, onde sobejam novos apontamentos bíblicos que lhe servem de fundamento e a legitimam. De notar que até mesmo a expressão “Au commencement, quant li ordre de chevalerie commencha, fu...” (*Lancelot*, 1980: 249) se aproxima literalmente da composição inicial do livro de Génesis, “No princípio criou Deus os céus e a terra...” (Génesis 1:1). Ora, este ideal perdera-se progressivamente, declínio este agravado pelo percurso de Lancelot, personagem central do ciclo, que encarna, no âmbito cavaleiresco, um perfil muito idêntico ao do rei David, no Livro Sagrado (Silva, 2011: 71-94). A dignidade da cavalaria é, no entanto, reconquistada nem mais nem menos do que pelo continuador da missão antes confiada ao filho de Bam e restaurador do fracasso causado – Galaad – na mesma medida em que Salomão o é relativamente ao seu pai. Neste bom e perfeito Cavaleiro repousam, efetivamente, todas as expectativas messiânicas atinentes à responsabilidade de readquirir a dignidade e virtude características da cavalaria idealizada à luz dos moldes bíblicos, segundo exposta pela Dama do Lago.

Como atrás dissemos, a aventura da Barca de Salomão, anunciada na *Estoire*, tem o seu justo cumprimento no romance que fecha o ciclo, a “Queste-Galaad”, constando o episódio nas suas duas diferentes versões – na *Demanda* portuguesa (*Demanda*, 2005: 311-315) e na *Queste Vulgata* (*Quête*, 2006: 495-545). Uma vez que este emblemático episódio já foi largamente examinado pelos estudiosos arturianos, apenas nos deteremos num pormenor curioso que, do ponto de vista da impregnação bíblica e da questão tipológica anteriormente sublinhadas, se revela pertinente nesta análise. Trata-se, em primeiro lugar, de um detalhe interessante que apenas a *Demanda* dará conta, no momento em que o trio de eleitos, Galaaz, Persival e Boorz, juntamente com a irmã de Persival, se deparam com a surpreendente embarcação. Nela encontram uma maravilhosa mensagem escrita em caldeu e dirigida a todos os que nela desejassem entrar. Repare-se que, nesta ocasião, Galaaz não consegue por si próprio ler as misteriosas letras, mas é com o auxílio divino que acaba por decifrá-las, algo que o narrador não deixa de comentar: “E sabede que nom soube Galaaz leer as leteras mas aquele Senhor que muito fremoso milagre e muitas fremosas virtudes havia feita por ele mostrou-lhe entom tam grande sinal de amor que lhe fez logo saber caldeu. E leu as leteras...” (*Demanda*, 2005: 311-312).

Tal dado é muito significativo, pois não vem senão reforçar o estatuto do Bom Cavaleiro, eleito de Cristo, a quem Deus manifesta “tam gram sinal de amor”, habilitando-o, desta forma, a desempenhar a missão para o qual o investiu. Com este intuito, capacita-o na compreensão do caldeu, língua totalmente desconhecida aos cavaleiros, revelando-se, deste modo, o caráter sagrado da inscrição encontrada na embarcação. A ser assim, através desta surpreendente e

inesperada aptidão, Galaaz torna-se no perfeito intérprete divino diante dos seus companheiros e da donzela, traduzindo-lhes o que nas letras decifra: “E depois pensou ã pouco e disse aos outros o que diziam as letras e diziam” (*Demanda*, 2005: 312). Esta informação é, a nosso ver, de extrema importância para o que com rigor constitui o perfil do Bom Cavaleiro na *Demanda*, em conformidade com a composição cíclica. Em perfeita consonância com a profecia anunciada na *Estoire*, o foco de toda a aventura da barca permanece no filho de Lancelot, personagem central do episódio em causa, não se desviando para a donzela a quem cabe a substituição das correias da espada pelos seus cabelos, tendo embora obviamente o seu digno papel a exercer neste acontecimento.

O mesmo fenómeno e consequente leitura atinente ao perfil e estatuto do “Messias” cavaleiresco não constam na narrativa da *Queste Vulgata*. Nesta outra versão da “*Queste-Galaad*”, a irmã de Perceval parece ocupar o centro das atenções, dispondo ela de toda a informação sobre a barca, interpretando esta donzela a função de mensageira divina. Neste romance, esta personagem encarna uma autêntica profetiza que, para além da devida intervenção na espada, supervisiona todos os acontecimentos e iniciativas dos cavaleiros, acabando quase por ofuscar o próprio Galaad, obedecendo este simplesmente às instruções da donzela.

Neste prisma de uma leitura diferenciada do episódio em estudo, nas duas versões da “*Queste-Vulgata*”, importa destacar outro pormenor – a ordem de entrada na barca – discordante nos dois textos, detalhe que acaba por traduzir a relevância conferida à personagem da donzela em cada um dos romances. A ordem indicada na versão portuguesa, “Galaaz foi o primeiro [...] Dês i entrou Persival; dês i Boorz; dês i a donzela” (*Demanda*, 2005: 312), corresponderá, na nossa opinião, ao propósito de enfatizar o lugar que a donzela ocupa no episódio relativamente às restantes personagens em cena. Não nos esqueçamos que no topo estará sempre Galaaz, o “Messias” da cavalaria, seguido dos dois elementos deste trio de eleitos, muito provavelmente hierarquizados de acordo com a pureza e virgindade de um (Persival), que primará sobre a castidade de outro (Boorz). Aos cavaleiros confere-se, portanto, primazia na narrativa da *Demanda*, só depois deles entrando a irmã de Persival. Do lado do romance da *Vulgata*, outra lógica parece orientar a posição que cada personagem obtém no acesso à maravilhosa barca. De facto, a enumeração dada neste texto, “Galaaz, qui estoit devant els [...] puis entra en la nef. [...] et la pucele ne se targe plus, ainz se seigne et entre enz. Quant Boorz vit ce, si entre après et Perceval après” (*Quête*, 2006: 498), visará provavelmente um maior destaque para a donzela que, como comprovámos, assume um papel proeminente relativamente aos demais. Apesar disso, pela importância que não deixa de ter Galaad no episódio da versão francesa, é este que em primeiro lugar acede à barca, sucedendo-lhe a donzela e, finalmente, sem aparente distinção, Boorz e Perceval, nitidamente secundarizados relativamente à irmã deste último. Com efeito, outro protagonismo e postura tem Galaaz na *Demanda*, pois, embora aceitando que pela irmã de Perceval seja conduzido até aos seus companheiros e à aventura que o aguardava, não será por ela dirigido, mas demonstrará unicamente uma segura dependência face à divina Providência. É exatamente neste sentido que se expressará no momento em que decide tentar tomar a espada de David, o que nesta tremenda prova não acontece no texto francês (*Quête*, 2006: 548): “Senhor Padre Jesu Cristo, se te praz, outorga-me per ta piedade que a possa sacar” (*Demanda*, 2005: 314).

Após esta breve análise da apropriação da escrita bíblica no romance arturiano em prosa, e especificamente no que ao episódio da Barca de Salomão diz respeito, é possível chegar a algumas conclusões. Como vimos, a escrita profética inspirada nas Escrituras permite uma

fusão harmoniosa entre a ficção arturiana e a história sagrada, alicerçando e preparando, desta forma, o perfil e percurso do herói do Graal, o “Messias” da cavalaria, que, à luz da tipologia bíblica, se torna num “redentor” tão legítimo quanto aquele que fora anunciado nos livros veterotestamentários. É todavia noutra esfera que cabe ao Perfeito Cavaleiro atuar – a cavaleiresca – apropriando-se, por isso, simbolicamente do mesmo legado sagrado de Cristo, através dos emblemáticos objetos que encontra na Barca de Salomão, levando consigo o mais importante de todos – a espada de David. Com efeito, a ficção arturiana faz do célebre rei de Israel e poderoso guerreiro o antepassado de Galaad, legado este que lhe confere maior honra e legitimidade.

No que respeita os detalhes observados na concretização desta aventura, detetados nas duas versões da “Queste-Galaad”, constatámos que estes evidenciam uma abordagem diferenciada ao perfil do herói do Graal. A *Demanda* parece preservar todas as características que são próprias do “Messias” da cavalaria, conforme profetizado na *Estoire*, atinentes à sua eleição, às especiais habilidades concedidas por Deus (tal como a decifração do caldeu), como também à sua inteira dependência de Cristo. Ainda que recorrendo os dois textos ao mesmo modelo bíblico, a *Demanda*, ao contrário do que verificámos na versão da Vulgata, revela uma maior consonância com a construção cíclica, respeitando o que desde a *Estoire* fora projetado para o Bom Cavaleiro no desfecho do ciclo.

BIBLIOGRAFIA:

A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento (2005). (Ed. contemporânea). Trad. de João FERREIRA DE ALMEIDA. São Paulo: Editora Vida.

ANITCHKOF, Eugène (1927). Le Galaad du Lancelot-Graal et les Galaads de la Bible. *Romania*, 53, 211, 388-391.

BAUMGARTNER, Emmanuèle (1981). *L'arbre et le pain. Essai sur «La Queste del Saint Graal»*. Paris: SEDES.

BOGDANOW, Fanni (Ed.). (2006). *La Quête du Saint Graal, roman en prose du XIII^e siècle*. Traduction par Anne BERRIE. Paris: Librairie Générale Française (Lettres Gothiques).

CORREIA, Isabel (2015). *Do Lancelot ao Lançarote de Lago: tradição textual e difusão ibérica do romance arturiano contido no ms. 9611 da Biblioteca Nacional de Espanha*. Porto: Estratégias Criativas.

FREIRE NUNES, Irene (Ed.). (2005). *A Demanda do Santo Graal*. Lisboa: INCM.

FRYE, Northrop (1984). *Le grand code. La Bible et la littérature*. Paris: Editions du Seuil.

LARANJINHA, Ana Sofia (2010). *Artur, Tristão e o Graal. A escrita romanesca no ciclo do Pseudo-Boron*. Porto: Estratégias Criativas.

LE HÎR, Yves (1951). L'élément biblique dans la *Queste del Saint Graal*. In *Lumière du Graal* (pp. 100-110). Paris: Cahiers du Sud.

LO MONACO, Grégory & DELOUVÉE, Sylvain et al. (Coord.). (2006). *Les représentations sociales. Théories, méthodes et applications*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.

LOT-BORODINE, Myrrha (1931). Autour du Saint Graal. À propos des travaux récents. *Romania*, 57, 225, 147-205.

LOT-BORODINE, Myrrha (1950). Le symbolisme du Graal dans l'*Estoire del Saint Graal*. *Neophilologus*, XXXIV, 65-79.

LOT, Ferdinand (1918). *Étude sur le Lancelot en prose*. Paris: Champion.

MATARASSO, Pauline (1979). *The Redemption of Chivalry. A Study of the Queste del Saint Graal*. Genève: Droz.

- MICHA, Alexandre (1968). «Matière» et «sen» dans *l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron. *Romania*, 89, 356, 457-480.
- MICHA, Alexandre (Ed.). (1979). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle*. Vol. IV. Genève: Droz.
- MICHA, Alexandre (1987). *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*. Genève: Droz.
- MIRANDA, José Carlos (1993). Realeza e cavalaria no *Livro de José de Arimateia*, versão portuguesa da *Estoire del Saint Graal*. In Aires A. NASCIMENTO & Cristina ALMEIDA RIBEIRO (org.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval* (pp. 157-161). Lisboa: Edições Cosmos.
- MIRANDA, José Carlos (1998a). *A Demanda do Santo Graal e o ciclo arturiano da Vulgata*. Porto: Granito.
- MIRANDA, José Carlos (1998b). *Galaaz e a ideologia da linhagem*. Porto: Granito.
- PAUPHILET, Albert (1980). *Études sur la Queste del Saint Graal attribuée au Gautier Map*. Paris: Honoré Champion.
- PONCEAU, Jean-Paul (Ed.). (1997). *L'Estoire del Saint Graal*. 2 vols. Paris: Champion.
- PUNZI, Arianna (2014). L'allegoria nel *Lancelot du Lac*. *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature*, 4, 2, 71-97.
- SÉGUY, Mireille (2001). *Les romans du Graal ou le signe imaginé*. Paris: Champion.
- SÉGUY, Mireille (2017). *Le livre-monde. L'Estoire del Saint Graal et le cycle du Lancelot-Graal*. Paris: Champion.
- SILVA, Rafaela (2008). *Da Bíblia à Estória do Santo Graal. A linguagem divina e os sonhos dos eleitos* (Dissertação de Mestrado). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- SILVA, Rafaela (2011). Lancelot na contra-luz do rei David. In Rosário FERREIRA & Ana-Sofia LARANJINHA & José Carlos MIRANDA (org.). *Seminário Medieval 2009-2011* (pp. 71-94). Porto: Estratégias Criativas.
- SILVA, Rafaela (no prelo). A história da espada quebrada: uma releitura veterotestamentária. In *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico. Actas do XVII Congresso Internacional da Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Roma, 26-30 de septiembre de 2017)*. Roma: Sapienza Università di Roma.
- STRUBEL, Armand (1989). *La Rose, le Renart et le Graal, La littérature allégorique en France au XIII^e siècle*. Genève: Slatkine.
- SZKILNIK, Michelle (1989). *L'archipel du Graal. Étude de l'Estoire del Saint Graal*. Genève: Droz.
- VALETTE, Jean-René (2008). *La pensée du Graal. Fiction littéraire et théologique (XII^e-XIII^e siècles)*. Paris: Champion.
- YOUNG, Robert (1980). *Young's Analytical Concordance to the Bible*. New York: Thomas Nelson Publishers.