

**Autor:**

Sofia M. Silva Teixeira

[sofia.mtteixeira@gmail.com](mailto:sofia.mtteixeira@gmail.com)

**Título:**

*A catábase virgiliana nos sonhos de Lancelote da Demanda do Santo Graal*

**Resumo:**

Embora retomando temas e motivos já presentes noutros textos do ciclo – como os sonhos alegóricos e premonitórios ou a figuração genealógica dos nove homens, que se podem encontrar no *Livro de Lancelot* ou na *Estória do Santo Graal* –, a sequência composta pelos três sonhos de Lancelote no texto português da *Demanda do Santo Graal*, ao situar a acção num submundo imaginado, acrescentou, ao contexto arturiano, motivos pouco usuais, cuja proveniência parece ser a *Eneida*, em particular o canto VI. O encontro do herói com a entidade paterna, e também com a amante cujo amor suscita reservas públicas, são dois dos mais visíveis episódios em que a *Demanda* revela dívida para com a epopeia de Virgílio.

**Palavras-chave:**

*Demanda do Santo Graal*; Lancelote; sonhos; Virgílio; *Eneida*; catábase, linhagem.

**Abstract:**

Although it resumes themes and motifs that are already present in other texts of the cycle - such as the allegorical and premonitory dreams or the genealogical figuration of the nine men, which can be found in the *Livro de Lancelot* or in the *Estória do Santo Graal* -, the sequence composed by the three dreams of Lancelote in the Portuguese text *Demanda do Santo Graal*, by placing the action in an imagined underworld, added unusual motifs to the Arthurian context, whose origin seems to be the *Aeneid*, in particular Book VI. The hero's encounter with his father, and also with the lover whose love arouses public reservations, are two of the most visible episodes in which the Portuguese *Demanda do Santo Graal* reveals a debt to Virgilio's epic.

**Keywords:**

*Demanda do Santo Graal*; Lancelot; dreams; Virgil; Aeneid; catabasis; *Queste del Saint Graal*.

**Plano:**

Lancelote e Eneias

As visões do inferno e do paraíso

O sonho genealógico

**Como citar este artigo:**

Sofia M. Silva Teixeira, «A catábase virgiliana nos sonhos de Lancelote da *Demanda da Santo Graal*», *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, nº 4, 2019, pp. 81-96.

DOI: <https://doi.org/10.21747/21839301/gua4a5>

## A CATÁBASE VIRGILIANA NOS SONHOS DE LANCELOTE DA DEMANDA DO SANTO GRAAL\*

Sofia M. Silva Teixeira  
Universidade do Porto

A *Demanda do Santo Graal* permaneceu, por muito tempo, considerado um texto menor, não mais do que uma *Queste del Saint Graal* do ocidente da Península Ibérica, devidamente traduzida, adaptada e reformulada<sup>1</sup>. Os argumentos que haviam levado a que aquela posição se consolidasse de modo generalizado eram, contudo, parcos, parecendo refletir uma ideia sobre os textos arturianos concebida *a priori*, onde *A Demanda do Santo Graal* ocupava um papel marginal na árvore genealógica de configuração cíclica, não podendo ser mais do que mera descendência degradada da *Queste del Saint Graal* francesa.

Todavia, nos últimos anos, têm vindo a somar-se à crítica arturiana diversos contributos que põem em causa o lugar que durante muito tempo foi atribuído ao texto português da *Demanda do Santo Graal* na genologia dos romances sobre o Graal. Esses contributos constituem um importante progresso na valorização da importância do romance português, permitindo que se avalie o seu conteúdo concreto<sup>2</sup>.

Com efeito, observando de perto a relação da *Demanda do Santo Graal* com o universo textual subsistente, é inequívoco que certos aspetos que divergem entre este e o seu suposto ascendente teriam de advir de fontes desconhecidas, não podendo ser atribuídas a escolhas pessoais de um suposto redator de uma versão da *Queste del Saint Graal* em língua portuguesa. Excetuando a matéria tristaniana – também inequivocamente proveniente de uma redação francesa, de tal modo são grandes os vestígios deixados por essa matéria na tradição textual do *Livre de Tristan*<sup>3</sup> – tudo o que se encontra na *Demanda* portuguesa possui uma ligação estreita e necessária ao

---

\* A realização do presente estudo só foi possível na sequência de um frutuoso diálogo com o Prof. José Carlos R. Miranda, no âmbito da preparação de um trabalho académico. Agradeço aos revisores científicos as indicações que contribuíram para a forma de artigo publicável que esse estudo entretanto assumiu.

<sup>1</sup> Sobre a *Demanda do Santo Graal*, ver Bohigas-Balaguer (1925), Entwistle (1942); Lapa (1977); Bogdanow (1966); Megale (1992); Mongelli (1995).

<sup>2</sup> Numa linha que prolonga os estudos de Wechssler (1895), ver Miranda (1998a e 1998b); Laranjinha (2010); Correia (2015); Silva (2019).

<sup>3</sup> Remetemos, neste ponto, para o excelente e exaustivo trabalho de Laranjinha (2010).

desenvolvimento do enredo tecido no *Livre de Lancelot*, com a reconfiguração cíclica adquirida pela adunção da matéria gradaliana fixada na *Estoire del Saint Graal*<sup>4</sup>. Tal é extensamente demonstrado por Miranda (1998a), sobretudo na identificação das correspondências entre os episódios destes dois romances que, diegeticamente e cronologicamente, precedem o relato da busca do Graal e da morte do rei Artur, aspetos em grande medida negligenciados pela crítica<sup>5</sup>.

## Lancelote e Eneias

A análise a que aqui se procede, tendo em conta os estudos sobre a *Demanda do Santo Graal* e a *Queste del Saint Graal* que vêm sendo levados a cabo<sup>6</sup>, começa por se deter numa sequência narrativa particular da *Demanda*, que acreditamos estabelecer uma intertextualidade inédita e bastante evidente com o canto VI da *Eneida*. Isto é relevante na medida em que a forma como os sonhos de Lancelote se assemelham à descida aos Infernos de Eneias manifesta uma assimilação profunda e uma reinterpretação destes episódios modelares, e não uma simples imitação formal<sup>7</sup>. O facto de o momento correspondente à catábase não se assemelhar a Virgílio de modo excessivamente evidente leva a crer que o redator tinha um perfeito domínio dos vários níveis de sentido implicados no romance, o que não seria expectável se este detalhe fosse um acréscimo porventura levado a cabo por iniciativa de um mero tradutor e compilador da *Queste del Saint Graal*.

Embora na *Demanda* surja como «visão», o devaneio de Lancelote por realidades paralelas (subcapítulos CC e CCI<sup>8</sup>) é mais narrativo do que os sonhos que, experienciados por Galvão (CLIII) e Estor (CLIV), surgem pouco antes no texto. Ao contrário destes, que consistem em breves trechos de ação inseridos em cenários sobrenaturais e proporcionam um carácter sobretudo preditivo, a substância narrativa de que Lancelote é recetor, nestes capítulos, embora não se prive de um carácter profético, permite também destacar valências de um outro tipo. Entre estas, é de destacar a alegorização de cenários exteriores à diegese cavaleiresca, nomeadamente a ficcionalização da instância do «outro-mundo», numa dimensão que, como se verá, tem mais a ver com

---

<sup>4</sup> Cf. Correia (2015).

<sup>5</sup> Cf. Pauphilet (1921); Bogdanow (1966). Estudos recentes de Laranjinha (2010); Correia (2015) e Silva (2019) vieram reforçar a perceção da estreita ligação entre a matéria destes três textos, levando a confirmar, ainda mais, a respetiva ligação cíclica.

<sup>6</sup> Cf. Miranda (1998a e 1998b); Laranjinha (2010); Trujillo (2017, estudo introdutório).

<sup>7</sup> Sobre a difusão da matéria da *Eneida* durante a Idade Média, com particular incidência no romance arturiano, ver Beltrami (1989); Kelly (1995); Mora (2001).

<sup>8</sup> Tomamos como referência a edição do romance realizada por Nunes (ed., 2005) e respetiva divisão em subcapítulos.

os «inferos» da Antiguidade greco-latina do que com a vertical noção de Inferno oposto ao Paraíso, que era já comum na época em que o texto é escrito<sup>9</sup>.

Semelhantes experiências sobrenaturais dotadas de um aprofundamento alegórico de valores essenciais à narrativa (e à leitura dos correspondentes signos) encontram-se em abundância na literatura da Antiguidade greco-latina, em grande parte devido à persistência dessa temática no imaginário mitológico pagão<sup>10</sup>. Para além dos cantos XI e XXIV da *Odisseia*, que estabeleceram um modelo de visão do além, também os mitos escatológicos de Platão – *Górgias*, *Fédon* e *Fedro* – e o último livro de *A República* contêm passagens da mesma natureza. O “Sonho de Cipião”, da segunda parte do livro sexto da *República* de Cícero, inscreve-se na tradição helénica e teve uma receção notável da parte de Virgílio na *Eneida*, cujo núcleo ideológico reside precisamente no canto VI, quando Eneias visita os Infernos.

Apoiando a sua catábase na estrutura homérica, Virgílio concentra elementos filosóficos, históricos e literários que proporcionam uma visão de conjunto imprescindível sobre toda a epopeia. Eneias, ao contrário de Ulisses, que não chega a transpor o limiar, percorre todo o mundo dos mortos, descrevendo, assim, uma pormenorizada topografia dos Infernos que se consagrou como um modelo de imitação (do que *A Divina Comédia* de Dante serve de exemplo)<sup>11</sup>.

Para além de ser, de todas as enumeradas, a descida aos Infernos mais relevante para a estrutura do poema que a integra, a catábase virgílica é aquela que, consideradas as circunstâncias históricas, mais marcou a ficção na Europa medieval, dada a ampla divulgação que desde cedo obteve através de numerosas traduções e adaptações, a que nos referiremos adiante.

O sucesso desta obra acompanhou uma mudança de paradigma no espaço europeu que, por volta do século XII, tendo uma ordenação territorial mais ou menos definida, se preparava para consolidar cidades, abandonar a prática guerreira sistemática e fazer crescer instituições. Assim, a inclusão no ciclo arturiano de episódios com estrutura, ainda que remotamente, alusiva à *Eneida* não é surpreendente, sobretudo tendo em conta a conveniência – que a legitimação do poder impunha – de reclamar ancestralidades relacionadas com Troia e Roma.

Através da deslocação de diversos intervenientes na *Demanda* e respetiva condensação num trajeto bastante semelhante à descida de Eneias ao mundo dos mortos, são veiculados valores civilizacionais específicos do início do séc. XIII europeu, como a cristandade e a linhagem, verificando-se uma justaposição entre esses novos valores e aqueles que eram veiculados pelas estruturas narrativas herdadas da literatura antiga.

---

<sup>9</sup> Cf. Le Goff (1981).

<sup>10</sup> Cf. Rocha-Pereira (2009).

<sup>11</sup> Cf. Harrison (ed., 1990); Azevedo (2011).

Apesar de a prosa d'A *Demanda* não privilegiar elementos descritivos, os dois cenários distintos em que decorre a visão de Lancelote têm afinidades substanciais com o canto VI da *Eneida*. Em rigor, a divisão em subcapítulos e o encadeamento que é realizado pelo narrador indicam estarmos perante duas visões distintas: a primeira, anunciando a revelação da linhagem de Lancelote; e a segunda, com três momentos diversos, como veremos adiante, predizendo as consequências da relação adúltera com a rainha Genevra. Os princípios pelos quais estas visões se regem são, contudo, comuns, havendo uma continuidade fundamental entre si. Embora estejamos perante uma sequência de eventos do foro imaginação onírica de uma das personagens, ambos os cenários colocam essa personagem – Lancelote – simultaneamente, como espectador e participante da representação de situações em que se encontra implicado. Assim, onde parecia haver uma estratégia narrativa diversa da que se lê no poema de Vergílio, na qual Eneias é participante ativo na viagem encetada, a montagem do relato acaba por ir, singularmente, ao encontro da sua fonte. Em ambos é exclusivamente do mundo dos mortos que se trata, e das personagens relevantes para o trajeto do herói que aí se encontram, embora, no romance arturiano, as personagens que encarnam as mulheres amantes estejam ainda vivas, e apenas se antevejam num futuro já fúnebre...

Uma segunda diferença entre a organização da catábase virgiliana e os sonhos de Lancelote reside na organização narrativa, já que a parte especificamente genealógica dessa parte da *Eneida* se situa após o encontro com o pai, Anquises, enquanto Lancelote começa por experimentar o sonho genealógico, só depois podendo escutar as sábias palavras do rei Bam de Benoic. Mas, como veremos, os cenários são em tudo afins.

Embora sigamos, na colação que se segue, o texto latino de referência, não ignoramos, como atrás foi dito, que circulavam, desde o século XII, traduções da *Eneida*, uma das quais de reputado crédito e ampla difusão – o *Roman d'Eneas*<sup>12</sup>. Por isso mesmo o teremos igualmente em conta, averiguando a possibilidade de se revelar igualmente fonte intermédia para a catábase da *Demanda do Santo Graal*.

### **As visões do inferno e do paraíso**

Como é sabido, o trajeto de Eneias é desencadeado pelo desejo de visitar Anquises, o pai morto que guarda os segredos proféticos do que há-de vir, o que leva o herói a visitar os reinos do submundo, entrando por uma caverna onde avulta a Sibila cumana, que o guiará pela incerta viagem ao longo da qual encontrará, para além de uma paisagem variada e uma miríade de personagens, o rio Estígio onde avulta Caronte e a sua Barca, que o autorizarão a passar para o outro lado. Vencida esta séria barreira, antes mesmo da bifurcação de caminhos que irá conduzir, à esquerda, a um conjunto de locais sinistros e, pelo caminho da direita, aos Campos Elísios, Eneias irá deparar-se com o local especificamente consagrado aos que foram consumidos pelo amor. É aí que

---

<sup>12</sup> Para o *Roman d'Eneas*, seguiremos o texto editado por Grave (ed., 1891).

irá encontrar de novo a rainha Dido, que não lhe perdoará tê-la abandonado. O colóquio é intenso, mas Eneias desculpa-se como pode, concluindo assim um caso amoroso que se opunha aos desígnios fundamentais do seu trajeto épico, que virão a ser enunciados mais adiante, pelo seu pai.

Na realidade, no cenário das profundezas, Eneias muda subitamente de rumo, tomando o caminho da direita, onde irá finalmente encontrar Anquises, da boca de quem ouvirá, não apenas o regozijo pelo zelo filial, mas sobretudo a enunciação dos desígnios futuros do herói, que culminarão na fundação de Roma. Interessante notar que essa profecia tem uma dimensão fundamentalmente genealógica, começando por uma alusão aos fundadores de Troia, mas sobretudo continuando pelos descendentes de pai e filho que virão a fundar a Cidade e o Império.

Ora a primeira visão de Lancelote mostra-nos exatamente o herói observando um rio, cuja descrição evoca os pavorosos rios do Hades. É neste ponto que surgirão as personalidades que emergem do rio para, num trajeto ascensional, irem ao encontro da figura divina que os espera, a que nos referiremos adiante:

Semelhava-lhe que chegava a um rio, o mais feo e o mais espantoso que nunca vira, e que nom poderia homem entrar em ele que nom fosse morto. E ele catava o rio e nom ousava i entrar, ca o via cheo de coobras e de vermêes que nom há homem qui i quisesse beber que logo nom fosse morto, assi era a água empeçonhutada deles. E ele estava catando o rio e sinava-se da maravilha que via (Nunes, ed., 2005, s/c 200).

Embora de um modo sincrético, a descrição aproxima-se do ponto em que Eneias se aproxima do Lago Estígio, onde confluem outros braços de água das profundezas – o Aqueronte e o Cocito –, antes do qual encontra um conjunto de seres monstruosos<sup>13</sup>, que prelidiam as águas tremendas<sup>14</sup> sulcadas pela barca de Caronte. Ao que parece, o redator do texto arturiano terá fundido a alusão aos seres terríveis com a descrição do rio, obtendo o resultado acima transcrito.

A segunda visão de Lancelote<sup>15</sup>, consistente com a primeira, tem início com a descrição de um cenário infernal, onde começa por surgir «Morgain... mui fea e mui espantosa, assi que bem lhe semelhava que entam saira do inferno», acompanhada de «mais de mil diaboos»<sup>16</sup> que, às suas ordens, guiam Lancelote até «um valle mui fundo

---

<sup>13</sup> Entre os vv. 268 e 294 da *Eneida*, Eneias depara-se com uma multidão de monstros incorpóreos; Em *Eneas*, vv. 2419-2422, «Li Troïëns ot peor grant,/cels trespasent, si vont avant;/enprés truevent mostres orribles/et granz et laiz et molt terribles...».

<sup>14</sup> *Eneida* (vv. 295-297): «Hinc via Tartarei quae fert Acherontis ad undas./Turbidus hic caeno vastaque voragine gurgis /aestuaturque omnem Cocytus eructat harenam». *Eneas* (vv. 2435-2436): «Tant ont erré la val parfonde, /qu'il aprisment l'enfernal onde... (v. 2437): L'eue est parfonde laie et neire».

<sup>15</sup> Nunes (2005, ed., s/c 201).

<sup>16</sup> Nunes (2005, ed., p. 139, l. 24).

e mui scuro e mui negro u nom avia rem de lume senam pouco»<sup>17</sup> e, seguidamente, a «uma cova muito scura e mui negra e chea de fogo que cheirava tam mal que maravilha era»<sup>18</sup> onde descobre a rainha Genevra<sup>19</sup>.

Assim, Lancelote passa a estar acompanhado por uma entidade (neste caso, composta por «mais de mil diabos») que o guia neste universo, onde reconhecemos, pelas descrições visuais e olfativas, um submundo muito semelhante aos Infernos da *Eneida*, num ponto que imediatamente se segue à travessia do rio acima mencionado. A passagem em que o cavaleiro é conduzido até à rainha, embora esteja longe de proporcionar uma topologia do submundo equiparável à que se encontra na *Eneida*, tem o cuidado de demonstrar diferentes níveis de profundidade: a descrição do primeiro vale, onde Lancelote chega, tem como função única revelar que existe uma cova mais profunda ainda, e que o sofrimento a que as almas são submetidas é proporcional à profundidade do local a que pertencem – e, nesse sentido, é significativo que Genevra apareça situada no pior destes sectores oníricos.

Eneias também é acompanhado por uma entidade (a Sibila que, tal como os «mais de mil diabos», age por intermédio de outrem – concretamente, do deus Apolo) que o conduz até Dido, que se encontra nos «lugentes campi...»

... sic illos nomine dicunt.

Hic quos durus amor crudeli tabe peredit  
secreti celant calles et myrtea circum

silva tegit; curae non ipsa in morte relinquunt (*Eneida* VI, vv. 441-444)<sup>20</sup>.

Vendo Dido, que se suicida no canto IV (a que esta passagem serve de epílogo), Eneias procura justificar que a abandonara contrariado, forçado pelos valores a que estava obrigado perante o bem comum<sup>21</sup>. O encontro entre Genevra e Lancelote, também marcado por um diálogo unilateral, decorre no sentido contrário do que vimos na *Eneida*. Aqui é o elemento feminino que se dirige ao visitante com o propósito de tentar adverti-lo para a perdição eminente:

Ai Lançarot, tam mao foi o dia em que vos eu conhoci! Taes sam os gualardões do nosso amor! Vos me avedes metuda em esta grande coita em que veedes, eu vos meterei em tam grande ou em maior; e pesa-me muito, ca pero eu som perduda e

---

<sup>17</sup> Nunes (2005, ed., p. 139, ll. 30-31).

<sup>18</sup> Nunes (2005, ed., p. 140, ll. 2-4).

<sup>19</sup> Na realidade, haverá ainda um terceiro sonho (*DP*, 205), cuja estrutura duplica inteiramente a parte inicial do segundo, fazendo aparecer duas outras personagens femininas no inferno: Catanance e Iseu.

<sup>20</sup> *Eneida* VI (vv. 441-444): «Campos do Pranto, é este o nome que lhes dão. Aqui, aqueles que o cruel amor consumiu em cruel definhamento são escondidos por veredas afastadas e envolvidos por uma mata de mirto» (Silva, trad., p. 117). No *Roman d'Éneas*, vv. 2621-2623, lê-se apenas: «Eneas est avant alez,/ enz en un val a cels trovez/ ki por amor perdirent vie».

<sup>21</sup> Cf. Azevedo (2011).



metuda em gram coita do inferno nom querria que avesse assi a vos, ante querria que avesse a mim, se Deos aprouvesse (Nunes, ed., 2005, p. 140, ll. 13-19).

Esta interessante inversão de papéis tem uma motivação bastante evidente: dada a posição que este sonho ocupa na narrativa, não existe a função de epílogo do drama amoroso que vemos na *Eneida*. Bem pelo contrário, esta secção surge como aviso preambular do mal que aguarda os dois amantes, que virá mesmo a concretizar-se no final do romance...

A autoridade da figura de Genevra – única que se presta a uma reflexão sobre o perigo que assola ambos – sai reforçada pela clarividência que mantém apesar de submetida a horrores infernais. Lancelote, ao contrário de Eneias, desempenha um papel algo passivo de espectador, o que está de acordo com aquele que é o propósito da digressão de um e outro. Enquanto Eneias é levado aos Infernos para compreender a importância inestimável da criação de uma nova estirpe, Lancelote apenas é chamado a preservar a sua que ele mesmo tinha posto em causa.

O núcleo central de ambas as catábases (se é que podemos designar os sonhos de Lancelote como tal) está contido no encontro com a figura paternal, que tem lugar após todas as outras aparições. As descrições do espaço que se podem encontrar neste momento, tanto na *Demanda* como na *Eneida*, são extremamente parecidas e ambas são diametralmente opostas aos lugares soturnos que onde decorre toda a ação anterior. Na realidade, se tal passagem não surpreende na escatologia greco-latina, onde o lugar dos mortos é no submundo<sup>22</sup>, o mesmo não sucede num texto assente na escatologia cristã. Passar de um espaço infernal para um outro paradisíaco, mesmo que sem continuidade de ação, mas apenas na ordem sequencial, é algo que apenas se explica na *Demanda* porque o intertexto é a catábase virgiliana.

A paz e a abundância que este lugar proporciona, na *Eneida*, apenas estão reservadas a alguns:

Hic manus ob patriam pugnando vulnera passi,  
quique sacerdotes casti, dum vita manebat,  
quique pii vates et Phoebos digna locuti,  
inventas aut qui vitam excoluere per artis  
quique sui memores aliquos fecere merendo:  
omnibus his nivea cinguntur tempora vitta (*Eneida*, vv. 660-665)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Sobre as tendências órfico-pitagóricas desta cultura na época imperial, ver Azevedo (2011); Pereira (org., 2010).

<sup>23</sup> «Aqui os que sofreram de feridas / por terem combatido pela pátria, / aqui os sacerdotes cumpridores, / aqui pios profetas que palavras / dignas de Febo em vida proferiram / ou os que mereceram existir / por se terem às artes dedicado / ou quem, fazendo o bem, deixou memória / naqueles que ajudou a ser inteiros, / todos eles à volta da cabeça / cingem fita de neve porque puros» (Silva, trad., p. 306).

Eneias indaga então o paradeiro de Anquises:

«dicite, felices animae tuque optime vates,  
quae regio Anchisen, quis habet locus? illius ergo  
venimus et magnos Erebi tranavimus amnis».  
Atque huic responsum paucis ita reddidit heros:  
«Nulli certa domus; lucis habitamus opacis,  
riparumque toros et prata recentia rivis  
incolimus. Sed vos, si fert ita corde voluntas,  
hoc superate iugum, et facili iam tramite sistam»,  
dixit», et ante tulit gressum camposque nitentis  
desuper ostentat; dehinc summa cacumina linquunt.

At pater Anchises penitus convalle virenti  
inclusas animas superumque ad lumen ituras  
lustrabat studio recolens, omnemque suorum  
forte recensebat numerum, carosque nepotes  
fataque fortunasque virum moresque manusque (*Eneida*, vv. 669-683)<sup>24</sup>.

Na *Demanda*, Lancelote, embora não esteja ativamente à procura do seu pai (dado que desconhece as motivações que precedem este encontro), depara-se seguidamente, sem solução de continuidade, com um cenário idílico, em tudo idêntico àquele que é ocupado por Anquises:

E entam via em uma orta, a mais fremosa e mais viçosa que nunca vira, e via gente tam fremosa e tam bem guarnida que maravilha era, e lhe semelhava que eram todos tam ledos e tam viçosos como se cada um ouvesse o que podesse pensar, e nom avia i tal delles que tevesse coroa douro na cabeça tam fremosa e tam rica que maravilha era de como parecia. E elle catava os uns e outros que nom entendiam senam em goivo e em ledice fazer (Nunes, ed., 2005, p. 140, ll. 23-29)<sup>25</sup>.

Este encontro com os antepassados não se circunscreve ao pai de Lancelote, como seria de esperar, dada a tradição masculina deste encontro, presente quer na *Eneida*,

---

<sup>24</sup> Em conversa com Museu, pergunta Eneias «Dizei, almas felizes, e tu, egrégio vate, em que região se encontra Anquises, que lugar o guarda? Por ele viemos e atravessamos os grandes rios do Érebo». A esta assim respondeu o herói: «Ninguém tem morada certa. Habitamos os bosques umbrosos, os leitos relvados das margens e os prados que os regatos refrescam. Mas vós, se é esse o desejo do vosso coração, subi este outeiro e pôr-vos-ei rapidamente num caminho fácil». Disse e avançou à frente deles e do alto indica-lhes os campos resplandecentes. Depois deixam os altos cumes. Ora o pai Anquises, nas profundezas de um vale verdejante, contemplava atentamente as almas aprisionadas que iam regressar à luz do mundo superior e ia contando, conforma vinha a propósito, a história completa do seu povo...» (Cerqueira *et al.*, trad., pp. 123-124).

<sup>25</sup> Neste ponto, o texto transmitido pelo *Roman d'Eneas*, vv. 2795-2802, anda singularmente próximo da letra da *Demanda*: « En icez chans aveit clarté/et grant repos et grant belté,/soleil et lune i aveient,/en grant dolçor iluec esteient./Li champ erent flori trestuit,/grant joie i a et grant déduit;/iluec joent a la palestre,/toz tens i a leece et feste».

quer no «Sonho de Cipião». A presença de Elena, mãe de Lancelote, assinala uma diferença substancial entre os valores da *Eneida* e da *Demanda*. Embora o alheamento relativamente aos desejos pessoais seja comum às duas obras, o sentido de comunidade da *Eneida* é muito mais amplo, dado que abrange todos aqueles que perseguem objetivos comuns na mesma partilha de valores. No texto medieval, a linhagem enquanto valor mais elevado, no sentido que adquire em todo o ciclo arturiano em prosa – sobretudo no *Ciclo do Pseudo-Boron*, onde este relato da Busca do Graal se integra – seria inconciliável com os valores épicos que Virgílio usa na representação de Roma. A ideia de linhagem é mais restritiva, privilegiando apenas aqueles que comungam do mesmo sangue. Mas, ao contrário dos valores essencialmente masculinos que regem o texto épico latino, a *Demanda* convoca também uma figura feminina maternal. Na realidade, como é reiteradamente afirmado no *Livre de Lancelot*, Elaine, mulher do rei Bam, e Evaine, mulher do rei Boorz de Gaunes, são ambas descendentes da «linhagem de Jerusalém», ideia que será inteiramente retomada na *Estoire del Saint Graal* e na *Demanda* portuguesa<sup>26</sup>. Essa ascendência confere às palavras de Elena dirigidas a Lancelote uma autoridade que é também o peso da herança de que este herói, em crise de consciência, é portador.

Aparentemente, a catábase de Lancelote acaba de uma forma quase anticlimática, após as intervenções de Bam de Benoic e Elena. Lancelote é repreendido por sobrepor a sua relação com a rainha à dignidade da linhagem; e não se dá nenhuma epifania ou grande revelação como em Virgílio ou Cícero. Na realidade, a grande revelação não tem lugar neste ponto porque já ocorrera antes, no primeiro dos sonhos de Lancelote: essa revelação é a linhagem<sup>27</sup>, da qual o cavaleiro em causa é o mais qualificado dos representantes vivos. E, neste ponto, avultam temas de grande relevo, como a memória, fazendo definitivamente o texto afastar-se da ideologia estritamente cavaleiresca que era predominante no *roman* em verso<sup>28</sup> ou no *Lancelot* não-cíclico<sup>29</sup>.

## **O sonho genealógico**

Voltemos, portanto, à substância da parte inicial deste trajeto, quando Lancelote chega a um rio. Ao contrário de Eneias que, caminhando em direção às águas do Cocito e do Estígio, depara com uma multidão esperando a passagem para o repouso definitivo, o que apenas aqueles que haviam conhecido sepultura logram obter, Lancelote vê saírem do rio sete homens, cada qual usando uma «mui rica coroa d'ouro em sua cabeça»<sup>30</sup>:

---

<sup>26</sup> Sobre esta temática, ver Miranda (1998b, pp. 98-101).

<sup>27</sup> Sobre o tema, ver Duby (1973); Genicot (1975); Martin & Miranda (2011).

<sup>28</sup> Cf. Köhler (1974).

<sup>29</sup> Cf. Kennedy (1986).

<sup>30</sup> Nunes (ed., 2005, p. 138, l. 21).

Em esto estando, via sair ùu homem que tragia ùa mui rica coroa de ouro em sua cabeça, e ele andava cercado todo de estrelas. Depois via ende sair outro outrossi coroado, que a maravilha semelhava homem bõo e bõo cavaleiro. E depois viu estar o terceiro e viu depois o quarto e depois o quinto e depois o sexto e depois o septimo; e todos eram coroados de coroas de ouro que tinha el pola maior maravilha que nunca ele vira (Nunes, ed., 2005, p. 138, l. 21).

Só depois emergirá o oitavo, representação alegórica daquele que experimenta o sonho, ou seja, o mesmo Lancelote:

Depois via ende sair outro, magro e cativo, pobre e lasso e que nom avia nem ponte de coroa, e tam mal vestido e tam mal guarnido que se os outros que ante saírom do rio semelhavam ricos, este semelhava pobre e malaventurado e desejoso de todo o bem. E pero, assim pobre como era, ia contra onde os outros estavam por entrar em sua companhia; mas os outros nom no queriam receber em sua companhia, ante o alongavam de si.

Repare-se que é na **margem do rio** que o oitavo tenta reunir-se aos outros, no mesmo local aonde irá dirigir-se o nono e último a sair das águas, representando Galaaz:

Depós estes sete que já saírom, viu Lançarot sair ùu, mas aquele era mui mais fremoso e que valia mais pera semelhar ca todos os outros. E porque se aquele alongava ùu pouco do rio, via Lançarot viir de contra o céu ùa companhia de anjos que traziam ùa coroa de ouro mui fremosa e mui rica e metiamlha na cabeça e faziam em derredor dele ùa atam gram ledice e tam gram festa como se fosse ùu dos mais altos márteres do céu. E pois haviam cantado ùa gram peça e dado louvor ao creador do mundo, entam se iam todos coroados contra o çeo.

É neste momento que, rompendo com o imaginário virgiliano do submundo, o redator do romance arturiano opta agora por passar de uma *catábase* a uma *anábase*, fazendo os seus heróis iniciar um trajeto ascensional, que os levará ao céu cristão. Ou seja, embora o cenário seja conhecido, os desenvolvimentos são diversos, mas não para Lancelote que, perante a não aceitação da sua companhia por parte dos restantes pares, acabará por ficar na margem, partilhando da sorte das personagens virgilianas a quem é recusada a passagem para um outro espaço:

Assi foram os coroados todos levados contra o céu, mas o mal guarnido ficava. E quando se via soo, dava vozes: «Ai, senhores, do vosso linhagem som e leixades-me pobre e tam cativo? Por Deus, quando fordes aa Casa da Lidice, membrade-vos de mim e rogade ao Alto Mestre por mim, que lhe nom esqueça eu». E eles responderom todos a ùa voz: «Tu te fazes esquecer e tu has feito per que esqueças. Tu nom merecerás gualardom senam segundo teu trabalho». Entam se chamava estroso e cativo e fazia seu doo grande. Des i sumia[m]-se, que nom sabia Lançarot dele[s] parte niúa.

Embora este seja um movimento contrário àquele que vemos acontecer no Cocito – cujas águas são navegáveis apenas a bordo da barca de Caronte –, há em ambos os casos um **sentido de travessia condicional**: só alguns reúnem as condições para atravessar o rio, no caso da *Eneida*, ou para ser levado «contra o ceo»<sup>31</sup>, como acontece na *Demanda*. O «mal guarnido»<sup>32</sup>, que surge do rio ante Lancelote depois de todos os outros homens, revela que esta ascensão aos céus está reservada apenas a alguns. O contraste que é imediatamente estabelecido pela oposição deste homem com o que surge após ele – «mui mais fremoso e que valia mais para semelhar ca todos os outros»<sup>33</sup> – estabelece que a ascensão aos céus é um privilégio daqueles que possuem a condição de *riqueza*, cujo significado metafórico se encontra esclarecido no diálogo que encerra o capítulo: «Tu nom mereceras gualardom senam segundo **teu trabalho**».

Esta condição para a progressão da personagem – o «trabalho», que parece não corresponder ao valor de *labor*, incidindo antes sobre a necessidade de reversão do conjunto dos comportamentos assumidos anteriormente –, implica um trajeto de alguma forma penitencial, indo ao encontro daquilo que o texto latino encara como condição para atravessar o rio Caronte.

haec omnis, quam cernis, inops inhumataque turba est;  
portitor ille Charon; hi, quos vehit unda, sepulti.  
nec ripas datur horrendas et rauca fluenta  
transportare prius quam sedibus ossa quierunt.  
centum errant annos volitantque haec litora circum;  
tum demum admissi stagna exoptata revisunt (*Eneida*, VI, vv. 325-331)<sup>34</sup>.

A condição ética assume, naquele ponto, uma importância que se superioriza à própria realidade da linhagem, como está implícito nas palavras que Lancelote ouve dos seus ancestrais. De notar que, também na *Eneida*, a salvação não depende da origem que tiveram aqueles que a procuram, mas sim da conclusão desse percurso purgatório<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Nunes (ed., 2005, p. 139, l. 8).

<sup>32</sup> Nunes (ed., 2005, p. 138, l. 28).

<sup>33</sup> Nunes (ed., 2005, p. 139, l. 1).

<sup>34</sup> «Todos os que tu aqui vês são miseráveis / que em parte alguma têm sepultura. / Quem os passa é Caronte e só aqueles que transporta conseguem seu sepulcro, / pois não pode passar dum lado a outro / nestas roucas correntes quem não tem / seus ossos repousando em moradia; / por um século inteiro andam errantes / até poderem, quando recebidos, visitar essas águas desejadas», (Silva, trad., p. 293). No *Roman d'Eneas*, vv. 2487-2495, pode ler-se: « la granz genz ki s'i aüne él,/ce sont âmes; n'en i a une/ki la puisse oltre passer,/dont li cors est a enterrer;/de ça le flueve vajant vont,/devant .c. anz n'i passeront./Celés ki ont bien lor dreiture/et dont li cors ont sepulture,/cil les passe...».

<sup>35</sup> Sobre a culpabilização de Eneas na recepção medieval da *Eneida*, ver as considerações de Mora (2001).

Para além deste elemento que liga intertextualmente a *Demanda à Eneida*, um outro avulta de grande importância, mas de não fácil formulação. Não será por acaso que o redator desta parte do ciclo arturiano optou por colocar a sua personagem central perante o dilema da **memória vs esquecimento**, quando, num momento de derradeira aflição, lhe atribui as seguintes palavras dirigidas aos membros da sua linhagem: «membrade-vos de mim e rogade ao Alto Mestre por mim, que lhe nom esqueça eu». E eles responderom todos a ùa voz: «Tu te fazes esquecer e tu has feito per que esqueças».

Não é possível deixar de evocar aqui a problemática da memória e do esquecimento que percorre a literatura antiga, com particular relevo para a *Eneida*. Mas essa perda da memória não parece ter um sentido punitivo, como sucede no caso vertente, antes se apresenta como uma condição imprescindível para o retorno ao mundo, numa perspetiva de metempsicose. Abandonada essa crença, todavia, é como se a saída do rio representasse uma aquisição de memória, que é atribuída a cada um dos homens para que comuniquem o que sabem ao Alto Mestre. Porém, a preservação da memória está condicionada, como se viu, a um julgamento ético, surgindo o esquecimento como a punição pelo «**trabalho**», no caso de Lancelote. Assim, o rio funcionaria como um Letes cujo efeito seria reversível, desde que o mérito – o «**trabalho**» – o acompanhasse. Será esse o sentido da saída do rio por parte dos nove homens, imagem que parece ser totalmente inovadora?

Por outro lado, também a catábase virgiliana contém um discurso genealógico que surgirá das palavras de Anquises. Todavia, na tradição do *Somnium* de Cícero, essa genealogia será sobretudo prospetiva e profética, traduzindo-se na fundação futura de Roma e do seu império. Além disso, o contraste da rígida patrilinearidade da «linhagem» de Lancelote, apresentada na *Demanda*, com a ascendência/descendência de Eneias, mais dinástica do que genealógica, não podia ser maior, sendo reveladora dos parâmetros em que se tornou possível a receção de um texto oriundo do império romano no seu auge pelo ambiente europeu do início do séc. XIII<sup>36</sup>.

#### **Bibliografia:**

- Azevedo, Maria Teresa Schiappa (2011), «O Sonho de Cipião e a catábase virgiliana: pressupostos literários e filosóficos», *Humanitas*, 63, pp. 239-257.
- Beltrami, Pietro G. (1989), «Lancelot entre Lanzelet et Eneas: remarques sur le sens du *Chevalier de la Charrette* », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 99, pp. 234-260.
- Bogdanow, Fanni (1966), *The Romance of the Grail. A Study of the Structure and Genesis of a Thirteenth-Century Arthurian Prose Romance*, Manchester, Manchester University Press.

---

<sup>36</sup> Sobre as implicações da catábase de Lancelote na organização cíclica dos romances arturianos, ver o «*Post Scriptum*» a este artigo publicado por José Carlos R. Miranda no presente volume de *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*.

- Bohigas-Balaguer, Pere (1925) «Los textos españoles y gallego-portugueses de la *Demanda del Santo Grial*», Anejo VII de la *Revista de Filología Española*, Madrid.
- Cerqueira, Luís M. G et al. (trad., 2003), *Eneida. Vergílio*, Lisboa, Bertrand.
- 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 Madrid*, Porto, Estratégias Criativas [ISBN: 13.978-972-8257-58-3].
- Duby, Georges (1973), *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris, Mouton Éditeur.
- Entwistle, William (1942), *A Lenda Arturiana nas Literaturas da Península Ibérica*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa.
- Genicot, Léopold (1975), «Les généalogies», *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 15, Turnhout, Brepols.
- Grave, Jacques Salverda de (ed., 1891), *Eneas. Texte critique*, Halle, Max Niemeyer.
- Greenough, J. B. (ed., 1900), *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*, Boston, Ginn & Co. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/verg.html>.
- Harrison, S. J. (ed., 1990), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford, Oxford University Press.
- Kelly, Douglas (1995), «Lancelot et Enéas: une analogie dans le "Lancelot en prose"», in Buschinger, Danielle & Michel Zink (org.), *Lancelot, Lanzelet: hier et aujourd'hui, pour fêter les 90 ans de Alexandre Micha*, Greifswald, Reineke-Verlag, pp. 227-232.
- Kennedy, Elspeth (1986), *Lancelot and the Grail*, Oxford, Clarendon Press.
- Köhler, Erich (1974), *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard.
- Lapa, Manuel Rodrigues (1977), *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*, 9ª ed., Coimbra, Coimbra Editora.
- Laranjinha, Ana Sofia (2010), *Artur, Tristão e o Graal: a escrita romanesca no ciclo do Pseudo-Boron*, Porto, Estratégias Criativas.
- Le Goff, Jacques (1981), *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard.
- Lot, Ferdinand (1918), *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Librairie Honoré Champion.
- Martin, Georges & José Carlos Miranda (org., 2011), *Legitimação e linhagem na Idade Média Peninsular. Homenagem a D. Pedro, Conde de Barcelos*, Porto, Estratégias Criativas.
- Megale, Heitor (1992), *O Jogo dos Anteparos. A Demanda do Santo Graal: a estrutura ideológica e a construção da narrativa*, S. Paulo, T. A. Queiroz.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (1998a), *A Demanda do Santo Graal e o Ciclo Arturiano da Vulgata*, Porto, Granito.
- Miranda, José Carlos Ribeiro (1998b), *Galaaz e a Ideologia da Linhagem*, Porto, Granito.
- Mongelli, Lênia Márcia (1995), *Por Quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*, São Paulo, Íbis.

- Mora, Francine (2001), «Réceptions de l'Énéide au Moyen Age», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 53, pp. 173-189.
- Nunes, Irene Freire (ed., 2005), *A Demanda do Santo Graal*, 3ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Pauphilet, Albert (1980), *Études sur la Queste del Saint Graal attribué à Gautier Map*, Paris, Librairie Honoré Champion, (1ª ed. 1921).
- Pereira, Virgínia Soares (org., 2010), *O Além, a Ética e a Política. Em torno do Sonho de Cipião*, Vila Nova de Famalicão, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho/Edições Húmus.
- Rocha-Pereira, Maria Helena, (2009), *Estudos de história da cultura clássica II. Cultura romana*, 4.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Silva, Agostinho (trad., 2008), *Virgílio, Bucólicas, Geórgicas, Eneida*, Lisboa, Temas e Debates.
- Silva, Rafaela (2019), *A Escrita Bíblica no Romance Arturiano em Prosa: a Demanda do Santo Graal e a Queste del Saint Graal*, Porto, FLUP (dissertação policopiada).
- Trujillo, José Ramón (ed., 2017), *La Demanda del Santo Grial*, Madrid, Universidad de Alcalá.
- Wechsler, Eduard (1895), *Ueber die verschiedenen Redaktionen des Robert von Borron zugeschriebenen Graal-Lancelot-Cyklus*, Halle, Max Niemeyer.