

NUNO MANUEL FERREIRA GONÇALVES

**O SIMBOLISMO DO GRAAL E O ESPÍRITO INICIÁTICO
DE DEMANDA NA TRADIÇÃO MÍTICO-ESPIRITUAL
PORTUGUESA**

Orientador: Professor Doutor Fabrizio Boscaglia

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

Lisboa

2021

NUNO MANUEL FERREIRA GONÇALVES

**O SIMBOLISMO DO GRAAL E O ESPÍRITO INICIÁTICO
DE DEMANDA NA TRADIÇÃO MÍTICO-ESPIRITUAL
PORTUGUESA**

Dissertação defendida em provas públicas para a obtenção do Grau de Mestre em Ciência das Religiões conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias no dia 26 de maio de 2021, com o Despacho de Nomeação de Júri nº 160/2021, de 6 de maio de 2021, com a seguinte composição:

Presidente: Prof. Doutor José Brissos-Lino

Arguente: Prof^ª. Doutora Annabela de Carvalho
Vicente Rita

Vogais: Prof. Doutor Paulo Mendes Pinto

Prof. Doutor Renato Epifânio

Orientador: Prof. Doutor Fabrizio Boscaglia

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

Lisboa

2021

Dedicatória

Dedico ao Professor Henrique José de Souza, fundador da Sociedade Teosófica Brasileira, a quem devo grande parte da minha inspiração para perscrutar a dimensão da realidade que escapa à percepção sensível.

Agradecimentos

Quero começar por expressar os meus agradecimentos aos meus Orientadores, Professor Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges e Professor Doutor Fabrizio Boscaglia, ambos incansáveis no cuidado da orientação e sempre disponíveis para reler os textos da Dissertação e tecer renovadas e valiosas recomendações.

Ao Professor Rui Lomelino de Freitas, coordenador da Linha de Investigação em Gnose e Esoterismo Ocidental, pela preciosa troca de impressões relativamente à possibilidade de inserir alguns dos conteúdos essenciais desta Dissertação no contexto epistemológico desse campo de estudo em particular.

Aos Professores José Brissos-Lino, Paulo Mendes Pinto e generalidade dos docentes do Curso de Mestrado em Ciência das Religiões, incansáveis, dedicados e sempre solícitos.

Aos colegas do Curso, pela simpatia, espírito de turma e disponibilidade para sempre renovadas e enriquecedoras trocas de ideias.

À inestimável Amiga, Dra. Ângela Santos, por ter sido o elo inicial de contacto com o Professor Paulo Borges, tendo cuidado amavelmente na recomendação da orientação.

Aos funcionários da Biblioteca Municipal de Oeiras, Biblioteca Municipal de Sintra (incluindo o polo da Tapada das Mercês) e Biblioteca Nacional de Portugal. Não fossem os vossos serviços e teria sido muito difícil aceder a boa parte das obras em bibliografia.

Finalmente, à minha esposa, Elisabete Neves Monteiro, e ao meu filho, Henrique Guerra Gonçalves, por toda a paciência que demonstraram mediante a subtração que este trabalho infligiu no tempo a dedicar à família.

Resumo

Neste trabalho perscruta-se a essência simbólica do mito do Graal, o grau de influência exercido por esse mito na cultura e espiritualidade portuguesas, e o quanto essa influência nos poderá ajudar a entender as particularidades do pensamento mítico-espiritual português, essencialmente na sua vertente gnóstica e esotérica. Para tanto, são investigadas as fontes pagãs do mito, a transmissão islâmica do seu simbolismo esotérico, a sua cristianização, e a introdução e circulação da matéria da Bretanha nas cortes medievais portuguesas. Seguidamente, são discutidos os elementos mítico-históricos utilizados por determinados círculos literários para conferir a Portugal o estatuto escatológico de *Portugal* ou *Porto do Graal*. Finalmente, são analisados os resíduos das lendas arturianas patentes na poesia épica de Camões e de Pessoa, focando fundamentalmente o simbolismo da travessia iniciática das águas rumo ao Além-mar, ao Outro Mundo, onde o tempo e o espaço são outros, com vista a desembarcar no Reino do Graal e a revelar ao mundo a “Eucaristia Nova”, que é a da união do homem-deus consigo mesmo, o *anthropos* da mitanálise junguiana; o homem, enfim, interior, espiritual, integral.

Palavras-chave: Graal – cavalaria espiritual – esoterismo português – universalismo

Abstract

This work examines the symbolic essence of the Grail myth, the degree of influence exerted by this myth in Portuguese culture and spirituality, and how much this influence can help us to understand the particularities of Portuguese mythical-spiritual thought, essentially in its aspect gnostic and esoteric. For this, the pagan sources of the myth are investigated, as well as the Islamic transmission of its esoteric symbolism, its Christianization, and the introduction and circulation of Brittany's matter in the Portuguese medieval courts. Then, the mythical-historical elements used by certain literary circles to give Portugal the eschatological status of *Portugral* or *Porto do Graal* are discussed. Finally, the residues of the Arthurian legends in the epic poetry of Camões and Pessoa are analyzed, focusing primarily on the symbolism of the initiatic crossing of waters towards the overseas, the Other World, where time and space are different, with a view to disembarking in the Grail Kingdom and revealing to the world the “New Eucharist”, which is the union of the man-god with himself, the *anthropos* of Jungian analysis; man, in short, interior, spiritual, integral.

Keywords: Grail – spiritual cavalry – Portuguese esoterism – universalism

Abreviaturas bíblicas

At - Atos dos Apóstolos

Dn - Daniel

Gn - Génesis

Jo - João

Lc - Lucas

Mc - Marcos

Mt – Mateus

Siglas bibliográficas

CCP – *Crónica do Condestável de Portugal*

CPJI – *Carta do Preste João das Índias*

DSG - *A Demanda do Santo Graal*

Índice

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1	
DO GRAAL, DO SEU SIMBOLISMO E DAS SUAS FONTES.....	21
1. 1. O mito e o universalismo atemporal dos seus arquétipos.....	24
1. 2. Fontes pagãs céltico-germânicas e greco-latinas.....	33
1. 3. Fontes islâmicas: A cavalaria de demanda no sufismo e no messianismo ismaelita.....	43
CAPÍTULO 2	
O GRAAL NO IMAGINÁRIO ROMANESCO LUSITANO.....	54
2. 1. Introdução da matéria da Bretanha nos círculos literários das cortes peninsulares: a tese da prioridade portuguesa como hipotético reflexo idiossincrático e cultural.....	55
2. 2. O Graal cisterciense e o constructo paradigmático cristão de cavalaria espiritual.....	61
2. 3. Da versão medievo-portuguesa d' <i>A Demanda do Santo Graal</i>	67
CAPÍTULO 3	
PORTUGAL OU 'PORTO DO GRAAL': ENTRE O MITO E A HISTÓRIA.....	77
3. 1. O lugar do mito na história: uma dialética das perceções, sensível e interna...81	
3. 2. Os 'Guardiães do Graal' na fundação de Portugal e o enigma do selo templário de Afonso Henriques.....	86
3. 3. O Templo dionisíaco e a novel cavalaria de demanda.....	91
3. 4. Simbolismo graálico no culto do divino Espírito Santo.....	96
3. 5. O revérbero das sagas arturianas no imaginário cavaleiresco da Casa de Avis e nos Descobrimentos.....	105
CAPÍTULO 4	
O SIMBOLISMO DO GRAAL E O ESPÍRITO INICIÁTICO DE DEMANDA EM CAMÕES E PESSOA.....	115
4. 1. Resíduos da épica arturiana em <i>Os Lusíadas</i>	117
4. 2. O 'Porto do Graal' está por se cumprir: uma <i>Mensagem</i> pessoana.....	122
CONCLUSÃO.....	130
BIBLIOGRAFIA.....	134

Introdução

O tema do Graal é introduzido pela primeira vez no universo literário arturiano através do romance de Chrétien de Troyes intitulado *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal*, datando do último quartel do século XII. Inacabado, por morte do autor, o romance foi submetido a múltiplos desenvolvimentos e desfechos, num processo que foi travestindo gradualmente a matriz pagã, cristianizando-a, e reconfigurando a lenda ao sabor dos ideais cavaleirescos da cristandade. Enquanto Robert de Boron, na transição entre os séculos XII e XIII¹, consignava em definitivo a identidade cristã do Graal, como Cálice da Última Ceia em que José de Arimateia teria recolhido o sangue de Cristo, Wolfram von Eschenbach – estima-se que entre 1200 e 1210² – escrevia a sua própria versão, atribuindo ao Graal a configuração de uma pedra misteriosa. Em contraste com a crescente hegemonia cisterciense que procurava despir a lenda dos seus fulgores jogralesco, Wolfram impõe uma versão em que o amor cortês ombreia com o tema central da busca. Não obstante essa diversidade de sensibilidades mediante o enigma do Graal, é curioso constatar que o espírito iniciático de demanda é uma constante, sendo essencialmente esse aspeto que se procurará destacar ao longo da presente dissertação.

O tema foi escolhido durante um passeio à beira-mar, provavelmente devido à sensação vertiginosa de infinito que o horizonte atlântico estimula na alma de quem o contempla. Trata-se, naturalmente, de um sentimento inefável, impellido pela saudade³,

¹ Na introdução à versão galaico-portuguesa d'A *Demanda do Santo Graal* publicada por Imprensa Nacional-Casa da Moeda, tal como consta na bibliografia deste trabalho, Irene Freire Nunes aponta para um período compreendido entre 1191 e 1212 (cf. p. 8).

² Esse é o período reportado na introdução à versão portuguesa do *Parsival* de Wolfram von Eschenbach publicada pela Editora Vega (cf. p. 7), tal como indicado na bibliografia. O período confere com a estimativa de Varenne, para quem o romance teria sido redigido no início do século XIII (Varenne, 1998, p. 93). Fontes académicas recentes apontam para a data de 1210 (cf. Zierer, 2011a, p. 80).

³ Sendo a saudade um dos possíveis elementos ontológicos diferenciadores da espiritualidade lusa, designadamente na sua dimensão heterodoxa, tal como verificaremos ao longo do presente discurso, cabe fazer aqui uma justa alusão a um dos seus mais ilustres apologistas: Teixeira de Pascoaes. A saudade pascoalina é tida como a “força máxima do espírito”, a “própria essência da verdade” (Pascoaes, 1988, p. 238), a “essência do Cosmos, o Fiat, o Verbo, a Alma do Mundo” (ibid., p. 77). Em perfeita harmonia com o sentimento em nota, ela afigura-se forma particular e original de uma aspiração poética da alma para a perfeição moral, justiça e beleza eternas, refletindo o ideal – especialmente caro não só a Pascoaes como também a Pessoa – de Índia imaterial ou espiritual situada no mar do sonho português. Dessa perspetiva sobejamente rica em significado simbólico, após cumprir o império atlântico terrestre, a alma portuguesa aspira agora à transcendência do Atlântico etéreo, além do qual se situa a Índia ideal, a terra mítica e imaginal do Preste João, em suma, o reino do Graal. Após ter dado à Humanidade o mundo físico, compete agora ao espírito messiânico português dar-lhe um novo mundo moral (cf. Borges, 2010, pp. 68-69) e um novo estado de consciência, semente pródiga de uma nova civilização.

ávido de impossível. O mar, pela sua força, pelo seu mistério e pelos seus perigos, propicia um encontro íntimo com o sagrado e tem lugar cativo no imaginário mítico-religioso português. No dizer de Fernando Pessoa, “Deus ao mar o perigo e o abismo deu | Mas nele é que espelhou o céu”⁴. Portanto, a sua travessia, mesmo que simbólica ou com um simples olhar contemplativo, assume o carácter de experiência religiosa. Na travessia subjaz uma inquietação, uma indagação ou busca que lhe serve de móbil. Trata-se, assim, de uma demanda, de religiosidade íntima, esotérica, que reflete um processo iniciático de interiorização. Como veremos, a demanda do Graal parece simbolizar essencialmente essa travessia interior, não sendo fruto do acaso a invariável alusão às águas místicas que marcam momentos cruciais das sagas arturianas, como, por exemplo, as águas do lago onde o Rei Pescador procura alívio para a sua chaga, as águas de onde Excalibur reemerge brandida pela Dama do Lago, as águas do vasto oceano em cujo centro imaginal se oculta Avalon, ou ainda, as águas dos mares navegados por Galaaz de posse do Santo Cálice.

O Graal na Tradição Espiritual Portuguesa foi o título provisório deste trabalho. Porém, face à amplitude temática dos conteúdos da investigação, esse título corria o risco de se revelar redutor. Não é propriamente o Graal na sua configuração romanesca que interessa ao objeto deste estudo, nem tampouco cabe aqui aprofundar o seu interesse histórico-literário. No âmbito da Ciência das Religiões, o Graal terá interesse, na melhor das hipóteses, no seu sentido numinoso e, de uma forma mais abrangente, na sua profundidade simbólica. Assim, importa essencialmente enfatizar a subjetividade do simbolismo graálico, independentemente das variáveis que o reconfiguram como objeto. Além disso, não é no Graal-objeto em si, mas sim no espírito iniciático de demanda intrínseco ao seu simbolismo, que reside a fonte de alguns aspetos essenciais da tradição espiritual lusitana. E mesmo essa tradição espiritual, não escapando ao inexorável influxo judaico-cristão de hegemonia católica, peja-se de remanescências míticas que lhe tecem uma urdidura de pendor heterodoxo. Posto isso, chega-se ao título definitivo: *O Simbolismo do Graal e o Espírito Iniciático de Demanda na Tradição Mítico-Espiritual Portuguesa*⁵.

⁴ *Mensagem*, 2ª parte, X.

⁵ Essa é, aliás, a forma como o Mestre Lima de Freitas, um dos arautos da espiritualidade esotérica lusitana, designa a tradição espiritual lusa, a julgar pelo subtítulo da sua obra intitulada *Porto do Graal*, a saber: *A riqueza ocultada da tradição mítico-espiritual portuguesa* (cf. bibliografia).

Impõem-se indagar a possibilidade real de conciliação entre a horizontalidade histórica – exotérica – da face judaico-cristã e a verticalidade meta-histórica – esotérica – da face mítico-gnóstica da espiritualidade portuguesa. De acordo com José Manuel Anes (cf. 2008, p. 120), essa conciliação é factual, residindo no centro da cruz formada por esses dois traços essenciais do pensamento espiritual português o eixo-síntese dos diversos aspetos que religam a alma portuguesa ao sagrado. Esse eixo prefigura-se na rosa ao centro da cruz, o coração da saudade que move a alma coletiva rumo à transcendência.

Determinar o grau de influência que o universo místico do Graal exerceu sobre os fundamentos da tradição mítico-espiritual portuguesa é um dos objetos do presente estudo. O outro é, partindo desse objeto inicial, identificar determinados aspetos diferenciadores da espiritualidade lusa, designadamente na esfera heterodoxa, em que uma espécie de religião de Amor parece mover-se subterraneamente, ou seja, à revelia da ortodoxia eclesiástica romana. Nesse contexto, distingue-se uma expectativa simultaneamente paraclética e parúsica que se impõe como termo escatológico de uma demanda coletiva de ordem francamente iniciática. Com efeito, a espiritualidade portuguesa, longe de se circunscrever nos limites da cosmovisão católica, transpõe a linha conceptual do messianismo judaico-cristão e funda, talvez de uma forma subliminar, uma religião nacional, um messianismo sucessivamente joanino e sebástico, impregnado de elementos ideológicos que espelham o ideário lendário da cavalaria arturiana. Essa tentativa de sacralização de dois dos vultos mais icónicos da monarquia portuguesa procura justificar uma alegada legitimação providencial do reino, que já havia sido inaugurada com a cristofania afonsina. Nesse processo, a tradição compara os dois monarcas extremos da dinastia avisense ao lendário Rei Artur: D. João I como o mentor de uma nova Távola Redonda e D. Sebastião como o rei mortalmente ferido em batalha, que, encoberto numa ilha numinosa e envolta em nevoeiro, regressará um dia para restaurar a nação.

O desaparecimento do rei gera no coração do povo um desejo, e esse desejo tem por motor a saudade, ou aquilo a que, no caso, se pode chamar de *nostalgia do impossível*. Trata-se da tão afamada saudade portuguesa, revestindo-se de um sentido religioso profundo, já que ela confronta o sujeito com um objeto que transcende o plano sensível, projetando-se duplamente no tempo, quer na reminiscência de uma Idade do Ouro de um passado remoto, quer no retorno a essa mítica Idade num futuro que se deseja próximo.

O processo faz-se acompanhar pela respetiva componente espacial, ou seja, a saudade incide duplamente no éden perdido do passado e no éden reencontrado do futuro, mobilizando no inconsciente um espírito coletivo de demanda. Nesse sentido, o reino do Graal, como fonte de saudade, é perfeitamente equiparável ao Império da expectativa paraclética lusitana. Desejo e saudade encontram-se de mãos dadas nesta experiência subliminar de religiosidade íntima e, numa perspetiva junguiana, as projeções espaço-temporais da nostalgia do impossível são o reflexo de uma busca individual interior de franco pendor iniciático. No caso, o ‘impossível’, que se revela objeto de uma espécie de nostalgia mística, é alusivo a um estado edénico de imortalidade e de pureza original que, de acordo com a tradição, se perdeu com a queda adâmica. Como veremos, esse estado virginal, remontando às origens supra-históricas de um tempo mítico primordial, tem por símbolo o Graal-vaso, recetáculo das águas genesíacas e, subseqüentemente, da primitiva natureza andrógina do género humano, ou seja, *a priori* da divisão da unidade em polos opostos. Nesse sentido, a demanda do Graal vale fundamentalmente por uma busca interior da essência unitária perdida, de um estado virginal de imaculada inocência que a face heterodoxa da espiritualidade portuguesa logrou representar no imperador-menino do culto do divino Paráclito e no rei-menino D. Sebastião da expectativa messiânica nacional.

O providencialismo inculcado pela tradição na fundação, soberania e expansão marítima da nação portuguesa facilmente se conota como desejo patriótico de reivindicar uma génese sacral e, subseqüentemente, uma missão soteriológica para Portugal e para o seu povo. Porém, esse suposto nacionalismo místico apresenta um carácter ambíguo. A mitanálise do simbolismo universal do Graal que terá impregnado o pensamento heterodoxo português poderá ajudar a desconstruir essa ambiguidade. Efetivamente, se nos focarmos em três momentos cruciais daquilo a que se pode chamar *História Mítica de Portugal*, surpreendemos no nacionalismo místico que aparentemente lhe é intrínseco, um fundo de universalismo transnacional.

O primeiro desses momentos, sendo naturalmente o da fundação, confronta a cristofania nacional de Ourique com um pressuposto de gnose templária afeta não apenas ao ecumenismo entre as três religiões abraâmicas, como também a um ideário de obediência monárquica universal, ou seja, supranacional. Para a realização futura – absolutamente necessária – desse ecumenismo de ordenação religiosa supraconfessional,

a tradição convoca a alma portuguesa e a sua “religião do Espírito Santo”, abrangendo judeus, cristãos e muçulmanos, num espírito de genuína fraternidade cuja chama universal alimenta, segundo Agostinho da Silva, a essência da nossa vivência religiosa (Silva, 2000, pp. 254-255).

No segundo momento, o pendor universalista acentua-se, pois trata-se da época dos Descobrimentos e da tradicional edificação de pontes marítimas entre as mais distantes regiões do planeta, respetivos povos e culturas. Aqui, a vocação marítima parece estabelecer um elo de identidade com a vocação para a universalidade patente na idiossincrasia portuguesa. Paulo Borges lembra que os Descobrimentos, como fenómeno de descentramento nacional e abertura ao mundo, são tidos por autores icónicos e incontornáveis da cultura portuguesa como a antecipação profética de uma Descoberta maior a fazer, mais determinante que a anterior, já que implicaria a consumação, no limiar da meta-história, da potencialidade, vocação e destino superior da nação (Borges, 2010, p. 59).

Parece entrar aqui o terceiro momento desta nossa ‘história mítica’, isto é, a queda do império secular realizada provocada pelo desastre de Alcácer Quibir. O perfil fatídico de semelhante fado veio alimentar a utopia do império espiritual sonhado, em cujo trono, segundo reza a tradição, se sentará o Santo Imperador do Mundo, o Encoberto finalmente desvelado. Com vista à materialização desse reino do Espírito – Império paraclético ineditamente universal, à guisa de reino do Graal – Portugal assumirá entre as nações, de acordo com o pensamento profético português, um papel fundamental de mediação.

Dado o perfil teórico do objeto deste trabalho, a metodologia aplicada cingiu-se à recensão bibliográfica de obras de referência, não só no plano científico, como também no plano das ideias. Para as respetivas citações e indicações em bibliografia foi observada a norma da *American Psychological Association* (APA). Entre as fontes consultadas, constam autores que, independentemente das respetivas credenciais académicas, revelam um grau notável de erudição. Além disso, alguns deles, ao longo das suas investigações, terão certamente dado um contributo inestimável para a definição epistemológica – aparentemente ainda em desenvolvimento – da tradição mítico-espiritual portuguesa. Lima de Freitas, autor de obras pictóricas que retratam mitemas essenciais da referida tradição, algumas das quais reproduzidas nos painéis da estação do Rossio, em Lisboa, é certamente um exemplo paradigmático e absolutamente incontornável disso mesmo.

Apesar de algumas das fontes literárias constantes na bibliografia serem manifestamente datadas, elas revelam-se essenciais para a abordagem ao simbolismo do Graal à luz do pensamento heterodoxo português. Exemplo disso é a tese de doutoramento de Almir de Campos Bruneti vertida em livro com a data de 1974, e que se revelou essencial para fundamentar diversas questões tendentemente controversas relacionadas com a heterodoxia joaquimita e a sua alegada relação com o mito do Graal, os cistercienses, os templários, os espirituais franciscanos, a corte dionisíaca e o paracletismo português. São igualmente dignas de nota as obras da lavra de Dalila Pereira da Costa, designadamente *A Nau e o Graal*, tendo sido consultada uma edição de 1978; assim como também os volumes⁶ de *Portugal: Razão e Mistério*, de António Quadros, publicados nos já relativamente distantes anos 80 do século passado, conquanto revelando conteúdos absolutamente essenciais para o estudo da tradição lusa na sua dimensão mítica e espiritual; ou ainda, *O Crepúsculo da Idade Média* de António José Saraiva, que, apesar de datado de 1988, continua a ser fonte referencial para trabalhos científicos bastante atuais, como, por exemplo, *O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A Demanda do Santo Graal*, de Ademir Luiz da Silva, ou para investigações recentes na área do sagrado medieval, de que é exemplo *Os Templários na formação de Portugal* da autoria de Paulo Alexandre Loução, ambos constando na bibliografia deste trabalho.

Naturalmente, o uso do material mítico, filosófico e profético, que enriquece as obras de Camões, Vieira, Bruno, Pessoa e Agostinho da Silva, descarece de qualquer justificação, independentemente da maior ou menor antiguidade das respetivas publicações, o mesmo se aplicando a obras de referência para o estudo das estruturas simbólicas do imaginário mítico e religioso, da lavra de alguns dos autores estrangeiros recorrentemente citados, como Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl e Emma Jung, Julius Evola, René Guénon e Gilbert Durand.

Do extenso universo de novelas que envolvem o Graal e a sua demanda, foram submetidas a leitura integral e comparativa duas obras seminais, a saber: *Perceval ou o Romance do Graal*⁷ de Chrétien de Troyes – tida como o romance inaugural do ciclo graalístico – e *Parsival* de Wolfram von Eschenbach – reivindicada pelo autor como sendo

⁶ Volumes recentemente reeditados pela editora Alma dos Livros num único tomo que serviu de fonte para a presente investigação, sendo, portanto, esse tomo a constar como referência bibliográfica.

⁷ O mesmo *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal* referido nas primeiras linhas desta introdução.

a história verdadeira. Com vista a dissecar os contornos da lenda no contexto literário da cultura medieval portuguesa, foi exaustivamente analisada *A Demanda do Santo Graal* – reprodução do texto galaico-português com a chancela de Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Parte-se para a presente investigação com a expectativa de que os seus resultados contribuam para o desenvolvimento epistemológico das peculiaridades que a espiritualidade lusa encerra, designadamente no que diz respeito aos seus três elementos diferenciadores: a atração mística pela vertigem marítima, a nostalgia do impossível e a vocação para a universalidade. Ao longo deste estudo são focados aspetos da idiosincrasia cultural portuguesa que parecem evidenciar a presença de uma vocação inata para a fraternidade, a multiculturalidade e o ecumenismo. Assim, poderá ser pertinente valorizar essas particularidades culturais e fazer delas um instrumento de inspiração para o diálogo inter-religioso e para a concertação intercultural em geral. Se este estudo puder contribuir, mesmo que modestamente, para estimular no meio académico português, nomeadamente na área da Ciência das Religiões, a revalorização das nuances que no imaginário luso transcendem a identidade nacional e a transferem manifestamente para um estágio de identidade universal, em comunhão com tudo e com todos, então um dos seus objetivos terá sido alcançado. A religião do Espírito, ou religião do Amor, ou religião dos “Cavaleiros do Amor” do paradoxo de Bruno, convocada pela cavalaria iniciática do Graal, com que Pessoa alimenta o sonho de um Império pela cultura, ou com que Agostinho da Silva preconiza o resgate interior da criança-Imperador em nós, afigura-se religião suprainstitucional; quiçá, uma espécie de religião-sabedoria de inspiração teosófica, que, identificando-se com todas as religiões e, ao mesmo tempo, não se identificando com nenhuma, assume potencialmente uma posição sintetizante e catalisadora de convergências.

Mas a pertinência deste trabalho poderá não se cingir aos aspetos ontológicos supramencionados, por mais relevantes que os mesmos se afigurem. O mergulho analítico no universo místico do Graal permite-nos compreender alguns aspetos essenciais do fenómeno religioso na sua vertente esotérica, e isso poderá suscitar algum interesse num momento em que matérias como *gnose* e *esoterismo* são, cada vez mais, objeto de investigação científica em Portugal. Acresce o pretexto que esse universo místico oferece para aprofundar cientificamente o estudo do pensamento esotérico português.

Partindo desse pressuposto, a presente dissertação abrange uma série de conteúdos temáticos que inspiram a possibilidade de enquadramento epistemológico do pensamento esotérico português no contexto mais alargado de Esoterismo Ocidental⁸, definindo-se hoje como um campo de estudo cujos objeto e método – manifestamente relevantes para o entendimento do fenómeno religioso – se encontram academicamente delimitados e definidos (Freitas, 2019, p. 9). Cabe notar que desde 1964 que o Esoterismo Ocidental tem assento curricular no meio académico, graças à criação da cadeira intitulada *História do Esoterismo Cristão* na área de Estudos Religiosos da École Pratique des Hautes Etudes, Universidade de Sorbonne, Paris. Em 1980 a Hermetic Academy, integrada na Academia Americana da Religião – AAR, um distinto grupo profissional norte-americano de académicos em ciências religiosas – cria um Grupo de Esoterismo e Perennialismo, organizando vários simpósios até final da década de 90 que culminaram, já em 1993, num seminário intitulado *Teosofia e as suas fases de desenvolvimento*. O propósito da Hermetic Academy foi, desde a primeira hora, estimular o intercâmbio de investigadores na área do esoterismo. Em 1999, é criada na Universidade Estadual de Amsterdão a cadeira de *História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas, do Renascimento ao Presente*, abrangendo um currículo académico completo, da licenciatura ao doutoramento (Faivre, 2000, pp. xix-xx). São igualmente dignos de nota: o Curso de Mestrado criado em 2012 pela Universidade de Groningen, Holanda, com o sugestivo título de *Conhecimento Escondido: Gnosticismo, Esoterismo e Misticismo*; o Curso de

⁸ Esoterismo Ocidental é um conceito epistemológico essencialmente alusivo ao conjunto de tradições esotéricas que radicam em diversas correntes da filosofia helénica e, mais especificamente, em movimentos que se viriam a tornar paradigmáticos, como o Hermetismo, o Gnosticismo e o Neoplatonismo, e cujos sistemas filosófico-espirituais foram introduzidos no medievo europeu por intermédio das culturas islâmica e bizantina (Freitas, 2019, p. 12). No contexto académico, define-se hoje preponderantemente sob uma perspetiva histórica – em detrimento da perspetiva tipológica –, abrangendo um determinado conjunto de correntes específicas da cultura ocidental com manifestas semelhanças entre si e historicamente correlacionáveis (Freitas, 2019, pp. 15-16). Antoine Faivre foi o primeiro investigador a definir o conceito de Esoterismo Ocidental como campo de estudo, contribuindo significativamente para o desenvolvimento desta área de investigação no meio académico, nomeadamente no que diz respeito à Filosofia Hermética (Freitas, 2019, p. 11). Na conceção de Faivre, o Esoterismo Ocidental abrange uma área fértil em correntes de pensamento que apresentam determinados denominadores comuns, desde as mais clássicas como a alquimia, a astrologia e a magia, àquelas que proliferaram no período renascentista, como a cabala cristã, o hermetismo neo-alexandrino, o paracelsismo, a teosofia e o rosacrucianismo (cf. Faivre, 2000, p. xiii). Indagador fervoroso destas correntes, Fernando Pessoa é o paradigma moderno do pensamento esotérico português e o seu espólio inspirou, e continua a inspirar, um manancial fecundo em considerações e discursos filosóficos que, pelos menos aparentemente, se afiguram merecedores de ponderação quanto a um possível enquadramento no campo de estudo em nota.

Mestrado em Gnosticismo, Esoterismo, Misticismo da Universidade Rice em Houston, EUA; e – interessando-nos particularmente – a cadeira de Esoterismo Ocidental que a Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias oferece desde 2014, como disciplina opcional do Curso de Mestrado em Ciência das Religiões, tendo por referencial a discussão epistemológica promovida pela Universidade de Amesterdão (Freitas, 2019, p. 11).

A academia vem cimentando paulatinamente uma perspetiva histórica do esoterismo como fenómeno religioso, definindo-o por um conjunto de correntes que formam um todo e que expressam um determinado padrão de pensamento, sendo particularmente pertinente observar as fontes arcaicas do fenómeno e os vários aspetos da sua posteridade até aos dias de hoje (Faivre, 2000, pp. xiii). A outra perspetiva, dita tipológica, prendeu essencialmente a atenção dos investigadores da primeira metade do século XX, contemplando os conceitos de *perennialismo* e *religionismo*, em que se destaca também a conotação secretista⁹ do conhecimento dito esotérico (cf. Freitas, 2019, p. 14).

Apesar da dicotomia metodológica patente nas perspetivas supramencionadas, encontrando-se a segunda parcialmente ultrapassada no contexto académico, importa não perder de vista – pelo menos no que concerne ao objeto do presente estudo – a matriz semântica da definição diferenciadora de *esoterismo* por contraste com o seu oposto. António de Macedo relembra a antonímia entre os adjetivos *exotérico* e *esotérico*, ambos de raiz etimológica grega, radicando o primeiro em *exôterikos* – “exterior, destinado aos leigos, popular” – e o segundo em *esôterikos* – “no interior, na intimidade” (Macedo, 2011, p. 45). O perennialismo alimenta-se naturalmente deste exercício semântico, assim como também dele decorre a conotação secretista – tendentemente elitista – de *esoterismo*. Todavia, o termo não deixa de designar também o centro espiritual em si, dito esotérico, que se situará algures nas profundezas do Ser, logo, acessível a todo o homem que se predisponha a fazer recurso de meios e técnicas adequados para o efeito (cf. Faivre, 2000, pp. xiii), o que parece implicar forçosamente um processo de iniciação¹⁰.

⁹ Em que o esoterismo é visto como um conjunto de conhecimentos secretos reservados a uma elite de iniciados.

¹⁰ A palavra *iniciação* será utilizada ao longo deste estudo para aludir essencialmente a experiências de carácter espiritual que implicam transformações internas, ou, como diria Eliade (2016, p. 144), que implicam “uma passagem de um modo de ser a outro, e operam uma verdadeira mutação ontológica”.

Ora, o Graal, que na tradição iniciática, como veremos, oferece riscos que não devem ser corridos por não-iniciados, que tanto vale por profanos ou “leigos” –, faz um apelo à interioridade, induzindo uma via introspetiva de transmutação e subtilização que se traduz na busca da essência que nos liga ao Todo. Subjaz nesse apelo um fundo ético de aplicabilidade prática, projetando-se no imediato a partir da sua esfera ontológica para funcionar como um antídoto eficaz contra o vírus da egoidade. Num tempo em que urge promover um verdadeiro espírito de fraternidade entre os homens e um sentimento de empatia dos homens para com a Natureza, lembrar o teor ético de tais valores, mesmo quando o canal de transmissão é um conto, um mito ou uma lenda, revela-se por si só inegavelmente pertinente, e ainda mais quando se trata de uma lenda como a do Graal, a qual parece continuar a incorporar um mito vivo, já que granjeia mais fascínio na contemporaneidade do que a generalidade dos mitos e contos de fadas (Jung ; Franz, 1998, p. 9).

A presente dissertação estrutura-se em quatro capítulos. No primeiro procura-se perscrutar a essência arquetípica e atemporal do Graal para daí intentar dissecar elementos fundamentais do seu simbolismo. Veremos que a lenda a ele associada é passível de ser entendida como um mito fundador de dimensão simbólica universal, cujo grau de parentesco com os mitologemas da Idade do Ouro e do Centro Supremo parece ser evidente. Convocando uma aspiração profundamente religiosa de encontro com o sagrado, o Graal afigura-se, numa perspetiva junguiana, tesouro difícil de alcançar, logo, a sua demanda reveste-se de um sentido iniciático de pendor alquímico que o seu vasto campo de possibilidades etimológicas parece comprovar. Abordadas estas questões de teor subjetivo, serão investigadas as fontes ancestrais da lenda do Graal. Veremos como essas raízes não se cingem à tradição celta, como tem sido alegado pela generalidade dos autores. Investigações relativamente recentes refutam essa exclusividade e indiciam a marca de uma hibridação cultural greco-romana e cético-germânica na matriz das lendas arturianas em geral. As fontes islâmicas serão igualmente investigadas, já que elas se revelam transmissoras incontornáveis da componente esotérica do Graal na Europa medieval. No que diz respeito ao conceito de Cavalaria Espiritual em particular, será estudado o legado ético-iniciático da *futuwwa* na sua relação com o sufismo e com o ismaelismo.

O segundo capítulo apresentará um levantamento historiográfico da introdução da matéria da Bretanha, designadamente o ciclo literário do Graal, nos reinos medievos da Península Ibérica, a partir do qual será analisada a tese da prioridade portuguesa. Dada a relevância da Ordem de Cister e, nomeadamente, de Bernardo de Claraval no conjunto de iniciativas militares e geopolíticas que resultaram na fundação do reino de Portugal, será estudada a influência cisterciense no processo de cristianização das sagas do Graal, originariamente eivadas de elementos pagãos. Partindo das repercussões literárias desse processo, será ensaiada uma breve mitanálise da *Demanda* medievo-portuguesa, nela se detetando uma componente heterodoxa de inspiração joaquimita significativamente relevante para o objeto deste estudo.

O terceiro capítulo procurará salientar um fenómeno imprescindível para a relação entre o simbolismo iniciático do Graal e a ‘mito-história’ portuguesa. Trata-se da alegada génese templária de Portugal, tendo em consideração que os templários são tradicionalmente associados aos mistérios do Graal. Para abordar semelhante questão, mito e história serão equilibrados por um fiel de observação cirúrgica e imparcial que tem por objetivo dissecar a argumentação providencialista do denominado ‘Portugal templário’, uma espécie de ‘Porto do Graal’, ou escrínio do património material e imaterial da milícia salomónica que se julga ter sido determinante para os principais eventos da história nacional, designadamente os Descobrimentos. A subsistência da Ordem do Templo em Portugal, através da fundação dionisíaca da Ordem de Cristo, será alvo de análise, já que consiste num dos eventos de que se alimenta a fundamentação providencialista dos alegados ‘altos desígnios’ nacionais. Seguir-se-á um exame da expectativa paraclética portuguesa, de que a rainha Santa Isabel seria uma fervorosa adepta e que se encontra codificado no simbolismo escatológico e, logo, graálico, das festas populares do Espírito Santo. Os feitos inaugurais da Casa de Avis inspiraram Fernão Lopes a preconizar o marco joanino de uma nova era, o ponto de partida para uma renovada Idade do Ouro. Trata-se do “evangelho português” proclamado pelo cronista, em que António José Saraiva lê uma dupla componente, religiosa e não religiosa, a primeira justificando e legitimando a segunda, isto é, a defesa da verdadeira fé, com validação pontifícia, justificando a defesa do reino (Saraiva, 1988, p. 171). Veremos como o imaginário arturiano permeou essa ordem de ideias entre os barões avisenses e como se estima que tenha inflamado o ‘coração argonáutico’ da cavalaria naval de Sagres.

Finalmente, no capítulo quarto, observaremos o reflexo da mística cavaleiresca de demanda na literatura poético-profética portuguesa através das obras de dois dos seus preclaros representantes: Luís Vaz de Camões e Fernando Pessoa. Veremos como a épica camoniana enaltece a via iniciática do Amor, materializada no contacto ‘tântrico’ com o sagrado feminino, como prémio pela bravura na gesta. Pessoa, por sua vez, enaltece literalmente o Graal, quer através da sua “princesa”, D. Filipa de Lencastre, esposa do mais arturiano entre os monarcas portugueses, D. João I, tendo por paladino o Condestável do Reino, cuja espada o lirismo pessoano identifica com a própria Excalibur; quer através de D. Sebastião, o Galaaz a quem a expectativa pessoana atribui pátria, ou seja, a pátria portuguesa, à qual deve regressar do fundo do não-ser, para com a mesma Excalibur, ou melhor, com a luz numinosa que dela irradia, revelar o Santo Graal.

CAPÍTULO 1

DO GRAAL, DO SEU SIMBOLISMO E DAS SUAS FONTES

Capítulo 1

Do Graal, do seu simbolismo e das suas fontes

O Graal é geralmente associado ao cálice utilizado por Cristo na Última Ceia, donde a designação comum de *Santo Graal* ou *Santo Cálice*. Essa vulgar associação parece inspirar-se na passagem dos evangelhos sinópticos em que Jesus dá a beber da sua taça aos apóstolos, identificando o vinho nela contido com o seu próprio sangue (cf. Mt 26, 27-28; Mc 14, 23; Lc 22, 20). É através do derramamento sacrificial desse sangue que é firmada, nas palavras atribuídas a Jesus, a nova aliança de Deus para proveito de muitos e redenção dos pecados (cf. Mt 26, 28). Jesus garante que dali em diante não tornará a beber vinho até que chegue o reino do Pai (Lc 22, 18).

Quer o sangue salvífico de Cristo, quer a plasmação escatológica do reino divino virão a impor-se como temas centrais das inúmeras especulações tecidas em torno do enigma do Graal, tal como teremos oportunidade de verificar ao longo deste estudo.

Em João, o episódio da Última Ceia omite a liturgia do pão e do cálice, mas os valores soteriológicos e escatológicos que lhes são inerentes aparecem numa passagem precedente, em que Jesus diz: “Aquele que come o meu corpo e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6, 54).

Yvette Centeno (cf. 2012, pp. 38-39) observa que para alguns estudiosos o Graal representa, de uma forma inextricável, o próprio Cristo – através do sacrifício redentor do seu corpo e do seu sangue –, o cálice da Sagrada Ceia e, finalmente, o cálice eucarístico. Todavia, essa relação identitária entre o Graal e o cálice sagrado contendo o sangue de Cristo, é manifestamente o produto de um processo sofisticado de cristianização, para o qual terá contribuído significativamente Robert de Boron¹¹ em finais do século XII (cf. Zierer, 2005, p. 147). Isso significa que as lendas do Graal radicam na ancestralidade de uma tradição pré-cristã, tal como teremos oportunidade de constatar.

De Boron terá sido o primeiro autor a conceber uma progénie de guardiães do Graal tendo por decano José de Arimateia. Terá igualmente inaugurado o elo de identificação entre a lança gotejante das lendas arturianas e a lança com que Longino

¹¹ De acordo com Emma Jung e Marie-Louise von Franz (1998, p. 302), “unlike the poems about Perceval by Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach and others, which are set in a land of marvels and fairy-tales, Robert de Boron’s story of the Grail exhibits a markedly Christian and religious trend”.

perfurou o corpo de Jesus crucificado. Finalmente, parece dever-se a ele a autenticação do Graal como Cálice da Última Ceia, no qual teria sido vertido o sangue de Cristo (Varenne, 1998, p. 45).

Curiosamente, o material mitémico cristianizado que liga o Graal a José de Arimateia – personagem ausente da matéria da Bretanha na sua primeira fase – radica em livros apócrifos do Novo Testamento, nomeadamente o evangelho apócrifo de Nicodemo e um outro manuscrito ulterior intitulado *A Vingança do Salvador* (Saraiva, 1988, p. 60, p. 68).

Da saga de José de Arimateia, constituindo o *ex libris* da lenda cristã do Graal, começa por se destacar a obtenção do corpo de Jesus crucificado – cortesia de Pôncio Pilatos por serviços militares prestados –, cujo sangue Arimateia recolhe no Graal. O Santo Cálice é-lhe confiado e o Senhor consagra-o primeiro bispo da cristandade, unguindo-o com o mesmo óleo que sagrará toda a dinastia de reis bretões, até Uther Pendragon, pai do lendário Rei Artur (Evola, 1978, p. 89-90), pois conta a lenda que Arimateia, após as mais diversas peripécias, teria conseguido levar o Graal até à Bretanha (Zierer, 2005, p. 147), instituindo a supramencionada genealogia de guardiães do Graal que culminará com o Rei Pescador (Zierer, 2011, p. 7), por sua vez, personagem central no enredo iniciático da demanda.

As versões cristianizadas do Graal inspiraram alguns autores hodiernos a fazer dele o símbolo de uma praxe esotérica exclusivamente cristã, o que, de acordo com Varenne (1998, p. 86), “é totalmente errado”. Efetivamente, o Graal, no que de mais essencial o seu simbolismo encerra, tende a transcender a identidade confessional reivindicada pela cristandade medieval, que ressoa até aos nossos dias, para se posicionar no centro de um campo muito vasto de especulação. Assim, embora uma das suas possíveis raízes etimológicas nos remeta, como veremos, para *vaso* ou *copo*, identificá-lo exclusivamente com o cálice de Cristo revela-se manifestamente redutor.

Posto isso, e apesar da roupagem cristã do mito ser extraordinariamente relevante para o estudo do impacto das sagas arturianas no tecido espiritual heterodoxo português, faz-se necessário procurar sondar a essência do seu simbolismo, que, como será visto, tende a escapar a todo o género de condicionalismos conceptuais. Como objeto, o Graal revela-se fugidio e impreciso; como ideia, revela-se francamente arquetípico mediante uma panóplia de imaginárias plasmações que em momento algum logram subtrair-lhe o

significado essencial: talismã misterioso, transcendente e numinoso que espelha, quer o retorno a um tempo áureo primordial e supra-histórico, quer o resgate de um estado de pureza original do género humano. Assim, a demanda iniciática pela essência perene encoberta pelo véu da realidade aparente, que parece identificar o cerne do seu significado, faz dele um mito de dimensão simbólica universal.

Não obstante, as fontes do seu constructo romanesco podem ser surpreendidas, desde logo, nos objetos sagrados da mitologia celta que reaparecem nos cortejos místéricos do inusitado talismã e nas mãos dos heróis da demanda. Paralelamente, e como será verificado, denotam-se indícios de influência germânica na onomástica e nas armas desses heróis que, apesar da roupagem novelesca característica do medievo, não deixam de reviver as gestas epopeicas lavradas pelo imaginário clássico.

Relativamente ao espírito iniciático de demanda, o legado da mística cavaleiresca islâmica revela-se incontornável, peijando-se de preceitos éticos fundamentais que a cavalaria ocidental viria a absorver. Nesse contexto em particular, pretende-se investigar os aspetos que, quer no sufismo, quer no messianismo ismaelita, revelam similitudes com a demanda espiritual do Graal.

1. 1. O mito e o universalismo atemporal dos seus arquétipos

O facto de não ser possível tratar o Graal como uma relíquia tangível, objetivamente qualificável e historicamente enquadrável – não obstante a comum associação ao Cálice da Última Ceia que, como já se disse, não é mais do que uma das suas múltiplas representações –, serve de pretexto para dedicar o início da presente investigação à demanda do seu mais profundo sentido simbólico.

No que diz respeito a essa matéria, parece haver algo que se pode afirmar com segurança: O Graal é um mito, uma lenda. Para Yvette Centeno, a lenda do Graal pode ser abordada sob o aspeto de um mito fundador, cuja dimensão simbólica é universal, já que, assente em elementos de transição cultural e filosófico-religiosa, perdurou ao longo dos séculos e subsiste vivo na atualidade (Centeno, 2012, p. 36). Ora, o mito, diz-nos Mircea Eliade (2016, p. 83), “conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo”. O estatuto primordial desse Tempo confere-lhe um atributo sacral e mítico, isto é, trata-se de um Tempo sagrado, o Tempo

do início, que não foi antecedido por qualquer tempo dito histórico, já que tempo algum poderia ter existido antes do evento narrado pelo próprio mito (Eliade, 2016, p. 67).

Encaixa nesta conceção de Eliade o mito da Idade do Ouro, presente em diversas tradições, e que o autor assinala como marco do início e do fim da história (Eliade, 2016, p. 161). Julius Evola insere-o numa dimensão supra-histórica e distingue-o como um dos princípios antecedentes do ciclo histórico do Graal, referindo os temas comuns que atravessam as diversas versões da lenda, como são o centro misterioso, a busca, a prova, a conquista espiritual e a restauração real, todas elas com os seus castelos, ilhas, reinos e regiões inacessíveis e aventureiros (Evola, 1978, p. 31). Seguindo uma mesma ordem de ideias, Lima de Freitas inclui a demanda mística do Graal num conjunto confluyente de ideais e aspirações ao retorno da Idade do Ouro do começo dos tempos (Freitas, 2006, p. 120). Gilbert Durand (cf. 2008, pp. 67-68) desenvolve o tema, apontando os cinco mitemas fundamentais do mito da Idade do Ouro, invariavelmente relacionados com elementos mitémicos das lendas arturianas, a saber:

1. O mitema da nostalgia – a saudade portuguesa – relativamente a uma monarquia arcaica perdida, de remanescência mitológica saturnina, com o seu rei tolhido, chagado e moribundo, personagem transversal às múltiplas versões do ciclo graálico. Tal como ele, também as suas terras se encontram devastadas e esgotadas, aguardando o regresso do salvador;

2. O mitema do rei encoberto – tão caro ao messianismo sebástico lusitano – numa ilha ou montanha. No ciclo do Graal temos a afamada Ilha de Avalon para onde foi encaminhado o rei Artur, mortalmente ferido. Avalon prima pela abundância, fraternidade, paz e felicidade (Cf. Bruno, 1999, pp. 91-92), ou seja, reúne todas as características de uma região supra-histórica bafejada pelos eflúvios da Idade do Ouro;

3. O mitema do Paraíso terrestre ou Arcádia, arquétipo político da Cidade Santa, farta e bem-aventurada – comparável à Terra Prometida da expectativa messiânica judaica –, de que foi monarca o rei encoberto do segundo mitema;

4. O mitema do regresso do rei caído e encoberto, a quem assiste o poder de regressar, subvertendo o curso natural do tempo. O Graal, pelas suas lendárias virtudes nutritivas, restauradoras, taumatúrgicas, transformadoras e espirituais, simboliza o poder transcendente do rei encoberto;

5. O mitema iniciático do herói, cujas inatas qualidades de pureza, desapego e compaixão o habilitam a formular a ‘pergunta’ que resgatará o rei tolhido do seu estado agonizante. A iniciação que decorre da longa e árdua demanda é comparável a uma ascese operativa de tipo alquímico e está na base das várias analogias que vêm sendo estabelecidas entre o Graal e a *Lapis* dos Filósofos.

Para Durand (2008, p. 63), a Idade do Ouro é um mito imemorial, que, pela sua universalidade, se pode considerar quase arquetípico. Essa saudosa e sonhada Idade é caracterizada por um venturoso estado de abundância, que, como veremos, se relaciona com um dos predicados fundamentais do Graal.

Vale a deixa para abordar, ainda que muito pela rama, o mito graálico na sua dimensão arquetípica. Os mitos e os contos de fadas são, segundo Carl Gustav Jung, expressões importantes de determinados arquétipos, os quais vão adquirindo formas específicas ao longo de vastos períodos de tempo. Jung sublinha que o próprio termo *archetypus* clarifica-se quando estabelecida a sua relação com o mito, com os contos de fadas e, inclusivamente, com os ensinamentos esotéricos (Jung, 2019, pp. 13-14). A sua ilustre esposa, Emma Jung, referindo-se a um conto de fadas bretão acerca das aventuras de Peronik, no qual encontra o antecedente popular da saga de Perceval, releva o facto de se poder surpreender nele a base arquetípica mais universal da lenda do Graal, na qual a dimensão humana, para a autora, assume especial importância (cf. Jung ; Franz, 1998, pp. 35-36). No conto distinguem-se o vaso e a lança, que são objetos genericamente centrais da epopeia graálica. O vaso, associado em grande parte das versões ao próprio Graal, representa essencialmente uma ideia, ou, mais concretamente, uma imagem primordial, donde o seu significado universal, até porque podemos encontrá-lo em incontáveis mitos, lendas e contos de fadas. Isso quer dizer que o significado simbólico do vaso remonta aos primeiros tempos, quer dizer, é possível atribuir-lhe uma conceção arquetípica (Jung ; Franz, 1998, p. 113). Seguindo a mesma linha de pensamento, Centeno (2012, p. 39) atribui ao vaso maravilhoso uma imagem que, de tão antiga, se pode considerar arquetípica, ou seja, suscetível de remontar às origens da humanidade.

Em algumas versões da saga, como por exemplo na *Demanda* medievoportuguesa que será aqui estudada, o Graal faz-se presente mediante o olhar estarecido dos cavaleiros da Távola Redonda. Trata-se, no caso, de uma autêntica hierofania, ou seja, a manifestação de algo sagrado que se mostra, ou ainda, a manifestação do sagrado num

determinado objeto (Eliade, 2016, pp. 22-23), que, neste exemplo em particular, corresponde ao Cálice da Última Ceia para onde foi vertido o sangue de Cristo. Esta componente sacral, numinosa, do Graal, interessa especialmente ao objeto da presente investigação. Mircea Eliade, reportando-se às sociedades pré-modernas, verifica que é ao sagrado, e não à objetividade pseudo-real da profanidade mundana, que o estatuto de realidade, perenidade e efetividade é atribuído. Ou, fazendo uso das palavras do autor em citação, para o homem religioso dessas sociedades ainda a salvo do cientismo positivista do mundo hodierno, “o sagrado está saturado de ser” (Eliade, 2016, p. 24). Esta constatação é interessante, já que a demanda do Graal parece simbolizar essencialmente a aspiração, ainda que inconsciente, a esse estado pleno de ser, verdadeiramente real, divino, imutável e imortal.

Há, todavia, uma vasta gama de significados simbólicos a dissecar antes de se tentar, sequer, procurar chegar a qualquer dedução pertinente¹². Bruneti (1974, p. 23) adverte para o facto de que “o carácter universal da simbologia do Graal torna fácil, com um mínimo de habilidade e engenhosidade, a atribuição de quantos significados se possam conceber”. Resta saber se, apesar dessa dificuldade de ordem epistemológica, é possível encontrar uma unidade comum ou uma ideação axial no cerne da referida diversidade simbólica. Evola (cf. 1978, p. 32), isolando as narrativas que abordam especificamente o tema do Graal, encontra-lhes uma “unidade interna fundamental”, já que a diversidade de elementos simbólicos pode ser inserida num quadro mitanalítico de “significados universais inter-tradicionais”, o que nos remete de novo para o universo supra-histórico do mito, ou, como diria o autor em citação, para uma “Metafísica completa da História”.

É importante notar que a sensibilidade de alguns ilustres autores os induz a conceber o Graal, ou o seu Reino mítico, como um espaço hiperfísico, um tempo que se transfigura em espaço, um espaço-tempo que escapa à tangibilidade tridimensional e que só pode ser ocupado no âmbito de uma profunda vivência interior. Sob essa perspetiva, o Graal é um vazio, um elemento neutro; em suma, um espaço-tempo povoado pelo

¹² Da mesma forma que há que não perder de vista as possíveis analogias com concepções mítico-filosóficas oriundas de cosmovisões exógenas. Otto Rahn, por exemplo, estabelece uma analogia sugestiva entre o Graal e o Lótus da espiritualidade indiana, ambos encerrando a “Luz do Mundo” no seu coração: o Verbo crístico e paraclético no primeiro caso; o próprio Buda, o Iluminado, no segundo (cf. Rahn, 2007, p. 101).

inconsciente através das suas produções imagéticas e simbólicas (cf. Centeno, 2012, p. 38).

Seja por terra, como nos clássicos da cavalaria andante arturiana, seja por mar, como viria a fazer a cavalaria naval de Sagres, a demanda do Graal pode expressar a busca pela “Terra da Promissão dos Santos”, o Éden perdido, onde a vida pulsa na sua força primeva (Costa, 1978, p. 66). Trata-se, naturalmente, de um Reino ideal, a que se associa a expectativa de um Tempo novo, de um porvir áureo, de uma utopia. (Centeno, 2012, p. 39). Ao cavaleiro cabe reatar a conexão com esse Reino utópico de plena bem-aventurança e voltar a ser depositário dos seus mistérios, fazendo jus a um dos possíveis radicais etimológicos de *religião*, a saber: *religar*, do latim *religare*.

Para Guénon (cf. 1958, p. 57), a perda do Graal expressa a perda da Tradição primordial, perene e universal, pelo menos para aqueles que se desconetaram espiritualmente do Centro Supremo, em cujo escrínio oculto foram depositados, após a mítica queda, os mistérios prístinos da referida Tradição, aí subsistindo incólumes, não obstante as constantes alterações gnosiológicas que se operam no mundo exterior. Segundo essa ordem de ideias, reside na religação espiritual ao Centro Supremo, com tudo o que de mais essencial isso pode significar, a chave para o resgate do mistério, o que implica forçosamente uma iniciação e as subsequentes transmutações por ela estimuladas.

Portanto, o Graal, independentemente de ser simbolizado por um cálice, uma tigela, um prato, um livro, uma pedra ou por algo inefável e imaterial, parece remeter-nos invariavelmente para um conceito fundamental de cariz iniciático. Convém, contudo, não precipitarmos qualquer conclusão – até porque o tema é intrinsecamente inconclusivo – e passarmos a dissecar a sua considerável panóplia de possibilidades etimológicas, a partir das quais, o seu simbolismo se tornará naturalmente mais claro.

A primeira raiz digna de nota é *grasal* em francês arcaico, ou *grazal* em provençal, remetendo para *vaso*, *copo* ou *tigela* de madeira, barro ou metal (Jung ; Franz, 1998, p. 116). Já vimos a importância do simbolismo arquetípico e universal do vaso. Há, porém, bastante mais a dizer. Um vaso é um recetáculo, ideal não só para acolher o sangue de Cristo, como se pretende na perspetiva cristã do mito, como para conservar o líquido vital por excelência, a água, ambos representando simbolicamente a vida e a imortalidade. Vale sublinhar que água e vida estabelecem, desde sempre, um paralelo importante no nosso

imaginário, inclusive religioso, tal como o batismo pela água revela (Centeno, 2012, p. 40). O conteúdo implicitamente vitalizador do vaso encerra, assim, uma carga iniciática que importa analisar.

Eis o sonho de um teólogo, analisado e interpretado por Jung, que ajudará a perceber o simbolismo iniciático da água, considerando que esta, na perspetiva junguiana, se revela como o mais comum entre os símbolos do inconsciente: Algo como o Castelo do Graal é avistado no alto de uma montanha. Quando o protagonista do sonho se aproxima do sopé, depara-se com um abismo, uma garganta vertiginosa em cujo fundo correm águas do submundo. Como o abismo separa o viandante da montanha, é forçoso que ele desça às profundezas para só então escalar penosamente até ao castelo venturoso. Ora, do ponto de vista analítico, o sonho revela a necessidade de se mergulhar nas profundezas aquáticas da alma antes de se almejar uma ascensão superior. É certamente uma escolha imprudente, que envolve riscos, mas não fazê-la implica o desperdício de uma preciosa possibilidade de ascese espiritual (Jung, 2019, pp. 27-28).

Este mergulho nas profundezas ‘aquáticas’ de si-mesmo revela-se determinante para o processo iniciático de ascensão e estabelece paralelo com o célebre autoconhecimento socrático. Simbolicamente, o espelho das águas reflete a imagem nua e crua de quem nele se mira despido de subterfúgios ou condicionamentos, e sem os artificialismos do véu conveniente, na razão do que nos diz Jung a respeito:

“O espelho não lisonjeia, mostrando fielmente o que quer que nele se olhe; ou seja, aquela face que nunca mostramos ao mundo, porque a encobrimos com a *persona*, a máscara do ator. Mas o espelho está por detrás da máscara e mostra a face verdadeira”. (Jung, 2019, p. 29)

Deduz-se do exposto que a verdadeira demanda implica invariavelmente riscos. No âmbito de uma psicologia aplicada à mentalidade hodierna, parece poder dizer-se que o caminho interior é uma verdadeira provação, requerendo grande coragem e afugentando a maioria, já que expõe as imagens sórdidas e desagradáveis da psique, sendo bem mais fácil projetar no exterior os aspetos intrinsecamente negativos. Genericamente, falta a coragem para encarar e suportar a própria sombra (cf. Jung, 2019, p. 29). Seguindo uma mesma linha de pensamento, surpreendemos Jean Markale a tecer a seguinte afirmação: “procurar o Graal é, finalmente, encontrar-se a si próprio por entre as piores alucinações” (Markale, 2001, p. 7).

É importante reter este conjunto de considerações em torno do simbolismo psíquico das águas e da sua subjacente correlação com os mistérios graálicos, já que ele parece assumir um especial significado na tradição filosófico-profética e mítico-espiritual portuguesa. Como se viu, o mergulho nas profundezas aquáticas, onde jaz oculto o “tesouro difícil de alcançar” (Jung, 2019, p. 32), isto é, a chave que abre os portões dourados do Castelo do Graal, não é gesta a que se arrisque o homem prudente, sendo esta prudência a expressão da mente consciente que se nega a submeter-se à iniciação nos mistérios do inconsciente ou das águas, tanto vale. Ora, n’*Os Lusíadas* assistimos à apologia da audácia, não propriamente de mergulhar, mas de fazer a travessia das águas abissais, mistéricas e caóticas, onde, segundo Paulo Borges (2010, pp. 20-21), “reside a possibilidade de morte e regeneração do sujeito e do mundo”, assim como a “transcensão dos fascinantes e temíveis limites do espaço geográfico e do tempo histórico”, o que vale por “transcensão dos limites, feitos limiáres, das coordenadas habituais da civilização e da mente humana”. É indignado com essa imprudência dos ‘argonautas’ lusos que o célebre Velho do Restelo vocifera, condenando a “ousada e ímpia transgressão das águas oceânicas, enquanto limites naturais divinamente instituídos entre as terras e as gentes” (Borges, 2010, p. 22).

Toda esta hermenêutica, suscetível de estabelecer uma relação aceitável e coerente entre o vaso e o significado iniciático das águas, conduz-nos ao simbolismo alquímico do Graal. É preciso fazer notar que a eleição da água como conteúdo do vaso por excelência se prende com o Graal enquanto recetáculo numinoso de vida – e, subsequentemente, de imortalidade – na sua mais pura essência. Partindo desse pressuposto ficamos mais próximos da analogia passível de ser estabelecida entre o conteúdo do Graal-vaso e o Elixir da Longa Vida da tradição alquímica (cf. Centeno, 2012, p. 40).

O vaso, autêntico símbolo alquímico, expressa a matriz ou útero onde se desenvolve e de onde nasce o *filius philosophorum*, isto é, o filho dos Filósofos (Jung ; Franz, 1998, p. 142), assumindo, nesta perspetiva, um sentido materno. Trata-se do Graal-útero onde o cavaleiro-iniciado, que para tanto se tenha tornado digno, alcança uma consciência superior e renasce espiritualmente (cf. Jung ; Franz, 1998, p. 143). Nesse sentido, o vaso corresponde ao *ovum philosophicum* da simbologia alquímica medieval, ou seja, o ovo filosófico de onde nasce – consumada a *opus alchymicum* – o *anthropos*, isto é, o homem integral, interior, espiritual (Jung, 2019, p. 293).

Porém, tradicionalmente, as grandes metamorfoses alquímicas operam-se pelo fogo e, assim sendo, o conteúdo do vaso como substância arcana não alude apenas à água, assumindo simultaneamente um sentido flogístico. Aliás, os perigos decorrentes da natureza ígnea do vaso alquímico (Jung ; Franz, 1998, p. 145) ombreiam com os perigos decorrentes do mergulho iniciático nas águas do submundo, residindo precisamente no perigo uma das possíveis analogias entre a obra alquímica e a demanda graálica.

Dalila Pereira da Costa pega nesta conotação iniciática da água e do fogo, como provas no caminho rumo à realização suprema, transferindo-a para a realização da nação portuguesa. Para tanto, parte do pressuposto pessoano de que “falta cumprir-se Portugal” para advogar que após o batismo pela água, com os Descobrimentos, falta cumprir o batismo pelo fogo do Espírito Santo (cf. Costa, 1978, pp. 17-18). Ora, a esse vaticínio alquímico parece corresponder o seguinte antecedente bíblico: “só quem nascer da água e do Espírito é que pode entrar no reino dos Céus” (Jo 3, 5), valendo, no âmbito da temática em curso, por reino do Graal.

Partindo da perspectiva junguiana depreende-se que os maravilhosos atributos do Graal, que fazem dele um “tesouro difícil de alcançar”, podem justificar a sua contextualização no âmbito de um simbolismo alusivo ao si-mesmo (cf. Jung ; Franz, 1998, pp. 155-156). A mitanálise desenvolvida até ao momento leva a crer que o Graal-vaso, como recetáculo uterino, remete simbolicamente para o princípio feminino, ao passo que o seu conteúdo aquático expressa a potencialidade geradora de um princípio masculino flogisticamente forjado. Parece ser precisamente isso que Jung pretende demonstrar ao comparar o vaso recetivo com uma taça lunar, prateada, feminina, na qual o germen do sol, dourado, masculino, tende a repousar¹³ (Jung, 2019, p. 316). Assim, o si-mesmo, implícito no simbolismo alquímico do vaso, é um andrógino (Jung, 2019, p. 369), pois encerra em si os dois princípios a um tempo opostos e complementares¹⁴. Deduz-se daí que a demanda do Graal, equiparável ao esforço alquímico empreendido para a produção da Pedra Filosofal, expressa essencialmente o desejo de retorno a um

¹³ Dada a preponderância inata da conotação uterina do Graal, que tende geralmente a fazer dele um símbolo do sagrado feminino, é possível conceber-lhe a contraparte masculina na Lança gotejante, invariavelmente envolvida no seu mistério. A Lança e o Graal, como símbolos, respetivamente, do masculino e do feminino, são, segundo Borges (2001, p. 29), “indicadores de que só na sua conjugação (...) se logra a hierogamia restauradora da divina fertilidade no mundo”.

¹⁴ Yvette Centeno lembra que o par de opostos, macho-fêmea, se encontra em todos os mitos de fundação, residindo nesse hermafroditismo espiritualmente sublimado a chave para o acesso ao Reino dos Céus (Centeno, 2012, pp. 43-44).

estado andrógino original, anterior à dualidade de opostos, que, quer o cavaleiro, quer o alquimista, almejam restaurar. Talvez seja esse o sentido axial da *Lapsit exillis*, o Graal-pedra¹⁵, por cuja virtude, na visão de Wolfram von Eschenbach, a Fénix arde para das suas próprias cinzas renascer no máximo do seu esplendor (Eschenbach, 2010, p. 207). Cabe notar que a morte e o apoteótico renascimento da Fénix operam-se pelo fogo, revestindo-se inevitavelmente de significado alquímico. Subsequentemente, muitos autores têm visto no enigmático cognome do Graal-pedra de Eschenbach um importante elo de identificação com a Pedra Filosofal dos alquimistas¹⁶.

Este Graal-pedra insere-se na polissemia em estudo. Efetivamente, *Graal* poderá derivar de *grés* – rocha sedimentar conhecida por *arenito* –, ou *grêle* – pedra de granizo –, em suma, *pedra*; no segundo caso em particular, uma pedra caída do céu, tal como o Gral do poema alemão (Jung ; Franz, 1998, p. 117).

Também se tem feito derivar *Graal* de *gratus* – remetendo para gratidão, aceitação, etc. – e *gratia* – graça, satisfação, recompensa, etc. –, resumindo uma série de emoções experimentadas pelos cavaleiros dignos, tal como descritas essencialmente nas versões cristianizadas da épica do Graal, perfazendo um conjunto de conotações forçadas pela associação entre *san greal* e sangue real, ou seja, o sangue de Cristo vertido no Santo Cálice (cf. Jung ; Franz, 1998, pp. 119-120).

Não obstante essas e tantas outras conotações, a raiz etimológica que parece gozar de maior consenso é *gradale*, referido quer como um prato (Jung ; Franz, 1998, p. 120), quer como um livro que expressa a Tradição primordial (Costa, 1978, p. 154). A primeira destas possibilidades remete-nos de novo para as funções de recetáculo alimentar, pejado de predicados nutritivos, mas a segunda sugere outro significado igualmente notável. Na razão do que será desenvolvido posteriormente, o Graal-livro simboliza a palavra perdida, o próprio Verbo ou Logos. Na perspetiva de Henry Corbin, a palavra perdeu-se, ou ocultou-se, a partir do momento em que a Revelação passou a ser reduzida ao seu sentido

¹⁵ De facto, em Eschenbach, o *Gral*, grafado apenas com um *a*, é tido como uma pedra celeste, depositada na terra por uma hoste de anjos e entregue à guarda de determinada progenitura cristã obrigada a levar uma vida pura (*vide* Parsival, Cap. IX).

¹⁶ Jean-Michel Varenne, por exemplo, ao analisar o excerto em que surge a expressão *Lapsit exillis*, deduz que Wolfram von Eschenbach teve efetivamente a intenção de identificar o Graal com a Pedra Filosofal, lembrando que na época da redação do texto a alquimia florescia na Alemanha (cf. Varenne, 1998, p. 99). O certo é que a pedra dos alquimistas aparece sob a designação explícita de *lapis exilis* em versos atribuídos a Arnaldo de Vilanova num tratado de alquimia conhecido por *Rosarium philosophorum* (Jung ; Franz, 1998, p. 149).

literal, perdendo-se com isso o significado interno, isto é, o significado verdadeiro (cf. Corbin, 1983, p. 81). Veremos como, por exemplo, no contexto esotérico do Islão, o Imame Oculto é comparado a um livro-falante (Corbin, 1983, p. 155), que vale por Revelação viva, donde a analogia suscetível de ser estabelecida entre a demanda do Imame e a demanda do Graal.

Literalmente, o vocábulo francês *gradale* significa *gradual*. Ironicamente, e ainda no seguimento do que foi dito anteriormente, *gradual* é o substantivo de determinados livros de canto litúrgico (cf. Jung ; Franz, 1998, p. 120). Todavia, o facto de lhe ser igualmente atribuída uma conotação iniciática – *gradale* como alusão à ascensão espiritual por graus de iniciação, logo, gradual (cf. Wallace-Murphy, 2006, p. 205) – não é menos sugestiva, estando em sintonia com muito do que já foi dito a respeito.

1. 2. Fontes pagãs céltico-germânicas e greco-latinas

A tese que advoga que as lendas do Graal radicam em elementos específicos da mitologia celta, generalizou-se significativamente e goza de ampla consensualidade. Jean Markale, por exemplo, considera incontestável o facto de que o ciclo literário arturiano extrai os seus conteúdos romanescos de uma “tradição celta muito antiga” (Markale, 2001, p. 6) e Jean-Michel Varenne vê nos druidas e nas crenças celtas os “incontestáveis criadores” da demanda graalica (Varenne, 1998, p. 19). Os autores portugueses que se debruçaram sobre o tema não andam muito longe da convicção dos investigadores citados. Veja-se a ótica de Almir de Campos Bruneti, que reporta a origem das sagas do Graal ao “mundo fantástico e maravilhoso das lendas celtas difundidas pelos bardos galeses e incorporadas às principais literaturas europeias” (Bruneti, 1974, p. 7). Yvette Centeno, por sua vez, abordando a diversidade de significados implícitos no simbolismo graalico, não deixa de lhe realçar a “herança pagã, de origem celta, datando dos primeiros séculos da cristianização” (Centeno, 2012, p. 39). Não obstante, veremos que a matéria da Bretanha não encontra no universo religioso celta a sua única e exclusiva matriz, ainda que o peso cultural desse universo e a sua incontestável influência justifiquem alguma primazia no quadro matricial pagão da literatura arturiana.

Convém, talvez, começar por dizer que o teosofismo defensor da preexistência de uma sabedoria perene remete-nos para a ideia de que a matriz das tradições ancestrais dos povos é una, o que, aliás, confere com o simbolismo intemporal e universal do mito do

Graal, tal como foi tratado no subcapítulo anterior. Ora, são múltiplas as tradições que aludem à existência de uma raça divina primordial cujo tempo cíclico ficou genericamente conhecido por *Idade do Ouro* (Evola, 1978, p. 35). A essa Idade é tradicionalmente associado um lugar de ordem hiperfísica, um reino metafísico ou supra-histórico, logo, intangível, simbolizado por diversas formas, como rocha, pedra axial, ilha inexpugnável no meio das águas, montanha íngreme ou região subterrânea, algumas delas muito comuns nas lendas arturianas. Esse reino invisível, *omphalos* planetário ou Centro Supremo, entroniza o mítico monarca universal, Rei dos reis ou Rei do Mundo (Evola, 1978, p. 36), isto é, aquele sobre quem incidem todas as expectativas de restauração messiânica da justiça divina na terra.

Julius Evola refere-se a esse reino encoberto como “centro hiperbóreo”, cognominado *Ilha Branca* ou *Ilha do Esplendor* – a *Avalon* do ciclo arturiano –, que a tradição tende a localizar numa região setentrional do globo, ainda que algumas narrativas a situem numa terra atlântico-ocidental desaparecida (Evola, 1978, pp. 42-43), remetendo-nos muito facilmente para a Atlântida de Platão.

A tradição ancestral da Irlanda, de raiz celta, narra apologeticamente a gesta dos Tuatha Dé Danann – o povo da deusa Ana, Dana ou Danu (Varandas, 2006, p. 23) –, situando nas “ilhas do norte do mundo” a sua misteriosa pátria de origem (Varandas, 2006, p. 47). Dessa região nórdico-atlântica, os Tuatha teriam trazido para a Irlanda quatro preciosos tesouros, a saber: a Pedra de Fal, a Espada de Nuadu, a Lança de Lug e o Caldeirão d’O Dagda, os quais, segundo Evola (1978, p. 49), “reaparecerão nos objetos correspondentes do ciclo do Graal”. Efetivamente, quer no *Perceval ou o Romance do Graal* de Chrétien de Troyes, quer no *Parsival* de Wolfram von Eschenbach – cujas fontes remontam à “tradição céltico-pagã” segundo autores como Varenne (cf. 1998, p. 92) –, esses objetos são exibidos num cortejo misterioso que deveria ter suscitado a famosa ‘pergunta’, a qual, fatidicamente, acabou por não ser feita. No conto de Troyes o Graal é feito do mais puro ouro e apresenta-se ornado por pedras preciosas com as quais nenhuma outra se pode comparar. É seguido de uma travessa em prata (cf. Troyes, 1999, p. 54). Em Eschenbach, por sua vez, o Gral surge na forma de uma pedra transcendente. Em ambos os casos, o talismã misterioso provê abundância alimentar aos presentes e mantém milagrosamente vivo o velho suserano do Graal, pai ou avô – dependendo da versão – do

Rei Pescador. Ora, pode dizer-se que esses são atributos prodigiosos muito semelhantes aos dos caldeirões mágicos da tradição celta.

A lança gotejante, por sua vez, é um símbolo comum a ambas as versões e, em qualquer uma delas, uma formidável espada é oferecida ao herói do Graal. Quanto à região nórdico-atlântica suprarreferida – que em certas narrativas, como foi dito, é geograficamente deslocada para o Ocidente –, Varenne, tal como Evola¹⁷, não resiste a identificá-la com a ilha de Avalon, oculta algures no “polo”, de onde os Tuatha desceram de posse dos quatro referidos tesouros numinosos (Varenne, 1998, p. 156).

A Pedra de Fal possuía o dom de gritar sempre que dela se acercasse o verdadeiro rei da Irlanda (Varandas, 2006, p. 47), ou seja, era uma pedra oracular, com a função de identificar o soberano divinamente legitimado para ocupar o trono vago¹⁸. Essa lenda será retomada na *Quest* através da cadeira perigosa, a única vaga em torno da Távola Redonda, que só o cavaleiro-messias, Galaad, providencialmente legitimado e, também ele, posteriormente coroado, poderá ocupar (Varenne, 1998, p. 156). A questão da legitimidade do rei assume considerável importância na tradição mítica dos Tuatha Dé Danann, com relatos de várias insurreições que puseram em causa a sua governação. A irreverência dos insurretos mediante a autoridade do rei supremo da raça dos Tuatha redundou em punição geral, a qual consistiu no flagelo da região através de um estado geral de esterilidade. A desolação do reino manter-se-ia até que o rei legítimo, filho do rei vencido e morto, regressasse para reinar. O tema da terra estéril como consequência do desaparecimento do rei legítimo reaparece com o drama do reino do Graal, reduzido, também ele, a uma condição penosa de total devastação que só o herói esperado pode restaurar quando para o efeito estiver pronto (cf. Evola, 1978, p. 51). Paulo Borges, ao perscrutar o verdadeiro sentido das narrativas de Troyes e Eschenbach, observa que o mote nuclear da temática reside na “condição padecente de um Rei e de um Reino numinosos da qual resulta a decadência, desordem e esterilidade do mundo natural e humano de que constituem o centro espiritual” (Borges, 2001, p. 25). Em ambos os casos, compete a Perceval, ou Parsival, reabilitar o reino e ocupar o respetivo trono.

¹⁷ Evola refere-a igualmente como *Ilha Branca*, ou o mesmo centro hiperbóreo anteriormente referido (cf. Evola, pp. 46-48).

¹⁸ Adriana Zierer, fazendo referência ao Gral-pedra de Wolfram von Eschenbach, diz-nos que “a representação do Graal como pedra lembra a pedra de Fal – Lia Fail –, que era garantidora de soberania entre os celtas e atributo dos deuses” (Zierer, 2011b, p. 80).

Algo mais se poderia dizer acerca do facto de que em Troyes o Graal se reveste de pedras de incomparável preciosidade e de que em Eschenbach o Gral é, ele próprio, uma pedra que, como vimos, tem sido alvo de comparação simbólica com a Pedra Filosofal dos alquimistas. Contudo, talvez importe fundamentalmente recordar que a pedra de que era feito o padrão flutuante, tal como se nos afigura na *Quest* e posteriormente na *Demanda* medievo-portuguesa, assume igualmente funções oraculares por virtude das especificidades da espada nela cravada que só o herói eleito pode retirar.

A Espada de Nuadu, ou Nuada, que, “uma vez desembainhada, se tornava invencível” (Varandas, 2006, p. 47), isto é, tornava invencível o eleito habilitado a brandi-la, destacava-se pela sua esplendorosa luminosidade, sendo por isso, como a generalidade dos gládios místicos, uma “Espada de Luz” (Marques, 2013, p. 39). A espada luminosa e sagrada legitimava a realeza e simbolizava a virilidade do herói (Varenne, 1998, p. 136). Temos aqui uma alusão ao simbolismo fálico, masculino, da espada, tendo por contraparte feminina o útero da Terra, de onde se estrai o minério a partir do qual aquela é forjada. No mito arturiano, a espada fálica está cravada na pedra, intrinsecamente ligada ao elemento terra (cf. Marques, 2013, p. 64). Quando na *Demanda*, Artur manda lançar a sua espada às águas de um lago, o rei desaparece e a terra, que já agonizava lentamente desde a ascensão do Graal aos céus, definha definitivamente¹⁹. Camelot e a Távola Redonda são destruídas, restando a nostalgia de um passado que se quer futuro, quando o rei regressar e a espada sagrada for de novo empunhada para revitalizar o que até então se manterá estéril.

À semelhança da pedra e da espada, é provável que também a lança gotejante radique no mito dos quatro tesouros dos Tuatha Dé Danann, como Lança de Lug, “que garantia a vitória em qualquer batalha” (Varandas, 2006, p. 47). Era também ela uma arma luminosa, de origem celeste, cujo nome, *Gáe Assail*, significa “lança relâmpago” (Marques, 2013, p. 41). Lug, por sua vez, é um dos deuses mais eminentes do panteão celta e o seu nome significa precisamente *luz*. Coube-lhe vencer o temível Balor na batalha de Moytura, que, com o seu olho venenífero, representa, em todo este quadro

¹⁹ Verifica-se, neste quadro mítico em particular, que os mitemas do rei e da terra são indissociáveis. A fertilidade da terra depende da virilidade do rei, representada na espada fálica do poder. Dá-se assim um consórcio místico entre ambos que é central no espírito de demanda e que radica na tradição celta, cuja religião tem por “pedra angular”, de acordo com Varandas (2006, p. 19), a “relação harmoniosa e perfeita entre o Rei e a Terra, que representam, na sua dimensão social e sagrada, o deus tribal e a deusa-mãe, de cujo casamento ritual dependem todo o bem-estar, riqueza e prosperidade do reino”.

mitológico, a escuridão e o mal (Varandas, 2006, p. 55). Temos, assim, uma lança sagrada na posse de um deus de luz, que, transferida para a doutrina cristã da compaixão, intrinsecamente taumatúrgica, assume qualidades curativas, tal como pode ser notado na *Demanda* medievo-portuguesa, corolário ibérico de uma mais que provável intervenção literária cisterciense, em que a lança que perfurou o peito do Senhor crucificado é a mesma lança com que o guerreiro de luz, Galaaz, cura a chaga de Peles, ou *Pelear*, o rei do Graal (cf. DSG, 2005, pp. 436-437).

Também em Eschenbach a lança gotejante aparece como símbolo vivo do sofrimento do rei tolhido, mas não é através dela que a cura se dá. No caso, a cura ocorre porque, finalmente, Parsival faz a pergunta que devia ter feito na sua primeira visita ao Castelo do Graal²⁰ (cf. Eschenbach, 2010, p. 107 e p. 336). Mas curiosamente, Richard Wagner, cujo *Parsifal* operático se inspira nas personagens da saga de Eschenbach, retoma as virtudes taumatúrgicas da Lança sagrada, com a qual o herói, num final apoteótico, sara a chaga do rei Amfortas (cf. Wagner, 2017, p. 235). Não a cinge, contudo, às suas propriedades curativas. A Lança sagrada é uma arma poderosa que, nas mãos erradas, se revela letal. Por não ter cuidado em preservá-la convenientemente, deixando-a cair nas mãos do mago negro Klingsor, o rei caiu em desgraça (cf. Wagner, 2017, p. 121), sendo também por ela, quando recuperada por Parsifal, que o mesmo Klingsor vê aniquilados os seus poderes (cf. Wagner, 2017, p. 205). Não deixa de ser curioso constatar que a lança luminosa da mitologia celta, dada a sua conotação com a luta contra o mal, reaparece, de certo modo, no imaginário wagneriano.

Entretanto, encontramos no Caldeirão d'O Dagda o provável ancestral celta do Graal. O Dagda é, como Lug, um dos deuses mais antigos da Irlanda (Varandas, 2006, p. 55). Quem se alimentasse do caldeirão mágico em sua posse, jamais ficaria com fome, pois que por mais que dele se retirassem alimentos, estes jamais se esgotariam. A crença nas virtudes deste caldeirão mítico foi dando lugar, com o decorrer do processo de cristianização, ao mito soteriológico do Santo Graal (Zierer, 2011a, p. 75). O alimento passou a ser o sangue de Cristo, com o qual é nutrida a vida rumo à imortalidade. Ele

²⁰ Com efeito, no seu primeiro encontro com o Rei Pescador, que o recebe com grande cortesia no Castelo do Graal, o herói inibe-se de perguntar seja o que for, quer relativamente à agonia do seu anfitrião, quer relativamente à origem e significado dos objetos exibidos no cortejo misterioso. A pergunta teria tido o efeito mágico de libertar o anfitrião da sua extrema agonia e de renovar a alegria e a esperança entre a comunidade do Graal, o que virá a acontecer no final do conto segundo a versão de Eschenbach.

próprio o terá afirmado: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6). O episódio da hóstia com que se alimentava o pai do Rei Pescador no romance de Chrétien de Troyes (cf. 1999, p. 107) é um exemplo indiciador do legado em tese. Aparte esta associação de ordem simbólica, os atributos nutritivos do vaso mítico da tradição celta, no que à oferta literal de alimentos diz respeito, reaparecem, por exemplo, no cortejo misterioso da versão de Eschenbach, em que o que quer que fosse que os presentes desejassem, entre comida e bebida, isso lhes seria imediatamente disponibilizado por virtude do Gral (cf. Eschenbach, 2010, pp. 106-107); ou no banquete cavaleiresco em torno da Távola Redonda, tal como nos conta a *Demanda* medievo-portuguesa, em que os cavaleiros são saciados com o manjar intimamente desejado pelo coração de cada um, graças à presença milagrosa do Santo Graal (cf. DSG, 2005, p. 35). Não obstante, importa notar que a provisão prodigiosa de abundância alimentar não era o único atributo do caldeirão mítico dos celtas. Esse caldeirão era depositário de todos os conhecimentos (Zierer, 2011a, p. 75), ou seja, era um vaso hermético-sapiencial, tal como o Graal ou o vaso alquímico dos Filósofos.

A tradição celta é rica em alusões a recipientes místicos: Na mitologia galesa encontramos referências ao caldeirão mágico de Bran, cujo poder era o de devolver a vida aos guerreiros mortos em combate, com o único inconveniente de os ressuscitados perderem a capacidade de falar (Jung ; Franz, 1998, p. 114). Esse recipiente regenerador do deus Bran está associado às lendas arturianas desde pelo menos o século X, já que no poema épico galês *Preideu Annwryn – Os Despojos do Outro Mundo* – surpreendemos uma incursão do rei e do seu séquito cavaleiresco aos domínios do Outro Mundo Celta, designado como a Fortaleza do Divino Lugar, com vista a trazer o recipiente mágico para a corte. A aventura não é bem-sucedida e somente o rei e sete dos seus cavaleiros regressam com vida. Podemos estar mediante a matriz pagã das narrativas posteriores que relacionam a demanda graálica – gesta invariavelmente árdua e pejada de perigos mortais – com a corte cavaleiresca de Artur, requerendo a intervenção de heróis providenciais, como Perceval e Galaad, capazes de resgatar os mistérios do objeto numinoso (Zierer, 2011a, pp. 76-77).

Yvette Centeno sintetiza com eloquência o que vem sendo dito acerca do recipiente mágico através das palavras que se seguem:

“Nas lendas celtas mais antigas fala-se de um caldeirão capaz de alimentar um exército inteiro sem nunca se esgotar. Teremos aqui o primeiro vestígio do banquete do Graal, em que abundantes alimentos são trazidos num cortejo sem fim. Noutras narrativas celtas o alimento do caldeirão devolve à vida os soldados mortos. Teremos aqui esse embrião da ideia de Elixir que dá saúde e vida eternas, a Longa Vida. O elemento a fixar, nestas e noutras lendas, é o facto de num recipiente, caldeirão, cesto, vaso, se projetar a imagem da Vida e do seu alimento perpétuo.”
(Centeno, 2012, p. 40)

Além dos quatro tesouros dos Tuatha Dé Danann, existem outros elementos mitémicos da cultura celta suscetíveis de serem inseridos na herança pagã do ciclo literário arturiano. No seguimento do mito celta do Outro Mundo atrás referido, cabe começar por citar o *Lanval*, lai do século XII em que o herói do mesmo nome, o melhor cavaleiro da corte de Artur, é agraciado com a visão de uma fada, a Senhora de Avalon, provinda, com a sua corte, precisamente do Outro Mundo Celta (Gonçalves, 2012, pp. 106-107).

Merlin, a par de Morgana, é um dos personagens do universo arturiano que melhor estabelece o elo entre a tradição celta e o ciclo literário do Graal. O mito de Merlin, o famoso druida²¹ que aparece genericamente como conselheiro-ancião do rei Artur, tem origem no mago Taliesin, cujos poderes e conhecimentos sortílegos provinham do caldeirão da deusa celta Cerridwen. Consta na *Historia Regum Britanniae* que Merlin preparou a poção com a qual o rei Uther Pendragon, assumindo a forma do esposo da bela Igraine, gerou com ela Artur (Zierer, 2011a, p. 77). Já no ciclo literário do Graal, e mais especificamente na *Demanda* medievo-portuguesa, encontramos uma alusão aos poderes mágicos de Merlin, não obstante estarmos a falar de um período de intensa cristianização do imaginário arturiano. Com efeito, o texto relata explicitamente que a espada encravada no padrão flutuante, destinada a ser retirada pelo melhor cavaleiro do mundo, foi fruto de um encantamento de Merlin (cf. DSG, 2005, p. 26). Já a antecessora *Vulgata-Quest* divulga que a instituição da Távola Redonda foi obra do sábio Merlin, que nessa versão se mostra igualmente detentor de faculdades proféticas, ao destinar a espada do padrão e a cadeira perigosa exclusivamente a Galaad (cf. Martins, 1982, p. 78).

²¹ Na opinião de René Guénon, os druidas contavam-se entre os guardiães da tradição ou sabedoria primordial, que relaciona com o mito do Graal (cf. Guénon, 1958, pp. 56-57).

A fada Morgana, por sua vez, aparece associada a Avalon, ou Ilha das Maçãs, cujo nome indicia uma matriz celta. As lendas contam que após as batalhas de Salober e Ganzestre, Morgana conduziu Artur, mortalmente ferido por Mordred, até aos domínios interditos dessa ilha afortunada (Baccega, 2007, p. 15), e mesmo num contexto de cristianização tão avançado, com forte mão cisterciense, como aquele em que se enquadra a *Demanda* medievo-portuguesa, mantém-se inalterável em Morgana, à semelhança do que acontece com Merlin, o estatuto de entidade de uma religião pagã antiga, no caso, uma fada. Também na *Demanda* compete à fada Morgana conduzir o rei ferido numa barca além-mar (cf. DSG, 2005, p. 496). Julius Evola, fazendo menção ao “centro primordial tornado oculto e inacessível”, lembra que nas “tradições célticas, continuaram a aplicar-se-lhe as imagens da «Ilha» atlântica Avalon”, sendo, “interessante notar que essa ilha foi, nos tempos que se seguiram, concebida predominantemente como lugar de «Mulheres» que atraem os heróis para fazer deles imortais” (Evola, 1978, p. 48).

Postos alguns dos principais elementos míticos de raiz céltico-pagã, cabe agora abordar os outros dois pilares culturais provisos das fontes literárias da matéria da Bretanha, já que investigações relativamente recentes refutam a exclusividade celta (cf. Baccega, 2007, p. 4), conferindo à literatura de gesta arturiana o produto de uma fusão intercultural. De acordo com Baccega (2007, p. 25), “a gesta do imaginário arturiano deve-se a uma hibridação cultural entre romanos, germânicos e celtas, mediada pela religião cristã e pela Igreja enquanto instituição”, constituindo um espólio inestimável na posse da aristocracia e dos senhores feudais do medievo europeu “que nunca cessou de ser cultivado e transmitido pela oralidade” (Baccega, 2007, p. 15). A hibridação entre esses três pilares do legado cultural ocidental desenvolveu-se em proporção com a respetiva miscigenação étnica patente no Império Romano do Ocidente, a partir de inícios do século V (cf. Baccega, 2007, p. 17), e com especial incidência na Gália e na Hispânia (cf. Baccega, 2007, p. 20).

No que diz respeito ao legado greco-romano em particular, importa começar por assinalar as semelhanças entre o perfil do cavaleiro medieval e o estereótipo epopeico do herói grego, ambos caracterizados por uma predisposição ímpar para a realização de grandes feitos em prol da sua comunidade, os quais se desenrolam à luz de eventos sobrenaturais (cf. Oliveira, 2009, pp. 5-6). No âmbito das novelas do ciclo arturiano, *Tristão e Isolda* revela-se como um dos exemplos que melhor evidencia a influência dos

enredos da tragédia grega, com o herói vinculado, desde o berço, a uma sina de contornos absolutamente trágicos (cf. Oliveira, 2009, p. 7), apesar dos dons excepcionais que reproduzem no seu personagem o perfil do herói grego (cf. Oliveira, 2009, p. 9).

Tristão não é, todavia, a única figura do universo arturiano a reproduzir o estereótipo clássico de herói. O feito de Teseu, ao erguer, com apenas dezasseis anos, um rochedo para tirar de debaixo dele a espada do seu pai, parece antecipar em séculos o episódio em que Artur arranca da rocha a espada que legitima a sua entronização (cf. Torres, 2016, pp. 96-97). Em qualquer dos casos, apenas o herói eleito por predestinação divina tem a possibilidade de aceder à espada de poder. Inclusivamente, no contexto epopeico da *Demanda* medievo-portuguesa é possível surpreender em Artur, Galaaz, Lancelot, Mordret e Galvam, a idiossincrasia típica dos heróis greco-romanos (Torres, 2016, p. 16). De acordo com Medeiros e Torres (2012, p. 233),

“as semelhanças, na Literatura, entre o cavaleiro medieval e o herói da Antiguidade clássica, sobretudo o grego, não devem ser tidas como obras do acaso, mas explicadas pelo facto de o cavaleiro medieval ter recebido como herança de gregos e romanos, entre outros, a sua maneira de agir, de pensar e de sentir”.

De resto, são notórias as similitudes entre cavaleiro medieval e guerreiro da Grécia antiga no que à formação iniciática diz respeito. Em ambos os casos, o mancebo recebe treino militar longe de casa, findo o qual é submetido a determinado ritual de passagem e subsequente investidura, por meio da qual lhe são entregues a lança e o escudo. Em ambos os casos, a investidura iniciática assinala a fase adulta, a cidadania ou os direitos sociais próprios do estatuto alcançado (Torres, 2016, p. 266). Por tudo isto, não nos deve surpreender o flagrante de uma forte herança greco-romana na cultura cavaleiresca da Idade Média e, conseqüentemente, no respetivo imaginário literário, com destaque para as novelas arturianas.

O vínculo entre a literatura heroica clássica e a matéria da Bretanha não se estabelece apenas por meio de figuras e eventos míticos. O general romano Lucius Artorius Castus, século II, poderá estar entre as personagens históricas que inspiraram o constructo romanesco do rei Artur (Baccega, 2007, p. 24). Ora, Artorius foi comandante das hostes alanas ao serviço do Império Romano, efetuando com elas várias campanhas, designadamente na Gália e na Armórica, isto é, precisamente nas regiões de cultura celta

onde viriam a proliferar as sagas arturianas (Baccega, 2007, p. 17). Os alanos, ou alamanos, constituíam uma etnia germânica proveniente da região do Cáucaso, de onde são oriundas as sagas *Nart*, com os seus relatos míticos em torno da *Nartamongae*, a copa mágica disputada entre clãs rivais. É curioso constatar que, à semelhança do Graal, a *Nartamongae* provia-se inesgotavelmente de alimentos e manifestava-se sempre em determinadas festividades agraciadas com a presença do mais valoroso entre os guerreiros, invariavelmente desconhecido dos demais (Baccega, 2007, p. 16), tal como acontece inicialmente com Galaaz relativamente aos demais cavaleiros da Távola Redonda. A mitologia alamana atribuía aos deuses a origem das espadas sagradas utilizadas para fins litúrgicos, as quais eram afincadas no solo ou em árvores, e, não raro, arremessadas às profundezas de um lago cristalino, tal como a *Excalibur* do rei Artur (Baccega, 2007, p. 17).

Pelo que nos é dado constatar através dos indícios supracitados, a herança pagã implícita na tradição arturiana em geral não se cinge à cultura celta. Assim, *Lancelot*, por exemplo, cuja etimologia onomástica poderia perfeitamente radicar na expressão *Lance a Lot*, em referência ao deus celta Lug e à sua lança sagrada, mais parece ser etimologicamente proveniente da expressão *Alanus à Lot*, dadas as semelhanças verificadas entre o afamado herói arturiano e um personagem heroico das sagas *Nart* chamado Batraz. Ele seria assim originalmente referido como o Alano de Lot, uma localidade da Gália onde um forte contingente almano se estabeleceu (Baccega, 2007, p. 18).

É importante notar que os dados científicos disponíveis apontam para um domínio muito apreciável da arte equestre por parte dos alanos, o que não se verifica relativamente aos guerreiros celtas. Além disso, os cavaleiros alanos envergavam armaduras e elmos muito similares aos dos cavaleiros medievais, já para não falar do armamento, em tudo muito idêntico. A própria heráldica cavaleiresca medieval parece ter evoluído a partir dos símbolos sagrados estampados nos elmos e nos escudos alanos com o propósito de sinalizar o clã de origem (Baccega, 2007, p. 19).

Em suma, é possível conceber hoje o universo mítico arturiano como o corolário de uma forte hibridação cultural pagã, em que o cerne germânico, por virtude das sagas *Nart* transmitidas pelos alanos, aparece revestido com um invólucro céltico-romano

inegavelmente significativo. Ao cristianismo coube a mediação, fundamentalmente em regiões de intensa presença almana, como a Gália, a Britânia e a Hispânia.

1. 3. Fontes islâmicas: A cavalaria de demanda no sufismo e no messianismo ismaelita

Apesar da evidência do legado pagão ocidental, tal como exposto no subcapítulo anterior, o imaginário cavaleiresco do Graal parece revestir-se com as nuances de outras influências, à partida insuspeitas, mas de enorme relevância para o teor do presente trabalho.

Faz-se necessário notar que os mais ilustres investigadores apresentam uma panóplia considerável de possibilidades quanto às fontes do mito. Emma Jung, cujo falecimento deu ensejo à continuação das suas investigações por parte de Marie-Louise von Franz, não cinge as fontes às lendas e mitos celtas, alargando o leque de possibilidades a ritos ancestrais do Próximo-Oriente, à tradição persa ou às raízes do cristianismo bizantino (cf. Jung ; Franz, 1998, pp. 13-15). Bruneti junta-lhes a Tradição Primordial, os mistérios elêusicos, as relíquias do Antigo Testamento transformadas em símbolos cristãos, os mistérios osíricos e isíacos, o hermetismo, o mistério da Trindade, o ideal cavaleiresco cisterciense, a escatologia joaquimita e – interessando-nos especialmente no momento – a tese que interpreta o simbolismo do Graal à luz do esoterismo islâmico (Bruneti, 1974, pp. 25-26).

Wolfram von Eschenbach – reivindicando a exatidão factual do seu romance ao mesmo tempo que se indigna com a imprecisão do conto inacabado de Troyes²² – informa que a versão original da história do Gral constava em determinado manuscrito árabe²³ encontrado num “recanto de Toledo”. Segundo a referida versão, a existência do Gral teria sido revelada por um sábio e astrólogo chamado Flegetanis, descendente de Solomon

²² No final da sua novela, Eschenbach diz que “se o Mestre Chrétien de Troyes errou através desta história, Kyot, que nos enviou o conto autêntico, tem bons motivos para estar zangado” (Eschenbach, 2010, p. 348).

²³ Na tradução em português que consta como referência bibliográfica lê-se “manuscrito pagão”. Contudo, a generalidade dos estudos em torno da questão aponta-o como “manuscrito em língua árabe”, fazendo jus à advertência de Yvette Centeno relativamente ao facto, lembrando que na Idade Média os muçulmanos e, consequentemente, a escrita árabe, eram considerados pagãos pela cristandade (Centeno, 2012, p. 42), o que não deixa de ser irónico à luz da percepção científico-teológica contemporânea, em que o Islão aparece como o mais puro entre os três monoteísmos do Livro.

e “muçulmano pela parte do pai”. Flegetanis teria lido o nome do Gral “nas estrelas sem dificuldade de maior” (Eschenbach, 2010, p. 201).

Pelo que se vê, Eschenbach, autor de uma das versões mais remotas da saga em estudo, remete para mãos muçulmanas a posse da versão original. Esse testemunho constitui um dos pretextos essenciais para a tese da fonte islâmica do simbolismo esotérico do Graal. Apoiando-se em Pierre Ponsoye, Yvette Centeno releva a marca esotérica do *Parsival*, cuja fonte remete para a tradição mística do Oriente, que considera poder ser visto como a “pátria mítica do Graal e dos seus ciclos”. Ora, a dita tradição e o seu cunho profundamente espiritual conduzem-nos inevitavelmente às fontes místicas do Islão, da alquimia e da gnose (Centeno, 2012, p. 41), ou seja, correntes perfeitamente suscetíveis de serem associadas ao simbolismo hermético do Graal.

Um dos elementos mais sugestivos do testemunho de Eschenbach prende-se com o local em que o manuscrito árabe terá sido encontrado. De acordo com Centeno (2012, p. 42), “Toledo foi um dos grandes Centros de tradução instituídos por Afonso X, o Sábio – de modo que as alusões de Eschenbach fazem mais sentido do que se possa julgar”. Alguns autores tendem a ir mais longe nas suas especulações, de acordo com as quais Toledo terá sido um “farol de luz”, onde adeptos da tradição iniciática do Islão cruzariam conhecimentos com judeus cabalistas e com os difusores de determinada corrente esotérica dentro do cristianismo (Wallace-Murphy, 2006, p. 206). Referindo-se ao depositário do manuscrito original, Adalberto Alves chama a atenção para o facto de que “Kyot era provençal, ou seja, daquela província da Gália, que englobava a antiga Septimânia, até Toulouse, e que, pela sua prolongada ligação ao Al-Andalus foi (...) uma importantíssima zona de intercultura islamo-cristã” (Alves, 2009, p. 50).

Convém recordar a marca cultural indelével da civilização muçulmana durante o período de domínio na Península Ibérica, entre 710 e 1492 EC, designadamente a partir do Califado omíada de Córdova, entre 929 e 1031 EC, cujo fulgor reabilitou a cultura no velho continente, até então mergulhado na dormência do subdesenvolvimento e da ignorância (cf. Boscaglia, 2012, p. 9). Para alguns eruditos, devem-se a essa civilização, tanto as lendas e o imaginário do maravilhoso, quanto tudo o que fosse de superior indústria, como as fortalezas, as torres, as armas e os cavalos (Centeno, 2012, p. 42). Quiçá, estejamos perante a possibilidade de que as raízes míticas do Graal, relegadas ao esquecimento pelo obscurantismo medieval, tenham sido resgatadas pela cultura islâmica

e transmitidas no Ocidente a partir de centros de erudição como Córdova e Toledo, com incidência máxima no período em que a matéria da Bretanha e o ciclo do Graal floresceram. Fica, enfim, o repto para futuras investigações. Para já, vai sendo possível referir o parecer de alguns especialistas em estudos islâmicos, como Adalberto Alves, para quem o Graal, seja taça, pedra ou “algo de imaterial e indefinível”, dá seguimento, em vestes cristãs, ao “mistério místico” de uma tradição transmitida pelos árabes (Alves, 2009, p. 51).

Também no Islão, à semelhança do que foi verificado nas lendas céltico-germânicas, pode ser surpreendido um objeto físico simbolicamente análogo ao Graal. Trata-se da taça de *Jamshîd* que, na cosmovisão sufi, encerra o simbolismo da unidade entre o candidato e o objeto da sua iniciação. Não se trata de possuí-la, como se de um objeto exterior se tratasse. O seu mistério oculta-se no coração do candidato que, exercitando as virtudes da via iniciática, acaba por entender que a taça é ele próprio, como invólucro epifânico da essência divina (cf. Kielce, 1988, pp. 47-50), reportando-nos à perspetiva iniciática de Jung, de forte pendor alquímico, em torno do si-mesmo, tal como já foi referido.

Nas suas reflexões sobre a simbólica do Graal, Yvette Centeno aborda as investigações de Emma Jung e Marie-Louise von Franz relativamente ao tópico em análise (cf. Centeno, 2012, pp. 42-43), em que é estabelecida a comparação entre a lenda da taça de *Jamshîd*²⁴ e o mito gnóstico da taça mágica de Salomão. Em ambos os casos, os mistérios do mundo seriam revelados através das propriedades transcendentais da taça. É igualmente referida a visão de Muhammad relatada por Ibn Malik, em que o Profeta teria visto uma taça resplandecente circunscrita em caracteres verdes. Num outro manuscrito, continua Centeno (2012, p. 43), a própria taça seria verde, possivelmente na “origem da designação do Graal como Pedra de esmeralda, pedra verde, sem perder o seu simbolismo de Taça de Revelação primordial”.

²⁴ Jung e Franz (cf. 1998, p. 136) referem-se à lenda como sendo arábico-persa. Todavia, parece ser mais correto tratá-la como uma lenda de origem exclusivamente persa, que o misticismo islâmico acabaria por abraçar, designadamente o sufismo, atribuindo-lhe o significado iniciático suprarreferido. Com efeito, S. H. Nasr (1977, p. 33) informa que a taça de *Jamshîd* alude à taça do mítico rei persa com o mesmo nome, na qual ele teria visto o reflexo de todos os eventos e fenómenos, e que, na perspetiva sufi, afigura-se símbolo do coração do gnóstico em que todas as realidades se encontram refletidas; uma espécie de olho do coração através do qual o místico vê as realidades superiores.

Todo este conjunto de sugestões insere o legado islâmico no quadro diversificado de possíveis fontes do mito graálico. Porém, o referido legado parece distinguir-se num aspeto fundamental da épica do Graal, a saber: o espírito de demanda que podemos surpreender nos desideratos místicos da cavalaria islâmica. Para que este tópico seja convenientemente desenvolvido, faz-se necessário procurar definir o conceito de *futuwwa*, que, de acordo com Henry Corbin é um sinónimo de cavalaria espiritual (cf. Corbin, 1983, p. 214). O conceito encerra uma considerável carga ética, uma “moral profissional ou moral mística, própria da cavalaria espiritual muçulmana, com os aspetos institucionais daí decorrentes” (Alves, 2009, p. 62), e pensa-se que terá introduzido na generalidade das atividades da sociedade islâmica um forte sentimento de serviço cavaleiresco, compreendendo ritual, segredo, graus de iniciação e pacto de fraternidade (Corbin, 1983, p. 208). Trata-se, por isso, de uma ética cavaleiresca de índole puramente iniciática (cf. Corbin, 1983, p. 213), donde poder dizer-se que a *futuwwa* é essencialmente esotérica (Corbin, 1983, p. 221). No dizer de Corbin (1983, p. 213), “c’est cela qui nous permet de dire que la *fotowwat* est une lumière émanant du monde spirituel”, o que vai bem com o testemunho de um famoso místico do século XVIII que via na *futuwwa* a “manifestação da luz da natureza inata”, desde o seu próprio “véu” até ao plano da ação, desde o estado puro da alma e do coração até à sua manifestação em atos bons e belos, caracterizando-se pelas mais honestas intenções e pela virtude, ou seja, pela total renúncia aos vícios do mundo²⁵ (cf. Sharif1, p. 2). O significado de *futuwwa* prende-se, assim, com a noção fundamental de *fitrah*, isto é, com a natureza primordial do homem, o que compreende intrinsecamente a sua essência espiritual e respetiva dimensão de luz (cf. Corbin, 1983, p. 212). Cabe sublinhar que a demanda do Graal parece constituir um forte símbolo mitémico da busca pela essência pristina e interior.

Deduz-se do que vem sendo dito até ao momento, que existe uma relação de forte proximidade entre a *futuwwa* e o sufismo, sendo a questão ética um ponto comum (Sharif1, pp. 1-2), tanto quanto o sentido de interioridade e a via iniciática inerente. De acordo com Nasr (1977, p. 33), “sufism serves essentially the function of reminding man of who he really is”, o que pressupõe um despertar, na perspetiva de que a vida comum é um sonho e o ego uma prisão ilusória de que a alma se deve libertar. O ego, ou *persona*,

²⁵ Segundo Alves (2009, pp. 62-63), “o cavaleiro é um pobre – *fakîr* –, no sentido do desinteresse pessoal pela materialidade do mundo, mas também um *pobre de espírito*, ou seja, despido de arrogância espiritual”.

não é, nesta perspetiva, o homem verdadeiro, interno, latente no cerne da busca espiritual. Ora, parece ser na procura desse ser essencial que se revela o desiderato comum entre *futuwwa* e iniciação sufi, conferindo com um dos possíveis significados simbólicos da demanda graálica. Talvez seja por isso que para Corbin (1983, p. 219), “la *fotowwat*, la *chevalerie spirituelle*, est ainsi inséparable du soufisme”. Pensa-se, aliás, que ela, em sentido gnosiológico, é um ramo da ciência do sufismo e do *tawhīd*²⁶ (cf. Corbin, 1983, p. 210).

De acordo com Alves (2009, p. 51), “o Graal, na sua morfologia polissémica, simboliza a iluminação resultante da busca iniciática autêntica. É essa a essência da Demanda”. Esta perspetiva é especialmente cara ao sufismo, cuja cadeia iniciática de transmissão remonta, segundo os sufis, ao próprio Profeta. Cabe referir que o Profeta, na sua juventude, terá aderido aos ideais da cavalaria espiritual. Alí, o quarto califa bem-guiado, viria a ser armado cavaleiro por ele (Alves, 2009, pp. 53-54).

Na sua viagem noturna pelos sete céus, tendo por montada o mítico *Burāq*, o Profeta Muhammad acede ao conhecimento do Real (cf. Ibn Arabī, 2009, pp. 34-35), numa visão extática com a qual é suscetível de ser comparado o derradeiro arrebatamento do cavaleiro eleito mediante o mistério desvelado do Graal. O herói do Graal, à semelhança de Muhammad, alcança o Segredo dos segredos no término da demanda iniciática.

Em determinado momento do seu percurso, Muhammad teve sede. O Arcanjo Gabriel, que o acompanhava, deu-lhe a escolher entre uma taça de vinho e uma taça de leite. O Profeta escolheu a segunda, pelo que o arcanjo lhe disse: “Escolheste a natureza primordial” (Ibn Arabī, 2009, p. 30). O leite volta a aparecer numa das visões oníricas do Profeta, que este interpreta como sinal de conhecimento (Ibn Arabī, 2009, p. 31). Encontramos esta dupla componente na essência graálica, a qual define o desiderato da demanda: Por um lado a componente gnóstica da busca, por outro, o desejo de retorno à pristina essência, convergindo para um único objeto: o Graal como gnose da natureza de Deus e a subsequente identificação com a Essência divina que se encerra no coração do Mistério.

²⁶ O princípio de unicidade de Deus, ou seja, a atestação de que Ele é Único.

De regresso a Toledo e aos tempos de domínio islâmico na Península Ibérica, Tim Wallace-Murphy (2006, pp. 206-207) especula quanto a uma possível ligação entre os trovadores que cantavam a gesta do Graal e os poetas sufis empenhados numa busca em tudo similar. É igualmente importante realçar “os afloramentos da espiritualidade islâmica patentes quer na poesia mística, de Dante a João da Cruz, quer na lírica provençal cujo conceito de amor cortês veio desaguar em muitos dos cantares trovadorescos galaico-portugueses” (Alves, 2009, p. 51), os quais, note-se, contribuíram para a transmissão das lendas arturianas na Península Ibérica. Pensa-se que a referida lírica provençal admitia uma componente secretista corporificada pelos Fiéis d’Amor (cf. Evola, 1978, p. 197). Da hermenêutica sobre essa componente esotérica decorrem significados alusivos ao espírito de demanda, em que a dama expressa o mistério do objeto iniciático. O amor cantado pelos trovadores poderia assim transcender a cortesia cavaleiresca, ganhando, entre os Fiéis d’Amor, um sentido puramente espiritual (cf. Evola, 1978, p. 202). O tema da viúva, por exemplo, parece ter sido caro a esse grémio trovadoresco, de pendor francamente gibelino e iniciático, expressando tendencialmente a sabedoria desejada pelo Fiel d’Amor (Evola, 1978, pp. 203-204). Note-se que ele aparece igualmente no ciclo do Graal com Herzeloide, a mãe de Parsival, viúva de Gahmuret, que tudo faz para manter o filho em estado virginal, longe dos perigos da gesta cavaleiresca e das vicissitudes do mundo, preservando-lhe, assim, a pureza, a inocência e a ingenuidade primitivas.

O espírito cavaleiresco, ético e iniciático da *futuwwa* não abrange apenas o sufismo. Importa salientar que o *modus vivendi* preconizado pela *futuwwa* disseminou-se por vastas regiões de domínio muçulmano, com clara incidência no universo cultural, político e religioso do xiismo iraniano (cf. Corbin, 1983, pp. 207-208), tornando-se, assim, necessário para o objeto deste estudo considerar igualmente as fontes que se prendem essencialmente com o esoterismo xiita.

Talvez seja possível surpreender fundamentalmente no messianismo ismaelita aspetos de alguma forma relacionados com as raízes do espírito cavaleiresco de demanda, sendo curioso constatar que os próprios sufis viriam a assumir algumas perspetivas místicas relevantes, designadamente no âmbito do imamato, que, curiosamente, foram propagadas pelos ismaelitas no *Gharb al-Andalus*, ou seja, no território que corresponde hoje a Portugal (Alves, 2009, p. 212). No contexto escatológico do misticismo ismaelita, imamato e messianismo são conceitos indissociáveis. A expectativa messiânica recai sobre

o Imame Oculto que regressará, na função de messias e em momento oportuno, para dar combate à injustiça e à decadência moral (Santo, 1995, p. 130). Note-se que, de acordo com Corbin (1983, p. 85), “l’Imâm, au sens shî’ite du mot, est l’«homologue» du blanc chevalier de l’Apocalypse (...), puisqu’il est à la fois le dispensateur et le contenu du sens spirituel ésotérique. (...) Il est le «Livre parlant»”. Há que reter desta frase o mito apocalíptico em torno do cavaleiro branco que parece ser retomado através do misterioso cavaleiro das armas brancas na *Demanda do Santo Graal*. Em qualquer dos casos, parece tratar-se de uma espécie de aspeto cavaleiresco e marcial do próprio Cristo, constituindo um arquétipo poderoso para o ideal da cavalaria de demanda, tal como o veremos, por exemplo, em Bernardo de Claraval. O facto de o objeto da demanda se confundir em identidade com o protótipo do cavaleiro, isto é, com a essência espiritual do próprio cavaleiro que ele procura resgatar no modelo ideal da cavalaria, é fundamental para a definição epistemológica do Graal, tendo no imamato esotérico dos ismaelitas uma chave hermenêutica preciosa. O Imame é simultaneamente o provedor e o conteúdo do sentido esotérico, verdadeiramente espiritual, da revelação. Ele é o Livro falante, o Verbo vivo, em suma, o Graal. Ele aguarda o momento oportuno para protagonizar um regresso apoteótico, tal como Artur, o rei justo, encoberto pela bruma na ilha de Avalon, ou seja, oculto, como o Imame.

O conjunto de conceitos detalhados até ao momento pode ajudar a clarificar a prolífica associação passível de ser estabelecida entre o messianismo e a demanda do Graal. O messias é, em qualquer caso, um modelo de perfeição que a humanidade almeja alcançar. Corbin, procedendo à mitanálise de um romance iniciático ismaelita do século X, remete-nos para “la Quête de l’Imâm”, que compara precisamente a “la Quête du Saint Graal” da tradição ocidental (Corbin, 1983, p. 155). Na realidade, trata-se da busca da palavra perdida que se oculta na essência messiânica do Verbo vivo, o Imame Oculto ou Livro falante; a mesma palavra perdida da tradição maçónica, através da qual se estabelece o cânone para a construção do templo exterior, como reflexo do interior, sendo este interior o Logos, ou voz do silêncio – como lhe chamam os teósofos –, que irradia no imo ignoto de cada homem. Daqui se deduz que, quer entre os sufis, quer entre os místicos ismaelitas, a demanda da essência divina é essencialmente uma busca interior.

É importante referir que, no âmbito do misticismo islâmico em geral, a ignorância e a inconsciência são sinónimas de morte espiritual. Designadamente no esoterismo

ismaelita, “la Quête de l’Imâm” e “la Quête de la Gnose” (cf. Corbin, 1983, p. 94) são, de certo modo, uma única e mesma coisa, e isto porque o meio – a Gnose – e o fim – o Imame – se confundem no plano ontológico da busca iniciática. Ignorar é permanecer inconsciente relativamente à essência numinosa da realidade. O homem que não tem consciência da essência espiritual do mundo, está espiritualmente morto. Do encontro com a Gnose, através de um processo soteriológico de iniciação, decorre a ressurreição espiritual do candidato que, gradualmente, toma consciência d’Aquilo que, apesar de imanente, escapa à percepção sensorial.

Pensa-se que o mito do Imame Oculto e a subsequente expectativa messiânica do seu regresso remontam, quer à figura bíblica de Elias, cuja etimologia onomástica é a mesma de Alí – o primeiro Imame, que para os xiitas é subsequentemente o primeiro califa bem-guiado e verdadeiramente legitimado –, quer à religião de Zoroastro²⁷, em que cabia a Mitra o papel de Encoberto (Santo, 1995, p. 131).

Ora, um dos elementos mais sugestivos a retirar da influência que a antiga religião persa – “toda ela assente, justamente, na cavalaria espiritual” (Durand, 2008, p. 52) – exerceu sobre a gnose ismaelita, reside no simbolismo do número treze, pois ele representa o retorno ao início de um ciclo cosmogónico cujo termo é simbolizado pelo número doze. Esta questão é digna de nota, já que o Oculto preconizado pelo messianismo ismaelita é precisamente o XIIº Imame, *Muhammad al-Muntazir*, sendo o mesmo que dizer *Muhammad o Esperado* (Santo, 1995, p. 129), a que Corbin se refere apelidando-o também de *l’Imâm désiré* (Corbin, 1983, p. 216). Ele fecha o ciclo da ocultação como XIIº para abrir o ciclo da desocultação como XIIIº (cf. Santo, 1995, pp. 290-292). O xiismo identifica-o com *al-mahdî al-muntazir*, o *mahdî* esperado, arauto do fim dos tempos, restaurador do Reino ou da Idade do Ouro, sendo uma das suas missões proclamar o significado comum da religião (Alves, 2009, p. 214), não a religião de um ponto de vista literalista ou exotérico, mas a religião em sentido místico ou esotérico. Portanto, o mitologema do regresso do rei-messias encoberto, tão caro à escatologia cristã, abrange, com a mesma naturalidade, quer a expectativa arturiana – Artur, para todos

²⁷ Esta série de elementos aparentemente inextrincáveis ecoa na épica cavaleiresca do Graal de uma forma que poderá ir além da simples dedução. Arnaud d’Apremont, prefaciando Otto Rahn, informa que o *Parsival* de Wolfram von Eschenbach teria por fonte de inspiração, segundo o professor Friedrich von Suhtscheck, “uma velha epopeia iraniana, a *Pârsîwâlînâmâ*” (Rahn, 2007, p. 18).

os efeitos, como 13º elemento de uma plêiade de doze cavaleiros do Graal –, quer o messianismo ismaelita. Este tema será retomado oportunamente.

Para os xiitas, o Imame representa, por excelência, o arquétipo do cavaleiro (Corbin, 1983, p. 223), obedecendo a uma cadeia de transmissão que remonta a Alí, genro e companheiro do Profeta. Essa tradição cavaleiresca parece ter abrangido desde o início a bravura, a honra, a generosidade e a defesa dos mais fracos, que encontraremos mais tarde nos códigos da cavalaria ocidental (Alves, 2009, p. 63). Com base nesse pressuposto, torna-se menos difícil acolher o conceito de cavalaria ecuménica, abrangendo cavaleiros cristãos e muçulmanos, e que, de acordo com Corbin, terá inspirado a excelência da poesia épica de Wolfram von Eschenbach, transpondo com mestria a epopeia heroica dos cavaleiros templários, subtilizando-a e transmutando-a na epopeia mística dos cavaleiros dos Graal (Corbin, 1983, pp. 223-224).

Esse conceito leva-nos ao conjunto de especulações em torno de uma plausível relação de identidade espiritual, de cunho esotérico, entre templários e cavalaria iniciática islâmica, o que é relevante, dada a associação que, por sua vez, é tradicionalmente estabelecida entre a milícia salomónica e o enigma do Graal²⁸. De acordo com Emma Jung e Marie-Louise von Franz, “the possibility that the Templars were spiritually influenced by certain movements in Islam, especially esoteric Gnostic ones, cannot be dismissed out of hand”, mesmo que a extensão dessa influência seja naturalmente questionável e sem descartar a perspetiva junguiana em torno do inconsciente coletivo, admitindo a génese de determinados paralelismo simbólicos que transcendem a dimensão histórica e os seus encadeamentos causais (Jung ; Franz, 1998, p. 16). Seja como for, é considerável o número de investigadores que assumem como evidente a causalidade histórica das supostas relações islâmico-templárias. Uma das alegadas evidências poderá residir na controversa imagem de *Baphomet*, um símbolo andrógino com dois rostos, ao qual, supostamente, os templários prestariam culto (Jung ; Franz, 1998, p. 151). Ora, segundo Adalberto Alves, em *langue d’Oc*, o termo *Baphomet* encerrava o significado de

²⁸ São as próprias versões da saga do Graal a insinuar essa relação, desde logo a versão de Eschenbach, em que os cavaleiros guardiães do Graal são explicitamente mencionados sob a designação de *templários*. Ainda que de uma forma menos explícita, também a *Demanda* medievo-portuguesa apresenta elementos descritivos implicitamente templários, os quais serão analisados no próximo capítulo. Para Bruneti (1974, p. 68), “na questão da ideologia, a Ordem do Templo está vinculada diretamente ao Santo Graal”. Este ponto é relevante e será retomado, já que a cavalaria templária poderá estabelecer um dos pivôs fundamentais entre o simbolismo do Graal e a tradição mítico-espiritual portuguesa.

Maomé, nome pelo qual ficou vulgarmente conhecido o Profeta Muhammad²⁹, a quem remonta a “poderosa corrente sufi” que, na perspetiva do autor, “terá sido uma das principais fontes de inspiração do ideal templário” (Alves, 2009, p. 53). Ter-se-ia desenvolvido a partir desse grau de cumplicidade iniciática com a cavalaria sufi uma teia inaudita de relações entre os templários e o universo esotérico islâmico (cf. Alves, 2009, p. 60). No que concerne, em particular, ao esoterismo xiita, as especulações mais recorrentes convergem para uma conjeturável relação de afinidade mística com a ordem militar dos «Assassinos» e com o seu líder espiritual, o lendário «Senhor da Montanha», ou o mesmo Mahdî, XIIº Imame, ou Imame Oculto, de que já se falou anteriormente (Durand, 2008, p. 28). Para António Quadros, o projeto sinárquico templário – sobre o qual pouco se sabe –, tendo por sustentáculo ideológico o desiderato de plasmação da Jerusalém Celeste na Terra através da síntese ecuménica das três religiões abraâmicas, comprova-se pelas enigmáticas relações estabelecidas com os ismaelitas da Palestina, nomeadamente com aquela mesma organização dos *Assaci*, ou *Assacine*, termo cuja origem etimológica poderá residir na raiz *Assas*, que o autor traduz por *Guardião* (cf. Quadros, 2020, p. 185). Também Moisés Espírito Santo refere o relacionamento privilegiado entre os templários e os ismaelitas através da Confraria dos Irmãos da Pureza, vulgo *hashashin*, que se constituíam como uma ordem de cavalaria “acima dos Estados” (Santo, 1995, p. 301). Para Paulo Borges, por sua vez, a Ordem do Templo “nos contactos estabelecidos com os Ismaelitas revelou a pretensão de assegurar o retorno de Ocidente e Oriente a uma mesma ordem tradicional de sentido supra-religioso” (Borges, 2005, p. 157).

O conjunto conjetural em análise abrange forçosamente a possibilidade de que os templários seriam depositários de um legado sapiencial esotérico incompatível com a obediência oficial à Santa Sé. Pensa-se que o conjunto de conhecimentos iniciáticos, essénios, gnósticos e, inclusive, cabalísticos, a que terão tido acesso, foram transmitidos, quer no Andalus, quer no Próximo-Oriente, em língua árabe, pelos místicos do Islão

²⁹ Cardini (cf. 2007, p. 99) recorda que na segunda metade do século XIII já eram correntes as calúnias em torno de uma suposta cumplicidade entre o Templo e o Islão. Recorda também que durante o processo de julgamento e supressão da Ordem movido por Filipe IV de França no primeiro quartel do século XIV, as acusações de heresia de que os templários foram alvo abrangiam a referida cumplicidade, o que uma alegada adoração a *Baphomet* corroboraria, já que, tal como o autor refere, esse inusitado substantivo “estava em consonância com algumas das várias versões pelas quais o nome do Profeta era conhecido em latim ou nas línguas vulgares”. Cardini considera ridículas e infundadas semelhantes acusações, fruto de um ardil político que visava influenciar a opinião pública francesa contra o alegado pró-islamismo templário.

(Alves, 2009, p. 51). Assim, é possível que, apesar de obedientes à regra religiosa de Cister e, logo, de Roma, os templários, como organização de índole francamente iniciática, tivessem desenvolvido uma espiritualidade própria, isto é, “para além do lado exterior e visível da sua ação” (Quadros, 2020, p. 178). Segundo Evola (1978, p. 185), “os Templários tinham um rito secreto de carácter autenticamente iniciático”, a julgar pelas “confissões extorquidas pela tortura” aquando da perseguição movida por Filipe, o Belo, e por Clemente V, culminando com a extinção da Ordem. Adalberto Alves dá por indubitável a influência que a cabala e o Islão terão exercido sobre a praxe ritual templária (Alves, 2009, p. 53), secreta e inevitavelmente heterodoxa, em que se inseriria o referido culto de adoração a *Baphomet*. Para o autor, a afinidade entre os cavaleiros templários e os cavaleiros sufis juntou-se ao conjunto de pretextos que motivaram a acusação de heresia e conversão à religião do crescente (Alves, 2009, pp. 55-56). Evola, por sua vez, não deixa que se esqueça a minoria heterodoxa islamita, alegando que a cavalaria templária foi condenada, entre tantas outras heresias, por ter estabelecido secretamente relações de afinidade e cordialidade com o Islão esotérico em geral, mas tendo encontrado designadamente na cavalaria ismaelita “uma espécie de réplica de si mesma” (cf. Evola, 1978, pp. 186-188).

Essa alegada afinidade entre as ordens cavaleirescas de ambos os credos, parece ter transposto largamente a ortodoxia confessional para dar ensejo a uma identificação espiritual mútua que poderá ter promovido o princípio ecuménico de cavalaria do Graal. Mediante o sentido esotérico da revelação divina, independentemente do credo, o inimigo já não era propriamente o infiel, mas sim a ignorância que faz do homem um órfão da Gnose e que o cavaleiro, cristão ou muçulmano, deve combater incondicionalmente ao longo da sua demanda.

CAPÍTULO 2

O GRAAL NO IMAGINÁRIO ROMANESCO LUSITANO

Capítulo 2

O Graal no imaginário romanesco lusitano

O espírito do Graal, no que de mais essencial se reflete a partir do seu simbolismo, permeou a alma cavaleiresca lusitana, espelhando-se no tecido cultural nacional, no seu paradigma de heroicidade dramática e na sua estrutura ética. É possível que essa impregnação remonte à proto-história do reino, já que a fundação pátria teve mão templária, sendo bem conhecida a relação que tem vindo a ser exponencialmente estabelecida entre a Ordem do Templo e os mistérios do Graal. Isso quer dizer que, talvez, Portugal já tenha nascido imbuído desse espírito, ao qual, em caso afirmativo, deverá parte substancial da sua religiosidade particular, embebida de aspetos peculiares que, a um tempo, a definem e inserem no quadro mais vasto de uma alegada espiritualidade perene, incondicionada e universal.

Este segundo capítulo procurará enfatizar o extraordinário acolhimento da matéria da Bretanha em Portugal, designadamente o ciclo do Graal inaugurado por Chrétien de Troyes no último quartel do século XII. A propósito do progressivo processo de cristianização das lendas arturianas, será analisada a influência cisterciense sobre a literatura de gesta e o seu impacto na construção do herói do Graal, tal como se nos afigura n' *A Demanda do Santo Graal* medievo-portuguesa.

2.1. Introdução da matéria da Bretanha nos círculos literários das cortes peninsulares: a tese da prioridade portuguesa como hipotético reflexo idiossincrático e cultural

Objetivamente, importa perscrutar a introdução da matéria da Bretanha nos círculos literários da fidalguia ibérica, imputada por alguns investigadores a Leonor Plantageneta, por altura do seu casamento com Afonso VIII de Castela, em 1170. Apesar de ter sido Espanha a acolher a infanta, tornando-a sua rainha, tudo indica que foi em Portugal que a transmissão da épica romanesca arturiana ecoou com mais intensidade (Gonçalves, 2012, p. 101).

É importante observar que a lírica trovadoresca, transmissora das canções de gesta e do amor cortês personificado em personagens tão carismáticas quanto Tristão e Lançarote, beneficiou do protetorado da mãe da infanta, Leonor de Aquitânia. Os

antepassados angevinos da rainha teriam tido uma relação muito próxima com os novelistas arturianos da sua época, e boa parte do poema de Kiot von Katelangen, que poderá ter inspirado o *Parsival* de Wolfram von Eschenbach, foi dedicado à Casa imperial dos Plantagenetas (Entwistle, 1942, pp. 22-29).

A data de introdução da matéria da Bretanha nos reinos ibéricos não goza, contudo, de unanimidade, ainda que geralmente se julgue que terá ocorrido relativamente cedo. De acordo com Bruneti (1974, p. 43), “a difusão da Matéria da Bretanha na Península Ibérica deve ter-se realizado muito cedo, pois há referências a ela já em 1219 nos *Anales Toledanos Primeros*”. Alguns autores, por sua vez, atribuem a difusão ao infante D. Afonso, que viria a reinar em Portugal durante o terceiro quartel do século XIII, consignado nos anais historiográficos como D. Afonso III, O Bolonhês. O infante, ainda muito jovem, rumou à Europa de além-Pirenéus em inícios da década de 1220 (Marques, 2010, p. 202), pelo que terá sido precisamente em França, segundo esta tese, que ele e os seus pares entraram em contacto com as versões prosificadas da matéria arturiana (Saraiva, 1988, p. 61). No seu regresso a Portugal, o infante viria a casar-se com D. Brites, filha bastarda de Afonso X de Leão e Castela. Convém notar que este monarca é recordado na história sob o cognome de *O Sábio*. Atribui-se-lhe uma corte erudita, intelectualmente fecunda e especialmente sensível à literatura e às artes. Seria, por isso, uma das cortes culturalmente mais notáveis da Europa (Saraiva, 1988, p. 14). Pensa-se que o ilustre sogro do infante português nutria especial interesse pela *matière de Bretagne*, a julgar pelos cancioneiros que circulavam na sua corte, em que são citados Artur, Merlin, Bruto e Tristão (Entwistle, 1942, p. 42). Parece estabelecer-se aqui um triângulo sugestivo do ponto de vista cultural, entre a matéria arturiana proveniente de França, a erudição de Afonso X e a corte portuguesa chefiada por D. Afonso III a partir da sua entronização em 1248.

Há ainda quem advogue uma data posterior para a penetração da matéria da Bretanha no universo literário peninsular, designadamente no que ao ciclo graálico diz respeito. No cerne dessa tese reside a hipótese de que a épica prosaica do Graal teria chegado à Península apenas em inícios do século XIV através da poesia trovadoresca em circulação na corte de D. Dinis (Quadros, 2020, p. 194). Todavia, o facto de o monarca ter sido entronizado em 1279 e os indícios que demonstram que os trovadores galegos e

portugueses já estavam familiarizados com a matéria da Bretanha em pleno século XIII, fragilizam significativamente a teoria quatrocentista.

Em qualquer dos casos, alega-se a prioridade portuguesa; isto é, em Portugal terão ecoado as lendas romanescas arturianas mais cedo do que em Espanha. Essa ideia é reforçada pela tese de que a matéria da Bretanha penetrou no universo literário peninsular através do reino ocidental, devido, por um lado, a uma forte herança celta inculcada na idiossincrasia lusitana, e por outro, a uma maior resistência por parte da mentalidade castelhana, proeminentemente nacionalista, mais objetivamente realista e menos sonhadora (Entwistle, 1942, p. 8). Este conjunto de aspetos, ainda que hipotéticos, devem ser levados em consideração, dado o objeto do presente estudo. Efetivamente, a vocação transnacional e universalizante de Portugal, indissociável da respetiva dimensão mítica e espiritual, parece ser exclusiva no quadro geral da cultura peninsular³⁰. Poderá residir aí a razão pela qual a cultura portuguesa absorveu tão proficuamente os ideais cavaleirescos arturianos, como teremos oportunidade de verificar.

É por tudo isso que a teoria da prioridade portuguesa não tem de revogar obrigatoriamente a tese da transmissão imputada a Leonor, a infanta da Casa dos Plantagenetas, já que, como foi dito anteriormente, de uma forma ou de outra, terá sido o imaginário português a acolher mais entusiasticamente os contos lendários da corte do rei Artur.

Cabe igualmente no âmbito da hipotética prioridade portuguesa, a tese que advoga a transmissão inaugural afonsina já em pleno século XIII, o que, caso se confirmasse, nos colocaria perante a possibilidade de que Afonso X tenha acedido ao ciclo graálico da matéria arturiana através do genro, D. Afonso III de Portugal.

Com base na documentação disponível, parece não ser possível provar cabalmente a tese da prioridade portuguesa. Existem mesmo argumentos contrários que apontam para a possível debilidade da teoria, alegando que quer os textos, quer as alusões existentes, são insuficientes para a sustentar inequivocamente. Esta perspetiva coloca-se numa posição de suspeição relativamente à genealogia céltica de Portugal, argumento que assim

³⁰ Semelhante apreciação não tem por intuito fazer transparecer qualquer julgamento de valor relativamente ao respeitável sentimento nacional do povo espanhol. A riqueza histórica e cultural dos reinos hispânicos que vieram a constituir a Espanha atual reveste-se de valor inapreciável. Os mitos e o sentimento religioso do povo vizinho merecem certamente a maior das considerações. Contudo, faz parte do conjunto de desideratos da presente dissertação definir as particularidades da espiritualidade portuguesa, o que por vezes pode tornar necessária a exposição comparativa com os aspetos idiossincráticos de outros povos.

perde sustentação e que, sob determinada ótica, chega a ser considerado fraudulento (cf. Entwistle, 1942, pp. 20-24).

Não obstante, parecem ser maioritárias as posições favoráveis. Investigações recentes sugerem que o ciclo da Post-Vulgata, em que se inserem as versões galaico-portuguesas do *José de Arimateia* e d'*A Demanda do Santo Graal*, e a que se juntam fragmentos da *Suite* e do *Tristan en Prose*, terá chegado a Portugal num período relativamente remoto e que uma versão castelhana do *Lancelot en Prose*, por exemplo, poderá ter sido traduzida a partir de um manuscrito galaico-português mais antigo (Laranjinha, 2005, p. 18).

São diversos os autores versados na matéria que advogam a prioridade portuguesa. As respetivas argumentações fundamentam-se em fatores aparentemente difíceis de contrariar. Por exemplo, o argumento que defende que a tradição lírica galaico-portuguesa, contrastando com as características da épica castelhana, foi favorável à penetração prioritária do ciclo arturiano no reino ocidental, apresenta um elevado nível de coerência. As antigas relações entre França e Portugal fortalecidas pela entronização de D. Afonso III constituem outro argumento visto como válido (DSG, 2005, p. 10).

Segundo Saraiva (1988, p. 61),

“tudo nos leva a crer que o ciclo completo foi conhecido em França pelos acompanhantes do infante D. Afonso, filho de D. Afonso II, e que um português o traduziu em primeira mão para uma língua hispânica. O português antecipa-se ao castelhanos”.

Esse português seria frei Bivas e a tradução teria ocorrido c. 1250 por encomenda de D. Afonso III (Zierer, 2011b, p. 14).

Em suma, a maioria dos especialistas tende para a tese da prioridade lusitana, com base na alegação afonsina que remete a redação das versões medievo-portuguesas para meados do século XIII, ou mesmo antes, se for considerada a possibilidade de que a tradução tenha sido realizada ainda em França, isto é, antes do regresso do monarca a Portugal em 1245 (DSG, 2005, p. 11).

A este conjunto de argumentos juntam-se as questões idiomáticas: A *Demanda* castelhana peja-se de elementos linguísticos e de ocidentalismos galaico-portugueses irrefutáveis; a *Demanda* portuguesa, por sua vez, estabelece uma identidade perfeita com o vocabulário lírico dos trovadores do século XIII (DSG, 2005, pp. 10-11).

Convém referir que o ideal cavaleiresco, heroico e cortês, que teceu uma parte considerável dos enredos arturianos, não impregnou apenas o imaginário da nobreza e da aristocracia portuguesas, ainda que tenha cabido naturalmente a estas classes privilegiadas do medievo a possibilidade de sonhar com a materialização de semelhantes ideais. A crescente alfabetização da população ocorrida no século XII estimulou a redação em verso dos contos jogralescos, que acabaram por se prosificar, dando ensejo à novela. A produção romanesca de Chrétien de Troyes insere-se neste processo evolutivo (cf. Saraiva, 1988, p. 59), ainda que no caso de Portugal em concreto, tenha sido a prosificação do manancial em verso atribuído a Robert de Boron, posteriormente traduzido para o vernáculo galaico-português, a atingir o coração da cultura nacional, tornando-se acessível não apenas ao círculo erudito da corte, como também à população em geral. Por motivos diversos, também o clero se viria a interessar pela *matière de Bretagne*, designadamente no seu ciclo graálico, potenciando-lhe o sentido cristão, tal como será visto em subcapítulo ulterior.

Existe, portanto, todo um conjunto de razões que confirma o impacto das aventuras e desventuras dos cavaleiros da Távola Redonda no imaginário português e que não pode ser ignorado. A partir da segunda metade do século XIV, nomes como o de Lançarote, Tristão, Perceval, Artur, Iseu, Ginebra, Viviana, entre outros, passam a ser usados como nomes de batismo (Entwistle, 1942, p. 13). Estima-se que a tradução integral do ciclo graálico da post-Vulgata, compreendendo o *José de Arimateia*, o *Merlin* e a *Demanda*, circulava com profusão em Portugal desde o início desse século (Saraiva, 1988, pp. 62-63), o que poderá justificar, em parte, o fenómeno onomástico referido.

É notável constatar que dos três ciclos em que se organizavam as novelas, a saber: o ciclo clássico, o ciclo carolíngio e o ciclo arturiano (Oliveira, 2009, p. 5), somente este último deixou marcas indeléveis em Portugal. Os outros dois foram igualmente conhecidos e terão exercido alguma influência no mesmo período em que proliferaram os romances do Graal, todavia, a verdade é que não foi surpreendida, até ao momento, qualquer tradução para língua portuguesa (Fabris, 2007, p. 86).

Como já foi dito, ainda que não exclusivamente, as obras de inspiração graálica circulavam essencialmente no ambiente literário da corte. Os cancioneiros portugueses do século XIV fruem do contributo inapreciável de D. Dinis e do seu filho bastardo, D. Pedro, conde de Barcelos. D. Dinis, nas suas lides trovadorescas, cita Tristão e Iseu. D.

Pedro, no seu *Nobiliário*, ou *Livro das Linhagens*, dedica um capítulo às aventuras da cavalaria arturiana, mencionando Artur, Merlin, Lançarote, Galvão, Lear e Avalão (Entwistle, 1942, p. 13).

A Casa de Avis viria a estar à altura do legado cavaleiresco de inspiração graalica transmitido pelos antecessores afonsinos. Dos subsídios historiográficos de Fernão Lopes reverberam indícios muito claros quanto à enorme popularidade de que gozavam as lendas arturianas entre os pares de D. João I (Saraiva, 1988, p. 16). De acordo com Mário Martins (1982, p. 10),

“bem conhecia Fernão Lopes a *Demanda do Santo Graal* e as façanhas dos heróis arturianos. Revela-se isto no uso das frases de orientação na Crónica de D. João I e no cuidado especial em registar as anedotas risonhas em torno dalguns cavaleiros da Távola Redonda: o rei Artur, Dom Queia, Tristão e Lançarote do Lago”.

A generalidade dos investigadores reconhece no perfil de Nuno Álvares Pereira a influência do ideal arturiano, nomeadamente no que ao mito do santo-guerreiro, personificado por Galaaz, diz respeito. D. Duarte, que, no dizer de Pinharanda Gomes, procurou obstar a mendicância de Nun'Álvares, “era já, o Condestável, venerável ancião” (Gomes, 2009, p. 179), possuía na sua biblioteca obras do ciclo arturiano; desde logo, uma versão em prosa do *Merlin* de Robert de Boron, tendo existido igualmente um exemplar no castelo de Benavente c. 1400 (DSG, 2005, p. 10), bem como novelas protagonizadas por Tristão, havendo notícia de uma versão em prosa com vestidura portuguesa originária do século XIII (Entwistle, 1942, p. 13) e ainda o *Livro de Galaaz* (Fabris, 2007, p. 86).

Em suma, a épica cavaleiresca arturiana introduzida no ambiente cultural da Península Ibérica e especialmente acolhida no reino ocidental, foi alimentada e retransmitida por cronistas, trovadores, nobres e monarcas portugueses. Os testemunhos suprarreferidos espelham a relevância que a matéria da Bretanha assumiu entre os leitores da época e a influência que exerceu sobre os ideais e o *modus operandi* da corte portuguesa; mas mais do que isso, espelham o espírito de demanda que haveria de fossilizar-se no imaginário nacional, abrangendo uma gama psicossocial onde ideologia e espiritualidade se confundem.

2. 2. O Graal cisterciense e o constructo³¹ paradigmático cristão de cavalaria espiritual

No dizer de Lima de Freitas (2006, p. 77), “Portugal como reino independente é filho espiritual de S. Bernardo, confundindo-se a primeira parte da nossa História com a da Ordem do Templo”. Sendo semelhante perspectiva relevante para o objeto científico deste estudo, faz-se necessário inserir, no contexto temático do presente capítulo, uma análise dos aspetos essenciais do pensamento teológico de Bernardo de Claraval e a enorme influência que este exerceu sobre o processo de cristianização do mito do Graal.

Quando Chrétien de Troyes inaugurou o ciclo graáfico da matéria da Bretanha na década de 80 do século XII (Fabris, 2007, p. 79), culminava na Europa medieval o fervor da espiritualidade cisterciense. Talvez por isso, o *Conto do Graal* de Troyes, ainda que eivado de indícios pagãos fossilizados sobretudo pela tradição celta, não tenha logrado isentar o cavalheirismo cortês, que domina a narrativa, do influxo místico cristão significativamente pujante na época.

Desde logo, é Philippe de Flandre, cristão piedoso, quem conta a história a Chrétien, que a escreve (cf. Troyes, 1999, pp. 7-8). O romance peja-se de aventuras e de combates, em que o principal protagonista, Perceval, demonstra inigualável mestria na lide das armas. Mas em dado momento da narrativa, Perceval manifesta um profundo arrependimento por se ter esquecido, durante cinco longos anos, de Deus e do seu Filho, Jesus Cristo. Lavado em lágrimas, é recebido por um homem santo, um eremita da floresta, que lhe revela o segredo nutritivo do Santo Cálice. O Graal, diz-lhe o eremita, é o recetáculo onde o pai do Rei Pescador encontra o único alimento capaz de lhe preservar a vida, uma hóstia³² (cf. Troyes, 1999, pp. 104-107).

³¹ Com o fito de justificar a escolha deste vocábulo algo inusitado, cite-se, por exemplo, Gregory Nagy (cf. 2017, p. 9), que usa a expressão “constructos da poética antiga” para designar personagens míticas e heróis épicos como Aquiles e Odisseu. Seguindo o mesmo critério, pode dizer-se que Galaad é, no contexto da ideação cavaleiresca cisterciense, um constructo tardio da poética arturiana, o mesmo se aplicando à imagem de cavalaria espiritual idealizada por Bernardo de Claraval, que tem precisamente em Galaad o seu principal paradigma, tal como iremos observar seguidamente.

³² No decorrer da presente investigação, foi notada a persistente alegação de que a cristianização do Graal remonta a um período posterior ao romance inacabado de Troyes. Percebe-se que os autores que assumem essa alegação se estão a referir ao momento a partir do qual o Graal é explicitamente identificado com o Cálice da Última Ceia. Não obstante, uma alusão tão clara à hóstia, sendo esta um símbolo capital da liturgia cristã, só pode evidenciar que o Graal é santo e está relacionado com Cristo, com o seu corpo e com o seu sangue, desde a primeira vez em que é literariamente referido, isto é, precisamente no *Perseval* de Chrétien de Troyes. Convém também notar que na tradução portuguesa consultada, tal como consta na bibliografia deste trabalho, aparecem explicitamente inscritas as expressões *Santo Cálice* e *Santo Graal*, o que, caso se

Como já vimos, Robert de Boron, em finais do século XII, virá a estabelecer a tradicional identificação entre o Graal e o Cálice da Última Ceia, em que José de Arimateia teria recolhido o sangue de Cristo crucificado, conduzindo-o à Bretanha. A matriz cristã gizada com a génese literária do mito estava definitivamente firmada e viria a fortalecer-se com a prosificação, já em pleno século XIII, dos originais em verso (Zierer, 2005, p. 147).

Os dois autores de referência citados dão mostras de um espírito épico cavaleiresco fecundo em alusões numinosas de ordem heterodoxa. Note-se que no original inacabado de Troyes, o eremita da floresta transmite a Perceval, em segredo, uma oração que este jamais deverá repetir, a não ser em ocasiões de grande perigo (cf. Troyes, 1999, p. 108). Trata-se, portanto, de uma oração secreta, estranha ao missal observado pelos fiéis. Por sua vez, a introdução de Arimateia na gesta graálica parece ter tido por inspiração, entre outras fontes congéneres, o evangelho apócrifo de Nicodemos datado do século V (Saraiva, 1988, p. 60). Como veremos, esta componente heterodoxa que acompanha o mito do Graal desde a sua génese literária auferiu de um especial afeto por parte da espiritualidade lusa.

A morte de Chrétien de Troyes impossibilitou o término do seu *Romance do Graal*, cabendo aos seus numerosos continuadores (DSG, 2005, p. 8) finalizar o conto numa gama variada de versões que terão em comum a sofisticação do espírito de demanda e a sua intrínseca relação com os valores cavaleirescos da cristandade. Segundo Varenne (1998, p. 40), a Igreja, “renovada sob o impulso de São Bernardo e da sua ordem, inspirou versões novas da busca do Graal que deviam fazer concorrência, e depois invalidar os romances cortesões popularizados por Chrétien”.³³ Com efeito, as diferentes versões da busca do Graal escritas sob a autoridade cisterciense (Varenne, 1998, p. 43) rompem com o heroísmo sensual e jogralesco da gesta cortês, impondo-lhe as virtudes ascéticas preconizadas por Bernardo de Claraval. É essencialmente nisto que o Graal cisterciense se distancia do Graal inaugural de Troyes. O que de pagão e celta subsistia na versão original de Chrétien, foi-se esbatendo nas redações lavradas pelos autores cistercienses,

trate de uma tradução literal das expressões originalmente utilizadas, pode ser significativo para corroborar a tese de um Graal já totalmente cristianizado na versão pioneira da lenda.

³³ O *Perceval* é o sétimo romance arturiano de Troyes. Todos eles se apresentam como verdadeiras apologias ao espírito cortês que inflamava a alma cavaleiresca da época. Esse espírito enaltecia a beleza feminina e o amor sensorial (Varenne, 1998, p. 36), tidos entre os cistercienses como obstáculos à demanda da cavalaria espiritual.

usufruindo, naturalmente, do impulso dado por Robert de Boron (Varenne, 1998, p. 45), rumo a um constructo do mito especialmente afeto ao ideal bernardino de cavalaria.

Bernardo de Claraval nasceu no final do século XI, mais precisamente em 1090, época de assinalável produtividade intelectual e de grandes transformações socioeconómicas na Europa (Davy, 2005, p. 19). Ingressou na Ordem de Cister em 1112 e em 1115 já era abade do Convento de Claraval, cargo que manteve até ao término da sua vida, em 1153 (Quadros, 2020, p. 166). É-lhe reconhecida, no seu tempo, a liderança espiritual mais influente da cristandade (Howarth, 2004, p. 45).

A autoridade moral e intelectual que exerceu junto dos dignitários da Igreja, viabilizou o desenvolvimento do paradigma de cavalaria espiritual que viria a proliferar a partir da segunda metade do século XII (Silva, 2011, p. 28). A magnificência das suas redações redundou na difusão indelével do ideal de cavaleiro-monge que ecoaria através dos séculos. Subsequentemente, a matéria da Bretanha não pôde resistir à magnitude inexorável dessa influência (Silva, 2011, p. 29).

Os valores da cavalaria cristã idealizada por Bernardo contrastavam com o mundanismo da cavalaria secular, até porque o eminente abade cisterciense condenava os vícios e as vaidades da nobreza (Paz, 2004, p. 37). O modelo Bernardino convocava o espírito corporativo da ordem cavaleiresca, onde o individualismo, a vanglória e a sensualidade cortês não tinham lugar. A feracidade do modelo fomentou o constructo paradigmático do novel herói do Graal – Galaad –, e a criação da primeira confraria monástica de cavalaria – a Ordem do Templo

Conjugam-se no pensamento teleológico de São Bernardo alguns elementos que convém sublinhar. Numa primeira análise, parece destacar-se a influência teológica exercida por Santo Agostinho. À semelhança do bispo de Hipona, Bernardo tende a conceber o corpo, com os seus vícios e fraquezas, como o grande opositor da realização espiritual. A carne é fraca, congenitamente corrupta, suscetível de adquirir maus hábitos e de ceder aos instintos mais grosseiros. Por se revelar manifestamente refratária à observância do caminho de virtude, há que impor-lhe rigorosa disciplina, como único método passível de conduzir o espírito à derradeira vitória sobre o seu opositor luciferino: o corpo (cf. Davy, 2005, p. 100).

A mulher assume um papel preponderante, pela negativa, neste exercício dialético. O pecado congénito da humanidade, que na antropovisão agostiniana é

imputado a Eva, está claramente presente na misoginia bernardina. Agostinho perscrutou incansavelmente a razão do mal, encontrando-a no episódio genesíaco do pecado original, em que Eva instigou Adão a provar do “fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Maschio, 2015, p. 100). Bernardo, por sua vez, virá a reclamar o combate sagrado contra o mal dos vícios e dos maus costumes da carne, enfatizando a importância da castidade na regra de vida monástica. Reside nesse preceito capital a razão pela qual a regra redigida pelo abade cisterciense para os templários desaconselha absolutamente a companhia feminina (cf. Howarth, 2004, p. 53). Subsequentemente, a mais que provável criação cisterciense de Galaad (Paz, 2004, p. 129) decorre da vontade de simbolizar o protótipo perfeito de cavaleiro templário, casto e fervorosamente devoto. O percurso imaculado do mais puro entre os cavaleiros do Graal, a sua abnegação, a forma como se distingue dos restantes cavaleiros, não apenas pela extraordinária valentia em combate, mas essencialmente por não lhe interessarem as glórias efémeras do mundo, perfazem um conjunto arquetípico do que, para Bernardo, um cavaleiro templário deveria ser (Silva, 2011, p. 48). Note-se que a conduta e os hábitos de Galaad refletem o modelo cisterciense, trajando de branco, jejuando, abstendo-se de comer carne, dormindo no chão, orando fervorosamente, seguindo, em suma, uma vida ascética (Paz, 2004, p. 116). É o próprio abade de Claraval, por virtude da sua formação mista, cavaleiresca e religiosa, quem lhe serve de modelo (Quadros, 2020, p. 167).

Podemos surpreender no monaquismo cisterciense indícios sobejamente sugestivos de resiliência espiritual perante a vocação predominantemente secular da Igreja. Há em Bernardo um sentido místico intenso, uma interioridade contemplativa que transcende o pontificado convencional da instituição religiosa. Advoga a mortificação dos sentidos e a sua absoluta subordinação à razão (Davy, 2005, p. 97); preconiza a libertação da carne através da purificação e do combate interior contra as forças obscuras da alma (Davy, 2005, p. 99), promovendo assim a extinção da vontade própria em prol da obediência à vontade de Deus (Davy, 2005, p. 105); subsequentemente, prega a caridade, a modéstia e a humildade.

Observando a regra de São Bento, todo o monge cisterciense está obrigado ao recolhimento e é estimulado a manter-se em silêncio, para que escute a voz de Deus. Trata-se de um silêncio místico que arrasta a alma para esse colóquio divino; um silêncio

ascético edificado no coração da solidão (Davy, 2005, p. 98); um portal magnífico para o arrebatamento extático da alma em perfeito consórcio com o espírito.

Mas Bernardo vai mais longe, não se coibindo de distinguir reflexão de contemplação. Para ele, a reflexão consiste num esforço da razão em busca da verdade, ao passo que a contemplação implica a intuição clara e espontânea da verdade, através do olhar do espírito (Davy, 2005, p. 107).

A espiritualidade cisterciense tem por desiderato a união com Deus, em que sujeito e objeto de contemplação se unificam (Davy, 2005, p. 113), passando a ser um só. Dessa união mística com o divino resulta o retorno a um estado edénico de pureza original, sendo essa, quiçá, a verdadeira meta da demanda graáfica.

É igualmente relevante a doutrina do autoconhecimento apregoada por Bernardo no seio da Ordem de Cister, como fator inextricável do conhecimento de Deus, conferindo à filosofia mística cisterciense um cunho de socratismo cristão (Davy, 2005, p. 125).

Adalberto Alves enaltece-lhe a tolerância, lembrando que “a sua grandeza espiritual era reconhecida e louvada por gente de credos vários. Não hesitou em condenar a perseguição dos judeus, estudando por outro lado o Alcorão e interessando-se pelo Profeta Maomé e sua vida e obra” (Alves, 2009, p. 47).

É notável constatar que, apesar de teologicamente inserido no cânone dominante, subjaz no catolicismo bernardino um apelo muito forte ao resgate dos valores prístinos da cristandade. O espírito de cruzada e a auspiciosa expansão universal da cruz de Cristo dependiam absolutamente, em Bernardo, de uma legitimação providencial a que a Igreja e os fiéis poderiam aspirar, desde que se convertessem a um ideal mais puro, místico e cavalheiresco (Quadros, 2020, p. 166). Nesse providencialismo estão contempladas a dimensão temporal assumida pela Ordem do Templo e a dimensão espiritual a cargo da Ordem de Cister. De acordo com Quadros (2020, p. 168), a primeira estaria “ao serviço da monarquia universal” e a segunda “ao serviço de uma Igreja purificada e ascética”.

Na ótica de Bernardo, o fracasso da segunda cruzada, que com inflamada eloquência havia pregado, deveu-se única e exclusivamente aos erros e pecados cometidos pelos seus empreendedores (Quadros, 2020, p. 167). A posição de Bernardo apoia-se num critério de ordem ética muito claro: um espírito cruzadístico, despido da sua

pureza original e maculado pelo oportunismo dos intervenientes, já está previamente condenado ao fracasso.

Por tudo isto, poderá ser um erro pensar que o ideal cavaleiresco cisterciense respeitou em absoluto a ortodoxia romana. Pensa-se que nem sempre a Igreja viu com bons olhos o misticismo eremítico, contemplativo, extático e mais voltado para o interior, que podemos surpreender na vivência monástica da Ordem de Cister (cf. Paz, 2004, p. 22). O Graal cisterciense e o seu herói mais eminente, Galaad, inserem-se numa perspetiva messiânica heterodoxa. É importante lembrar que, tal como se nos afigura nas versões em prosa da Post-Vulgata, o mito cristão do Graal radica em evangelhos apócrifos do Novo Testamento (Saraiva, 1988, p. 68).

Curiosamente, na versão medievo-portuguesa da *Demanda*, cujo sugestivo simbolismo será analisado no subcapítulo que se segue, Josefes, filho de José de Arimateia, é tido como o primeiro bispo consagrado por Cristo, como se Pedro e o pontificado convencional romano estivessem a ser intencionalmente relegados para segundo plano. Ou seja, o sacerdócio da imaculada retidão é sobrevalorizado mediante as manifestas limitações espirituais do sacerdócio oficial, colocando em causa a autoridade eclesial da Santa Sé (cf. Saraiva, 1988, p. 70), ou aquela mesma que, segundo Bernardo de Claraval, teria de se regenerar antes de poder reivindicar, no âmbito universal da sua missão, qualquer legitimidade providencial.

Galaad, por sua vez, que na versão medievo-portuguesa aparece como *Galaaz*, é o cavaleiro-messias que traz uma nova revelação, a revelação do Santo Graal, ou, na ótica joaquimita, a revelação do Espírito Santo, profetizada pelo abade cisterciense Joaquim de Flora no século XII, vaticinando a substituição da Igreja de Pedro por uma outra mais justa e perfeita (cf. Saraiva, 1988, p. 71). Veremos o lugar de relevo que a heresia joaquimita pode ocupar na definição epistemológica da espiritualidade heterodoxa portuguesa. Para já, cabe sublinhar a forte possibilidade de que a compilação e a tradução dos textos da Post-Vulgata que resultaram na versão medievo-portuguesa da *Demanda* têm mão cisterciense (cf. Paz, 2004, p. 22).

2. 3. Da versão medievo-portuguesa d'A *Demanda do Santo Graal*

Dos três romances traduzidos do Pseudo-Boron que circularam profusamente em Portugal – *Livro de José de Arimateia*, *Livro de Merlin* ou *O Canto do Brado*, e *A Demanda do Santo Graal* –, evidencia-se, essencialmente no primeiro e no último, a componente ideológica da espiritualidade cisterciense. Curiosamente, perdeu-se a versão portuguesa do *Merlin*, subsistindo a castelhana vertida do galaico-português (Zierer, 2011b, p. 14). Aliás, desafortunadamente, perdeu-se a maioria das versões portuguesas da matéria da Bretanha (Entwistle, 1942, p. 15).

Sem pretender desvalorizar a relevância do *Livro de José de Arimateia*³⁴, a que continuarão a ser feitas as referências necessárias³⁵, será ensaiada, no presente subcapítulo, uma breve mitanálise do simbolismo implícito na *Demanda* medievo-portuguesa, na expectativa de surpreender elementos que espelhem as presumíveis peculiaridades do pensamento filosófico-religioso português.

O manuscrito supérstite d'A *Demanda do Santo Graal* medievo-portuguesa remonta ao século XV e encontra-se arquivado na Biblioteca Nacional de Viena. É a cópia de um texto mais antigo que, segundo se pensa, não será ainda a tradução inaugural (DSG, 2005, p. 11). Tal como já foi avançado em subcapítulo anterior, o primeiro manuscrito em galaico-português pode datar de meados do século XIII, ou de uma data anterior, havendo mesmo quem se reporte a 1220 (cf. Torres, 2016, p. 15). Será aqui analisado o manuscrito de Viena, em português arcaico, a partir da segunda edição, revista, da exclusiva responsabilidade de Irene Freire Nunes e publicada por Imprensa Nacional-Casa da Moeda em 2005.

Não se denota na *Demanda* portuguesa apenas a influência da Ordem de Cister. Cruzam-se na narrativa elementos culturais franceses, britânicos e portugueses, numa hibridação cultural assinalável, permeada de mitos célticos e greco-latinos (Torres, 2016, p. 206). Não obstante, é fundamental assinalar a influência exercida pelas ideias heterodoxas inspiradas em Joaquim de Flora, sintomatizando uma cosmovisão peculiar que reverberou em parte da população portuguesa e de que seriam afetadas determinadas

³⁴ O *Livro de José de Arimateia* corresponde à versão portuguesa da primeira parte da Post-Vulgata conhecida por *Estoire del Saint Graal* (DSG, 2005, p. 9).

³⁵ Desde logo, cabe referir que n'A *Demanda do Santo Graal* são cumpridas as profecias d'O *Livro de José de Arimateia* (Saraiva, 1988, p. 63).

posições ideológicas dentro da nobreza e da aristocracia (Bruneti, 1974, p. 8). Talvez por isso, a componente ortodoxa proveniente da teologia católica que acompanhou inevitavelmente o processo de cristianização, designadamente através da influência agostiniana, perdeu algum fulgor no manuscrito português, se em comparação com a versão francesa da Vulgata (Martins, 1982, p. 20). Com efeito, convém notar que a ‘tentação’ de Galaaz, em que o cavaleiro quase se vê forçado a perder a virgindade para evitar o suicídio de uma donzela enamorada, é um episódio que inexistente na *Queste del Saint Graal* (Martins, 1982, p. 63). Galaaz mantém-se virgem porque a donzela, ferida no seu orgulho mediante a rejeição inicial do cavaleiro, acaba mesmo por se suicidar. Estava, no entanto, disposto a sacrificar a sua castidade para evitar a tragédia. Almir de Campos Bruneti atribui especial importância a esta cedência do herói, considerando que, independentemente das razões, no contexto moral e ideológico da época, Galaaz, para todos os efeitos, cometeu pecado, quanto mais não seja, venial, comprometendo momentaneamente o estatuto de criatura ascética, pura e angélica que caracteriza axialmente o constructo da sua personagem (cf. Bruneti, 1974, pp. 96-97). O autor chama a atenção para o facto de que “o Galaaz que vemos no Castel Brut parece não ser o mesmo que figura nem antes nem depois do episódio” (Bruneti, 1974, p. 97), mas que esse momento particular, que desvirtua a pureza sobre-humana do herói, absolutamente intocada na Vulgata-*Quest*, poderá deixar entrever o germe do humanismo que irá proliferar nos séculos seguintes e culminar no Renascimento (Bruneti, 1974, p. 9). Esta questão é relevante, dado que, na razão do que se procurará desenvolver em subcapítulo ulterior, o ‘feliz pecado’ de Galaaz poderá simbolizar auspiciosamente o humanismo renascentista especialmente caro a uma filosofia de vida portuguesa que, apesar de sensível à dimensão mítica da história – ou, talvez, precisamente por essa razão – se foi revelando pragmática e afeta ao empirismo sapiencial da experiência, como uma conquista só possível quando a audácia enfrenta os “perigos do Mar Tenebroso” (Bruneti, 1974, p. 9), a que fez jus o projeto renascentista dos Descobrimentos.

O primeiro símbolo hierático a reter na *Demanda* é o Pentecostes, em cujas vésperas se inicia o enredo. No reino de Logres faz-se grande festa e na corte do rei Artur são celebrados eventos extraordinários: Na Cadeira Perigosa aparece uma inscrição auspiciosa anunciando a vinda do seu legítimo ocupante, vaticinada precisamente para o dia de Pentecostes. Alguém que se atrevesse a sentar-se ilicitamente nela pagaria com a

própria vida. Chegado o dia, rei e cavaleiros, ao redor da Távola Redonda, são surpreendidos com o fecho de todas as portas e janelas. Não ficam, porém, às escuras. Prodigiosamente, um raio de sol ilumina toda a sala, deixando-os incapazes de falar. Seguidamente, Galaaz penetra na câmara sem que as portas se abram, provocando grande espanto. Segue-se o eremita que o havia acompanhado, mas pela porta grande e sem qualquer prodígio, apresentando-o como o cavaleiro desejado, da alta linhagem do rei David e de José de Arimateia. Galaaz senta-se na Cadeira Perigosa, cumprindo-se a profecia.

Verifica-se que o cavaleiro desejado penetra na câmara como um raio de éter sob os auspícios do Pentecostes. No dizer de Martins (1982, p. 79), “Galaaz assemelha-se a Cristo e a sua aparição está marcada pelo Espírito Santo, em manifestação que nos lembra quase a descida espetacular das línguas de fogo sobre os apóstolos”. Com efeito, foi no dia de Pentecostes que, segundo Lucas (cf. At, 2), os apóstolos receberam a graça do Espírito Santo que sobre eles desceu na forma de línguas de fogo. Haverá certamente muito a retirar desta conjugação metafórica. Note-se que nesta passagem, o Pentecostes cristão, celebração que já fazia parte do calendário religioso judaico, é sinalizado pelo Verbo³⁶ que tomou a forma flogística de línguas e que habilitou os apóstolos a falar no idioma de quem os ouvia, independentemente da nação de origem (cf. At, 2), conferindo à mensagem soteriológica inerente uma componente universal que importa reter: a linguagem do Espírito Santo, alegadamente cara à peculiaridade do sentimento religioso português, não escolhe nações nem está restringida por fronteiras de nenhuma espécie.

Para Bruneti, a centralidade que o Espírito Santo ocupa no contexto temático da *Demanda* reflete o já referido cunho heterodoxo joaquimista, na razão do que nos diz o autor:

“Mas é a *Quête du Saint Graal*³⁷ o romance joaquimista por excelência. Galaaz é o segundo Cristo, o herói virgem e puro que veio para dar início à Terceira Idade. A sua chegada à corte do

³⁶ Retenha-se o sentido logoidal do Espírito Santo aqui invocado. Gilbert Durand refere-se ao Arcanjo Gabriel como um dos Vigários do Espírito Santo. Ora, Gabriel é o Arcanjo da Anunciação, o “Anjo que fala”, o “Arcanjo do Conhecimento e da Revelação”, que transmite a “Palavra de Deus” (Durand, 2008, pp. 98-99).

³⁷ Deduz-se daqui, e corrobora-se lendo a obra citada da sua lavra, que Bruneti não reduz a influência paraclética joaquimista ao universo d’*A Demanda do Santo Graal* portuguesa, a qual – é preciso que se note – deriva de uma versão tardia da *Queste* francesa da Post-Vulgata (DSG, 2005, p. 10). Já no ciclo anterior, conhecido por *Vulgata*, a *Queste*, integrando um ciclo em prosa designado *Lancelot-Graal*, trata de atribuir a Galaad – *Galaaz* na versão galaico-portuguesa – o papel de herói do Graal (DSG, 2005, pp. 8-9), com todos os atributos que o relacionam com o Espírito Santo e que subsistem na nossa versão.

rei Artur está intimamente associada à descida do Espírito Santo sobre a Virgem e os Apóstolos reunidos no Cenáculo. Galaaz veste-se de vermelho, a cor do Espírito Santo.” (Bruneti, 1974, p. 61)

Efetivamente, a entrada prodigiosa de Galaaz, atravessando a porta sem a abrir, lembra a penetração, sem mácula, do Verbo no útero da Virgem, pelo poder do Espírito Santo (cf. Lc 1, 35). Note-se que a incorruptibilidade da carne – como símbolo de imortalidade – é, em Galaaz, o signo da pureza que o habilita a sentar-se legitimamente na cadeira letal. Pelas mesmas razões, só ele pode arrancar a Espada do Padrão. De facto, conta a *Demanda* que antes da sua chegada a Camelot, havia sido avistado por um escudeiro um padrão de mármore que flutuava sobre a água como se de madeira se tratasse. O padrão trazia encravada uma espada e uma bainha suspensa no ar, tudo resultado de um encantamento de Merlin. Só o melhor cavaleiro do mundo lograria arrancar a espada. Esse cavaleiro era Galaaz, que a arrancou com naturalidade, ao contrário dos restantes cavaleiros da Távola Redonda que não se haviam sentido sequer dignos de o fazer antes dele, apesar das palavras de encorajamento de Artur. A espada é um arquétipo poderoso, e mais ainda quando lhe são atribuídos predicados mágicos, cabendo lembrar o que já foi dito a respeito no subcapítulo dedicado às fontes pagãs do Graal.

É, entretanto, no seguimento dos primeiros eventos de ordem transcendente protagonizados por Galaaz, que é introduzido na narrativa o *ex libris* da gesta. Com a chegada de Tristão, os cento e cinquenta cavaleiros ajuramentados da Távola Redonda estavam finalmente, e de uma forma inédita, reunidos. Quando, à noite, se preparavam para cear, estremeceram perante o estrondo portentoso de um trovão, seguido de uma claridade intensa que os alumiou e o fez sentir agraciados pelo influxo do Espírito Santo. Olhando uns para os outros, viam-se muito mais belos do que o eram na realidade. Foi então que entrou no paço o Santo Graal, coberto por um *eixamente*³⁸ branco, transportado por mão invisível e libertando um odor magnífico, como se nele se combinassem todas as especiarias do mundo. À sua passagem, o Graal ia oferecendo aos cavaleiros o manjar³⁹ pelo qual o coração de cada um ansiava. Depois de a todos ter saciado, o Graal abandonou

³⁸ *Veludo*, de acordo com Saraiva (cf. 1988, p. 64).

³⁹ Como se pode verificar, a *Demanda* não contorna a ênfase nos atributos nutritivos do Santo Graal que, como já vimos, são o eco cristianizado das copas e caldeirões místicos das sagas céltico-germânicas.

o paço, sem que se soubesse por que porta saíra e sem que se conhecesse o seu destino. É no desejo de voltar a usufruir da presença da enigmática relíquia, que reside o móbile inicial da demanda.

A Távola Redonda parece encerrar, também ela, um simbolismo primoroso. A sua referência literária inaugural pertence ao *Brut de Wace* (DSG, 2005, p. 7), mas, segundo Evola (cf. 1978, p. 55), trata-se de um mito que remonta às sagas de uma tradição mais antiga. Na *Queste del Saint Graal* é comparada com a mesa da última ceia e identificada com a mesa trazida por Arimateia para o reino de Logres, juntamente com o Santo Cálice. A essa mesa se teria sentado na cadeira perigosa o bispo Josefes, que, posteriormente, passaria a estar destinada a Galaad. A *Quest* oferece, através das palavras da tia reclusa de Persival, uma alusão ao significado da Távola Redonda, instituída pelo sábio Merlin, que Mário Martins resume da seguinte maneira:

“Távola Redonda porquê? Por redondo ser o mundo e em circunferência o curso dos planetas e das estrelas. A sua redondeza significava o mundo inteiro, a ponto de virem para ela cavaleiros de todas as terras. E quando entram na Távola Redonda, julgam-se mais honrados nisso do que em serem conquistadores do mundo.” (Martins, 1982, p. 78)

O simbolismo universal do círculo, figura geométrica perfeita, em que todos os pontos da circunferência se encontram à mesma distância do centro, está bem retratado na descrição. Ao redor da Távola Redonda sentavam-se cavaleiros das mais diversas origens, não com o intuito de conquistar o mundo, mas pela honra de servir uma causa maior, todos sentados à mesma distância do centro, o qual, de certo modo, expressa o mistério intangível do Graal⁴⁰, numa mesa que, de circular, se destituía de cabeceira ou de qualquer outro lugar de destaque.

⁴⁰ A analogia estabelecida por Henry Corbin entre o Imã Oculto e o Graal, de que já se falou em subcapítulo anterior, pode conduzir-nos a outras especulações do mesmo teor. Julius Evola insere a saga arturiana na diversidade de formas que expressam o mito universal do rei encoberto, que vive no “Centro inacessível, onde não vigora a lei do tempo e da morte” (Evola, 1978, p. 61), ou seja, um lugar hiperfísico que escapa absolutamente à impermanência da realidade relativa ou espaço-temporal. Mircea Eliade refere-se ao «Centro» como sendo a “zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta. Do mesmo modo, todos os outros símbolos da realidade absoluta – Árvore da Vida e da Imortalidade, Fonte da Juventude, etc. – encontram-se num Centro” (Eliade, 1984, p. 32). Para António Quadros, o Rei do Mundo, isto é, o mesmo rei encoberto, é o Rei do Graal (Quadros, 2020, p. 192), o que nos pode remeter para o sentido mitológico do “Salvador oculto”, no qual Gilbert Durand, à semelhança de Evola, insere o mito de Artur, “levado para a Ilha de Avalon, a «Ilha das Mulheres», e especialmente de Morgana, que o cura e lhe permite reinar sobre o mundo” (Durand, 2008, p. 28). É ainda Evola quem refere, entre vários exemplos, o *Chakravartin*, no âmbito do mitologema supracitado (Evola, 1978, p. 62). Ora, na via do Buda, a sétima etapa sagrada

De entre os cento e cinquenta cavaleiros da Távola Redonda, apenas doze logram ver o Graal numa câmara recolhida do Paço Venturoso no Castelo de Corberic. São eles Galaaz, Persival e Boorz, mais nove cavaleiros eleitos graças à força da sua fé. São recebidos por uma figura vestida de branco, cujo rosto, de tão intensamente luminoso, não podia ser visto por olhos mortais. O homem de branco, dá de comer a cada um deles uma hóstia, ou seja, ocorre uma nova Santa Ceia (Paz, 2004, p. 124) e firma-se a ‘aritmofia’ apostólica da cavalaria arturiana: Doze cavaleiros de Artur em analogia com os doze apóstolos de Cristo. O décimo terceiro elemento – o Artur crístico ou messiânico, homólogo do Imame Oculto da tradição iniciática xiita, de que já se falou – é, nesta perspetiva, o primeiro de uma série renovada de doze. No dizer de Moisés Espírito Santo, que para o efeito se inspira na cosmofia persa, o treze “é o número messiânico da mudança de ciclo”, isto é, expressa “o princípio dum ciclo porque a cosmogonia se inscreve numa teoria de ciclos de eterno retorno cujo termo é o Doze e o recomeço é o Treze” (Santo, 1995, p. 291). Percebe-se então que este “mito do eterno retorno”, nutrido pela “nostalgia de um regresso periódico ao tempo mítico das origens, à Idade de Ouro” (Eliade, 1984, p. 11), encerra intrinsecamente um significado messiânico. No caso das lendas arturianas em geral, a expectativa messiânica recai sobre o rei Artur, sendo que a *Demanda* medievo-portuguesa não foge à regra: Mortalmente ferido, o rei dirige-se ao mar e é transportado numa barca com destino ignoto. O desaparecimento do rei e a expectativa parúsica do seu regresso dá corpo a um mitologema de ordem escatológica que virá a alimentar prolificamente o messianismo sebástico. Como diz Sampaio Bruno, Portugal não morreria no desastre de Alcácer Quibir porque o seu símbolo vivo, o jovem rei D. Sebastião, também não morreria, “como não morreria Artur, que estava em Avalon” (Bruno, 1999, p. 91). Gilbert Durand insere o mito arturiano numa tétrade de grandes grupos míticos que, segundo o autor, continuam a povoar, de uma forma privilegiada, as profundezas do imaginário português, distinguindo-o como mitologema do “salvador, do rei que espera, *escondido*, a hora do regresso” (Durand, 2008, p. 28). Acontece, porém, que Galaaz não tem de ficar forçosamente ausente das contas da expectativa messiânica lusa. Ele não é apenas um cavaleiro-messias. Os cistercienses trataram de o coroar,

corresponde precisamente ao estado de *Chakravartin*, o Iluminado que, segundo antigas profecias, surge ciclicamente no panorama das civilizações para locomover, a partir do centro, a *Dharmachakra*, ou Roda da Lei (cf. Robert, 1997, pp. 433-437).

mesmo que contra a vontade do próprio, entronizando-o em Sarraz. Talvez seja por isso que Mário Martins vê no constructo mítico de D. Sebastião uma “simbiose de Galaaz e do rei Artur” (Martins, 1982, p. 165).

O escudo de Galaaz, a cujo enigma a *Demanda* dedica vários capítulos, é o próximo elemento simbólico a destacar nesta breve análise. Guardado por detrás do altar de uma abadia de monges brancos, o escudo, também ele branco, apresentava-se ornado por um cendal vermelho em forma de cruz, tingido com o sangue do santo bispo Josefes, o que lhe conferia predicados mágicos. Mandou-o entregar a Galaaz um misterioso cavaleiro, de armas brancas, alegando que a ele, e só a ele, estava destinado. Toda esta passagem, além de sugestiva, é determinante para muito do que ainda será dito neste estudo. Os monges brancos parecem expressar os próprios cistercienses⁴¹; a cruz vermelha em fundo branco constitui a insígnia tradicional dos templários; o cavaleiro alvo de ignota identidade aparece como uma figura transcendente que legitima a posse do escudo por parte de Galaaz, protótipo perfeito do cavaleiro templário segundo o ideal de Bernardo de Claraval⁴².

A *Demanda* não contorna a lenda do castelo oculto que é transversal ao ciclo graálico da matéria da Bretanha. Se em Chrétien de Troyes tínhamos o castelo do Rei Pescador e em Wolfram von Eschenbach tínhamos *Munsalvæsche*, como lugares abscônditos que albergavam o Graal, na *Demanda* temos o Paço Aventuroso em Corberic. Em todos eles reside um rei chagado que só o herói do conto pode curar. Na versão em análise, o herói – Galaaz – recorre ao sangue divino vertido pela lança⁴³ com que Longino chagou o corpo de Jesus Cristo para sarar o ferimento do rei Peles, seu avô.

Não se pense, contudo, que as faculdades taumatúrgicas de Galaaz se evidenciam apenas no episódio da lança em Corberic. Ele opera vários milagres ao longo da narrativa. A passagem em que, com a sua estamena, cura uma donzela de uma enfermidade crónica que a assolava há mais de uma década, é sintomática de um fulgor messiânico em que a mortificação da carne é tida por requisito soteriológico imprescindível para a

⁴¹ Alguns investigadores parecem não ter dúvidas de que assim é. Demétrio Alves Paz, por exemplo, na sua Dissertação de Mestrado intitulada *Galaaz: A Cristianização do Herói do Graal*, aborda essa possibilidade como um dado factual (cf. Paz, 2004, p. 116).

⁴² Esta questão foi desenvolvida e devidamente fundamentada no subcapítulo anterior.

⁴³ Cabe lembrar que, à semelhança da espada e do Graal, é provável que o simbolismo da lança sagrada radique na mitologia irlandesa, designadamente no que ao mito dos Tuatha Dé Danann diz respeito.

imortalidade⁴⁴. Essa cura milagrosa, deve-a a donzela enferma a uma outra, tida como santa, irmã de Persival, que se apercebe do drama e providencia a intervenção de Galaaz. A donzela santa virá a sacrificar a própria vida numa cena ulterior, dando o seu sangue para salvar a vida da senhora de um castelo.

De acordo com Quadros (2020, p. 167), Bernardo de Claraval, “formado no espírito de cavalaria, [projetou] o ideal do amor cortês no culto de Maria”. De facto, a misoginia bernardina parece ser relativa, dado que a demanda cisterciense não abandona propriamente a apologia da beleza feminina. O que faz é enaltecer-lhe a imácua, platonizando a dedicação cavaleiresca dos heróis arturianos. Cabe aqui sublinhar que, segundo Loução (2009, p. 317), “o culto da Virgem foi muito dinamizado no século XII por Bernardo de Claraval e pela Ordem do Templo. Antes tinha pouca expressão”, o que leva o autor citado a enfatizar a “grande devoção dos Templários por Nossa Senhora”, descarecendo relembrar o quanto a devoção mariana pesa ainda hoje na religiosidade portuguesa. Partindo desse testemunho, não será descabido considerar a possibilidade de que os cavaleiros templários veriam na castidade um símbolo vivo do seu consórcio místico com a Virgem.

Assim era a irmã de Persival, virgem, como o irmão. Fazendo de uma barca o seu leito fúnebre, a donzela santa ruma a Sarraz para ser sepultada no Paço Espiritual. Numa barca parte igualmente Artur, mortalmente ferido, rumo ao desconhecido. No Ocidente peninsular são simbolicamente fecundas, de um ponto de vista iniciático, pelo menos duas lendas alusivas ao mito da barca fúnebre: a) A lenda de São Tiago Maior colocado numa barca, após secretamente exumado pelos seus discípulos, tendo por destino a Galiza e dando ensejo à fundação de um dos locais de peregrinação mais célebres do mundo⁴⁵; b) A lenda de São Vicente, transportado do cabo algarviense de seu nome para Lisboa numa barca escoltada por corvos, cujo memorial se imortalizou nas armas olissiponenses (cf. Freitas, 2006, p. 197). Importa recordar o simbolismo iniciático das águas, a que se junta

⁴⁴ Percebe-se, pelo vasto martirologio cristão, que o sacrifício desempenha um papel preponderante na hagiologia e na doutrina da salvação. Para todos os efeitos, e de acordo com a fé cristã, Jesus foi crucificado antes de vencer a morte e de ascender ao plano do Pai.

⁴⁵ Santiago de Compostela, naturalmente.

o da barca, nave ou nau, que as atravessa, persistindo na vocação marítima de Portugal⁴⁶ e no quanto essa vocação está subjacente à espiritualidade lusa.

Um dos ícones mais marcantes da *Demanda* é, efetivamente, a Nau de Salomão. A nave trazia uma inscrição em caldeu que dissuadia de nela entrar quem de fé fosse destituído; essa mesma fé, ou confiança inabalável em altos e providenciais desígnios, sem a qual – pelo menos assim terão pensado os maiores entre os nossos vates e profetas⁴⁷ – os portugueses não se teriam afoitado tanto mediante os perigos do mar imprevisível e desconhecido. Galaaz, Persival e Boorz, os “três eleitos de Deus na demanda do Santo Graal” no dizer de Mário Martins (1982, p. 67), fazendo-se acompanhar da donzela santa, entraram na nave, encontrando nela a “melhor espada do mundo”, a espada da estranha cinta, destinada ao “melhor cavaleiro do mundo”, Galaaz. Além da espada, que jazia sobre um leito peculiar, encontraram também uma coroa ali colocada pelo rei Salomão e uma carta em que era revelada a verdade sobre a nave e a espada. Essa revelação é omitida na versão medievo-portuguesa em análise, mas o seu conteúdo pode ser conhecido através da Vulgata-*Quest*, que, por sua vez, a retoma a partir do Livro de José de Arimateia (Martins, 1982, p. 109). Assim, sabemos que a nau teria sido construída pelo rei Salomão e destinada àquele que, segundo uma revelação de Deus, acederia aos mistérios do Santo Graal (Saraiva, 1988, p. 65). Galaaz era da linhagem de Salomão e, logo, de David, a quem havia pertencido a espada da estranha cinta (Martins, 1982, p. 111). O poder inigualável da espada devia-se, portanto, à sua génese excepcional. Denota-se nesta passagem uma herança messiânica de ordem secular marcada pela linhagem davídica. António Quadros sugere-nos a visão de uma cavalaria templária ecuménica com a missão de proceder à “preparação no temporal para a *Jerusalém Celeste*, cuja descida sobre a terra foi profetizada por São João no *Apocalipse* e cuja teologia escatológica foi teorizada por Santo Agostinho (...) na *Cidade de Deus*” (Quadros, 2020, p. 180). Ora, é o mesmo autor a lembrar-nos que a Ordem do Templo ficou a dever a Bernardo de Claraval, não

⁴⁶ Relativamente à aspiração marítima da alma portuguesa, vide Júlia Tomás in *Ensaio sobre o Imaginário Marítimo dos Portugueses*, CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Braga, 2013.

⁴⁷ Encontramos essa auréola de providencialismo e de desígnio divino nas obras de Camões, Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, no que à epopeia marítima portuguesa diz respeito. Enfatizando-lhe o sentido iniciático, António Quadros advoga razões supremas para o facto de os capitães da armada lusitana terem sido simultaneamente cavaleiros da Ordem de Cristo, ou seja, iniciados nessa Ordem, logo, metamorfoseados, por virtude dessa iniciação, em “instrumentos do destino, em agentes – como se julgavam – da Providência ou de um desígnio sobrenatural” (Quadros, 2020, p. 340).

apenas a regra, mas essencialmente o espírito (Quadros, 2020, p. 167). É assim possível deduzir que, à luz do ideal bernardino, competia à cavalaria, sobretudo à cavalaria templária, materializar no plano terrestre os valores espirituais do plano celeste. Para tanto, a nau teria de realizar a travessia das águas que espelham o céu, guiada pela fé, rumo a um destino desconhecido onde, quiçá, fosse desvelado o mistério do Espírito Santo⁴⁸. Na *Demanda*, o segredo é desvelado no termo da travessia. Galaaz, expressando o paradigma perfeito da cavalaria espiritual, morre para o século, é sepultado no Paço Espiritual e ascende em espírito. O regresso do cavaleiro-messias, sempre desejado, permeará de forma indelével o imaginário luso, como um memorial de saudade capaz de arrancar ao onirismo da utopia as esperanças de Portugal; esse mesmo Portugal que, no dizer de Pessoa, está por se cumprir.

⁴⁸ A relação passível de ser estabelecida entre o Espírito Santo e o Graal será desenvolvida no próximo capítulo, nomeadamente nos subcapítulos dedicados ao culto do divino Paráclito e ao projeto marítimo da Casa de Avis.

CAPÍTULO 3

PORTUGAL OU ‘PORTO DO GRAAL’: ENTRE O MITO E A HISTÓRIA

Capítulo 3

Portugal ou ‘Porto do Graal’: Entre o mito e a história

Em determinados círculos literários, fala-se de uma *História Mítica de Portugal*⁴⁹, envolvendo um número considerável de autores que, independentemente dos pergaminhos académicos, revelam um notável grau de erudição. Alega-se nesses meios que a análise dos eventos históricos sem considerar a componente mítica que os acompanha pode revelar-se redutora e incapaz de surpreender aspetos ontológicos essenciais. Dessa perspetiva, essencialmente os relatos de contornos épicos que ilustram determinados momentos do tempo histórico requerem a devida mitanálise, cujo teor importa ao objeto deste estudo. Assim, convém começar por perscrutar a possibilidade de estabelecimento de uma interação dialética entre mito e história. Existirá uma dimensão oculta do tempo histórico que encerra os fundamentos arquetípicos dos mitos? Em que categoria de tempo se torna ténue a fronteira entre o mito e a história? Poderá o carácter profético dos mitos que povoam o imaginário luso, partindo do mito fundador consagrado pela cristofania de Ourique, justificar a relevância epistemológica de uma história filosófica de Portugal?

A mitanálise da história tende a revelar um pressuposto teleológico de leitura providencialista e escatológica que mergulha as raízes da predestinação pátria nas profundezas da meta-história, ou tempo mítico. Envolve, por isso, uma componente de ordem religiosa que importa analisar, quanto mais não seja pela sua pertinência para o estudo da história das ideias e, em particular, do pensamento esotérico português.

Mais baseada na ideoplastia da hermenêutica e da interpretação dedutiva/intuitiva do que na fundamentação documental positivista, a mitanálise da história não se isenta, naturalmente, da conotação especulativa que lhe é inerente. Logo, não cabe no âmbito de um estudo de natureza científica como este fazer julgamentos de valor relativamente à consistência – ou inconsistência – das especulações desenvolvidas em torno da temática em epígrafe, mas tão só fazer delas um instrumento precioso para o entendimento de uma

⁴⁹ Manuel J. Gandra, por exemplo, investigador prolífico na mitanálise dos símbolos nacionais, usa a frase *Prolegómenos a uma História Mítica de Portugal* para subtintular a sua obra *Da Face Oculta do Rosto da Europa*. Cf. bibliografia.

corrente peculiar de pensamento, que, pelo menos aparentemente, continua a carecer do devido aprofundamento analítico e subsequente definição epistemológica.

Afigura-se pertinente a posição de António de Macedo relativamente a esta questão, quando diz:

“É irrelevante que o investigador considere como vãs superstições, ou fantasias, as crenças e convicções de determinados atores ou grupos sociais, se essas crenças se repercutirem na literatura, nas obras de arte, no pensamento, nos comportamentos psicossociológicos, na ação política, religiosa, educacional, etc., a ponto de inflitirem a orientação da História e da Sociologia das comunidades envolvidas.” (Macedo, 2011, p. 22).

Esta questão remete-nos para o debate académico das últimas décadas em que têm sido confrontadas as perspetivas émica e ética na abordagem ao fenómeno religioso. A primeira dessas perspetivas prende-se com a experiência dos crentes, ou *insiders*, envolvidos num determinado sistema de crenças, ao passo que a segunda designa o entendimento científico dos investigadores externos, ou *outsiders*. A perspetiva émica reflete o que determinada comunidade religiosa tem a dizer relativamente à suas próprias convicções e práticas, cabendo aos investigadores externos proceder à interpretação desse material partindo de uma perspetiva ética. É, contudo, essencial que os investigadores levem a sério a perspetiva émica dos crentes e que envidem todos os esforços no sentido de a interpretarem e representarem adequadamente em contexto académico, com isenção de qualquer género de preconceito ou julgamento de valor (cf. Macedo, 2011, pp. 23-24).

No que diz respeito ao campo da esoterologia em particular, Wouter J. Hanegraaf – diretor do Centro de História da Filosofia Hermética e Correntes Relacionadas na Universidade de Amesterdão – tem fomentado esse debate, salientando a importância de assegurar por parte dos investigadores uma atitude o mais neutra possível relativamente ao objeto de estudo. Na área do esoterismo, a perspetiva émica define-se pela convicção de que o objeto de estudo só pode ser integralmente conhecido a partir de dentro, isto é, por quem tem experiência vivida na esfera iniciática do campo esotérico em estudo. Por sua vez, a perspetiva ética implica a total ausência de experiência ou relação pessoal com o objeto de estudo, advogada como essencial para assegurar a isenção e o rigor científicos. Do debate académico em torno destas duas perspetivas resultou um consenso relativo, que as intermedeia e que contempla a possibilidade e eventuais benefícios da experiência

peçoal, ou mesmo de um elo empático do investigador para com o objeto de análise, desde que sejam assegurados os compromissos adequados ao método científico (cf. Freitas, 2019, p. 16).

É com esse compromisso que a matéria deste capítulo será desenvolvida e muitas das expressões utilizadas, como por exemplo, *projeto áureo português* ou *cavalaria naval de Sagres*, têm simplesmente por intuito transmitir a sensibilidade de alguns dos principais adeptos do providencialismo esotérico português mediante determinados eventos do tempo histórico.

Assim, fazendo do Graal o mote capital para o desenvolvimento da questão, será observado o alegado encadeamento causal, de acordo com os meios literários suprarreferidos, entre o universo mítico português e o inusitado percurso histórico de Portugal. Entre Ourique⁵⁰ e Alcácer Quibir⁵¹ parece desenhar-se, nesta perspetiva, um roteiro heroico com destino dramático, imbuído do espírito medieval de demanda. O eixo desta mitologia histórica, equilibrando-se sobre uma linha ténue entre sonho e realidade, terá sido inicialmente locomovido pela fundação templária do reino e posteriormente ampliado pela Ordem de Cristo, abrindo caminho, com os Descobrimentos, para a realização da suposta vocação universalista e universalizante de Portugal. A expectativa do império e do imperador universal, na razão dos conflitos ideológicos entre os gibelinos e a cúria romana, terá corporificado parte significativa da heterodoxia lusíada, tal como a podemos surpreender no culto popular do Espírito Santo, evidenciando elementos ritualísticos de inspiração joaquimita. A Casa de Avis, por sua vez, viria a arquitetar e a consumir a gesta naval de Sagres, perpetuando o espírito cavaleiresco do Graal, na demanda do reino mítico e do rei desejado que, se descoberto, desencadearia as forças de instauração universal do Império do Espírito Santo. Essa demanda encerraria o desiderato

⁵⁰ A Ourique está associada a lenda do aparecimento de Cristo a Afonso Henriques. Trata-se do mito fundador da nação, segundo o qual, perante a esmagadora superioridade numérica do inimigo sarraceno, liderado por cinco reis, a cristofania ouriquense teria auspiciado, encorajado e legitimado a vitória afonsina, inicialmente mais do que improvável. Antes da batalha, os companheiros do príncipe proclamaram-no rei. Segundo António José Saraiva, a narrativa original da lenda consta na *Crónica de Portugal de 1419* (cf. Saraiva, 1988, p. 163).

⁵¹ O teatro de operações onde o exército português, liderado por D. Sebastião, foi esmagado pelas hostes marroquinas de Mulei Moluco, naquela fatídica tarde de 4 de agosto de 1578 (cf. Cruz, 2010, p. 782). O desastre de Alcácer Quibir teve consequências drásticas para a soberania portuguesa e marca a queda do império secular. Permeia-se, todavia, de uma auréola lendária que perdura no imaginário coletivo e de que se falará oportunamente ao longo do presente estudo.

mais profundo do projeto áureo português⁵²: o de reencontrar o reino edénico perdido, o outro mundo, e de nele resgatar a pureza primordial e a imortalidade.

3. 1. O lugar do mito na história: uma dialética das percepções, sensível e interna

Partindo de uma perspetiva puramente racional relativamente ao lugar do mito na história, torna-se inevitável entendê-lo como o produto de uma intencionalidade de sacralização de determinados eventos históricos. Esse suposto processo de mitologização da história é facilmente reputado como um fenómeno de manipulação da realidade factual com vista a favorecer posições de carácter ideológico, doutrinário ou identitário. Seguindo essa ordem de ideias, deparamo-nos com um processo de manipulação de ordem funcional que se revela eficaz no que diz respeito à construção da memória coletiva, desde logo porque esta é indissociável da memória histórica, decorrendo daí uma lacuna entre a verdade dos factos e a história, que é preenchida por representações e imagens construídas (Buescu, 1993, pp. 11-12).

Não obstante, mesmo que os mitos históricos possam ser vistos como o reflexo do posicionamento, afirmação e determinação dos povos na história do mundo, isso não significa que tenhamos forçosamente de os reduzir a uma forma de consciência fantasmagórica, pois fazê-lo subtrairia a profundidade do seu sistema de significados e destruiria o sentido ontológico da sua construção coletiva (Pimentel, p. 11).

Por seu lado, a própria história oficial está inevitavelmente sujeita à flexibilidade interpretativa dos historiadores. Lévi-Strauss chama a atenção para esse facto, lembrando que “se se tomarem dois relatos de historiadores de diferentes tradições intelectuais e com alinhamentos políticos diversos (...), não ficamos de facto nada espantados ao constatar que eles não nos contam exatamente a mesma coisa” (Lévi-Strauss, 2007, p. 55). Semelhante proposição põe de certo modo em causa a eficiência desmitologizadora da história à luz do positivismo e do cientismo, que, desde finais do século XVIII e sob o

⁵² A expressão *projeto áureo português* é utilizada por António Quadros para aludir à arquitetura do Império do Espírito Santo. Os contextos em que a expressão irá sendo utilizada ao longo da presente narrativa permitirão definir-lhe o conceito. Não obstante, recomenda-se a leitura do segundo volume de *Portugal: Razão e Mistério* da lavra do autor citado para um maior aprofundamento da questão. O dito volume tem precisamente por subtítulo *O Projeto Áureo ou o Império do Espírito Santo*. Convém lembrar que o que relativamente a esta obra consta na bibliografia deste trabalho consiste numa trilogia que compreende três volumes – incluindo o volume referido – reunidos em um único tomo.

furor triunfante da Revolução Industrial, rompeu veemente com toda a espécie de manifestações místicas e arcaísmos tradicionalistas (cf. Durand, 2008, pp. 115-116). Até porque a flexibilidade interpretativa é um problema científico que se coloca à história, mas que não é aplicável ao mito, já que este radica numa esfera que transcende o tempo histórico.

O mito é, por assim dizer, uma expressão do mundo imaginal, cabendo referir que o termo *imaginal*, que aparece por várias vezes ao longo do presente discurso, é um neologismo a que Henry Corbin recorre para evitar a conotação corrente da palavra *imaginário*, inevitavelmente associada a tudo o que se concebe por irreal ou utópico, isto é, à margem dos referenciais vulgares da existência e da vida senciente (cf. Corbin, 1972, p. 1). Este mundo imaginal é visto, pelo contrário, como um mundo tão real do ponto de vista ontológico quanto os mundos sensorial e intelectual. Ele corresponde ao *alam al-mithal* da teosofia islâmica, uma espécie de plano intermédio entre o mundo empírico e o mundo do intelecto abstrato, com o seu próprio grau metafísico de existência, que, da perspectiva em análise, nada tem de irreal. Segundo Corbin (1972, p. 5), “this world requires its own faculty of perception, namely, imaginative power, a faculty with a cognitive function, a noetic value which is as real as that of sense perception or intellectual intuition”. Portanto, não é suposto que o concebamos como um mundo fantasioso; antes, como um plano psíquico de carácter místico que, de acordo com a tradição esotérica do Islão, só está acessível a iniciados espiritualmente aptos para o efeito.

Vem bem a propósito a observação de José Manuel Anes quanto à dificuldade em conceber racionalmente o Reino da expectativa paraclético-messiânica portuguesa, no qual se fundamenta o mito do Quinto Império do Espírito Santo, e que, nas palavras do autor, “será um Império Imaginal, isto é, mais real do que qualquer um dos outros” (Anes, 2008, p. 129), não nos surpreendendo, por isso, o facto de considerar que “assim como a História é coisa respeitável, também o Mítico o é” (Anes, 2008, p. 222). Aliás, segundo Lévi-Strauss, a oposição entre mitologia e história parece não estar tão bem definida quanto se possa pensar, existindo um nível intermédio (Lévi-Strauss, 2007, p. 54). Além disso, na perspectiva deste autor, a história tem a mesma função nas nossas sociedades que tem a mitologia nas sociedades sem escrita e sem arquivos, ou seja, estabelecer o elo entre os três momentos da percepção temporal: passado, presente e futuro. Nesse sentido, a

história substitui a mitologia, não se separando propriamente desta, antes, dando-lhe continuidade (cf. Lévi-Strauss, 2007, p. 56).

Uma breve análise das teorias de Nicolas Berdiaeff (1874-1948), para quem “uma filosofia da história puramente científica é impossível de construir” (1946, p. 176), poderá ajudar-nos a entender o lugar do mito na intemporalidade do imaginário coletivo e a sua eventual relação com a temporalidade histórica. Berdiaeff (cf. 1946, pp. 182-183) propõe a coexistência de três categorias de tempo, a saber: o tempo cósmico, o tempo histórico e o tempo existencial. Quer o tempo cósmico, quer o tempo histórico são medíveis matematicamente; o primeiro num círculo de infinitos retornos e o segundo em linha reta, progressiva e irrepitível, rumo ao futuro. Contrariamente, o tempo existencial não é matematicamente mensurável. Ele depende da intensidade das perceções internas e é nele que se dão os desenvolvimentos criativos e os estados extáticos. Não o simbolizam nem o círculo, nem a reta; antes um ponto, expressando um movimento em profundidade. Este sentido de verticalidade, que o isenta da horizontalidade do plano imediato, faz do tempo existencial um parente da eternidade, pois nele não há diferença entre passado, presente e futuro.

Ora, se nos reportarmos à contextualização supra-histórica do mito proposta por Evola, ou ao estatuto de sacralidade histórica primordial que Eliade lhe confere, tal como foi visto no primeiro capítulo deste trabalho, é legítimo que o insiramos no domínio do tempo existencial.

Há também que considerar o carácter aberto da história, em contraste com o carácter estático da mitologia (cf. Lévi-Strauss, 2007, p. 54). Efetivamente, a história cumpre-se no tempo histórico, mas parece não estar absolutamente subordinada a ele. A cosmovisão naturalista insere-a no tempo cósmico; mas, numa perspetiva histórico-filosófica, ela pode ser introduzida no tempo existencial. Quando tal acontece, a história abandona o plano da objetividade concreta para se aventurar nos domínios do plano espiritual (cf. Berdiaeff, 1946, p. 183).

Se olharmos para o ‘milagre’ de Ourique de uma perspetiva puramente analítica, clínica, racionalmente científica, forçando a sua contextualização apenas no tempo histórico, facilmente o conotamos como o produto de uma intencionalidade ideológico-doutrinária. E mais ainda mediante o facto de que o relato é tardio relativamente à data a que faz remontar o advento – vésperas da batalha de Ourique, datada de 1139 –,

aparecendo pela primeira vez na *Crónica de Portugal de 1419* (Pimentel, p. 13), ou seja, praticamente três séculos depois, indiciando com isso uma clara intenção de legitimação da independência e soberania nacionais no tempo da segunda dinastia, ainda relativamente recente, cuja herança legitimadora se reporta à origem sacramental da nação e a uma investidura de desígnio divino do seu primeiro monarca, providencialmente comprovada pela categoria cristofânica do advento.

Sem embargo, se o mito de Ourique for analisado à luz da sua contextualização no tempo existencial, ele assume o seu lugar no contexto filosófico da história de Portugal, o que, sob a égide da nova hermenêutica científica preconizada por Gilbert Durand (cf. 2008, p. 241), não pode nem deve ser desvalorizado. Talvez possamos partir daqui para a elaboração gnosiológica dos conceitos de *História Sagrada* e de *História Mítica*. Importa notar que, de acordo com Berdiaeff (1946, p. 176), “a filosofia da história só foi possível e existiu precisamente porque sempre incluiu um elemento profético além dos limites do conhecimento científico. Não pode haver outra filosofia da história além da profética”. Ora, uma história mítica de Portugal será forçosamente uma história de índole profética, pois é na revitalização cíclica do mito cristofânico de Ourique que subsiste a ordem escatológica da história pátria, que, nessa perspetiva, assume os contornos de uma história filosófico-profética, em certa medida alheia ao tempo histórico, mas com ele relacionada através do processo de sacralização que decorre do próprio mito soteriológico cristão.

Parte-se daqui para uma outra definição de relevância similar ou, talvez, superior. É permitido pensar que o processo histórico é suscetível de encerrar uma dimensão ontológica com a qual estabelece uma relação dialética. Vejamos o que Berdiaeff nos diz relativamente a essa matéria:

“Por trás dos fenómenos da história atuam as realidades numéricas (...). Sob a história está oculta a meta-história, e o plano histórico não está absolutamente isolado do plano meta-histórico. Os eventos do tempo histórico ocultam os eventos do tempo existencial. O aparecimento do Cristo Redentor é um facto meta-histórico e ocorreu em tempo existencial⁵³. Mas, nesse facto messiânico central, a meta-história irrompe na história (...). Esse acontecimento central, no qual se manifesta o sentido da

⁵³ Relativamente a esta problemática, vale a pena referir a posição de Fernando Pessoa, para quem “os Evangelhos são rituais dramáticos, nada tendo que ver com qualquer realidade histórica” (Pessoa, 2015, p. 133). Ou seja, o Poeta exclui do tempo histórico os relatos do Novo Testamento.

vida, não esgota a meta-história: há um elemento meta-histórico, inexplicável pelo determinismo da história, em qualquer manifestação do génio criativo, uma manifestação sempre misteriosa; também é encontrada em qualquer libertação verdadeira do poder determinante do mundo fenoménico.” (Berdiaeff, 1946, p. 187)

Eliade (cf. 2016, pp. 94-95), ao analisar a sacralização judaico-cristã do tempo histórico em contraste com a divinização do tempo cósmico operada pelas religiões arcaicas e paleorientais, recorda a conceção hegeliana do processo histórico, segundo a qual “o Espírito Universal manifesta-se continuamente nos acontecimentos históricos”, ou seja, “a História, na sua totalidade, torna-se, pois, uma teofania” (Eliade, 2016, p. 95).

Este conceito de *História Sagrada* que se sustenta na epifania messiânica judaico-cristã nem sempre aparece desvinculado da cosmovisão pagã em torno dos ciclos perpétuos do tempo cósmico. O processo de remitologização ou reencantamento – autêntica redescoberta do *Homo Religiosus* – dinamizado pela corrente hermenêutica de inícios do século XX, na qual podemos inserir o pensamento e a obra de Fernando Pessoa (cf. Durand, 2008, pp. 115-117), parece fornecer-nos uma evidência disso, como teremos oportunidade de constatar ulteriormente. Pessoa foi um dos arautos modernos daquilo a que vimos chamando *História Mítica de Portugal*. É importante tratar este conceito não como um referencial de verdade científica, mas como uma encenação dramatúrgica da vida interior, individual e coletiva, que reflete a verticalidade de determinadas perceções internas e que resulta numa espécie de história poetizada⁵⁴. Esta é uma questão de suma importância para a abordagem temática que irá ser desenvolvida nos próximos subcapítulos.

José Anes, para quem “o Mito é uma elaboração imaginária com uma existência real no mundo” (2008, p. 222), lembra que o Templo, o Graal, a Cavalaria Espiritual ou de Demanda, a Idade do Ouro e o Quinto Império do Espírito Santo, são temas míticos que reverberaram e que continuam a reverberar consideravelmente em Portugal, sobretudo pelos seguintes factos históricos (cf. 2008, p. 225):

1 – A sobrevivência da Ordem do Templo através da Ordem de Cristo criada pelo rei trovador D. Dinis. Na novel Ordem terão sido integrados os antigos templários;

⁵⁴ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (cf. 1994, p. 453), ao discorrerem acerca do significado de *Mitos* oferecem-nos uma perspetiva muito idêntica.

2 – O impulso dado pela novel Ordem de Cristo rumo ao Descobrimentos, alargando o projeto templário europeu à escala global;

3 – A exportação ultramarina do culto popular do Espírito Santo para a grande diversidade de portos do mundo onde as caravelas portuguesas atracaram, conferindo ao “projeto áureo português” evocado por António Quadros uma dimensão paraclética de inspiração joaquimita e de cariz quinto-imperial;

4 – As reflexões fecundas em torno dos temas míticos supracitados lavradas pelo grande poeta e esoterista português, Fernando Pessoa, dos quais será seguidamente destacada a face esotérica do Templo e a suposta gênese templária de Portugal.

3. 2. Os ‘Guardiães do Graal’ na fundação de Portugal e o enigma do selo templário de Afonso Henriques

Talvez possamos ver na Ordem do Templo um dos elos mais sugestivos e relevantes entre a tradição esotérica do Graal, de que os templários são tradicionalmente tidos por guardiães, e a perspetiva epopeica da história portuguesa. Desde logo, porque uma corrente de opinião cada vez mais alargada atribui à Ordem uma significativa relevância no quadro de realizações que redundaram na fundação e construção geopolítica do reino de Portugal. Segundo Adalberto Alves (2009, p. 56), “a Ordem está imbricada no nascimento da nacionalidade portuguesa e, possivelmente, a algo obscura motivação da vinda de D. Henrique para a Península obedeceria a um projeto no qual os Templários teriam uma missão a desempenhar”. Paulo Alexandre Loução partilha da mesma opinião e acredita que D. Afonso Henriques, o ilustre varão do conde D. Henrique, tinha a total noção de que estava a fundar um reino e que para tanto se fez rodear de figuras de grande influência, nomeadamente Bernardo de Claraval. Nesse processo, e ainda segundo o mesmo autor, os templários teriam tido uma importante palavra a dizer, designadamente no que à definição das linhas fronteiriças e à povoação do território em expansão diz respeito (cf. Loução, 2009, pp. 122-124). É seguindo uma mesma ordem de ideias que António Quadros atribui a Portugal o estatuto genealógico de país templário (cf. Quadros, 2020, p. 169).

Portanto, de acordo com esta perspetiva ainda algo peculiar face ao contexto historiográfico dominante, o consórcio bernardino-templário ter-se-á revelado decisivo e essencial para a construção política de Portugal. Independentemente do teor mais ou

menos especulativo dessa tese, não deixa de ser assinalável o facto de o projeto templário ter começado a tomar forma na antemanhã do reino de Portugal. Esse facto junta-se a um conjunto de indícios sobre o qual se sustenta a argumentação dos investigadores supracitados quanto à indissociabilidade de ambos os processos: o da fundação da Ordem do Templo e o da fundação de Portugal. Vejamos alguns desses indícios: Entre 1118 e 1119, Hugo de Payens e Godofredo de Saint-Omer, na companhia de outros sete cavaleiros, fundaram a Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão. Diz-se que entre eles constava um cavaleiro portugalense chamado Arnaldo da Rocha (cf. Quadros, 2020, p. 171). Outras fontes apontam para a possibilidade de um dos nove cavaleiros fundadores usar o apelido *Gondemar*, com provável ligação etimológica ao topónimo *Gondomar*, na região do Porto, de onde seria natural (cf. Alves, 2009, p. 48). Caso não se trate do mesmo indivíduo, estamos a falar de uma dupla de cavaleiros portugalenses implicados na fundação da milícia. Em 1125, os templários recebem de D. Teresa as primeiras comendas em território portugalense (cf. Loução, 2009, p. 122). Em 1128, consuma-se a aprovação apostólica da Ordem, no concílio de Troyes; Bernardo de Claraval redige a regra do Templo (cf. Howarth, 2004, pp. 49-50). Nesse mesmo ano, mais precisamente no dia 24 de junho, dia de São João, o infante Afonso Henriques, futuro rei de Portugal, apoiado pela velha nobreza de Entre-Douro-e-Minho, defronta e vence as hostes de D. Teresa, sua mãe, na célebre batalha de S. Mamede, momento memorável que ficou conhecido por “primeira tarde portuguesa” (Mendonça, 2010, p. 17). O reconhecimento do reino por parte da Santa Sé viria a concretizar-se definitivamente em 1179 (Mendonça, 2010, p. 32), data que, curiosamente, coincide sensivelmente com o início do ciclo literário do Graal.

Para além da coincidência de datas, há que referir a coincidência de factos. S. Bernardo, nascido no seio da nobreza borgonhesa (Quadros, 2020, p. 166), era sobrinho de André de Montbard, um dos nove cavaleiros fundadores da Ordem do Templo (Howarth, 2004, p. 45). Alguns autores defendem que teria igualmente laços familiares com Hugo de Payens e com o próprio Afonso I de Portugal, que seriam seus primos (cf. Loução, 2009, p. 129). De acordo com Quadros (2020, p. 169), “D. Afonso Henriques ficou a dever a aprovação da sua investidura ao Abade de Claraval, verdadeiro patrono espiritual do reino”, lembrando que o título de *rex* havia sido reconhecido pela primeira

vez em 1143 pelo Papa Inocêncio II, cuja eleição pontifical beneficiou do apoio decisivo de S. Bernardo.

Este conjunto de fatores tem sustentado a tese de uma alegada génese bernardina e templária de Portugal, cujo primeiro monarca atribuiria, a si próprio, a pertença à irmandade cavaleiresca templária (Alves, 2009, p. 58), encontrando no redator da regra da Ordem, uma espécie de paraninfo espiritual. De acordo com a corrente tradicional em estudo, a qual advoga a investidura providencial da nação portuguesa, dir-se-ia que estamos perante a idealização mística de um Portugal “ungido por Deus”, sob a égide das Ordens de Cister e do Templo (Gandra, 2009, p. 43).

Ora, um rei templário, ou pelo menos imbuído desse espírito, estaria naturalmente familiarizado com os mistérios do Graal, com os seus tradicionais guardiães seriamente implicados na fundação do reino de Portugal. Talvez seja por isso que alguns estudiosos acreditam poder ler-se no selo de validação da doação afonsina da região de Tomar à Ordem do Templo, a expressão *PORTUGRAL*, que tanto poderá valer por *Porto Gral* ou *Porto do Graal*⁵⁵ (cf. Loução, 2009, p. 211). Um porto é, genericamente, um local de chegada e de acolhimento, um lugar seguro onde aqueles que fizeram a travessia da imponderabilidade marítima podem finalmente descansar. No âmbito do pensamento profético de António Vieira, Portugal é a nação onde estão depositadas todas as esperanças do futuro⁵⁶. Adequando esta ideia à temática em desenvolvimento, chega-se, com relativa facilidade, à idealização imaginária de Portugal como porto da essência simbólica e espiritual do Graal. Aliás, parece ser aceitável a conjectura acerca da vinda do Graal-reliquia para Portugal pela mão dos joaquimitas, por força da degradação do ambiente político e eclesiástico em França, em função do qual os templários foram perseguidos e suprimidos, retirando às terras de Anjou⁵⁷ as condições ideais para continuar a albergar a relíquia (Bruneti, 1974, p. 83). Mas um porto é igualmente um ponto de partida rumo ao desconhecido. Recorde-se que Galaaz e os seus ilustres pares tiveram de transportar o Graal numa barca rumo ao ignoto lugar onde o seu enigma se

⁵⁵ Relativamente a este possível desdobramento esotérico do topónimo pátrio, Almir de Campos Bruneti cita como fonte o Prof. José Luís Conceição Silva e apresenta como alternativa a expressão *porta da Gália* (cf. Bruneti, 1974, p. 83), o que não deixa de ser igualmente sugestivo dada a matriz céltica do mito.

⁵⁶ Efetivamente, o profetismo de Vieira auspica para Portugal “a melhor parte dos venturosos futuros”, fazendo da nação portuguesa o centro, o teatro, o princípio e o fim das maravilhas do “Império esperado” (Vieira, 1718, p. 23), o qual, como se verá, é suscetível de comparação com o reino do Graal.

⁵⁷ O condado em território francês reportado por Eschenbach como o lugar onde o Mestre Kyot, que lhe havia contado a história verdadeira, encontrou a linhagem do Gral (cf. Eschenbach, 2010, p. 201).

desvelaria. Diz-se que a gesta marítima dos ‘argonautas’ portugueses na demanda do reino do Preste João obedecia a uma aspiração idêntica⁵⁸. Por outro lado, existe uma narrativa arturiana em língua castelhana em que Avalon, ou Avalão, é apelidada de *Ilha Brasil*, o que tem permitido conjecturar acerca da possibilidade de que depois de albergada em Portugal graças à ação dos joaquimitas, a relíquia teria sido transportada para o Brasil a bordo das caravelas portuguesas (Bruneti, 1974, p. 83).

Porto do Graal foi o título que Lima de Freitas atribuiu ao seu livro dedicado à tradição mítico-espiritual portuguesa⁵⁹. Quiçá fazendo jus às palavras de Otto Rahn, de acordo com as quais “o ‘abre-te Sésamo’ que permite entrar na ronda mítica e mística do Graal, só se revela ao artista” (Rahn, 2007, p. 33), o ilustre pintor exalta com reconhecida inspiração os alegados desígnios paraclético-graálicos da nação. Para tanto, enaltece-lhe o espírito templário e joanino, cavaleiresco e gibelino, em busca da unidade transcendente que a matriz perene das três religiões abraâmicas eventualmente encerrará, na expectativa de instauração futura de um reino justo, promotor da fraternidade humana; um Império espiritual plasmado na Terra; um reino de consciência que assinalaria o retorno ao tempo primordial, ao estado edénico original, em síntese, à Idade do Ouro. Ressalta deste conjunto mitémico o vigor de uma expectativa messiânica de forte pendor escatológico, a que o autor associa o milenarismo joaquimita, o sublime ideal dos Fiéis d’Amor, o simbolismo do culto do Espírito Santo e da demanda do Graal. Esta demanda, em Freitas, tal como em Pessoa, obedece a um pressuposto de metamorfose interior, uma espécie de transmutação alquímica que se opera na alma, com vista à exaltação do espírito e subsequente conquista da imortalidade (cf. Freitas, 2006, pp. 120-121).

Já vimos como a *Demanda* medievo-portuguesa é rica em alusões à relação entre o modelo bernardino de cavalaria templária e a pureza imaculável do Graal. O escudo de Galaaz assinala-lhe o templarismo e as barcas em que o imaculado cavaleiro viaja remetem-nos quase inevitavelmente para uma espécie de antevisão da gesta naval lusíada, sob o pendão templário da cruz de Cristo. Todavia, a correlação graálico-templária não se cinge ao constructo cisterciense de Galaaz, como protótipo imaginário do templário perfeito. Paul-Georges Sansonetti fá-la remontar ao romance de Chrétien de Troyes, não

⁵⁸ A relação mitémica suscetível de ser estabelecida entre o reino do Graal e o reino do Preste João será analisada e desenvolvida no último subcapítulo do capítulo corrente.

⁵⁹ *Vide* Bibliografia.

pela presença de referências explícitas, que pura e simplesmente inexistem, mas por dedução relativamente à descrição do salão onde se realiza o desfile do Graal (cf. Troyes, 1999, p. 52). Segundo o autor, a forma quadrada da sala e a disposição simétrica das quatro colunas que, servindo de apoio à chaminé, circunscrevem a grande lareira central, permitem subentender a formação de uma cruz pátea – insígnia dos templários – na planta do recinto. A cruz assumiria naturalmente uma coloração ígnea, dada a incidência da luz da grande lareira em contraste com as sombras produzidas pelas colunas (cf. Sansonetti, 2005, p. 116). Segue-se o *Perlevaux* do ciclo de Robert de Boron, em que os cavaleiros usavam cruz vermelha sobre túnica branca (Quadros, 2020, p. 187). Por sua vez, temos a partir de 1210, as insinuações lavradas por Wolfram von Eschenbach no seu *Parzival*, em que, como Julius Evola faz questão de salientar, “embora não se fale de nenhum templo, os guardiães do Graal são chamados *Templeisen*, isto é, Templários” (Evola, 1978, p. 183). Como já vimos, em Wolfram o Gral é uma pedra, a *Lapsit exillis*, por virtude da qual a fénix se consome para se transformar em cinzas e destas renascer. O simbolismo iniciático desta passagem, neste contexto em particular, poderá aludir ao hipotético objeto da iniciação templária, ou seja, a morte da alma passional, a sua purificação pelo fogo e o conseqüente renascimento espiritual (cf. Loução, 2009, p. 212). Formidáveis guerreiros residem com o Gral em *Munsalvaesche*, alimentando-se dele, a quem o eremita Trevrizent, ao revelar o mistério do precioso talismã a Parsival, se refere sob a explícita designação de *Templários* (cf. Eschenbach, 2010, p. 207), designação que, aliás, aparece explicitamente por diversas vezes ao longo do romance. Finalmente, Silva (2011, p. 34) lembra que “o principal cenário do enredo são as colinas de Monte Salvat, nos Reinos Espanhóis, onde vive uma fraternidade de cavaleiros do Santo Graal: os *Templeison*. O nome é uma óbvia referência aos Templários”.

Este presumível elo entre templários e Graal, implicitamente presente, segundo Alves (2009, p. 50), em “mais de um dos ciclos cavaleirescos da Demanda”, mereceu a reflexão de Manuel Breda Simões que, por se enquadrar no objeto essencial desta dissertação, ela própria uma demanda, vale a pena transcrever:

“O Graal é, na sua essência, fugidio, pelo que a busca nunca se traduz na apropriação do objeto Graal – se é que existe objeto – mas antes numa visão luminosa, transitiva e transitória, à qual é preciso aceder através da via perigosa que conduz o homem à conquista do seu Paraíso (...). Aceitando este regime de uma *via fugidia*, o arquétipo do Graal junta-se ao arquétipo do Templo,

estando os dois em conformidade com a mesma *coincidentia oppositorum* – revelação / ocultação – representada pela Árvore de Luz (...), através do arquétipo arquitetural do Templo do Graal que se equilibra com o Templo de Salomão (...).” (Simões, 2005, pp. 72-73)

3. 3. O Templo dionisíaco e a novel cavalaria de demanda

D. Dinis, como já foi dito, tem lugar cativo entre os arautos da matéria da Bretanha em plagas lusíadas. Também já foi dito que foi especialmente afeto ao romance trágico de Tristão e Iseu, podendo ser surpreendidos, entre as suas cantigas de amigo, exemplos que sintomatizam uma significativa familiaridade com a disforia tristaniana. Contrariando o paradigma trovadoresco tradicional, em que geralmente o trovador sofre de um amor não correspondido, o rei poeta investe no mote inusitado do amor recíproco, reforçando-lhe o carácter proibitivo, e retomando, com isso, o drama tristaniano. Deus é evocado reiteradamente, residindo na oração a única saída possível para o desespero de um amor condenado e com destino traçado (cf. Laranjinha, 2014, pp. 57-60).

Este fado, este destino fatídico e inexorável, desespero de um amor desesperado, decorre de um dos principais mitologemas do imaginário português, a saber: a ‘nostalgia do impossível’, amplamente ligado à vertigem oceânica e à utopia de um Além edénico na meta da travessia (cf. Durand, 2008, p. 26). Assinale-se que este amor mortal e desesperado pode ser visto, sob determinado prisma, como a expressão exotérica da separação fatal entre o corpo e o espírito, que Paulo Borges faz corresponder simbolicamente à dupla de opostos “masculino e feminino, humano e divino, mortal e imortal” (Borges, 2010, p. 31), e que Agostinho da Silva, ainda que substituindo *espírito* por *alma*, faz remontar à queda adâmica (cf. Silva, 2000, p. 255) e subsequente perda da pureza andrógina original, tal como tratada, como se viu, pela mitanálise junguiana. Durand corrobora este padrão ao sinalizar a disforia letal de Inês de Castro e D. Pedro, cuja componente lendária simboliza a “rutura irremediável e irreversível que projeta o princípio da esperança para o Além, o Além do fim do mundo” (cf. Durand, 2008, p. 27). Fica assim a nostalgia desse impossível, dessa utopia de reunião entre os dois opostos que se buscam desesperadamente para voltarem a cumprir-se na unidade. Ainda no dizer de Durand (2008, p. 27), “é talvez esta nostalgia, exprimindo uma esperança desesperada, o significado da famosa «saudade» portuguesa”, insinuando que saudade e esperança

andam, no fundo, de mãos dadas, alimentando a matéria imaginária dos milenarismos, profetismos e messianismos nacionais.

À componente fatalista, o amor dionisíaco adiciona outros ingredientes relevantes para o teor do presente estudo. Veja-se a análise de António José Saraiva no que diz respeito a essa matéria:

“A diferença entre o amor vulgar, elementar, e o amor de grau mais elevado foi claramente definida por D. Dinis a propósito da questão de saber se o amador devia ou não querer possuir o «bem» da amada. O rei-poeta entende que não, dando como razão que o prazer do amador seria prejuízo para ela; o que verdadeiramente ama não deseja tal recompensa; e os que a desejam não são verdadeiros amadores (...). O amor, independentemente da recompensa da amada – consistindo numa aspiração, numa tensão para um objeto, e não na posse do mesmo objeto, tal como há de inspirar Petrarca e Camões – encontra-se já nos cancioneros.” (Saraiva, 1988, pp. 23-24)

Isto pode significar que a poesia de D. Dinis faz a apologia platónica do amor em estado puro e, subsequentemente, destituído de qualquer sentido de posse. Recorde-se que o Graal representa a mesma ideia: Qualquer objeto que o simbolize nada mais é do que a expressão tangível da sua essência imaterial, logo, possuir esse objeto não implica possuir a essência espiritual implícita no seu simbolismo. Os cistercienses e os templários personificaram o amor em Maria, aquela que nunca foi possuída, renunciando aos favores do universo feminino. É sabido que D. Dinis não o fez, mas parece ter querido expressá-lo através da sua poesia.

Ora, é este rei poeta, cognominado *O Lavrador*, “no sentido de quem incrementou a agricultura, de quem abriu novos caminhos por entre o Portugal e a península do seu tempo, de quem, enfim, cultivou a literatura, a poesia e outros saberes e artes” (Santos, 2010, p. 247), que vai protagonizar a admirável proeza de garantir a sobrevivência da Ordem do Templo em Portugal apesar da supressão oficial da confraria.

Já vai sendo sobejamente conhecida a perseguição de que os templários foram alvo por parte da monarquia francesa, com o aval da máxima autoridade eclesial, redundando esse processo na extinção da milícia em 1312 através da bula pontifícia *Vox in excelso*. O decreto não encontrou oposição por parte da generalidade dos tronos europeus, com exceção para os reinos ibéricos, onde um pacto previamente estabelecido entre D. Dinis e D. Fernando IV de Castela em janeiro de 1310, a que se viria a associar

Jaime II de Aragão, serviu de pretexto para contrariar as pretensões eclesiásticas relativamente ao património templário, ou seja, alienar os bens da milícia a favor da Ordem de S. João de Jerusalém. Os reis peninsulares alegaram, com propriedade, que os bens em causa eram o produto acumulado de sucessivas doações régias, conseguindo junto da Santa Sé um estatuto de exceção para a Península Ibérica relativamente aos restantes reinos em que os templários tiveram assento, e salvaguardando, por essa forma, os bens da ordem (Vairo, 2017, p. 44). Não puderam, contudo, evitar a sua extinção. O monarca português engendrou, então, a formação de uma nova ordem de cavalaria, cuja aprovação pontifical teve lugar no dia 14 de março de 1319, através da bula *Ad ea ex quibus* expedida pelo papa João XXII. A íbis templária renascia das cinzas como novel Ordem de Cristo. A ameaça sarracena provinda do Magreb foi razão suficiente para convencer a cúria romana de que se fazia necessária a criação de uma milícia que substituísse os templários na defesa da fé e das fronteiras cristãs no sudoeste peninsular. Talvez por isso, a primeira sede da Ordem de Cristo se tenha localizado em território algarvio, mais precisamente em Castro Marim, e com o compromisso – o que é assinalável mediante tudo o que já foi dito a respeito – de se submeter ao regime de inspeção dos abades cistercienses de Alcobaça (Saraiva, 1988, p. 266).

Decorre de todo este processo a evidência de que a Ordem de Cristo foi a herdeira do património material e imaterial da Ordem do Templo em Portugal (cf. Vairo, 2017, p. 36). Cabe referir que as possíveis repercussões desse facto têm inspirado o conceito de Portugal como verdadeira nação templária. Alguns investigadores acreditam que a componente material do património pode ter sido decisiva para o projeto expansionista do reino. Por exemplo, de acordo com Loução (2003, p. 237), “no reinado de D. Dinis decorreu uma série de acontecimentos muito importantes para a epopeia das Descobertas”, entre os quais se encontrarão os arquétipos políticos e ideológicos da expansão marítima. É igualmente considerada a possibilidade de que, após a extinção da ordem, os templários estrangeiros que escaparam às perseguições, torturas e condenações, tenham encontrado asilo em plagas lusas. De acordo com Andrade (2017, p. 45), “após a inativação da Ordem Templária por ordem papal, o direito a terra em Portugal foi concedido aos ex-templários a título perpétuo; com isso, todos os templários que eram perseguidos pela Europa passaram a se refugiar em Portugal”. Se eventualmente pudesse comprovar-se que com os cavaleiros-monges acolhidos em território nacional foi

simultaneamente albergada parte substancial do lendário tesouro perdido da ordem, o enigma histórico que decorre do sucesso expansionista, com todos os meios envolvidos, de um pequeno país, periférico e preponderantemente rural, como Portugal, estaria resolvido. Seja como for, estima-se efetivamente que a ordem, provida de uma capacidade financeira notável, tenha fornecido a “base económica para a aventura dos descobrimentos, através do financiamento da Ordem de Cristo, em que D. Dinis a transformara” (Bruneti, 1974, p. 67). Parece ser igualmente aceitável a alegação de que, como diz Andrade (2017, p. 42), os templários “eram conhecedores de rotas marítimas e bons no manuseio de equipamentos como o astrolábio”, pelo que D. Dinis “estava interessado na experiência deles em navegação”.

De acordo com esta ordem de ideias, o embrião do projeto marítimo português poderá remontar ao reinado do rei lavrador, o que, assim sendo efetivamente, faria do monarca o grande reformulador da cavalaria de demanda, que viria gradualmente a passar de andante a naval. Pessoa cognominou-o “plantador de naus a haver”⁶⁰ e, inspirado na magnânima arboricultura dionisiaca, deu voz aos pinhais, como “voz da terra ansiando pelo mar”⁶¹.

A inspiração poética do vate introduz perfeitamente a dimensão espiritual da herança patrimonial templária de que se falará agora. Tem sido reiteradamente enfatizada a componente esotérica da espiritualidade templária. Um dos aspetos mais relevantes desse alegado esoterismo parece residir na convicção de que a ordem estava secretamente afiliada a uma Autoridade – à revelia da Igreja de Roma –, em cujo paradigma se alicerçava o Templo ideal (cf. Evola, 1978, p. 184). Alguns indicadores têm levado certos investigadores a crer que a ordem, ou pelo menos o seu círculo interno, em comunhão com determinadas correntes heterodoxas, nomeadamente judaicas e islâmicas, tenha acalentado a aspiração de restabelecer um elo consciente e operativo com o mítico Centro Espiritual Supremo (Alves, 2009, p. 51), com o qual a Igreja se mostrava incapaz de ombrear. O objetivo secreto seria o da plasmação terreal da Jerusalém celeste e o regresso da Idade do Ouro, indissociáveis do já reiteradamente mencionado retorno a um estado edénico de pureza original. Aproveitando o pretexto, é notável constatar que, de acordo

⁶⁰ *Mensagem*, 1ª parte, II, 6.

⁶¹ *Ibidem*.

com Veldenaer, cronista holandês do século XV, *Graal* seria “o nome antigo do Paraíso terrestre” (Rahn, 2007, p. 205).

O ecumenismo deste desiderato sublime, reivindicando a autoridade suprema de um Centro depositário da sabedoria universal, incompatível com o sectarismo dogmático da Igreja feudal romana, ter-se-ia solidificado, de acordo com o conjunto de convicções em análise, no seio da novel Ordem de Cristo, e teria prefigurado o projeto áureo português, com vista à instauração do Império do Espírito Santo, de matiz gibelina, cara aos Fiéis d’Amor, ou *Cavaleiros do Amor*, como diria Sampaio Bruno, evidenciando a antítese – até pela curiosa inversão anagramática – entre *Amor* e *Roma* (Quadros, 2020, pp. 192-193). Este império do Amor não seria obra cristólatra da Igreja visível de Pedro, mas antes obra ‘cristosófica’ da Igreja invisível de João – ou o mesmo Templo reconstruído da escatologia templária, simbolizando a descida sobre a terra da Jerusalém Celeste, tal como profetizada precisamente por João no *Apocalipse* (Quadros, 2020, p. 180) – a que, alegadamente, os templários dedicavam a sua verdadeira devoção.

Apesar de possivelmente obscuro para a maioria dos leitores, o seguinte pensamento de Pessoa ilustra bem a perspetiva puramente esotérica da questão:

“Diz-se que a Grande Reforma, como a pensou a Ordem de Cristo, se baseava nos cinco pontos seguintes (1) As bases do Cristianismo; isto é, do Catolicismo Liberto e Puro, seriam (A) o Evangelho de S. João, (B) as Epístolas de Paulo, (C) o Apocalipse; (2) tudo mais que está na Bíblia, Velho e Novo Testamento, seria rejeitado como impuro e ‘não aceito’.” (Pessoa, 2015, p. 133)

A introdução da empresa epistolar de Paulo no legado teológico preponderantemente joanino dos templários vem bem a propósito do universalismo patente na vocação cristã primitiva, de que o apóstolo póstumo de Tarso terá sido o primeiro grande arauto, se excluirmos o próprio Jesus Cristo. Fazem jus a essa perspetiva as palavras de Agostinho da Silva, quando refere que “a teoria última do procedimento dos Templários é provavelmente a de que a tarefa mais urgente de homens conscientes de seu destino universal e transcendente é a de fazer do mundo um todo” (Silva, 2000, p. 324).

Parece ser convicção dos arautos do providencialismo luso, cujo pensamento heterodoxo continuará a ser estudado até final da presente dissertação, que, com a criação da Ordem de Cristo, D. Dinis lançou a semente da cavalaria naval e inaugurou a utopia

de uma globalização poética intercultural, forjada num espírito de fraternidade humana que se teria sobreposto, desde a primeira hora, ao desiderato exclusivamente mercantil que o positivismo histórico tende a imputar, naturalmente, à gesta marítima portuguesa.

3. 4. Simbolismo graálico no culto do divino Espírito Santo

Na razão do que foi visto anteriormente, alguns autores mostram-se convictos de que durante o reinado de D. Dinis foi tomado um conjunto de iniciativas que fecundaram a matriz do projeto áureo português. Todavia, o rei lavrador não é propriamente visto como o ator principal desse enredo, dividindo o protagonismo com a rainha sua esposa. Com efeito, acredita-se que Isabel de Aragão, chegada a Portugal com apenas doze anos de idade para desposar o monarca português, terá tido um papel importantíssimo na política ‘providencial’, *lato sensu*, do reino. Muito bonita, dando desde tenra idade “sinais de bondade, espírito religioso reconciliador e fraterno” (Santos, 2010, p. 249), a infanta aragonesa, já como rainha de Portugal, viria a celebrar-se pelos seus ‘milagres’, muitos deles associados às obras de caridade que cultivou junto dos pobres e dos enfermos. Não obstante, pensa-se que esse não foi o único aspeto relevante da sua obra, e que, quiçá, as lendas a ela associadas não sejam mais do que a imagética lavrada pelo imaginário popular para aludir a um perfil sapiencial absolutamente inaudito. Cabe notar que o alegado fervor católico da rainha contrasta diametralmente com a afeição que devotou ao culto heterodoxo do Espírito Santo⁶².

A infância de Isabel foi vivida num clima de significativa produtividade cultural, afeta ao trovadorismo e aos ideais cavaleirescos do Amor, tal como a corte dionisíaca onde viria a ser entronizada. Diz-se que Aragão, a paredes meas com a Occitânia, albergou a heresia cátara⁶³ e foi terreno fértil para a proliferação das convicções

⁶² O culto do Espírito Santo, apesar da evidente componente pentecostal católica, insere-se num sistema sincrético de festas populares – eivado de elementos tradicionais pagãos – que se situam à margem da liturgia oficial romana. “Por isso mesmo – diz-nos José Anes (2008, p. 119) – a Igreja pretendeu censurá-las e proibi-las ou, quando tal não era possível, integrou-as no seio das suas festividades, «domesticando-as» de modo a atenuar os aspetos mais incómodos dessas manifestações de heterodoxia popular”.

⁶³ Otto Rahn recorda a lenda de Montségur – bastião sacro do catarismo que o autor compara ao *Munsalvæsche* de Wolfram von Eschenbach –, através da qual se conta que “no tempo em que as muralhas de Montségur ainda estavam de pé, os cátaros, os Puros, guardavam lá o Santo Graal” (Rahn, 2007, p. 210), ombreando com os templários na qualidade de guardiães míticos do Santo Cálice. O Amor imortal, adverso ao sentido passional de posse física, cantado pelos Fiéis d’Amor e especialmente caro à austeridade cisterciense, encontrou nos cátaros a sua expressão extrema. Talvez por isso tenham merecido, em determinado momento, alguns elogios por parte de Bernardo de Claraval, que terá dito: “Não há, de facto,

joaquimitas dos espirituais franciscanos (Loução, 2003, p. 251), também eles catalogados de hereges. Refira-se que a mãe de Isabel, D. Constança de Hohenstaufen, era neta de Frederico II, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, averroísta impenitente, que confrontou a hegemonia secular da Igreja de Roma, chegando a organizar um exército de muçulmanos para combater a Santa Sé (Quadros, 2020, p. 217). Discute-se também a possível influência de um dos maiores vultos da espiritualidade aragonesa, Arnaldo de Vilanova, médico, filósofo e alquimista, tido por adepto das ciências sagradas e do esoterismo (Loução, 2003, p. 251), além de joaquimita fervoroso. Em correspondência trocada com o seu irmão, Jaime II, de quem o médico-alquimista era conselheiro, a rainha manifesta a intenção de galardoar Vilanova, que planeava visitar Portugal, por o considerar “bom maestro” (Quadros, 2020, p. 211). É perfeitamente possível que essa visita se tenha concretizado e que os anfitriões, Isabel e Dinis, tenham travado sugestivos diálogos com o joaquimita aragonês.

Uma outra via de influxo joaquimita preconizado pelos espirituais terá sido estabelecida pelo franciscano catalão, Raimundo Lúlio, igualmente coevo da corte dionisíaca, sobre cujo ambiente cultural terá exercido considerável influência (cf. Saraiva, 1988, pp. 140). De acordo com Almir de Campos Bruneti (1974, p. 58), “em Espanha e Portugal o pensamento joaquimita entra com os próprios cistercienses⁶⁴ e franciscanos e, na sua fase mais intensa, pela ação de Arnaldo de Vilanova e Raimundo Lúlio”. É importante referir que o citado autor insere a Ordem do Templo neste conjunto de vias de transmissão através das quais penetraram em Portugal, como que numa corrente ininterrupta, as ideias que formam o núcleo do pensamento joaquimita (cf. Bruneti, 1974, pp. 62-63).

O consórcio entre o templarismo pragmático de D. Dinis e o devocionismo místico de D. Isabel, ambos permeados pelo influxo heterodoxo joaquimita, poderá estar na razão do simbolismo graálico que o culto do divino Espírito Santo possivelmente encerra.

sermões mais cristãos que os deles e os seus costumes são puros” (Rahn, 2007, p. 225). Curiosamente, a Igreja Católica moveu contra eles uma perseguição equiparável àquela que foi movida contra o Templo, uma espécie de “cruzada contra o Graal”, que os católicos levaram de vencida, pelo menos no plano imediato da história.

⁶⁴ Relativamente à via de transmissão cisterciense em particular, pensa-se que o abade calabrês mergulhou as suas convicções essencialmente nas correntes mais profundas da teologia de Cister, sendo provável que a doutrina do amor patente nos escritos bernardinianos tenha exercido sobre o seu pensamento uma considerável influência (Bruneti, 1974, p. 59).

Importa notar que Bruneti (cf. 1974, p. 50) não se coíbe de considerar óbvias as conexões entre as doutrinas de Joaquim de Flora, espelhadas no mote paraclético do culto, e as sagas do Graal, designadamente a *Quête du Saint Graal*, de que se originou a *Demanda galaico-portuguesa*.

O culto, com extraordinária proliferação em boa parte do espaço lusófono, acusa raízes pagãs submetidas a diversas camadas culturais sucessivamente introduzidas ao longo do tempo, em que, naturalmente, a tradição judaico-cristã tem uma palavra a dizer (cf. Costa, 2008, p. 11). A Isabel e Dinis terá cabido instituir, no início do século XIV, o cerimonial de coroação, conferindo-lhe o modelo imperial que subsiste até aos dias de hoje (Costa, 2008, p. 17).

Vejamos quais os aspetos em que o culto poderá revelar, ainda que implicitamente, um sentido escatológico análogo ao objeto da demanda graalica. Convém começar por recordar que *A Demanda do Santo Graal*, “eivada de conotações joaquimitas” (Bruneti, 1974, p. 85), enceta em vésperas da celebração pentecostal da descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos (cf. DSG, 2005, p. 26). Convém igualmente lembrar que, por tudo o que já foi dito a respeito, existe uma estreita relação simbólica entre o Graal e o sentido logoidal do Espírito Santo, tendo por elemento catalisador o Verbo e o seu mistério. O signo zoomórfico do Paraclito é a pomba branca, que, aliás, continua a ornar os estandartes rubros exibidos no culto. Esse facto é curioso, já que a pomba é a ave que a mitologia latina consagra a Vénus (Durand, 2008, p. 92), a deusa do amor, cujo simbolismo, à luz de uma mitanálise mais esotérica, pode remeter-nos para o Amor platónico cantado pelos Fiéis d’Amor. Por vezes, o Paraclito é representado por sete pombas, o que também é relevante, já que o sete é o número imperial por excelência, simbolizado pelas sete colinas de Roma (Durand, 2008, p. 94), capital do quarto império camoniano⁶⁵ do sonho de Nabucodonosor, e, curiosamente, pelas sete colinas lendárias

⁶⁵ António Vieira, na sua *História do Futuro* elenca os quatro impérios antecedentes do Quinto, elegendo Roma como quarto, após os impérios egípcio, assírio e persa (cf. Vieira, 1718, pp. 26-30). Todavia, muito antes dele, já Camões havia insinuado algo semelhante em *Os Lusíadas*, cantando a apologia ao “Novo Reino” edificado e sublimado (I, 1) pela “forte gente” lusitana que, pelos feitos narrados no poema, superaria e faria esquecer “Assírios, Persas, Gregos e Romanos” (I, 24). Apesar de os povos e respetivos impérios não coincidirem na totalidade, Roma aparece invariavelmente como quarto império, o que, aliás, coincide com a opinião da generalidade dos exegetas relativamente à narrativa bíblica mencionada na nota que se segue.

de Lisboa⁶⁶, que alguns autores, inspirados nas profecias de Vieira, acreditam estar destinada a capital do Quinto Império⁶⁷ (cf. Gandra, 2009, p. 97).

O modelo imperial introduzido pela coroa no conjunto ancestral do culto, parece radicar-se, a um tempo, no mito do eterno retorno da Idade do Ouro e na teoria progressiva das Idades de Joaquim de Flora, o que, de certo modo, se afigura paradoxal, mas apenas aparentemente, já que “esses dois mitologemas, o do «progresso» das épocas e o do «regresso» das idades do mundo, se fundiram inúmeras vezes em diversos milenarismos” (Durand, 2008, p. 64). Além disso, em qualquer dos casos a dialética espaço-temporal constitui um elemento inextrincável, ou seja, o Império ideal pressupõe o respetivo enquadramento cronológico no Tempo ideal.

Já se percebeu que o mito da Idade do Ouro e a esperança subconsciente depositada no regresso a esse espaço-tempo edénico perdido estão na base da saudade⁶⁸. Ela é, por isso, uma saudade do futuro, paradoxo que lhe reforça a reconhecida especificidade. Georges Gusdorf, referindo-se ao atributo áureo desse tempo mítico, diz-nos que “a simples evocação do ‘fabuloso metal’ reveste-se com o significado de uma promessa, por virtude da qual escapa às servidões da sua condição para aceder à plenitude de uma existência transfigurada, vivida sob a forma de pressentimento ou nostalgia” (Gusdorf, 2005, p. 15).

Para Gandra (2009, p. 149), o “Império do Divino Espírito Santo encena de forma simbólica o advento da terceira Idade do Mundo”, sendo a *Demanda* galaico-portuguesa uma representação literária desse advento escatológico profetizado pelo abade calabrês (cf. Quadros, 2020, p. 211), partindo da sua audaciosa teoria da ‘história de Deus’, ou, em última análise, da história da Sua triplicidade hipostática, em que, proporcionalmente, são elencados três períodos distintos, a saber: I) A Idade do Pai, anfiteatro meta-histórico da criação e organização do mundo, marcada pelo rigor arquetípico da disciplina e da

⁶⁶ Note-se que a ideia de uma sucessão imperial entre Roma e Lisboa aparece já no Canto VI, 7 d’*Os Lusíadas*: “Via estar todo o Céu determinado | De fazer de Lisboa nova Roma | Não no pode estorvar, que destinado | Está doutro Poder que tudo doma.”

⁶⁷ O mito do Quinto Império parece firmar as suas raízes na passagem bíblica em que o profeta Daniel interpreta o sonho de Nabucodonosor. Daniel evoca o cunho profético do sonho, em que uma estátua constituída de quatro metais, mas com pés de barro, é destruída por uma rocha que se transforma numa montanha capaz de cobrir a terra inteira. O profeta interpreta o sonho como sendo a expressão onírica de quatro reinos que sucumbiriam progressivamente, até surgir um quinto reino, eterno (cf. Dn 2).

⁶⁸ José Anes vê na saudade o sentimento nostálgico da “componente angélica do Homem”, projetando-se no passado, no tempo edénico da Idade do Ouro primordial, e no futuro, no tempo de retorno cíclico da Idade do Ouro profetizada (Anes, 2008, p. 121).

ordem, projetando-se, à escala humana, na subordinação da cidadania aos aparelhos políticos, administrativos e militares; II) A Idade do Filho, em que a caridade substitui a disciplina e em que a subordinação político-militar dá lugar à interajuda em comunidade, ou pelo menos seria essa a base da mensagem cristã; III) A Idade do Espírito Santo e a subjacente promessa da vinda do Paráclito, o grande Consolador, e com ele a instauração do Império do Amor e da Fraternidade entre todos os povos do planeta (cf. Silva, 2000, pp. 322-323); esta última, aliás, que pode ser concebida como a “idade das abundâncias e salvaguardas do Graal”, unificando os crentes em torno de uma “ordem monacal «angélica» e universal” (Durand, 2008, p. 104).

Segundo Agostinho da Silva, a flor de lis seria para Joaquim de Flora o sinal desta Idade Nova (Silva, 2000, p. 329), a que Gilbert Durand também se refere de uma forma bastante sugestiva:

“A tradição simbólica de Joaquim de Flora, e também de Boehme, vê neste lírio a promessa da vinda do *Lilienzeit*, o «tempo dos lírios» paraclético que sucederá ao tempo crístico das rosas e do da «ira» paterna – urtigas ou espinhos...” (Durand, 2008, p. 99)

Pode residir no ‘milagre das Rosas’ que celebrizou a rainha santa, a reminiscência lendária de todo este precioso simbolismo. Afinal, “a Rosa, que é o Cristo”⁶⁹, no dizer de Pessoa, expressa perfeitamente a caridade e a infinita compaixão do Filho. Mas mais curiosa ainda, conquanto provavelmente menos conhecida, é a lenda segundo a qual as rosas que a rainha oferecia diariamente aos construtores da capela do Espírito Santo em Alenquer transformavam-se no dia seguinte em dobrões de ouro (cf. Loução, 2003, p. 254), sugerindo uma possível codificação simbólica da transição entre a Idade do Filho, ou da Rosa, e a Idade do Espírito Santo, Império da Flor de Lis ou Idade do Ouro. É igualmente sugestiva a localidade de proveniência da lenda, Alenquer, onde o culto terá sido inicialmente instituído.

A flor de lis, no âmbito do simbolismo joaquimista, expressa não apenas o tempo de realização da Idade áurea, como o espaço que lhe é intrínseco, isto é, o reino encoberto ou centro supremo que se desvelará quando o Paracleto se manifestar, o que, na linguagem escatológica da cavalaria espiritual, corresponde ao regresso do rei-messias, o

⁶⁹ *Mensagem*, 3ª parte, I, 5.

desejado, aquele que espera escondido, encoberto por misteriosa bruma, numa ilha intangível, inexpugnável, imperecível. Este espaço-tempo oculto é o arquétipo do Santo Império da expectativa paraclética que o culto em análise parece querer simbolizar⁷⁰. Provavelmente influenciada pela secularidade política do messianismo judaico, a conceção teológica deste império mergulha na temporalidade, pois ao Paracleto assiste a qualidade de “efusão perpétua e concreta, no mundo, da Deidade” (Durand, 2008, p. 92).

Os períodos assinalados pelo profetismo triteísta de Flora estabelecem uma relação direta com as escrituras bíblicas. Assim, para a Idade do Pai está a lei mosaica oriunda do Antigo Testamento; para a Idade do Filho os quatro evangelhos do Novo Testamento; e para a Idade do Espírito Santo o evangelho eterno referido no Apocalipse (cf. Gandra, 2009, p. 149), que, relativamente aos quatro evangelhos da Idade do Filho, é o quinto. De um ponto de vista ‘numerosófico’, este facto é relevante, já que o valor ‘5’ parece encerrar a chave da essência logoidal do Graal, comparável à quinta-essência dos alquimistas, etérica, que escapa aos sentidos e que transcende o quaternário elemental da natureza: terra, água, ar e fogo, sobrepujados pelo éter, como quinto elemento. Note-se que também o ‘reino imaginal’ profetizado pelo milenarismo lusitano se apresenta como quinto, o Quinto Império do Espírito Santo, em analogia precisamente com a “Quinta essência alquímica”, pertencente à esfera da meta-história, “onde o espaço e o tempo são outros” (Anes, 2008, p. 129).

Talvez possamos ver no livro aberto na sinistra do Pantocrator o evangelho eterno⁷¹, já que Ele, o Pantocrator, é o próprio Paracleto, o Imperador invisível, o Espírito de verdade que conduzirá os homens à Verdade total (Quadros, 2020, p. 323), segundo a

⁷⁰ José Anes, citando Jaime Cortesão, lembra que o cerimonial de coroação das “festas do Império”, resultando numa “espécie de Pentecostes nacional”, poderá simbolizar a investidura da nação portuguesa pelo Espírito Santo (Anes, 2008, p. 120), conferindo a Portugal o estatuto providencial de centro soteriológico das nações. Nesta perspetiva, a coroação do imperador, especialmente quando o papel é representado por um menino, expressa o Espírito que, como uma pomba, desce sobre a cabeça da nação, fazendo dela o Quinto Império, regenerando-a e redimindo-a, para que possa ser, ela própria, regeneradora e redentora do mundo, não apenas no plano espiritual, mas também anímico e físico (Anes, 2008, p. 129).

⁷¹ E talvez também não seja descabido ver no evangelho eterno o Graal-livro – o *gradale* –, como diria Dalila Pereira da Costa (cf. 1978, p. 154), ou seja, a representação postilar da tradição perene, ou a mesma sabedoria primordial que permanece oculta pelo véu do plano sensível. Na visão de Quadros (cf. 2020, p. 215), a Idade da expectativa paraclética pressupõe a regência, já não do Antigo e do Novo Testamentos correspondentes às Idades do Pai e do Filho, mas de um Quinto Evangelho – que vai muito bem com a ideia de Quinto Império –, ou o mesmo Evangelho Eterno, cuja palavra de ordem evoca a ascense do espírito humano ao ideal de fraternidade universal. Nessa perspetiva, o evangelho eterno é o livro apocalíptico cuja primorosa revelação ainda não se inscreveu na história humana; é a expressão logoidal do Espírito Santo que está por se revelar ao mundo; em suma, é o Graal.

promessa de Jesus (cf. Jo 16, 13). A iconografia cristã apresenta-O inúmeras vezes rodeado pelos quatro animais alados alusivos aos quatro evangelistas, precisamente. Na *Demanda* galaico-portuguesa podemos surpreender uma passagem alusiva ao mistério do Pantocrator, na figura de um cervo branco, signo zoomórfico de imaculada pureza, que se faz acompanhar de quatro leões. Os cavaleiros eleitos do Graal, Galaaz, Persival, e Boorz, acompanhados pela santa donzela, irmã de Persival, avistam e perseguem os animais floresta dentro, vendo-os entrar numa ermida para aí se transformarem nas cinco entidades hagiológicas da referida iconografia cristã. Segundo o ermita que ali oficiava a missa do Espírito Santo, essa visão correspondia à revelação viva do próprio senhor Cristo, privilégio exclusivo daqueles cavaleiros e daquela virgem santa (cf. DSG, 2005, pp. 325-327), como se ao revelar-se perante aquela elite cavaleiresca, o Pantocrator estivesse a revelar o próprio evangelho eterno.

De regresso aos pontos de possível intercessão entre o mito do Graal e determinados ritos que integram as festas populares do divino Paráclito, revela-se sobejamente significativo, para o contexto mitanalítico em decurso, o rito de coroação, especialmente quando o papel de imperador é representado por um menino. Pensa-se que a coroação do menino-imperador remonta pelo menos à tradição açoriana do culto, tal como subsiste, por exemplo, em Salvador da Bahia⁷² (cf. Nunes, 2019, p. 150), mas é possível que a génese desse elemento particular seja coeva da instituição régia do cerimonial. A criança combina, na sua essência, a pureza, a inocência, a simplicidade e a virgindade, tudo atributos do cavaleiro-messias do Graal. A figura cândida do Cristo-menino abunda nas representações iconográficas da cristandade e continua a povoar o imaginário dos povos de cultura cristã. Na leitura de Gusdorf (2005, p. 19), “o menino Jesus promete aos crentes uma nova inocência, ele é o mensageiro do paraíso perdido e reencontrado”.

Partindo da visão que atribui ao culto paraclético a simbolização da investidura pentecostal de Portugal, surpreendemos no menino-imperador a personificação coletiva da nação, qual prefiguração do Infante ou Delfim que na tradição espiritual portuguesa corresponde ao Encoberto (Anes, 2008, p. 129), estimulando um estado de expectativa

⁷² A propósito da transmissão açoriana do culto no Brasil, que se efetuou igualmente na América do Norte, é curioso constatar que, durante os séculos XIV e XV, as celebrações eram feitas inclusive a bordo das naus que desbravavam os oceanos, e levadas ao continente africano e à Índia (cf. Freitas, 2006, p. 149).

soteriológica que faz do país uma espécie de menino-Salvador das nações. Semelhante visão parece ser cara a Fernando Pessoa quando afirma que “todo o Império que não é baseado no Império Espiritual é uma Morte de pé, um Cadáver mandando. Só pode realizar utilmente o Império Espiritual a nação que for pequena” (Pessoa, 1986, p. 76), o que confere com a posição de Vieira, para quem o Império prometido estará isento de nomes ou títulos alheios à modéstia e à verdade (cf. Vieira, 1718, p. 30).

Portugal, assim personificado pelo Menino, o Encoberto, mergulhado no nevoeiro do inconsciente, tem de se desvelar, ou seja, tem de tomar consciência de si mesmo, para que possa reencontrar nas profundezas abissais da sua alma a tradição secreta do cristianismo e inerente sucessão super-apostólica; para que possa reencontrar, em suma, o segredo do Santo Graal (Anes, 2008, p. 120).

O messianismo sebástico, em Pessoa, sustenta a sua expectativa no mito da eterna criança. É importante relembrar que D. Sebastião foi coroado com a tenra idade de três anos, prefigurando-se protótipo do rei-menino por excelência, e é dado por desaparecido em combate com apenas 24 anos⁷³. Mas este D. Sebastião histórico é transfigurado pelo poeta, assumindo a personificação da loucura que caracteriza o herói e a sua audácia em transcender os limites da condição humana. A incursão quimérica em Alcácer Quibir, onde o exército português foi esmagado, assume a forma simbólica de um fim necessário para que o condicionalismo objetivo do lugar histórico dê ensejo ao lugar meta-histórico da consciência incondicionada, ao “Despertar enquanto libertação da falsa realidade de todas as supostas condições e limites da existência no mundo” (Borges, 2010, p. 154). Este D. Sebastião é, para Pessoa, não o cadáver jazente no areal de Alcácer Quibir, como “ser que houve”, mas o “ser que é”, permanente, oculto para o século, conquanto verdadeiramente vivo no coração intemporal do espírito universal, ou seja, o “Anjo da Revelação”, produto da imaginação criadora, “tal como o Hermes-criança da alquimia tradicional” (Centeno, 1993, p. 269).

A utopia da Criança Eterna foi, na visão de Yvette Centeno (1993, p. 265), “uma das forças condutoras da obra de Pessoa”. Para a autora, “a criança é um símbolo universal da potencialidade futura tanto quanto da imagem ou da herança regressiva do passado”

⁷³ De acordo com Pimentel (p. 33), “D. Sebastião é ainda um rei jovem, desaparecido na «flor da idade», tão próximo da meninice, pelo que vem a contrair identidade com o Rei-menino, o Cristo--criança, Imperador do mundo”.

(Centeno, 1993, p. 266). A investigadora remete-nos reiteradamente para a simbologia alquímica, em que a criança coroada expressa a própria Pedra Filosofal, isto é, o Graal dos alquimistas, metáfora hermética que se sobrepõe à metamorfose literal do chumbo em ouro, e que mais parece aludir à união mística entre a alma sublimada por uma transmutação alquímica interior e o Espírito divino, eterno e universal. Carl G. Jung, em quem Centeno se baseou para elaborar o parecer supracitado, analisa com minúcia o arquétipo da criança como estado pretérito, seguido do respetivo carácter futuro. Interessa-nos talvez este último em particular, a respeito do qual nos diz:

“Um aspeto fundamental do motivo da criança é o seu carácter de futuro. A criança é o futuro em potencial (...). Não admira, portanto, que tantas vezes os salvadores míticos são crianças divinas (...). No processo de individuação antecipa uma figura proveniente da síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto, um símbolo de unificação dos opostos, um mediador, ou um portador da salvação, um propiciador de completitude.” (Jung, 2019 p. 166).

A “individuação” em Jung (2019, p. 390), implica “um processo doloroso de unificação dos opostos”, ou seja, “a realização da totalidade”, em suma, o androginismo como símbolo de unidade antes da separação que marca a queda (Durand, 2008, p. 52) e que poderá estar na razão da gemeidade cavaleiresca assinalada no selo dos templários, apresentando dois cavaleiros para uma só montada. Jung aprofunda o carácter do arquétipo e tangencia aspetos relevantes para a temática em curso, como sejam a criança-deus e a criança-homem, estando a primeira para a transcendência do plano sobrenatural, como personificação do inconsciente coletivo ainda não humano, e a segunda para a condição humana, ainda que elevada a uma categoria transcendente, sobrenatural, semidivina, síntese, a um tempo, do inconsciente e da consciência individual (cf. Jung, 2019, pp. 167-168), o que, embora o autor não o faça explicitamente, se pode aplicar perfeitamente ao constructo do cavaleiro sagrado do Graal, Galaaz.

Agostinho da Silva, condenando frontalmente o infanticídio da alma poética do género humano com vista à produção em série de adultos robotizados e eficientes, diz o seguinte:

“Restaurar a criança em nós e em nós a coroarmos Imperador, eis aí o primeiro passo para a formação do Império. Por ele também atenderemos ao anúncio de S. João, aquele cujo Evangelho está

nos *Painéis*⁷⁴, o anúncio de que depois de Cristo viria a grande consolação do Espírito Santo, e poderemos admitir, sem a heresia de Joaquim de Flora, a ideia de uma terceira Revelação: a Revelação que os homens não têm querido ou não têm podido entender, de que a criança deve ser o modelo de vida e de que por ela se estabelecerá na terra o Reino do Espírito Santo.” (Silva, 2000, pp. 255-256)

Feita a mitanálise do rito de coroação do Imperador-menino, resta abordar, ainda que sucintamente, o lugar de relevo que a distribuição de alimentos pela comunidade ocupa no conjunto ritualístico dedicado ao divino Paráclito. Segundo Costa (2008, p. 13), “analisando a forma atual, verifica-se que o conjunto de ritos através dos quais os valores do Culto são expressos, baseia-se num vocabulário alimentar, característico das primitivas sociedades agrícolas europeias”. No âmbito do roteiro ritualístico, este elemento parece ombrear com o próprio cerimonial de coroação, pois ele expressa a abundância alimentar providenciada pelo Divino à comunidade (Gandra, 2009, p. 155), o que, até pela sua carga pagã, nos remete de novo para os atributos nutritivos do Graal, radicados, como temos visto, em velhas tradições do mundo céltico-germânico.

3. 5. O revérbero das sagas arturianas no imaginário cavaleiresco da Casa de Avis e nos Descobrimentos

A Casa de Avis, cujo advento resulta da crise sucessória de 1383-85, foi herdeira privilegiada da cultura trovadoresca que envolveu a corte de D. Dinis e que, curiosamente, D. Pedro, o Justiceiro, seu neto, experienciou vivencialmente, contracenando com Inês de Castro naquele que terá sido um verdadeiro drama tristaniano⁷⁵. Com efeito, os ideais romanescos da cavalaria de demanda cantados pelos Fiéis d’Amor, em conjunto com o devocionismo místico de inspiração joaquimita personificado pela Rainha Santa Isabel,

⁷⁴ O autor refere-se ao políptico atribuído a Nuno Gonçalves conservado no Museu Nacional de Arte Antiga.

⁷⁵ O incidente dramático que envolveu o então futuro rei D. Pedro I e D. Inês de Castro, postumamente coroada, é mais um daqueles episódios em que mito e história se confundem, alimentando, de forma indelével, o imaginário simultaneamente místico e romanesco dos portugueses. Naturalmente, a realidade dos factos foi-se revestindo com as cores das novelas arturianas que circulavam abundantemente no reino, nomeadamente o drama amoroso de Tristão e Isolda (Entwistle, 1942, p. 14). Não obstante, os factos ocorridos neste ciclo histórico de Portugal, sugerem invariavelmente a presença de uma forte componente mística. Note-se que os jazentes de D. Pedro I e de D. Inês ornaram o transepto do Mosteiro de Alcobaça, sede *mater* portuguesa dos cistercienses, que, como já foi dito, foram os grandes artesãos da épica cristã do Graal. Aliás, para Dalila Pereira da Costa, por exemplo, os romances do Graal foram traduzidos e difundidos precisamente pelos monges brancos de Alcobaça (cf. Costa, 1978, p. 98).

perfizeram um legado peculiar a que se terão juntado o sonho imperial de inspiração gibelina e o espírito de demanda de um reino encoberto que a cavalaria naval de Avis, exibindo as insígnias dos templários da Ordem de Cristo, sinalizaria como porto ignoto das suas rotas, sendo pelo menos essa a convicção da corrente de pensamento em análise. Pensa-se inclusive que a via isabelina de transmissão das ideias heterodoxas de Joaquim de Flora e a subsequente introdução do modelo imperial nas festas populares do Espírito Santo poderão ter colocado o povo português “na trilha dos descobrimentos” (Bruneti, 1974, pp. 68-69).

D. João I foi o rei pioneiro da Casa de Avis que deve este nome à Ordem de que o monarca foi mestre desde os sete anos de idade (Coelho, 2010, p. 447). Embora a pretensa legitimação providencial do seu reinado não tenha sido assinalada com uma hierofania da categoria daquela com que o universo lendário português bafejou a coroação de Afonso Henriques, está-lhe igualmente associado um episódio transcendente, cantado por Camões no canto IV, 3 d’*Os Lusíadas*:

Ser isto ordenação dos Céus divina
 Por sinais muito claros se mostrou,
 Quando em Évora a voz de *hũa minina*,
 Ante tempo falando, o nomeou;
 E como cousa, enfim, que o Céu destina,
 No berço o corpo e a voz alevantou:
 «Portugal, Portugal», alçando a mão,
 Disse, «*polo* Rei novo, Dom João.»

O célebre vate quinhentista ter-se-á inspirado numa lenda relatada por Fernão Lopes na *Crónica d’el-Rei D. João I*, segundo a qual uma menina de apenas oito meses se teria erguido do berço, exclamando com a mão alçada: “Portuugual, Portugal, Portugal, por el Rey dom João” (Lopes, 1949, p. 125). É notável constatar que as coroações dos reis fundadores das dinastias mais operativas da ‘história mítica’ de Portugal se fizeram acompanhar de sinais epifânicos. Depois da cristofania afonsina, temos agora a proclamação eloquente de uma criança em idade demasiado tenra para falar. A menina, expressando a mesma inocência, virgindade e pureza messiânica do Cristo-menino, veicula a voz do Logos e legitima a investidura régia de D. João.

A coroação do bastardo, corolário da vitória numa batalha decisiva, a de Aljubarrota, tão improvável quanto o triunfo em Ourique, revestiu-se de auréola messiânica, como que inaugurando uma nova época da história portuguesa, um segundo

ciclo da sua missão histórica, que, nas crónicas coevas, se vê equiparada ao regresso da Idade do Ouro (Barbas, 1993, p. 183). Partindo da teoria das seis idades do mundo, Fernão Lopes, com arrojo, proclama os feitos do Mestre de Avis como o ponto de partida para uma sétima idade de que ninguém até então se atrevera a falar; uma idade nova, um mundo novo, uma nova geração de gentes, com novas linhagens e novos apelidos; em síntese, uma nova cavalaria, emergida do seio do povo, filhos de homens de baixa condição, logo, armados cavaleiros por mérito próprio, pelos bons serviços prestados (cf. Lopes, 1945, pp. 349-350).

D. João I teve ao seu lado um cavaleiro distinto, D. Nuno Álvares Pereira, a cujos dons de exímio estratega se deveu, em grande parte, a vitória portuguesa em Aljubarrota. O sucesso da campanha impregnou-se de um considerável fervor religioso, de ordem apologética essencialmente mariana, a julgar pelo testemunho lapidar do Mosteiro de Santa Maria da Vitória, vulgo Mosteiro da Batalha, edificado a mando do monarca em honra da Virgem, como agradecimento pela vitória (cf. Coelho, 2010, pp. 460-462). Já se viu que a devoção mariana é inextrincável do espírito templário e do seu subjacente imaginário graáfico, pelo que é possível que o fervor religioso da cavalaria joanina se impregnasse desses elementos hieráticos.

Efetivamente, o mito arturiano da Távola Redonda e do Graal parece ter tido um impacto efetivo no espírito cavaleiresco da corte joanina. Fernão Lopes comparava D. João I ao rei Artur e via em Galaaz o modelo de Nun'Álvares (Quadros, 2020, p. 187). António José Saraiva, referindo-se ao séquito cavaleiresco do monarca avisense, diz-nos que “o primeiro herói desta nova Távola Redonda, o que nela quis ocupar o lugar de Galaaz, é Nun'Álvares Pereira” (Saraiva, 1988, p. 205). Na visão de Pinharanda Gomes, o Condestável personifica o paradigma do santo guerreiro e, por isso, o apelida de “Galaaz do Carmelo”, considerando que “herói e santo caem, na maior parte das vezes, em sinonímia, porque o santo é o herói e, o herói, é o santo, pelo que a redução hermenêutica se faz deste modo: herói é o santo, não há heroísmo fora da santidade” (cf. Gomes, 2009, pp. 179-180).

Se fosse possível conferir segura verossimilhança ao testemunho do seu cronista anónimo, diríamos que Nun'Álvares, inspirado pelo exemplo de Galaaz, perseguiu esse modelo de santidade heroica, apartando-se do mundo e das suas vaidades, desejando uma vida mendicante – que o rei D. Duarte não terá permitido –, renunciando a bens, terras e

títulos, e desejando, “quando sentisse aproximar seu fim, ir-se fora da terra, para acabar lá e mais ninguém saber dele” (CCP, 1961, pp. 225-226), num espírito de total desapego e renúncia que facilmente reconhecemos em Galaaz. A este respeito, diz-nos ainda António José Saraiva:

“O jovem Nun’Álvares, bastardo, filho de bastardo, como Galaaz, deixou-se enlevar por este herói de romance, que, pelas suas virtudes, e especialmente pela virgindade, alcançou o mais alto prémio que é dado a um homem mortal ver e entender: o Santo Graal, momento supremo que não se repete, porque antecede a passagem à outra vida.” (Saraiva, 1988, p. 206)

Esta auréola imaculada de elevado virtuosismo prosseguiu o seu percurso entre os cronistas dos príncipes avisenses. No caso do Infante D. Henrique, coube a Zurara tecer-lhe uma imagem verdadeiramente mítica, atribuindo-lhe as mais sublimes virtudes cristãs, coroadas com o diadema da castidade, qual Galaaz, cujo modelo terá inspirado o retrato moral do príncipe⁷⁶ (João, 2004, p. 21).

Para os historiadores modernos, Zurara seria um “espírito mediano e pouco escrupuloso” (Saraiva, 1988, p. 269). A sua pena terá gizado uma auréola mítica em torno do Infante que visou subtrair-lhe os limites da condição humana, pelo que os seus relatos têm pouco valor científico, resumindo-se a sua utilidade à compreensão dos “valores da época e [do] estereótipo que serviu de modelo à imagem exemplar do Infante” (João, 2004, p. 16).

Mas independentemente da suposta construção ideologicamente tendenciosa do seu retrato biográfico, o facto é que ele foi constituído administrador-geral da Ordem de Cristo (Saraiva, 1988, p. 267) e a grande empresa das navegações é tradicionalmente atribuída à sua genialidade, fazendo dele vulto eminente da história de Portugal e, porventura, da história universal (cf. João, 2004, p. 53-54). Esses dois fatores juntos, o governo da Ordem de Cristo e a arquitetura da expansão marítima, induzem os providencialistas a posicioná-lo no eixo locomotor do projeto áureo português e da sua consumação secular. Ele expressa, no dizer de Fernando Pessoa, a cabeça do Grifo, tendo “aos pés o mar novo e as mortas eras”⁷⁷. O grifo é um símbolo zoomórfico ambíguo,

⁷⁶ A este respeito, convém não esquecer o que já foi dito relativamente à presença de obras do ciclo arturiano na biblioteca de D. Duarte, o Eloquentes, rei de Portugal entre 1433 e 1438, irmão do Infante D. Henrique.

⁷⁷ *Mensagem*, 1ª parte, V.

participando simultaneamente das naturezas do leão e da águia, ou seja, da terra e do céu, o que vale por terrestre e divino (Chevalier ; Gheerbrant, 1994, p. 358). Ao conotá-lo com a cabeça do grifo, o vate parece estar a querer dizer que D. Henrique expressa o arquétipo arquitetural, de natureza divina, cuja realização humana, objetiva e terreal, se fez pelos Descobrimentos. Por isso, como “único imperador que tem, deveras, / O globo mundo em sua mão”, o Infante tem o “seu trono entre o brilho das esferas, / Com o seu manto de noite e solidão”⁷⁸. Essa dimensão duplamente divina e humana evoca nele a função de mediador entre este e o outro mundo, entre o drama genealógico pós-queda e o paraíso perdido, objeto imaginal dos audazes que desbravaram os mares desconhecidos.

Naturalmente, não será justo atribuir a um só homem o arranque de um projeto com a envergadura dos Descobrimentos. Esse arranque e a sua prossecução terão sido certamente o fruto de um esforço coletivo. Fontes renascentistas concebem o Infante como um homem que se fazia rodear de sábios versados na arte de navegar. A ideia de um centro de instrução interdisciplinar, onde seriam versadas várias ciências subsidiárias da arte náutica, foi sendo advogada ao longo dos séculos, atingindo o clímax da sua projeção em Portugal no século XIX, devido ao positivismo racional florescente na época, que, naturalmente, procurava salientar a génese científica da epopeia marítima portuguesa (cf. João, 2004, pp. 44-48). Ironicamente, a ideia de um centro físico especificamente localizado, ou melhor, a Escola de Sagres referida por Samuel Purchas em 1625 (João, 2004, p. 48), é tida por lendária⁷⁹. Esse facto serve de pretexto para analisar a dimensão mítica desse centro sapiencial onde se diz que a diáspora marítima quinhentista foi arquitetada.

Gilbert Durand, ao comentar duas telas de Lima de Freitas, observa que ambas apresentam um simbolismo geométrico muito similar, de onde se destacam o círculo e o hexagrama. Chama à combinação simbólica “luz geométrica comum”, uma sobre a cabeça do Infante, numa das pinturas, e, na outra, sobre o Promontório de Sagres, a que o antropólogo francês se refere como “promontório «sacro» de S. Vicente” (Durand, 2008, p. 86), talvez com o intuito de inserir num mesmo contexto geosófico-telúrico,

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Apesar de numa das lápides do padrão comemorativo do quinto centenário do Infante D. Henrique, erguido no Promontório de Sagres, constar uma inscrição datada de 22 de maio de 1965, com a chancela das Esquadrilhas Motorizadas dos Estados Unidos, homenageando o Navegador e enaltecendo explicitamente a escola de navegação por ele fundada no local, a cujo evento, segundo a mesma inscrição, se deve a abertura ao mundo dos caminhos marítimos na grande era dos Descobrimentos.

ambos os cabos, o de Sagres e o de S. Vicente⁸⁰, a escassos quilómetros de distância um do outro. O Infante D. Henrique e a mítica Escola de Sagres são assim conectados, através do imaginário pictórico do mestre, por uma mesma “luz geométrica”, um elo hiperfísico, que parece pretender evocar, pela sua conotação esotérica, um ideal que transcende a objetividade espaço-temporal, mas que não abandona o intrínseco projeto de materialização secular, a julgar, quer pelo monismo expresso no círculo (cf. Chevalier ; Gheerbrant, 1994, pp. 201-202), quer pelo enlaçamento entre os triângulos de realização humana e divina de que resulta o hexagrama, expressando a “união da alma com Deus, objetivo de todas as religiões” (Chevalier ; Gheerbrant, 1994, p. 366).

Será a mítica Escola de Sagres a expressão de uma ideação coletiva e concertada entre vários intervenientes decididos a desbravar os mares rumo ao desconhecido? Estaremos a falar do templo intangível onde foram depositadas as esperanças de Portugal para o mundo, o centro imaginal de uma verdadeira experiência religiosa coletiva? Dalila Pereira da Costa parece ser adepta dessa visão, ao dizer-nos o seguinte:

“Assim, marinheiros e cavaleiros do Graal, e de Cristo, se consagraram a um semelhante fim, a procura da unidade ou do paraíso terrestre: como integração final e total. E estes marinheiros e cavaleiros se encontrarão, unirão, simultaneamente, numa ação relevante nesta pátria no seu período áureo de demanda. E eles próprios se unirão numa só pessoa, a do Infante D. Henrique (nos Painéis representado): o que em si pretendeu encarnar Galaaz e o que foi na sua vida real, o mestre da Ordem de Cristo. Então agora, contemplemo-lo assim entre todos esses cavaleiros e mareantes, como o eminentemente qualificado para levar a cabo a empresa da busca e conquista da Verdade para o seu reino.” (1978, p. 68)

Sendo manifestamente sensível a esta visão, António Quadros (2020, p. 336) recusa “a primazia total do fator comercial, mercantilista nos Descobrimentos e de um modo geral do fator económico no movimento civilizacional e humano”. Seguindo a mesma ordem de ideias, o autor defende que “desde o Infante D. Henrique até D. Manuel

⁸⁰ Dalila Pereira da Costa, ao conceber Portugal como terra limítrofe, fronteira aberta, dinâmica, futurante e criadora, localiza o clímax sinérgico da pátria, do ponto de vista geográfico, histórico, telúrico e escatológico, no “Promontório São Vicente-Sagres” (Costa, 1984, p. 37). Do *Promontorium Sacrum*, em tempos dedicado a Cronos, o “deus da Idade do Ouro”, terão partido as naus portuguesas em busca das Ilhas dos Santos, o paraíso terrenal, meta fugidia do tempo e da sua impermanência fatal. A finisterra vicentina surge neste contexto como lugar fronteiro entre este e o outro mundo; extremidade vertiginosa da geografia sagrada ocidental, “como lugar eleito dos seus diversos processos tradicionais de iniciação” (Costa, 1984, p. 41).

I, constituiu finalidade importantíssima a demanda do Preste ou Presbítero João, que seria o Rei ou Rei-Sacerdote, já perfeitamente identificado com o Negus da Abissínia” (Quadros, 2020, p. 344). Esta dupla função de Rei-Sacerdote apresenta-se, desde logo, algo sugestiva para o presente contexto temático, dado que é a mesma que as escrituras bíblicas atribuem a Melquisedec, “rei de Salém” e “sacerdote do Deus altíssimo” (Gn 14, 18), sobre o que René Guénon especulou, dizendo que tais funções são próprias do Rei do Mundo (cf. Guénon, 1958, pp. 64-65). Há quem considere que D. Manuel I teve a pretensão de se afirmar Rei do Mundo, Imperador Universal, ao adotar por insígnia a esfera armilar, talvez com o intuito de enfatizar o carácter ecuménico da monarquia portuguesa, alimentando a expectativa de retorno da Idade do Ouro e subjacente renovação imperial (Barbas, 1993, p. 188).

O tema do Preste João das Índias, por sua vez, é demasiado complexo e extenso para poder ser satisfatoriamente desenvolvido num trabalho como este. Importa, por isso, focar os aspetos que o relacionam mais estreitamente com a temática do Graal.

Numa das derradeiras passagens do romance de Eschenbach, é dito que Repanse de Schoye, a donzela do Gral, dá à luz, na Índia, um varão chamado João, que ficará conhecido como *Preste João*, inaugurando uma dinastia de reis com esse título patronímico (cf. Eschenbach, 2010, p. 346). Estamos assim perante uma nova dinastia do Graal, com sede num reino oriental, que se terá constituído objeto de busca por parte dos portugueses a partir do século XIV (Bruneti, 1974, p. 83).

Relativamente a esta matéria, da qual parece não se poder dissociar a gesta templária, diz-nos Paulo Borges (2005, p. 156): “Já foi salientada por Julius Evola a caracterização ascético-guerreira da Ordem do Templo e a sua ligação com os simbolismos do Ciclo do Graal e da tradição do Imperador Universal, presente na Europa pela Demanda do Preste João.”

Ora, é precisamente Julius Evola quem nos conta uma lenda que liga o Preste João aos mistérios do Graal através dos soberanos do Sacro Império⁸¹. Na lenda conta-se que

⁸¹ Cabe fazer aqui uma referência à carta pseudo-autográfica – fraudulenta para a maioria dos estudiosos – do enigmático presbítero dirigida a Frederico I Barbaruiva, chefe supremo do Sacro Império Romano-Germânico. Pensa-se que a missiva poderá ter sido forjada no seio da corte imperial alemã, num tempo em que era planeada a segunda cruzada, impelida por Bernardo de Claraval, e em que se acentuava a rivalidade entre os Hohenstaufen e o pontificado romano (cf. CPJI, 1998, pp. 9-13). Estamos a falar do segundo quartel do século XII, no dealbar da gesta afonsina rumo à fundação do reino de Portugal e poucas décadas antes do florescimento do ciclo graálico da matéria da Bretanha na Europa medieval, cuja difusão, reitere-se,

o presbítero enviou uma embaixada ao imperador Frederico, que Evola considera tratar-se de Frederico II, para testar a sua sabedoria e o valor das suas obras. Para tanto, foram-lhe entregues três pedras, enquanto lhe perguntavam qual é a melhor coisa do mundo. Frederico terá respondido que a melhor coisa do mundo é a medida, mas não perguntou quais eram as virtudes das pedras. Por essa razão, o Preste considerou-o sábio em palavras, mas não em factos, ou seja, Frederico mostrava-se apto para a liderança do governo secular, na perspetiva de uma virtude cavaleiresca meramente laica, mas não para o alto mandato que lhe estava a ser entregue pelo presbítero. Partindo do conteúdo simbólico da lenda, Evola remete-nos para a culpa de não fazer a pergunta restauradora, que é, como já vimos, um tema essencial do Graal (cf. Evola, 1978, pp. 67-69). Frederico, tal como Parsifal, falhou mediante a possibilidade de desvendar o enigma do Graal, o segredo imperial de ordem divina. Segundo Borges (2005, pp. 156-157), “o apogeu da Ordem Templária coincide aproximadamente com a pretensão do Sacro Império Romano-Germânico a uma legitimação da ordem superior”. De acordo com a ótica providencialista da história, a dita pretensão terá sido retomada pelo novel Templo português, sob a égide nomeadamente das coroas dionisíaca e joanina, vindo a traduzir-se na demanda do reino do Preste João por parte da cavalaria naval de Sagres. Lima de Freitas acreditava que a empresa marítima portuguesa tinha de facto por objeto a demanda do reino do Preste João e que era uma consequência da supressão da Ordem do Templo e da rutura do contacto com o Centro da Tradição primordial (Freitas, 2006, p. 34), partindo do pressuposto defendido por Evola de que o reino do enigmático presbítero era uma das representações medievais do Centro supremo (Evola, 1978, p. 68). Seguindo esta ordem de ideias, Freitas considera que a demanda do reino do Preste João é “a demanda que continuou a do Graal do ciclo arturiano” (Freitas, 2006, p. 32), tese que merece credibilidade por parte de António Quadros, ao considerar a possibilidade de que a busca do reino do Preste tenha sido estimulada pelo desejo de contacto com o monarca-pontífice de “um almejado reino do Graal ou do Espírito Santo, onde houvesse sido privilegiada a herança paraclética de João” (Quadros, 2020, pp. 194-195). Júlia Tomás realça-lhe o

muito se deveu às hordas trovadorescas a que Evola (cf. 1978, p. 209) chamou milícia gibelina dos Fiéis d’Amor.

sentido utópico, ao referir que “a demanda do reino do Preste João assemelha-se assim à busca do Graal, uma demanda impossível” (Tomás, 2013, p. 52).

Importando para efeito do presente estudo, não o apuramento histórico-científico de especulações como as que acabam de ser apresentadas⁸², mas sim as ideias subjacentes, que se podem dizer religiosas, convém atentar na recomendação de Dalila Pereira da Costa, quando nos diz que “para a visão da história portuguesa – e nesta época⁸³, mais do que qualquer outro lugar da terra e tempo –, urgirá não desligar a lenda da história, não abolir a primeira em face da segunda” (Costa, 1978, p. 99). Assim sendo, importa talvez retirar do mito em análise o que de essencial parece residir no seu valor simbólico. Quando a autora se refere ao Centro supremo, as mesmas Índias ou reino do Preste João, defendido pelo mar, vê neste a imagem do caos, em cujo limiar se encontra a nação portuguesa, na finisterra ocidental do continente europeu. Portanto, o mar interpõe-se entre o Centro supremo e a nação. Desbravá-lo significa levar a luz da ordem ao caos, para dar lugar ao domínio da razão (cf. Costa, 1978, p. 75).

Partindo desta perspetiva de profundo sentido simbólico, o reino demandado corresponde, no dizer de Agostinho da Silva (2000, p. 334), às “Índias interiores e não àquelas que apenas se situam em quadrantes de tempo e de espaço”. Para o filósofo português, “o objetivo supremo não estava em conquistar parcelas do real, mas em nos fundirmos com a essência do ser e com a universalidade do fenómeno, arriscando-nos, como disse o Poeta⁸⁴, à aposta do todo ou do seu nada” (Silva, 2000, p. 335). Deparamo-nos aqui novamente com a ideia de que os Descobrimentos são um evento paradigmático da vocação portuguesa para a universalidade, tese que teve em Fernando Pessoa um dos seus mais ilustres paladinos⁸⁵, tal como nos lembra Paulo Borges, ao referir-se à forma

⁸² Para historiadores eminentes como, por exemplo, António José Saraiva, o plano das Índias, e subsequentemente a procura do reino do Preste João, nunca existiram em vida do Infante (Saraiva, 1988, p. 270).

⁸³ A autora refere-se à época dos Descobrimentos.

⁸⁴ Agostinho da Silva refere-se a Fernando Pessoa.

⁸⁵ Para o vate “o povo português é essencialmente cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português: foi sempre tudo” (Pessoa, 1980, p. 132), o que, aliás, corrobora ao considerar que das três categorias de nacionalismo que anuncia em tese, a saber: nacionalismo tradicionalista, nacionalismo integral e nacionalismo sintético ou cosmopolita (cf. Pessoa, 1979, p. 220), o último é de ordem superior e é aquele que, de genuinamente internacionalista e universalista, melhor reflete o temperamento português (cf. Boscaglia, 2012, p. 22). Dentro da mesma ordem de ideias, é perentório em afirmar que “só duas nações – a Grécia passada e Portugal futuro – receberam dos deuses a concessão de serem não só elas mas também todas as outras” (Pessoa, 1980, p. 134) e que, precisamente o futuro de Portugal, o Quinto Império, consistirá em “sermos tudo”, isto é, em “ser[mos] tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode

como o vate encarava os Descobrimentos, enaltecendo-lhes o carácter internacional, cosmopolita e desnacionalizado (Borges, 2010, pp. 106-107).

D. Manuel I marca o apogeu da empresa naval portuguesa (Tomás, 2013, p. 35), mas também o “desmoronamento da grandeza mítica do Preste João” (Álvares, 1989, p. 155)⁸⁶. D. Sebastião marca o declínio do império marítimo realizado e a consequente “depressão política e moral” de um povo que via comprometida a sua soberania (Tomás, 2013, p. 50). Subsistiu, todavia, na Esfera Armilar – a *Spera Mundi* ou *Esperança do Mundo* – adotada como divisa pela coroa manuelina, o simbolismo fecundo da “intercomunicação dinâmica de todos os seres e coisas, de todas as tradições e culturas, de todas as artes e saberes” (Borges, 2010, p. 11). O desaparecimento de D. Sebastião, por sua vez, dá ensejo à imortalização poética do Império sonhado e, em concreto, ao dealbar de uma religião nacional, ou, como José Anes faz questão de sublinhar parafraseando Durand, uma “religião da alma portuguesa”, tendo por substrato o mito sebástico do Encoberto e a nostalgia/esperança de/em um Império imaginal, absolutamente imaculável, porquanto oculto, logo, a salvo de qualquer profanação (cf. Anes, 2008, pp. 118-119); em suma, um Império do Graal.

estar em faltar ainda alguma cousa” (*ibidem*, p. 136). Antevê na manifesta desnacionalização do povo português um sinal de renascimento espiritual, já que, ao contrário da generalidade dos povos, “para nós, [portugueses], que não somos nacionais, o desnacionalizar-se é o encontrar-se” (*ibidem*, p. 133). Na esfera religiosa, recusa a possibilidade de vivência genuinamente portuguesa na “estreiteza estéril do catolicismo”, propondo a criação de um “Paganismo Superior”, um “Politeísmo Supremo”, justificando a coerência do repto com a perspectiva de que “na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade” (*ibidem*, p. 136).

⁸⁶ As palavras em citação direta são, na realidade, da autoria de João dos Santos Ramalho Cosme no seu comentário à obra de P.^o Francisco Álvares constante na bibliografia deste trabalho.

CAPÍTULO 4
O SIMBOLISMO DO GRAAL E O ESPÍRITO
INICIÁTICO DE DEMANDA EM CAMÕES E
PESSOA

Capítulo 4

O simbolismo do Graal e o espírito iniciático de demanda em Camões e Pessoa

Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões e *Mensagem* de Fernando Pessoa são, provavelmente, os dois poemas épicos do universo literário português que melhor ilustram a componente mítica e teleológica da história pátria. De facto, em ambas as obras o mito abraça a história, caminhando os dois de braços dados ao longo de um roteiro inaudito de onde sobressaem os temas essenciais da ‘História Mítica de Portugal’ analisados no capítulo anterior.

A epopeia camoniana não aborda o mito do Graal de uma forma explícita, mas acusa a presença de elementos mitémicos que evocam o espírito cavaleiresco de demanda. Em *Os Lusíadas*, Gama e o seu séquito naval apresentam-se como uma espécie rara de Cavaleiros do Amor – como diria Sampaio Bruno – cujo prémio pela audácia na gesta marítima se materializa na Ilha de Vénus, ínsula divina em que a ‘via húmida’ do Amor venusiano e a ‘via seca’ da suprema Sabedoria se unem num consórcio de perfeita alquimia, numa androginia ou transcendentalismo hermafrodita que se insere perfeitamente na vastidão do campo simbólico do Graal e, essencialmente, na expectativa da sua sôfrega busca.

A *Mensagem* de Fernando Pessoa, por seu lado, projeta a épica secular dos Descobrimentos no plano de um evento preliminar para a realização futura do verdadeiro império; um império andrógino, um centro de reunificação universal dos opostos no plano do diverso, derradeiro reduto do paraíso terreal redescoberto e restaurado. Tal como o reino do Graal, o império pessoano requer o mérito da gesta e exige uma iniciação, no caso, de todo um povo, que, desafortunadamente, mergulhou as suas aspirações inatas no nevoeiro da mais profunda letargia. Todavia, reside na saudade portuguesa o móbil do desejo e da subsequente demanda que está por realizar. Referindo explicitamente o Graal em dois momentos cruciais de *Mensagem*, Pessoa parece ter feito do Cálice Sagrado e inerente espírito iniciático de demanda um princípio estruturante da componente a um tempo poética e profética, mítica e mística, onírica e utópica, da sua obra.

4. 1. Resíduos da épica arturiana em *Os Lusíadas*

Talvez a palavra-chave para relacionar a obra poética de Camões com o simbolismo do Graal e, sobretudo, com o espírito de demanda que lhe é intrínseco, seja *Amor*. Sampaio Bruno insere o vate num grupo de “misteriosos e encobertos precursores das revoluções modernas”, afetos à tradição imperial, ou a mesma tradição gibelina em oposição à hegemonia católica, fazendo do *Amor* bandeira, em perfeito e inverso anagrama com *Roma*, representada simbolicamente pela “besta-fera, o monstro horrendo do Santo Ofício da Inquisição”. São eles os Fiéis d’Amor a que tem sido dedicada a devida atenção no decorrer deste trabalho, ou, no dizer de Bruno, o “inféis-de-Roma”, revestindo-os com o anátema da heresia, perspicazmente dissimulada pela flexibilidade figurativa do lirismo poético, mas implicitamente heterodoxa e adversária do catolicismo inquisitorial romano, cujos vigários são tidos por “inimigos do Amor” (cf. Bruno, 1996, pp. 36-37).

Adepto confessadamente impenitente dessa ordem de ideias, António Telmo definiu Camões como “o último dos Fiéis d’Amor” (Telmo, 1997, p. 89). Mas ao contrário de Bruno, não se preocupa com cindir *Amor* de *amor* (cf. Telmo, 1997, p. 90), no sentido transcendente, divino e universal que é dado ao primeiro *versus* o fogo passional de natureza humana conferido ao segundo, e que, de uma perspectiva tântrica, pode ser concebido como uma experiência religiosa suscetível de fazer do amor passional, e da tensão energética produzida pela fonte de desejo carnal, um caminho para o Amor divino⁸⁷, sendo ambos vistos como as duas faces de uma mesma moeda. Na perspectiva de Afonso Botelho, a manifestação primordial do Amor que reside intrinsecamente na natureza de Deus consiste na “criação do homem e da mulher”, bem como na “natureza sagrada” da união entre eles, sendo sua “profunda convicção que enquanto se não entender a singularidade do amor homem-mulher pouco ou nada se sabe da universalidade do amor divino” (Botelho, 1996, p. 12). A respeito de tudo isso, Paulo Borges levanta a seguinte questão: “se na via heroica de Parsival (...), em termos alquímicos-tânicos, em que o amor da mulher acompanha tão intimamente o do Graal, eles não serão um só” (Borges, 2001, p. 29).

⁸⁷ Telmo (cf. 1997, pp. 82-83), citando René Nelly, reforça esta ideia, referindo a crença gnóstica nos poderes sobrenaturais – que compara aos do Graal – produzidos pela simples presença do corpo feminino.

É um facto que os clássicos do Graal, desde logo as sagas do período literário inaugural, enfatizam a predisposição inata dos cavaleiros para a defesa da honra e integridade das damas. A cavalaria servia pela recompensa do amor e o cavaleiro louvado pelas damas adquiria elevada reputação. Por tudo o que já foi dito a respeito, é admissível especular em torno do significado simbólico dessa relação cavaleiro-dama, quer nas versões em que subsiste um forte cunho pagão, quer nas versões mais radicalmente cristianizadas, interessando essencialmente reter, em função do objeto do presente subcapítulo, que essa relação – revelando um elevado grau de significado simbólico e de sentimento religioso, já que o cavaleiro ao demandar o Amor põe a própria vida nas mãos de Deus, isto é, corre os riscos da via alquímica ou iniciática – é retomada por Luís Vaz de Camões em *Os Lusíadas*, nomeadamente no episódio semilendário protagonizado pelo grão Magriço e companhia no Canto VI, 42-69. Celebrizado sob o título genérico de *Os Doze de Inglaterra*, reflexo de uma tradição literária cavaleiresca que gozava ainda de extraordinária vitalidade em pleno século XVI (Puga, 2014, p. 14), julga-se que o episódio teve por fonte um manuscrito encontrado na Biblioteca Pública do Porto, que pode datar aproximadamente de 1550 (Basto, 1986, pp. 5). Trata-se da *Relação ou Crónica Breve dos Doze de Inglaterra* que apresenta, desde logo, a curiosidade do número de cavaleiros envolvidos na aventura: doze, ou seja, o mesmo número de cavaleiros da Távola Redonda predestinados a ver o Graal. Semelhante curiosidade impossibilita-nos de resistir à tentação de ver na narrativa em prosa da *Relação* – a que a versão camoniana em verso é fiel nos pormenores essenciais, pelo menos do ponto de vista ideológico – a gesta de uma espécie de ‘Doze Cavaleiros da Távola Redonda Joanina’, dado que o episódio é protagonizado por cavaleiros de D. João I, e sem que se possa ignorar a roupagem arturiana com que Fernão Lopes – em quem os arautos da tradição mítico-espiritual lusa tanto foram beber – tende a revestir o Mestre de Avis e o seu séquito cavaleiresco. António José Saraiva não nos deixa esquecer o quanto as sagas romanescas, designadamente os romances arturianos, povoavam o imaginário da cavalaria no tempo da segunda dinastia (cf. Saraiva, 1988, p. 204).

Camões, como seria expectável, rendilha o conteúdo da sua fonte, reproduzindo, contudo, o essencial da narrativa, através da qual se conta que doze damas inglesas, desonradas por cortesãos seus compatriotas, não encontram entre os seus familiares e amigos quem lhes restitua a honra, dirigindo-se ao Duque de Lencastre, sogro de D. João

I de Portugal, para que este lhes preste o devido socorro. Vendo-se política e diplomaticamente impedido de se envolver no caso, o Duque apela às diligências marciais de doze bravos do séquito cavaleiresco joanino, apelo reforçado por missivas individuais de cada dama ao respetivo paladino, que nenhum deles ousa sonegar. Com o aval do monarca português, os cavaleiros partem do Porto para Inglaterra por via marítima, à exceção do Magriço que, com o intuito de conhecer mundo, prefere seguir sozinho por terra até ao Canal da Mancha. Os portugueses são recebidos com júbilo, apenas onze, já que o Magriço aparece em cima do momento do confronto com os ofensores. Os cavaleiros pelejam a cavalo – ao contrário do que é narrado na *Relação*, em que se batem a pé⁸⁸ –, numa batalha épica de que saem vencedores os portugueses. Para comemorar a vitória e a restituição da honra das damas, são oferecidos aos vencedores “banquetes mil, cada hora e cada dia”⁸⁹. Todos estes elementos, o combate mortal pela salvaguarda da honra feminina, a errância pelo mundo do cavaleiro andante e o manjar abundante como prémio da valentia e vitória na gesta são comuns nas sagas do Graal. Estranhamente, Camões omite um elemento extraordinariamente simbólico por tudo o que já foi visto e que está presente na *Relação*: os doze cavaleiros portugueses aceitam o repto do Duque de Lencastre de irem pelejar pela honra das damas inglesas no “Pentecostes seguinte, que era o dia do prazo”⁹⁰. Isso significa que o primeiro banquete dos festejos pela vitória teria ocorrido no dia de Pentecostes, fazendo lembrar as festas do Espírito Santo no Reino de Logres, agraciadas com os auspiciosos adventos de Galaaz e do Graal.

Não é difícil comparar, na perspetiva de Rogério Miguel Puga, a viagem solitária de Álvaro Gonçalves Magriço com a errância andante de Perceval⁹¹ e de outros heróis do Graal, cujos valores, paixões e exemplos de vida serviram de referência aos Doze de Inglaterra (Puga, 2014, p. 129). De acordo com o mesmo autor, “são várias as obras em que o percurso individualizado de Magriço, à semelhança do dos cavaleiros em demanda do Graal, implica um caminho formativo de iniciação individual baseado na pureza e na renúncia” (Puga, 2014, p. 167). Camões enfatiza-lhe o espírito de aventura, a travessia

⁸⁸ Cf. *Relação ou Crónica Breve* in *O essencial sobre Os Doze de Inglaterra*, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1986, p. 28-29.

⁸⁹ *Os Lusíadas*, Canto VI, 67.

⁹⁰ Cf. *Relação ou Crónica Breve. Op. cit.*, p. 25.

⁹¹ Vem a propósito a passagem do romance de Eschenbach, em que o autor diz: “agora a Aventura contamos que Parsival percorreu muitas terras a cavalo e sobre as ondas em barcos” (Eschenbach, 2010, p. 193).

solitária de Navarra e dos Pirenéus “*cos altísimos perigos*”⁹², a entrada triunfal na iminência da peleja e a lealdade para com os irmãos de armas e para com a dama ofendida.

Não obstante a pertinência que, pelo menos aparentemente, o episódio supramencionado pode ocupar no contexto temático da presente dissertação, a apologia camoniana ao Amor, no âmbito d’*Os Lusíadas*, reside essencialmente na “*ínsula divina*”⁹³ que a deusa Vénus coloca no caminho dos argonautas lusitanos de regresso à pátria, com vista a premiá-los com “*A glória por trabalhos alcançada | Satisfação de bem sofridos danos*”⁹⁴.

A ilha camoniana não encobre explicitamente o monarca-messias das sagas arturianas, mas, à semelhança de Avalon, é uma ilha de natureza numinosa, surgida no meio das águas, como a própria Vénus (Centeno, 1981, p. 27). Ambas as ilhas são presididas por uma deusa, logo, ambas se revelam consagradas, pelos mitos que as imortalizam, ao princípio sagrado feminino. Cabe lembrar que, na tradição celta, o mito central da Deusa-Mãe é personificado por Dana, a “*rainha dos Tuatha Dé Danann, os habitantes do outro mundo, dona da ilha de Avalon (...), ou Ilha Afortunada*” (Costa, 1978, p. 11). Camões, por sua vez, consagra a sua *ínsula divina*, a que chama explicitamente “*Ilha de Vénus*”⁹⁵, a essa deusa do panteão latino, correspondendo à Afrodite grega, símbolo das “*forças irreprimíveis da fecundidade*” (Chevalier ; Gheerbrant, 1994, p. 40).

Gilbert Durand recorda que Avalon ficou conhecida por «*Ilha das Mulheres*» (Durand, 2008, 57), por ser ela a ilha de Morgana e das suas fadas. O mesmo se pode dizer da *ínsula camoniana*, com *Tethys* e as suas ninfas. Ambas são lugares do imaginário numinoso, recônditas a olhares incautos e despreparados do ponto de vista iniciático, pois ambas exigem a travessia heroica das águas, recebendo no seu regaço matriarcal apenas “*Heróis esclarecidos*”⁹⁶.

A Ilha de Vénus – cognominada *Ilha dos Amores* pela generalidade dos analistas – não encerra explicitamente, como se disse, o significado messiânico que é central no mito arturiano de Avalon. No entanto, encerra uma série de significados alusivos ao

⁹² *Os Lusíadas*, Canto VI, 56.

⁹³ Expressão inicial com que o vate se refere à Ilha de Vénus; Canto IX, 21.

⁹⁴ *Os Lusíadas*, Canto IX, 18.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, Canto IX, 95.

⁹⁶ Essa é a expressão que Camões usa para enaltecer os Lusíadas do Gama no Canto IX, 95, onde se pode ler: “*Sereis entre os Heróis esclarecidos | E nesta Ilha de Vénus recebidos*”.

mesmo espírito iniciático de demanda que acompanha a saga simbólica dos heróis do Graal. Faz-se necessário notar que, de acordo com Centeno (1981, p. 14), “a Ilha dos Amores é uma «ilha de dentro», fora do espaço e do tempo, é uma imagem de eternidade”. Camões trata-a por “Ilha angélica”⁹⁷, expressão do próprio paraíso terreal (Centeno 1981, p. 28).

A busca do paraíso perdido, que, como se tem visto, tanto vale pela demanda do reino do Graal, constitui uma viagem arquetípica. Ele é o paraíso terreal, expressão ideal da unidade primordial, que, na condição de perdido, resume a inocência antes da queda, remontando a um tempo mítico original e à infância da humanidade. É, assim, um paraíso a reconquistar, o que implica simbolicamente a realização plena do potencial humano através da gnose. O estereótipo iconográfico giza-o na forma de uma montanha no centro de uma ilha (Reckert, 1981, p. 111) que a pena de Camões reproduz no último canto⁹⁸, em que Tethys, a anfitriã-mor da ilha, guia o comandante da armada ao cimo de um “monte espesso” para lhe revelar a “Sapiência Suprema” que “a vã ciência dos errados e míseros mortais” não alcança. O caminho para esse monte axial da ilha camoniana faz-se “por um mato árduo, difícil, duro a humano trato”.

Porém, antes da visão sapiencial suprema, os argonautas são saciados com o amoroso festim das doces ninfas, extasiando-se com elas em “alegres *vodas*”⁹⁹ e banqueteadando-se até satisfazer a “corporal necessidade”¹⁰⁰. É óbvio que o protótipo cisterciense de herói do Graal não encaixa neste perfil de iniciação erótica. Não obstante, convém não esquecer o que atrás foi dito acerca da índole ‘alquímico-tânica’ da demanda dos cavaleiros arturianos. As bodas celebradas entre os argonautas da cavalaria naval lusitana e as ninfas da ilha paradisíaca de Vénus podem expressar a abolição da divisão entre opostos complementares, invocando um estado de androginia primordial que a ventura erótica dos heróis visa reconstituir simbolicamente (cf. Borges, 2010, p. 31). Deduz-se do exposto que a androginia – como símbolo, a um tempo, de unidade original e reunificação do diverso – é um requisito da sapiência divina, a qual se alcança através do amor. Portanto, ao aportarem na Ilha de Vénus – vencidas as provações da viagem – os argonautas lusitanos são premiados com uma dupla revelação; uma dupla

⁹⁷ Cf. *Os Lusíadas*, Canto IX, 89.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, Canto X, 76.

⁹⁹ *Ibidem*, Canto X, 74.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Canto X, 75.

iniciação pela via simultânea do Amor e da Sabedoria, princípios que, em síntese, podem ser concebidos como uma única e mesma coisa (Reckert, 1981, pp. 118-119).

É interessante constatar que na mitologia grega, Tethys é apontada como a eleita a gerar um novo soberano do mundo (Borges, 2010, p. 31). Note-se que ela é a anfitriã de um monte edénico no meio de uma ilha que, por sua vez, se oculta no meio do oceano, donde poder deduzir-se, com relativa propriedade, que a ilha camoniana é uma expressão fugidia do Centro supremo (cf. Reckert, 1981, p. 117), isto é, o tabernáculo mítico do monarca universal, que tanto vale por Rei do Graal na sua mais sublime expressão.

Convém notar também que a ideia de Quinto Império está implícita na epopeia camoniana, não como alusão ideológica à expansão da fé e do império secular, mas como emblema escatológico de um novo reino, um Reino de Amor (Borges, 2010, pp. 22-23), império imaginal de reintegração de todo um povo, destinação última de Portugal e, partindo deste, de toda a humanidade (Borges, 2010, p. 28).

A Ilha de Vénus, círculo intemporal, terra encoberta por um nada que é tudo o que realmente importa, ínsula cosmogónica em cujo regaço repousam os mistérios do Amor, povoa o imaginário português como símbolo da referida reintegração coletiva. Ela encerra-se no mitologema das terras encobertas, demandadas e por demandar, e, enquanto porto numinoso de hierogamia e reintegração espiritual, expressa o Encoberto que é o próprio Portugal. (cf. Pimentel, pp. 24-25). Virá a ser Fernando Pessoa a estabelecer o elo definitivo entre os mitemas da Ilha, do Quinto Império e do Encoberto (Pimentel, p. 25).

4. 2. O ‘Porto do Graal’ está por se cumprir: uma *Mensagem* pessoana

Antes de proceder à análise das referências explícitas de Pessoa ao Graal, impõem-se a indagação de determinados domínios do seu pensamento filosófico, manifestamente heterodoxo e de forte pendor esotérico.

Dado o contexto temático deste estudo, convém começar por realçar o templarismo pessoano, já que o vate, mais do que maçom, se afirmava templário (cf. Centeno, 1993, p. 262). São várias as referências à Ordem do Templo, à Ordem de Cristo de Portugal e a um designado Átrio ou Sociedade Templária no decorrer das suas

reflexões mais esotéricas¹⁰¹. O poeta refere também a “destruição do Templo”, significando isso a “ruína dos Mistérios”, isto é, a indevida e livre divulgação ou democratização de conhecimentos que, por natureza, deveriam permanecer ocultos, pelo menos para aqueles que inabilitados para os compreender tenderiam a deturpá-los e a fazer deles mau uso (cf. Pessoa, 2015, p. 232). Essa posição é tradicionalmente comum entre os ocultistas e remete-nos inevitavelmente para a perspectiva de Emma Jung e Marie-Louise von Franz quando justificam os perigos decorrentes de uma visão incauta do Graal à luz dos cultos místéricos da antiguidade cujos objetos sagrados não deveriam ser vistos por não-iniciados (cf. Jung ; Franz, 1998, p. 146).

Pessoa considera que os templários eram os guardiães de uma doutrina secreta, cujos segredos se encontravam codificados nas insígnias e cores da Ordem, sendo um deles o “Segredo da Cavalaria” que encerraria a chave do Governo Secreto do Mundo (cf. Pessoa, 2015, pp. 143-144). A cavalaria espiritual do Templo teria sido, na sua visão, a grande defensora e preconizadora da santidade e do bem temporal no mundo (Centeno, 1993, p. 262). Teria mesmo sido a legatária da Palavra perdida, o Verbo ou Logos que, como já vimos, admite uma correlação simbólica francamente estreita com os mistérios do Graal. As lojas de ofício ou corporações de pedreiros livres, construtores de catedrais, teriam perdido o sentido logoidal dessa Palavra, tendo cabido aos templários da Escócia a sua reintrodução no rito morto desses ‘maçons’ medievais, revivificando-o (cf. Pessoa, 2015, p. 144).

Para Pessoa, o resgate da Palavra perdida, isto é, a obtenção da Pedra Filosofal, implica o retorno ao estado andrógino original, qual Adão primitivo feito à imagem e semelhança de Elohim, num processo todo ele interior, suscetível de reunificar os princípios complementares em oposição desde a mítica queda e subsequente perda do paraíso terreal (Pessoa, 2015, p. 132).

A androginia como essência e a interioridade como trajeto para essa essência são, em Pessoa, aspetos fundamentais da ciência do conhecimento de Deus. O vate ‘venera’ uma divindade trina que se manifesta “de si mesma a si mesma” no âmbito dialético de uma espécie de hermafroditismo espírito-matéria (Centeno, 1990, p. 17). O homem-

¹⁰¹ Uma consulta, mesmo que pela rama, das obras em citação que constam na bibliografia deste trabalho, designadamente as que apresentam conteúdos relacionados com o pensamento esotérico e iniciático de Pessoa, é suficiente para atestar esta conclusão.

matéria busca a essência divina do homem-espírito através da gnose. Efetivamente, para Pessoa (2015, p. 110), “o conhecimento de Deus (...) faz-se pela ascensão univocal da alma, pelo encontro final da alma consigo mesma, do Deus em nós consigo mesmo”.

Acerca deste Pessoa templário, diz-nos Centeno (1993, pp. 262-263): “da Ordem do Templo à Ordem de Cristo e à Terceira Ordem sonhada, foi o nosso poeta alargando o horizonte da sua utopia secreta e só de vez em quando confessada”.

Essa utopia de pendor neotemplário, essa nova Ordem sonhada de carácter cultural e espiritual reflete-se na ideação pessoana de Império, também ele andrógino, na razão das palavras do poeta, quando apela a que “criemos um Imperialismo andrógino, reunidor das qualidades masculinas e femininas: imperialismo que seja cheio de todas as subtilezas do domínio feminino e de todas as forças e estruturações do domínio masculino” (Pessoa, 1986, p. 76).

O Império da expectativa parúsica e paraclética, em Pessoa, é tido por sincrético – o que lhe reforça o alegado carácter universalista e universalizante¹⁰² –, resumindo várias coisas e concentrando várias influências, corolário dos quatro impérios seculares anteriores¹⁰³, a partir de cuja síntese se pudesse deduzir quanto à sua verdadeira natureza (Pessoa, 1986, p. 123). E esta é, para o poeta, reiterar-se, essencialmente cultural e espiritual. Este ponto é relevante para a matéria em dissertação, já que ao indagar o potencial de Portugal como futura potência espiritual – ou, pelo menos, como potência mediadora entre o ciclo civilizacional atual e um almejado Reino do Espírito –, o vate justifica a factualidade desse potencial com base no fenómeno literário que notabilizou Portugal na Europa, desde logo através dos cancioneiros trovadorescos e de romances de cavalaria como o *Amadis*. Ora, estamos perante um fenómeno cultural em pleno medievo que virá a ter seguimento na diáspora marítima, também ela um evento cultural, ou, mais do que isso, um evento civilizacional (Pessoa, 1986, pp. 177-178).

Cabe notar a relevância que o poeta atribui aos romances de cavalaria, já que lhes surpreende o eco silencioso, conquanto alegadamente implícito, da tradição secreta do cristianismo. De acordo com Centeno (1990, p. 10), “a criação literária é, para Fernando

¹⁰² O Quinto Império é, segundo Pessoa (1986, p. 123), “o primeiro império verdadeiramente mundial, ou universal”.

¹⁰³ Pessoa retoma aqui o tema dos quatro impérios antecessores do Quinto, mas elenca-os de uma forma significativamente divergente de Camões e Vieira. Para o vate os quatro impérios teriam sido, por ordem: o Império Grego, o Império Romano, o Império Cristão e o Império Inglês (Pessoa, 1986, p. 123).

Pessoa, uma das faces do mistério iniciático”, face misteriosa essa em que se fundamenta o Império da ideação pessoana, manifestamente impregnada de um pujante espírito cavaleiresco de demanda.

Por sua vez, o forte pendor sebástico do messianismo pessoano, constituindo um domínio determinante do lirismo profético do poeta, não se dissocia em momento algum do neotemplarismo imperial supra analisado. Pelo contrário, é-lhe intrínseco. Revelam-se-lhes comuns a componente misteriosa, o hermafroditismo ontológico e o sentido de interioridade iniciática.

A conceção messiânica de Pessoa pode ser entendida, no dizer de Teixeira (1993, p. 231), “como génese do Homem Total”. Ora, esta perspetiva remete-nos irresistivelmente para o *si-mesmo* da antropovisão junguiana relativamente ao simbolismo esotérico do Graal-vaso; o *anthropos* ou Homem Integral referido no primeiro capítulo. Nesse sentido, a busca messiânica em Pessoa, à semelhança da busca pela Palavra perdida, faz-se para dentro, pois só dentro, só no laboratório interno da alma, se pode obter a Pedra Filosofal (cf. Teixeira, 1993, p. 237). Portanto, a demanda pessoana traduz-se numa busca pelo “Graal perdido da Verdade”, busca de um destino transcendente que culmina simbolicamente com a morte de Galaaz (cf. Teixeira, 1993, p. 232 e p. 236), com quem o nosso poeta, como se verá, compara D. Sebastião.

Fez-se necessário adiantar alguma coisa relativamente ao sebastianismo pessoano no capítulo anterior, designadamente no que se prendeu com a alegoria litúrgica do menino-imperador nas festas do divino Paráclito, pelo que, sem repetir, cabe agora aprofundar, ainda que sucintamente, a mitanálise dessa matéria.

Dos diversos vetores pelos quais se orienta o paradigma sebástico em Fernando Pessoa, importa realçar aqui a influência exercida pela cultura messiânica judaico-cristã – quer o messianismo secular judaico, quer a soteriologia apocalíptica cristã – e pela tradição cavaleiresca arturiana, em que, como já vimos, o rei-messias mortalmente ferido embarca rumo à Ilha imortal para dela regressar com o fito de restaurar o reino – estando este conjunto de influências contido nomeadamente em *Mensagem* (cf. Teixeira, 1993, pp. 229-230) –, o que, em Pessoa, vale por restaurar a alma da nação portuguesa.

As “Ilhas Afortunadas”, “Onde o Rei mora esperando”¹⁰⁴, cantadas na terceira parte do poema épico supracitado dedicada ao “Encoberto”, são, na perspectiva de José Marinho, a expressão lírico-profética do “Paraíso vedado pelo anjo da espada de fogo”, bem como da “alma humana onde o abscôndito espírito divino fez a sua morada, sagrado templo” onde “não há mais dor, nem memória do mal, nem impotência, nem remorso, nem tormento vil” (Marinho, 2003, p. 262). D. Sebastião é, nessa medida, a personificação crística da esperança, símbolo hermafrodita do consórcio entre espírito e matéria, e da “manifestação de si-mesmo a si-mesmo” (cf. Teixeira, 1993, p. 238), à semelhança da Divindade andrógina da cosmovisão pessoana.

Ainda segundo José Marinho:

“Na Ilha Encoberta, D. Sebastião espera a hora, tal como no mais secreto da nossa alma e do nosso ser, espera o ser sumamente bom e sábio que nós somos e que tarda em manifestar-se plenamente, e sempre de algum modo se reafirma nos caminhos ínvios e vários do mundo.” (2003, p. 218)

Quanto às menções explícitas ao Graal na obra de Pessoa não se pode dizer que o número seja significativo. Todavia, o espírito do Graal parece subjazer persistentemente no paradigma de demanda nacional preconizado pelo vate. Efetivamente, o vigor do mito graálico, a que se associam inevitavelmente os constructos messiânicos de Artur e Galaaz, poderá mesmo ter-se imposto na vertente mística da sua obra como um princípio estruturante (Osakabe, 1988, p. 95). A *Mensagem* – condensação de toda a filosofia pessoana, segundo Teixeira (cf. 1993, p. 232) – é terreno fértil em alusões ao espírito cavaleiresco arturiano em que o Graal¹⁰⁵ é explicitamente mencionado em dois momentos cruciais da mito-história nacional cantada pelo vate, a saber:

1 – No poema dedicado a D. Filipa de Lencastre, a progenitora da ínclita geração que forjou a expansão marítima e o império secular, a quem Pessoa se dirige reverentemente como “Princesa do Santo Gral | Humano ventre do Império”¹⁰⁶. De acordo com Osakabe (1988, p. 98), “numa só expressão «Princesa do Santo Graal», Pessoa consegue retomar a tradição céltico-bretã da mulher, guardiã do Sagrado”; no caso, guardiã de uma relíquia cuja tradição traz de plagas bretãs para Portugal por virtude do

¹⁰⁴ *Mensagem*, 3ª parte, I, 4.

¹⁰⁵ Na versão consultada, constante na bibliografia deste trabalho, o termo aparece escrito apenas com um *a*, ou seja, *Gral*, tal como no romance de Eschenbach.

¹⁰⁶ *Mensagem*, 1ª parte, II, 7 (II).

consórcio com D. João I, união que, na ótica do poeta, teria obedecido a um desígnio providencial. Faz-se necessário notar que o vate encara o advento dinástico de Avis como o marco limiar de uma iniciação coletiva do povo português rumo ao destino de transcendência supra-histórica que virá a ser personificado pelo Encoberto. O Mestre de Avis aufere a categoria de “Mestre, sem o saber, do Templo | Que Portugal foi feito ser”¹⁰⁷. Juntos em consórcio de propósito divino, D. João I e D. Filipa de Lencastre fundem, pela pena do poeta, a dinastia de Avis com a tradição do Templo e do Graal. No seguimento da apoteose dinástica é reverenciado o herói nacional por excelência, Nun’Álvares Pereira, cuja espada é “Excalibur, a ungida”, doada pelo próprio Rei Artur¹⁰⁸. O Condestável assume nesse momento da narrativa o papel de herói do Graal, cavaleiro ungido e herdeiro da mística arturiana. Todo este enredo de genialidade lírica patenteia um rasto discursivo permeado de elementos oriundos da tradição místico-cavaleiresca que justificam a eleição de Portugal como lugar do sagrado, o “Templo que foi feito ser” (cf. Osakabe, 1988, p. 99);

2 – No poema intitulado *O Desejado*¹⁰⁹, logo, dedicado a D. Sebastião, personificação simbólica do fado pátrio pela queda do império secular realizado para que das suas cinzas – qual Fénix –, ou nevoeiro, surja em todo o seu esplendor o Império espiritual sonhado. É isso que Pessoa parece querer dizer-nos com a primeira estrofe do poema, a saber: “Onde quer que, entre sombras e dizeres, | Jazas, remoto, sente-te sonhado, | E ergue-te do fundo de não-seres | Para teu novo fado!”. Numa dinâmica crescente de clímax apoteótico, o vate dá seguimento às palavras supratranscritas com a segunda estrofe: “Vem, Galaaz com pátria, erguer de novo, | Mas já no auge da suprema prova, | A alma penitente do teu povo | À Eucaristia Nova”. Galaaz, o cavaleiro imaculado da ideação cisterciense, aparece aqui a encarnar a expectativa arturiana, fazendo as vezes de Artur no imaginário mítico do regresso do Rei-messias, e é-lhe atribuída, pela pena do poeta, uma pátria e um povo: Portugal e os portugueses. A “Eucaristia Nova” invoca a celebração sacral do “novo fado” ou destino pátrio, que se afigura divino, e que se antevê materializado na edificação de um Quinto Império de justiça e de fraternidade universais, mas fazendo-se necessário que o povo desperte da sua letargia existencial e consciencial,

¹⁰⁷ *Ibidem*, 1ª parte, II, 7 (I).

¹⁰⁸ cf. *Ibidem*, 1ª parte, IV.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 3ª parte, I, 3.

e se reencontre, penitentemente, na grandeza espiritual da sua alma. De acordo com Gebra (2006, p. 142), “é essa a mensagem ao Portugal do nevoeiro: a revelação de que do abismo e das sombras é que a luz poderá surgir”. O poema remata em apoteose escatológica com a terceira e última estrofe: “Mestre da Paz, ergue teu gládio unguado, | Excalibur do Fim, em jeito tal | Que sua luz ao mundo dividido | Revele o Santo Gral”. O paradoxo Paz/gládio é apanágio da cavalaria iniciática ou espiritual, tanto quanto os paradoxais *Cavaleiros do Amor* de Sampaio Bruno. Não obstante, o poeta retoma o mitema da espada sagrada; mais, retoma-o atribuindo ao gládio o simbolismo da justiça derradeira como requisito para a paz mundial, reemergindo das águas místicas para ser empunhado pelo Rei Encoberto, finalmente descoberto. É através da luz do gládio numinoso que se revela o “Santo Gral”, sendo notável a função unificadora implícita, já que a luz graalica é revelada ao “mundo dividido” por toda a espécie de fronteiras que a essência universal do Graal substituirá por pontes. O D. Sebastião histórico, desaparecido nas areias ensanguentadas de Alcácer Quibir, encoberto pelo nevoeiro imaginal da saudade, sendo identificado pelo poeta – em morte gloriosa e pureza de destino – com o cavaleiro-messias Galaaz, dá lugar ao D. Sebastião meta-histórico, empunhando a Excalibur arturiana e revelando o Santo Cálice ao mundo, como “símbolo da redenção do império, a qual precisará ser merecida, tal como o Graal” (Gebra, 2006, p. 139).

Pode deduzir-se a partir do exposto que a perspetiva pessoal relativamente à iniciação da nação portuguesa enfoca essencialmente o segmento mítico-histórico balizado pela ascensão e queda da Casa de Avis, ou seja, o segmento mais fortemente impregnado pela mística do Graal e da cavalaria espiritual. Esse segmento em *Mensagem* apresenta, de acordo com a análise de Osakabe (cf. 1988, p. 98), o seguinte alinhamento:

1 – A unção de Portugal como Templo, ‘mátria geosófica’ e lugar do sagrado por excelência, tendo por Mestre, D. João I;

2 – A chegada de D. Filipa de Lencastre e, com ela, a transmissão, por sucessão, da tradição mística bretã, fazendo de Portugal o Templo do Graal;

3 – A nação portuguesa, passando a ser o Porto do Graal, ou seja, o lugar sagrado onde essa tradição repousa, passa a ser subsequentemente o lugar da expectativa cavaleiresco-messiânica, sendo o mesmo que dizer: a pátria aonde o herói do Graal regressará;

4 – Com o regresso do herói à pátria predestinada, dá-se a derradeira revelação do Graal e a alma de Portugal é resgatada do nevoeiro.

Osakabe (cf. 1988, p. 100) lê no vigor do espírito graálico patente em *Mensagem* a prefiguração de uma manifesta “falta essencial”, quer no plano sensível e factual, quer no plano inteligível e oculto da história. Essa “falta”, como ausência ontológica de consciência e identidade, embora sentida no plano tangível, é de natureza metafísica. Uma força de ordem providencial estimula secretamente a dinâmica factual da história rumo ao termo parúsico da sua predestinação. Porém, os sinais dessa força oculta são silenciados pelo fluxo equívoco da materialidade. O véu tecido por esse fluxo ilude os sentidos e encobre o móbil meta-histórico que, nos bastidores do concretismo secular, conduz o destino das nações. Transpor o véu é privilégio de uns quantos espíritos esclarecidos que, em Pessoa, se afiguram claramente como o produto de um gradual processo de iniciação. O vate alarga essa aceção ao coletivo. Ao realçar a natureza metafísica do móbil da história factual, censura o esquecimento da nação relativamente ao sentido profundo dos seus mitos fundadores e convoca o resgate iniciático da memória coletiva. O desejo revela-se como o ponto de partida para uma busca daquilo que de essencial falta, ou seja, o Graal. Estabelece-se então uma dialética curiosa em que o sujeito e o objeto do desejo se confundem, e isso acontece essencialmente no momento em que o Desejado é identificado com Galaaz, o sujeito que deseja o objeto graálico, mas que em *Mensagem* se afigura ele próprio como o objeto do desejo de toda uma coletividade. Nessa perspetiva, a “falta essencial” sentida pela nação não se reflete apenas no objeto de uma demanda graálica por realizar, como também, e talvez essencialmente, num sujeito “desejante” que está por resgatar do nevoeiro... pois, “falta cumprir-se Portugal!”¹¹⁰.

¹¹⁰ *Ibidem*, 2ª parte, I.

Conclusão

A primeira ilação a retirar deste estudo prende-se com o facto de que a conotação vulgarmente atribuída ao Graal não confere com a universalidade e a intemporalidade do seu simbolismo. Efetivamente, associar exclusivamente o Graal ao Cálice da Última Ceia onde o sangue sacrificial de Cristo foi vertido é reduzi-lo a apenas uma das suas diversas expressões e representações.

Percebe-se igualmente que as lendas medievais do Graal não são simplesmente uma derivação romântica das sagas dos heróis e deuses celtas, já que nessas lendas podem ser surpreendidos elementos mitémicos originários quer da cultura germânica, quer da cultura greco-latina. Relativamente à face esotérica que as ditas lendas encerram, torna-se evidente a influência exercida pelo misticismo islâmico, designadamente o espírito de cavalaria iniciática patente na *futuwwa* que terá inspirado os códigos da cavalaria ocidental.

Sem prejuízo do carácter polissémico e da diversidade de possibilidades etimológicas na raiz do seu substantivo, o Graal convoca invariavelmente, por virtude do espírito iniciático de demanda que lhe é intrínseco, um estado de inquietação que estimula uma travessia arrojada, capaz de fazer abanar os fundamentos da perceção sensível, supostamente ilusória, de separatividade relativamente ao outro e, de um modo geral, relativamente ao Todo. Ele representa, nesse sentido – e tudo indica que esse é o sentido fundamental –, uma experiência religiosa de profundidade, implicando uma busca interior e uma indagação irrequieta, tendo por desiderato axial o resgate de um estado edénico de pureza original, de reencontro com a unidade perdida e, em última análise, de identificação transpessoal com essa unidade. Verificámos que essa essência edénica, de pureza virginal e de carácter imortal, constitui um elemento simbólico comum aos mitos do Graal, do Imperador-menino encenado nas festas populares do Espírito Santo e do Reimenino ‘Encoberto’ da expectativa messiânica portuguesa.

Note-se que o presente estudo é o corolário de uma investigação que corrobora a infiltração fecunda do mito do Graal – quer ao nível da sua vertente jogalesca ainda muito paganizada, quer ao nível da sua roupagem cristã – na cultura medieval portuguesa, com forte repercussão na mentalidade que engendrou a diáspora marítima de quinhentos. É consensual o impacto do imaginário arturiano nas cortes de D. Afonso III, D. Dinis, D.

João I e D. Duarte, importando atestar que esse impacto não surtiu efeito apenas no universo literário, mas também nos fundamentos de uma religiosidade ambígua, em que a ortodoxia confessional católica se cruza inusitadamente com uma corrente escatológica de índole manifestamente heterodoxa.

Infere-se também que o ideal cavaleiresco arturiano influenciou na propaganda de matriz quatrocentista que procurou legitimar providencialmente a soberania nacional no rescaldo da crise sucessória de 1383-85, em que D. João I é comparado com o Rei Artur e Nun'Álvares com Galaaz. Subsequentemente, constata-se que o imaginário arturiano inflamou o coração dos monarcas avisenses e o espírito de demanda da cavalaria naval de Sagres.

Além disso, verifica-se que o grau de influência exercido pelo universo místico arturiano sobre os fundamentos da tradição mítico-espiritual portuguesa é significativo. Aliás, o tema do Graal revela ser uma chave preciosa para a desconstrução dos aspetos diferenciadores da espiritualidade lusa, conferindo-lhe a possibilidade de uma ordem epistemológica. Logo, conclui-se que a espiritualidade lusa é perfeitamente identificável e sistematizável a partir dos seus elementos ontológicos diferenciadores. Nessa medida, este estudo cumpre o desejo de contribuir, ainda que modestamente, para a episteme das características diferenciadoras da tradição mítico-espiritual portuguesa, inserindo-se num campo de estudo consideravelmente vasto que requer constantes e renovadas investigações, designadamente na área de Ciência das Religiões.

Observa-se também que o tema do Graal, cujas lendas continuam a incorporar um mito vivo, se insere num cenário mitémico com especial impacto no imaginário nacional, e que, curiosamente, isso acontece por razões históricas que se prendem nomeadamente com a Ordem do Templo e com os Descobrimentos. Partindo desse facto, verifica-se que a tradição mítico-espiritual portuguesa não está isenta de influxos de ordem ideológica que se sustentam num providencialismo de cariz soteriológico e profético. Todavia, o nacionalismo místico que lhe é intrínseco encerra, paradoxalmente, um fundo de universalismo transnacional. Importa notar que ela incorpora elementos exógenos, fundamentalmente a heresia joaquimita, tendendo a projetá-los no plano da transcendência nacional, isto é, na esfera supranacional, ainda que atribuindo a Portugal o papel-charneira num processo idealizado de realização paraclético-messiânica universal.

Como é evidente, o imaginário cavaleiresco arturiano não se circunscreveu na lírica trovadoresca do medievo português. Camões, em pleno Renascimento, operou o revivalismo da cavalaria cortês, celebrizando o episódio dos *Doze de Inglaterra*, que, como se verificou, reveste-se de contornos épicos muito similares aos da cavalaria da Távola Redonda, inclusive no número de cavaleiros. Na sua obra maior, *Os Lusíadas*, o vate renascentista não faz qualquer alusão direta ao Graal, mas devota-se à apologia do Amor e do seu Reino, naquela “ínsula divina”, ou Ilha dos Amores, em que a carne e o espírito se reúnem numa espécie de consórcio místico que visa, simbolicamente, o resgate de um estado de androginia original. Tal como Avalon, a Ilha camoniana expressa o paraíso terreal que só “heróis esclarecidos” podem encontrar, à semelhança do Reino do Graal demandado pela cavalaria arturiana. O outro grande vate da lusofonia, Fernando Pessoa, pelo contrário, menciona literalmente o Graal em *Mensagem*, inferindo-se das alusões proféticas que lhe dedica, o desejo de o identificar com a fonte de luz de uma grande revelação escatológica, anunciadora do Império genuinamente universal do Espírito, ou aquele que, pela cultura, edifica pontes no lugar de fronteiras.

Conclui-se, com base na riqueza do material investigado, que o pensamento heterodoxo português é tema pertinente para o estudo científico do esoterismo em Portugal. Essencialmente o templarismo gnóstico, o paracletismo de inspiração joaquimista e o messianismo sebástico são correntes inextrincáveis dentro da tradição mítico-espiritual portuguesa que apresentam especificidades dignas de um estudo continuado e renovado à luz do objeto epistemológico da Ciência das Religiões, nomeadamente no que diz respeito à investigação de matérias do fórum esotérico-iniciático.

Finalmente, o Graal, no que de mais essencial o seu simbolismo encerra, dá eco de um apelo subliminar à interioridade, à iniciação, à transformação e à superação. Ele continua a desvelar ao buscador atento uma série de valores genuínos, surpreendentes pela sua enorme simplicidade, mas que se afiguram “tesouro difícil de alcançar” mediante o véu tecido pelos condicionalismos do plano sensível. Buscá-lo não tem por meta possuí-lo, antes sê-lo, o que lhe confere um significado simbólico essencial para as necessidades prementes do nosso tempo, em que, segundo os indicadores disponíveis, a complexidade de «ter» precisa de ser gradualmente substituída pela simplicidade de «ser», nomeadamente no que diz respeito ao desenvolvimento de um espírito de empatia e

fraternidade universais, à contenção no consumo e no esgotamento dos recursos naturais e aos cuidados com o ambiente em geral.

A demanda do Graal é uma experiência religiosa, íntima, vertical e supraconfessional. Ela reflete um anseio semiconsciente, individual e coletivo; uma espécie de ‘nostalgia do impossível’, ou saudade inefável e indelével de um lugar sem tempo, ou de um tempo meta-histórico que só tem lugar na eternidade.

Bibliografia

A Demanda do Santo Graal (2005). 2ª edição, revista, de Irene Freire Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Álvares, P.º Francisco (1989). *Verdadeira Informação sobre a Terra do Preste João das Índias*, v. II. Lisboa: Publicações Alfa.

Alves, Adalberto (2009). *As Sandálias do Mestre: O Islão Iniciático na Formação de Portugal*. Lisboa: Ésquilo.

Andrade, Flávio Rodrigues (2017). Uma manobra estratégica de D. Dinis na criação da Ordem de Cristo. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL, para a obtenção do grau de mestre, orientada por Aparecida Maria Nunes.

Anes, José Manuel (2008). *Um Outro Olhar, a face esotérica da cultura portuguesa*. Lisboa: Ésquilo.

Baccega, Marcus (2007). Entre Celtas e Germânicos: a odisseia de Artur no imaginário medieval. In *Brathair* 7 (2), pp. 3-27.

Barbas, Helena (1993). Sebastianismo e Mito Imperial em Almeida Garrett. In Yvette Kace Centeno (Coord.), *Portugal: Mitos Revisitados*, pp. 177-223. Lisboa: Edições Salamandra.

Basto, A. De Magalhães (1986). *O essencial sobre Os Doze de Inglaterra*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.

Berdiaeff, Nicolas (1946). *Essai de métaphysique eschatologique* [versão eletrónica]. Retirado a 5 de janeiro, 2021, em:
http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Essai_metaphysique_eschatologique/Metaphysique_eschatologique.pdf

Borges, Paulo (2001). Visão e Interrogação: meditação sobre a demanda do Graal. In Conselho Diretivo da Faculdade de Letras de Lisboa (Org.), *O Esoterismo e as Humanidades*, pp. 17-32. Lisboa: Edições Colibri.

Borges, Paulo (2005). Da Demanda Templária ao Profetismo Imperial de Padre António Vieira. In Manuel Breda Simões (Org.), *Os Templários, o Espírito Santo e a Idade de Ouro*, pp. 151-176. Lisboa: Ésquilo.

Borges, Paulo (2010). *Uma Visão Armilar do Mundo*. Lisboa: Verbo.

Boscaglia, Fabrizio (2012). *Considerações sobre a presença do elemento arábico-islâmico no sensacionismo e no neo-paganismo de Fernando Pessoa*. Estremoz: Al-Barzakh.

Botelho, Afonso (1996). *Teoria do Amor e da Morte*. Lisboa: Fundação Lusíada.

Bruneti, Almir de Campos (1974). *A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*. Composto e impresso na Editora Gráfica Portuguesa para a Sociedade de Expansão Cultural. Lisboa.

Bruno, Sampaio (1996). *Plano de um livro a fazer – Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*. Joaquim Domingues (Org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Bruno, Sampaio (1999). *O Encoberto*. Porto: Lello Editores.

Buescu, Ana Isabel (1993). Vínculos da Memória: Ourique e a fundação do reino. In Yvette Kace Centeno (Coord.), *Portugal: Mitos Revisitados*, pp. 9-50. Lisboa: Edições Salamandra.

Camões, Luís de (2014). *Os Lusíadas*. Emanuel Paulo Ramos (Org.). Porto Editora.

Cardini, Franco (2007). *Europa e Islam: storia di un malinteso*. Roma-Bari: Laterza.

Carta do Preste João das Índias (1998). Prefácio e notas de Manuel João Ramos. Lisboa: Assírio & Alvim.

Centeno, Y. K. (1981). O Cântico da Água em *Os Lusíadas*. In Y. K. Centeno e Stephen Reckert (Org.), *A Viagem de “Os Lusíadas”: símbolo e mito*, pp. 11-32. Lisboa: Arcádia.

Centeno, Y. K. (1990). *O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa*. Lisboa: & etc.

Centeno, Yvette Kace (1993). Fernando Pessoa: Os Santos Populares e a Utopia da Criança Eterna. In Yvette Kace Centeno (Coord.) *Portugal: Mitos Revisitados*, pp. 253-273. Lisboa: Edições Salamandra.

Centeno, Yvette (2012). A Simbólica do Graal: notas e reflexões. In *Gaudium Sciendi, N° 1*, pp. 35-46. Universidade Católica Portuguesa.

Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain (1994). *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa: Teorema.

Coelho, Maria Helena da Cruz (2010). D. João I, O de Boa Memória. In Academia Portuguesa da História (Org.), *História dos Reis de Portugal, da fundação à perda da independência*, v. I, pp. 441-490. Matosinhos: QuidNovi.

Corbin, Henry (1972). *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*. Retirado a 15 de maio, 2020, em:
http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf

Corbin, Henry (1983). *L'Homme Et Son Ange: Initiation et chevalerie spirituelle*. Paris: Fayard.

Costa, Antonieta (2008). *O Culto do Espírito Santo. The Cult of the Holy Spirit*. Lisboa: Ésquilo.

Costa, Dalila L. Pereira da (1978). *A Nau e o Graal*. Porto: Lello & Irmão.

Costa, Dalila L. Pereira da (1984). *Da Serpente à Imaculada*. Porto: Lello & Irmão.

Crónica do Condestável de Portugal, por autor anónimo do século XV (1961). Adaptação de Jaime Cortezão. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Davy, Marie-Madeleine (2005). *Bernardo de Claraval, Monge de Cister e Mentor dos cavaleiros templários*. Lisboa: Ésquilo.

Durand, Gilbert (2008). *Portugal, Tesouro Oculto da Europa*. Lisboa: Ésquilo.

Eliade, Mircea (1984). *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70.

Eliade, Mircea (2016). *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Relógio D'Água.

Entwistle, William J. (1942). *A lenda arturiana nas literaturas da Península Ibérica*. Imprensa Nacional de Lisboa.

Eschenbach, Wolfram von (2010). *Parsival*. Lisboa: Nova Vega.

Evola, Julius (1978). *O Mistério do Graal*. Lisboa: Vega.

Fabris, Roberth Marcel (2007). *A Construção do Herói Cavaleiresco em A Demanda do Santo Graal*. Dissertação apresentada ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá para obtenção do grau de mestre, orientada por Clarice Zamorano Cortez, Maringá.

Faivre, Antoine (2000). *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.

Freitas, Lima de (2006). *Porto do Graal, a riqueza ocultada da tradição mítico-espiritual portuguesa*. Lisboa: Ésquilo.

Freitas, Rui Lomelino de (2019). *Os Manifestos Rosacruz*. Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias para a obtenção do grau de mestre, orientada por João de Almeida Santos, Lisboa.

Gandra, Manuel J. (2009). *Da Face Oculta do Rosto da Europa, prolegómenos a uma História Mítica de Portugal*. Arcano Zero.

Gebra, Fernando de Moraes (2006). *Entre Mito e História: O sebastianismo em Mensagem de Fernando Pessoa*. In *Revista Letras*, n. 68, pp. 129-144, Jan./Abr. Curitiba: Editora UFPR.

Gomes, Pinharanda J. (2009). *O Galaaz do Carmelo*. In J. Pinharanda Gomes (Org.), *S. Nuno de Santa Maria*, pp. 179-192. Sintra: Zéfiro.

Gonçalves, Francisco de Souza (2012). *Retratos de uma Rainha na Literatura: Guinevere e a infidelidade em Lanval e A Demanda do Santo Graal – uma leitura*

comparada desde a raiz celta até à cristandade medieval. In *Revista Trama*, v. 8, nº 15, 1º Semestre, pp. 97-115.

Guénon, René (1958). *O Rei do Mundo*. Lisboa: Editorial Minerva.

Gusdorf, Georges (2005). Reflexões Sobre a Idade de Ouro - Tradição da Idade do Ouro no Ocidente. In Manuel Breda Simões (Org.), *Os Templários, o Espírito Santo e a Idade de Ouro*, pp.13-43. Lisboa: Ésquilo.

Howarth, Stephen (2004). *A verdadeira história dos Cavaleiros Templários*. Lisboa: Editora Livros do Brasil.

Ibn Arabī (2009). *Epístola das Luzes*. Estremoz: Al-Barzakh.

João, Maria Isabel (2004). *Mito e Memória do Infante D. Henrique*. Lagos: Câmara Municipal de Lagos / Comissão Municipal dos Descobrimentos.

Jung, C. G. (2019). *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, Emma ; Franz, Marie-Louise von (1998). *The Grail Legend*. New Jersey: Princeton University Press.

Kielce, Anton (1988). *O Sufismo*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Laranjinha, Ana Sofia (2005). Artur, Tristão e o Graal: A escrita romanesca no ciclo do Pseudo-Boron. apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto para obtenção do grau de doutor, orientada por José Carlos Miranda, Porto.

Laranjinha, Ana Sofia (2014). D. Dinis e o amor tristaniano. In Lopes, Graça Videira; Masini, Manuele (Ed.), *Cantigas trovadorescas da Idade Média aos nossos dias*, pp. 55-64. Lisboa: IEM - Instituto de Estudos Medievais.

Lévi-Strauss, Claude (2007). *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70.

Lopes, Fernão (1945). *Crónica de D. João I*, v. I. Porto: Livraria Civilização.

Lopes, Fernão (1949). *Crónica de D. João I*, v. II. Porto: Livraria Civilização.

Loução, Paulo Alexandre (2003). *Dos Templários à Nova Demanda do Graal*. Lisboa: Ésquilo.

Loução, Paulo Alexandre (2009). *Os Templários na formação de Portugal*. Lisboa: Ésquilo.

Macedo, António de (2011). *Cristianismo Iniciático*. Lisboa: Ésquilo.

Markale, Jean (2001). *O Ciclo do Graal: primeira época*. Lisboa: Hugin.

Marques, Diana Sofia da Silva (2013). *Excalibur: A Espada na Bruma*. Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa para a obtenção de grau de mestre, orientada por Angélica Varandas, Lisboa.

Marques, Maria Alegria Fernandes (2010). D. Afonso III, O Bolonhês. In Academia Portuguesa da História (Org.), *História dos Reis de Portugal, da fundação à perda da independência*, v. I, pp. 197-244. Matosinhos: QuidNovi.

Maschio, E. A. Dal (2015). *Santo Agostinho, o doutor da graça divina contra o mal*. Lisboa: Cofina Media SA.

Martins, Mário (1982). *Vida e Morte de Galaaz*. Lisboa: Edições Brotéria; Porto: Livraria A. I.

Medeiros, Francisco Roberto Silveira de Pontes ; Torres, José William Craveiro (2012). Resíduos clássicos no rito iniciático do cavaleiro medieval. In *De Cavaleiros e Cavalarias. Por terras de Europa e Américas*, pp. 233-246.

Mendonça, Manuela (2010). D. Afonso Henriques, o Conquistador. In Academia Portuguesa da História (Org.), *História dos Reis de Portugal, da fundação à perda da independência*, v. I, pp. 11-56. Matosinhos: QuidNovi.

Nagy, Gregory (2017). *O Herói Épico*. Imprensa da Universidade de Coimbra.

Nasr, Seyyed Hossein (1977). *Sufi Essays*. New York: Schocken Books.

Nunes, Viviane Paraguaçu (2019). Divina Performance: O Menino Imperador da Festa do Divino Espírito Santo. In Daniel Costa, Alvaro (Org.), *Cultura, Cidadania e Políticas Públicas*, 4, pp. 148-159. Belo Horizonte/MG: Atena Editora.

Oliveira, Marcio da Silva (2009). Tristão e Isolda: Aspetos do trágico e da tragédia grega no romance de cavalaria medieval. In *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Retirado a 3 de julho, 2020, em:

<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2012/pdf/j-q/27.pdf>

Osakabe, Haquira (1988). Fernando Pessoa e a Tradição do Graal. In *Remate de Males*, 8, pp. 95-103. Campinas: UNICAMP. Retirado a 22 de setembro, em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636316/4025>

Pascoaes, Teixeira (1988). *A saudade e o saudosismo: dispersos e opúsculos*. Pinharanda Gomes (Org.). Lisboa, Assírio & Alvim, 1988.

Paz, Demétrio Alves (2004). *Galaaz: A cristianização do herói do Graal*. Dissertação apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do grau de mestre, orientada por Ana Maria Lisboa de Mello, Porto Alegre.

Pessoa, Fernando (1979). *Da República*. Joel Serrão (Org.). Lisboa: Ática.

Pessoa, Fernando (1980). *Ultimatum e páginas de sociologia política*. Joel Serrão (Org.). Lisboa: Ática.

Pessoa, Fernando (1986). *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*. António Quadros (Org.). Mem Martins: Publicações Europa-América.

Pessoa, Fernando (1994). *Mensagem*. Lisboa: Edições Ática.

Pessoa, Fernando (2015). *Hermetismo e Iniciação*. Manuel J. Gandra (Org.). Sintra: Zéfiro.

Pimentel, Manuel Cândido (sem data). *O Mito de Portugal nas suas Raízes Culturais*. Retirado a 27 de dezembro, 2020, em:

<https://core.ac.uk/download/pdf/70683666.pdf>

Puga, Rogério Miguel (2014). *Imagologia e Mitos Nacionais: O Episódio dos Doze de Inglaterra na Literatura Portuguesa (c. 1550-1902) e o Nacionalismo (Colonial) de Teófilo Braga*. Casal de Cambra: Caleidoscópio – Edição e Artes Gráficas, SA.

Quadros, António (2020). *Portugal, Razão e Mistério: A Trilogia*. Loures: Alma dos Livros.

Rahn, Otto (2007). *Cruzada contra o Graal: a luta entre os Cátaros, os Templários e a Igreja de Roma*. Lisboa: Occidentalis.

Reckert, Stephen (1981). A Ilha dos Amores: metáfora e metonímia. In Y. K. Centeno e Stephen Reckert (Org.), *A Viagem de “Os Lusíadas”: símbolo e mito*, pp. 103-149. Lisboa: Arcádia.

Robert, J. (1997). O Budismo. In Jean Delumeau (Org.), *As Grandes Religiões do Mundo*, pp. 429-502. Lisboa: Editorial Presença.

Santo, Moisés Espírito (1995). *Os Mouros Fatimidias e as Aparições de Fátima*. Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa.

Santos, Maria José Azevedo (2010). D. Dinis, O Lavrador. In Academia Portuguesa da História (Org.), *História dos Reis de Portugal, da fundação à perda da independência*, v. I, pp. 245-298. Matosinhos: QuidNovi.

Sansonetti, Paul-Georges (2005). Os Cavaleiros da Aurora: «Faiscar de luz como vós». In Manuel Breda Simões (Org.), *Os Templários, o Espírito Santo e a Idade de Ouro*, pp. 107-121. Lisboa: Ésquilo.

Saraiva, António José (1988). *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Grávida.

Sharif1, Zahra (sem data). The Essence of the Moral Agent according to Futuwwa Ethics. Retirado a 14 de outubro, 2020, em:
https://www.academia.edu/40804873/The_Essence_of_the_Moral_Agent_according_to_Futuwwa_Ethics

Silva, Ademir Luiz da (2011). O ideal cavaleiresco de São Bernardo em *A Demanda do Santo Graal*. In Ricardo da Costa (Coord.), *As relações entre História e Literatura no Mundo Antigo e Medieval, Mirabilia 13*, Jun-Dez, pp. 27-57.

Silva, Agostinha da (2000). *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, v. I. Lisboa: Âncora Editora.

Simões, Manuel Breda (2005). Tomar: O Templo e o Império do Graal. In Manuel Breda Simões (Org.), *Os Templários, o Espírito Santo e a Idade de Ouro*, pp. 67-87. Lisboa: Ésquilo.

Teixeira, Luís Filipe B. (1993). A Mensagem do Encoberto: Fernando Pessoa à Luz do Paradigma Sebástico. In Yvette Kace Centeno (Coord.), *Portugal: Mitos Revisitados*, pp. 225-252. Lisboa: Edições Salamandra.

Telmo, António (1997). *História Secreta de Portugal*. Lisboa: Vega.

Tomás, Júlia (2013). *Ensaio sobre o Imaginário Marítimo dos Portugueses*. Braga: CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho.

Torres, José William Craveiro (2016). *Além da Cruz e da Espada: acerca dos resíduos clássicos d'A Demanda do Santo Graal*. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Troyes, Chrétien de (1999). *Perceval ou o Romance do Graal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Vairo, Giulia Rossi (2017). A extinção da Ordem do Templo e a criação da Ordem de Cristo à luz das fontes arquivísticas. In Maduro, Valério; Barbosa, Pedro Gomes; Rasquilho, Rui (Coord.), *Cadernos de Estudos Leirienses*, 14, pp. 35-55. Leiria: Textiverso.

Varandas, Angélica (2006). *Mitos e Lendas Celtas: Irlanda*. Lisboa: Centralivros, sob a chancela Livros e Livros.

Varenne, Jean-Michel (1998). *O Graal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Vieira, António (1718). *História do Futuro, livro antepimeiro* (fac-símile do original). Lisboa Occidental.

Wagner, Richard (2017). *Parsifal*. Richmond, Surrey: Alma Books.

Wallace-Murphy, Tim (2006). *A Mensagem por detrás dos Símbolos*. Lisboa: Verso da Kapa.

Zierer, Adriana (2005). O mito arturiano e a sua cristianização nos séculos XII e XIII. In *Ciências Humanas em Revista*, v. 3, nº 1, julho, pp. 141-155. São Luís.

Zierer, Adriana (2011a). Do Caldeirão da Abundância ao Santo Graal nas Fontes Medievais. In Zierer, Adriana; Vieira, Ana Lúvia B.; Feitosa, Márcia Manir M. (Orgs.), *História Antiga e Medieval. Simbologias, Influências e Continuidades: cultura e poder*, v. 3, pp. 75-86. São Luís: Ed. UEMA.

Zierer, Adriana (2011b). Literatura e História n'A *Demanda do Santo Graal: o Rei, o Cavaleiro e a Mulher*. In Zierer, Adriana; Feitosa, Márcia Manir M. (Orgs), *Literatura e História Antiga e Medieval: diálogos interdisciplinares*, pp. 13-44. São Luís: EDUFMA.