

## ***As Lendas Cristãs*** **de Teófilo Braga**

### PROÉMIO

Do nosso antigo trabalho sobre a *História da Poesia do Cristianismo*, do qual destacámos alguns capítulos sobre as origens míticas, cultuais e dogmáticas desta religião, publicamos hoje um novo excerto sobre o desenvolvimento orgânico e a classificação das *Lendas cristãs*. Nada mais difícil de coordenar na sua complexíssima variedade do que essa livre eflorescência das tradições vulgares e eruditas que deram força à expansão da religião prosélica e contra as quais a Igreja, depois de constituída, teve de reagir desprezando-as como *apócrifas*, e retirando-lhes a sua autoridade canónica. Essas tradições provieram de um fundo comum de elementos subjectivos, dos quais uns ficaram nos contos populares, outros desenvolveram-se em epopeias anónimas, muitos dramatizaram-se nos costumes sociais e não poucos renovaram-se na forma de mitos religiosos ou se tornaram temas de complicadas teologias. É por isso notável o dito de Santo Ireneu: «*Se as línguas diferem, a tradição não varia, e as Igrejas fundadas na Germania não têm outra lei nem outro ensino senão a dos Iberos e dos Celtas, as do Oriente e da Ásia, e das outras que se estabeleceram no centro do mundo*». (Contra Hæresses, t. I, pág. 10).

Essas tradições confluíram de todos os lados, e acharam simpatia na alma popular, que só pelo carácter poético é que aceitou as formas cultuais e doutrinas do Cristianismo; por essa mesma simpatia as tradições foram escritas para serem lidas, e daqui veio o nome especial de *Legenda* ou *Lenda* dado a todos os vestígios míticos, históricos, anedóticos e novelescos, que se sincretisaram e evemerisaram nos *Evangelhos apócrifos*, *Acta sincera* e *Actas dos Santos*, na *Legenda Aurea*, enfim, em toda a literatura piedosa da Idade Média.

É estupenda esta obra da fantasia crédula, da qual se pode dizer o que Virgílio exprimiu no singelo hemistício *Fallit te incautum pietas tua*. A Idade Média na sua fervorosa piedade deixou-se enganar por essas lendas, porque as tomou como realidade. Como produtos da imaginação elas têm a sua verdade psicológica; como vestígios de mitos e concepções religiosas anteriores ao Cristianismo, elas têm a sua lógica histórica confirmada pela decadência, ou melhor pela transformação do Politeísmo no Ocidente. O trabalho extraordinariamente difícil é estabelecer um encadeamento orgânico das lendas cristãs; Alfred Maury, no *Ensaio sobre as Lendas piedosas da Idade Média* (1843), achou apenas um princípio, denomina *lengendogónico*, ao qual na Igreja se chama a ascese da Imitação; mas aproveitando-nos dos seus resultados importantes, que são um dos fios coordenadores das lendas da Paixão e das tradições agiológicas, vemos que até ao IV século ficam por explicar os factos imaginosos rejeitados pela canonicidade.

Creemos ter achado um princípio fundamental para a classificação das *Lendas cristãs*, determinado pela evolução histórica da própria Igreja. A imaginação nos seus mais arbitrários e imprevistos caprichos obedece a leis psicológicas, como razão nos seus processos analíticos; as *Lendas cristãs* são em geral tradições do politeísmo colhidas na espontaneidade popular, que persistiram, mau grado a expurgação canónica e os anátemas da Igreja, e que durante a Idade Média sobreviveram nas relações escritas, desenvolvendo-se mesmo nas grandes obras das Literaturas modernas, como a *Divina comédia* de Dante, e a Himnografia. As *Lendas cristãs* são, por assim dizer, uma história do Cristianismo popular, em antagonismo com o Catolicismo ou a religião sacerdotal; é desta compreensão que resulta a luz explicativa das lendas e a razão clara da sua vitalidade.

É portanto este livro uma análise dos temas fundamentais das poesias do Cristianismo que cooperaram não só na constituição dos dogmas, como nas grandes manifestações literárias e artísticas da civilização moderna. Conhecido o seu valor e importância estética, deixará a piedade de iludir os incautos, como dizia Virgílio, fortificando-se pela crítica a consciência na descoberta positiva da lei da continuidade histórica, diante da qual as maravilhas se submetem às condições do natural. Assim se chegará a esse resultado final do acordo entre a imaginação e a razão, sem o que não teremos a posse completa do nosso ser moral.

Cristianismo, Catolicismo e Jesuitismo são três manifestações sociais e históricas da religião monoteísta do Ocidente; a primeira é espontânea e popular, desenvolvendo-se pelo sentimento e actuando sobre a imaginação pelo prestígio de uma entidade fictícia, em volta da qual se agruparam todos os elementos míticos e culturais de regiões ctonianas, avéstica e védica, produzindo uma grande expansão de poesia. A fase católica coincide com o período de reorganização da Europa, quando pela acção moral a Igreja subordinava os fortes; ainda a parte sentimental do Cristianismo penetrou na sistematização dos dogmas sentimentais da religião, como se vê na antítese entre a Graça e as Obras ou o Livre arbítrio, que a Igreja não soube conciliar mostrando-se sempre antipática ao misticismo. A fase jesuítica pela transigência com os fortes cria a moral adaptada à dissolução das cortes onde a Companhia procurava exercer a maior influência; no seu plano, visa à restauração da teocracia papal, e a aliciação dos fracos pela sentimentalidade pietista faz-se retrocedendo à ingenuidade dos crédulos. Na fase cristã elaboraram-se as grandes tradições lendárias, que sob a fase católica serviram de tema às obras de Arte moderna, a Arquitectura, a Poesia, a Música e a Pintura. Sob a fase jesuítica extinguiu-se a verdade do sentimento, tornando-se as manifestações estéticas paródias calculadas, em que a riqueza não pode encobrir a falsidade.

Por esta exposição se conhecerá a importância que sobre a imaginação dos povos da Europa exerceu o Cristianismo com os elementos míticos, culturais e dogmáticos, que se transformaram em Lendas populares, em temas literários, em representações artísticas, enquanto a crença espontânea se exerceu livre da severidade canónica do Catolicismo. A este mundo de ficções e vestígios tradicionais que estudamos sob o título de *Lendas cristãs*, e a que procuramos determinar o sistema.

## AS LENDAS CRISTÃS

---

### CAPÍTULO I

#### Formação das Lendas Cristãs

Uma das provas da divindade do Cristianismo a que recorrem os teólogos apologetas e os escritores metafísicos nas suas efusões de estilo, consiste no relevo dado ao facto da facilidade da propaganda evangélica entre os povos das Galias, da Hispania, da Inglaterra e da Alemanha. O Cristianismo apoderou-se facilmente de todos os santuários das Deusas-Mães dos povos mediterrâneos, assimilando os principais elementos dos cultos hetairistas; e depois de apropriar-se dos fragmentos desconexos do mitriacismo, interrompido na sua expansão europeia, continuou essa propagandatrazendo à sua submissão moral povos bárbaros como os germanos, os saxões, os francos, os lombardos, os godos e ainda os ramos mais adiantados da raça céltica. A Europa cristianizou-se como que de repente, estabelecendo-se essa unanimidade de emoções, e uma conformidade de sentimento, que produziram a síntese afectiva da Idade Média. Até aqui os factos na sua realidade histórica; a falta de uma razão filosófica revestiu-os de uma penumbra maravilhosa, convertendo essa ignorância numa prova forçada da origem sobrenatural ou divina dos Cristianismo. Fiados nesta ilusão do espírito vieram mais tarde outros propagandistas, os missionários jesuítas na Ásia, na América, na África; vieram com os seus poderosos meios dialécticos e monetários os pregadores ingleses, com um extraordinário fervor apostólico e protegidos pela acção política dos seus governos, e o Cristianismo achou-se sem virtude prosélica, não comoveu, não fez adoptar-se, e, por assim dizer, recua perdendo o pouco terreno conquistado fora da Europa.

Diante deste dois factos antinómicos é mais fácil deduzir a causa desta íntima contradição. Na sua propaganda na África, entre a raça preta e selvagem, ainda imersa num estudo mental fetichista, o Cristianismo como religião baseada em dogmas abstractos e convertido pelos teólogos numa metafísica religiosa, não podia por forma alguma ser compreendido sem descer e retrogradar pondo-se ao nível dessa intelectualidade primitiva. A evolução histórica das religiões não pode ser violada, passando-se bruscamente do fetichismo espontâneo para um monoteísmo transcendental; é esta a razão porque o Cristianismo não subsiste na sua propaganda na África. Na Ásia, os Jesuítas como hábeis, modificaram a religião cristã conformando-a com os dogmas chineses, mas esta concepção arditosa, que os tornou odiosos aos crentes sinceros da Europa, não teve a eficácia desejada, e o chinês convertido regressava sem acinte ao seu culto tradicional. Nas *Cartas do Japão*, os missionários jesuítas do século XVI, narrando para o seu provincial os trabalhos infrutíferos da propaganda no Japão, reclamam o provincial que lhes mande padres instruídos, que resistam à cerrada dialéctica dos bonzos, em vez de pregadores ferventes e exaltados que sucumbem aos primeiros argumentos perdendo desde logo toda a força moral para fazerem conversões. Por este facto se vê, que no século XVI a teologia dos bonzos estava num grau de abstracção mais elevado do que a cansada escolástica que os Jesuítas levaram para o Oriente dos seus estreitos colégios da Europa. Entre os povos hindus nossos afins e com quem temos comunidade de elementos míticos, era de supor que o Cristianismo se propagasse com uma natural facilidade; porém os portugueses tiveram, como os espanhóis na América, de recorrer à violência bruta derrocando-lhes por explosões de pólvora os seus templos, implantando em Goa o tribunal sanguinário da Inquisição, e expulsando dos seus territórios ocupados colonialmente as famílias brahmanicas que não abjuraram diante do terror católico. Se as missões portuguesas nada conseguiram, os esforços calculados dos padres ingleses, fortalecidos com outros meios suasórios mais

humanos, tais como o conhecimento dos seus livros sagrados, dos seus ritos, das suas línguas, ficaram até hoje improficuos.

O grande sanscritista Muir, vendo esta impotência da propaganda moderna, sentia-se abalado na sua crença religiosa. Diz Albert Réville, descrevendo esta situação moral do célebre indianista inglês: «quando ele ainda estava na Índia era um cristão fervente, observador atento e maravilhado da mediocridade das missões cristãs no seio da populações hindus. O facto é que não havia proporção entre resultados e os enormes sacrifícios consentidos pelos fiéis de Inglaterra. Tinha-se caminhado para a frente com a bravura da ingenuidade. As sociedades de missão viviam de um ideal pouco conforme com a história, mas que estava consagrado pela tradição cristã. Essas sociedades tinham sempre presentes as rápidas conquistas do Cristianismo através do império romano e da Europa bárbara, esses tempos heróicos em que alguns apóstolos com um punhado de missionários conseguiram converter nações inteiras, e por isso repetiam consigo que não tendo o Evangelho perdido a sua virtude, nada impedia que as mesmas conquistas se operassem no seio das imensas possessões da coroa britânica. Havia muita simplicidade numa tal esperança. Esqueciam-se que a rápida conversão do império romano e a dos povos do norte, que foi a consequência natural, dependeram de um concurso de circunstâncias intelectuais, morais, políticas, sociais, que não se encontram duas vezes na história. Dados o Evangelho e a situação religiosa e política das populações reunidas sob o ceptro de Roma, a vitória do Cristianismo nada apresenta que a filosofia da história não explique perfeitamente; porém no nosso tempo, e nestas Índias imensas!... O missionário inglês desembarcava com a pretensão de inculcar ao hindus a nossa ortodoxia europeia, a nossa dogmática e a nossa escolástica. Imaginava para si que esta população orgulhosa das suas tradições, altiva pelo seu passado, presa por todos os laços aos seus ritos e aos seus mitos trágicos, moldada também por uma escolástica indígena, poderia adoptar o Cristianismo ocidental com a mesma confiança implícita que determinara a conversão de algumas tribos selvagens»<sup>1</sup>.

Levaríamos mais longe a transcrição pela sua importância, mas a necessidade de estabelecermos as nossas deduções obriga-nos a extractar a conclusão final: «O facto é que o Cristianismo europeu, sob nenhuma das suas formas, penetrou ainda seriamente na população hindu». Daqui se vê, que a propagação do Cristianismo no Ocidente deve explicar-se pela relação íntima das formas da sua crença com o estado mental dessas populações que vieram a constituir-se em nacionalidades na Idade Média. Essas populações estavam num estado mental politeísta; os seus mitos áricos, por falta de uma sistematização dogmática dissolviam-se na incoerência tradicional em contos fantasiosos, e em que o culto perdia as sus relações com o mito a que aludia. Em Roma, os espíritos cultos e as classes elevadas despendiam a sua actividade mental na argumentação dos retóricos e dos sofistas como um exercício de superioridade, e achavam-se nesse estado de indiferença crítica provocado pela presença de todos os cultos da terra na Cidade eterna que tudo conquistará. Quanto essa alucinação orgiástica penetrou em Roma sob a forma dos Cresti, dirigiu a sua corrente proselitica para as camadas ínfimas da sociedade, para as mulheres e para a população escravizada pelas conquistas romanas. Nesta propaganda não empregou as abstracções dogmáticas, que mais tarde usaram os padres gregos; serviu-se unicamente das formas concretas dos mitos populares existentes, evemerizou os factos e as coisas em seres humanos, homologou tradições no que elas tinham de analogias, e deu a ritos sem sentidos expressão alegórica à crença que propagava. Pregado por homens rudes entre populações bárbaras, os seus estados mentais achavam-se à mesma altura e entendiam-se bem. O próprio S. Paulo, que foi o verdadeiro iniciador do Cristianismo, teve a consciência da necessidade de basear a propaganda sobre a exploração desta rudeza popular, banindo toda a especulação filosófica científica da doutrina. São importantes os trechos da sua Epistola aos Coríntios:

---

<sup>1</sup> L'anglicanisme liberal (Rev. des Deux Mondes, 15 de Agosto de 1874, pág. 876).

«Porque Cristo não me enviou a baptizar; senão a evangelizar, não com sabedoria de palavras para que a Cruz de Cristo se não esvaeça. (Cap. I, 17).

«Porque está escrito: destruirei a sapiência dos sábios e aniquilarei a inteligência dos entendidos. (v. 19).

«Que é do sábio? Que é do escriba? Que é do inquiridor deste mundo? Porventura não enlouqueceu Deus a sabedoria deste mundo. (v. 20).

«Porque pois na sabedoria de Deus, o mundo a Deus não conheceu por sabedoria, *agradou a Deus salvar aos crentes pela loucura da pregação.*(v. 21).

«Mas Deus escolheu o louco deste mundo para confundir aos sábios; e o fraco deste mundo escolheu Deus para confundir ao forte. (v. 27)<sup>2</sup>.

Poderíamos citar muitas outras passagens em que se condena a sabedoria humana como oposta à loucura da Cruz, nas Epístolas de S. Paulo, que assim aludia à frase injuriosa dos homens cultos de Roma. Por essas palavras condenava um falso saber como o que apresentavam os declamadores romanos e os sofistas gregos, que produzia um estado moral de indiferença para com todas as convicções e consequentemente sobre uma deplorável ruína dos caracteres, que se reflectiu na decadência social.

Esta consagração da ignorância achava nas camadas populares uma simpatia egoísta, e provocava esse estado de exaltação subjectiva que deu os mártires, os visionários e os narradores de testemunhos sem realidade, fiados no desequilíbrio da perestesia das suas faculdades. Foi neste estado que todos tornaram as suas próprias emoções como toques divinos despertando-lhes as consciências, e que confundindo as suas velhas crenças politeístas com a mistagogia cristã, entraram nessa elaboração espontânea de tradições orais que produziu pela sua colecção os Evangelhos sinópticos e os apócrifos, e ainda esses fragmentos que sobrevivem na transmissão oral pelas aldeias, quer em prosa de conto quer em romances, que não chegaram a ser compilados. Essa activa efloração de tradições populares deu-se entre o vulgo, que viu santificada a sua ignorância, e fez-se sincretizando todos os elementos politeístas, e evemerizando os factos segundo o carácter então predominante nesta época e situação dos espíritos. As tradições, vigorizadas pela piedade incauta, começaram a ser escritas entre as pequenas comunidades que tinham os seus directores mais ou menos instruídos; por esta circunstância de se fixarem pela escrita para serem lidas nas reuniões secretas, é que a Igreja veio a dar-lhes o nome popular de *Legendas*, ou lendas. É este verdadeiramente o campo em que se radica e desenvolve a religião cristã. Quando a Igreja se torna sábia, para resistir às polémicas dos últimos representantes da civilização greco-romana, ela faz uma escolha dessas lendas populares, apropria-se de um certo número tornando-as canónicas, e rejeita outras que lhe não convinham para o seu sistema dogmático declarando-as como apócrifas. Pelo facto da Igreja na sua constituição íntima de corporação dirigente se separar do povo, e repelir-lhe as tradições, nem por isso o Cristianismo pode separar-se das lendas da sua origem, e pelo contrário foi à custa das lendas, com carácter de contos novelescos, que a doutrina se propagou entre povos bárbaros cujo politeísmo estava numa análoga dissolução. As lendas cristãs são esta parte viva, poética e activa sobre que se implantou o monoteísmo ocidental; a Igreja afastando-se do povo tornou-se cada vez menos poética, e por isso para manter a submissão moral dos povos europeus, teve de recorrer à intolerância sanguinária dos dominicanos, à invasão da esfera civil e à aliciação jesuítica.

Não faltaram teólogos, como S. Boaventura, que reconheceram a necessidade de deixar expandir a religião cristã pela forma sentimental, no misticismo; e se no Cristianismo se criou uma poesia às vezes admirável, como a dos hinógrafos, foi isso devido à inspiração mística da fé identificada com o amor. Diz Alfredo Maury, aludindo ao antagonismo entre o estado de espírito dos primeiros cristãos e a ciência greco-romana: "Quando o Cristianismo apareceu, foi pregado por homens simples a homens ainda mais simples. O mais sábio dos

---

<sup>2</sup> Tradução do Padre João Ferreira de Almeida.

apóstolos, S. Paulo, desprezava a ciência e não queria conhecer senão a Jesus crucificado. Nas almas entusiastas e ingénuas, que primeiramente abraçaram a fé, não havia nenhum desejo de saber; nenhuma sede de luz, nenhuma curiosidade pelos mistérios da natureza. Estas almas nunca tinham sentido esta necessidade activa e insaciável de novas invenções, esta apetência de conhecimentos de toda a ordem que foi sempre o carácter do génio. Não tinham senão uma necessidade – amar, e o Cristianismo não lhes revelou senão uma palavra – amor; foi esta a expressão da lei. A palavra santa que vinha pregar este amor que vinha espalhar nos corações um orvalho refrigerante, no meio das angústias da vida e das misérias da existência, chamaram-lhe a boa nova, o Evangelho»<sup>3</sup>. As primeiras comunidades cristãs, obedecendo a esse sentimento das associações romanas de caridade, chamadas Colégios sodalícios, compitalícios e funerários, ligavam-se pelo amor fraternal, apoiado não em ideias abstractas ou doutrinas filosóficas que não tinham, mas nas narrativas fantasiosas dos mitos orientais, que de boca em boca se evemerizavam neste período activo da elaboração dos chamados Evangelhos apócrifos.

O amor, que se tornou o objectivo da crença nos grandes mitos do Cristianismo, ainda em épocas mais avançadas da civilização da Europa conservou esse poder da personificação, da figuração mítica dos sentimentos em lendas poéticas, como as de S. Francisco de Assis, nos stigmates, as de Santa Teresa de Jesus, no seu noivado espiritual, as de S. João da Cruz figurando a noite escura da Alma na namorada que espera o amante. Quanto pode o sentimento do amor místico na criação das lendas, é bem evidente nas visões da paixão de Jesus escritas por Catherina Emerich. Os espíritos não cultivados intelectualmente estão muito sujeitos a confundirem as suas impressões subjectivas com as realidades do mundo exterior; as naturezas impressionáveis e por excitações cerebrais levadas à alucinação, como as mulheres e crianças, vivem muitas vezes na ilusão dos sentidos, confundindo o que ouviram como se o tivessem observados. Na formação das lendas cristãs esta situação psicológica da ignorância dos primeiros adeptos e os proselitismo histerizadas foram igualmente poderosos factores em cooperação com a decadência do politeísmo greco-romano. Celso, um dos impugnadores do Cristianismo nascente, maravilha-se da propaganda feita entre as classes rudes pela preconização da ignorância:

«Quereis saber como eles se exprimem? Que nenhum sábio, que nenhum inteligente, nenhum homem instruído venha para ao pé de nós; mas se algum rude existe, um mentecapto, um obscuro, que esses se cheguem com confiança». Uma doutrina que procurava os seus prosélitos nestas camadas ínfimas da sociedade romana e europeia, não se fundava em ideias, mas em sentimentos, e esses sentimentos ou lisonjeavam as paixões egoístas ou se comunicavam à credulidade parva e ingénua por meio de imagens e contos que alucinavam o espírito. Celso chama a esses crentes rudes *latebrosa et lucifuga natio*; esses tecelões, pisoeiros, sapaleiros, libertos escravos, formavam uma como nação oculta, entendendo-se entre si por sinais que se tornaram ritualísticos e por narrativas tradicionais que formaram as lendas agrupadas mais tarde nos Evangelhos. Na revisão canónica desses Evangelhos, os que a Igreja considerou apócrifos são aqueles que se aproximam mais das fontes populares, aqueles em que os vestígios míticos transparecem ainda na forma lendária; são esses mesmo os que ainda hoje apresentam mais relações artísticas com as criações da escultura, da poesia, da pintura da Idade Média, como se a inspiração na sua verdade tivesse compreendido a ingenuidade crente dessa geração de simples. A *Sancta Simplicitas*, que o próprio João Hus admirava na velha que lançava uma acha de lenha na fogueira daquele desgraçado, era estimada nos primeiros séculos da Igreja como a condição para compreender os mistérios da nova fé. Nas orações consideravam-se «bem-aventurados os pobres de espírito»; a razão era considerada em antítese com a fé, e Agostinho proclamava: *Credo, quia absurdum!* Creio, por isso mesmo que repugna a razão. A própria Igreja ainda em S. Jerónimo teve orgulho da sua origem desprezível e obscura, dizendo que não nascera das Academias, mas sim de *vili plebecula*, da mais baixa ralé.

---

<sup>3</sup> Legendas picuses do Moyen-Age, pág. XI.

O fervoso Tertuliano exclamava na sua doutrinação: «Eu não me dirijo aos que são formados nas escolas, exercitadas nas bibliotecas, que vêm despejar diante de nós os restos mal digeridos de uma ciência adquirida nos alpendres e nas academias da Grécia. É a ti que eu falo, alma simples, ingénua, ignorante, que nenhuma outra coisa aprendeste do que o que se sabe nas ruas e nas tabernas». Para onde quer que nos voltemos, abundam os documentos desta apoteose da ignorância sobre que a Igreja se implantou como instituição. Bem acentuado este carácter, que a Igreja teve de abandonar por causa do conflito da civilização que a suplantara, são importantes as deduções que daí se tiram, não só para explicar a actividade intensa e o audacioso sincretismo com que essas imaginações rudes acumularam lendas de todas as proveniências, como também a própria Igreja durante a Idade Média renegou a cultura greco-romana, afastando a inteligência desses mananciais da Civilização Ocidental.

A Igreja nascente achava diante de si duas civilizações distintas contra as quais tinha de lutar; se abraçasse a cultura helénica dissolvia-se numa escola filosófica, e se se apropriasse do espírito prático dos romanos tornava-se uma facção política. Contra estas duas correntes defendeu-se pela ignorância dos prosélitos e pelo radicalismo comunista dos seus *chrestis*, ou assinalados, que Tacito e Sallustio consideravam com acerto como eminente perigo social. Porém, um dia a Igreja mudou de direcção no seu estabelecimento; foi-se afastando da preconizada ignorância, defendendo as novas doutrinas pelos escritos apologéticos dos patologistas gregos, e foi garantindo a sua estabilidade e tendência absorvente ou dominadora pela imitação das formas administrativas dos romanos. É esta a segunda idade da Igreja, tornando-se cada vez mais sofista no desenvolvimento da sua teologia, e mais intolerante até que chega em Constantino a obter a imposição oficial de religião de estado. A transição acha-se nos próprios objectos da adoração, nos símbolos que ficaram populares e nos que se tronaram canónicos, nas doutrinas abstractas e nas formas administrativas.

Em que época determinar essa transição fundamental em que a Igreja começa a separar-se da ignorância popular e a tornar-se teológica ou sofista, aristocrática e prosaica? A manifestação começou pelas ideias antes de manifestar-se nos factos; a nova religião era atacada pelos últimos representantes da civilização greco-romana, e a necessidade da defesa fez nascer a apologética, ou a réplica de razão contra razão. Diz Maury: «Assim esta necessidade conduziu o Cristianismo a dar uma parte à razão, a tê-la em alguma conta e dar-lhe a consideração de tratá-la como uma faculdade que tem as suas exigências e necessidades. Os Justino, Hermias, Athenagoras, Clemente de Alexandria, todos eles sentiam que a razão humana carece de uma resposta para as suas perguntas, ainda mesmo que fosse uma palavra severa e terrível, castigo ou anátema»<sup>4</sup>. Este reconhecimento a que se chegou fora das comunidades evangélicas começa no século II da Igreja, e a assimilação das doutrinas filosóficas da Grécia fez-se por uma evolução natural do idealismo vago de Platão, até chegar no século IX ao conhecimento da filosofia fisicista de Aristóteles, que por via da Igreja preponderou na Europa na forma estável da escolástica. A corrente do platonismo, que se propaga desde S. Justino até S. Bernardo, é substituída pela invasão dos árabes na Europa, que traziam o conhecimento das obras de Aristóteles, a cujas escolas os luminares da Igreja foram estudar, sendo depois o aristotelismo francamente proclamado por Alberto Magno e S. Thomaz de Aquino. O espírito dialéctico da primeira idade da controvérsia ficou na Igreja, pervertendo o aristotelismo pela escolástica, e até os próprios mitos católicos, como o Diabo, tornaram-se argumentadores secos, como Dante o representa falando a Bonifacio VIII: «Tu no pensavi ch'io luico fossi!». O lado poético da doutrina católica conservou-se apenas em alguns místicos, que insensivelmente se revelaram poetas como S. Francisco de Assis, S. Boaventura, enfim tanto os italianos como os espanhóis, e que continuaram a dar vida às primitivas lendas cristãs.

No IV século foi a grande crise vital da religião pelo facto do prestígio oficial da Igreja reconhecida legalmente por Constantino e Teodósio. A Igreja, de humilde perseguida, tornou-

---

<sup>4</sup> Essai sur les legendes pieuses, pág. X.

se ativa e intolerante perseguindo os restos do politeísmo greco-romano; já não se aparentava na *villi plebecula* de S. Jerónimo, mas queria entroncar os seus dogmas nos filósofos gregos,, nos versos da Sibila, nas Ecoglas de Virgílio e nas Epístolas de Seneca. A Igreja aristocratizava-se pelos Doutores. O que se dá com o contacto popular repellido, dá-se também com os elementos cultuais; Emilio Burnouf mostra como os símbolos e emblemas da *Natividade*, que persistiram até ao IV século, foram substituídos pelos símbolos e emblemas da paixão, o que se confirma pelos monumentos iconográficos das Catacumbas, onde não aparece a figura do crucificado. O drama ou cenas tiradas das tragédias gregas, acomodadas a representar a *Paixão de Cristo* (Kristus paskon) e atribuído a S. Gregório Nazianzeno, é considerado por Magnim como tendo sido escrito entre o IV e o VIII século <sup>5</sup>. O que é aqui importante nesta cronologia literária é a coincidência da formação do drama com a época em que a Paixão exclui do culto a natividade.

Porque se fez esta substituição? É fácil de explicar; o facto da Natividade, como proveniente dos mitos do Fogo, desenvolvera-se em lendas exclusivamente populares do politeísmo indo-europeu; não era fácil introduzir nele uma interpretação alegórica, nem separá-lo de certos elementos práticos e quotidianos, porque era muito material e ligado às tradições mais antigas da Europa. O mito de um mediador que se sacrifica, como Agni e Mithra, prestava-se à teoria da penitência, da regeneração moral e da redenção da humanidade. Para uma religião que começava rasgando as páginas mais brilhantes do progresso humano, convinha-lhe partir da crença da decadência do homem, e da sua missão redentora da graça primordial perdida. O mito da Paixão já havia encontrado na Grécia interpretações mistagógicas nas Dionisiacas, e os próprios Padres da Igreja, como Tertuliano (*Advers. Martion., I, 1*) viam no mito de Prometeu acorrentado aos fraguados do Caucaso «a imagem confusa da redenção cristã» <sup>6</sup>. Estudando este mito de Prometeu com os elementos fornecidos pelo conhecimento pelos mitos vedicos, Albert Réville nota também o facto: «A doutrina da Redenção permaneceu num plano menos do que secundário do ensino eclesiastico, pelo menos até ao tempo de Agostinho» <sup>7</sup>. Pode-se concluir que o ultimo dos Evangelhos apocrifos, o de Nicodemus, em que aparece a lenda desenvolvida da Descida aos Infernos, não só revela o periodo intenso desta nova elaboração legendaria da Paixão do mediador, como por si essa lenda acusa o conhecimento do poema de Virgílio. Se as lendas da Natividade são essencialmente populares, as lendas da Paixão derivam na sua generalidade de um trabalho erudito. Quando foi preciso um traidor para entregar Jesus, Judas foi moldado pela fatalidade tremenda de OEdipo tal como o representará Sofocles, e assim o assassino de um Deus, e que se suicida, na tradição medieval do Mistério da Paixão será também o parricida e o marido da própria mãe <sup>8</sup>. Foi por este lado trágico do sacrificio que as raças vigorosas dos Germanos e Saxões se impressionaram e sensibilizaram aceitando o Cristianismo; mas essas raças não se elevaram acima do lado humano, e daqui veio a dissidência religiosa do Arianismo, e as lutas religiosas da ortodoxia que embarçou até á época da Renascença o seu advento completo á civilização moderna.

Por causa da divindade de Jesus, ligada á preponderância da Igreja de Roma, as raças germânicas trucidaram-se entre si, e o Arianismo estava do lado popular, como a ortodoxia do lado da autoridade. A decadência dos mitos politaistas da raça germânica diante da religião oficial ou o catolicismo romano, fez com que eles se dissolvessem em lendas, que se conservaram nos *Pagi*, ou povoações isoladas dos campos; foram essas lendas que a Igreja, quando pôde, condenou sob o nome de paganismo, e quando quis conciliar ou chamar a si essas populações assimilou nos seus dogmas deixando ficar a coisa, insuflando-lhe outro

<sup>5</sup> Patin, *Eschyle*, pág. 158.

<sup>6</sup> Idem, *ib.*, pág. 255.

<sup>7</sup> *Revue des Deux Mondes*, 15 de Agosto, 1862.

<sup>8</sup> Joly, Benoit de Sainte More, I, pág. 10.

espírito. Vê-se que neste segundo período da elaboração das lendas cristãs ou pos-evangélicas, o espírito das antigas comunidades se conservava nas igrejas nacionais. De antes, a igreja de Roma assimilou a si todas essas comunidades religiosas, afastou do culto o povo, entregando a liturgia á hierarquia sacerdotal, e lentamente veio a anular os Bispos até submeter os concílios infalibilismo do Papa. Afastando-se da sua origem popular desde o primado de Pedro até á infabilidade de Pio IX, a igreja perdeu essa fonte de emoções poéticas que a vivificavam na alma do povo, e prosaica pelo atrasado ergotismo, reage pelo ódio e conserva-se pela cavilação jesuítica.

As pequenas comunidades ou associações que se estabelecerem em Roma entre aqueles que professavam a *doutrina arcani*, ou as crenças do Cristo, já encontraram este tipo de agremiação entre as várias classes operárias, e não fizeram mais do que reproduzi-lo, dando-lhe o fervor da organização secreta. Nessas associações operárias, que os imperadores temiam como demagógicas, havia uma subordinação e disciplina rigorosa, que lhes dava a sua força; quando o seu numero era avultado, os colégios dividiam-se em confrarias de Centurias e em Decurias. Diz Boissier: «O Cristianismo, que imitou tantas coisas da organização destes Colégios, transportou-a para os seus Mosteiros ». E acrescenta em apoio desta afirmação as palavras de S. Jerónimo: «Os Cenobitas são distribuídos em decurias e centurias, de sorte de cada grupo de nove monges é dirigido pelo décimo, e por seu turno dez decuriões estão submetidos às ordens de um centurião»<sup>9</sup>. A Igreja constituiu-se centralizando os elementos hierárquicos destas várias associações ou eclesiolas; não podendo quebrar a disciplina arcani, porque essas associações, igualmente como as outras romanas que eram proibidas, sofriam a penalidade de serem lançados às feras os seus membros conhecidos, a Igreja não pôde contrariar o espírito livre nem a credulidade espontânea das pequenas comunidades. A beatificação da ignorância, como vimos, era a necessidade de buscar força nesses Colégios secretos de cristãos. Quando a Igreja se pôde fazer reconhecer pela autoridade temporal e as perseguições cessaram, então ela, evocando a si todo o regimen da religião, separou-se das pequenas comunidades, as quais foram sobrevivendo na forma de Cenobio, Mosteiros, Conventos, reaparecendo a tradição da sua simplicidade primitiva nos esforços surpreendentes de S. Francisco de Assis na ordem dos Menores e dos *Fraticilli* (Terceiros), associados entre as classes operárias como na Roma imperial. A expansão poéticas dos claustros franciscanos, nas Fiorelli, por esta solidariedade da evolução do mesmo tipo associativo, é extremamente semelhante a esses produtos lendários que se transmitiam e repetiam nas pequenas comunidades cristãs dos primeiros dois séculos da Igreja, agrupados sob o título de Evangelhos apócrifos. Quem revelaria a Francisco e Assis este tipo associativo com que no século XIII ele queria renovar a Igreja que perdia o seu poder espiritual? Ele tinha-o nas próprias associações obreiras da Idade Média, nas Confrarias e Jurandas, cujo carácter religioso se conservava na iniciação secreta, no santo patrono, tais como as associações romanas de que eram as legítimas e interruptas representantes em todos os domínios do Império, como o prova Boissier.

Na propagação do Cristianismo a força prosélica derivou-se exclusivamente do tipo das pequenas Comunidades religiosas, chamadas *Sodalidades*, que existiam em Roma, e nas quais o banquete era o meio de unificação moral dos associados. Diz Boissier: «Todas as vezes que um culto estrangeiro se introduzia em Roma, ou ainda quando se construía um templo, instituía-se logo um *Sodalidade*, que devia festejar o novo deus ou encarregar-se do serviço do templo». A evolução histórica destas associações repete-se nas primeiras comunidades cristãs que reproduziam esse tipo; e com a persistência da forma, os velhos mitos politeístas conservavam-se elaborando-se ao sabor da nova crença e revivendo-se nas lendas da Igreja marcante. É importante este fenómeno em que a organização interna da Igreja e as bases da doutrina são conformes e solidárias em consequência do ponto de partida das Sodalidades e dos seus elementos plebeus, de artífices e escravos de diferentes proveniências que entre si

<sup>9</sup> Les Sociétés ouvrières à Rome (Rev. Des Deux Mondes, 1º de Dez. de 1871).

sincretizavam os seus mitos politeístas. Quando a Igreja se separou do povo, e se fez erudita para resistir pela dialéctica teológica, não só se centralizou no papado, como desprezou as lendas primitivas do politeísmo redigidas nos Evangelhos extra-canónicos. A formação das lendas cristãs deriva deste processo histórico de constituição da Igreja; e nas transformações do seu organismo social estão as explicações claras da variabilidade dessas lendas, que, apesar de tudo, subsistiram sempre nas manifestações sentimentais e artísticas da nova religião. As antigas sodalidades romanas tornam-se gradualmente políticas com o nome de *Colegia Sodalicia* e *Colegia Compitalicia*, tomando parte activa nas lutas eleitorais; este carácter conservou-se nas comunidades cristãs, que elegiam os seus bispos, como hoje o corpo de cardeais elege o papa, e como corporação política é que a Igreja se fez reconhecer no quarto século, e dominou durante toda a Idade Média. Quanto a Roma teve o governo imperial, os *Colegia Sodalicia* eram considerados perigosos para a ordem pública pelo seu radicalismo político, e foi por este espírito que as comunidades dos *Chrestos* se revelaram como temíveis ao estado. Apesar das grandes severidades das leis imperiais, foi sob essa pressão que os *Colegia Sodalicia* aumentaram de número e de fervor; aproveitando esta fermentação social, os crentes da nova doutrina, pelo estímulo do segredo e das iniciações conseguiram chamar a si as classes mais degradadas e os indivíduos mais ignorantes, como o exigia S. Paulo. A corrente associativa era tão forte, que o próprio imperador Alexandre Severo teve de modificar o rigor das leis, reconhecendo oficialmente a sua existência; e por toda a extensão das conquistas e colónias do império essas associações agremiavam-se, multiplicavam-se, tanto no Oriente, como na Itália, nas Gálias e na Espanha. As Igreja ou comunidades cristãs não tiveram mais do que aproveitar-se destes tipos de associação, dando ao proselitismo provincial um pensamento, um intuito, e assim se acharam insensivelmente fundadas as Igrejas nacionais. Nestas, como em Roma, existiam classes populares miseráveis, que facilmente foram aliciadas a quererem saber o arcano da nova doutrina; e no seu isolamento provincial, os velhos mitos politeístas, que tinham um maior vigor nas crenças e nos costumes, vieram fundir-se na credulidade cristã, e até certo ponto dando à doutrina uma exclusiva forma concreta. Por esta situação se vê que à medida que Roma as pequenas comunidades se fossem centralizando na organização hierárquica da Igreja, esta havia de colocar-se numa intervenção absorvente e hostil sobre as Igreja nacionais. A igreja de Roma, conservando esse espírito centralista ainda hoje, ao qual se dá o nome de Ultramontanismo, reagiu sempre para destruir o sentimento e a independência da igreja nacionais, e fê-lo lentamente e gradualmente, como se vê pela extensão do culto ou rito ambrosiano na Itália, do rito mosarabe na Espanha e ainda actualmente atacando o galicanismo em França. O abandono dos velhos mitos politeístas da simpatia popular, e a adopção de um outro mito menos vulgar e que se prestasse a interpretações alegóricas e morais, era um meio de conseguir que a igreja de Roma se tornasse o foco de toda a doutrina religiosa. Foi assim que os Papas inventaram a tradição apostólica. As igrejas nacionais, formadas pelas povoações provinciais dos Pagi, foram consideradas como eivadas de crenças pagãs. O paganismo foi o nome inventado para caracterizar as lendas derivadas dos mitos politeístas, que até ao IV século persistiram na igreja de Roma e que depois desse século até hoje nunca puderam ser extintas nas populações provinciais, reaparecendo na liturgia, nas imagens e obras de arte, nas festas civis e ainda nas superstições. A igreja, destruindo o carácter nacional que tanto facilitará a sua implantação nos povos da Europa, foi-se tornando cada vez menos poética, menos tolerante, e mais saguinária, como canibalismo inquisitorial dos Dominicanos, e mais hostil à sociedade civil como Companhia de Jesus. Onde se conservar o espírito centralista, unitário e aristocrático da igreja de Roma aí se encontrará a segura prosaica, a severidade mascarando a falta de crença; o terror dominando as consciências, a pompa encobrindo a inanidade moral, a ambição política fortalecendo a ineficácia do poder espiritual. Nada há que estudar aqui; a poesia e a arte, geradas nestas condições, chegaram à sua forma completa no humanismo pedante e na arquitectura chata e imagens tacanhas dos Jesuítas.

Onde se conservar o espírito popular, que fecundou a igreja primitiva, aí existe a inspiração poética que a universalizou pelo sentimento, aí a tradição viva que deu sempre à doutrina o lado humano, por onde as multidões se mantiveram firmes na sua crença, mau grado os escândalos dos bispos feudais e dos Papas ateus, como Alexandre VI e Leão X. As comunidades cristãs são a fonte de todas as lendas, e dessa actividade de Evangelização espontânea, que a Igreja rejeitou; o seu espírito transmite-se, ou melhor, conserva-se nas igrejas nacionais, ante de reconhecerem a supremacia romana, e é neste período importante da sua história interna que se formam as lendas agiológicas que determinaram as santificações locais. Por último, quando a Igreja se viu abalada pelos seus conflitos com a sociedade civil e a teologia ficou suplantada pelo espírito de livre exame, que ela condenava como heresia, nasceram no seu próprio seio esforços sinceros para a sua regeneração, revocando-se à sua simplicidade e pobreza primitiva. Foi este o pensamento generoso e puro de S. Francisco de Assis, que aplicou a si todos os elementos populares, desde os operários e burgueses até às mulheres. O período da popularidade das ordens mendicantes ou franciscanas é aquele em que a Igreja apresentava uma extraordinária eflorescência poética, desde o *Hymno ao Sol* até às fantasias do *Evangelho eterno*. A Igreja sentiu-se perturbada na sua ambição política e constituição aristocrática, e por isso os franciscanos tornaram-se-lhes suspeitos, muitos deles foram queimados e excomungados, e sobre a sua anulação triunfaram os dominicanos, bons argumentadores, mas sanguinariamente terríveis como Domingos de Gusmão. Enquanto a credulidade popular, revelada por essa renascença poética dos franciscanos, lançou o seu último lampejo na Europa, resto ainda da vitalidade das Igrejas Nacionais, criou-se a arquitectura gótica das catedrais, que através da sua potente originalidade, se derivou evolutivamente da arquitectura romano-bizantina, como as lendas cristãs se derivaram do decadente politeísmo. Veio um tempo em que estas fontes poéticas se secaram. Desde que a Igreja deixou de inspirar obras de Arte, é porque quebrou as suas relações com a alma popular, tornando-se no concílio de Trento exclusivamente aristocrática. Calaram-se os himnografos, acabaram-se as santificações, não se fizeram mais catedrais, perdeu-se a tradição arquitetónica, morreu a pintura, e a música sagrada transformou-se madrigais e Ópera moderna. Extintos os sentimentos, morre a doutrina que vivia deles.

Bem assentada historicamente esta dupla base da Igreja, a origem popular, ou das pequenas comunidades religiosas formadas entre os próprios Colégios sodalícios romanos, e a constituição aristocrática ou a corporação hierárquico-canónica do sacerdócio, acha-se na manifestação da doutrina este duplo carácter. É fácil conhecer de que lado está a fecundidade poética, e em que campo se fez a dissolução dos mitos politeístas em lendas religiosas. Pela investigação deste problema, se chega pelo exame dos complicados elementos míticos que aparecem nos primeiros quatro séculos da Igreja, e pelos documentos iconográficos das catacumbas, à descoberta de que na parte cultural do Cristianismo há uma corrente de idealização e de crença:

1.º Até ao quarto século tem uma preponderância exclusiva o culto da Natividade, a que se chamava *disciplina arcani*. Aqui os mitos do Fogo transformavam-se em lendas do nascimento do Menino; o *arcani* védico transformava-se na Cruz sem crucificado, e tanto flabelum como a Estrela dos Magos, Árvore do Natal e do Bastão de S. José são fragmentos de um sistema religioso que se decompõe na imaginação popular. Pela Natividade se incorporam logicamente no sistema novo as lendas das Deusas-Mães dos cultos ctonianos, que vieram mais tarde na Igreja a ter um desenvolvimento independente no culto da Virgem.

2.º Do quarto século por diante prepondera o culto e simbolização ritualista e iconográfica da Paixão; a sua relação com o culto da Natividade facilmente se estabeleceu pelo que há de comum entre o mito solar do jovem-deus que morre prematuramente e o mito do Fogo, isto é, pela identificação entre Cristo ou o mediador e Agni ou o cordeiro do sacrifício. Tal é a fonte de todas as lendas da Paixão. A Igreja, tomando este dado como adaptado às especulações teológicas sobre o sacrifício de um Mediador, acerca do qual já se tinham

exercido os Gnosticos, com metafísica sedutora, achava pega na imaginação popular pela compaixão despertada pelas imagens. Assim as lendas da Paixão formando-se entre o povo pela simples personificação evemerista, dentro da própria Igreja desenvolveram-se com uma abundância extrema:

A) Pela *imitação* de todas as situações da vida de Jesus, reproduzindo-se inconscientemente nas lendas dos Santos, como se pode ver em Jacques de Voragine e nos Bolandistas. Alfred Maury compreendeu lucidamente o facto da *imitação*, que exerceu durante toda a Idade Média a imaginação popular nesse sentido. Desconheceu, porém, um outro facto capital, o espírito da *Paródia*, tão preponderante no génio satírico grotesco da Idade Média.

B) A *paródia* ou *imitação grotesca*, revelada nas orações farsais, na missa do Asno, nos símbolos fálicos e lendas do Diabo, e da Missa negra da feiticeira, nasceu desse instinto de reacção popular contra a Igreja, que fundava a perfeição moral na mais material conformação ou *imitação* de Jesus.

Por este meio se consegue estabelecer um princípio claro de classificação e de coordenação de todas as lendas cristãs na sua incalculável complexidade. Assim como os produtos da razão, a própria imaginação tem também as suas leis, apesar de um aparente capricho. Por mais liberdade de invenção, a imaginação vai, como um corpo que flutua até que entra na corrente, cair sempre no sulco das impressões tradicionais inconscientes. A obra da imaginação é tanto mais simpática, vasta e universal, quanto ela se aproxima da corrente tradicional ou elabora esses elementos. Dizia Littré, assistindo neste século às admiráveis aplicações do critério histórico-comparativo: «As leis do desenvolvimento da imaginação não são menos afectivas, e elas aguardam um historiador que seja para elas o que foi Comte para as ciências»<sup>10</sup>. Este vasto problema tem sido estudado por partes, como a teoria dos mitos e da morfologia literária, e bem assim da evolução das religiões. É esta a parte que nos interessa em relação às lendas cristãs, que nos parece subordinarem-se aos seguintes princípios:

a) As religiões começam pela parte *cultural*: organizam-se os ritos ou sistema litúrgico (*religio* equivale a *deligio* ou *deligência*), e esses ritos são personificados no seu sentido popular ou decaem em práticas supersticiosas<sup>11</sup>.

b) As religiões tornam-se *míticas*, conforme se personificam os objectos do culto, a esta segunda parte hierológica pertence a criação dos Símbolos, Imagens e Emblemas, e a sua dissolução em Lendas populares pelo esquecimento do sentido doutrinal.

c) As religiões tornam-se finalmente *teológicas* quando uma classe sacerdotal interpreta os mitos racionalmente. Daqui a dupla corrente de sistematização doutrinária em Dogmas, e de dissolução correlativa em Heresias. A esta corrente dissidente pertence uma nova formação de Lendas: pela regressão às fontes tradicionais; pela persistência e assimilação das tradições locais; pela forma ascética da Imitação do ideal divino, seja Buda ou Cristo; pela confusão do sentido figurado ou literal; pela apropriação de tradições universais a uma religião em particular; pela conversão de Símbolos e Alegorias em realidades concretas.

---

<sup>10</sup> Littérature et Histoire, pág. 124.

<sup>11</sup> Alfred Maury desenvolveu sob o título de Símbolos figurados e Imagens emblemáticas, tomando na significação popular a forma de lenda, esta parte essencial do culto. (*Essai sur les Legendes pieuses*, III partie).

## CAPÍTULO II

### As lendas da Santa Família

A reabilitação das classes inferiores da sociedade, antes do Cristianismo já se achava reconhecida pela força das corporações obreiras que se haviam constituído em todos os pontos do Império Romano. A Propaganda cristã escolhendo essas classes, e lisonjeando-lhes a ignorância, falou-lhes ao sabor da suas aspirações. Essas corporações em Roma tinham caracteres diferentes; os veteranos do império que regressavam à pátria ao fim de muitos anos de trabalho presidiário, desconhecidos e desprotegidos ligavam-se entre si em pequenos colégios, conservando na sua prática religiosa e nos seus banquetes fraternais as recordações dos cultos politeístas das Gallias e da Espanha, da África, da Ásia Menor e Ásia Anterior, que eles pela vulgar ignorância facilmente sincretizavam no seu espírito. Os escravos e os libertos das grandes casas aristocráticas formavam também corporações ligadas pelo vínculo da fraternidade e pelo sentimento religioso de uma outra vida, sentimento que dava a essas comunidades o destino de providenciarem sobre as sepulturas dos seus associados garantindo-lhes o cumprimento dos deveres funerários para com eles. Nas corporações obreiras, em que se infiltrou o Cristianismo, dominava uma rigorosa hierarquia, que veio também a passar para a Igreja, e para os cenóbios e mosteiros. As primeiras comunidades cristãs destinavam-se à comemoração dos seus mártires, aos deveres de conservação das suas sepulturas, e pelo banquete fraternal do *agape* conservavam o espírito de união com que mutuamente se fortaleciam. As associações operárias da plebe romana e das colónias estrangeiras que estavam em Roma tinham os seus deuses patronos; Minerva era a padroeira das associações de tecelões, pisoeiros, tintureiros, sapateiros, dos carpinteiros, dos curandeiros, essa *vili peblecula*, de que fala S. Jerónimo como criadora da Igreja. Foi entre as associações obreiras de Roma que se desenvolveu o Cristianismo, servindo a sua organização de Colégios para a primeira constituição da Igreja. A gente que constituía essas associações era os burriqueiros, os almocreves, os catraeiros e arrais de jangadas, os sapateiros, carpinteiros, tintureiros, taberneiros, pedreiros, cocheiros e actores, os padeiros e todos os escravos, libertos e estrangeiros que viviam em Roma. Entre esta gente rude foram recrutados os primeiros crentes, os *chrestí*, assim chamados pela vileza da sua vestimenta. As lendas evangélicas que se formaram entre estes *chrestí*, traziam a imagem do meio em que nasciam: assim os apóstolos eram pescadores, representados como *lenuncularii e scapharii*; o próprio S. José era carpinteiro para os *fabri tignarii*, e mesmo Jesus era considerado no Evangelho da Infância como tintureiro: «Um certo dia o senhor Jesus brincando e correndo com outros rapazes passou pela oficina de um tintureiro que se chamava Salem; havia nesta oficina muitos panos pertencentes a diversas pessoas da cidade, e que Salem se preparava para tingir de diversas cores. Jesus, entrou na loja e arrojou tudo para a caldeira. Salem, vendo os panos estragados, pôs-se a gritar: – O que é que fazes, ó filho de Maria? Prejudicaste-me a mim e à gente da cidade; cada um queria a sua cor, e tu botaste tudo a perder. – O senhor Jesus respondeu: – Eu mudarei cada pano para a cor que tu quiseres. E começou a tirar os panos e cada um saía da cor que o tintureiro desejava». Gustave Brunet diz que esta passagem é conhecida dos Persas, e que segundo o evangelho apócrifo *A infância de Jesus Cristo*, ele exercera o ofício de tintureiro, sendo entre os Persas venerado como patrono dos tintureiros, e chamando-se ali às oficinas dos tintureiros oficinas de Cristo<sup>12</sup>. Esta lenda confirma singularmente a significação da palavra *Chrestí*, a cor distintiva dos escravos, e como se evemerizou num indivíduo manchado de tintas (*as chagas*) e coberto com uma capa vermelha (a púrpura real).

<sup>12</sup> *Evangelhos apócrifos*, pág. 106. Cita o Lexic. Persieum, de De La Brosse, Vb.º Tintorius ars.

Compreende-se como é que o culto da Virgem foi em Roma, e em geral em todo o Ocidente, o meio mais activo de propaganda da nova religião; os estrangeiros e escravos vindos da Ásia Menor, da África ou das ilhas do Mediterrâneo, traziam os seus cultos de Anah, de Mylitta ou de Vénus, e facilmente aceitavam o patronato da deusa Minerva comum a todas as corporações operárias. A transformação fez-se espontaneamente, sendo a força das coisas mais poderosa do que a intervenção individual de um S. Paulo, que teve o tino de aproveitar a corrente. Algumas outras corporações tinham por patrono Baccho, a forma helénica dos deuses solares que se sacrificaram morrendo prematuramente. Outros eram *cultores Herculi*. Era este o campo em que se desenvolveram os mitos da *Natividade e da Paixão*, prevalecendo um sobre o outro, mau grado o plano doutrinário da Igreja nascente. As associações romanas conservaram sempre um carácter religioso, que as Jurandas da Idade Média foram perdendo, e de que vemos o sentimento original ainda representado nos símbolos e emblemas com que os ofícios toma parte na procissão anual de Corpus Christi, até ainda muito pouco tempo. Como nas nossas capitais no dia do Corpo de Deus, as corporações romanas saíam em procissão com as suas insígnias. Quando a Igreja renegou as suas origens populares, não se esqueceu de condenar e perseguir as associações operárias, onde as vestes brancas, o incenso e o vinho eram elementos cultais, bem como a comemoração dos mortos, de que a Igreja saída dessas *Scholae*, se arrogava o uso exclusivo. Para esta obra de destruição, os Papas serviram-se do fanatismo dos imperadores cristãos que entregaram à Igreja as suas dotações e riqueza.

A Igreja considerava-as depois do IV século como poderosos focos de paganismo; portanto durante esses quatro séculos nas corporações de ofícios se elaboraram as lendas de origem oriental e ocidental, que foram redigidas nos Evangelhos Apócrifos.

O Evangelho da Natividade, rejeitado pela Igreja bem como o de José o Carpinteiro, representam as duas formas mais predominantes do politeísmo popular em Roma, o culto das Deusas-Mãe, e o destino funerário das associações chamadas *Columbaria*, em que revive também o culto das cavernas e das lapinhas nas Catacumbas. Estas duas formas religiosas de associação a confundir-se, ficando as columbária sobre o patronato de Diana e de Cybele, e pela alucinação produzida pela implantação do culto da Deusa de Pessinunte em Roma, as mulheres formaram parte das novas sodalidades, e vieram a ser as agentes activas da propaganda do Cristianismo pela transformação desses cultos no da Virgem Mãe. Hão-de aparecer com certeza nos primeiros séculos da Igreja todos estes elementos politeístas, os ritos da prostituição sagrada nos banquetes dos ágapes, e nos costumes dos agapetas, nas lendas de *Anna*, de S. João Baptista, e nos emblemas da *pomba fállica*, e na *pedra* de Pedro; os ritos funerários dessas associações transformaram-se na lenda de S. José, que teve na Igreja um papel menos do que secundário. A razão desta última tendência está no facto de que no primeiro século permitia-se a liberdade de associação para as corporações funerárias, de que o Cristianismo soube aproveitar-se, e quando, Septimio Severo permitiu essa liberdade às províncias, a propaganda da nova religião achou as condições de se espalhar pelas colónias do Império.

Muitos dos costumes modernos, como as *Estreias* no começo do ano, e as comemorações dos *Fiéis Defuntos*, eram cerimónias das associações funerárias de Roma, conservadas na Igreja que se criou nesse meio.

Conhecido tal meio e a influência que exerceu na formação evangélica, vejamos este período activo da credulice popular, profundamente poético, donde a Arte moderna soube por intuição genial retirar os seus temas. Toda essa eflorescência se acha recopilada nos *Evangelhos apócrifos*, que a Igreja desprezou. Gustave Brunet, no estudo que precede a sua tradução, diz deles: «Estas lendas eram poemas populares dos primeiros neófitos do culto novo; e a fé e a imaginação embelezaram-nas incessantemente; ali se encontram fragmentos reconhecíveis de composições em verso e que eram com certeza cantados»<sup>13</sup>. Depois de nos

<sup>13</sup> *Les Evangiles apocryphes*, pág. II, Paris, 1803.

mostrar a relação que existe dessas lendas para com as grandes epopeias literárias de Dante, Milton e Klopstock, o inteligente tradutor, explicando uma popularidade simpática de catorze séculos, traça o quadro histórico e moral em que se formaram esses Evangelhos: «Os gentios ainda embuídos das fábulas da mitologia, os judeus convertidos, porém com a cabeça de maravilhas que inventava a imaginação dos rabinos, esses neófitos da véspera, espalhados por Jerusalém, por Alexandria e por Efeso, não podiam vencer de repente a sua tendência para tais ficções. Foi sempre um característico dos povos do Oriente o misturar do conto, a parábola às matérias mais graves. Nas lendas evangélicas apócrifas há o cunho profundo e notável de uma fusão operada entre as opiniões antigas e os dogmas novos»<sup>14</sup>. O culto de um Mediador, o dogma da expiação propagado pelos órficos, e até o próprio mitriacismo sobre que veio a ser incorporado o Cristianismo, eram crenças recentes comparadas com os velhos mitos populares do politeísmo. É por isso que os temas lendários derivados do culto do Fogo, se renovaram nas lendas da Natividade, ao passo que o Evangelho se refere à lenda mitriaca das descida aos infernos é o mais moderno, e pouco anterior ao quarto século. O estilo dos Evangelhos apócrifos condiz com o estado intelectual das classes operárias que repetiam as tradições, que pelo facto de serem escritas se tornaram Legendas: «Redigidas no estilo popular das épocas e dos lugares que as viram nascer, esses escritos eram de uma grande ingenuidade de estilo. Vê-se que eles foram traçados por homens sem arte; os retóricos da turbolenta Alexandria, da Grécia degenerada, não passaram por ali. Muitas repetições, simplicidades e particularidades tocantes e ingénuas, imagens graciosas, milagres que se podem considerar como parábolas engenhosas, às vezes trechos verdadeiramente grandiosos e elevados», tal é o seu carácter<sup>15</sup>. São estes os documentos inconscientes que revelam a vida íntima da primeira geração evangélica; não foram ainda submetidos a um sistema de coordenação tradicional por onde se reconstituíam as tradições politeístas que entraram no Cristianismo. Escritos na época em que predominava a disciplina arcani, é neles que se encerram os elementos míticos que se dissolveram nas lendas da Natividade.

### 1. As lendas de S. José, e o Culto da morte

Nos Evangelhos canónicos de S. Mateus e de S. Lucas aparecem vagas referenciadas a S. José, o que revela o intuito de eliminar as imensas lenda populares que circulavam nos primeiros séculos da Igreja, ainda com um primitivo sentido mítico. Essas lendas persistem entre o povo da Europa, nos costumes, nos contos e até nos símbolos, tais como se encontram no evangelho apócrifo de José o Carpinteiro. A vitalidade dessas lendas em Roma, antes da recensão canónica da literatura evangélica, atendendo a que se ligavam quase todas a um sentido funerário, explica-se pela influência que exerciam as *Columbaria*, ou associações comemorativas dos mortos nas primeiras comunidades cristãs. Sob este ponto de vista, o Evangelho de José o Carpinteiro é um documento de um valor extraordinário. Segundo Wallin, pertence esta série de lendas a uma época anterior ao IV século; Gustave Brunet justifica a sua alta antiguidade pela referência às doutrinas do Milenarismo, que se propagaram na Igreja nos dois primeiros séculos especialmente pelo fervor de Cerinto, que proclamara que numa nova Jerusalém Jesus Cristo viria a reinar mil anos de festas nupciais antes do juízo final. Estas doutrinas penetraram na Igreja por meio do Apocalipse, que se considerou uma obra do mesmo Cerinto. Compreende-se que uma parte das abstracções das doutrinas do Gnosticismo não penetrasse nos primeiros cristãos, mas tudo o que se ligava aos emblemas fálicos, como o *bastão de lírios*, o símbolo da pomba, o asno da fuguda para o Egipto, e as crenças funerárias e eschatologias, eram bastante para darem uma enorme popularidade a esse Evangelho.

---

<sup>14</sup> Les Evangiles apocryphes, pág. III.

<sup>15</sup> Les Evangiles apocryphes, pág. VI

O primeiro facto da *História de José o Carpinteiro* é a sua longevidade, adoptadas pela arte cristã, morrendo no *mês de Ab*, que entre o Siro-Chaldeus corresponde à parte de Julho e Agosto. É quando começa o solstício hibernal, e por isso a morte das forças da natureza, a tristeza e a desolação. O tema fundamental deste evangelho apócrifo é o terror da morte, a agonia do velho carpinteiro e a luta com os poderes das trevas pelos anjos que o protegem. Eis o pensamento do mito com toda a sua clareza; este evangelho apresenta os símbolos que prendem as lendas de S. José aos mitos fálicos e aos mitos funerários. Tais são o *bastão e a pomba*. Gubernatis acentua este duplo carácter: «S. José, o velho estéril, cuja festa se celebra no meio da quaresma, na estação da penitência, representa assim como o seu asno, animal fálico e funerário, e o seu ofício de carpinteiro, uma personagem sinistro; a morte do velho falus impotente foi evidentemente transfigurada na lenda cristã sob a forma do mito de S. José»<sup>16</sup>. No Evangelho apócrifo se diz que exerceu o mister de carpinteiro; era preciso; era preciso entregar a Virgem a um homem que lhe não tocasse, e o velho foi escolhido pela sorte de entre doze velhos de Israel. No Proto-Evangelho de S. Tiago-Menor desenvolve-se melhor o sentido de falus impotente: «Sai, e convoca todos aqueles que são viúvos entre o povo, e que eles tragam cada um uma varinha, e aquele que Deus designar por um sinal será o esposo dado a Maria para a guardar. (Cap. VIII). S. José, tendo deixado a sua enchó, veio com os outros. E tendo-se reunido foram ter com o grande sacerdote, depois de terem recebido as varinhas. O grande sacerdote pegou nas varinhas de cada um, entrou no templo, orou e saiu depois, e deu a cada qual a varinha que tinha trazido, e nenhum sinal se tinha manifestado, mas quando deu a José a sua vara saiu-lhe uma pomba, que foi poisar sobre a cabeça de José. E o grande sacerdote disse a José: «Tu és designado pela escolha de Deus para receberes esta Virgem do Senhor e guardá-la ao pé de ti». (Cap. IX).

No Evangelho da Natividade de Maria vem a mesma lenda: «O grande sacerdote ordenou, segundo esta profecia, que todos aqueles da casa de David que fossem nubis e não casados trouxessem cada um uma varinha para o Altar, porque se devia recomendar e dar a Virgem em casamento aquele cuja varinha produzisse, depois de trazida, uma flor, e na ponta da qual o espírito do Senhor repousaria sob a forma de uma pomba». (Cap. VII)<sup>17</sup>.

S. José não tinha apresentado o seu bastão, e como nenhum dos outros refluira descobriram o seu retraimento: «Assim José foi descoberto. Porque apresentou a sua varinha e que uma pomba vinda do céu poisou sobre a ponta, a todos foi manifesto que a Virgem lhe devia ser dada em casamento». (Cap. VIII). Também na *História da Natividade de Maria* (Cap. VIII) esta mesma lenda se acha desenvolvida encarecendo a decrepitude de José: «Esta varinha era a de José, e ele era velho e de um aspecto miserável, e não tinha querido reclamar a sua varinha com medo de ser obrigado a pegar em Maria. — E quando ele estendeu a mão para pegar na sua varinha, saiu da ponta da varinha uma pomba mais branca que a neve e de uma beleza extraordinária, e depois de ter voado pelas abobadas do Templo, dirigiu-se para os céus. Então o povo felicitou o velho, dizendo-lhe: Na tua idade avançada foste feliz, e Deus escolheu-te para que Maria te fosse confiada»<sup>18</sup>.

A arte cristã aceitou apenas o emblema do ramo florido, como se vê no casamento da Virgem, de Rafael; nas vidas dos Santos este facto maravilhoso foi automaticamente reproduzido<sup>19</sup>, e ainda hoje é o mais profundamente radicado na imaginação popular. Estas flores são chamadas o *bastão de S. José*, sendo o pensamento pudico uma reprodução da lenda

<sup>16</sup> Botanique zoologique, t. I, pág. 192.

<sup>17</sup> Nos contos populares italianos o rei, para escolher um noivo para a sua filha, deixa cair um lenço sobre a multidão; também no mesmo conto para escolher um Papa solta-se uma pomba e aquele em cuja cabeça poisa, esse é o escolhido.

<sup>18</sup> Pepino casa também numa idade avançada com Berta, como vemos nas lendas épicas da França. Gubernatis, *Myth. des Plantes*, t. I, pág. 274.

<sup>19</sup> Alfred Maury, *Essai sur les Legendes pieuses*, pág. 75, nota 1.

bíblica de José do Egipto. Em Bolonha uma flor branca é chamada *bastunzein d'San Jusef*, e o Oleandro na Toscana tem o nome de *nazza di San Giuseppe* <sup>20</sup>. Por este último facto vê-se claramente que o sentido funerário, que ia sendo prejudicado pelo ramo de lírios, emblemático de S. José, foi restabelecido pela flor do Oleandro (*nerium oleander*). Diz Gubernatis: «Na Itália, o oleandro tem também uma significação sinistra e funerária». Depois de citar diferentes provérbios populares, acrescenta: «Na Toscana cobrem-se muitas vezes os mortos com as flores do oleandro; na Sicília este uso era tão frequente outrora, que deu lugar à palavra *allannarari*, que significa cobrir com flores de oleandro» <sup>21</sup>. Na Itália também se lhe dá o nome vulgar de *amazza-Pasino*, conforme a tradição conservada em Luciano e Apuleio, de que o asno teme a presença do oleandro; por esta relação vemos o sentido do asno, na lenda da fuga de S. José para o Egipto. Antes, porém, de explorarmos o sentido funerário expresso pela pomba, que sia da ponta da vara, vejamos o sentido fálico universalmente expresso pela vara ou o bastão.

No seu estudo sobre o mito do Fogo, ao qual se ligam as lendas da Natividade, Adalbert Khun demonstrou à evidência, que a vara ou bastão é o arani, o órgão, másculo que produz a vida. Sobre este dado interessa-nos aproveitarmos para a interpretação das lendas de S. José dos resultados acumulados por Gubernatis: «O falus principalmente, foi assemelhado sem dificuldade a uma espécie de bastão animal. Os bastões do Natal, de que fala Ducange (vb.º Ludus Natalis) são uma reminiscência do bastão fálico» <sup>22</sup>. É desta concepção mítica, que se derivam muitos costumes populares, como os divertimentos do Natal, como usança do cêpo apagado que se guarda para livrar do raio, o uso de bater com paus às portas como em Turim pela Semana Santa, na Alemanha e na Rússia, e também na vara que se lança para descobrir tesouros. A vara de S. José deriva do *pramantha* védico, e pelo sentido funerário assimilado S. José a Mercúrio, tem como ele a insígnia do caduco, que em Roma era conhecido na férula de Baccho, ou em nartex, a cana que aparece metida nas mãos de Jesus. A férola ou tirso *bacchico* é também florida na ponta, e o facto de se reproduzir na varinha florida de S. José, leva a inferir como a lenda se formou nas corporações funerárias que estavam sob o patronato do jovem deus. A vara aparece-nos nas formas simbólicas do casamento: nos Abruzzos o namorado que quer ver se é correspondido, deixa à porta da sua amante um tronco de carvalho; no Piemonte o baciater (de aculus) é o mensageiro amoroso; na Bretanha e na Hungria o medianeiro dos casamentos vai a casa da moça pedi-la com o distintivo de uma vara ornada de laços e flores <sup>23</sup>.

A época do ano em que se assina a morte de S. José, a sua festa no meio da quaresma, e a sua castidade ligada a uma extrema longevidade, são provas evidentes que tais lendas derivam do mito do triunfo do inverno ou da noite. Do falus impotente sai a pomba, cujo sentido mítico é indubitavelmente funerário <sup>24</sup>. Na arte e poesia cristã a pomba simboliza a alma, quer no sentido da vida que se propaga (emblema do Espírito Santo, nas festas açorianas), quer no sentido da vida se extingue; Du Méril cita um hino de Prudencio e certas passagens das Acta Sanctorum, em que a alma se separa do corpo em forma de uma pomba <sup>25</sup>. Esta alegoria fúnebre corresponde a uma realidade concreta: os colégios ou associações populares romanas, que se fundavam para garantirem a sepultura aos seus membros, intitulavam-se Columbaria. Gaston Boisier descreve estas associações funerárias sobre que se moldaram as comunidades cristãs: «Os colégios, que substituíam muitas vezes a família para a gente pobre, tinham sido levados a construírem para os seus membros sepulturas comuns... Eram edificios subterrâneos nos muros dos quais abriam pequenos nichos que continham uma

<sup>20</sup> Gubernatis, *La Mythologie des Plantes*, t. I, pág. 192.

<sup>21</sup> *Mithologie Botanique*, t. II, pág. 257.

<sup>22</sup> *Mithologie des Plantes*, t. I, pág. 49.

<sup>23</sup> *Mithologie des Plantes*, t. I, pág. 62.

<sup>24</sup> *Mythologie Zoologique*, t. III, pág. 318.

<sup>25</sup> *Poésies populaires latines du Moyen Age*, pág. 319.

ou duas urnas. Na sua origem estas Columbaria eram destinadas a reunir depois da sua morte os libertos e os escravos das casas ricas. — À vezes, os estrangeiros eram admitidos a contribuir para as despesas do monumento, e tinham naturalmente a sua parte de propriedade quando ele estava acabado. Aqueles que não tinham túmulo de família julgavam vantajoso achar lugar nestes edifícios que resistiam melhor ao tempo e à malevolência, do que uma pobre sepultura isolada à beira de uma estrada; daqui veio o hábito de se associarem para a construção de um Columbarium em comum. Estas sociedades eram organizadas como os Colégios ordinários, com os seus administradores que fazem edificar Columbarium, seus questores que governam a caixa comum, seus decuriões entre os quais algumas vezes aparecem também. Acabado o monumento, distribuem-se os lugares, recebendo cada um tantos nichos como a entrada nos seus fundos; no caso de lhe caber mais do que os que precisa, dá-os ou vende-os, — fazendo, como nas catacumbas cristãs, um verdadeiro comércio de túmulos»<sup>26</sup>. No primeiro século da era moderna generalizou-se o uso das sociedades funerárias, que Septimio Severo permitiu também às províncias do Império. Estas associações herdavam terras e riquezas para cumprirem os seus encargos tais como o banquete em comum, no aniversário da morte dos seus membros, e as grinaldas que se depositavam nas sepulturas dos irmãos, título com que se tratavam entre si, e as luzes ou as lâmpadas que se conservam acesas. Diz Boissier: «Note-se que o Cristianismo conservou quase todos estes usos transformando-os; as próprias designações pouco mudaram. Quando nas inscrições pagas, mulheres ou filhos nos dizem, que instituem estas fundações pias em memória de seu marido ou de seu pai, *ob memoriam patris*, recordam-nos estas capelas levantadas acima das catacumbas onde os santos tinham sido enterrados, e que antes de Constantino eram chamadas Memórias dos Mártires, *Mamoriæ Martyrum*. Estas cerimónias anuais, festins ou sacrifícios, de que se encarregavam os colégios como garantia de se cumprirem para sempre, que outra coisa é senão isso a que a Igreja chama um serviço perpétuo?»<sup>27</sup>. Tais analogias são indício da grande influência que as Columbaria exerceram na primeira constituição da Igreja cristã, que se apropriou do espírito de igualdade que reinava nessas associações. Diz Boissier: «A época em que as sociedades funerárias tomaram uma maior extensão é precisamente aquela em que o Cristianismo começava na sombra à conquista do Império. Como se caminhava dos dois lados no mesmo campo, e que se recrutavam no mesmo meio (libertos, escravos, estrangeiros), era difícil que se não encontrassem; entre sociedades tão semelhantes e vizinhas desde logo existiram comunicações. Se se não pode indicar com segurança o carácter e a importância das suas relações, é inteiramente impossível negar a sua existência. O ilustre explorador das Catacumbas, M. de Rossi, que não é suspeito de fazer concessões aos inimigos do Cristianismo, reconhece que os próprios cristãos se aproveitam activamente da tolerância concedida aos colégios funerários.

«As semelhanças são com efeito numerosíssimas entre as associações dos cultos. Os cristãos também possuíam uma caixa comum formada pelas contribuições dos fiéis, e estas contribuições pagavam-se todos os meses; também não têm menos cuidado das sepulturas dos seus mortos, e a Igreja gastou uma grande parte dos seus rendimentos em construir os seus imensos cemitérios.

«De ambos os lados, o respeito religioso da hierarquia social se alia a um grande espírito de igualdade; os mortos de todas as condições são confundidos nas Columbaria como nas Catacumbas. É o sufrágio de todos que nomeia os chefes, indo às vezes eleger o mais humilde para o primeiro lugar. Quando pobres libertos chegavam às dignidades as mais elevadas dos Colégios, também um antigo escravo, o banqueiro Calisto, se assentava na cadeira de Pedro, ocupada antes por um Cornélio. Finalmente os banquetes comuns têm tanta importância nas reuniões dos cristãos como nas associações pagãs; a Igreja celebra em todas as festas o festim fraternal dos ágapes, e para honrar os mártires, os fiéis jantam sobre suas

<sup>26</sup> *Revue des Deux Mondes*, 1871 (Dezembro, pág. 361).

<sup>27</sup> *Revue des Deux Mondes*, pág. 642.

sepulturas no aniversário da sua morte». (Ib., p. 648). A vitalidade destes costumes é tão profunda, que ainda persistem na maior parte dos povos católicos <sup>28</sup>. É certo que a Igreja, uma vez conhecida como religião do estado, reagiu contra estes costumes; a eliminação da personalidade de S. José dos Evangelhos apócrifos revelam-nos o modo como estava ligado o seu culto às práticas funerárias das Columbaria. Efectivamente a relação popular intitulada *História de José o Carpinteiro*, encerra trechos de hinos e visões funerárias, de um alto valor histórico. No capítulo XII descreve-se como o anjo veio anunciar a José a hora da sua morte, e ele dirigindo-se para o templo prorrompe na seguinte prece: «Oh Deus, autor de toda a consolação, Deus de toda a misericórdia e Senhor do género humano inteiro, Deus de minha alma, de meu espírito e de meu corpo, eu te adoro suplicando, oh meu Deus e Senhor; se os meus dias estão já consumados, e se o tempo chega em que devo sair deste mundo, envia, exoro-te, o grande Miguel, o príncipe dos teus anjos. Que ele permaneça comigo afim de que a minha alma miserável saia deste corpo débil sem sofrimento, sem temor e sem impaciência, pois que um grande medo e uma violenta tristeza se apoderam de todos os corpos no dia da sua morte, quer sejam machos ou fêmeas, alimarias dos campos ou dos bosques, quer se rojem sobre a terra ou que voem no ar. Todas as criaturas que estão debaixo do céu e nas quais há o espírito na vida, são feridas de horror, de um temor ou de uma repugnância extrema quando as suas almas saem dos seus corpos. Agora, oh meu Deus e Senhor, que o teu santo anjo preste a sua assistência e ao meu corpo até que esta separação seja operada. E que a face do anjo designado para me guardar desde o dia que eu fui formado, não se volte de mim. Mas que ele seja o meu companheiro até que me tenha conduzido a ti. Que o seu rosto seja para mim cheio de alegria e de benevolência e que me acompanhe em paz. Não permitas que os demónios cujo espírito é formidável, se aproximem de mim sobre o caminho sobre o qual eu devo ir até que chegue finalmente a ti. E não permitas que os guardas do paraíso me proibam a entrada. E descobrindo minhas culpas, não me exponhas ao aprobrio, na presença do teu tremendo tribunal. Que os leões se não precipitem sobre mim. E que as ondas do mar de fogo, que todas as almas devem atravessar, não submerjam minha alma antes de eu ter contemplado a glória da tua divindade. Oh Deus, juiz equitativo que há-de julgar os mortos na justiça e que tratará cada um segundo as suas obras, assiste-me na tua misericórdia, e esclarece-me a via por onde chegue a ti. Porque tu és a fonte abundante de todos os bens e a glória por toda a eternidade» <sup>29</sup>. É o espírito que inspirou este cântico o que ainda no século VIII aparece no belo hino do *Dies irae*; a crença dos anjos propagará-se entre as ínfimas camadas populares pelos cultos medo-persas trazidos para Roma com o Mitriacismo.

No capítulo XVI do citado evangelho, no momento em que José expira, profere um cântico em forma de ditirambo: «Desgraçada a hora em que eu nasci neste mundo! Desgraçadas as entranhas que me trouxeram! Desgraçados os peitos que me amamentaram! etc.». No capítulo XVIII, diz Jesus a sua mãe: «Oh minha mãe tão amada, esta mesma necessidade de morrer foi imposta a todas as criaturas que nascem neste mundo, porque a morte obteve o seu direito assegurado sobre todo o género humano. E tu, minha mãe, e todos os restantes seres humanos, deveis esperar pelo fim da vossa vida. Mas a tua morte, assim como a deste piedoso velho, não é uma morte, mas uma entrada na vida que é eterna e que não conhece fim. E o corpo que eu recebi de ti está igualmente sujeito à morte». Na elaboração poética do culto funerário a morte recebe uma personificação, tal como se conservou durante toda a Idade Média nas lendas populares da Dança da Morte; no capítulo XVI vem essa representação mítica: «E voltando-me para o meio-dia, eu vi a Morte que se aproximava e com ela todas as potências do abismo, seus exércitos e seus satélites. E suas vestimentas, suas bocas e rostos lançavam fogo. Quando meu pai José os viu vir para ele, seus olhos foram inundados de lágrimas. E ao mesmo tempo ele gemeu de uma maneira extraordinária. Então, vendo a

<sup>28</sup> O Povo português nos seus Costumes, Crenças e Tradições.

<sup>29</sup> *Evangelhos Apócrifos*, pág. 27. Ed. G. Brunet.

violência dos seus suspiros, eu repeli a Morte e toda a multidão dos seus ministros de que vinha acompanhada e invoquei meu pai misericordioso, dizendo: Oh pai de toda a clemência, olho que vês ouvido que escutas! Atende minhas súplicas e minhas orações pelo velho José, e envia Miguel, o príncipe dos teus anjos, e Gabriel, o arauto da luz e toda a luz dos teus anjos, e que toda a sua ordem caminhe com a alma de meu pai José, até que eles ta entreguem». A tradição dos combates do Anjo da Guarda para salvaram a alma na hora da morte, que se conservou na poesia e arte da Idade Média, aqui aparece com todo o seu vigor de crença religiosa.

O carácter funerário do Evangelho apócrifo de José o Carpinteiro revela-se sobretudo no espírito da comemoração das *Columbaria*: no capítulo XXVI vem: «E todo o mortal que tiver o cuidado de fazer as suas oferendas no dia da tua comemoração, eu o abençoarei e lhe retribuirei na assembleia das virgens. E aquele que tiver dado alimento aos indigentes, aos pobres, às viúvas e aos órfãos, distribuindo-lhes o fruto de trabalho de suas mãos *no dia em que se celebra a tua memória*, e em teu nome, ele não será privado de bens durante todos os dias da sua vida. Quando a sua alma desertar o seu corpo e lhe for preciso deixar este mundo, eu queimarei o *Livro dos pecados*, pelo não atormentar com nenhum suplício no *dia do juízo*, mas atravessará o mar de fogo transpondo-o sem dor nem obstáculo». A ideia de um *Livro de pecados* é uma tradição rabinica, e a sua referencia no Koran, que o indica como devendo ser consultado o anjo Gabriel no dia do juízo, é a prova da sua proveniência medo-persa, que por outros caminhos vem para Roma com o mitriacismo. No capítulo XXVII descreve-se como S. José é sepultado em uma *caverna*: «Finalmente levaram-no para junto da caverna, e abriram a porta para colocarem o seu corpo junto de seus pais». Correspondia isto ao costume das *Columbaria* e da Igreja que o imitava nas suas Catacumbas. Assim o culto das cavernas, que tinham um sentido fálico, como veremos no culto das *grutas* e *lapinhas* das Deusas-mães, coincide aqui perfeitamente com o sentido da *pomba* e do *bastão de lyrios* emblemáticos de S. José. A viagem do Paraíso, que se liga, como acima vimos, à lenda de S. José, não foi esquecida na poesia da Idade Média, em outras viagens maravilhosas como a de Alexandre Magno e a de S. Brendan. No *Evangelho de José o Carpinteiro* cita-se de passagem a lenda do *Anti-Cristo*, que era uma forma apropriada ao Cristianismo do Dualismo medo-persa.

## 2. Santa Ana e os Cultos Eneanos ou Hetairistas

O modo de propagação do Cristianismo fez-se principalmente pela influência das mulheres ou *Agapetas*, em Roma, que viram na nova religião uma revivescência dos cultos hetairistas, reproduzindo as *Kedeschim*, da prostituição sagrada. A liberta Márcia, concubina do imperador Commodo (180-193), conseguiu abrandar as perseguições contra os crentes do novo rito secreto. Nos *Philosophumena* conta-se que por influência desta amante do imperador, o bispo Victor voltou para Roma, e como os mártires que trabalhavam nas minas de Sardenha foram perdoados. E contudo dos *Philosophumena* não se conclui que Márcia fosse cristã, ou baptizada; de onde pois esta simpatia pelos *Chresti*, a não ser pela confusão dos antigos cultos hetairistas com os ritos praticados pelos *agapetas*?<sup>30</sup> É isto o que se torna evidente nas lendas da Santa Família redigidas nos Evangelhos apócrifos, e na preponderância das lendas da *Natividade* até ao IV século, e ignorância das lendas da *Paixão*.

Este lado hetairista do novo culto só modernamente tem sido investigado, achando-se ainda muitos vestígios nas superstições populares, e em numerosos ritos ligados às cerimónias da Igreja. Este sistema religioso eneano ou hetairista que precedeu no Ocidente à entrada das raças áricas, e que se confundiu desde logo com o seu politeísmo meteorológico, apresenta um duplo tipo da divindade femenina, a *Deo-Meretrix*, como Mylitta, Afrodite, Vénus Volgiaga, Madalena, e a *Virgem-Mãe*, como Artemis, Astarte, Marta. As modernas descobertas da

---

<sup>30</sup> Uma Memória de M. Aubé, Le Christianisme de Marcia, la favorite de l'empereur Commodo, conclui que ela pendia para o Cristianismo.

civilização acádica vieram revelar este fundo religioso na sua unidade orgânica, e tornar inteligíveis os mitos confusos da época babilónica, a sua dissolução entre as raças semitas, e a mistura com os mitos greco-romanos, alguns dos quais entram nas criações literárias tais como as lendas de Dido, ou *Elissa*, e as migrações eneanas personificadas no *pious Enéas*. Na redacção literária da época evangélica este elemento popular e cultural foi caracterizado com toda a evidência; lê-se no Evangelho de S. Mateus: «Eu vos digo em verdade, que os publicanos e as *mulheres prostitutas* entrarão de preferência a vós, no reino de Deus. – ... porque os publicanos e as *mulheres prostitutas* acreditaram» (XXVI, V.31 e 32). O ortodoxo Calmet, no Dicionário da Bíblia, diz que: «Os nomes de Ana e Joaquim não se lêem nos escritos canónicos do Novo Testamento ...» Estes nomes entraram nas lendas cristãs com os caracteres que tinham nas mitologias e tradições do Oriente, conservados nas crenças populares.

Nas *Inscrições cuneiformes*, publicadas por II. Rawlinson e Norris, vem a seguinte imprecisão:

« A prostituta sagrada de coração impuro, que abandona o lugar de prostituição, a prostituta do deus *Anna*, que não cumpre o seu serviço, na noite do *mês incompleto*, a hierodula que culposamente falta no seu lugar, que não flagela o seu peito, que não faz com a mão ressoar o pandeiro ...<sup>31</sup>.

Muitas destas alusões existem nas tradições e superstições populares europeias; o carácter orgiástico de *Santa Ana*, encontra-se nestas antigas:

«Senhora Santa Ana,  
Dai-me outro marido,  
Que este que eu tenho  
Não dorme comigo.

Senhora Santa Ana,  
Esta mulher mente,  
Que eu durmo com ela  
E não a contento».

A referência ao mês incompleto, acha-se no Romanceiro popular:

Era pelo mês de Abril,  
De Maio, antes um dia...

O uso da flagelação apareceu na ascese cristã, desde a sua origem<sup>32</sup>, e no século VII, quando se generalizou a confissão, os padres flagelavam as penitentes fechando-se secretamente com elas. Mais tarde levantou-se a monotonia dos Flagelantes, ou procissões dos nus, que se propagou durante todo o século VIII<sup>33</sup>.

O toque do pandeiro ou adufe, no Idus de Fevereiro, era no século XIV proibido em Portugal às mulheres, com penas severas, como se vê pelo extracto de um documento publicado no *Elucidário* de Viterbo.

<sup>31</sup> Apud Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, pág.4.

<sup>32</sup> Dulaure, *Des divinités génériques*, pág. 354. Du Cange, V, *Palmata*.

<sup>33</sup> Nas cantigas populares de S. João há uma reminiscência à flagelação das hieródulas, nesta quadra:

Na noite de S. João  
Muita pancada apanhei,  
Por causa por causa de uma alcachofra  
Que por o meu amor deitei.

A lenda de Santa Ana apresenta todos os elementos essenciais do culto da prostituição sagrada, que entre os povos semitas se prestava à deusa Annah. As situações da vida de Santa Ana, no Proto-Evangelho de S. Tiago Menor, no Evangelho da Natividade de Maria, e na História da Natividade de Maria e da Infância do Salvador, condizem com os elementos culturais da deusa hetairista Annah, por forma que esses evangelhos populares são uma remodelação das crenças primitivas do Ocidente da Europa. É numa festa de Israel, que o velho pastor Joaquim é repellido pelo sacerdote, por falta de progenitura, circunstância que o inibe de apresentar as suas oferendas: «A grande festa do Senhor chegou, e os filhos de Israel apresentavam as suas ofertas, e Ruben levantou-se contra Joaquim, dizendo: – Não te compete apresentar a tua oferenda porque tu não tens progenitura em Israel». A festa é a das Succoth-Benoth, em que se entregavam à prostituição religiosa. Joaquim retira-se para uma montanha <sup>34</sup>.

O nome de Joaquim, o marido de Ana, leva-nos a fixar o sistema cultural a que pertence esta lenda. Na mitologia acádica, os deuses fundamentais são Ana, que representa o céu, e Eâ, na forma de Zi-kia, o espírito da terra <sup>35</sup>. Na grande inscrição de Khorsabad, acha-se uma referência ao templo de Yakhin, cujo carácter de divindade geradora aparece nas lendas judaicas do Livro de Henoch, como um demónio Yekim, que tem o poder de seduzir as filhas dos anjos bons, fazendo-as descer à terra <sup>36</sup>.

Pelo seu lado, Annah, «deplorando a sua viuvez e esterilidade», vê que é chegada a festa e que não lhe é permitido chorar, e toma o seu manto, orna a sua cabeça (à maneira de deusa, simulando uma torre) e apresenta a aparência de uma rainha: «ela ornou a sua cabeça, e vestiu-se com as roupas de núpcias. E, pela nona hora, desceu ao jardim para passear, e vendo um loureiro, sentou-se debaixo dirigindo a sua prece ao Senhor... Ao olhar para o céu viu sobre o loureiro <sup>37</sup> um ninho de pardal». (Cap. II e III).

No Evangelho da Natividade de Maria, Joaquim tem uma visão em que lhe é comunicado que cessou a esterilidade de Ana: «Eis aqui o sinal das coisas que eu te anuncio. Quando tu chegares à porta de ouro, que está em Jerusalém, tu aí acharás Ana tua esposa, *Ana que virá ao teu encontro...*» (Cap. III). feita a mesma revelação a Ana, diz-lhe o anjo: «Levanta-te e vai a Jerusalém, e quando tiveres chegado à porta de ouro, assim chamada porque é dourada, tu encontrarás por sinal teu marido diante de ti...» <sup>38</sup>. Na História da Natividade de Maria e da Infância do Salvador, torna-se a repetir a lenda da porta dourada; o anjo diz a Joaquim: «Desce da montanha e volta para tua esposa»; e a Ana: «Vai à porta que se chama dourada, e parte ao encontro de teu marido, porque ele virá para ti hoje». Ela ergueu-se prontamente, pôs-se a caminho com as suas servas, e deixou-se ficar ao pé desta porta chorando: depois dela ter esperado muito tempo, e quando estava quase desalentada de esperar tanto tempo, ao levantar os olhos, viu Joaquim que vinha vindo com os seus rebanhos. Ana correu e lançou-se-lhe ao pescoço, dando graças a Deus e dizendo: «Eu era viúva, e agora já não serei estéril, e eis que conceberei» <sup>39</sup>. A porta dourada pertence ao rito da prostituição sagrada, onde à entrada das cidades as mulheres se entregavam aos que passavam, principalmente estrangeiros, como se vê entre os costumes dos Amorreos; Gustave Brunet cita o episódio de Tamar, que explica melhor o costume: «*Thamar ornata sponsalibus ornamenta, ad portam civitatis sedit. Lex enim Amorrhœorum est, nuptam præsidere in fornicatione per septem dies juxta portam*». Nas superstições populares persiste o espírito deste culto heraitista

<sup>34</sup> Proto-Evangelho, cap. I.

<sup>35</sup> Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, pág. 140.

<sup>36</sup> Jules Baissac, *Origines de la Religion*, II, 288.

<sup>37</sup> Segundo Donato, o loureiro era sagrado para as mães.

<sup>38</sup> Evangelho da Natividade, cap. IV; dourada é uma tradução do grego dorata, a lança do culto eneano.

<sup>39</sup> Hist. da Natividade, cap. V.

de Santa Ana, sincretizado sobre os elementos ritualísticos da Deusa Annah. Gil Vicente traz as Orações populares em que se alude à *porta dourada e ao loureiro*:

Estava San ao pé do loureiro,  
 Veio o anjo por mensageiro:  
 — Vai-te à porta de ouro, acharás teu parceiro;  
 Tira a roca e abraça-o primeiro.  
 Vai Joaquim após o carneiro,  
 E naquela hora em que Deus verdadeiro  
 Concebeu Ana em limpo celeiro,  
 A Santa Maria rezou o salteiro  
 Que já o quebranto caiu no ribeiro <sup>40</sup>.

Nas superstições populares a *porta* é o lugar especial onde se fazem os amavios. Em Luis de La Penha, feiticeiro condenado em Évora em 1626, «para que uma pessoa dê a outra tudo aquilo que lhe pedir: pôr-se-ia uma pessoa nua sem camisa com os braços e pés crizados e dirá o seguinte:

Portal, portalejo,  
 aqui me cruzo e humilho,  
 por onde (fulano) entrou;  
 com três enforcados,  
 e três mortos a ferro por amores,  
 e nove varas de marmeleiro,  
 que lhe toquem no coração  
 para que me diga o que souber  
 e me dê o que tiver».

Depois de uma reza ordinária, segue-se o resto da fórmula:

«não to dou, nem te ofereço  
 até me não vires falar,  
 para te eu perguntar  
 aquilo que eu quiser;

e isto far-se-á nove noites sem candeia, há de estar a *couceira da porta* em pé; e no *portal* da casa aonde isto se fizer há de ter entrado por ele uma pessoa que quiserem fazer o que quiserem» <sup>41</sup>.

No culto de Annah era o elemento feminino que se consagrava; de facto Santa Ana tem uma filha, vaticinada pelo anjo: «Fica sabendo que ela conceberá uma filha que ficará no templo de Deus, e o Espírito Santo repousará nela, e a sua benção será sobre todas as santas mulheres: de sorte que ninguém poderá dizer que tivesse havido antes uma outra como ela, nem que na série dos séculos haja uma outra semelhante a ela, e o seu ramo será abençoado, e ela mesma será abençoada, e ela ficará reconhecida como Mãe da benção eterna» <sup>42</sup>. Este texto é bastante significativo; Annah renova-se nas crenças do Ocidente pelo culto de uma nova Deusa-Mãe, à sombra da qual se propagou o Cristianismo. De facto, Maria é consagrada no templo e fica votada ao serviço divino, como uma hierodula dos cultos hetairistas. Como conciliar a nova doutrina da virgindade com a lei da prostituição sagrada, quando a hierodula

<sup>40</sup> Obras, t. II, pág. 13.

<sup>41</sup> *Processo*, no Arquivo Nac., n.º 8: 179; ap. Positivismo.

<sup>42</sup> Hist. da Natividade de Maria, cap. III.

chegou aos catorze anos? Disse então o sacerdote ao povo: «Desde que este tempo foi levantado por Salomão, ele tem tido um grande número de donzelas admiráveis, filhas de reis, de profetas e de pontífices; enfim, chegando à idade conveniente, elas tomaram maridos, elas agradaram a Deus, seguindo o costume daquelas que as haviam precedido. Mas agora introduz-se com Maria uma nova maneira de agradar ao Senhor, porque ela fez a Deus a promessa de preservar na virgindade...»<sup>43</sup>. Portanto, em virtude desta nova maneira de agradar Deus, a hierodula tem de sair do templo e sai entregue à guarda de um esposo (isto é, em oposição à promiscuidade religiosa). Aqui a lenda hetairista liga-se com o culto fálico de José o Carpinteiro, como vimos já pelo símbolo da pomba e do ramo de lírios. É junto de uma fonte, que Maria obedece à vontade do senhor, e é numa gruta ou caverna que vem à luz o fruto do mistério religioso. «Um outro dia, como Maria estivesse de pé junto de uma fonte (ou poço, ou charco, dos cultos ctonianos) o anjo do Senhor apareceu-lhe dizendo: — Tu és feliz, Maria... tu conceberás, e darás à luz um Rei cujo império se estenderá não somente sobre a terra, mas também nos céus...»<sup>44</sup>. Enquanto isto se passava, José estava em Capharnaum, ocupado nos trabalhos do seu ofício, porque ele era carpinteiro e ali se demorará nove meses. Quando chegou a casa achou que Maria estava grávida, e tremeu em todos os seus membros, e clamava: «Senhor, senhor, levai-me, porque antes quero morrer do que viver. E as virgens (hierodulas) que estavam com Maria disseram-lhe: — Nós sabemos que nenhum homem a tocou... O anjo do Senhor entretinha-se cada dia com ela. Se queres que te descubramos a nossa suspeita, ninguém a pôs grávida a não ser o anjo do Senhor. E José disse: — Para que me quereis enganar e fazer-me acreditar que foi o Anjo do Senhor que a pôs grávida? Pode ser alguém fingisse que era o Anjo do Senhor, com o fito de a enganar»<sup>45</sup>.

No culto de Annah aparece a forma de Virgem Meretrix; no Evangelho da Natividade de Maria, Santa Ana vem vagamente indicada como Virgem: «havia quase vinte anos que eles viviam num casto casamento, sem terem filhos»<sup>46</sup>. Nas tradições da Idade Média, os místicos continuaram a considerar Santa Ana como Virgem<sup>47</sup>; a virgindade de Maria só muito tarde é que veio a tornar-se uma imposição dogmática da Igreja, quando já os cultos femininos do Ocidente da Europa, de *Annah*, de *Maria e Marta*, das deusas-mães e virgens-meretrizes, estavam esquecidos. Nos cantos populares Santa Ana ainda conserva este carácter hetairista, como já vimos, e alude-se também à forma do seu templo, o *monte* ou seio maternal (*in statu pregnationis*)

A esposa adúltera do romance popular intitulado o *Bernal francês*, tem o nome de Ana, e recebe o amante em um jardim como nas *Succoth Benoth*:

Peguei nele nos meus braços  
Levei-o para o jardim,  
Mandei lavar pés e mãos  
Em água de alecrim...  
A mulher com quem casares  
Seja *Ana* como a mim, etc.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Ibid., cap. VIII.

<sup>44</sup> Ibid., cap. IX. Calme prova que a virgindade era ignóbil em Israel, como se vê pela filha de Jephte, que antes da morte pede para ir chorar a sua virgindade. No templo de Jerusalém não havia hieródulas, e por isso a lenda da apresentação tem outra origem.

<sup>45</sup> Ibid., cap. X.

<sup>46</sup> Cap., I.

<sup>47</sup> J.B. Thiers, *Traité des Superstitions*, t. II, pág. 302, ap. G. Brunet, *Evangiles apocr.*, pág.

<sup>48</sup> *Romanceiro Geral*, n.º 13.

Nas cantigas populares o nome de *Ana* liga-se a uma tradição sensual:

Oh *Ana*, tres vezes *Ana*,  
Oh *Ana* feita de cera,  
Quem fora brasa de lume,  
*Ana*, que te derreteria!<sup>49</sup>

Nas parlendas populares de Vila Nova de Gaia, há ainda a persistência de certos elementos do culto eneano de *Ana*:

*Ana*, Magana,  
Rabo de cana,  
Fita vermelha  
Rabo de ovelha.

*Ana Ganilha*, está doente  
Do mal que lhe dura sempre;  
Mandou chamar o padre-cura,  
Para lhe dar a dependura.  
Padre-cura chegou lá a casa,  
Arrumou-a lá para um canto,  
Deitou-a em cima de um banco,  
Deu-lhe com a fava,  
Deu-lhe com a ervilha,  
Deu-lhe com o mal  
Da *Ana Ganilha*<sup>50</sup>.

Nesta parlenda, o nome de *Ganilha* e a referência ao padre-cura explicam-se pelo nome dos sacerdotes *Salii Collini* e *Salii Aganales*, do culto de Marte Gradivus ligado ao culto de *Ana*<sup>51</sup>.

A *fava* tem um sentido fálico, que persistiu nas práticas da feitiçaria da Idade Média; e na Sicília e Toscana, as raparigas que querem casar ou saber como vai ser o seu marido metem três favas num saquinho, e conforme a que sai inteira, descascada ou sem olho, assim o marido há-de ser rico, pobre ou doente<sup>52</sup>. A *ervilha* tem um extraordinário prestígio nas tradições indo-europeias; nos costumes chineses semeiam-se ervilhas em um vaso para grelarem, amarrando-se depois com um fio de seda, e esta cerimónia que se faz na noite do sétimo mês da lua, chama-se *plantar a vida*<sup>53</sup>.

Alfred Maury cita a lenda de uma bíblia do século XIII, em que um veado vem trazer de comer a Santa *Ana*<sup>54</sup>. No culto eneano de Astarte, ela é designada Astarte *com cornos*, Aschtharoth Karnaim; o que nos leva a inferir como na tradição se conservou o emblema da deusa *Ana*, já sem ser compreendido. As peles de gorgonas penduradas no templo de Cartago

<sup>49</sup> Uma cantiga andaluzia personifica a mulher com o nome de *Ana*:

Entre las arboles todas  
Se señoorea el laurel,  
Entre las mujeres

<sup>50</sup> Vieira de Andrade, *Rimas populares* (Folhetim da Aurora do Cávado).

<sup>51</sup> Baissac, *Origines de la Religion*, t. I, pág. 278.

<sup>52</sup> Gubernatis, *La Mythologie des Plantes*, t. II, pág. 136.

<sup>53</sup> Idem, id., pág. 299.

<sup>54</sup> Essai sur les Legendes pieusses, pág. 170.

por Hannan, são representadas como emblema na arte para as figuras tradicionais de S: João Baptista, que, como adiante veremos, é um elemento deste culto eneano. A forma do templo de Ana é um *tumulus* ou monte artificial, representando um seio materno<sup>55</sup>; em uma cantiga popular de Viana que diz:

Senhora Santa Ana  
Subiu ao monte,  
Onde se sentou  
Abriu uma fonte.

Oh! Que água tão doce,  
Oh que água tão bela!  
Anjinhos do céu  
Vinde beber dela<sup>56</sup>.

Baissac faz notar, que «uma das condições essenciais dos primeiros estabelecimentos religiosos ctonianos ou eneanos era a *vizinhança da água* e o abrigo da *montanha* ou de uma elevação qualquer...»<sup>57</sup>. Nesta cantiga, os *anjinhos* do céu são a expressão concreta do epíteto de *kourotrophes* (amamentadora de crianças) dado à Deusa-Mãe Artemis do culto eneano de Efeso.

### 3. As lendas de Santa Isabel e de S. João Baptista

O nome de *Elisabete*, a mãe do precursor, e prima da Virgem-Mãe, decompõe-se na forma de *Eliza-bete*, isto é, o templo da «forte deusa», cujo culto também existia além de Cartago ou Efeso, como se vê no epíteto de Artemis Elusia<sup>58</sup>. O Cristianismo popagou-se da África para a península hispânica, e a necessidade de apropriar-se dos cultos eneanos das orlas mediterrâneas, fez com que a lenda de *Ana* trouxesse consigo elementos secundários, como na lenda de Dido a tradição de Ana, que era o seu aspecto hetairista, se converteu em irmã e confidente da rainha cartigeneza. Brochart dá como origem do nome de *Eliza* a forma *Elischadh*, significando a virago; porém Baissac segue a interpretação de Movers, no sentido de «forte deusa». No culto de Virgem-Mãe dá-se-lhe o nome de Mulher-forte, mas destaca-se o nome de *Elisa* para designar a sua prima.

«As piras simbólicas das festas eneanas orientais, em que o sol é queimado em efígie», como diz Baissac, são as fogueiras que nas festas cristãs andam ligadas a João, o filho de Elisabete. Nas festas das Sakea, Zacarias, o rei da agra<sup>59</sup>, tem o nome de Zogan, (*zoganes*, em grego, ou o *Johanes*) e trajava uma túnica vermelha, tal como é representado o Cristo. Esta origem explica-nos o carácter próprio da lenda de *D. João*, e ao mesmo tempo nos remontam às origens acádicas de tais divindades semitas. O Zoganes da festa hetairica das *Succoth Benoth* é logicamente filho do templo de Elissa, Elissa Bet; neste templo em Cartago, segundo a tradição referida por *Silio Ralico*, existia uma espada (Pun., I, 90): «Esta espada, diz Baissac, representava simbolicamente o falus... Se se restitui o nome inteiro de Sicheu (o esposo assassinado ou mudo de Elissa) o qual, segundo Servio o scholiaste de Virgílio, era Sicharbas, tem-se um composto semita Zekhi herb, cujo sentido é precisamente aquele do latim *hasta*

<sup>55</sup> Baissac, *Origines de la Religion*, t. I, pág. 199

<sup>56</sup> Ap. Leite de Vasconcelos, *Tradições*, pág. 73.

<sup>57</sup> Op. cit., pág. 231.

<sup>58</sup> J. Baissac, *Origines de la Religion*, t. I, pág. 256.

<sup>59</sup> *Reinages*, em França; Reinados, no Brasil; Impérios, nos Açores.

*pura*»<sup>60</sup>. Este nome semita da lança corresponde exactamente ao de Zacarias, o pai mudo de João. Nas festas de S. João havia além do salto das fogueiras o jogo de canas ou de lanças, que correspondem a este símbolo do Zakhi herb<sup>61</sup>. O ortodoxo Calmet, no Dicionário da Bíblia, afirma que «tudo o que se diz do pai e mãe de Elisabeth, não tem o mínimo fundamento». As formas do culto eneano revelam-se nas fugas de Elisabeth para a montanha, para ocultar o filho da perseguição: «A grita que S. João tinha escolhido no meio do rochedo era em forma de célula natural, e onde se penetra a custo; tinha ao pé uma fonte de água nativa, que se escapa pelas fendas do rochedo», como se relata em Calmet.

A lenda popular da degolação de S. João traz implícita a sedução amorosa e as danças da festa hetairista da hierodula personificada em Herodiade. Ozonan conta esta lenda de S. João, tal como anda na poesia latina da Idade Média: «Contava-se que a filha de Herodes, possuída de um amor criminoso por S. João Baptista, não pudera ocultar a seu pai o segredo da sua paixão. Herodes, furioso, vingou-se pelo suplício do profeta. Então a princesa mandou vir num prato a cabeça sagrada, e tomando-a nas mãos quis imprimir-lhe um beijo com os lábios impuros. A cabeça virou-se, soprando sobre ela; e a virgem culpada, arrebatada por este sopro, voou pelos ares. Acrescentava-se que cada noite Herodiade recomeçava a sua carreira aérea, que não deveria acabar senão no fim do fim do mundo...»<sup>62</sup>. A mesma morte do Baptista tiveram-na Penteu pela mão de sua mãe e suas irmãs, Orfeu na Tracia, e Licurgos em Nisa; vê-se que é uma apropriação dos cultos orgiásticos, em que há também uma forma de virgindade nativa. O grito bacchico da orgia Io Evan, parece personificar-se na forma de Iohanes. As bachantes que usam o tirso, eram hieródulas que faziam voto de castidade, e que segundo Euripedes e Nonnus se defendiam violentamente contra os que as atacavam. É importante esta lenda de Herodiade, pelas suas relações com a lenda do Judeu Errante, e com a de Malco (*Malik*). Ozanam aponta como uma das relações mais antigas da lenda de Herodiade, a que se acha nas *Præloquia*, do bispo de Verona, Rathier, morto em 974<sup>63</sup>; na redacção latina do poema Renard (Rheinardus, 1139-1164) vem desenvolvida, e segundo Ozanam, imitando a forma das narrativas de Ovidio. A perdição e sedução das mulheres pelo tipo lendário de D. João tem evidentemente origem nestes vestígios dos cultos orgiásticos. Os banhos nas ribeiras no dia de S. João é um costume que ainda persiste em Portugal; Ozanam alude ao seu carácter cultural: «No século XIV, Petrarca achando-se em Colónia, na véspera de S. João, observou uma solenidade que o impressionou, e que deixou descrita nas suas cartas. As mulheres da cidade, coroadas de flores, tinham-se reunido à borda do Reno; ali elas se ahoelharam para emergirem na água as mãos e os braços, murmurando palavras supersticiosas: era uma persuasão geral, que o rio levava com a ablução deste dia todos os males que ameaçavam o ano»<sup>64</sup>. Por este tiro se vê que a lenda do Baptista se liga ao culto dos charcos e das ribeiras, que se conhece nas formas de Artemis *potamia* ou *limnæa*.

Assim como nas lenda de S. José se vêem os vestígios do culto fálico em contraposição com o culto hetairista da prostituição sagrada da deusa Annah, conservado nas lendas de Santa

<sup>60</sup> Idem, *ibid.*, pág.260.

<sup>61</sup> A persistência do culto hetairista de Elissa aparece em Portugal: «No monte de Santa Luzia (Minho) há um Santo Eliseu em nicho, aonde as moças vão às quartas-feiras, e virando o santo para elas lhe atiram com uma pedra e dizem:

— Oh meu Santo Eliseu,  
Casar quero eu!

Leite de Vasconcelos, que coligiu este facto, diz que a uma lenda da Peneda, concelho dos arcos, há um penedo dos casamentos a que é costume atirar pedras. (*Vanguarda*, n.º 34, 1880).

<sup>62</sup> *Les Germains avant le Chistianisme*, pa. 72. É a judia errante Pharaylda, que se torna Judeia.

<sup>63</sup> Apud Martène e Durand, IX, 798.

<sup>64</sup> *Les Germains avant le Christianisme*, pág. 68.

Ana, a mesma oposição se observava nas lendas de S. João Baptista, essencialmente fálicas. Os seus caracteres conservaram-se na imaginação popular, identificando-o com o Sátiro pagão, ou vestido com o surrão de peles ou perseguindo as mulheres como os demónios incubos. A sua morte é causada por uma mulher, Herodias, bailadeira ou hetaira, que, segundo a lenda, pede a sua cabeça em prémio. Os Sátiros eram chamados ficarius, por cauda das pontas ou cornos que tinham na cabeça (*ficus, fici*). S. João Baptista tem uma figueira como árvore que lhe é consagrada. Nos Contos de Pomigliano figura uma figueira temporã, que faz nascer os cornos a quem lhe come os figos <sup>65</sup>; a flor do feito, colhida na noite de S. João, dá um grande poder ao homem sobre a vontade de todas as mulheres. Há aqui uma identificação do feito com o *fatuus*, nome que se dava aos Sátiros. Os principais filtros amorosos são celebrados na noite de S. João em todos os povos. As cantigas populares conservam situações fálicas referentes a este tipo lendário da Santa Família:

S. João por ver a moças  
 Fez uma ponte de prata;  
 As moças não vão por ela  
 S. João todo se mata.

S. João foi para o mar  
 Com vinte e cinco donzelas;  
 Embarca, não desembarca,  
 S. João no meio delas.

A lenda de S. João implantou-se nos povos indo-europeus sobre elementos politeístas solares; daqui a sua vitalidade. As literaturas e Arte Europeia desde o fim do século XVI desenvolveram em criações estéticas este tipo fálico.

O modo como o culto e lendas de S. João se ligam às lendas e ritos do Natal, reconhece-se pelo seu sentido solar; à festa do solstício do Inverno que os Persas celebravam em 25 de Dezembro (*Mirrhan*), havia a sua correlativa ao equinócio da Primavera (*Mihirgan*) como indicam Creuzer e Guiguiat . Se os primeiros cristãos receberam do Mitriacismo em Roma os ritos particulares do Natal, forçosamente aceitaram o sistema cultural, celebrando também o equinócio da Primavera personificado no S. João. Em sermão de S. Eloi, no século VII, enumerando as crenças pagãs que se devem evitar, diz: «Que na festa de S. João, e em outras solenidades dos santos, que se não faça caso do solstício...» <sup>66</sup>. O sono de S. João, e o esquecimento do seu dia, é celebrado nas cantigas populares como reminiscência do sentido astronómico.

#### 4. A Lenda de D. João

Nem sempre as grandes concepções literárias e artísticas conservam as suas relações naturais com os elementos tradicionais primitivos de onde elas derivam; as criações individuais do génio tomaram um tal desenvolvimento e intencionalidade filosófica, que o germen popular que lhe deu nascimento ficou esquecido, apagado, conservado quando muito entre o tropel das lendas indistintas e sem sentido. O tipo de D. João, o sedutor de todas as mulheres, o herói da epopeia do amor, acha-se universalizado nas obras primas do teatro, da poesia e da música; mas as relações morais com esta entidade, o interesse que se liga às suas aventuras de balcão e alcova é maior e mais profundo do que a impressão produzidas pelos dramas do Tirso de Molina e Molière, pela ópera de Mozart e pelo poema de Byron. É porque existem raízes

<sup>65</sup> *Rec. des Deux Mondes*, 1.º de Nov. de 1877, pág. 149.

<sup>66</sup> *Acta Sanctorum Belgii*, t. III, pág. 245.

tradicionais, que universalizam pela sua latente simpatia esse tipo dissoluto, menos poético contudo na obra literária, apesar da suprema capacidade dos génios que o idealizaram.

A tradição dom-joanesca está totalmente esquecida, os seus elementos são desmembrados ou transformados, e só com um paciente esforço é que ela poderá ser reconstituída em todas as suas formas. Como na lenda de Fausto, há também na de D. João os vestígios míticos que se transformaram em contos populares; podem mesmo considerar-se estas duas tradições dialectas das Renascença, como as duas sínteses poéticas do génio setentrional e meridional da civilização da Europa. O tipo de D. João tem sido estudado unicamente na sua expressão filosófica, determinada pela arte e pela literatura; ninguém mesmo suspeitará, que esta idealização deriva de lendas populares, e muito menos ainda que essas lendas são os vestígios inconscientes de velhas crenças e superstições religiosas.

Assim como na Idade Média julgou a ciência uma sugestão orgulhosa do Diabo, também acreditou que o Amor era uma fascinação demoníaca, uma tentação irresistível, contra a qual inventou as penitências. As crenças demoníacas do poder do amor tinham condições de popularidade, e a feitiçaria da Idade Média legou-nos esses filtros e esconjuros para se ser amado e para possuir o dom da simpatia, que ainda hoje se usam nas classes mais atrasadas da sociedade.

Isto, que para nós é hoje uma popular, foi um sistema religioso, que pela sua decadência diante do catolicismo da Idade Média se converteu em entidade malévola, como se vê na crença do Diabo-Vénus, e dos demónios-incubos. Portanto podemos remontar por meio desses vestígios mágicos á forma inicial de que a Idade Média foi a herdeira inconsciente. Existiu na Europa uma corrente de Chaldaísmo, ou transmissão erudita dos cultos mágicos, e mesmo nas superstições populares há vestígios de cultos acádicos, provenientes da primeira raça asiática que ocupou a Europa antes dos Árias. É nesses cultos, e pela revivescência produzida pelo Chaldaísmo, que vamos encontrar a entidade demoníaca da sedução amorosa. Lenormant, nas *Origens da História*, interpretando a tradição dos amores dos anjos pelas filhas dos homens, citada pelo Genesis, consigna a crença dos demónios lascivos, sedutores das mulheres, a que o livro apócrifo de Adão dá o nome de *'Hengê*:

«A passagem mais curiosa a este respeito é a que encerra o livro de Adão, numa declamação contra os ascetas e anacoretas: — Então as Lelioto fêmeas se aproximam deles e dormem com eles para receberem a sua semente e ficarem grávidas. Então nascem os *Schidê* (demónios) e os *'Hengê*, que se lançam para as filhas dos homens. — Assim da união dos incubos fêmeas com os homens, supôs-se nas crenças sabianas, que nasciam os demónios masculinos lascivos. Estes *'Hengê*, cujo nome significa os Saltadores... são equiparados aos sátiros da mitologia fenícia, e que S. Jerónimo define *incubones vel Satyros; vel sylvestres quosdam homines, quis nonnulli Fatuos ficarios vocant*. Ele lhes dá essencialmente o carácter de incubos, como também entre os judeus Moisés Maimonides, porque a superstição antiga acreditava que os Sátiros atacavam na realidade as mulheres, crença aceite por Santo Agostinho»<sup>67</sup>. A superstição judeo-babilónica propagada na Europa, e a crença gaulesa dos Disios, ou divindades demoníacas sedutoras das mulheres, vieram na época da Renascença a personificar-se em tipos individuais; a origem deminiaca dos *'Hengê* pelo coito das Lelioto com os anacoretas e ascetas, parece conservar-se nestes tipos populares de Frei João des Entomures, e do Frei João da Morena, do romanceiro tradicional português.

O nome de João conservou sempre nas superstições vulgares um certo prestígio mágico, come se vê pelo valor ligado às missas, rezas e benções ditas por um clérigo com o nome de João<sup>68</sup>. Nas constituições sinodais do Bispado de Lamego, de 1639, proíbe-se a

<sup>67</sup> *Les origines des l'Histoire*, c. I, pág. 323.

<sup>68</sup> Nas lendas religiosas o Evangelho de S. João tinha extraordinárias virtudes contra a luxúria. Eis um excerto de um tratado de Devoção do século XIV: «Exemplo desto avemos daquell velho de que falla na leenda de Sancto André, que tanto se asenhorava dell o peccado maa da luxurya que

prática supersticiosa da missa «que há de ser dita por clérigo, que se chame João». (Liv. V, tit. VIII, cap. III). A lenda de S. João também tem relações com os demónios sensuais do amor e da sedução das mulheres; os 'Hengê, equiparados aos Sé' irim (isto é, os cabeludos) personificam-se em S. João, vivendo no deserto envolvido numa pele felpuda, e por quem se apaixona Herodias. Nas cantigas populares aparece debaixo da veneração do santo o carácter do demónio sedutor das mulheres:

S. João era bom moço  
Se não fosse tão velhaco;  
Foi com três moças à fonte  
Foi com trê e veio com quatro.

É na noite de S. João, que as Moiras encantadas em forma de serpente tomam a figura de donzelas, pondo-se junto das fontes e lagos a pentear os cabelos; e as fogueiras do santo também possuem o poder mágico das revelações do amor. Queimam-se as alcachofras, dizendo:

Em louvor de S. João,  
A ver se o meu amor  
Me quer bem ou não.

Nos costumes populares franceses, S. João apresenta o carácter dos cultos fálicos; Dulaure descreve a seguinte cerimónia contra a esterilidade, praticada na noite de S. João: «Sobre a extrema fronteira do departamento do Allier, no bairro de Mont-Luçon, existe, no meio de uma charneca imensa situada na comuna de S. Janeiro, o oratório de S. João e de S. Remi. A 20 de Junho, as mulheres infecundas, os moços de ambos os sexos, para ali se dirigirem dos arredores de três a quatro léguas. Passa-se a noite em promiscuidade no deserto. No dia 24 fazem-se estações e ofertas, e bebe-se o *saint-vinage*. Esta bebida é composta de água de uma fonte chamada de S. João e de um pouco de vinho, e passa por um poderoso preservativo contra a esterilidade e os feitiços dos *fasciniers*, espécie de bruxos que *nouent l'aiguillette*, e tornam os jovens noivos impotentes»<sup>69</sup>.

O sincretismo entre o precursor e o Evangelista é escusado explicar. Na lenda cristã, o baptista é filho de Elisabeth, o que bem significa a sua proveniência própria, porque o nome decompõe-se na designação do templo da deusa da prostituição 'Elissa (Elissa-Bit), cujo templo existia em *Cartago*, como o descreve Silio Itatico<sup>70</sup>.

A superstição popular portuguesa, de apanhar um figo na noite de S. João, e ver se ele se conserva verde até ao ano seguinte como sinal de que ninguém nos quer mal, , liga-se a essa crença dos demónios sensuais, os Fatuos *ficarios*, de que fala S. Jerónimo. É possível que do nome de Sátiros Inuus, (Virg., En., liv. VI, v. 775) a igreja fizesse o sincretismo com o nome grego de Ioanes. O sentido de oráculo amoroso ligado ao culto popular de S. João explica-se

se non podya del partir, e já cõ coyta de lhe contradizer trazia com sigo o evangelho de Sam Joham». (*Tratado de Devoção*, Ms. de Alcobaça n.º 265, fl. 151). Também no processo de Luiz de la Penha, da Inquisição de Évora, de 1626, as Cartas de tocar tinham escrito o evangelho de S. João. (Vid. *Positivismo*, t. III, pág. 190). «E assi tem uma devoção supersticiosa a S. João Evangelista, etc.»

<sup>69</sup> *des Divinités génératrices*, pág. 287. Dulaure descreve como se benze o *saint vinage*, usado em muitos outros pontos da França, e apresenta uma oração latina, de um velho ritual, com o título: *Benedictio amoris sancti Joannis evangeliste*:

«Bene + dicere et coss + erare hane creaturam vini dextera tua dignare; omnipotens Deus, et preta ut in omnes te iredente et de potu isto bibentes a te protegantur; et sicut beatus Joannes de calice bibens non est Iesus, ita isti homines in amore tui et Sancti Joannis, de isto potu bibentes, ab omni aegritudine corporis et animae absolcantur».

<sup>70</sup> *urbe fuit media sacrum genetricis Elissae...* (Pun., I, 80).

pela sua relação com os Sátiros *Fatuos*, que Servio, comentando Virgílio (v. 314, do livro VIII da En.), deriva da natureza dos oráculos insensatos <sup>71</sup>.

O *figo*, no oráculo amoroso de S. João, tem o mesmo sentido que o epíteto de *Ficarios* dado ao Sátiro. Este nome foi empregado por S. Jerónimo (*Jerem.*, cap. L, v. 39), como tirado da linguagem do povo; Du Cange explicava-o como epíteto dos Sátiros e Faunos, porque viviam debaixo das figueiras; porém Bocharad deriva de *ficus*, *fici*, a verruga ou excrescência córnea que se figurava na cabeça dos Sátiros, e que Hipócrates, Aristóteles e Galeno empregam como designando uma doença especial <sup>72</sup>. O nome de *Fatuus* ou *Fatuellus*, dado aos Sátiros, aparece em S. João, na superstição de semente do *feito*, colhida para uma pessoa se fazer amado; em algumas localidades chama-se *feitelha*. Consiglieri Pedroso descreve a cerimónia da colheita da semente da flor do *feito* na noite de S. João: «No outro dia vai-se buscar o guardanapo com a semente, que *fica ciom a virtude de atrair para o dono dela quem lhe esteja próximo*» <sup>73</sup>. Sobre o poder amoroso da semente do *feito*, canta-se em Lavadoz esta cantiga:

Meu amor não vás a Avintes,  
Nem para lá tomes o jeito;  
Olha que as moças de lá,  
Trazem a semente do feito <sup>74</sup>.

Na noite de S. João deitam-se as alcachofras pelos namorados. Conforme elas pela manhã no telhado estão floridas ou não, assim o namorado é feliz ou infeliz nos amores (Mondim da Beira). Em Vila Nova de Carros, concelho de Paredes, cortam-se dois juncos muito iguais, representando um deles o conversado e o outro a conversada; o junco que pela manhã estiver mais comprido, é o que denuncia mais amor. A isto alude esta cantiga:

Dizem que me queres bem  
Inda o hei-de experimentar,  
Na noite de S. João  
Junco verde hei-de cortar.

Não corte-lo junco verde,  
Que não é experimentação,  
Se tu queres experimentar  
Experimenta o meu coração <sup>75</sup>.

O junco, a planta dos charcos, é aqui um característico dos cultos eneanos, em que tanto figura a *hasta* ou hastlilia, e a lança fálica. A alcachofra é a imagem do sol, que se queimava na pira eneana, nas festas de Sakhea. Na festa das Succoth-Benoth, ia-se para as barracas com um ramo de limoeiro; nas cantigas de S. João se diz no Alentejo:

S. João me prometeu  
De me dar um bom marido,  
Quando o trigo está em grão  
E o limoeiro florido.

Já tenho a vista cansada  
De tanto olhar para o limão,  
A ver se ele floresce

<sup>71</sup> Berger de Xivrey, *Traditions teratologiques*, pág. 476.

<sup>72</sup> *Ib.*, pág. 476.

<sup>73</sup> *Positivismo*, t. III, pág. 337.

<sup>74</sup> *Ib.*, t. IV, pág. 114.

<sup>75</sup> Leite de Vasconcelos, *Vanguarda*, n.º 50

Na noite de S. João.

S. João à minha porta  
 Eu não tenho que lhe dar,  
 Dou-lhe uma caninha verde  
 Para pôr no seu altar.

A forma orgiástica da festa refere-se nesta outra cantiga:

Eu hei-de ir a S. João  
 Com viola e pandeiro,  
 Se achar as portas fechadas  
 Hei-de bailar no terreiro.

A capela do Baptista  
 É de rosas encarnadas,  
 A capela é do santo,  
 O santo é das casadas <sup>76</sup>.

«Quem tem amores e quer saber se o dilecto amado lhe é afeiçoado, colhe na noite de S. João uma *folha de figueira*, passa-a três vezes pela chama, dizendo certa oração ao mesmo tempo, e vai colocá-la no quintal ou no telhado; se de manhã está orvalhada, o que é muito natural, tem amante fiel». (*Alm. de Lembr. para 1868*, pag. 244).

Por estas superstições populares se vê que a Igreja tolerou uma parte, assimilando-as nas lendas e credices das festas de S. João, e outras ficaram condenadas por diabólicas nas práticas da feitiçaria medieval, como se vê na invocação de Asmodeu, no processo da Inquisição contra Luis de la Penha. Asmodeu é o demónio da voluptuosidade das lendas rabínicas que seduz todas as mulheres do harém de Salomão; no século V, Santo Agostinho citava como demónio da voluptuosidade uma divindade gaulesa, os *Ducii*, que atacavam as mulheres durante o sono, a quem Llinymar dava o nome de *Dusiolus* <sup>77</sup>.

Por estes factos se vê, que a crença nestes demónios incubos, tão persistente ainda no século IX, é a decadência de um culto de que a forma especial pode ser compreendida pela aproximação da divindade chinesa Tchang'o, que é a personificação da lua presidindo ao amor e ao casamento. Antes da ocupação da Europa pelas tribos áricas, existiu o culto lunar quase que exclusivamente. A este fundo comum que faz com que a tradição don-juanesca se estenda a toda a Europa, sendo evemerizada primeiramente no frade sensual, como Frei João, de Rabelais, e o do romanceiro português, recebendo depois elementos históricos ou pretendidos tais, que tornaram D. João o galanteador irresistível do século XVII. Na lenda de D. João, em que o nome de Tenório ou de Maranha indicam uma tendência para se apoiar numa realidade histórica, há duas partes distintas, ligadas por um intuito moral reflectido; a primeira é o tipo do *burlador*, verdadeiramente demoníaco, impenitente e temível; a outra é a situação trágica da condenação determinada por ter burlado os mortos nas suas aventuras.

Na tradição portuguesa temos estas duas partes bem distintas; o romance açoriano de *Joãozinho o Banido* é o tipo na sua singeleza popular, antes de ser transformado pelos grandes génios literários e artísticos. Transcrevemos alguns traços verdadeiramente acentuados:

Joãozinho foi jogar  
 Uma noite de Natal,  
 Ganhou cem libras de ouro  
 Marcadas e por marcar;

<sup>76</sup> A. Tomás Pires, na *Sentinela da Fronteira*.

<sup>77</sup> Belloguet, *Glossaire gaulois*, n.º 147.

*Matou um padre de moessa  
Revestido no altar,  
Enganou sete donzelas  
Que estavam para casar,  
E furtou sete castelos  
Todos do passo real<sup>78</sup>.*

Na tradição popular Joãozinho acaba salvando-se, e  
Foi acabar santamente  
No adro de Nazareth.

Em um conto popular do Algarve, intitulado a *Mirra*, acha-se a aventura do morto para uma ceia, tal como esta situação penetrou na literatura, mas pelo poder da alma de um padre é que o mancebo estouvado escapou de ser arrastado para a sepultura:

### **Conto da mirra**

«Um rapaz muito folgazão quis dar uma grande festa no dia dos seus anos; foi por casa de todos os seus amigos a convidá-los para irem jantar e cear com ele. Quando voltava para casa, encontrou ainda um amigo em frente do cemitério, e depois de o convidar também ficou a conversar muito satisfeito.

«Estando nisto, deu com os olhos em uma mirra (esqueleto) ainda revestida de alguma carne, e que estava pegada a uma parede; disse-lhe mofando:

«— Se queres vir também ao banquete dos meus anos...

«A mirra respondeu:

«— Lá irei.

«O rapaz ficou espantado, e perguntou ao amigo se tinha ouvido alguma voz. Como este lhe dissesse que nada tinha ouvido, ele pela sua parte não se atreveu a descobrir o caso. Foi-se dali cheio de susto, e ao passar por casa do prior fez-lhe confissão do acontecido.

«— O que tu foste fazer, homem! Não sabes que com os mortos não se brinca.

«— E agora?

«— Agora, não tens outro remédio se não sujeitar-te ao que te acontecer. Manda por na mesa mais um talher, ainda que não seja senão como satisfação do convite.

«A noite correu no meio de danças, até que os convidados foram para a mesa. Ao soar a primeira badalada da meia noite, bateram à porta. A mirra entrou vagorosamente; o rapaz que fora abrir a porta recuou espavorido. A mirra dirigiu-se para a mesa, e sentou-se no lugar que estava desocupado. Comeu, comeu, e depois levantou-se, dizendo para o mancebo:

«— Pois bem; já que me fizeste o favor de me convidar para o teu banquete de anos, também aqui te convidado para amanhã a esta mesma hora ires cear comigo.

«Ditas estas palavras foi-se embora. O rapaz ficou ainda mais aterrado do antes; não pôde dormir até que ao outro dia foi ao prior para lhe contar tudo.

«— Não tens outro remédio senão ires; sais-te mal se faltares, porque a mirra vem-te buscar de arrastos. O que te posso fazer é emprestar-te a capa com que digo a missa para te defenderes com ela.

«O rapaz sujeitou-se. Lá por alta noite foi para o adro da Igreja, a tremer como varas verdes. Ao dar a meia-noite em ponto o rapaz bateu-lhe à porta, a mirra apareceu e levou-o consigo para dentro:

«— Vês estas covas aqui?

---

<sup>78</sup> *Cantos populares do Arquipélago açoriano*, n.º 17.

«— Vejo.

«— Pois uma é a minha, e a outra seria para ti. O que te vale é vires vestido como Cristo. Agora o que digo é que nunca brinques com os que estão mortos.

«O rapaz, sem saber como, achou-se fora da Igreja, como se voltasse a si de um pesadelo; teve uma grande doença, e em todos os dias da sua vida nunca mais se esqueceu da lição»<sup>79</sup>.

Há uma lenda Bretã, do século XV, em que se repete a mesma situação do conto algarvio; transcrevemo-la de um rápido estudo literário de Rodrigues-Solis sobre D. João Tenório:

«O erudito escritor sr. Vidal afirma a existência de uma composição Bretã dos meados do século XV, atribuída a um capuchinho chamado Morin, que morreu em 1480, depois de ter predito aos bretãos a sua incorporação à França em castigo de seus pecados, — segundo a qual, nos dias de carnaval aconteceu em Rosperden que três jovens dissipados, depois das bambochatas da taverna, se vestiram com peles de animais e botaram a correr pelas ruas, e o mais perverso deles se dirigiu ao cemitério, pegou numa caveira descarnada, pô-la sobre a cabeça e colocando duas luzes no buraco dos olhos se arrojou pelo povo, aterrando as crianças e os velhos. Este mancebo, antes de regressar a sua casa, levou a caveira ao cemitério, dizendo: — Caveira, quem quer que sejas, vem amanhã a minha casa e ceará comigo. — No seguinte dia, à hora da ceia, ouviu-se bater como gente que o chamava. O criado que fora abrir, caiu no chão desmaiado, e as outras duas pessoas que acudiram aterraram-se tanto que morreram de repente.

«Então, terrível e a passos lentos, o morto avançou até meio da sala: — Aqui estou; venho cear contigo. Vamos pois, estamos perto e sentar-nos-emos juntos à mesa do festim que cá está preparado na minha cova. — O mancebo aterrado deu um espantoso grito e caiu no chão, partindo a cabeça contra as lages»<sup>80</sup>.

O mesmo escritor alude a uma *rundalla* da Catalunha sobre esta peripécia.

Assim como a tradição portuguesa apresenta todos os elementos da lenda de D. João<sup>81</sup>, foi natural que se procurasse fixar em Portugal as origens históricas deste tipo aventureiro, que recebeu carácter brigão segundo os costumes preponderantes dos séculos XVI e XVII conhecidos pelo nome de *Valentia*. A primeira base histórica acha-se determinada no século XV, pouco antes de uma composição bretã. No artigo biográfico acerca de D. Inês de Castro, pelo erudito Ferdinand Denis, vem uma referência ao assassinato de D. Maria Telles pelo infante *D. João*, de cujo casamento ficara um filho órfão, D. Fernando de Eça, que viveu na Galiza, e que segundo aquele escritor se pode considerar como o *tipo do D. João Espanhol*. — Teve uma ampla geração, pois tinha a consciência tão larga, que casava com todas as mulheres, vivendo umas e outras —<sup>82</sup>. Por este trecho da velha Crónica transcrito por Ferdinand Denis, vê-se que os costumes dissolutos de D. Fernando de Eça se conglobaram com o trágico assassinato feito por seu pai. Uma lenda é sempre a síntese de desconhecidos elementos

<sup>79</sup> Este conto pertence à tradição popular do Algarve, e foi-nos comunicado pelo nosso bom amigo Reis Damaso, com outros muitos que nos revelam a riqueza imensa da novelística naquela província. No começo da nossa formatura (1862) ouvimo-la também a um estudante de Guimarães donde inferimos a sua extensa vulgarização (Vid. *Anuário para o estudo das Tradições populares portuguesas*, de 1882, a pág. 38).

<sup>80</sup> *Panorama Literário*, pág. 4.

<sup>81</sup> Nas tradições peninsulares também se encontra o Diabo incubo, chamado o *Coouro* de Viscaia: «E mais dizem oje em dia hi, que *jaz com algumas molheres hi nas aldeas ainda que non queyram, e vem a ellas em figura descudeiro*, e todas aquellas com que jaz foram escooradas». *Monumentos hist. (Scriptores)*, vol. I, pág. 259.

<sup>82</sup> *Nouvelle Biographie Universelle*, de Didot.

tradicionais, e o nome de *Eça* sendo dado a D. Fernando, por causa da morte de sua mãe, influiu na intervenção do morto na lenda do galanteador.

Num artigo de J. A. da Graça Barreto intitulado *Tradições de D. João Tenório em Portugal*, cita o facto generalizado no prólogo posto por Amilcar Galli à edição da partitura da ópera *D. João* (Milão, Sonzogno, 1874) «Como uma das origens históricas as aventuras de um Príncipe português, contadas numa crónica anónima sobre a *Vida e morte do infantíssimo Príncipe D. João*»<sup>83</sup>. O falecido Graça Barreto encontrou depois este mesmo facto aventado pelo dr. Kahlert, num artigo sobre as lendas de D. João, atribuindo a crónica a uma ficção jesuítica intitulada *Vita et mors sceleratissimi principis Joannis*, sendo herói o desgraçado rei Afonso VI, filho de D. João IV, que os jesuítas destronaram e arruinaram por ele lhes ser adverso<sup>84</sup>.

A aproximação da antiga crónica citada por Ferdinand Denis, do pretendido romance jesuítico a que alude Kahlert, leva-nos a recuar à evemerização histórica da lenda de *D. João* até ao século XV, sendo o infamíssimo príncipe português o assassino de sua mulher D. Maria Telles<sup>85</sup>. O nome de *Tenorio*, da lenda priapica de D. João, liga-se à reminiscência da divindade *Thunaer* ou Donar: «Sempre representado com o seu emblema em forma de cruz, pela sua dupla qualidade de divindade que quebra os gigantes do gelo, e do deus advogado dos casamentos. O seu martelo era empregado como sinal de consagração na união do esposo e da esposa, ligados pelo laço nupcial»<sup>86</sup>.

Graça Barreto encontrou um diário manuscrito *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna*, de Frei Alexandre da Paixão, referente aos anos de 1662 a 1680, no qual se relatam façanhas e torpezas de um fidalgo português, D. João de Castro, «que deixou brado não só em Portugal, mas ainda na Espanha, e na própria pátria do lendário libertino, em Sevilha. Alternadamente valentão, devasso, sedutor e covarde, tudo isto ele foi como o espanhol»<sup>87</sup>.

Com estes dados históricos procurou interpretar a tradição do príncipe português, a que alude Nissen na biografia de Mozart, impressa em 1828. Dos extractos publicados por Graça Barreto, tomamos aqueles mais característicos:

«Em Novembro de 669 deixamos dito, como D. João de Castro, faltando à fé de sua palavra, saía da Torre de Belém, e como passara a Castela, e se acolhera em Badajoz. No ano

<sup>83</sup> *Boletim de Bibliografia Portuguesa e Revista dos Arquivos Nacionais*, pág. 153.

<sup>84</sup> Eis o texto de Kahlert, reproduzido no *Kloster*, t. III, 667 e 669: «Er sagt: die Quelle der Sage sey ein in Portugal erschienener jesuitischer Roman: *Vita et mors sceleratissimi principis Joannis*. Darunter gemeint sey König Alfons VI, Sohn des Don Juan de Braganza. Man habe ihn in einem Thurme bei Lissabo gefangen gehalten, un die Jesuiten hätten dem Volke veiss gemacht, der Teufel hätte ihn weggehrt». Apud Graça Barreto.

<sup>85</sup> O nome de *Tenório*, com que se personifica a lenda de D. João, não é espanhol, mas sim português, usado no princípio do século XV. Um prelado português que ocupou o arquiépiscopado de Toledo, D. Pedro *Tenório*, e que viveu na privança de D. João I de Castela, era natural de Tavira e filho de João *Tenório*, comendador de Estepa, da ordem de S. Tiago. (Vid. *Panorama*, t. VIII, pág. 207). Este prelado foi muito odiado pelos outros bispos espanhóis, e perseguido pelo partido contrário a D. João de Castela, depois da morte deste rei. O apelido de *Castro*, de sua mãe, levaria a confundi-lo com o infante D. João, filho de D. Inês de Castro, desonrado pelo assassinato de D. Maria Telles, fazendo-se assim o agrupamento odioso de dois nomes D. João Tenório. A localização da lenda no século XV, e a reminiscência de um tipo português são factos indubitáveis. Mira de Amescua na sua comédia *El esclaro del demonio*, tem por protagonista um sedutor português. Na ultima metade do século XVII, aparece em Portugal um outro brigador e rascão com o apelido de Castro que se apropria do prestígio da lenda. Como adiante veremos, o poeta Tirso de Molina dramatizou por vezes assuntos de Portugal.

<sup>86</sup> Karl Blind, no *Nineteenth Century*, de Junho de 1879; e *Rev. Intern.*, t. I, pág. 402. Na gíria das casernas militares chama-se revista de martelinhos à inspecção dos órgãos sexuais.

<sup>87</sup> *Boletim de Bibliografia*, pág. 156.

seguinte *acharam algumas pessoas em Sevilha suas memórias frescas e vivas*, nas galas de uma comediante, que representava com elas igualmente a louca vaidade deste Fidalgo e o papel da comédia, sendo mais celebrada pelo que dava a dizer, que pelo que dizia. Nesta Cidade, por uma desconfiança que teve numa publicidade, desafiou a todo Sevilha; e descendo pelo rio para S. Lucas, chegando-se ao seu barco três, de certos aduaneiros que vivem no lugar de Coria, e registram as embarcações que sobem e descem, perguntaram que levava o barco, ao que ele puxando pela espada abriu a cabeça a um, respondendo: Levo isto... Destas andou fazendo muitas, com que não parava em nenhum lugar, e fugindo a todos, voltou a buscar por valhacouto a Portugal, e chegou à corte, representando o bem as aventuras de D. Quixote, que lhe puseram o mesmo nome na acomodação de títulos da comédias, que se fez com muita brevidade a muitos cavaleiros da corte, como fica dito atrás. Fez logo pública sua chegada seu próprio desenfado, chegou a notícia de S.A., e o mandou prender, e arrecadar no Castelo da Cidade, onde esteve até ao fim deste Fevereiro, em que o mandou com guardas para a Torre de Belém, e com tão estreita prisão, que ordenaram ao capitão o tivesse de noite e de dia com sentinela à vista...

«D. João de Castro muitas vezes figura nestas relações por haver representado diversas vezes diversos papeis assim em Portugal como em Castela; fazia agora o de preso, e por algumas gentilezas que abriu em crédito do valor da nação (foi uma delas defender que se não representasse uma comédia, em que se introduzia el Rei D. João o 4.º com o título de Duque de Bragança, o que conseguiu, apesar de todo um pátio de Castelhanos, que estavam presentes para ver e ouvir representar) o mandou S. A. soltar». O mesmo diário diz que se suspeita que morrera por envenenamento propinado por mandado de seu filho.

O retrato do valentão excelente, mas posterior à formação do *Burlador de Sevilha* de Tirso de Molina, e não tem relação com a vaga tradição dum príncipe português. É contudo importante a passagem do Diário Ms., porque nos mostra, que estando em Sevilha, D. João de Castro julgou que as aventuras representadas de D. João Tenorio eram alusivas à sua pessoa. É assim que os elementos lendários se sincretizam às vezes numa personalidade histórica, refluindo sobre a lenda a importância da realidade.

Também em Espanha não faltaram tentativa de comprovação histórica para a entidade lendária de D. João. D. Eugénio Ochoa, no *Tesoro del Teatro Español*, sustenta que D. João Tenorio era de uma ilustre família dos Vinte e Quatro de Sevilha, e que depois de ter seduzido a filha do comendador Ulloa, o matara, refugiando-se no convento dos Franciscanos; estes o mataram, dizendo que fora castigado pela própria estátua do comendador que ele insultara.

Fixado os elementos tradicionais e populares da lenda de D. João, compreende-se a universalidade que adquiriu este tipo de ideal nas grandes criações literárias e artísticas. É como consequência desta derivação que as situações fundamentais da lenda deram motivo a obras isoladas, antes do drama de Tirso de Molina. Segundo Ticknor, na comédia de Lope de Vega *El diñero es quien hace hombre*, entra uma estátua de pedra e outros dados, como o carácter impassível do personagem, «que fazem supor que Tirso se aproveitou dela»<sup>88</sup>;

---

<sup>88</sup> *História da Literatura Espanhola*, t. II, pág.455, nota. No discurso do Marquês de Valmar na recepção de D. José Zorilla na Academia espanhola, em 31 de Maio de 1885, acha-se uma enumeração de todas as composições do Teatro espanhol que antecederam ou precederam *El Burlador de Sevilha*, do Padre Gabriel Tellez:

— *El Infamador*, do sevilhano Juan de la Cueva, comédia representada pela primeira vez em Sevilha, em 1581. Segundo Moratin, o tipo de Leucino é uma espécie de D. João Tenorino; seguiram esta ideia Alberto Lista e von Schack.

— *Diñeros son calidad*, comédia de Lope de Vega; nela se acha a intervenção da estátua do Comendador, e a intrepidez cínica de Octávio, diante da estátua que se move e lhe aperta a mão.

— *La Fianza satisfecha*, outra comédia de Lope da Vega; o tipo do seductor adquire o seu máximo desenvolvimento, a ponto de atentar contra uma irmã e a própria mãe.

assignando-se à comédia de Lope, pelo menos a data da sua publicação em 1632, e 1636 a última data da publicação das comédias de Tirso de Molina, vê-se que ele foi precedido na exploração do assunto, mas que só ele pôde fixar esse eterno tipo de D. João Tenorio, no *Burlador de Sevilha*<sup>89</sup>, porque era esse o carácter do poeta Frei Gabriel Tellez, do convento de Soria, cujos versos eram condenados pela Inquisição. Segundo Pi e Margall no prólogo às obras de Tirso de Molina, o tipo de Don Juan acha-se mais profundamente retratado noutra comédia do mesmo poeta *Tan largo me lo fiais*.

Em Espanha, eram estas aventuras amorosas, em que se desbaratava a valentia, o tema favorito dos poetas dramáticos, achando-se mais uma vez a fisionomia de D. Juan no D. Juan de Mendonza da comédia de Calderon de la Barca *No ay como callar*. Estas comédias passavam com as companhias ambulantes de Nápoles, e dali os actores italianos as repetiam em Paris, estabelecendo-se assim essa influência profunda do teatro espanhol sobre o francês no meado do século XVII, que se reflectiu mesmo sobre os maiores génios como Molière e Corneill. A comédia de Tirso de Molina, *O burlador de Sevilha*, foi representada em Paris em 1656, traduzida, até que Molière universalizou pela Europa a lenda na sua comédia do *Festin de Pierre* de 1665, rescrita por Thomaz Corneill em 1677 e uma das suas poucas composições popularizadas.

A Espanha continuou idealizando esse tipo de D. João, que Enfantin considerava como representando o lado amoroso do génio ocidental; o poeta Zamora do princípio do século XVIII

— *El esclavo del Demonio*, comédia do Dr. Mira de Amescua; tem por herói um sedutor português D: Gila Nunes de Atouguia, que rapta uma dama por embuste, como D. João com a duquesa Isabel.

— *El Cardenal de Belén*, e *San Domingo de Alcalá* apresentam tipos don-joanescos, anteriores à criação de Tiro de Molinha.

— *El Rufian* dichoso, de Cervantes, idealiza também o tipo do sedutor, simpático ao teatro espanhol do século XVI e XVII, a ponto de encontrar-se ainda nas comédias:

— *No hay cosa como callar*, de Calderon.

— *San Francisco de Sena*, de D. Agostin Moreto.

Somente a comédia de Tirso é que saiu fora de Espanha, sendo representada na Itália, donde passou para França, e daí para quase todas as Literaturas.

— Há ainda a comédia *No hay plazo que no se cumpla ni deusa que no se pague*, de Zamora, que apaixonou as plateias espanholas pelo tipo de D. Juan e donde Lourenzo d'Aponte extraiu o seu libreto *Il conritato di Pietra*, sobre que Mozart escreveu a incomparável ópera *Don Giovanni*. O século XVIII, sensual e incrédulo, idealizava-se um aventureiro sedutor, e Goldini escrevia para as plateias populares a comédia *Giovani Tenorio, assia il dissoluto punito*.

<sup>89</sup> Vulgarização do *Convidado de pedra*:

*El convidado de Piedra* representou-se nos teatros de Itália em 1620, segundo Ricoboni; quatro traduções e imitações do *Burlador* aparecem apontadas por Lione Allacci na sua Dramaturgia.

Passa para Paris.

Representa-se no Teatro do Arlequim (Comédia Italiana) onde se acentua o carácter do pagem que desenrola a lista das amantes de D. João. Como todas as companhias dramáticas procuravam explorar este assunto querido do povo, a companhia de Molière também lhe exigiu um *Convidado de Pedra*, e o grande poeta dramático fez-lhe o *Festin de Pierre*. La Harpe cita as traduções ou imitações do *Burlador de Sevilha*:

1659 — *Le Festin de Pierre ou Le Fils Criminel, tragicomedie par de Villiers*.

1661 — *Les Festin de Pierre* de Dorimon.

1665 — *Don Juan ou Le Festin de Pierre* por Molière.

1667 — *L'Athée frodouyé* par Dumesnil.

1677 — *Le Festin de Pierre*, comédia de Molière, mise en vers par Corneill de l'Isle.

É deste mesmo ano a imitação inglesa de Thomas Shadwell, com o título *The Libertin*.

elaborou o tema fundamental nas duas comédias do *Convidado de Piedra e No ay plazo que no se cumpla*, até ao moderno drama de Zorrilla *D. Juan Tenorio*, de 1844. Mas genealogia literária pela bibliografia, obriga a enumerar grande quantidade de obras mediócras, que em nada definiriam a psicologia desta assombrosa entidade moral. As formas genéticas da lenda de D. João na literatura e arte europeia são: o *Burlador de Sevilha* de Tirso, o *Festin de Pierre* de Molière, o *D. Giovanni* de Mozart, com o inexcédível libreto de *Lorenzo d'Aponte*, e o *Don Juan* de Byron. Existiu uma profunda relação moral entre o tema artístico e os génios que o elaboraram; o carácter de Don Juan Tenorio era no lado cínico o de Tirso, no lado aventureiro o de Molière, na sedução invencível e na ansiedade do gozo Mozart, na saciedade indiferente d'Aponte, na voluptuosidade audaciosa e aborrecida Byron. O génio, como o definiu Diderote, *c'est une âme qui se tourmente*: foi por isso que estes génios souberam criar as tempestades morais em que se envolveu o galanteador de Sevilha, e desenhando-o traçaram por vezes a sua autobiografia. A análise filosófica desta obras primas fundadas sobre a lenda de D. João está por fazer; seria fecunda em resultados para compreender o génio destes sublimes artistas<sup>90</sup>. A lenda de *D. João* completa a síntese contida no *Fausto*; já Calderon na comédia famosa do *Mágico prodigioso* presentira de um modo genial esta relação íntima, fazendo com que Cipriano venda a sua alma ao Diabo, não pelos segredos da ciência mas pela posse do amor de Justina. Pelo seu lado, o fogo da mocidade em Goethe fez com que a parte mais bela do *Fausto* alemão se fundasse no quadro inexcédível dos seus amores por Margarida<sup>91</sup>. Assim compreendidas na sua relação, as duas lendas representam de um modo completo o espírito da Renascença<sup>92</sup>. O que foi esse assombroso fenómeno histórico? para Augusto Comte foi a reabilitação da cultura greco-romana interrompida pelo ascetismo católico durante a Idade Média; com menos precisão filosófica, Michelet explica-nos como o que se passou do século XV para o XVI foi a reabilitação da Natureza. Havia a sede do saber e a sede da vida; a escuridão claustral perdeu o seu prestígio diante da luz do ágora e do fórum; O burel da penitência pareceu hediondo e caiu para revelar a bela musculatura, as formas sensuais idealizadas pela Grécia. O *Fausto* é a inteligência ávida de investigações e de conhecimentos, que a Igreja condenou equiparando o saber a um dom do Diabo concedido em troca da perdição da alma.

O D. João é a ansiedade do gozo de quem acorda para a vida depois de um tremendo sono cataléptico; a Igreja ligou a esse poder de sedução todas as maldições do Diabo-Vénus e das superstições populares dos incubos e do contraste da morte. Mas o *D. João* não pôde subsistir na burguesia que trabalhava e não gozava, perdeu o seu carácter popular, e foi deslumbrar as corte devassas de Luis XIV, de José II, e personificar-se no desvairamento do prazer do Cesarismo arrastado um dia também para o tribunal revolucionário pelos espectro da Demagogia. Foi ainda o resto desta comoção profunda de um século que vibrou no *D. João* de Byron como um incompreendido. Daí por diante, tanto o *Fausto* como o *D. João* não inspiraram mais obras de arte porque atingiram as expressão de uma síntese filosófica.

---

<sup>90</sup> A história da composição da ópera de *D. Giovanni* por Molière, acha-se consignada nas *Memórias de Lorenzo d'Aponte*, autor do libreto, poeta veneziano e um verdadeiro D. João italiano, mais limpo do que Casa Nova de Singalt. Estas memórias foram reveladas à crítica europeia por Philarète Chasles e traduzidas por Chavanne: competem dignamente com as *Memórias* de Benvenuto Cellini.

<sup>91</sup> Na pequena-Rússia a flor do feito, que desabrocha na noite de S. João é um *filtro amoroso*, e dá a *sabedoria suprema*. Vid. *La Mithologie des Plantes*, de Gubernatis, II, 188.

<sup>92</sup> O Marquês de Valmar cita o drama alemão de Dietrich Grabbe, intitulado *D. Juan und Faust*, representada em Francoforte, sintetizando nos dois tipos a matéria e a inteligência. (*Contestacion*, pág. 59).

## CAPÍTULO III

### As lendas da Virgem-Mãe

Observando-se o desenvolvimento histórico do Cristianismo, o tipo ideal da virgem existe quase apagado nas imaginações que elaboraram os *Evangelhos* sinópticos; Maria era um agente passivo da realização das profecias no nascimento de Jesus. Porém, à medida que a Igreja se constitui, e contra sua severidade canónica, a figura de Maria, da Virgem-Mãe, dá lugar a uma vasta idealização poética nos Evangelhos apócrifos da *Natividade*, do *Proto-Evangelho de Tiago*, que a Igreja não admite no seu cânone, mas cujas narrativas davam lugar às principais festas da sua liturgia. O desenvolvimento activo das lendas acerca de Maria fez com que se propagasse no Ocidente rapidamente a religião cristã, porque todos os templos das Deusas-Mães do culto da prostituição sagrada, das costas mediterrâneas, facilmente se adaptaram para o culto da mãe de Jesus, como observou Beugnot. A facilidade com que esses templos e esses cultos se adaptaram à santificação de Maria, leva a inferir que alguma coisa de comum existia nessas lendas que se fixavam nos Evangelhos apócrifos, vindo por seu turno esse sincretismo a fazer reaparecer nas crenças populares os vestígios das religiões hetairistas das Deusas-Mães, Virgens-Mães, e Dea-Meretrix. O que havia de comum entre os cultos mediterrâneos das Deusas ctonianas e o interesse crescente dos primeiros crentes da Igreja determina-se pela própria origem das lendas da Virgem nos Evangelhos apócrifos e as suas formas culturais. «A exageração do culto da Virgem é um facto antes de tudo siríaco»<sup>93</sup>. Devia portanto o tipo de Maria revestir as formas das divindades femeninas da Síria, que se estenderam na prática dos cultos orgiásticos pelas orlas do Mediterrâneo, e identificar-se na tradição e nos costumes populares com elas.

A influência das seitas gnósticas sobre as lendas da Virgem, conhece-se directamente pelo escrito do *Piste Sophia*, e reflexadamente sobre os elementos constitutivos dos Evangelhos apócrifos. Escreve Renan: «O primeiro cristianismo, ainda então judaico, era muito simples; foram os gnósticos que fizeram dele uma religião. Os sacramentos foram em grande parte criação sua; as suas unções, sobretudo no leito extremo dos doentes produziam uma grande impressão. O santo crisma, a confirmação (então parte integrante do baptismo), a atribuição de uma força sobrenatural ao sinal da cruz, muitos outros elementos da mística cristã vinham deles. Partido novo e activo, os gnósticos escreviam muito, arrojando-se audazmente ao apócrifo. Os seus livros a principio cheios de descrédito, acabavam por entrar na família ortodoxa. A Igreja aceitava o que tinha anteriormente amaldiçoado. Uma multidão de crenças, de festas, de símbolos de origem gnóstica, tornaram-se também crenças, festas, símbolos católicos. Maria, mãe de Jesus, em particular, de que a Igreja ortodoxa pouquíssimo se preocupava, deveu a estes primeiros novadores os primeiros desenvolvimentos do seu papel quase divino. Os Evangelhos apócrifos são por uma boa metade ao menos a obra dos gnósticos»<sup>94</sup>. Não consideramos estas doutrinas dos gnósticos sob o ponto de vista de uma especulação teosófica, em que predomina o capricho da fantasia individual dos sectários das diferentes escolas; mas a sua importância histórica consiste principalmente no sincretismo dos elementos tradicionais dos mitos e superstições populares do politeísmo que se dissolvia, com os dogmas avésticos, com a escatologia egípsia e com as abstracções neo-platónicas. Pelo fervor desse sincretismo, é que muitas formas culturais da religião hetairista ou ctoniana foram aproveitadas para levar a propaganda teosófica às ínfimas camadas populares. A variedade complicada das escolas dos gnósticos resultava da complexidade dos elementos tradicionais ou dos mitos e dogmas religiosos que procuravam sistematizar. De ordinário estuda-se esta

<sup>93</sup> Renan, *Marc Aurèle*, pág. 145, not. 1.

<sup>94</sup> *Marc Aurèle*, pág. 144.

manifestação da filosofia mística que acompanhou a sistematização dos cristianismo, pelo seu lado especulativo ou abstracto; porém a sua influência sobre a formação do tipo da Virgem-Mãe bem revela quanto interessaria estudar essa doutrina em relação aos elementos míticos e culturais das religiões orgiásticas de que se apropriou do seu eclectismo desvairado e nas suas interpretações teosóficas. Foi na Síria que esses elementos sincréticos se constituíram em corpo de doutrina, e isto põe bem em evidência como as Divindades femininas ocupariam um lugar fundamental na coordenação dos dogmas cristãos. «Acham-se elementos budistas, chineses, indianos, persas e caldeus nas doutrinas dos Gnósticos, como também se acham nelas elementos gregos, judaicos e egípcios; mas somente na Síria, na Palestina é que esses elementos se tornam um corpo de doutrina. Os Gnósticos do Egipto modificaram profundamente as doutrinas dos seus predecessores da Síria e da Palestina; et..»<sup>95</sup>. É pela gnose da Síria, que faz o sincretismo do *Avesta* persa com a Bíblia hebraica, que entra no cristianismo a entidade de Satan. Basilides, um dos fundadores da gnose egípcia, era originário da Síria, e misturava as doutrinas teosóficas com os ritos mágicos; os gnósticos ptolomeanos procuravam o seu preselitismo principalmente entre as mulheres; os gnósticos ofites tinham por símbolo a serpente, que: «procurando esposos às donzelas e identificando-se ao pai de família, é um símbolo fálico»<sup>96</sup>. Algumas das escolas gnósticas, como a dos epifanianos, que proclamava o *comunismo dos bens e das mulheres*, as dos fibionitas e adamitas, que se entregavam às práticas ritualísticas da sensualidade, obedeciam instintivamente à corrente dos cultos ctonianos que eles interpretavam no seu exaltado teosofismo. Ao elaborarem os mitos das divindades femininas nas suas alegorias, davam corpo ao tipo de Maria, como meio de propaganda.

Falando do desenvolvimento das lendas da Virgem nos Evangelhos apócrifos, escreve Renan: «O Evangelho de Pedro difere pouco do Evangelho ebionita, e apresenta já esta preocupação de Maria, que é o característico dos apócrifos, Reflectia-se cada vez mais no papel que convinha à Mãe de Jesus; procurava-se liga-la à raça de David; criava-se em volta do seu berço maravilhas análogas às que se produziram pela ocasião do nascimento de João Baptista. Um livro que mais tarde foi cheio de absurdos pelos Gnósticos, mas que não saía talvez, quando apareceu, da nota média da Igreja católica, a *Genna Marias*, pouco diferia do *Proto-Evangelho de S. Tiago*, e satisfazia as necessidades da imaginação. A lenda materializava-se cada dia. Preocupavam-se do testemunho da parteira que assistiu a Maria e atestou a sua virgindade. Não bastava que Jesus tivesse nascido num curral; queriam, segundo certas ideias judaicas, que se acham na lenda agádica de Abraham, que tivesse nascido numa *caverna*»<sup>97</sup>. O desenvolvimento destas lendas populares aparece na sua maior florescência no *Proto-Evangelho de Tiago*: «A mais antiga e a menos má destas insípidas rapsódias é a narrativa do nascimento de Maria, do seu casamento, do nascimento de Jesus, considerada escrita por um certo Tiago, narrativa a que se deu o título erróneo de *Proto-Evangelho de Tiago*. Um livro gnóstico, a *Genna Marias*, que parece ter sido conhecido por S. Justino, serviu-lhe talvez de primeira base. Nenhum livro teve tantas consequências como este na história das Festas cristãs. Os pais da Virgem, Ana e Joaquim, a apresentação da Virgem no templo, e a ideia de que ela tinha sido criada como num convento, o casamento da Virgem, o concurso das viúvas, a circunstância das varas miraculosas, tudo isto vem deste curioso escrito. A igreja grega teve-o por semi-inspirado e admitiu-o à leitura pública nas igrejas, nas festas de S. Joaquim, de Sant'Ana, da Conceição; da Natividade, da apresentação da Viagem. A cor hebraica é nesse bem acentuada; alguns quadros de costumes judaicos lembram por momentos o livro de Tobias. Há ali vestígios sensíveis de judeo-cristianismo ebionita e de docetismo; o casamento é ali quase reprovado. Muitas passagens deste livro singular não são desprovidas de graça, nem mesmo de uma certa ingenuidade. O autor aplica ao nascimento de Maria e a todas as

<sup>95</sup> *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, vb.º Gnosticisme.

<sup>96</sup> Gubernatis, *Mythologie zoologique*, t. II, pág. 432.

<sup>97</sup> *L'Eglise chrétienne*, pág. 344.

circunstâncias da infância de Jesus os processos de narração cujo germen está já em Lucas e Mateus. — O nascimento de Maria, como o de João e de Jesus, foi precedido de uma Anunciação, com acompanhamento de preces e cânticos. Ana e Joaquim são a estampa exacta de Elisabeth e Zacarias. Recuou-se mesmo até bordar a infância de Ana. Esta aplicação retrospectiva dos processos da lenda evangélica, tornou-se uma fonte fecunda de fábulas, correspondendo às necessidades que a cada instante nasciam na piedade cristã. — O culto da Virgem, que devia tomar mais tarde proporções tão enormes, já se infundia por todos os lados. Uma multidão de minúcias, às vezes pueris, sempre conformes aos sentimentos do tempo, ou susceptíveis de resolver as dificuldades que apresentam os antigos Evangelhos, disseminaram-se por estas composições, primeiramente não admitidas, ou mesmo censuradas, mas que acabavam por ter razão. A caverna da Natividade completou-se; o boi e o asno aí tomaram definitivamente lugar. Representou-se S. José como um viúvo de 80 anos, simples protector de Maria; quis-se que esta ficasse virgem tanto antes como depois do nascimento de Jesus. Fizeram-na de raça real, sacerdotal, descendente ao mesmo tempo de David e de Levy. Não aceitaram que ela morresse como uma simples mulher; falava-se já do seu rapto ao céu. A Assunção nascia, como tantas outras festas do ciclo dos Apócrifos»<sup>98</sup>. Nas lendas da Virgem Maria aparecem todos os elementos da religiões ctonianas e orgiásticas, que os gnósticos sincretizaram ao estabelecerem a sua propaganda nas classes populares. Esses elementos separam-se segundo as camadas históricas e os respectivos caracteres religiosos. Conservam-se nas lendas da Virgem-Mãe os vestígios de um culto da Terra, ou da prostituição sagrada, de uma sociedade primitiva hetairista; desse culto provieram as duas formas essenciais: a da *Dea-Meretrix* (vestígios dos mitos de Afrodite, Milita, Madalena) e da Virgem (Artemis, Astarte, e Marta).

As lendas da Virgem-Mãe adquirem o seu maior desenvolvimento com o sincretismo do culto védico da produção do fogo; a origem da cruz ou sevástica, do Arani e do cordeiro de Deus, e a representação pitoresca do *presépio*, ligam-se a esta proveniência oriental, que revivesceu pelo sincretismo cristão. As tradições Heleno-Itálicas de Coré e dos mistérios de Eleusis, em que a paixão da Deusa-Mãe é o dogma supremo, vêm conglobar-se com a *mater-dolorosa*, que chega quase a competir com a Paixão do filho. O grupo das divindades femininas da Mãe dos Deuses e dos Homens, como Demeter, Ma-Rhea e Cibelle, prestava-se à alegoria do eterno feminino, místico ou teosófico, que na primeira Renascença do século XIII, se manifestou por uma forma idealista na arte, na poesia, na literatura e no culto religioso, até tornar-se um dogma teológico.

Na evolução religiosa nada se perde; tudo se transmite pela tradição, modificando-se segundo os estados sociais e o grau de consciência individual. A época do aparecimento do cristianismo caracteriza-se por um extraordinário sincretismo de doutrinas religiosas em diferentes centros especulativos. O cristianismo formou-se com esse carácter originário, que era preponderante; é lógico portanto o separar as diferentes crustas tradicionais, que umas vezes se conservaram somente nos sentimentos da credulidade popular, e outras vezes penetraram nas interpretações doutrinárias que se tornaram dogmas teológicos. Esses elementos sentimentais foram principalmente compilados nos Evangelhos apócrifos; não admira portanto que ao elevar-se o tipo da Virgem, a ponto de ser declarado um dogma da Igreja, a arte, a poesia, enfim as grandes manifestações estéticas do génio moderno fossem buscar a esses Evangelhos populares os assuntos da nova idealização.

Sobre a importância dos Evangelhos apócrifos, obra das seitas judaisantes e gnósticas, diz Renan: «A Arte cristã deve a estas composições, fraquíssimas quanto ao ponto de vista literário, mas singularmente ingénuas e plásticas, alguns dos seus mais belos assuntos. A iconografia cristã, quer bizantina ou latina, tem aí todas as suas raízes. A escola perugina não teria tido nenhum *Sposalizio*; a escola de Veneza nenhuma Assunção, nenhuma Apresentação;

<sup>98</sup> *L'Eglise chrétienne*, pág. 509 a 512.

a escola bizantina nenhuma descida de Jesus aos limbos, sem os apócrifos. O presépio de Jesus ficaria, sem eles, privado dos mais lindos detalhes. A sua vantagem está na sua própria inferioridade. — Também o sucesso destas narrativas fraudulentas foi imenso. Desde o IV século, os Padres gregos mais instruídos, Epifanio, Gregório de Nissa, adoptaram-nos sem reserva. A Igreja latina hesita, faz mesmo esforços para os arrancar das mãos dos fieis, mas nada consegue. A *Legenda aurea* extrai deles à larga. Na Idade Média, os Evangelhos apócrifos gozam de uma voga extraordinária; têm mesmo uma certa vantagem sobre os canónicos, porque não sendo Escritura sagrada podiam ser traduzidos em vulgar. Enquanto a Bíblia está como fechada à chave, os apócrifos andam em todas as mãos. Os miniaturistas afeiçoam-se-lhes com amor; os romancistas apoderaram-se deles, os mistérios mantêm-nos em drama à porta das igrejas». <sup>99</sup>. A Arte na sua intuição humana, chegava a operar a síntese afectiva entre Artemis e a Virgem. No templo Efeso existia a Virgem Artemis, denominada pelo epíteto de *kourotrophos*, a amamentadora de crianças; Murillo, na célebre imagem da Conceição, dá realidade ao epíteto, cercando-a de crianças que simulam a legião dos Anjos. A Virgem com o Filho ao colo é uma reminiscência da representação da deusa Isis, tendo nos braços o seu filho Horus. O gnosticismo egípcio podia ter vulgarizado esta similaridade. Estes factos deixam bem claro o método crítico para o estudo das lendas da Virgem.

### 1. A Dea-Meretrix

A concepção das divindades femininas não se formou por uma simples especulação mental da analogia do par sexual com o Céu e a Terra, o par fecundo de toda a criação da natureza. Só muito tarde se chegou a este grau de causalismo, representado nos emblemas ctonianos do *kteis* ou o útero, e do *phallus*, que aparecem em monumentos de civilizações rudimentares e nos mitos das raças superiores. O que se passou na religião, passou-se em grande parte na linguagem, que se atribuem a uma fase social em que a mulher constitui os primeiros centros da vida sedentária, de que resta ainda a tradição das Amazonas, revelam-nos que nesse meio anândrico, a noção divina foi a grande Mãe, a Terra, consagrada em todos os seus órgãos fecundos — a caverna, a montanha, a pedra, o rio, as florestas e canaviais. *Prima Deorum Tullus*, é verdadeiramente a síntese de uma concepção religiosa feminina, que foi apropriada pelas raças superiores kuchito-semitas e mesmo pelos Árias, que a separaram do regimen do matriarcado para uma sociedade mais avançada em que predominava o pátrio poder. É preciso portanto para bem compreender a formação das divindades femininas, separar os elementos que pertencem a uma sociedade hetairica, elementos que subsistiram na tradição heleno-italica e que por via dos gnósticos da Síria entraram na formação das lendas da Virgem-Maria. Fora nas terras baixas e húmidas, ou defendidas pelas ribeiras em pequenos deltas, que se formaram essas sociedades anândricas, como se vê pela tradição de Teseo, à busca de Perigine, que se refugiara num sítio onde havia muitos canaviais: «Se se considerar bem que Teseo, o amante de Ariadne, um dos símbolos ctonianos melhor caracterizados, e o vencedor das Amazonas, com quem ele faz aliança, não é aqui senão o epónimo do período de compromisso entre o eupatriado dos Jónios invasores e a metrocracia dos vencidos, não se poderá deixar reconhecer nesta Perigine ou Perigone, cujo nome é bem significativo, uma amante da qualidade das Ariadne e das Antiope, isto é, uma mãe ctoniana, virgem ou hetaira, segundo o ponto de vista» <sup>100</sup>.

Os filhos da terra era o nome dado às raças vencidas pela raça guerreira vencedora. A terra (*tersa*, seca ou enxuta, no latim; como no grego *Ksera*) era designada por essas raças foragidas pelo nome de *Apia* a ilha saída das águas, a planície húmida <sup>101</sup>; quando porém a

<sup>99</sup> *L'Eglise chrétienne*, pág. 517.

<sup>100</sup> Jules Baissac, *Les origines de la Religion*, t. II, pág. 141.

<sup>101</sup> Bergmann, *Les Seythes*, pág. 34.

Terra começou a ser trabalhada, rasgada pelo arado, o seu nome variou para *ariatha* (a arada, lavrada com sulcos) donde derivam as formas escandinava *Jörd*, e germânica *Irda*, e *Herta* já personificada em divindade. Os Pelasgo-gregos da Cersonese taurica representavam a terra pelo símbolo da mulher, e a água pelo símbolo da hidra ou *serpente*<sup>102</sup>. Aqui temos como a representação simbólica da terra ou ilha cercada de água (*apia*) veio a conservar-se na raça semita no antagonismo entre a *mulher* e a *serpente*, da lenda do Genesis, a idealizar-se na imagem de Maria, que a pintura representa calcando a cabeça da serpente. Para os Árias hindus a serpente era o símbolo das tribu-agricolas. Tacito, na *Germania* (cap. XI), descreve o culto de Hertha ou da Terra-Mãe; o seu santuário era numa ilha, num bosque sagrado onde se guardava o carro que levava a pedra focaria; era levado por vacas ao acaso, e na povoação onde parasse não havia mais hostilidade de guerra nem tributos; quando o carro voltava para a floresta augusta, o carro e a pedra divina eram lavados num lago secreto e afogados imediatamente os servos desta purificação. Dá-se aqui um facto que importa observar: o culto da Terra junto com o sacrifício da morte. A terra orvalhada ou fecundada pela chuva (*Frigg*) tomou o nome de uma divindade, *Freya*, forma do culto da primitiva prostituição sagrada entre os Germanos: «Adorava-se *Freya* como a voluptuosidade, a bela feiticeira que se prostituía com os deuses. Ela também seduzia os homens»<sup>103</sup>. Iguais vestígios de uma sociedade hetairica se encontram entre os povos itálicos: «É permitido conjecturar, que quando as populações latinas vieram, em pequeno número, primeiramente, estabelecer-se nas colinas romanas, elas ali acharam na posse do solo a raça hetairica, à qual só podem ter pertencido mitos como os de *Ana Perena*, de *Venus Murcia*, de *Venus Cloacina*, de *Venus Libitina*, dos *Penates*, da *Vesta-Mater* associado ao *fascinus*, de *Vesta Caca* e de *Cacus* oposto a Evandro, etc. É neste primeiro núcleo, misturado já com muitos estrangeiros e os *ex-secrati* latinos, tudo que o repelia, numa palavra, o sistema social ariano puro, que deveria ter tido lugar a missão Eneana cantada por Virgílio»<sup>104</sup>. Jules Baissac acentua a relação desta sociedade hetairica com a Deusa-Mãe «que em Roma sob os nomes de Ana, de Venus Ericina, Volgivaga, Genitrix, Murcia e Murtea, Libitina, Salacia, Verticordia, Calva, honrava particularisadamente esta plebe sem antepassados, sem pais, sem família, cujos casamentos não eram senão ajuntamentos, e os filhos *spurii* ou bastardos»<sup>105</sup>. Compreende-se como a tradição deste período social de hetairismo conservada em certas formas religiosas era simpática às ínfimas camadas populares de Roma, e depois de se reflectir nas suas doutrinas de comunismo da propriedade e das mulheres, chegou a penetrar na moral da Igreja, que não aprovava simplesmente tolerava o casamento, representando o estado de perfeição na virgindade. A situação de José junto de Maria não poderia admitir-se num regime social de patriciato, que se fundava na *justae nuptiae* e no absoluto e inquebrantável pátrio poder.

No *Proto-Evangelho de Tiago* encontram-se todos os traços característicos que fazem de Maria uma Kedesch, ou serva do templo, como as Devadassi dos cultos ctonianos da Índia ou as Llierodulas helénicas: «Maria tinha sido

(..... pag. 112 .....

Senhor» (Cap. VIII). e no *Evangelho da Natividade* de Maria desenvolve-se esta situação: «Então o grande-sacerdote anunciara publicamente que as Virgens que se educavam cuidadosamente no templo e que completaram os catorze anos, voltassem para suas casas para se casarem segundo o costume da nação e a necessidade da idade. As outras obedeceram a esta ordem com presteza; a Virgem do Senhor, Maria, foi a única que respondeu que não podia assim proceder, e ela disse: — Que não somente seus pais a tinham dedicado ao serviço do Senhor, mas ainda, que ela tinha feito o voto da virgindade ao Senhor, e não o queria quebrar

<sup>102</sup> Ibid., pág. 36.

<sup>103</sup> Ozanam, *Etudes germaniques*, t. I, pág. 44.

<sup>104</sup> Jules Baissac, *Les Origines de la Religion*, t. II, pág. 4.

<sup>105</sup> Jules Baissac, *Les Origines de la Religion*, t. I, pág. 284.

habitando com um homem. — O grande-sacerdote ficou numa grande incerteza, porque ele não pensava em infringir este voto... nem que fosse necessário aventurar-se *a introduzir um costume desusado na nação*». (Cap. VII). Vê-se por esta frase final que o narrador conhecia a tradição das Kedeschoth, ou servas da prostituição sagrada, e que o voto de virgindade era a infracção de um costume do culto. Na *História da Natividade de Maria e da infância do Salvador* nota-se também o desusado costume: «Aconteceu que Maria chegou aos catorze anos da sua idade, e foi ocasião para os fariseus dizerem que, *segundo o uso*, uma mulher não podia ficar mais a orar no Templo». (Cap. VIII). O grande-sacerdote Abiathar responde-lhes: «Desde que este Templo foi construído por Salomão

(.....pag. 113 .....)»

um grande número de Virgens admiráveis, filhas de reis, de profetas e de pontífices; enfim chegando à idade conveniente, elas tomaram maridos, e agradaram a Deus *segundo o costume daquelas que precederam*. mas, agora, introduziu-se, com Maria, uma *nova maneira de agradar ao Senhor*, porque ela fez a Deus a promessa de perseverar na virgindade...». Este costume do sacrificio da virgindade, do culto ctoniano, que os israelitas encontraram em Canaan, acha-se definitivamente condenado no Deuteronomio (cap. XXIII, v. 17° e 18°): «Não haverá mulheres prostitutas entre as filhas de Israel. Não oferecereis na casa do Senhor, vosso Deus, a recompensa da prostituta nem o preço do cão». Apesar desta proibição mosaica, ainda nos reinados de Aza e Josafat foi preciso expulsar os ministros do ctonismo ou exterminá-los; mas o costume era tão inveterado, que segundo o livro dos Reis (liv. IX, cap. XXIII, v. 7.°): «Josias destruiu as barracas dos Kedeschim, que estavam na casa do Senhor, para as quais havia ali mulheres que trabalhavam a fazer as tendas em honra de Aschera». Era a deusa Aseroth, do ctonismo sideriano que se propagava a Israel. Na *História da Natividade de Maria*, a virgem encontra-se entre outras kedeschim, Redeca, Sephora, Susana, Abigea e Zabel «e os sacerdotes lhes deram seda, e linho e púrpura. Elas tiraram à sorte qual seria a tarefa que caberia a cada uma. E aconteceu que a sorte designou Maria, para tecer a púrpura para tecer o véu do Templo do Senhor, e as outras virgens lhe disseram: — Como é que, sendo tu a mais nova, mereceste receber a púrpura? E dizendo isto, puseram-se como por ironia a chamar-lhe a rainha das virgens». (Cap. VIII). Compreende-se a ironia, desde que se sabe que entre os hebreus a virgindade se tornava ignóbil. Transcrevemos o facto, segundo Dulaure: «A virgindade, para as meninas nubis era entre os hebreus, como é ainda entre os hindus, uma espécie de opróbrio. Jefte, antes de se deixar degolar religiosamente por seu pai, diz-lhe: Permitti que eu vá chorar durante dois meses a minha virgindade pelas montanhas. Ela foi com as suas companheiras chorar o motivo de que morria virgem. (Juizes, cap. XI, v. 37° e 53°). Segundo Mendes Pinto, as jovens indianas crêem que não podem entrar no paraíso com a virgindade. E segundo Sonnerat (*Voyage aux Indes*, I, 123) os indios consideravam a esterilidade como uma maldição»<sup>106</sup>. Este culto da prostituição sagrada foi evidentemente comunicado por uma raça protohistórica às raças superiores semita e árca. Herodoto (*Clio*, cap. 199) descreve a cerimónia da prostituição sagrada no templo de Mylitta entre os babilónios, e na ilha de Chipre. Tanto os Fenícios, como entre os Judeus existiam estas festas da prostituição religiosa, chamadas Succoth-Benoth, que Dulaure identifica com a designação de Sicca-Veneria, e os antigos padres da igreja traduziram por barraca das donzelas. Nessa barraca feita de verdura, se recolhiam as raparigas para fazerem o sacrificio da sua virgindade à deusa síria, recebendo do primeiro que passava o preço incondicional da sua prostituição. É evidentemente um vestígio dos costumes relativos ao casamento, em que se passava de uma sociedade hetairista para o regime monogâmico prestando previamente esse sacrificio à comunidade. A forma religiosa sucedeu à intenção social. Os Levitas traziam escrito sobre a fonte um rótulo com a palavra Kedeschim, que se traduz por uma expressão obscena. Diz Jules Baissac, acerca da origem deste culto entre os hebreus: «Pretendeu-se, que o culto em questão, estranho ao

<sup>106</sup> Dulaure, *Des Divinités generatrices*, pág. 187.

país, tinha sido nele introduzido por estes Gallas errantes que percorriam a Síria, tocando flauta e tamboril, ou sacucindo os seus pandeiros, e mendigando para a Deusa-Mãe; mas o seu estabelecimento no próprio templo de Jerusalém, donde o rei Ezequias, por instigação do profeta Isaías, os tinha uma primeira vez expulsado, e onde o rei Mannassé, seu filho e seu sucessor os restabeleceu, prova que se trata aqui de uma velha instituição, e de alguma coisa de fixo, como no santuário de Hieropolis, que era servido de Kedeschim e Kedeschot inteiramente similares<sup>107</sup>. Com o desenvolvimento do profetismo, é que estes cultos orgiásticos foram combatidos, pela influência das suas doutrinas na realeza judaica.

Entre os Romanos as festas *Floralia* eram consagradas a uma das mais antigas divindades generatrizes; descreve-as Catullo no *Pervigilium Veneris*, e Ovídio nos *Faustos*: «a mãe dos amores debaixo das barracas verdejantes de mirto, formadas à sombra das árvores, ditará as suas leis à mocidade». — «Durante tres noites, coros de rapazes e raparigas, coroados de flores correrão pelos bosques, e repousar-se-ão deliciosamente na barraca dos mirtos». Estas festas passaram para o cristianismo nas ladainhas de Maio, o mês consagrado a Maria. E Polidoro Virgílio, no seu *De rerum inventoribus*, descreve estas festas ainda no seu tempo persistentes na Itália, e reconhecendo as grandes semelhanças com as descrições de Herodoto<sup>108</sup>. Muitos vestígios deste culto eneano se encontram também em Portugal na festa popular do Maio, que é de ordinário uma criança toda cercada de verdura, e coroada de flores. Compreende-se pela existência de tais costumes em Roma, e pelo grande número de escravos semitas e egípcios na triunfante capital, que essas tradições do ctonismo revivescessem e entrassem com uma grande intensidade na elaboração evangélica, e na própria organização da igreja.

As *Agapetas*, da primitiva igreja, persistiram junto da classe clerical com o nome de *Focarias*; em um velho glossário, citado na *Hist. lit. de France* (XII, pag. 159) vem a definição: «*Focaria*, prestresse», isto é, o nome vulgar da concubina do padre era equiparado ao de presbiterisa. Tanto na Igreja franceza, como na ingleza, italiana, espanhola e alemã, era geral o costume das *Focarias*, como se vê pelos decretos dos Concílios, pelos estatutos dos Bispos, *De focariis amovendis*, nas sátiras contra os clérigos e nos protestos do próprio clero contra a repressão do inveterado costume. S. Jerónimo, no seu tratado *De custodia virginitatis*, confessa: «Não posso dizer, sem corar, tanto é a coisa deplorável, sem que por isso deixe de ser verdadeira, como se introduziu na Igreja esta peste das mulheres *Agapetas*! mulheres que com um nome suposto e sem serem casadas ocupam o lugar de esposas! ou antes concubinas de uma nova espécie, ou mesmo meretrizes que se prostituem com um só homem». O nome de *Agapetas*, tirado do grego, significava as Queridinhas, as amantes. no célebre versículo 5, do cap. IX da Epístola de S. Paulo aos Coríntios, reclama-se o direito de todo o apóstolo ou propangadista da religião nova a ser acompanhado por uma agapeta: «Não temos nós o poder de levar connosco, nas nossas missões uma mulher-irmã (*adelphé gunaika*) como os outros apóstolos, os irmãos do Senhor e de Cefas?». Este texto tem sido laboriosamente interpretado pelos comentadores, mas não escapa à deplorável realidade acusada por S. Jerónimo. Vê-se que as revelações do Minutius Felix no *Octavius*, acerca das primeiras comunidades cristãs, coincidem com as práticas de um culto orgiástico, propagado »na escola da plebe e entre as mulheres crédulas». As práticas dos banquetes religiosos ou *agapes*, aparecem melhor reveladas nos ritos da seita dos gnósticos Adamitas<sup>109</sup>.

O lugar em que Maria se viu obumbrada pelo Anjo, foi segundo o *Proto-Evangelho de Tiago*, quando desceu a um poço para tirar água. É manifestamente um vestígio do eneismo ctoniano, como veremos pela lenda de Illia, filha de Eneas, que ao descer também ao poço no

<sup>107</sup> *Les Origines de la Religion*, t. II, pag. 209.

<sup>108</sup> Gubernatis, *Mithologie des Plantes*, t. I, pag. 225.

<sup>109</sup> Sobre este ponto merece ler-se o estudo de Emile Ferrière, *Concubines chrétiennes des Apôtres*, na obra *Les Apôtres*, pag. 248 a 379.

bosque sagrado de Marte, se achou obumbrada por aquele deus. Eis o episódio tal como se narra no *Proto-Evangelho de Tiago*: «E tendo pegado em um cântaro, ela foi buscar água, e eis que ela ouviu esta voz que dizia: Eu te saúdo, Maria, cheia de graça; o Senhor é contigo; tu és bendita entre todas as mulheres». Maria olhou para a direita e para a esquerda a fim de ver donde vinha esta voz. E ficando assustada, entrou para casa, pousou o cântaro; pegou na púrpura e assentou-se no seu escabelo a trabalhar. Eis que o Anjo do Senhor apareceu em sua presença dizendo: »Não tenhas medo, Maria; caíste em graça junto do Senhor. E Maria ouvindo-o, pensava consigo mesmo: Eu conceberei de Deus, e parirei como as outras mulheres!» (Cap. XI). Na *História da Natividade de Maria e Infância do Salvador* descreve-se o lugar da surpresa: «Um outro dia, como Maria estivesse em pé junto de uma fonte, o Anjo do Senhor lhe apareceu dizendo: «Tu és feliz, Maria, porque o Senhor preparou uma morada em teu espírito». (Cap. IX). Jules Baissac comenta: «Estas narrativas são de tal modo cheias de eneísmo ctoniano, que parece difícil não ver nisso um reflexo do simbolismo que inspirou igualmente a história da anunciação do nascimento dos irmãos gêmeos Rómulo e Remo. A mãe destes gêmeos, uma virgem também, é chamada por uns Rhea Silvia, e Illia por outros. Illia era filha de Eneas, e é quando vai buscar água a uma fonte no bosque sagrado de Marte, que ela recebe numa gruta, a violência de que uma religião espiritualista devia necessariamente fazer uma obumbração divina: *et virtus Altissimi obumbravit eam*. Chegada ao pé da fonte, viu aparecer-lhe um lobo diante dela, que a amedrontou, e correu a refugiar-se numa caverna onde o deus Marte a surpreendeu. Depois este deus consolou-a dizendo-lhe que seria mãe de dois infantes divinos, que excederiam todos os outros homens. O anjo Gabriel também amedrontou Maria aparecendo inopinadamente diante dela. A Virgem também se perturbou, e só ficou tranquilizada depois da obumbração do Altíssimo, quando o anjo lhe anunciou que daria à luz um filho que restauraria o trono de David, e reinaria eternamente na casa de Jacob»<sup>110</sup>.

O lugar do nascimento de Jesus, segundo a narrativa do *Proto-Evangelho de Tiago* (cap. XVIII) foi numa *caverna*, onde Maria se recolheu, enquanto José foi a Belém buscar uma parteira: «E a parteira foi com ele. E ela parou logo que chegou diante da *caverna*. E eis que uma nuvem luminosa cobria esta *caverna*. E a parteira diz: Minha alma foi glorificada hoje, porque os meus olhos viram maravilhas. E de repente a *caverna* foi enchida de uma claridade tão viva, que a vista não a podia contemplar, e quando esta luz se dissipou um pouco, é que se viu o menino». (Cap. XIX). Jules Baissac, falando da *lapinha* ou caverna de Belém, ainda hoje representada nos presépios populares, determina claramente o seu carácter ctoniano: «A santidade da caverna, ou antes do poço onde dão como nascido o filho de Deus, que S. Jerónimo confessa-o sem mesmo duvidar. Este santo, que tinha passado tantos anos da sua vida em Belém, e que melhor do que ninguém devia conhecer as tradições, diz efectivamente, que Cristo tinha soltado os seus vagidos na caverna onde era chorado o amante de Venus: *In specu ubi Christus quondam parvulus vagiit Veneris amasius plangebatur*. — Esta Vénus é a Astarte síria e filisteia que os gregos identificaram a Afrodite e os latinos a Vénus-Urania, e que era também uma virgem-mãe, originariamente a grande geradora divina associada ao adolescente Adonis. Ela tinha por santuários as cavernas sombrias na proximidade das fontes, e as próprias nascentes subterrâneas». Temos ainda hoje nos costumes populares do Natal os *jardins* de Adonis, ou o trigo lançado em pratos com água para grelar, e ornar com essa verdura o presépio. Junto de uma fonte é a anunciação ou obumbração; numa caverna o parto, e aos trinta dias Maria e José oferecem, ao apresentarem o filho no templo, um *casal de pombas* (cap. XV, *Hist. da Nativ.*), o mais completo dos símbolos fálicos, que na arte antiga se representa puxando o carro de Vénus<sup>111</sup>.

Após estas lendas ctonianas da natividade, segue-se a tradição da *degoação dos inocentes*, contada na relação apócrifa pela seguinte forma: «Quando Herodes viu que os

<sup>110</sup> *Les Origines de la Religion*, II, 229.

<sup>111</sup> Gubernatis, *Mythologie zoologique*, t. II, pág. 321.

Magos o tinham enganado, o seu coração inflamou-se cólera, e mandou ir gente por todos os caminhos, querendo agarrá-los e fazê-los morrer, e como não os pudesse encontrar, mandou a Belém, e fez matar todas as crianças de dois anos para baixo, conforme ao tempo de que ele se tinha informado com os Magos». (*Hist. da Nativ. de Maria*, cap. XVIII). A degolação dos inocentes é um daqueles canibalismos, que não podia dar-se na época esplendida de Augusto sem que deixasse protestos na história. É um absurdo como facto, mas é uma verdade como reminiscência do culto ctoniano. Junto com a prostituição sagrada dava-se também no ctonismo kuchito-semita o sacrifício das crianças. Depois de ter descrito o costume das festas Sakêas ou das Sucoth-Benoth, escreve Tiele na *História comparada das antigas Religiões do Egipto e dos Povos semitas*: «O sacrifício das crianças tinha igualmente a sua origem em motivos de uma piedade muito grosseira e puramente egoísta. Sacrificavam-se os próprios filhos para assegurarem-se a si próprios a uma longa vida. Lê-se: ele dava a sua progenitura pela sua própria vida, a cabeça dos filhos pela cabeça do homem. — É absolutamente a teoria e a prática que se encontra na antiguidade num grande número de raças e de povos, e que nós vemos igualmente consagrada nos nossos antepassados, os antigos Germanos. Assim, não podemos afirmar com certeza que os Babilónios e os Assírios recebessem estas ideias e estes costumes dos povos que foram os seus iniciadores na civilização. Porém os povos semitas conservaram-se-lhes fieis quase até aos últimos anos da sua existência. Honra aos profetas de Israel, que foram os primeiros que insurgiram contra estas atrocidades entre os Semitas»<sup>112</sup>. A reminiscência de um culto sanguinário, que ainda se praticava nos ritos da feitiçaria, surgiu na imaginação dos crédulos como o facto da *degolação dos inocentes*, igualmente interpretado como os deveres religiosos das *Kedeschotk*.

## 2. As lendas da Natividade

O culto da terra ou o Ctonismo só se compreende como uma concepção particular de uma fase social hetairista, (regimen da maternidade) que precedeu as civilizações superiores dos Semitas e dos Árias; entre estas raças, em que a constituição social se funda sobre o regimen da paternidade, a concepção religiosa deriva-se da contemplação do Céu, ou o *Uranismo*. Da influência dos fenómenos meteorológicos e astronómicos sobre os fenómenos telúricos, era fácil de estabelecer a relação entre o Céu e a Terra como um par conjugal divino, conservando a terra o carácter de um kteis ou útero que era fecundado pelas chuvas e calores do espaço celeste. Por esta relação natural, e desenvolvida alegoricamente, era fácil transmitir-se às raças superiores vestígios culturais do antigo *Ctonismo* hetairista, tanto mais que essas raças superiores assimilaram na sua constituição social muitas povoações, já reunidas em castas abjectas, já apropriadas como escravos e clientes. O *Uranismo*, ou o culto dos fenómenos celestes, apresenta dois aspectos fundamentais característicos da situação das duas raças superiores: os Árias, que se desenvolveram nas altas encostas, contemplaram e adoraram os fenómenos meteorológicos dos ventos, da chuva e do aparecimento da luz produzida pelo raio, e sucessivamente da aurora matutina e vespertina, e do Sol repelindo as trevas da noite. Representaram todos estes fenómenos *antropomorficamente*. Os Semitas, que se desenvolveram em vastas planuras, e sob um céu sereno e matizado de estrelas, observaram os fenómenos astronómicos, principalmente o do curso do Sol nos seus dois equinócios hibernal e estival. Representaram-no como um herói que morre e que renasce, ou *antropopaticamente*. Destas duas concepções primitivas, mas idênticas quanto à consagração religiosa da Luz, derivam-se variados sistemas culturais, que pelo curso e conflitos da civilização humana, se sincretisaram, aparecendo muitos dos seus aspectos na organização do Cristianismo. Nas tradições de *Vedas*, que se referem à prática cultural da formação do Fogo sobre o altar, encontram-se todos os elementos poéticos das lendas da *Natividade* do Menino-Deus, o Agni

<sup>112</sup> Op. cit., pág. 209.

ou Agnus (o anho ou cordeiro) da lenda cristã. Nas tradições do *Avesta*, o Fogo produzido do altar e mensageiro do Fogo celeste, é o Mediador, a encarnação do deus supremo; daqui os elementos do culto de Mitra que precedeu em Roma a propagação do Cristianismo, que facilmente veio mais tarde a apropriar-se dos seus ritos litúrgicos e mistérios dogmáticos.

Finalmente do *Uranismo* ou siderismo semita vieram esses ritos orgiásticos dos jovens-deuses solares morrem prematuramente, são chorados pela natureza inteira, e ressuscitam entre alegrias universais. Tal é o Mistério da *Paixão*, como o de Tammuz, de Atis, de Zagreus, de Dionisos. Estes cultos podem considerar-se em grande parte como uma transformação dos antigos cultos eneanos, em que o elemento feminino foi substituído por um Deus-homem, em harmonia com o regimen social do patriciado. Os cultos orgiásticos penetraram na Grécia, dissolvendo o génio helénico, como uma corrente infecciosa da Ásia; penetraram em Roma com as populações conquistadas e prepararam a ruína social do Império. Como notou Emile Burnouf, o culto da *Natividade* desenvolveu-se primeiro no Cristianismo, até que depois do quarto século foi substituído pelo culto da *Paixão*, que se prestava a alegorias dogmáticas e às abstracções teológicas de um corpo sacerdotal. É por isso que os ritos da *Natividade* tornaram a decair, conservando-se na simpatia popular no automatismo dos seus costumes.

Estas duas corrente de evemerização dos mitos conhecem-se no espírito dos dois Evangelhos canónicos de Mateus e Lucas. Nas narrativas de Mateus predominam os costumes e as crenças judaicas, tais como a páscoa, o reino temporal do Messias, Pilatos (*Belath*, o poço ctoniano), a estrela dos Magos, a degolação dos inocentes, e a figura de José, descendente de David. Nas narrativas de Lucas aparece o génio helénico, ou antes oriental, em que todos os episódios da vida de Jesus tomam o carácter alegórico de uma teoria de Cristo. Era a influência devida a S. Paulo. Estabelecendo-se a diferença entre os dois Evangelhos, Burnouf encontra em Lucas o desenvolvimento do tipo de Maria: «Em Mateus acham-se os Magos, a estrela, a figa para o Egipto, a degolação das crianças; em S. Lucas não há nem magos, nem degolação; José, o Judeu, desaparece da cena, e em seu lugar vê-se aparecer no primeiro plano Maria, a galileana, de raça talvez estranha a Israel, modelo de santidade e de benção, cuja virtude purificante é sentida por todos os que se aproximam dela. Esta Maria é hoje reconhecida idêntica à Maia dos indianos, que é o princípio feminino universal e que foi a virgem mãe de Buda. A narrativa do nascimento de Jesus de madrugada, da aproximação dos pastores, dos anjos cantando em coro: — Glória a Deus no alto céu — tudo isto forma em S. Lucas um quadro de uma harmonia oriental e quase védica, contrastando maravilhosamente com o espírito estreito dos saduceus e dos próprios fariseus»<sup>113</sup>.

Nos politeismos solares, o mito fundamental da religião consiste na consagração da luz do sol, ao entrar no solstício do inverno. No sistema religioso do Egipto, a festa do nascimento de Osiris, ou da *Inventio Osiridis*, era celebrada no dia correspondente ao seis de Janeiro. Na religião Accads da Caldêa o mês que sucede ao solstício do inverno (*tebet*), chamava-se da *caverna do levante* ou do nascimento do sol. A *caverna* é o túmulo do tempo de Delfos, aonde iam numa cerimónia nocturna os Hosioi, e aos gritos Licnites (Dionisos recém-nascido) das mulheres pelos montes, aparecia o Deus-menino Dionisos deitado num berço místico. Entre os Sarracenos, segundo o testemunho de S. Epifanio, o sacerdote descia a uma caverna, e daí de lá gritando: «a Virgem pariu; a luz vai outra vez crescer»<sup>114</sup>. Entre os povos áricos a reprodução do fogo celeste no altar por meio de uma fálca era o objecto da adoração do nascimento de Agni (ou *ignis*, o fogo). A pequena centelha, produzida pelo atrito de dois paus, é nos Vedas denominada *o menino*<sup>115</sup>. A mesma concepção dos antigos árias coservou-se entre os povos germânicos; escreve ozanam: «Mas quando recomeçava a estação do frio, o

<sup>113</sup> *La Science des Religions*, pág. 99, 3.<sup>a</sup> edição.

<sup>114</sup> Lenormant, *Les origines de l'Histoire*, tom. I, pág. 258.

<sup>115</sup> Burnouf, *La Science des Religions*, pág. 204.

Fogo era o único consolador dos homens. Como não teriam eles prestado um poder divino a esta chama activa que tinha todas as aparências da vida, que restituía a força, que espalhava a luz? *Adoravam-no primeiramente na fásca virgem* tirada do atrito de dois pedaços de pão, depois no lar doméstico, por fim nos fogos de alegria que se fazem cada ano, e que correspondem por assim dizer, das margens da Noruega e da Inglaterra até aos últimos vales da Suávia e da Austria; enquanto a fogueira se inflama, a multidão dança em roda, deitando nela como sacrifício flores e coroas»<sup>116</sup>. A *fásca virgem* dos povos germânicos é a *savanagraha* védica. Burnouf descreve assim a natividade de Agni: «*Tvastri* é o carpinteiro divino, que prepara a fogueira, e os dois pedaços de pão chamados *arani*, cujo atrito deve produzir a criança divina. *Maia* é a personificação da potência produtora sob a forma feminina: ... Apenas a ténue fásca se soltou do seio materno, rito daquele dos dois pães que é chamado a mãe e em quem sobretudo reside a divina mâyâ, toma imediatamente o nome de *menino*; acham-se nos Vedas hinos de uma poesia arrebatadora sobre esta delicada e divina criatura que acaba de aparecer. Os pais colocam o *menino* sobre as palhas; ao lado dele está a vaca mística, isto é, o leite e a manteiga... diante deles está um santo ministro representante de Vayu (o Espírito ou aura); tem na mão o pequeno abano oriental em forma de bandeira, e agitava-o para activar esta vida que ameaça apagar-se. Dali é levado o *menino* para o altar, onde adquire uma força maravilhosa, que excede a compreensão dos seus adoradores; tudo se ilumina em volta dele; a sua luz intangível destrói as trevas e acorda o mundo; os anjos (*devas*) e os homens alegram-se e prostram-se cantando um hino em sua honra»<sup>117</sup>. Nos cantos populares portugueses os romances de Natal descrevem o nascimento da fásca virgem:

Não nasceste em palácios  
Nem num leito de cortinas,  
Foste nascer em Belém  
*Sobre umas pobres palhinhas*<sup>118</sup>.

Ai, Senhor do mundo  
Tão pobre que estais,  
*Deitado no feno,*  
*E entre animais*<sup>119</sup>.

Pastores, alvíssaras  
Que eu vi o *Menino*  
Nascido duma hora,  
Do ventre divino.  
Eu mesmo o vi  
Em suas carninhas,  
Todo nusinho  
*Sobre umas palhinhas*<sup>120</sup>.

Num hino dos vedas a Agni, extractado por Burnouf, identifica-se o *arani* com a Mãe do Menino: «A jovem mãe traz o menino real misteriosamente oculto no seu seio... a rainha gerou-o... Sim, eu vi este deus de brilhantes cores... eu derramei sobre ele a unção imortal...». Assim pela identificação da fásca com o Menino, também se acha a origem da Cruz, formada pelos dois paus *Arani* e *Tvastri*, que produzem pelo atrito o fogo. O cruzamento deste dois

<sup>116</sup> ..... avant le Christianisme, pág. 67.

<sup>117</sup> .....*Religions*, pág. 222.

<sup>118</sup> *Romanceiro do Arquipélago da Madeira*, n.º II, III e V.

<sup>119</sup> *Romanceiro do Arquipélago da Madeira*, n.º II, III e V.

<sup>120</sup> *Romanceiro do Arquipélago da Madeira*, n.º II, III e V.

paus é denominado *svastika*, a suadação, nome dado ao sinal que se faz na testa dos jovens budistas, e que os cristãos fazem com a água benta. A Cruz, como instrumento de suplício, e com a forma de T, só aparece no simbolismo da Igreja depois que os mitos da *Paixão* prevaleceram sobre os da *Natividade*: «O crucifixo não aparece antes do século V nos monumentos da Arte cristã; a cruz em T, que alguns pretendem ter sido o instrumento do suplício usado em Jerusalém, não se encontra senão uma vez antes desta época, com a data consular de 370»<sup>121</sup>. Os gritos da paixão são na igreja conjuntos com a renovação do fogo<sup>122</sup>. S. Jerónimo, comentando S. Mateus, diz de Cristo: «Alguma coisa de ígneo e sideral radiava nos seus olhos...».

Na lenda da Virgem-mãe persiste a concepção mística da luz crepuscular que precede o sol ou que produz o sol: «ela representa a Virgem Aurora, sempre pura, mesmo depois de ter dado nascimento ao sol, como a Kuntê do *Mahâbhârata*, que fica virgem depois de ter parido Karna, o filho do sol, etc.»<sup>123</sup>. O que para a igreja se tornou o mistério da encarnação, aproxima-se do mito épico da Índia, reduz-se a uma simples reminiscência de um culto solar, comum às raças árica. Agni (*ignis*, o fogo) é o filho de si mesmo nas concepções védicas; é o criador incriato, e desce aos infernos. Como o raio, que sai das nuvens carregadas de água, Agni é o filho da água que se passa (o baptismo), vive no deserto, *maru*, e é seguido pela morte, *Marta*. São estes elementos míticos que deram a universalidade à festa da Natividade ou do Natal; segundo Bergier, S. João Crisóstomo diz: «desde o começo esta festa é celebrada da Trácia até Cadiz, em todo o Ocidente». Em Roma o mitriacismo celebrava a festa do *Natalis Soli invicti*, que passou directamente para o Cristianismo<sup>124</sup>. Compreende-se como se espalhassem novamente as lendas medo-persas do Paraíso (*Paradeça*) e como a relação dos Magos zendicistas penetrasse no Evangelho de S. Mateus. A idealização da Virgem do Presépio junto do Menino tornou-se um tema idílico, cuja beleza não escapara ao evangelista S. Lucas; na poesia cristã da Idade Média, Jacopone da Todi compôs um *Stabat Mater* da Natividade, bem digno de não ser esquecido:

Stabat Mater speciosa,  
Juxta fœnum gaudiosa,  
Dum jacebat parvulus.

Cujus animam gaudentem,  
Lætābundam et ferventem  
Pertransivit jubilus.

Ó quam læta et beata  
Fuit illa immaculada,  
Mater unigenite!

Quæ gaudebat, et ridebat, Exultabat, cum videbat  
Nati partum inclyti.

Quis est qui non gauderet  
Christi Matrem si videret  
In tanto solatio?

Quis non posset collætari

<sup>121</sup> Burnouf, op. cit., pág. 239.

<sup>122</sup> Ibid., pág. 233.

<sup>123</sup> Gubernatis, *Mythologie zoologique*, t. I, pág. 273.

<sup>124</sup> Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, trad. Guignaut, t. I, pág. 363.

Christi Matrem contemplari  
Ludentem cum filio?

Pro peccatis suæ gentis,  
Christum vidit cum jumentis,  
Et algori subditum.

Vidit suum dulcem natum  
Vagientem, adoratum  
Vili diversorio.

Nato Christo in præsepe,  
Cæli cives canunt læte  
Cum immenso gaudio.

Stabat senex cum puella,  
Non cum verbo nec loquela,  
Stupescentes cordibus.

Eia, Mater, fons amoris,  
Me sentire vim ardoris  
Fac ut tecum sentiam!

Fac ut ardeat cor meum  
In amando Christum Deum,  
Ut sibi complaceam.

Sancta mater, istud agas:  
Prone (sic) introducas plagas  
Cordi fixas valide.

Tui nati cælo lapsi,  
Jam dignati fæno nasci  
Pænas mecum divide.

Fac me vere congaudere,  
Jesulino cohærere,  
Donec ego vixero.

In me sistat ardor tui,  
Puerino fac me frui,  
Dum sum exilio.

Hunc ardorem fac communem,  
Ne facias me immunem  
Ab hoc desiderio.

Virgo Virginum præclara,  
Mihi jam non sis amara;  
Fac me parvum rapere.

Fac ut portem pulchrum 'fantem  
 Qui nascendo vicit mortem,  
 Volens vitam tradere.

Fac me tecum satiari  
 Nato tuo inebriari,  
 Stans inter tripudia.

Inflammatum et accensum,  
 Obstupescit omnis sensus  
 Tali de commercio.

Fac me nato custodiri,  
 Verbo Dei præmuniri,  
 Conservari gratia.

Quando corpus morietur,  
 Fac ut animæ donetur  
 Tui nati visio.

Esta composição foi transcrita por Ozanam de um manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris (nº 7: 785, fl. 109 v.); no manuscrito vinham acrescentadas por mão estranha mais duas estrofes:

Omnes stabulum amantes  
 Et pastores vigilantes  
 Pernocantes sociant.

Per virtutem nati tui  
 Ora ut electi sui  
 Ad patriam veniant.

Amem <sup>125</sup>.

### 3. Mater dolorosa

A luta entre os elementos galileanos e helénicos na formação do Cristianismo, fez com que no tipo de Maria se reunissem já os caracteres ctonianos das Grandes Deusas, já a sua posição subalterna em relação ao sacrifício do Filho. Na tentativa de restauração dos mistérios de Eleusis pelo imperador Juliano, a *paixão* passava-se com a deusa-mãe, angustiada pelo rapto de sua filha Coré. Decharme no seu livro *Mythologie de la Grèce antique*, explica o carácter ctoniano da Paixão da Deusa-Mãe Demeter: «A ideia da maternidade da terra desenvolveu-se muito cedo na Grécia sob a forma de um mito, cujo sentido se deixa facilmente adivinhar, graças à transparência das suas simples e poéticas imagens. A vegetação brilhante que em cada primavera desponta, é a filha da Terra, cujo seio se abre para a produzir; é Coré (a virgem infantil) a filha querida de Demeter, de quem é o orgulho e a alegria. Mas no outono este ornamento do solo emurchece e desaparece; Coré é arrebatada à ternura maternal» <sup>126</sup>. Esta desolação da natureza tinha a forma cultural de lamentações: «Chorava-se a sua morte na pessoa de um jovem adolescente, de *linos*, que, como *Atys* e *Adonis* na Ásia, tinha morrido de uma

<sup>125</sup> *Les Poètes franciscains en Italie au XIII siècle*, pág. 170.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, pág. 355.

morte prematura, em todo o brilho da sua idade e da sua beleza. As vicissitudes anuais da vegetação, o contraste do aspecto desolado da terra durante o inverno, e a alegria de que a primavera a reanima, tinham-se transformado, na sua imaginação, numa verdadeira tragédia da natureza, de que Demeter e Persefone são os personagens principais. Ela acha-se desenvolvida num hino homérico... a Demeter, composto verdadeiramente por um poeta iniciado dos Mistérios de Eleusis...»<sup>127</sup>. Depois de ser raptada Coré pelo deus do mundo invisível Hades, sua mãe procura-a pelo mundo em lamentações: «Aqui começa o segundo acto do drama. É inteiramente preenchido pelas viagens de Demeter, que vai pedir ao céu e à terra novas da filha que perdeu, pela dor da deusa que sofre uma verdadeira *Paixão* de amor maternal. Esta dor é uma dor muda e inconsolável. Demeter torna-se o tipo celeste da aflição maternal; ela é segundo a interpretação dos Gregos uma mãe das dores (*Demeter Akaiá*)»<sup>128</sup>. Segundo o testemunho de Plutarco, no tratado de *Isis et Osiridis*, na Beocia celebrava-se a paixão da maternidade de Demeter.

Nas festas eleusínicas soltava-se o grito orgiástico *Iackoi*, como o confirma Plutarco; Era o grito de alegria dos iniciados. *Iacchus* personificou-se no Mediador dos mistérios, e identificou-se com Dionisos, em consequência da importação dos ritos frigios na Attica<sup>129</sup>. Também se encontra um outro personagem associado a Demeter: é *Jasios*, que é um dos organizadores dos mistérios eleusinos, que se identifica na figura de Zagreus e de Dionisos. Como um dos elementos míticos do *Evangelho de Nicodemus*, Dionisos desde ao inferno (Hades) para trazer Coré; as alegorias tomam um carácter filosófico, em que se propagam as doutrinas da mortalidade da alma personificada em *Iacchus*.

A *paixão* da maternidade decaiu da sua importância pelo sincretismo com o culto dionisíaco, em que as falagogias e as práticas obscenas predominavam. A tentativa de restauração dos mistérios eleusinos pelo imperador Juliano foi infructífera; na igreja prevaleceu a *paixão* da Mãe. No entanto na liberdade da imaginação e da credulidade popular a *Mater dolorosa* nunca deixou de influir na emoção religiosa. Diz Alfred Maury: «As lendas deram a Maria uma *paixão* como a de Jesus. Esta *paixão*, que inspirou o belo cântico do *Stabat Mater*, é a que a Virgem sentiu no coração ulcerado pela vista dos sofrimentos do seu divino filho»<sup>130</sup>. Quando Jacopone da Todi compôs a celebre sequência do *Stabat Mater dolorosa*, o ideal da Virgem atingia o mais elevado grau da consagração na Europa, entre os grandes doutores da Igreja, na Cavalaria andante, nas Universidades e nas canções dos trovadores. Ozanam, falando do *Stabat*, diz: «A liturgia católica nada tem de mais tocante do que esta elegia tão triste, cujas estrofes monótonas caem como lágrimas; tão doce, que se sente nela uma dor completamente divina e consolada pelos anjos; tão simples, finalmente, que o seu latim popular, as mulheres e as crianças o entendem metade pelas palavras, a outra metade pelo canto e pelo coro»<sup>131</sup>. Embora conhecido transcrevemos em seguida esse hino assombroso, para ser comparado com o *Stabat* do presépio:

Stabat Mater dolorosa  
Juxta crucem lacrymosa,  
Dum pendebat Filius.

Cujus animam gementem  
Contristantem et dolentem,  
Pertransivit gladius.

<sup>127</sup> Ibid., pág. 356.

<sup>128</sup> Ibid., pág. 356.

<sup>129</sup> Alfred Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique*, t. II, pág. 329.

<sup>130</sup> *Histoire des Religions de la Grèce antique*, t. I, pág. 477.

<sup>131</sup> *Les Poètes franciscains*, pág. 169.

O quam tristes et afflicta  
Fuit illa benedicta  
Mater unigeniti!

Quæ mærebat et dolebat,  
Et tremebat cum videbat  
Nati pænas inclyti.

Quis est homo qui non fleret,  
Christi matrem si videret  
In tanto supplicio?

Quis posset non contristari  
Piam matrem contemplari  
Dolentem cum Filio?

Pro peccatis suæ gentis  
Vidit Jesum in tormentis,  
Et flagellis subditum.

Vidit suum dulcem natum,  
Morientem, desolatum,  
Dum emisit spiritum.

Eia Mater, fons amoris,  
Me sentire vim doloris,  
Fac ut tecum lugeam.

Fac ut ardeat cor meum,  
In amando Christum Deum,  
Ut sibi complaceam.

Sancta Mater, istud agas,  
Crucifixi fige plagas  
Cordi meo valide.

Tui nati vulnerati,  
Jam dignati pro me pati;  
Pænas mecum divide.

Fac me vere tecum flere,  
Crucifixo condolere,  
Donec ego vixero.

Juxta crucem tecum stare,  
Te libenter sociare  
In planetu desidero.

Virgo virginum præclara,  
Mihi jam non sis amara,  
Fac me tecum plangere.

Fac ut portem Christi mortem,  
 Passionis ejus sortem,  
 Et plagas recolere.

Fac me plagis vulnerari,  
 Cruce hac inebriari,  
 Ob amorem Filii.

Inflammatum et accensum,  
 Per te, Virgo, sum defensus  
 In die iudicii.

Fac me crede custodiri,  
 Morte Christi praeveniri,  
 Confoveri gratia.

Quando corpus morietur  
 Fac ut animae donetur  
 Paradisi gloria.

A poesia moderna fecundava-se com o novo ideal da Virgem, o símbolo mais completo e significativo da Arte, destinado pela evolução da consciência a representar a Humanidade em todos os seus aspectos. O hino de Jacopone dava todo o realce à nova poesia latina, transformada pela prosódia moderna com a introdução da métrica silábica ou da acentuação e da rima. A nova linguagem poética fora introduzida nos hinos da Igreja no tempo de Santo Agostinho, e no seu período de esplendor no século XIII rivalizava com os cantos das línguas vulgares. Ao mesmo tempo que o *Stabat Mater* de Jacopone dominava todas as emoções pela *paixão* da maternidade, escrevia-se na língua italiana, também em tercetos, um outro *Stabat* não menos belo, atribuído ao terrível papa Bonifácio VIII. Aproximamo-lo para o estudo comparativo:

Stava la Vergin sotto della cruce:  
 Vede a partir Jesu, la vera luce,  
 Madre del re di tutto l'universo.

Vedeva il capo che stava inchinato,  
 E tutto il corpo ch'era tormentato  
 Per riscattar questo mondo perverso.

Vede lo figlio, che la guarda e dice:  
 Oh! donna afflitta, amara ed infelice,  
 Ecco il tuo figlio: e Joan le mostrava.

Vede l'aceto, ch'era col fiel misto,  
 Dato bere al dolce Jesù Cristo,  
 E un gran coltello il cor le trespassava.

Ve lo figlio tutto passionato  
 Dicer colla Scrittura: é consumato:  
 Fiume di pianto dagli occhi disserra:

E Cristo pate e muor tra le flagella,  
 Piange la matre vergine pulcella  
 Il redentore del cielo e della terra.

Grandissimo dolore al cor avesti,  
 Vergine madre, come tu vedesti  
 Il caro figlio, quando era spirato.

Questo dolore fu di tante possanza,  
 Che mille volte ogni martire avanza  
 Che fosse mai per te martirizzato.

Madre di misericordia, umile e pia,  
 Sola speranza dell' anima mia,  
 Contra 'l nimico domane vittoria.

Estes versos, coévos do *Stabat Mater* de Jacopone da Todi, são atribuídos ao papa Bonifácio VIII; foram achados num codice da Biblioteca do Vaticano por Girolamo Amati, e n'elle se afirma que no século XV ainda eram lidos na Basílica de S. Paulo extra-muros, conservando a seguinte sigla: «*Santo Bonifazio papa, ottavo, fece la infrascritta orazione, e concesse a chi la dicerà liberazione di morte subita*»<sup>132</sup>.

#### 4. Nossa Senhora

O nome popular de Maria, a Senhora, conserva o valor tradicional, que no antigo culto helénico das grandes deusas, se dava a *Despoina*, a Senhora, como epíteto de Demeter; os Pelasgos do Peloponeso invocavam-se como nome de Hera, a Senhora, a Dominadora. Hera, segundo Maury: «Era o protótipo da mulher; representava o ideal da vida feminina»<sup>133</sup>. Esta mesma divindade indo-europeia, que era a consagração da Terra, encontra-se entre os Germanos com o nome de *Hertha*, forma antiga do alemão *Erde*, a Terra, que Tácito considera como a deusa Terra-Mãe (in comune *Hertham*, id est *Terram matrem* colunt...) <sup>134</sup>. O carácter telúrico da Deusa conserva-se na cor negra da sua imagem: «Na Arcadia, o seu culto conservara-se com um carácter inteiramente pelásgico. Era denominada a *negra* (melaina), epíteto que convém inteiramente à Terra...»<sup>135</sup>. As mais antigas representações de *Maria*, na arte cristã, representavam-na *negra*: «não somente o tipo arcaico da Virgem, tal como aparece nos retratos atribuídos a S. Lucas, nos reportam à ideia de Isis, mas também este mesmo tipo egípcio reaparece em muitos simulacros reverenciados no Ocidente; no Puyen-Velay, a estatueta da Virgem representa-a *negra*, e a tradição popular diz que esta imagem viera do Egipto. Esta mesma cor negra se encontra nas estátuas de Nossa Senhora, em cedro, de Lorette, de Einsiedlen, de Cartres, de Wancour junto de Namur, de Hall junto de Bruxelas, de Kevelaer nas bordas do Reno. — No poema composto no fim do século XIII em honra da Virgem por Conrad de Wurtzbourg, acham-se muitas alusões a Maria a *negra*, que é evidentemente uma Isis...»<sup>136</sup>. A *pomba* era o símbolo das deusas telúricas Demeter e Dione. O nome de *Gemeter*, a terra-mãe, é equipadado a *Demeter* por Alfredo Maury, fundando-se em que *De* por *Ge* será

<sup>132</sup> Nannucci, *manuale della Letteratura del primo secolo della Lingua italiana*, t. I, pág. 421.

<sup>133</sup> *Histoire des Religions de la Grèce Antique*, t. I, pág. 77.

<sup>134</sup> *Germania*, cap. XL.

<sup>135</sup> Maury, *ibid.*, pág. 69.

<sup>136</sup> Maury, *Essai sur les Legendes picuses au Moyen-Age*, pág. 38, not. 2 e 3.

uma antiga forma pelásgica, que segundo Benfey, ainda subsiste no albanês<sup>137</sup>. Assim a deusa *Rhea* era invocada como a mãe *Ma Reha* (Reha formado por metatese de *Hera*, a terra)<sup>138</sup>. E quando se observa o alto sentido moral que na Grécia obteve a o nome de Hera, não será absurdo considerar que esta sublime personificação passa-se por via do culto de *Ma Rhea* para Maria. O culto das divindades telúricas preponderou-se especialmente entre os povos de raça semita, onde conservou sempre um grande colorido de sensualidade; entre os povos áricos esses tipos divinos foram-se elevando como símbolos das virtudes da mortalidade humana; tais são *Themis*, e *Dike*, a Justiça, e em geral a personificação das faculdades mentais das Musas. Vê-se portanto que a elevação do ideal da Virgem na Idade Média começou pela revivescência das tradições heleno-italicas no Ocidente, atingindo o seu máximo esplendor no século XIII, quando começaram os alvares da primeira Renascença. E esse grande símbolo, que na sua pureza sintetisa o génio da Civilização ocidental, tende a representar a Humanidade<sup>139</sup>, personificando-a em todas as suas virtudes e sacrifícios, embora os padres a tenham destituído da maternidade, e amesquinhado em devoções beatas das grutas (Salette e Lourdes), regressando às primitivas práticas ctonianas.

No processo crítico que empregámos para determinar os elementos míticos que se sincretizaram nas Lendas da Virgem, não saímos do rigor científico da conexão ou filiação histórica. As conclusões a que chegamos, acham-se confirmadas pelo ilustre mitógrafo Alfred Maury, referindo-se à majestade e magnificência das festas das grandes Deusas: «É notável, que tanto na antiguidade helénica e romana, como na Europa e na América católicas, a simpatia e veneração populares, a maior pomba do culto, têm-se ligado de preferência às deusas, a seres femininos divinizados. Tomando em conta a diferença das crenças e da distância dos tempos, acha-se *no culto de Atenea, de Demeter, de Proserpina, de Vesta, de Isis e da virgem Maria uma analogia de espírito e de forma, que é impossível desconhecer*. Nas manifestações públicas das adorações que lhes eram dirigidas, a humanidade procurou o ideal

<sup>137</sup> *Hist. des Religions de la Grèce antique*, t. I, pág. 68, not. 5.

<sup>138</sup> Id. *ibid.*, pág. 78.

<sup>139</sup> Augusto Comte caracteriza esta fase religiosa: «ligada desde a origem às tendências do século das Cruzadas para a preponderância da Virgem, que desde a dupla expansão da influência e dos costumes cavalleirescos, representava melhor que Deus o único objecto final dos votos ocidentais, a Humanidade. S. Bernardo tinha profundamente sancionado esta aspiração decisiva, esforçando-se para a sistematizar conforme uma prudente depuração do carácter místico que comprometia a sua eficacidade social. No século XIII, uma tentativa mais radical preparada pelo piedoso utopista, que Dante instalou no seu Paraíso como dotado do espírito profético, se paralisou sob o digno predecessor de S. Boaventura no governo dos franciscanos, — Esta suave criação da Virgem, único resultado verdadeiramente poético do Catolicismo, tornou-se um produto colectivo do génio ocidental, como se reconhece comparando-o com o tipo bizantino, apesar das suas fontes dogmáticas. A sua elaboração, gradualmente preparada desde o começo da transição afectiva, pertence sobretudo à terceira fase, sob o impulso da Cavalaria, que teve de procurar no céu a dama comum dos corações inocepados. Fazendo habitualmente prevalecer uma tal adoração, tendia-se para reparar o vício fundamental proveniente da onipotência do motor supremo, assim substituído por uma influência directamente impotente e puramente medianeira, que não devia livremente desenvolver senão o amor. Esta santa idealização do tipo feminino tornou-se mais apta do que a natureza divina a preparar a concepção final da Humanidade, embora ela não pudesse representar suficientemente a inteligência e sobretudo a actividade, que deviam de ceder ao sentimento a personificação do Grande-Ser. Assim, apesar do abortamento inevitável da reforma do século XIII, este culto precursor espontâneo da sociolatria, aumenta sempre, através da anarquia moderna, entre os Ocidentais que melhor sustentam a continuidade moral e social. (*Système de Politique positive*, t. III, pág. 485). Sobre o ideal da Virgem nas Universidades no século XIII, vid. a minha *História da Universidade de Coimbra*, t. I, pág. 93.

da mulher, e representou como atributos destas deusas as virtudes as mais doces de que este sexo tem sobretudo o privilégio»<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> *Hist. des Religions de la Grèce antique*, t. II, pág. 222.

## CAPÍTULO IV

### As lendas da Paixão

A passagem das lendas da Natividade para o simbolismo da Paixão, no IV século, corresponde a um movimento filosófico que se operava na parte superior dos crentes. Ideias mitriacistas, órficas e pitagóricas, tomando a forma ascética, renovavam esse simbolismo, que levava Trifon, Porfírio e outros a acusarem os cristãos de terem roubado suas formas cultuais e mistérios ao culto fúnebre de Baccho-Osiris (Vid. S. Justino, *Contra Trifon*). Entre as doutrinas morais, aparece no Cristianismo a máxima de Pitágoras: «Nós vimos ao mundo para sermos castigados; é por isso que o trabalho é salutar, e o gozo é pernicioso». Na igreja, o trabalho foi considerado como uma condenação. O culto de Baccho-Osiris dividia-se em *nocturno*, celebrando cobertos de cinza a morte do Deus, e em *diurno*, celebrando a sua ressurreição; na parte nocturna, faziam-se lamentações e terminava pela Ceia, em que se partia o pão, ou imolação da hóstia, e se espalhava o vinho; na ressurreição, o Deus descia ao Hades ou inferno, para julgar as lamas, segundo as penas e recompensas que mereciam. Esta parte das Dionisiacas, verdadeiramente tomada do culto de Osiris, que Pitágoras e os Órficos observavam no Egipto, aparece com toda a clareza no *Evangelho apócrifo de Nicodemus*, que entrou na elaboração do credo da igreja. Baco era chamado o *autor da redenção*, e *Deus redentor* ou *libertador* (Olimpiodoro, ad Platon. *Phaed.*, c. 32), e Cristo desce ao infernos para combater a potência das trevas e libertar as almas. O poema de *Katabasis* ou da *Descida aos Infernos* escrito por Pitágoras, não deixaria de influir na concepção do *Evangelho de Nicodemus*, como a condenação dos petas Homero e Hesiodo pelo filósofo se continuou na igreja pela condenação de Virgílio e dos outros poetas da antiguidade. Os elementos filosóficos das crenças dos Órgicos e Pitagóricos, que reuniram as formas cultuais místicas do Egipto e da Pérsia (Baco-Osiris e Mitra) aparecem na organização das doutrinas teológicas e cultuais da igreja, e este sincretismo não foi popular mas exclusivamente operado numa classe instruída, que fez do rito da *Paixão* um completo simbolismo.

Um facto de alta importância é a discordância dos Evangelhos Sinópticos sobre a narrativa da *Paixão*. Sobre este ponto escreve Michel Nicolas: «As analogias que apresentam os Evangelhos Sinópticos são manifestas; não é preciso procurá-las; notam-se à primeira vista. Assentam sobre o facto e sobre a forma. — Este acordo aumenta em geral com a importância dos factos, salvo, no entretanto, na história da Paixão, que forma uma excepção assombrosa, e que é diferente sob muitas relações, nos três sinópticos». Em nota acrescenta: «A narrativa da Paixão, no quarto Evangelho, difere ainda mais dos três primeiros, do que estes diferem entre si»<sup>141</sup>. Vê-se por esta discordância que o facto só muito tarde veio a receber redacções, e pelo motivo da importância que começaram a ligar-lhe. Isto só se confirma por uma igual ausência nos monumentos arqueológicos cristãos<sup>142</sup>. As divergências das narrativas provieram pois da formas tradicionais de outros mitos da Paixão, siro-helénicos e mesmo egípcios, que eram conhecidos em Roma, e de que cérebros críticos se apropriaram adaptando-os à narrativa evangélica.

<sup>141</sup> *Etudes critiques sur la Bible — Nouveau Testament —* pág. 46.

<sup>142</sup> Sobre este aspecto da Arte Cristã, escreve Renan no *mare Aurèle*, pág. 544: «A vida de Jesus que apresentam as antigas pinturas cristãs é exactamente aquela que figuravam os próprios gnósticos e docétes, isto é, que a Paixão não se representa ali. Do Pretório à Ressurreição, todos os detalhes são suprimidos; Cristo, nesta ordem de ideias, não tinha sofrido na realidade. Desembaraçavam-se assim da ignominia da Cruz, o grande escândalo dos pagãos. Nesta época os pagãos apontavam por irrisão o deus dos cristãos como crucificado; os cristãos quase que se defendiam».

«Belíssimas, e também assim pouco históricas são as narrativas próprias do terceiro Evangelho sobre a Paixão, a morte e a ressurreição de Jesus. Nesta parte do seu livro, Lucas abandonou quase o seu exemplar de Marcos e seguiu outros textos. Daí resulta uma narrativa mais legendária ainda do que a de Mateus. Tudo ali é exagerado. A Getsemani ajunta Lucas o anjo, o suor de sangue, a cura da orelha cortada. A comparência perante Herodes Antipas é de sua inteira invenção. O belo episódio das filhas de Jerusalém, destinado a apresentar a multidão como inocente da morte de Jesus e a lançar todo o odioso sobre os grandes e sobre os chefes, a conversão de um dos malfeitores, a oração de Jesus pelos seus algozes tirada de Isaías (LIII, 12) são aditamentos reflectidos. Ao sublime grito de desespero: *Elohi, elohi lamma sabacthani*, que já não estava em relação com as ideias que se fazia da divindade de Jesus, ele substitui um texto mais calmo: Pai, entre as tuas mãos entrego o meu espírito. — O Evangelho de Lucas é o mais literário dos Evangelhos. Tudo ali revela um espírito largo e suave, prudente, moderado, sabio e razoável no irracional»<sup>143</sup>.

Na *Epístola I de S. Pedro*, o autor dá-se como testemunha dos sofrimentos de Cristo, e omite um facto essencial contado por S. Lucas em relação à Paixão (*Luc.*, XXIII, 34). «o que leva a crer que a lenda de Jesus, quando ele a escreveu, ainda não tinha chegado ao seu pleno desenvolvimento»<sup>144</sup>. Esta Epístola I de Pedro é considerada por alguns exegetas como apócrifa, pelo fundamento de bastantes plágios das Epístolas de S. Paulo e em especial da *Epístola aos Efésios*. A narrativa da Paixão ainda flutuava na comparação vaga do cordeiro do sacrificio a que Isaías comparava o Profeta de Israel; e o seu desenvolvimento operava-se no intuito moralista da exortação do sofrimento expiatório neste mundo: «Pode-se duvidar que a narrativa estivesse já escrita; esta narrativa sobrecarregava-se todos os dias com novas circunstâncias; mas os traços essenciais, fixados na memória dos fieis, eram para eles perpétuas exortações à paciência»<sup>145</sup>. O Agnus nascido nas palhas do presépio não se prestava a estes sentimentos de abnegação e de penitência, como o símbolo cordeiro pascal identificado com Jesus expirando silencioso sob os golpes dos perversos. As lendas da Paixão tendiam pela alegorização e comentários doutrinários a substituírem as lendas da Natividade. Em Barnabé define-se esta intenção: «A Cruz de Cristo é a palavra de todos os enigmas: ele acha-a por toda a parte por meio de extravagantes *gematrioth*. A Paixão de Jesus é o sacrificio propiciatório de que os outros não são senão a imagem. O gosto que o Egipto antigo e o Egipto judaico teve por estas alegorias parece encontrar-se nestas explicações, onde nos é impossível ver outra coisa além de artificios arbitrários»<sup>146</sup>. A elaboração deste novo facto da Paixão foi causa da primeira heresia, o *Docetismo*, em que para o aceitar, Cerinto separou a parte divina, ou o Cristo, da entidade humana de Jesus, que só nesta condição terrena sofreu o suplício da cruz; esta mesma doutrina aparece em germen entre as famílias ebionitas<sup>147</sup>. Pelo seu lado os gnósticos, que tanto desenvolvimento deram às lendas da natividade, não se conformavam com a ideia de um martírio, e portanto a imitação da Paixão, efectuada pela separação de *Noús* ou o princípio divino de Jesus, se tornava da parte dos confessores da fé um acto de suicídio<sup>148</sup>. Uma vez acordada a imaginação popular, a narrativa da paixão sob o seu aspecto dramático tinha o poder de exaltar o sentimento dos ingénuos, e de renovar as antigas lamentações dos cultos politeístas dos jovens deuses que morreram na flor da idade e que ressuscitam entre triunfais alegrias. A Paixão foi desenvolvida num grande ciclo de Lendas, que se agruparam na sua forma mais completa no *Evangelho apócrifo de Nicodemus*.

<sup>143</sup> Renan, *Les Evangiles*, pág. 280 e 282.

<sup>144</sup> Renan, *L'Antechrist*, pág. IX.

<sup>145</sup> Id., *ibid.*, pág. 117.

<sup>146</sup> Renan, *Les Evangiles*, pág. 376.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pág. 419.

<sup>148</sup> Renan, *L'Eglise chrétienne*, pág. 160.

A ideia de um sofrimento ou tortura de Deus, na sua paixão, acha-se expressa nas formas culturais de Dionisos e de Soma védico. Alfred Maury descreve-o por esta forma: «Durante o inverno, a vinha, parecendo amortecer, prestava-se ao deus que personificava o mesmo estado de sofrimento. A poda do arbusto tornava-se a tortura e a *paixão* do deus; daí outras festas com o carácter de tristeza e dor, as Bacanaís ou Trietérias, assim chamadas por se celebrarem de três em três anos. Esta solenidade caía na época do solstício, no dia mais pequeno e durante a maior noite, porque era a noite que se escolhia para a sua celebração...». Em nota acrescenta: «Esta ideia do martírio de deus lembra a dos Árias acerca do deus Soma, e é um novo indício da origem védica da divindade tebana. Dionisos, assim como Soma, sofria uma verdadeira *paixão*. O deus personificava o alimento divino, e recebia a morte para salvação dos seus adoradores. É o que pôs em evidência Mr. Langlois na sua *Memória sobre a divindade védica chamada Soma*»<sup>149</sup>.

Estes elementos védico e helénico entraram na parte cultural do Cristianismo, onde Jesus dá a beber o seu sangue e a comer a sua carne no sacrifício do altar para obter a salvação eterna aquele que comunga. A prática agrícola da feitura do vinho já se tinha tornado uma indústria vulgar, e por isso não se podiam reproduzir os velhos mitos na sua primitiva simplicidade dramática; o trabalho da *vinha do Senhor* serviu apenas para uma parábola, e o vinho prestou-se à alegoria do sangue derramado pelo Salvador, e que se dava a beber aos seus próprios crentes. A intervenção das *santas mulheres* no drama da *paixão* é um dos característicos da relação de Cristo com todos os deuses de natureza orgiástica; na Paixão de Dionisos: «As mulheres e as raparigas tomavam nela uma parte exclusiva, sob os nomes de Ménades, de Tríades, etc.»<sup>150</sup>. Também na paixão de Tamuz e de Adonis, quer em Jerusalém ou em Biblos, eram as santas mulheres, num delírio religioso, que acompanhavam o jovem Deus ao sepulcro donde havia de ressurgir.

Na Paixão de Osiris, de Atis e de Adonis, os deuses orgiásticos são chorados lugubrememente e procurados por suas esposas Isis, Cibele, Astarte. A soledade, a desolação imensa em que se deixaram cair essas deusas, já para os próprios espectadores dos cultos orgiástico, davam-lhes o aspecto de Mães que tinham perdido o seu filho amado. Assim o nota Minutius Felix no *Octavius*: «Isis perditum filium... luget, planget, inquit...». No desenvolvimento do Cristianismo a Esposa desolada ficou alegorizada na entidade a Igreja, e o facto concreto na forma tão simpática e comovente da *Mater dolorosa* e da *Pietá* michel-angelesca.

Nos funerais de Adonis em Biblos seguiam-no as mulheres desgrenhadas ao sepulcro, em gritos e cantos funerais; são importantes as analogias achadas por um sábio tão respeitável, como Alfred Maury, com as nossas endoenças: «Esta solenidade, que entretinha poderosamente o sentimento religioso, parece ter tido alguma analogia com os usos que se praticam na Igreja Católica na sexta-feira santa». «A dor de Astarte era manifestada quase sob os mesmos traços da Virgem em presença do cadáver de seu divino filho, e os Gregos, substituindo Venus a Astarte, colocavam sobre o seu regaço o deus agonizante, nas composições que lembram a *Pietá cristã*»<sup>151</sup>. Albert Réville descreve-nos as cerimónias religiosas da Paixão de Atis, como se passavam Biblos, avivando-nos as emoções da infância quando assistíamos ao ofício das trevas, procissão do Enterro do Senhor e sermão da Soledade, em que as mulheres davam largas aos alaridos e convulsões histéricas:

«Quando a primavera ia acabar, e os ardores do verão começavam a secar os campos, celebrava-se nos muros de Biblos uma festa lugubre. As ruas, os templos retumbavam com

<sup>149</sup> *Histoire des Religions de la Grèce antique*, t. II, pág. 200. — Langlois, *Mem. cit.*, Acad. des Inscript., t. XVIII, pág. 351.

<sup>150</sup> Maury, op. cit., pág. 200.

<sup>151</sup> *Hist. des Religions de la Grèce*, t. III, pág. 221, apoiando-se sobre as comparações arqueológicas de Otto Jahn.

gritos dilacerantes; a flauta plangente acompanhava-os com sons estridentes. Mulheres, cabelos esparsos ou cortados, algumas com punhais enterrados no peito, todas com os vestidos rasgados, dirigidos por *galas* ou sacerdotes eunucos, corriam como loucas através dos caminhos e vinham ajuntar-se em roda de um sarcófago levantado no templo. Ali se achava a imagem de pau de um morto. A ferida que lhe tinha roubado e existência estava visível e aberta; ... O luto durava muitos dias; sendo depois o ídolo enterrado solenemente. Era um lindo jovem deus, apaixonadamente amado pela deusa do amor e da fecundidade... Os Gregos, que o ouviram chamar Adon era um deus cananeo de primeira ordem, reverenciado em outros muitos lugares além de Biblos. — No outono, quando as chuvas da entrada da estação tinham enchido o leito dos rios, julgava-se que o deus morto fertilizava com o seu sangue as terras ressequidas. O barro vermelho, desligado dos cerros pelas torrentes e diluído na água corrente, favorecia esta ilusão. De novo o luto de Adonis era celebrado durante sete dias; mas no oitavo dia rebentava uma alegria pública tão intensa, como a dor o fôra durante os dias precedentes. O deus, diziam-no, tinha ressuscitado e subido ao céu.

«Durante os dias de luto observava-se a maior castidade, mas em vez da dissolução chegava. A bacanal corria às ruas, a orgia era soberana. Mulheres, raparigas, eram obrigadas a prostituírem-se e a consagrar ao templo o salário da sua desonra. Estas alternativas de luto e festa orgiástica parece terem sido muito do gosto das velhas povoações orientais. Acham-se vestígios em quase toda a parte, em Chipre, em Amatunte, em Pafos, na Frigia, em babilónia, em toda a Síria. Mesmo em Jerusalém, no tempo de Ezequiel, e ainda que a prostituição sagrada não fosse autorizada em Israel como em outras partes, as mulheres iam também ao templo para ali chorarem Tamuz, o deus morto. Em Babilónia esta imortalidade religiosa era levada mais longe...»<sup>152</sup>.

Segundo Langlois, a *paixão* de Zagreus liga-se com os símbolos culturais do Rig-Veda, sobre que os órficos alegorizaram, bordando os mitos fundamentais da Frigia, da Fenícia e do Egipto, da *paixão* dos deuses (*patemata*). Assim um dado número de circunstâncias referidas a Osiris morto, ou Serapis, a Dionisos e a Adonis ou à sua forma frigia de Atis, repetem-se em Zagreus, porque era comum a estas divindades o fenómeno telúrico e astronómico de que elas foram a mitificação. Era um assunto que tendia a destacar-se das lendas populares para as especulações místicas, já sob a forma cultural de *Mistérios*, já sob as interpretações teológicas. Quando o mito da *Paixão* saiu da *disciplina arcani* do Cristianismo, para se tornar o seu principal dogma representando o sacrifício da Redenção, já esse mito se achava profundamente elaborado pelos órficos e pelos poetas alexandrinos, e adquirira toda a sua expressão mística. Diz Maury, referindo-se a esta elaboração dos órficos sobre o sacrifício de Dionisos: «O sangue derramado pelos Titans ou os Cabiras era a imagem do princípio fecundante espalhado na natureza. Dionisos era a alma universal, e as almas humanas tiravam dele a sua origem; este sangue tornava-se o germen dos seres, e os homens eram então representados como nascidos do sangue de Zagreus; eles eram a carne, os membros, e o *vinho consagrado a Dionisos tornava-se assim a imagem da comunhão dos homens*»<sup>153</sup>. Na formação do Cristianismo corrigiu-se o defeito que fez com que a doutrina dos mistérios dos órficos não atingisse a importância de uma religião: retemperou-se de novo nas lendas populares, restos destes velhos mitos, e exerceu-se a coordenação material delas sob o ponto de vista da moral.

A ideia da purificação por meio do sangue de um sacrifício<sup>154</sup>, achava-se introduzida e praticada em Roma desde a introdução do culto de Cibele, o tipo da grande deusa. Suspendia-

<sup>152</sup> Albert Réville, *La Religion des Phéniciens*. (*Rev. des Deux Mondes*, 1873, Maio-Junho, pág. 383).

<sup>153</sup> *Hist. des Religions de la Grèce antique*, t. III, pág. 328.

<sup>154</sup> O sacrifício do próprio filho pelo pai foi um facto que a evolução religiosa teve de substituir e tornar alegórico, como se chama no Cristianismo: «A oferta das primícias, e por consequência dos primogénitos à Divindade, foi uma das ideias mais antigas dos povos chamados semitas. — O facto de

se um touro sobre uma cova aberta, onde o crente recebia a ablução do sangue do animal ferido; era a cerimónia da taurobolia; semelhantes a esta também se faziam as Criobolias ou o sacrifício do sangue do cordeiro a Atis <sup>155</sup>. Duzentos e noventa anos antes da nossa era, estavam no fervor da credulidade estes sacrifícios, como o provam as inscrições, medalhas e pedras gravadas. Nada mais plausível do que modificar esta prática material pela interpretação alegórica do sangue do inocente, equiparado ao cordeiro, derramado para purificar os crimes dos homens. O encontro de sectários de todas as religiões dos principais centros do mundo antigo em Roma, facilitava este natural e inevitável sincretismo, a que obedeciam ainda todos esses elementos desvairados uma síntese religiosa universalista, já que nessa época da consciência humana lhes faltava o saber científico para empreenderem a síntese filosófica. Creuzer julga com superioridade este sincretismo, de que o Cristianismo foi um resultado: «Pode ser que o historiador tenha boas razões para não estimar esta mistura de tantas religiões diferentes, que aresenta à sua vista a imagem do caos mas que a apreensão dos esforços necessários para fazer ressaltar a verdade o não torne injusto até ao ponto de desconhecer a tendência verdadeiramente religiosa e filosófica que é a causa disso. Convimos, contudo, que o sincretismo religioso pode ter também alguns motivos menos puros, quer na fria indiferença dos gregos e dos romanos degenerados, que serviam do culto simples dos seus piedosos antepassados, quer no fanatismo ávido de gozos, para quem os ritos diversos, como as produções de todos os climas, não eram senão expedientes novos próprios para renovar o gosto embotado» <sup>156</sup>.

O sincretismo religioso, quer dos filósofos alexandrinos, dos padres da igreja, e mesmo da credulidade popular, identificava os diferentes deuses que morrem e ressuscitam. A frase do profeta Ezequiel: «Ele me introduziu pela porta da casa do Senhor, que olhava para o aquilão; e ali estavam as mulheres assentadas chorando sobre Tamuz:» (VIII, 14) é interpretada pela maioria dos comentadores bíblicos considerando Tamuz como o *Adon* ou Adonis fenício; por outro lado, Sainte Croix e Saci identificaram nos seus estudos hierológicos *Adonis* com *Osiris*; segundo Porfírio Atis é o mesmo que Adonis, que na sua forma frigia se confunde entre os gregos com *Dionisos*, *Zagreus* e *Sabazios*. A sociedade romana não podia escapar a esta corrente de sincretismo, que se operava já nas classes superiores por influência das doutrinas místicas, já nas classes inferiores pelo contacto com os *Metragirtes*, os sacerdotes mendicantes de Cibele, os galãs-vagabundos que acudiam a Roma, onde se confundiam entre a ralé desprezível. A *emasculação* dos galãs, os eunucos sagrados de Cibele, operada no meio do delírio religioso, chegou a produzir-se no Cristianismo pelo acto isolado praticado por Orígenes.

As festas de todos estes deuses orgiásticos celebravam-se em diferentes épocas do ano entre os vários povos que o adoravam; mas pelo fenómeno natural, de que eram a representação hierática, vê-se que essas diferenças de época provinham dos começos do ano darem-se em vários meses, tornando-se assim móveis, como as do Egipto, Judeia e ainda dos povos católicos. A festa de Atis, com os seus dois períodos de luto e de alegria, começava com a primavera num dia de tristeza fixado em 21 de Março <sup>157</sup>. A festa de *Adonis*, solsticial no

imolações efectivas não foi raro entre os Fenícios, sobretudo entre os Cartagineses. Os Hebreus ou Teracitas conspurcaram-se também algumas vezes com esta abominação. Nos casos de perigo constante, na Fenícia, em Cartago, no país de Moab, os soberanos e os grandes faziam, ao cruel preconceito popular, o sacrifício de uma pessoa querida ou dos filhos primogénitos». (Renan, *Histoire du Peuple d'Israel*, t. I, pág. 121).

<sup>155</sup> Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, t. I, p. I, pág. 75. Trad. Guigniaut.

<sup>156</sup> *Religions de l'Antiquité*, t. II, p. I, pág. 73.

<sup>157</sup> Réville apresenta assim a explicação mítica da festa: «O ponto de partida é evidentemente a luta que se trava no fim da primavera entre o céu ardente do verão e a tépida temperatura que cobria a terra de verdura, de flores e de vida. O javali devastador serve também nas outras mitologias para

Oriente, era equinocial e caía em Abril ou Maio em Atenas, e nas outras regiões da mesma latitude.

É no equinócio da primavera precisamente, que Cristo pela sua *paixão* redime os males da humanidade; também em igual época do ano os judeus fixaram a sua Páscoa, na lua cheia do equinócio da primavera, isto é, no momento do ano em que o sol faz a passagem para o solstício de Verão, em que as forças benéficas do calor vencem as forças malélicas do frio do Inverno.

Os judeus e os cristãos chamam a esta festa a *passagem*, ou *páscoa*.

A universalidade deste fenómeno foi o aparecer em todas as religiões solares esta forma cultural da *Paixão*; entre os egípcios era a morte e ressurreição de Osiris; os fenícios celebravam a morte e ressurreição de Adonis, e os phyrrios as trágicas aventuras de Atys.

Sobretudo, na religião de Mitra, que era a adoração do sol pelos magos, é que se encontram as maiores analogias com a morte e ressurreição de Cristo, em 25 de Dezembro, morre assim como ele, e tinha também um sepulcro, sobre o qual os iniciados vinham fazer as lamentações. Os magos levavam a sua imagem de noite, a um túmulo que tinham preparado, e era estendido sobre um sudário, num esquife, como Adonis; a procissão, análoga à de sexta-feira santa, era acompanhada de cantos fúnebres, e de actos de penitência, tendo aceso o círio pascal.

O touro de Mitra acha-se substituído pelo cordeiro de Cristo, porque os dois mil anos que vão de distância dos magos à dos padres, fizeram que este fenómeno anual, pelo afeito da precessão dos equinócios, se deslocasse do *signo de touro* para a do *cordeiro*. Tertúliano e S. Justino notaram estas intimas analogias das duas religiões, e atribuíam-nas a obra do diabo<sup>158</sup>. Era um modo de iludir a continuidade histórica, essa terrível arma de crítica, que tira o prestígio às instituições.

Os mais antigos apologistas do cristianismo concordam que o mitriacismo tinha sacramentos, tais como o baptismo, a penitência, a eucaristia e as bênçãos; tinha a coroa do martírio e a consagração da virgindade, a crença dos anjos bons e maus, e as penas e recompensas.

Assim como os cristãos representam Cristo pregado no madeiro da cruz, os frígios, adoradores do sol sob o nome de Atis, representavam-no por um mancebo amarrado a uma árvore<sup>159</sup>, que se cortava com cerimoniais. Ao pé da árvore estava um cordeiro como emblema do signo equinoxial da Primavera. Estes mistérios de Atis duravam tres dias de luto e tristeza, ou as festas hilárias, em que o sol Atis triunfava das noites grandes.

Osiris e Baco, ambos representados com a antiga forma do touro equinoxial, morriam e ressuscitavam como Cristo.

Os padres da igreja conheceram as analogias que tinha a paixão de Osiris com a de Cristo; Atanásio, Agostinho, Teófilo, Atenágoras, Minúcio Felix, Lactâncio e Firmico fazem a comparação quando descrevem as cerimónias que se praticam no sepulcro do deus-sol Osiris, morto por causa da serpente do mal ou Tifon, e a sua ressurreição unindo-se a Horus, o triunfador das trevas.

O choro de Isis é semelhante ao da Virgem da soledade.

simbolizar os calores do verão. É então o céu da primavera morto pelo sol canicular, mas regressando com as frescuras do outono depois de ter fertilizado o solo, que se apresenta sob a figura do jovem e belo Adonis. A esposa-amante do deus morto e ressuscitado, é a Terra, Baaltis, nossa *Senhora*, que fecundada na primavera, estéril no verão, abre de novo o seu seio às influências fertilizantes do céu do outono. Daí e por imitação os desvairamentos das mulheres de Biblos». (Ibid., pág. 384).

<sup>158</sup> Renan, S. *Paul*, pág. 209, not. 3. — «Se igual coisa se passa nos mistérios de Mitra, é porque os demónios malignos, imitando a instituição de Cristo, o ensinaram a praticar; etc.» S. Justino, *Apologia*.

<sup>159</sup> O pinheiro, que os cristãos conservam no costume da *Árvore do Natal*, e no *Trafogueiro*.

Como Osíris, Baco também morria em sacrifício, descia aos infernos, ressuscitava, e era chorado por sua mãe Ceres. As festas da paixão bacica eram chamadas *Festas titânicas* ou da *Noite perfeita*. Como Cristo, Baco era igualmente chamado Salvador (*soter*), e como ele também fazia curas milagrosas, e os seus crentes esperavam pela sua vinda futura, como no milenarismo cristão.

Macróbio notou que as ficções de Adonis, Osíris e Atis não tinham por outro objecto senão o sol e a sua marcha progressiva no zodíaco, comparada ao estado da terra nas duas grandes épocas solsticiais. Este fenómeno anual foi o objecto de cantos lúgubres e de cantos de alegria, conforme a época hibernal ou estival, em que ressuscitava.

A *Paixão*, como forma cultural solar, aparece entre outros povos, tais como entre os Tártaros o *jun*, e entre os Kalmucos o *dia branco*; os Frigios chamavam a estas festas o *acordar do sol*; o mesmo entre os Paflagonios.

Todas estas ficções místicas derivam de uma concepção mítica da lternância das vitórias da noite sobre o dia ou do dia sobre a noite, e desta sucessão de actividade e de repouso da terra submetida à acção do sol; estes fenómenos anuais eram descritos no estilo alegórico sob as formas trágicas da *paixão*, do crucifixamento, da dilaceração, e por fim da ressurreição.

Cristo, nascido como o sol no solstício do Inverno, e triunfante no equinócio da Primavera sob a forma de cordeiro equinoxial, reúne em si o sincretismo de todos os elementos míticos dos cultos solares. Esses elementos, como o provam os recentes trabalhos de Emile Burnouf, de Baudri, de Liebrecht, de Jacob Grimm e de Schwartz, ainda se conservam nos costumes populares em usanças, como a *serração da velha*, o *maio maiola*, a *caçada furiosa*, as *fogueiras de S. João*, e outros fragmentos, que pertencem a um sistema de ideias que o povo já não tem uma completa compreensão.

Se as concepções místicas já não dominam a inteligência, nem harmonizam os sentimentos, era tempo de as substituir por claras e positivas noções científicas.

### 1. As lendas da descida ao inferno

Na elaboração evangélica da Paixão, o episódio da descida ao inferno achou contraditorea nos Apolinaristas, no fim do IV século; Santo Atanásio combateu esta negação, que resultava de uma compreensão da natureza absolutamente divina de Cristo, sendo depois condenada como heresia no concílio de Constantinopla de 382; a lenda da descida aos infernos foi proclamada como dogma no Credo Niceno, para acabar com essa hesitação dos crentes. Vê-se pela data destas controvérsias teológicas, que efectivamente a importância da Paixão começou no IX século, e que a sua realização foi principalmente elaborada por eruditos. A tragédia do *Kristos paskon*, atribuída a S. Gregório Nazianzeno, compõe-se de cenas desligadas, formadas de reminiscências dos trágicos gregos, e escritas entre o IV e o VIII século<sup>160</sup>. Pelo seu lado Tertuliano (*Adv. Marcion, I, 1*) via na tragédia de *Prometeu* e a imagem confusa da Redenção cristã<sup>161</sup>. A necessidade da apropriação destes mitos de outras religiões resultava da incerteza da doutrina teológica: «A doutrina da redenção ficou num plano atrasado do ensino eclesiástico, pelo menos até ao tempo de Santo Agostinho»<sup>162</sup>. Embora tardia, esta elaboração tinha condições de popularidade. Duas correntes vinham sugerir a imaginação dos crentes, uma popular, proveniente dos primitivos mitos politeicos, e outra dos filósofos e das religiões universalistas. No *Evangelho de Nicodemus* se sintetizaram estas duas correntes, que durante toda a Idade Média da Europa irromperam em lendas agiográficas, visões, poemas e representações artísticas. Tylor, na importante obra *A Civilização Primitiva*, esboça estas duas correntes, interessando-nos sobretudo a persistência do mito originário: «O espectáculo da

<sup>160</sup> Patin, *Eschyle*, pág. 158.

<sup>161</sup> Id., *ibid.*, pág. 255.

<sup>162</sup> Albert Réville, *Le mythe de Prométhée* (*Rev. des Deux Mondes*, 1862, 15 de Agosto).

descida ao inferno reproduz-se praticamente cada dia diante dos nossos olhos, tal como se apresentava o antigo fazedor de mitos, quando ele via o sol descer para as trevas do mundo subterrâneo, para regressar à aurora para a terra dos vivos. Estas lendas heróicas ligam-se assim estritamente aos episódios do mito solar. Os poetas primitivos não podiam deixar de comparar a vida humana à vida quotidiana do sol, encantadora na sua aurora, deslumbrante de glória no meio da sua carreira, terminando enfim ao anoitecer pela morte; e foi esta comparação que determinou todas as religiões do mundo a colocar a habitação das almas ao ocidente, ou num mundo subterrâneo. As particulares inúmeras que temos coligido em todas as fases da civilização, provam-nos com profunda influência exerceu o mito do pôr do sol sobre as crenças do homem relativamente à vida futura, e como por uma simples analogia, o ocidente e as regiões subterrânea se tornaram os lugares indicados para habitação dos mortos; estes detalhes provam-nos finalmente que os sonhos dos poetas selvagens se transformaram em dogmas admitidos pelos sábios da antiguidade e pelos teólogos modernos»<sup>163</sup>.

Em vastos sistemas religiosos, cuja teologia é anterior em muitos séculos ao cristianismo, acha-se a relação íntima da doutrina da vida futura com o mito solar. Sobre este ponto continua Taylor: «Na antiga doutrina egípcia da vida futura, modelada absolutamente sobre o mito solar, o *Amenti*, a morada ocidental das almas, é um mundo subterrâneo ou *hades*. O morto passa pelas portas do sol poente para atravessar os caminhos tenebrosos; ele avista seu pai Osoris. Guiados sempre pelo pensamento do mito solar, os sacerdotes egípcios, quando eles representavam nas suas cerimónias simbólicas as cenas do outro mundo, levavam o cadáver num batel sagrado para o conduzir ao lugar da sepultura situado sobre a margem ocidental do lago sagrado. O *Scheól* dos Israelitas, morada das almas dos mortos, achava-se também nas entranhas da terra. Os grandes sistemas religiosos dos Árias, o brahmanismo, o zaratustrismo, o budismo, e mais tarde o islamismo e o cristianismo, comportam um inferno e um purgatório subterrâneo que contrasta melancolicamente com o céu cheio de felicidade e de luz»<sup>164</sup>. Dos mitos religiosos passou esta crença para a idealização dos poetas e para as alegorias dos filósofos, porque encontravam um fundo de simpatia e curiosidade popular, quando representavam os seus quadros da luta dos heróis ou sistematizavam as suas doutrinas abstractas. Na elaboração do Evangelho apócrifo de Nicodemus, o último da idealização da fantasia cristã, abundam as reminiscências das imagens filosóficas dos escritores helénicos, como sinal de que essa elaboração fora essencialmente erudita e com intuito de controvérsia; mas o *Evangelho de Nicodemus* achou um grande fundo de tradições populares da descida aos infernos, e subsistindo por essa simpatia, veio a estimular todo esse vasto ciclo de visões da Idade Média, que, começando pelas metáforas arrojadas do Sermão de Gregório VII acabam na suprema idealização da *Divina Comédia* de Dante.

A lenda da descida ao inferno não podia escapar à intenção filosófica. Platão, no *Fedon*, fala da habitação dos mortos, em que descreve a tríplice divisão que veio a prevalecer no cristianismo: o tártaro corresponde ao inferno, lugar das penas irrevogáveis, o lago Aquerusiade ou de purificação semelhante ao purgatório, e os elísios correspondente ao céu ou ao paraíso. Na *República* descreve a lenda do soldado de Panfília, chamado Er o Arménio, que levantado do campo da batalha para ser lançado na fogueira, voltou à vida e narrou o que vira no outro mundo. Chegara a uma região onde o céu e a terra apresentam dois buracos; ali se achavam dois juizes, que iam mandando para a direita ou para a esquerda as almas que se lhe apresentavam. O soldado de Pamfília espreitou por esses dois buracos e pôde notar alguns dos suplícios infligidos. Quando chegou a sua vez de ser julgado, os juizes reconheceram que não estava verdadeiramente morto, e voltou à vida.

Em Plutarco, no I século do Cristianismo, acha-se a lenda de Tespesius, no tratado *Das delongas da justiça divina*. Era um devasso, natural da Cilícia, que depois de uma

<sup>163</sup> Tylor, *La Civilization primitive*, t. II, pág. 63. (Trad. Barbier).

<sup>164</sup> Id., *ibid.*, pág. 87.

existência de trapaças, morreu repentinamente de uma queda. Enquanto se faziam as cerimónias funerárias, Tespesius voltou a si e narrou a longa viagem que fez no mundo dos mortos, onde se notou que os criminosos eram lançados para uma região subterrânea, e os justos tinham uma forma luminosa e transparente elevando-se para uma região etérea. Plutarco descreve minuciosamente a visão de Tespesius, com as variadas formas dos tormentos infligidos aos condenados, formas, que pela persistência da tradição clássica que floresceu na primeira Renascença, reapareceu nas bolgias do *Inferno* de Dante<sup>165</sup>. Em Cícero, no último livro *De República*, o *Sonho de Scipião* é uma visão poética sobre o destino humano, imitava a alegoria platónica<sup>166</sup>. Era um assunto simpático aos filósofos; Hieronimo, o peripatético, atribuía também a Pitágoras uma viagem aos infernos. Os primeiros teólogos cristãos não podiam deixar de atribuir a Cristo esta viagem, para o igualarem na importância doutrinária aos filósofos da antiguidade.

As descidas aos infernos tornaram-se o tema predilecto das Epopeias antigas; era um desdobramento natural do mito solar. Os antigos heróis contavam entre as suas aventuras uma descida aos infernos, como Teseu, Orfeu e Polux; e os poetas tratando este assunto literariamente, faziam sentir a sua incredulidade sobre esses contos fantásticos da vida futura. «Além do undécimo canto da *Odisseia*, e metade do vigésimo quarto, muitos poetas cíclicos, por exemplo o poema dos *Regressos e a Miniada*, de Prodicus de Pocea, contêm descrições do mundo visível. Foi conforme a *Miniade*, segundo Pausanias, que Polignote tinha pintado a habitação dos mortos no lésche de Delfos. Existia também um poema atribuído a Hesíodo sobre a descida de Teseu e de Piritoos às moradas de Aidas»<sup>167</sup>. É conhecida a beleza do canto VI da *Eneida*, em Virgílio descreve o interior do Averno; o poeta querido do Cristianismo, que era interpretado como um profeta, impressionou profundamente a parte culta da igreja nascente, e influiria com certeza na imaginação dos teólogos para converterem em dogma a lenda da descida aos infernos, como influiu nos poetas, e especialmente sobre Dante para a criação da *Divina Comédia*. Mas no século culto de Augusto a lenda caía no ridículo das fantasias pueris; é assim que no poemeto *Culex*, atribuído a Virgílio, se descreve a viagem de uma mosca ao inferno. Luciano, na *Neciomantia*, descreve uma viagem ao Tartaro com a intenção satírica contra as coisas e pessoas de seu tempo, intenção que mesmo em Dante prevalece sobre o carácter artístico daquela grande epopeia moderna. A respeito do Hades, escreve Luciano: «A grande maioria, isto é, todos aqueles aos quais os sábios chamam imbecis, tem uma fê absoluta no que sobre isto dizem Homero, Hesíodo e os outros fazedores de mitos, e, considerando as suas poesias como uma lei sagrada, supõem que existe sobre a terra um certo lugar profundo, o *Hades*; que este lugar é vasto, imenso, triste, nunca alumado pelo sol...» (*De luctu*). A imitação poética tornou-se contagiosa; nas *Metamorfoses*, Ovidio acompanha ao inferno Orfeo e Juno; na *Punica*, de Sílio Itálico, Scipião também desce ao Averno a evocar as sombras dos antepassados; na *Farsália*, de Luciano, um morto no campo da batalha volve à vida e conta o efeito das lutas civis em Roma, no império de Plutão; na *Tebaida*, de Stácio, existem muitas descrições e episódios, passados no império das trevas, como a de Laius, Anfiaraus e Tiresias; as *Argonáuticas*, de Valério Flaco, começaram por uma evocação. Entre os poetas trágicos dominava a mesma predilecção pelos espectáculos da vida futura ou do outro mundo, como se vê Sêneca no *Oedipo* e *Hercules furioso*, constituindo um género literário de *Neciomantias*. Eram as tragédias da quarta espécie, classificadas por Aristóteles. Desde que a literatura era um desenvolvimento dos velhos mitos politeístas, é fácil de estabelecer a transição desses mitos para os dogmas religiosos. Ozanam reconhece esta dependência natural: «Desde que se penetra com alguma profundidade nos mitos gregos, reconhece-se que os deuses maiores, todos os deuses chamados *Salvadores* (*soteros*) descem aos infernos. Não falo de Proserpina, de Diana,

<sup>165</sup> Labitte, *La Divine Comédie avant Dante*. (Na ed. Charpentier, pág. 93).

<sup>166</sup> Ozanam, *Fontes poéticas da Divina Comédia*, pág. 440.

<sup>167</sup> Menard, *La Morale avant les Philosophes*, pág. 41.

de Mercúrio, cujas funções entre os mortos são bem conhecidas. Acho uma tradição que faz sucumbir Apolo no combate simbólico com a serpente... Baco visita o reino das sombras para arrancar Seméle sua mãe». E exemplifica com a luta de Jupiter contra Trifon, e de Osoris e Cricna contra as potências das trevas, primeiramente vencidos e depois vencedores gloriosos<sup>168</sup>. Na poesia oriental em que prepondera o elemento mítico, vê-se que estas descidas ao inferno constituíam um fundo de crenças vivas da grande raça árica: num episódio do Atarva-Veda, o jovem brahmane Tadjkita é mandado perante o rei da morte; por esta obediência a seu pai, o rei da morte tornou a mandá-lo para a vida, concedendo-lhe três dons, que o jovem brahmane converte em perguntas sobre os problemas da alma e da imortalidade.

Os deuses salvadores são essencialmente deuses solares; obedecendo a esta noção instintiva, os Padres da Igreja ao descreverem a descida de Cristo aos infernos, aproximam-no sempre da comparação ou da alegoria do sol. Numa homília de S. João Crisóstomo, lê-se: «O inferno era um lugar triste, tenebrosíssimo, que nenhuma luz natural alumiaava; assim permaneceu até que o sol de justiça ali desceu, veio iluminá-lo e fazer do inferno o céu». Alfred Maury, no seu magnífico estudo sobre o Evangelho de Nicodemus, diz sobre esta identificação: «Esta imagem completamente alegórica, em que Jesus é comparado ao sol descendo aos infernos para dissipar-lhe as trevas, apresenta-se muitas vezes nos escritos dos filósofos neoplatónicos. Proclus, no seu hino às Musas, serve-se de uma comparação semelhante... Mas, Sinesius, que associou nos seus hinos as ideias gnósticas e alexandrinhas às crenças cristãs, dá-nos uma aproximação mais frisante. Chama o Filho o tipo sensível do sol intelectual. Fá-lo sair do inferno como um astro sai das trevas nocturnas, precedido da lua, a soberana das noites, marchando sobre o traço luminoso do sol... Sente-se nesta curiosa passagem a influência das doutrinas egípcias. O triunfo de Jesus, saindo do Hades, lembre este mito engenhoso do Egipto, que pintava o sol triunfante saindo do hemisfério inferior, do *Amenti*, no qual se tinha mergulhado: expressão alegórica do fenómeno no quotidiano que nos apresenta o astro em volta do qual gravitamos»<sup>169</sup>. Em Santo Ambrósio no tratado *De Incarnatione Domini* persiste a alusão à claridade maravilhosa do Salvador iluminado as trevas do inferno: «*Radiabat etiam illic lux vera sapientæ, illuminabat infernum...*». A mesma ideia da iluminação espiritual é apresentada, na Oração VII de Santo Anfiloco<sup>170</sup>. Renan, no *Anticristo*, reconhece que a lenda da descida aos infernos era necessária para a concepção de um Salvador: «Um ramo inteiro, uma espécie de período de vida subterrânea ajuntava-se a lenda de Jesus. Perguntava-se o que é que fizera durante os três dias que passou no sepulcro. Pretendeu-se que durante este tempo descera; dando um combate à morte, nas prisões infernais onde estavam encerrados os espíritos rebeldes ou incrédulos; que ali pregara as sombras e aos demónios e preparara o seu resgate. Esta concepção era necessária para que Jesus fosse, em toda a força da expressão, o universal salvador; também S. Paulo (*Phil., II, 10; Col., I, 20; Efes., I, 10; Rom., XIV, 9*) prestava-se a isso nos seus últimos escritos. Portanto, as ficções de que se trata não tomaram o seu lugar no quadro dos Evangelhos sinópticos, sem duvida porque este quadro estava já fixado quando elas se formaram. Permaneceram flutuantes fora dos textos evangélicos e não acharam a sua forma senão muito mais tarde no escrito apócrifo chamado Evangelho de Nicodemus»<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> Op. cit., pág. 461.

<sup>169</sup> *Croyances et Legendes de l'Antiquité*, pág. 303.

<sup>170</sup> Maury, *ibid.*, pág. 311.

<sup>171</sup> *L'Antechrist*, pág. 58. No livro *L'Eglise chrétienne* explica esta formação: a paixão de Jesus tendia também a desenvolver-se em um ciclo de lendas. Os pretendidos *Actos de Pilatos* foram o quadro de quadro de que servirão para agrupar esta ordem de de imaginações às quais se associavam facilmente as polémicas acerbas contra os judeus. Foi somente no IV século que os episódios, de um carácter quase épico, que se supunha terem-se passado na viagem do Jesus aos infernos, foram passando à escrita. Mais tarde, estas lendas sobre a vida subterrânea de Jesus, reunindo-se aos falsos *Actos de Pilatos*, formaram a celebre obra chamada Evangelho de Nicodemus». (*Op. cit.*, pág. 514).

No Evangelho de S. Lucas (XVI, 26) o rico avaro está no inferno bem desejara mandar um mensageiro à vida, para avisar seus irmãos dos tremendos castigos que sofre; mas responderam-lhe, que — quem não dava atenção à lei nem aos profetas, também não era capaz de atender quem voltasse do outro mundo. Vê-se por isto que as velhas ideias do politeísmo greco-romano entravam na elaboração evangélica; Paulo, na epístola Aos Coríntios (XII, 4), também fala de um rapto ou visão do paraíso, de sorte que a redacção do Evangelho apócrifo de Nicodemus foi a concentração de todas essas lendas em um plano sistemático para reagir contra a negação dos hapolaristas. O Evangelho de Nicodemus é formado de duas partes distintas, que se destacam pelo estilo; a primeira e mais antiga é formada pela relação dos primeiros tempos da Igreja, as Acta Pilati, cujo conteúdo, referido por S. Justino, Tertuliano e Eusébio, coincide com os elementos do apócrifo; a segunda parte, que começa no capítulo XVII, é formada por uma narrativa Carinus e Leucius, filhos de Simeão, em que se faz a narrativa um tanto épica e grandiosa da descida de Jesus aos infernos, para libertar as almas dos patriarcas que ali o esperavam. A época da sua redacção é atribuída ao século V. No belo estudo sobre a formação do Evangelho de Nicodemus, Alfred Maury chegou à conclusão de que a narrativa da descida aos infernos é tomada dos autores cristãos do III e IV século, convertendo as imagens alegóricas e oratórias em factos concretos, desenvolvendo as figuras e metáforas da linguagem pitoresca em completa realidade. O seu valioso processo crítico consiste em aproximar essas figuras de retórica empregadas pelos Santos Padres, como Cirilo de Jerusalém, Gaudencio, S. João Crisóstomo, Sinesius, Firmico Materno, Origenes, S. Hipólito, S. Epifanio, S. Ambrósio, S. Clemente de Alexandria, S. Efreim, Anfiloco e Eusébio de Alexandria, dos textos do *Pseudo-Evangelho*, que muitas vezes intercala as palavras latinas no seu texto grego.

A narrativa de Carinus e Leucius tem a mesma disposição de todas as anteriores narrativas clássicas da descida aos infernos. Eles são interrogados com curiosidade: «Se vós sabeis quem é que vos ressuscitou de entre os mortos, dizei-nos como fostes ressuscitados, no capítulo XVIII que começa propriamente a relação: «Quando nós estávamos com todos os nossos pais postos no fundo das trevas, nós fomos de repente envolvidos de um esplendor dourado como o do sol, e o seu clarão real nos iluminou. E imediatamente Adão, o pai de todo o género humano, exultou de alegria, assim como todos os patriarcas e profetas, e lhes disse: «Esta luz é o autor da luz eterna que nos prometeu de nos transmitir uma luz que não terá fim». — E o profeta Isaías exclamou, e disse: «É a luz do Pai, o Filho de Deus, como eu predisse quando estava na terra dos vivos..., e aqueles que estão na região da morte, a luz brilhará sobre eles. E agora, ela chegou, e brilhou para nós, que estamos assentados na morte». grande o terror dos príncipes infernais ao saberem da próxima chegada do Salvador; e quando ele se apresenta, ruindo diante dos seus passos as portas do orco, e ainda com o carácter luminoso que se impõe: «O Senhor de majestade sobreveio sob a forma de um homem, e alumiu as trevas eternas, e quebrou os laços que se não tinham despedaçado e o socorro de uma virtude invencível nos visitou... (Cap. XXIII). O príncipe do inferno e a morte e os seus oficiais ímpios vendo isto, foram tomados de assombro com os seus cruéis ministros, nos seus próprios reinos, quando eles viram a deslumbrante claridade de uma tão viva luz, e Cristo dominando de súbito nas suas moradas, e gritaram dizendo: Tu nos venceste! Quem és tu, que o Senhor envia para nossa confusão?... Quem és tu, que libertas os cativos, que inundas de uma luz deslumbrante aqueles que são cegos pelas trevas dos pecados? — Então o Rei da glória, esmagando com a sua majestade a morte sob os pés e prendendo Satan, privou o inferno de toda a sua potência, e conduziu Adão á claridade da sua luz».

O *Evangelho de Nicodemus*, pela variedade dos elementos lendários que ia acordar na tradição popular, tinha forçosamente de exercer uma profunda simpatia entre os crentes; e quanto mais a Igreja negava autoridade canónica a essa narrativa, mais o pitoresco apócrifo despertava as criações da arte e da poesia da Idade Média, reproduzindo-se sob diferentes

---

formas, que tendiam outra vez á espontaneidade popular. Maury cita alguns monumentos figurados que saíram directamente da representação do Evangelho de Nicodemus. Gustave Brunet filia neste evangelho, que era lido nas igrejas gregas, a melhor parte do ciclo poético dos romances da Tavola redonda: «É a este Evangelho de Nicodemus que é devida a introdução nas tradições armoricanas e nos romances da Tavola Redonda, do mito celebre do *Santo Graal*, desse vaso sagrado, no qual José de Arimatea havia recolhido o sangue precioso do seu mestre. O romance de Merlim parece do seu lado anunciar-se como uma continuação da segunda parte do Evangelho de que falámos»<sup>172</sup>. No romance de cavalaria, intitulado *Histoire du roi Perceforest*, vem incluída episodicamente uma tradução do *Evangelho de Nicodemus* «*la benoyste passion tout ainsi que Nicodemus la fist escripre mot à mot*». Duas correntes poderosas da imaginação medieval irradiam deste Evangelho: um é do ciclo das visões de monges que observaram as penas do inferno, visões que se relatam nas lendas e crónicas monásticas até chegar á redacção da célebre *Visão de Tundal*, sobre que se exerceram todas as literaturas românicas; a outra da elaboração poética dos goliardos e jograis que metrificaram este assumpto predilecto em obras mediocres, até chegar-se á maravilha do génio moderno, a *Divina Comédia*<sup>173</sup>. Não fazemos mais do que indicar algumas dessas visões célebres: a história de Sunniulfo, contada por Gregório de Tours, a visão de Barontus<sup>174</sup>, a lenda de Bernaldus<sup>175</sup>. Labitte analisa as lendas de Carpo, Saturo e Perpétua, do Soldado descrito nos Diálogos de S. Gregório; dos tres monges, de Macário, Salvo, de Drithelm, Wettin, Bernold, Carlos o Calvo, Alberic, até à descrição do *Purgatório de S. Patrício*, que compara com o antro de Trofonius, que descreve Pausanias. Ele estabelece o ciclo das visões com os fablioux da Idade Média, em que o romance de *Guerino il Meschino*, é considerado como um dos antecedentes da epopeia de Dante<sup>176</sup>. No desenvolvimento das origens deste tema, Ozanam determina o poema da *Descida de S. Paulo aos infernos*, e os numerosos lugares das *Vitas Patrum* e da *Legenda Aurea*, que difundiram e alargaram o ciclo das visões.

Citaremos algumas dessas obras poéticas rudimentares, tais como: *Visão do monge Wetters*, posta em verso por Valfrido le Louche, do século IX; *La Voye où le Songe d' Enfer*, de Raul de Houdan, sátira do século XIII, a *Voye de Paradis*, anónima; o *Chemin du Paradis*, atribuído a Rutebeuf; o *Purgatório de S. Patrício*, de Marie de France; *La descente de Saint Paul aux enfers*, de Adam de Res; o Fabliau da *Cour de Paradis*; o Conto do *Jongleur qui va en enfer*, e *Du Vilain qui gagna le paradis*. Ao terminar a Idade Média, este assunto foi ainda querido na época da Renascença; Gil Vicente tratou-o com majestade nos Autos das *Barcas do Inferno, do Purgatório e do Paraíso*; e Calderon idealizou em uma comédia famosa o *Purgatório de S. Patrício*. Não era simplesmente o pretígio da tradição religiosa que mantinha a simpatia deste tema poético; nem tão pouco a admiração das obras primas dos grandes génios, como Dante, embaraçava a livre criação da fantasia sobre um assunto esgotado. As profundas raízes da lenda da descida aos infernos tinha na etologia de todas as raças da Europa é que sempre fortaleceram a sua propaganda quer como elemento religioso quer como poema literário.

Nos diferentes povos da Europa, existiam tradições da descida ao mundo das sombras, ou à região dos mortos; era fácil aproveitar esta formula da credulidade pagã para sincretizar e fazer admitir sem relutância o dogma do Credo Niceno. Na época mitica da Filândia, o

<sup>172</sup> *Les Evangiles apocryphes*, pág. 220. Paris, 1863.

<sup>173</sup> Este tema tradicional acha-se tratado por Ozanam, *Les sources poétiques de la Divine Comédie*; por Labitte, *La Divine Comédie avant Dante*, e por Thomaz Wright, no *Purgatório de S. Patrício*. Sobre a *Visão de Tundal*, o dr. Mussafia nas *Memória da Academia de Viena*, Janeiro de 1871, pág. 157 a 206.

<sup>174</sup> Vid. Fauriel, *Dante*, I, 413.

<sup>175</sup> E. Chasles, *Histoire de la littérature française*, pág. 290.

<sup>176</sup> Op. cit., pág. 97 a 132.

*Kalevala*, o herói Wainamoinem empreende a viagem ao país dos mortos; depois de descobrir as palavras de encanto, e de atravessar florestas e sarçais, chega à borda do rio Tuonela, que cercava a ilha de Tuoni, onde estava o trono do deus da morte<sup>177</sup>.

Entre os Lapónios, *Jabmé-Aimo* é a morada subterrânea dos mortos, onde eles continuam actos semelhantes aos que praticavam em vida; mas a influência cristã já aí transparece, segundo observa Castrén, porque essa morada torna-se por vezes transitória à maneira de um purgatório, assim como *Saiva-Aimo* é uma espécie de paraíso ou morada dos deuses.

Na poesia escandinava também se encontra o quadro do mundo infernal descrito dramaticamente nos *Eddas*, no Canto do sol (*Solar-lied*). É um pai que torna à vida para avisar seu filho dos sofrimentos na morada da tristeza<sup>178</sup>. Não resumiremos o terrível poema: basta caracterizá-lo com as palavras de J. J: Ampère: «nele os dogmas mais temerosos do catolicismo fazem com os mitos odinicos uma estranha aliança; vê-se nele uma islandes do século XII, inspirado talvez pelas pinturas lúgubres dos suplícios eternos, que desde então povoamos imaginações meridionais, repintando-as com as negras cores do seu céu e do sangento reflexo das suas tradições, tomando de ambas as religiões os seus terrores, criar um inferno em que se misturam as recordações do *Voluspa* com um pressentimento de Dante<sup>179</sup>».

## 2. O fim do mundo e o Juízo final

Os acontecimentos históricos são muitas vezes representados pela impressão subjectiva que produziram, e essa impressão transmitida na forma imaginosa e poética da lenda alarga-se tomando um carácter de universalidade para poder adaptar-se ao estado dos espíritos em outras épocas. A ruína de Jerusalém deixou na imaginação dos Evangelistas sinópticos a impressão de um mundo que se extinguiu, e de uma era de justiça ou reino de Deus, que ia principiar. Lucas (XXI, 9, 20, 24) escrevia pouco depois do cerco de Jerusalém; Mateus (XXVI, 15, 16, 22, 29) escrevia quase no momento desse terrível cerco<sup>180</sup>; e os judeus levados para o cativoiro de Roma forjaram os Cantos da Sibila como forma de protesto contra o autoritarismo romano, pressagiando a ruína da capital do Ocidente o fim do mundo e da humanidade. Estas ideias constitutivas dos apocalipses judaicos, e que se acham expressas em Daniel, ocuparam a imaginação dos primeiros crentes que ligavam à propaganda das novas doutrinas religiosas a esperança de uma transformação social. Elas influíram nessa agitação radical, nesse intuito anarquista que tornou os primeiros cristãos uma seita ameaçadora para a segurança do estado. A expressão siríaca *Maranatha* (o Senhor chega) que era uma espécie de senha com que os crentes se davam a conhecer<sup>181</sup>, conservou-se na tradição popular do Ocidente como uma formula mágica que ainda hoje se encontra já sem sentido nas orações e ensalmos da feitiçaria. Depois das terríveis calamidades, o Filho de Deus, rasgando as nuvens e iluminando de súbito o Oriente e o Ocidente, aparecerá revestido de glória, e fazendo ressurgir os mortos dará começo ao julgamento. Uns serão escolhidos, e serão apartados para a sua direita e constituirão o *Reino de Deus*; os outros irão para a esquerda, para o vale do fogo e da podridão, a *Gehena*, onde haverá choros e ranger de dentes. À medida que estas ideias judaicas se mostravam contraditadas pelo tempo que ia subsistindo, o Reino de Deus, adiava-se para um futuro não remoto de esperança, e o Fim do Mundo tornava-se objecto de cálculos cabalísticos e astrológicos, prorrogando-se de época em época até chegar ao nosso tempo. Assim cada geração cristã, embora desiludida na sua expectativa, não abnegava totalmente das suas

<sup>177</sup> Runa XVI, do *Kalevala*.

<sup>178</sup> *Les Eddas*, trad. de Melle Du Puget, pág. 261 a 271.

<sup>179</sup> *Littérature, Voyages et Poésie*, I, pág. 289.

<sup>180</sup> Renan, *Vie de Jesus*, pág. 273 (ed. 11ª).

<sup>181</sup> *Ibid.*, pág. 276.

esperança. É certo que o Messias não se mostrava assentado nas nuvens, nem o mundo acabara, mas operara-se uma transformação nos espíritos como consequência das novas doutrinas. Renan descreve este estado dos espíritos, que ia ser expresso em variadíssimas lendas poéticas: «Quando ao fim de um século de vãs expectativas, a esperança materialista de um fim próximo do mundo se tinha esvaído, o verdadeiro reino de Deus desvenda-se. Explicações complacentes lançam um véu sobre o reino concreto que não quer chegar. O Apocalipse de João, o primeiro livro canónico do Novo Testamento, fortemente carregado da ideia de uma catástrofe imediata, é lançado para um segundo plano, considerado como inteligível, torturado por mil maneiras, e quase deixado de parte. Pelo menos deixarão o seu comprimento para um porvir indefinido. Alguns pobres retardatários que conservam ainda, em plena época reflectida, as esperanças dos primeiros discípulos, são considerados heréticos (*Ebionitas, Millenarios*) perdidos nas ínfimas camadas do cristianismo. A humanidade tinha passado a um outro reino de Deus. — Este fantástico reino do céu, esta busca sem fim de uma cidade de Deus, que preocupou sempre o cristianismo na sua longa carreira, foi o princípio do grande instinto do futuro que tem animado todos os reformadores, discípulos obstinados do Apocalipse, desde Joaquim das Flores até ao sectário protestante dos nossos dias. — A ideia do *Reino de Deus*, e o Apocalipse que é a completa imagem dele, são também, em um sentido, a expressão a mais elevada e a mais poética do progresso humano. Com certeza, devia também produzir grandes desvairamentos. Suspenso como uma ameaça sobre a humanidade, o fim do mundo, pelos terrores periódicos que causou durante séculos, prejudicou muito a todo o desenvolvimento profano. A sociedade não se achando segura da sua existência, contraiu uma espécie de tremor e esses hábitos de baixa humildade, que tornam a Idade Média tão inferior aos tempos antigos e aos tempos modernos <sup>182</sup>» As gerações evangélicas iam passando, mas a mesma credulidade tomará novas formas: o *Reino de Deus* aparecerá como o reino do *Preste João*, a vaga quimera que incitou as modernas explorações geográficas do nosso planeta; a trombeta do Juízo final, de que fala S. Paulo na epístola Aos Coríntios, não soará, mas far-se-á sentir no hino esplêndido do *Dies irae*; o fim do mundo, apesar dos cálculos cabalísticos <sup>183</sup>, ainda inspirara a imaginação de Miguel Ângelo.

Desde que o Cristianismo se tornou uma religião ascética, e que o ideal evangélico não poderia ser realizado senão fora da sociedade civil, o sentimento religioso procurou o isolamento monacal, e a preocupação da morte ocupou todos os pensamentos como o estímulo para a penitência e o escudo contra todos os pecados. O quadro do fim do mundo com o terror do julgamento final era o assunto predilecto da poesia e das representações artísticas, recebendo mesmo um carácter popular na *Dança da Morte*, espécie de *Mesnie furieuse*, em que a morte armada de foice, levava após si reis e papas, príncipes, sábios, ricos e mulheres famosas. Uma das mais belas idealizações do juízo final é *Prosa dos mortos*, começa pelo verso *Dies iræ*, atribuída a S. Gregório, a Thomaz Celano, ao Cardeal Ursini (Frangipani) e a Malabranca, bispo de Ostia. É como todas as maravilhas poéticas, anónima. Os seus versos mais eloquentes encontram-se espalhados noutras composições mais antigas em que a emoção do terror da morte atingiu a maior sublimidade. Du Méril, na colecção das *Poesias populares latinas anteriores ao século XII*, traz um hino alfabético, que teve uma grande celebridade no século VIII, que é citado Beda como exemplo do verso trochaico, e que foi atribuído a Santo Ambrósio. Começa:

Apparebit repentina dies magna Domini,  
Fur obscura velut nocte improvisus occupans.

---

<sup>182</sup> Ibid., pág. 285.

<sup>183</sup> Fixaram o fim do mundo no ano de 2537, porque outros tantos eram os versículos do Psaltério; outros em 992, porque o dia da Anunciação caía em sexta-feira santa; Nicolao Cressant fixara-o em 1734; Cardan em 1800; Pie de la Mirandola em 1994. Este assunto tem preocupado os exegetas ingleses, e de vez em quando ainda aparece como um *canard* da imprensa jornalística.

Brevis totus tum parebit prisca luxur sæculi...  
 Clanger tubæ per quaternas terræ plagas concinens  
 Vivos una mortuosque Christo ciet obvium.  
 De cælesti iudex arce, majestatis fulgidus...  
 Gloriosus in sublimi rex sedebit solio; etc.<sup>184</sup>

Antes da Sequência incomparável, o terror da morte achou expressão noutros hinos, como no *Judicium Signi* da Sibila, e no *Rithmus de die mortis*, de S. Damião. Du Méril transcreve este último, de extraímos alguns versos, para o aproximarmos do *Dies iræ*:

Gravi me terrore pulsa, vitæ dies ultima;  
 mæret cor, solvuntur renes, læsa tremunt viscera,  
 tuam speciem dum sibi mens depingit anxia.

Perit sensus, lingua riget, resolvuntur oculi,  
 pectus palpitat, anhelat raucum guttur hominis,  
 stupent membra, pallent ora, decor abijt corporis...

A forma do terceto ia-se definindo artisticamente, e fixando o efeito de terror de que Dante se aproveitou para a sua visão de inferno. Leyser traz também um outro hino do mesmo género *De extremo iudicio*, e Follen coligiu um ritmo *Da morte do pecador*, com essa mesma emoção:

Horrenda mors, tremenda mors, telo minax et aren,  
 fatale torquet spiculum nulla quod arte vites:  
 ceu fumus evanescimus, eliminamur omnes...

Há porém um hino do século XII atribuído a S. Bernardo, em que aparecem alguns dos mais expressivos versos do *Dies iræ*:

Cum revolvo diem mortis  
 et extra me diem sortis,  
 sie me terrent isti dies.  
 ut sit mihi nulla quies

Cum revolvo quod sim cinis,  
 et quod vent jamjam finis,  
 sine fine pertimesco  
 et ut cinis nihil esco

Cum revolvo morituros  
 quid post mortem sim futurus;  
 terret me terror venturus,  
 quam expecto non securus.

Terret me dies terroris,  
 iræ dies et furoris,  
 dies luctus et mæroris,  
 dies ultrix peccatoris.

Expavesco quidem multum  
 iudicis venturi vultrum,

---

<sup>184</sup> Op. cit., pág. 135.

cuit latebit nil occultum  
et manebit nil inultum.

Et quis, quæso, non timebit,  
quando judex apparebit,  
ante quem ignis ardebit,  
peccatoresque delebit.

Juste quidem judicabit  
nec personam acceptabit,  
pretia non corrupetur,  
sed nec precibus flectur.

.....  
Oh quam grave, quam immitte  
quam sinistrum erit: itee!... etc. <sup>185</sup>

Du Méril encontrou a frase de *Dies iræ, dies illa*, nas estrofe de Sofonia, no primeiro capítulo das suas profecias:

Juxta est dies Domini magnus, juxta est velox nimis,  
Vox diei Domini avara, turpiter ibi ejulabit foris.  
Diesiræ, diesilla, dies tribulationis et angustia, dies turbæ et clangoris

Embora conhecida, não podemos deixar de transcrever aquela assombrosa Sequência dos Mortos, que resultou da elaboração de todos estes terrores da Idade Média. No texto de Mantua existem quatro estrofes iniciais, que parece prepararem para a abertura do quadro estupendo:

Cogita, anima fidelis  
ad quid respondere velis  
Christo venturo de cælis,

Cum deposcet rationem  
ob boni omissionem,  
ob mali commissionem?

Dies illa, dies iræ,  
quam conemur prævenire  
obviamque Deo ire.

Seria contritione  
gratiæ apprehensione,  
vitæ emendatione!

No ofício de defuntos, da liturgia católica, começa em seguida as extraordinária Sequência:

Dies iræ, dies illa  
Solvat sæclum in favilla,  
Teste David cum Sibyla.

---

<sup>185</sup> Apud Du Méril, *Poesies populaires latines du Moyen-Age*, pág. 116 e seg.

Quantus tremor est futurus,  
Quando iudex est venturus,  
Cuncta stricte discussurus!

Tuba mirum spargens sonum,  
Per sepulchra regionum,  
Coget omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,  
Cum resurget creatura  
Judicanti responsura.

Liber scriptus proferetur,  
In quo totum continetur,  
Unde mundus iudicetur.

Iudex ergo cum sedebit,  
Quidquid latet apparebit,  
Nil inultum remanebit.

Quid sum miser tunc dicturus?  
Quem patronum rogaturus?  
Cum vix justus sit securus?

Rex tremende maiestatis,  
Qui salvandos salvas gratis,  
Salva me fons pietatis.

Recordare, Iesu pie,  
Quod sum causa tuæ viæ,  
Ne me perdas illa dies.

Quærens me, sedisti lassus,  
Redimisti, crucem passus:  
Tantus labor non sit cassus.

Iuste iudex ultionis,  
Donum fac remissionis  
Ante diem rationis.

Ingemisco tanquam reus;  
Culpa rubet vultus meus;  
Supplicanti parce Deus.

Qui Mariam absolvisti,  
Et latronem exaudisti,  
Mihi quoque spem dedisti.

Preces meæ non sunt dignæ:  
Sed tu bonus fac benigne,

Ne perenni cremer igne.

Inter oves locum præsta,  
Et ab hædis me sequestra,  
Statuens in parte dextra.

Confutatis meledictis,  
Flammis acribus addictis,  
Voca me cum benedictis.

Oro supplex, et acclinis,  
Cor constrictum quasi cinis,  
Gere curam mei finis.

Lacrymosa dies illa,  
Qua resurget ex favilla,  
Judicando homo reus.

Huic ergo parce Deus,  
Pie Jesu, Domine,  
Dona eis requiem. Amem.

Neste cântico é de um imenso valor tradicional o testemunho da Sibila, para autenticar o quadro do fim do mundo. As poesias das Sibilas constituem um género literário dos primeiros séculos da Igreja da parte dos cristão judaizantes, que ameaçavam o Império Romano com a catástrofe eminente do fim do mundo. Esse género era uma imitação dos antigos vaticínios da Sibila do tempo do triunfo dos Macabeus, quando repelindo o ataque do rei da Síria, restabeleceram em Jerusalém o culto nacional. Os judeus helenistas do Egipto, adoptando o tipo das mulheres-vate ou sibilas da tradição heleno-italica, metrificaram em nome delas algumas das antigas profecias israelitas, convencidos ou querendo persuadir que elas se realizavam com o triunfo dos Macabeus. Foi esta falsificação que se reproduziu nos primeiros séculos do cristianismo; fora formada dois séculos antes de Cristo, e esse oráculo sibilino manteve-se na credulidade por cinco séculos, de Ptolemeu Filometor até Constantino. Escreve Gaston Boissier: «Sob Trajano, sob Marco Aurélio, durante este período dos Antoninos, que nos parece tão feliz e belo, sob os Severos, os poetas sibilinos anunciavam, sem se desconcertarem, o aparecimento do grande acontecimento que lhes chamavam com os seus votos. Tudo lhes servia de pretexto para esperá-lo e anhelá-lo. No meio desta tranquilidade profunda da paz romana tão celebrada pelo poetas, eles acreditavam sempre ouvir o ruído medonho da máquina que se desconjuntava. Os menores acidentes que perturbavam a existência dos impérios os mais firmes, uma peste, uma derrota, uma fome, uma estiagem ou uma inundação, tudo tomava para eles significações aterradoras; algumas vezes entregavam-se a cálculos cabalísticos, e achavam um sentido misterioso no encontro fortuito de alguns algarismos; por fim, na falta de qualquer outro indício, a própria corrupção do velho mundo romano, que estes rígidos sectários exageravam, bastava para lhes fazer crer que assistiam às abominações dos dias derradeiros»<sup>186</sup>.

Era este espírito terrorista dos primeiros cristãos que levava Tacito a caracterizá-los *odio generis humani convictus*. À força de pintar a morte e o terror do fim do mundo, os poetas sibilinos chegavam a ser eloquentes. Transcrevemos um desses cantos, que é o verdadeiro comentário da Sequência dos Mortos: «Ai das mulheres que virem esse dia! Uma nuvem negra

<sup>186</sup> *Les origines de la Poésie chétienne (Revue des Deux Mondes, 1875, Julho), pág. 100.*

envolverá o mundo imenso, do lado da aurora e do poente, ao meio-dia e à noite. Um grande rio de fogo correrá do céu e devorará toda a terra. Então os astros celestes conflagrarão uns contra os outros. As estrelas cairão no mar, e o mundo parecerá vazio. Alcançada por este fogo que a persegue, toda a raça dos homens rangerá os dentes quando sentir a terra inflamar-se sob os seus pés. Tudo será mudado em poeira. Nenhuma ave atravessará o espaço, nenhum peixe cortará o mar, nenhum boi fará mais sulcos no campo; ouvir-se-á o ruído das aves batidas pelo vento, mas todas as criaturas virão uma a uma cair na fornalha divina... Ali chorarão todos juntos pais, mães, filhos de mama, e nunca se fartarão de chorar. Não se distinguirão os gemidos uns dos outros, mas ouvir-se-á revoar ao mesmo tempo todo o vasto Tártaro. Todos rangerão os dentes, devorados pela sede e dor; chamarão a morte em seu alívio, mas a morte não virá. Não há mais morte para eles, nem mais noite, nem mais repouso!»<sup>187</sup>. Compreende-se que estas impressões dos versos sibílicos se conservassem profundamente entre os crentes da primitiva igreja; Santo Agostinho refere-se a estes «*versos coxos e pouco latinos, e algum poeta ignorante*». Nas grandes perturbações sociais da Idade Média, invasões, pestes, fomes, nunca a reminiscência dos cantos sibílicos deixou de representar à imaginação popular o espectáculo do fim do mundo. É essa reminiscência que inspira os poetas cristãos, quer da Igreja do Oriente, como Santo Efrem, quer da Igreja do Ocidente, como na sequência do genial anónimo.

Nos cantos sibílicos também se pintava o futuro de esperança e felicidade para os que tinham sofrido pela sua crença, dando assim largas ao espírito comunista e igualitário: «Então a terra será dividida entre toda a gente. Não a dividirão por limites, nem será fechada por muros. Não haverá mais mendigos, nem ricos, nem senhor, nem escravo, nem pequeno, nem grande, nem reis, nem chefes; tudo pertencerá a todos». O igualitarismo leva-os ao sonho de Milénium ou do Reino de Deus. É por isso que o Dia de Juízo, tradução do dia de Jeová, completa-se pelo quadro da bem-aventurança.

No mesmo canto *De contemptu mundi*, atribuído a S. Bernardo, em que se acham os germens da Sequência Anónima, vem também uma parte relativa ao jubilo dos bem-aventurados. É n'os mesmos moldes, e como que tendo em vista um certo contraste, como já vimos nos cânticos de Jacopone, o *Stabat Mater* junto do presépio, e o outro junto da cruz.

Eis o *Dies vitæ*, ou o cântico dos justos:

Dies illa, dies vitæ,  
Dies lucis inauditæ,  
Qua nox omnis destruetur,  
Et mors ipsa morietur!

Wcce rex desiratus,  
Et a justis expectatus,  
Jam festinat exoratus,  
Ad salvandum præparatus!

Jam festinat rex ælestis,  
Judex noster atque testis;  
Festinanter apparebit;  
Omnis caro quæ videbit.

Apparebit, non tardabit;  
Veniet ac demonstrabit  
Gloriam quam mereantur  
Qui pro fide tribulantur.

---

<sup>187</sup> Servimo-nos da tradução deste canto feita por Boissier.

Ho quam pium et quam gratum,  
 Quam suave, quam beatum  
 Erit tune Jhesum videre  
 His qui eum dilexere!

Tune Jhesus, dulcis affectu  
 Et dulcissimus aspectu  
 Sie loquetur in affectu,  
 Omnis carnis in conspectu:

Vos in me qui credidistis  
 Et qui mecum permansistis,  
 Qui pro me passi fuistis,  
 Ecce bonum quod quæstistis!

Ecce regnum quod spondi  
 Et quod hactenus abscondi!  
 Nunc videte, nunc habete,  
 Nunc regnate, nunc gaudete.

Tunc electi mirabuntur  
 Et mirantes lætabuntur,  
 Exultantes respondebunt  
 Et laudabunt quæ videbunt.

.....

Oh quam dulce, quam jocundum  
 Erit tunc odisse mundum,  
 Et quam triste, quam amarum  
 Habuisse mundum carum!

Oh beati tunc lugentes  
 Et pro Christo patientes,  
 Quibus sæculi pressura  
 Regna dat semper mansura!

Ibi jam non erit metus,  
 Neque luctus, neque fletus,  
 Non egestas, non senectus,  
 Nullus denique defectus.

Ibi pax erit perennis  
 Et lætitia solemnis,  
 Flos et decus juventutis,  
 Et perfectio salutis.

Nemo potest cogitare  
 Quantum erit exultare,  
 Tunc in cœlis habitare

Et cum angelis regnare.

Ad hoc regnum me vocare,  
 Juxte Judex, tu dignare,  
 Quem expecto, quem requiro,  
 Ad quem anxius suspiro. Amen.<sup>188</sup>

Na Sequência dos mortos, que temos estudado, há elementos lendários provenientes do *Evangelho de Nicodemus*, como a referência ao Bom ladrão, e à tradição rabinica do Livro das culpas apresentado diante de Deus para julgamento de cada homem. Mas, neste reflexo da imaginação dos poetas sibilinos, mais nos espanta como esses sonhos de uma geração atormentada vieram tomar corpo nas lutas da liberdade política do século XVI da Holanda e da Inglaterra, e nas esperanças messiânicas do *Encoberto* e do *Quinto Império* em Portugal.

A tradição do *Quinto Império*, da qual o padre António Vieira foi um dos activos prosélitos, coadjuvou em Portugal a restauração da nacionalidade, e prestou um; apoio maravilhoso à nova dinastia dos Braganças. A tradição provinha das crenças da primitiva Igreja sobre o Reino de Deus, ou o *Milenarismo*, no qual Jesus Cristo reinaria na terra coadjuvado pelos seus Santos durante mil anos antes de efectuar-se a conflagração do fim do mundo. Na credulidade popular a tradição desmentida pelos acontecimentos não decaiu nem se extingue; transforma-se adaptando-se a outros sucessos e a novas esperanças. Assim no fim do século XVI, banido e arruinado o partido dos Anabaptistas holandeses em Munster e Amsterdam, ele refugia-se em Inglaterra, e os sequazes do Milenarismo recebem a designação de *Homens da Quinta Monarquia*. A origem da nova designação provinha da predição do Apocalipse, em que depois da ruína dos Quatro Grandes Impérios do mundo, se sucederia um *Quinto Império*, que era o reino de Cristo na terra segundo os milenaristas. Em Portugal o *Quinto Império* teria por cabeça ou capital esta pequena nação, governada pelo rei D. Sebastião, oculto nas Ilhas empoadas para vir realizar um tão alto destino. O Padre Vieira aproveitou-se destes dados tradicionais, e planeando a intriga política da fundação de um novo Império no Brasil, regido pelos Braganças sob a acção imediata da Companhia de Jesus, viu nisto um modo de realizar as profecias apocalípticas do *Quinto Império* do mundo. Portugal era abandonado, pela sua pequenez territorial, à Espanha, e D. João IV fugia para o Brasil, para reger o novo mundo ou Quinto Império. Os sucessos levaram outro rumo, e o Padre Vieira, patrocinando a intriga política que levou ao trono D. Pedro II, que destronou seu irmão desafecto aos jesuítas, dirigiu a credulidade popular sobre o monarca *Encuberto*, em favor do pretendente fraticida.

A parte importante das tradições do *Quinto Império*, isto é, as ideias de radicalismo político dos homens da quinta Monarquia, não figuram em Portugal, ao passo que em Inglaterra foram uma das causas que mais contribuíram para a Revolução de 1648. Esses sectários exaltados professavam a adesão à forma republicana, com a representação pelo sulfrágio popular e em parlamentos anuais; simplificação das leis numa codificação geral, diminuição das despesas judiciais, extinção dos dízimos, tolerância religiosa, levando o seu radicalismo até à extinção da propriedade individual<sup>189</sup>. Na restauração de Portugal, chegou a aparecer a ideia republicana, diante das hesitações do Duque de Bragança, mas uma vez jurado rei, D. João IV tratou de acabar com as cortes da nação, volvendo a sua dinastia ao mais crasso absolutismo.

### 3. A Dança da Morte

Na poesia e arte cristã da Idade Média a para do assumpto predilecto do Dia do Juízo, representa-se a morte levando numa grande ronda todos os que encontra no seu caminho,

<sup>188</sup> Apud Du Méril, *Poésies populaires latines du Moyen-Age*, pág. 119 a 121.

<sup>189</sup> Ed. Huertas, *El Socialismo en Inglaterra*, pág. 41.

atraídos involuntariamente e impensadamente na vertigem de uma carreira fatal. «Áquem dos Alpes, a ideia da morte tem, além dos Juízos Finais, uma outra forma mais popular, uma forma extravagante e grotesca; é a que se chama a *Dança da Morte*»<sup>190</sup>. A personificação da morte aparece em todo o seu terrível aspecto no evangelho apócrifo de *José o Carpinteiro*, e no *Evangelho de Nicodemus*. Mas ainda assim esta lenda não se tornaria popular, se não tivesse nos costumes europeus raízes profundas. A aparição dos fantasmas guerreiros, que se chama *Chasse Ilenequin* e *Chasse Maccabée*, ou *Dança Macabra*, é considerada por Paulin Paris como fundida com a Dança dos Mortos<sup>191</sup>. Em Portugal subsiste na crença popular, e nos contos das velhas e crianças a *procissão dos Defuntos*<sup>192</sup>. É conhecido o costume de Bragança, de andar um hoem vestido com umtrajo que semelha um esqueleto<sup>193</sup> na quarta-feira de cinza; como representando a Morte, entra em todas as casas, increpa todas as pessoas, e ameaça todos os medrosos. Este assumpto da *Dança da Morte*, que inspirou s célebres quadros do cemitério de Dresde, e do Auvergne na igreja de la Chaise-Dieu, e no claustro dos franciscanos de Bale o quadro mural de Holbein, foi também objecto de poesia, como vemos nas estrofes castelhanas

---

<sup>190</sup> Saint Marc Girardin, *Notices politiques et littéraires sur l'Allemagne*, pág. 177.

<sup>191</sup> M.elle Buquet, *La Normandie*, pág. 71.

<sup>192</sup> Transcrevemos aqui este apagado vestígio da *Dança da Morte* (Espozende):

No altar de S. João  
 Rezei uma noite só, Vi cantar o sol e dó  
 Nessa mesma ocasião.  
 Foi quando eu te disse então  
 Que os meus dias que se findam;  
 E os Defuntos saindo  
 Das sepulturas celestes  
 E por entre os ciprestes  
 Cada vez com maior frota,  
 Que aqui ninguém nos derrota  
 Só se for do céu o Senhor.  
 O coveiro acordou  
 Ao som da música bela,  
 Vem á sua janela  
 E mesmo dali ralhou:  
 — Seus Defuntos mal criados,  
 Esperem que eu já lá vou!  
 Que já ides ser fechados  
 Debaixo da terra fria.

Acreditem, meus senhores,  
 Quem tem porcos tem presuntos;  
 Que lhe importa ao coveiro  
 Com a *Dança dos Defuntos*?

Tomem nota, meus senhores,  
 Tomem, se querem tomar,  
 Estava deitado na cama  
 Subi num balão ao ar.

J. da Silva Vieira, *Materiaes*, pág. 58.

<sup>193</sup> J. Avelino de Almeida, *Dicc. chorographico abreviado*.

de Rabi-Santob, a *Dansa General de la Muerte*, e nos *Autos das Barcas* de Gil Vicente, e da música, na surpreendente criação do *Requiem* de Mozart<sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> Sobre este tema tradicioanl é digno de consultar-se o estudo de Pietro Vigo, *Le Danze Macabre in Italia*. Livorno, 1878. Entre as suas fontes de consulta cita: Peignot, *La Dance des Morts*. Dijon, 1826. — Langlois, *Essai histirique, philos., et pictor., sur les Danses des Morts*. Rouen, 1851. — Kastner, *Les Danses des Morts, dissertation historique, philosophique et littéraire*. Paris, 1852. — Wackernagel, *Der Todtentanz*. — Dr. Masmann, *Literatur der Todtentanze*, 1840. Appenso a Masmann, por J. Heller, 1845.

## CAPÍTULO V

### As lendas do Primado da Igreja

No estabelecimento do Catolicismo e em especial na sua hierarquia eclesiástica, as diferentes Igrejas disputavam precedências e direitos de primazia (*Proto-catedria*), fundando-se nas suas origens apostólicas. Os chefes episcopais, atribuíam-se por essa circunstância o título honorífico de patriarcas e de metropolitans, não reconhecendo outra qualquer supremacia, por que a sua autoridade derivava imediatamente do apóstolo que fundara essa agremiação cristã. No Concílio de Nicêa, de 323, estabeleceu-se uma providência para regular a autonomia das igrejas que se atribuíam privilégios de primado: «Que se observem os antigos costumes adoptados no Egipto, na Líbia e na Pentapole, e que, em consequência o bispo de Alexandria tenha autoridade sobre todas estas províncias, como o bispo de Roma, que tem o mesmo direito. O mesmo se entende para a Antiochia e para com *as outras províncias, onde as Igrejas conservarão os seus privilégios, sua dignidade e autoridade...*»<sup>195</sup>.

Por esta disposição, as igrejas providenciais, para manterem os seus privilégios e independência, procuraram por todos os meios fundamentar a origem na instituição directa de um determinado apóstolo. Começou o trabalho de vulgarização de uma lenda poética sobre a viagem maravilhosa de um apóstolo, como S. Tiago em relação à Igreja de Espanha, José ab Arimatia, em relação à Igreja de Inglaterra, Marta e Lázaro, em relação à Igreja francesa<sup>196</sup>. Todas estas lendas se enxertavam sobre elementos tradicionais populares do primitivo politeísmo indo-europeu, e algumas delas, pelo seu desenvolvimento poético tornaram-se ciclos de elaboração literária.

As disputas sobre o primado das Igrejas foram a consequência do trabalho orgânico de constituição associativa: do ajuntamento dos crentes congregados pela comunhão do mesmo sentimento religioso, nasceu a disciplina do presbiterado, regulando os actos cultuais; a necessidade de sistematizar a doutrina teológica estabeleceu a preponderância do episcopado. Uma vez centralizados todos estes poderes nos bispos, tinha de estabelecer-se naturalmente a primazia de um deles sobre os outros, como condição de ordem, tanto mais necessária, quanto a religião se estendia pelo mundo. As ambições do primado fundaram-se numa base exclusiva — a sucessão directa de um fundador apostólico. A Igreja de Roma, pelos seus fundadores Pedro e Paulo, pelos numerosos mártires, pela universalidade da língua latina em toda a amplidão do império, era a que apresentava mais condições para aspirar ao primado. Santo Ireneu reconheceu estes fundamentos, dizendo que todas as igrejas deviam recorrer a ela. Deu-se porém um facto que tendeu a limitar o primado da Igreja de Roma só ao Ocidente: «Quando é que esta superioridade da Igreja de Roma sofre um eclipse? Quando Roma deixa de ser na realidade a capital única do Império, no fim do século III; quando o centro dos negócios se transporta para Nicêa, para a Nicomedia, e sobretudo quando o imperador Constantino cria uma nova Roma sobre o Bósforo. A Igreja de Roma desde Constantino até Carlos Magno, é na realidade decaída do que tinha sido no século II e no III século. Ela levantava-se com a casa carlingiana, e tornava-se durante oito séculos, o centro de todas as grandes negociações do Ocidente»<sup>197</sup>. A Igreja do Oriente disputando o primado para si, precisava da autoridade de um

<sup>195</sup> *Conc. Nic.*, cap. VI.

<sup>196</sup> Tal é a ideia de Renan enquanto à origem da Igreja do Egipto: «A tradição da prédica de marcos em Alexandria é uma destas invenções tardias pelas quais as grandes Igrejas procuraram atribuir-se uma antiguidade apostólica. — Quando todas as grandes Igrejas pretendiam ter sido fundadoras apostólicas, a Igreja de Alexandria, tornando-se por seu turno bastante considerável, quis suprir os títulos de nobreza, que não possuía. Marcos era o único entre os personagens da história apostólica que ainda não tinha sido adoptado». *Les Evangiles*, pág. 157.

<sup>197</sup> Renan, *Marc Auréle*, pág. 415.

apóstolo cuja tradição tivesse um prestígio moral análogo ou superior ao de Pedro. A formação tardia do Evangelho de S. João, as lendas maravilhosas do solitário de Pathmos, especialmente sobre a sua longevidade destinada à esperança da realização do reino de Deus, tudo isto nos revela o processo empregado para fundamentar o primado da Igreja do Oriente. Tais são as origens da *Lenda do Preste João*, que recebeu diferentes interpretações conforme os sucessos históricos determinavam o aspecto deste tipo tradicional. Quando a Igreja de Roma pôde pela preponderância política recuperar o seu primado, a lenda do Judeu imortal é parodiada na lenda do imortal por maldição, o Judeu Errante, Ahasverus, cujo vulto passa nas imaginações europeias justamente quando a Igreja do Ocidente exerce o primado universal.

### 1. A Lenda do Preste João das Índias

O nome de *Presbíteros*, na primeira constituição da Igreja não significava sacerdote (*cohen* ou *iereus*) mas simplesmente antigo<sup>198</sup>. É esta cambiante, que se perdeu com estabelecimento da hierarquia sacerdotal, que se conservou na tradição popular do *Presbiter Johannes*, e na lenda vulgar do Preste João das Índias, com quinhentos e sete anos de idade. O mesmo característico de ancianidade aparece na lenda ocidental de *João de Espera em Deus*, proveniente da mesma fonte poética que elaborou os Evangelhos.

A esperança de que o apóstolo João não morreria sem que Jesus tornasse a aparecer no mundo, estava ligada a essa outra esperança religiosa do começo do *reino de Deus* sobre a terra. Desta simples tradição da primitiva Igreja desdobraram-se diferentes lendas populares, que se desenvolveram independentemente assimilando a si todos os elementos míticos do politeísmo da velha Europa. A lenda do *Preste João* liga-se a esse reino maravilhoso descrito na célebre carta mandada ao imperador de Roma e ao rei de França, e que desde o século XIII suscitou a imaginação para as aventurosas expedições geográficas. A ideia do apóstolo não se perdeu completamente, porque a conversão do eunuco da rainha da Etiópia fez com que se identificasse a Etiópia com o reino cristão nessa região misteriosa junto de *Babilónia a deserta*<sup>199</sup>. Entre os povos meridionais a lenda de *João de espera em Deus* é a sobrevivência da promessa de Jesus ao Presbítero Johannes, a qual tende a confundir-se com essa outra lenda, também tendo implícita a maravilha da longevidade, do Judeu Errante ou Ahasverus.

A duplicidade da lenda foi notada por Gaston Paris, porém o seu critério não se exerceu em separar os elementos formativos; diz ele referindo-se ao dom da imortalidade: «pode considerar-se este destino quer como uma *recompensa*, quer como um castigo, a daí vem o atribuir-se ao discípulo amado a quem ele parecia de mais a mais claramente predicto, ou ao contrário a um homem culpado de uma ofensa particular para com Cristo»<sup>200</sup>. Nas tradições orientais aparece uma lenda de um judeu imortal, mas sem o carácter da maldição; trá-la Herbelot, na *Biblioteca oriental*.<sup>201</sup> «Pelo ano 15 da hégira, um príncipe árabe, Fadhil, embrenhou-se por um vale dentro, onde estava orando. Ouvindo todas as suas palavras repetidas claramente, exclamou: — Quem quer que sejas, que estás repetindo a minha oração, se és anjo, a graça de Deus seja contigo! Se pertences aos espíritos malignos, nada quero contigo de comum. Se és um homem como eu, aparece. — Então Fadhil viu um velho calvo, com um bordão na mão, semelhante a um dervixe, que lhe disse: — Sou Zerib, o filho do profeta Elias; Jesus Cristo deixou-me em vida neste mundo, e aqui permanecerei até que ele volte uma segunda vez. Espero o Senhor (*Espero em Deus*) que é a fonte de todos os bens, e por sua ordem moro por detrás desta montanha. — Disse o velho, quando Fadhil lhe perguntou

<sup>198</sup> Renan, *Les Apôtres*, pág. 94, ed. 11.<sup>a</sup>

<sup>199</sup> Por contraposição à outra *babilónia*, que era em Roma, na linguagem secreta dos primeiros cristãos.

<sup>200</sup> *Le Juif Errant*, pág. 9.

<sup>201</sup> Tomo III, pág. 697.

se Jesus tornaria a aparecer: — No fim do mundo, isto é, quando os homens e as mulheres viverem uns com os outros sem distinção de sexo; quando a superabundância dos víveres não impedir a carestia; quando for espalhado o sangue dos inocentes; quando os pobres mendigarem sem alcançar esmolas; quando houver desaparecida misericórdia; quando puserem a escritura sagrada em música; quando os templos de Deus verdadeiro e único estiverem cheio de ídolos». Vê-se pela lenda árabe de Zerib, o Judeu que *espera em Deus*, e dá os sinais do fim do mundo, que na sua origem oriental ela se liga com a tradição evangélica do discípulo amado, e principalmente, que não foi inspirada por um espírito da maldição, que a lenda do judeu imortal recebeu na Europa.

A identificação do Judeu Errante com *João de Espera em Deus* não se operou na tradição popular, que desconheceu a maldição de Ahasverus, e apenas conservou a reminiscência da Igreja primitiva sobre a imortalidade de S. João Evangelista. O padre Bernardes, na *Nova Floresta* (t. III, pag. 134) diz que o facto de alguns pregadores afirmarem que S. João está ainda sobre a terra é opinião que tem muita probabilidade. Na tradição espanhola e portuguesa *João de Espera em Deus* tornou-se um tipo cómico do teatro popular, sobretudo pela sua longevidade, sabe tudo, viu tudo, foi testemunha de tudo, porque é velho. Em Itália este tipo de João é caracterizado pelo epíteto de *Buttadeu* ou *Buttadiu* que se identifica com a forma espanhola *Voto a dios*, espécie de imprecação ou jura afirmativa. O que João afirmava em nome de Deus, é que lhe fora prometido que não morreria sem que Jesus lhe tornasse a aparecer. D. Carolina Michaëlis, no seu estudo sobre *O Judeu Errante em Portugal*<sup>202</sup> interpretava o epíteto de *Buttadiu* como empurra Deus, para assim achar alusão ao crime de Ahasverus; porém achando referido como personagem de uma comédia do tempo de Filipe II, junto com Pedro de Hurdemalas *João de Voto a Dios* conclui: «Daí se pode inferir uma dupla suposição a que darei cautelosamente, a forma de pergunta: 1º *Juan Espera en Dios* teria em Espanha também o nome de *Juan de voto a Dios*? 2º Este nome modificado pelo processo da etimologia popular corresponderia ao italiano *Bottadiu*?». No ponto de vista da mesma crença do discípulo que vive à espera da promessa de Cristo<sup>203</sup>, pode-se concluir que entre os povos meridionais o voto e a esperança são uma mesma expressão da fé. O tipo de *João de Espera em Deus*, apesar de popular a todo o Ocidente, não pode coadjuvar a assimilação da lenda da maldição de Ahasverus.

Transcrevemos da grande obra de Renan, alguns dos principais trechos por onde se pode ver o processo formativo desta lenda: «Admitimos como provável a opinião tradicional segundo a qual o apóstolo João, sobrevivendo à maior parte dos discípulos de Jesus, escapou sucessivamente às borrascas de Roma e da Judeia, veio refugiar-se em Efesco, e ali viveu até avançada idade, cercado do respeito de todas as igrejas da Ásia. — Aproximando as palavras em que Jesus tinha anunciado, que a geração daqueles que o escutavam não se extinguiria, sem que ele tornasse a aparecer nas nuvens, da avançada idade a que chegara o único apóstolo de Jesus que ainda vivia, chegou-se logicamente a esta ideia que este discípulo não morreria, isto é, veria a inauguração do *Reino de Deus* sem ter previamente passado pela morte. João contava ou deixava crer, que Jesus ressuscitado tivera a este respeito uma conversa enigmática com

<sup>202</sup> *Revista Lusitana*, vol. I, pág. 34.

<sup>203</sup> No Evangelho de João (XXI, 22) lê-se: «Se eu quero que ele viva até que eu volte, que tens com isso? *Sobre o que se espalhou entre os discípulos um ruído, que este discípulo não morreria*». No Evangelho de Mateus (XVI, 28): «Em verdade vos digo, entre os que estão aqui diante de mim, *há quem não provará a morte antes de ter visto o Filho do homem aparecer na sua realeza...*». E segundo Lucas (IX, 27): «*antes de ter visto a realeza de Deus vinda do seu poderio*». Gustave Brunet, no *Moniteur de la Librairie*, 1.º de Outubro de 1842, pág. 13, fundava sobre o supracitado versículo de S. João a origem da lenda do Judeu Errante.

Pedro. Daqui resultava para João, ainda vivo, uma espécie de auréola maravilhosa. A lenda começava para ele muito antes do túmulo»<sup>204</sup>.

As lendas sobre a geração apostólica espalhadas pelos discípulos que cercavam o velho discípulo amado e que lhe atribuíam factos e testemunhos contemporâneos para darem à Igreja de Roma, essas lendas representam o antagonismo entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente. E este antagonismo é que fez com que por muito tempos as tradições do *Presbítero Joannes* fossem quase ignoradas, espalhando-se na Europa pelo século XIII, quando se propagam os germens da dissolução católica.

Entre os padres da Igreja confunde-se ou distingue-se o *apóstolo* João do *presbíteros Johannes*; sobre este ponto escreve Renan: «Há ainda um personagem duvidoso, este *presbíteros Johannes*, espécie de sócio do Apóstolo, que perturba como um espectro toda a história da Igreja de Efeso, e causa aos críticos bastantes embaraços. Posto que a existência deste personagem tenha sido negada, e que se possa negar peremptoriamente a hipótese daqueles que vêem nele uma sombra do apóstolo João, tomada como uma realidade, inclinamo-nos a crer que *Presbíteros Johannes*, tem efectivamente sua identidade à parte... Se *Presbíteros Johannes* existiu foi um discípulo do apóstolo João na extrema velhice deste; Papias parece tê-lo conhecido de perto ou pelo menos ter sido contemporâneo. Admitimos mesmo que por vezes escreva sob o ditado do mestre, e consideramos como plausível a opinião que lhe atribui a redacção do quarto Evangelho e da primeira Epístola chamada de João. A segunda e a terceira Epístola chamadas de João, em que o autor se designa pelas palavras *ó presbíteros*, parecem-nos sua obra pessoal e como tal confessada. Mas, certamente, supondo que *Presbíteros Johannes* entre por qualquer coisa na segunda classe dos escritos joanicos (em que se compreende o quarto Evangelho e as três Epístolas) nada lhe compete na composição do Apocalipse. Se há alguma coisa de evidente, é que o Apocalipse de uma parte e as três Epístolas de outra, não saíram de uma mesma mão»<sup>205</sup>.

O carácter polémico e heterodoxo ligado ao nome de *Presbíteros Johannes* fez com que ficasse abandonado à imaginação popular: «A razão que levou Caino, Dinis de Alexandria e tantos outros a negarem que o Apocalipse fosse realmente do apóstolo João, é justamente aquela que nos leva à conclusão contrária. O livro é judeo-cristão, ebionita; é produto de um entusiasmo ébrio de raiva contra o império romano e o mundo profano; exclui toda a reconciliação entre o cristianismo de uma parte, e o império e o mundo da outra; o messianismo é ali inteiramente material; o reino dos mártires durante mil anos é ali afirmado; o fim do mundo é declarado muitíssimo perto»<sup>206</sup>. Toda esta literatura de obras dos iluminados, dos visionários do primeiro século da Igreja foi desprezada pelos espíritos helenistas que a contar do terceiro século deram sistematização doutrinária ao cristianismo. É por isso que muitos germens tradicionais, abandonados à espontaneidade da transmissão do povo se desenvolveram em novas concepções, como a busca do Santo Graal, a descida aos infernos ou a Visão de Tundal, o Reino do Preste João das Índias, e o João de Espera em Deus, cuja imortalidade o leva a confundi-lo com o Judeu Errante. Depois que a esperança do advento do Reino de Deus era frustrada pela sucessão do tempo, cheio de calamidades e ruínas, contrariando as profecias, nem por isso essa esperança deixou de alucinar os escritos, porque a imaginação mudou de processo para sustentar a credulidade ingénuo: o Reino de Deus existiu já, mas numa parte desconhecida do mundo. Era preciso descobrir essa parte do espaço terrestre, onde, como um novo paraíso, estava estabelecido o *Reino do Preste João*. A persistência desta ideia corresponde a uma preocupação dominante anterior mesmo ao cristianismo, em que a imaginação se comprazia no achado de um lugar maravilhoso ou império fantástico: na época grega e romana procurava-se o ponto misterioso da terra onde nascia o rio Nilo, e foi esse

<sup>204</sup> *Les Eangiles*, pág. 412.

<sup>205</sup> *L'Antechrist*, pág. XXIII.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pág. XXXVIII.

pensamento um dos estímulos das empresas audaciosas de Alexandre; durante a Idade Média, entre os povos de raça céltica actuou a preocupação da descoberta das *Ilhas Fortunatas*, de cuja existência eram título de prova as viagens fantásticas de S. Brendan; depois que estas provocaram as expedições marítimas no Oceano Atlântico, a ideia da exploração geográfica do Oriente, à falta de interesses económicos ou científicos, concretizava-se na vaga tradição do *Presbítero Johannes*, das lendas evangélicas, que não morria porque gozava o milénio do Reino de Deus, e dali a crença da existência efectiva do Reino do *Preste João das Índias*, compreendendo sob esta flutuante designação geográfica ora o Catai ora a Abissínia, quando os exploradores do século XIII e XIV procuraram a sua realidade histórica. Daqui resultou que este fantasma lendário, tomando diversas formas e localizações, segundo os tempos, e segundo a assimilação de elementos maravilhosos, foi interpretado como facto real, difícil de determinar, apesar de toda a sistematização de plausíveis aparências. Vamos seguir as miragens da fantasia dos séculos XII a XIV sobre esta lenda, ligando ao nosso trabalho os subsídios fornecidos pelos modernos críticos Gustav Oppert, Friederich Zarnecke, Avezac, Pauthier e outros que esclareceram quanto possível este problema.

É por 1122 que aparece em Roma, no pontificado Calixto II, um certo sacerdote oriental, a quem chamam João, *patriarca dos Indianos*, e também *arcebispo da Índia*, contando histórias maravilhosas sobre estas missões do apóstolo S. Tomé, na Índia, e como os *cristão de S. Tomé* deviam a sua conversão religiosa a uma catequese directa de um discípulo de Cristo. É também um arcebispo da Arménia, em 1228, que em Inglaterra conta a lenda fantástica de outro personagem, O Judeu Errante. O tipo do *Rei-Padre*, que governava um estado cristão no Oriente, segundo a narrativa do tal patriarca dos Indianos em 1122, propaga-se na imaginação da Europa no meado do século XII como um ideal que vinha substituir a teocracia que decaía na civilização ocidental. Aludem a esse patriarca que viera a Roma, Odo de Reims, abade de S. Remi, (1118-1151) numa carta, que pouco difere de uma outra que não foi copiada desta. A primeira referência ao *Preste João*, aparece na Crónica de Otto, bispo de Freisingen, em consigna, que em 1145 na corte papal o Bispo de Gabala (de *Zibal*, na Síria) contara que João *rex sacerdos*, habitava com um povo cristão para além da Pérsia e da Arménia, era da raça dos Magos e tinha um ceptro de esmeralda e outras coisas extraordinárias, e que fora derrotado pelos persas. A lenda era segunda vez trazida para a Europa por um bispo da Igreja do Oriente, que a revestia com as criações de uma irrepresível fantasia. Começou então um trabalho literário sobre este tema predilecto e misterioso, e pela Europa circulou com a máxima intensidade por 1165 um escrito apócrifo, do qual ainda hoje se contam nas bibliotecas públicas mais de cem exemplares, a *Carta dos Preste João ao Imperador* grego Manoel, fazendo a descrição do seu reino estupendo e incomparável, onde existia a *Finte da Vida*, bem como a *salamandra* que vive no fogo, o *espelho mágico* que descobre os inimigos do reino e os sucessos futuros, como veremos repetir-se nas lendas de Virgílio e na outra obra análoga a Carta de Alexandre. A lenda estava no ponto mais fervoso da sua elaboração, decaindo da credulidade pública, para fixar-se em algum simples elemento histórico. A Índia tanto podia ser na Ásia como na África, segundo a confusão geográfica já do tempo dos romanos. Os rumores que circulavam na Europa de que os Maometanos seriam destruídos por um neto do Preste João, e o terror da invasão dos Tártaros na Europa oriental, determinaram a localização da lenda no Kara-Catai no século XIII.

As notícias da propagação do Cristianismo na Índia foram baseadas sobre a ideia que atribuía a cada apóstolo uma parte do globo para a difusão da doutrina, e principalmente à semelhança do Budismo com o Cristianismo. Escreve Renan: «A Índia sobretudo, pela indecisão geográfica do nome que ela tem, e a analogia do Budismo com o Cristianismo, produziram singulares ilusões. — O emprego da palavra *Índia* era extremamente vago; todo aquele que embarcava em Clisma e navegara no Mar Vermelho, julgava ter estado na Índia. O Yémen é muitas vezes designado por este nome. — Tudo que os Manicéos contam das missões de S. Tomé na Índia é fabuloso, e é artificialmente que se relacionaram mais tarde com esta

lenda as cristandades sírias que se estabeleceram, na Idade Média, sobre a costa de Malabar. Por ventura misturaram-se a este tecido de fábulas alguma confusão de *Tomé* e de *Gotama*»<sup>207</sup>. Antes da redacção dos *Actos de S. Tomé*, pelos manichéos, o apóstolo, segundo Orígenes, andava pela Partia, e segundo S. Jerónimo, tinha a sua sepultura em Edessa. A necessidade de explicar as analogias dos Cristianismo com o Budismo produziu a missão de Tomé na Índia, invertendo a sucessão histórica. Laboulaye na introdução ao estudo sobre o Budismo, de Vassilief, acentua essas analogias: «Não é somente em si que o Budismo nos interessa; tocamos também pelas parecenças exteriores com o Catolicismo. Ninguém ignora que se encontram entre os Budistas conventos de homens ou de mulheres; a mendicidade praticada como uma virtude religiosa; o celibato e a tonsura dos monges, o uso dos sinos e das camândulas, o culto das relíquias, a confissão pública, a intercessão dos santos, os jejuns, as procissões, as ladainas, a água benta, finalmente no Tibete uma hierarquia completa de grandes Lamas, empunhando o báculo, com mitra e dalmática, tendo à sua frente o Talé-Lama, eleito por um conclave depois da morte do seu antecessor, e representando sobre a terra a encarnação viva de Buda»<sup>208</sup>. Assim como as analogias doutrinárias dos Terapeutas do Egipto fizeram com que os denominassem *cristão de S. Marcos*, as analogias cultuais do Budismo fizeram com que os considerassem como *cristão de S. Tomé*, (*Gotama*==*Tomé*). Os negociantes banianos pareceram aos companheiros de Vasco da Gama em tudo semelhantes a cristãos.

O facto da existência de cristãos nestorianos na China, desde o século VII, fundamentado pela célebre inscrição do *Si-ngan-fu*, era rejeitado pelos críticos mais peritos na língua chinesa, como Schidt e Stanistas Julian, que consideram esta inscrição como apócrifa. Pauthier, também conceituado nos estudos sinológicos, procura demonstrar esse facto pela seguinte forma: que os cristãos nestorianos da Síria se tinham refugiado na Pérsia, que em 638 estava sob domínio dos Sassanides, e desses nestorianos persas é que alguns tinham penetrado até à China, pois numa descrição de Tchang-gan do século XI cita-se um *templo persa*, erecto por concessão do imperador Tai-tsung em 638, a que se refere a discutida inscrição. Quando em 845, por édito do imperador Wu-sung os nestorianos e jacobitas foram expulsos da China, eram aproximadamente três mil. Deste facto conclui Pauthier: «Um tal número espalhando-se na Mongólia vizinha da China, e no Tibete, poderia chegar, nos espaço de quatro séculos, a converter ao nestorianismo muitas tribos mongólicas e a criar no meio delas uma geração mestiça de sangue sírio e de um tipo mais belo que o tipo mongol»<sup>209</sup>. No capítulo LXXIII do livro de Marco Polo, do fim do século XIII, trata-se *Da província de Tanduc e dos descendentes do Preste João*, donde proveio para a Europa a primeira notícia deste personagem, que veio acordar a lendas do *Presbiter Joannes*. Os problemas difíceis contidos nesse capítulo acham-se hoje plausivelmente explicados. Transcrevemos as passagens necessárias para o estudo da lenda:

«Tanduc est une province vers Levant en laquelle a villes et chasteaux assez. Et son au grant Kaan, car touz les descendants du preste Jehan sont au grant Kaan. La maistre cite nomme Tanduc. Et de ceste province en est roy un du lignage au preste Jehan. Son nom est Jorge; et tient la terre pour le grant Kaan, mais non pas toute celle que tenoit preste Jehan; mais aucune partie. — Et la Seigneurie est aux Crestiens, ainsi comme je vous dirai. Mais il y a idles (idolâtres) assez e Sarrazins. Ils ont une generation de gens, ces Crestiens qui ont la Seigneurie, qui s'appellent *Argon*, qui vaut à dire *Gasmul*, et sont plus beaux hommes que les autres mescréans et plus sages. Et pour ce ont il la Seigneurie et son bons marchans.

«Sachiez que en ceste cite de tabdic estoit la maistre cite ou preste Jehan tenoit son maistre siege quant il seigneurioit les Tartars. Et encore y demeurent ses hoirs; car cestui Jorge

<sup>207</sup> *Marc-Aurèle*, pág. 462 e nota.

<sup>208</sup> *Op. cit.*, pág. VII.

<sup>209</sup> *Revue de l'Orient*, pág. 315, nota.

que je vous ai nommé est du langage au preste, si comme je vous ai compte et dit. Et est le VI.e Seigneur depuis Preste Jehan».

O país de *Tanduc* de que fala Marco Polo, onde era o governo ou vice-realeza dos descendentes do Preste João, é o território do departamento de *Ta-thung*, descrito na geografia imperial da China, segundo a opinião de Pauthier. Neste território, que já desde 843 da nossa era tinha o nome de Ta-thung (donde o *Tanduc* de Marco Polo), existia um grande número de templos e mosteiros búdicos, consagrados ao *Rei do Céu* ou Rei celeste (*thian vâng*)<sup>210</sup>. O grande fetiche das raças amarelas, o Céu (*Thian*) tomava sobre o influxo búdico um aspecto moral, (*vâng*, rei) e era adorado nos templos e mosteiros de *Tanduc*; daí foi natural provir a notícia vaga de um Reino celeste, onde efectivamente os ritos búdicos, anteriores seis séculos ao cristianismo, tinham analogias profundas com os desta religião, como o monachismo, os sinos, os rosários, as jaculatórias.

Esta senhoria territorial que pertencia aos cristãos, que tinham o nome de *Árgon*, o que significa *Gasmul*, acha-se empregada pelo cronista Rachid-ed-din, morto em 1318; dá-lhe a forma *Arkhaïm* ou *Arkaon*, nome da dignidade administrativa do Inspector do Divan. Pauthier aproxima a palavra *hergen* e *hergem*, que no mandchu e mongol significa categoria, dignidade, da palavra *tusimel* ou *dusemeul* que identifica com *Gasmul*, que no mongol significa funcionário público. A beleza e superioridade destes cristãos, *Árgon* ou *Gasmul*, é também explicada por Pauthier pela sua origem síria, e como mais inteligentes preferidos pelos chineses para as coisas administrativas. Assim elucida o texto de Marco Polo relacionando-o com a concessão do templo persa pelo imperador Tai-tsung.

Quando a fama dos feitos de Gengiskan chegou à Europa, e se espalhou o terror de uma invasão de Tártaros<sup>211</sup>, começou a repetir-se o nome do *Preste João*, como de um rei cristão de um estado em que se professava o monoteísmo ocidental. O seu carácter sacerdotal fez com que identificassem o Preste João com o Gram-Lama; porém pelo testemunho dos historiadores árabes, sabe-se que este personagem histórico era Togrul, chefe de uma tribo dos Keraitas, que recebera o título de rei (*wang*) dado pelo imperador da China por ter repellido várias tribos das fronteiras do império. A tribo dos Keraitas fora convertida no século XI ao cristianismo; segundo Pauthier, fundado na célebre carta do Bispo de Khanbalich ou de Pequim, no fim do século XIII, os missionários cristãos davam *ordens menores* aos príncipes que convertiam: «Tal é a origem provável do nome de *Preste João* dado ao Khan da tribo mongol dos Keraitas pelos nestorianos»<sup>212</sup>. Nas lutas de Togrul denominado o *Preste João*, com Gengiskan, esse foi vencido, ficando os territórios do seu domínio e a tribo dos Keraitas sob o domínio do vencedor em 1203.

<sup>210</sup> G. Pauthier, *Revue de l'Orient*, nouvelle serie, t. XIII, pág. 301.

<sup>211</sup> O terror da invasão dos *Tártaros* na Europa aparece-nos consignado numa canção do trovador português João Soares Coelho, de 1225, que o relaciona com os terrores do fim do mundo:

Joham Fernandes, o mund' é tornado,  
e de pram cuydamos que quer fiir,  
veeml'o emperador levantado  
contra Roma, e *Tartaros viir*...

E semp'r' esto foy profetizado  
por *dous* e *cinco* sinaes do fim,  
seer o mundo assy como é miserado,  
e a tornar-s' o mouro cruzado...

(Canc. da Vaticana, n.º 1: 013).

<sup>212</sup> *Revue de l'Orient*, t. XIII, pág. 319, nota.

Na relação do frade dominicano Rubruquis, que fora a Tartária por ordem de S. Luís, lê-se:

«Este Cara-Catai está para além de certas montanhas que eu passei, e ali existia outrora um grande padre (*preste*) nestoriano, que era senhor de um povo chamado Nagman, que era de cristãos nestorianos. Todos os nestorianos chamavam ao rei *Preste Jean*, e diziam dele coisas maravilhosas, muito mais do que era na realidade». Segundo Pauthier, Rubruquis confunde num só tipo Togrul e o seu irmão Ergué Kara, chefe dos Naimans. Na *História de S. Luís*, por Joinville, também se fala no *Preste Jean*, que ao seu tempo (1291) estavam na sexta geração e reinavam em Tanduc, onde então governava Jorge. É a este príncipe que se refere a carta de João de Monte-Curvino, bispo de Khanbalich ou Pequim, escrita a Clemente V, em 1305; nessa carta diz que convertera o príncipe Jorge que era nestoriano ao catolicismo, dando-lhe ordens menores e chamando ao filho João<sup>213</sup>.

Esta carta do bispo de Pequim, continuou a impressão que produziu na Europa a célebre Carta do Preste João ao Imperador de Roma e ao Rei dos Franceses. Louandre dá-nos uma curiosa notícia deste documento:

«Dois velhos livros muito procurados e desconhecidos do público, a *Carta do Preste João*<sup>214</sup> e a pretendida *Carta de Alexandre a Olímpias*, resume de uma maneira bem pitoresca as principais noções da Idade Média sobre a zoologia fantástica. Como estes soldados romanos, que salvos das tempestades da Germania, no regresso falavam de aves desconhecidas, de peixes gigantescos, de seres indecisos entre o homem e a alimária, e de tudo quanto tinham visto ou julgado ver sob o terror, o *Preste João* e Alexandre evocam nas suas narrativas todos os seres maravilhosos. Pode-se dizer, que em todas as épocas o homem se sentiu acanhado sobre esta terra, e que a imensidade da criação não bastou à sua curiosidade vagabunda. Na antiguidade, quer alongar os limites do mundo procurando a *Atlântida*; na Idade Média, cria mundos novos para povoá-los com fantasmas. A multidão, sempre atraída pelo mistério e pelo desconhecido, segue as margens de todos os países de sonho, e a *Terra do Preste João* permanece até aos primeiros anos do século XVII como a terra dos prodígios. O Preste João, que participa da natureza maravilhosa dos súbditos do seu império, tem de idade quinhentos e sete anos, mas não sente a declinação da idade, e empreende sem fadiga as expedições mais aventurosas. Cada ano, quando S. Tomé vinha pregar a quaresma no seu reino, ele fazia uma peregrinação ao túmulo do profeta Daniel, com dez mil clérigos, outros tantos cavaleiros, e duzentos elefantes que levam, não torres, mas castelos, para exorcismarem e combaterem os dragões que espreitam a caravana na passagem: enfim quando o Preste João entra em campanha faz-se acompanhar por antropófagos que se nutrem de carne humana *em remissão dos seus pecados*. Lança contra os seus inimigos estes devoradores terríveis, que os comem todos sem deixar migalha, e quando terminam a tarefa, apressa-se a licenciá-los com receio ser também devorado por eles. Depois de ter contado todos estes prodígios, Preste João termina a sua descrição,

<sup>213</sup> «Quidam rex illius regionis Georgius, da secta Nestorianorum Christianorum, qui erat de genere illustri Magni Regis, qui dictus fuit *Presbiter Joannes* de India, primo anno quo huc ego veni, mihi adhaesit, et ad veritatem veræ fidei catholicæ per me conversus *minoris ordines suscepit*, mihi que celebranti regiis vestibibus indutus ministrativ. Sed quidam alii Nestoriani ipsum de apostasia accusaverunt; tamem ipse magnum populi sui partem ad veram fidem catholicam adduxit, et ecclesiam pulchram secundum regiam munificentiam construxit... Qui rex Georgius ante sex annos migravit ad Dominum verus Christianus, relicto filio baerede ferme in conabulis, qui nunc est annorum novem. Frates tamen ipsius regis Georgii, cum essent perfifi in erroribus Nestorii, omnes quos ille converterat, post regis obitum subverterunt, ad schisma pristinum reducendo. — Et filius dicti regis vocatur *Joannes* propter nomem meum; et spero in Deo quod ipse imitabitur vestigia patris sui». etc. Esta carta foi pela primeira vez publicada por Mosheim, na *Historia Tartarorum Ecclesiastica*, pág. 114-117.

<sup>214</sup> Vem no livro de Ferdinand Denis, *Cosmografie et Histoire naturelle fantastique du Moyen-Age*.

dizendo que no seu reino a mentira é punida com a pena de morte»<sup>215</sup>. São raras as bibliotecas do fim do século XII, que não guardaram entre as suas riquezas a *Epístola da Preste João das Índias* com as Viagens maravilhosas de S. Brendan, e as aventuras de Merlin. Todas estas relações aventurosas se referiam a um país maravilhoso, aberto à descoberta dos audaciosos. Tudo suscitava a imaginação para a exploração da terra com a expectativa num império celeste.

A famosa Carta do Preste João, que começou a correr a Europa por 1165, motivou uma outra Carta do Papa Alexandre III, datada de Veneza a 27 de Setembro de 1177 dirigida ao Preste: *Alexander episcopus, servus seovorun Dei, carissimo in Christo filio Johani illustre et magnifico Indorum regi, salutem e apostolicam benedictionem*. Referem-se a esta carta diferentes cronistas como Benedict of Peterbraugh, Roger Havedon e Mateus de Paris. O papa refere-se às informações que recebera desse estado cristão, apresentadas pelo seu médico Mestre Filipe *phisicus et familiaris noster*. Parece deduzir-se desta Carta que se tratava já de um Rei cristão da Abissínia, pela circunstância de pretender conformas as doutrinas e formas cultuais com as de Roma, e possuir uma capela junto ao santo sepulcro em Jerusalém. Pelo seu lado Mateus de Paris confunde a Igreja da Abissínia com os Nestorianos. Vê-se portanto que a localização do *Reino do Preste João* na Etiópia em 1177 foi perturbada pela impressão das invasões tártaras e vitórias de Gengiskan, e fixado no Catai, conforme as notícias espalhadas pelo livro de Marco Polo, e pela Carta de Rubruquis (1253) em que se faz menção de Gur-khan com o título de Preste João, rei dos Naimans. Mas esgotada esta influência, a imaginação voltou-se para a Abissínia outra vez. Simon Singeli, que visitou o Cairo em 1384 fala do *Presto Giovanni* da Índia, confins dos domínios de Soldão do Egipto; vê-se que a designação da Índia se confundia com a Abissínia, como na Carta de Alexandre III. Da localização do Reino do Preste João na Etiópia fala também Ariosto:

Senapo detto è dui suddetti suoi;  
Gli diciam *Presto o Prete Jannis* noi.

No século XV todas as atenções estavam voltadas para a Abissínia; o célebre Mapa de Fra Menico (1459) é explícito: *Qui il Preste Janni fa residen'ia principal*». Era esta forma a que seguia Aristo. Estas notícias chegaram a Portugal, e suplantaram as noções recebidas do livro de Marco Polo. D. João II (1486-1495) mandava expedicionários descobrir o Reino do Preste João na África Oriental, e desde a *Verdadeira Informação* do Padre Francisco Alvares a Abissínia ficou sendo chamada o Reino do Preste João. A lenda do Preste tornou-se para o génio aventureiro dos portugueses um dos estímulos para a descoberta do caminho da Índia por terra.

Numa carta de D. João III, de 27 de Agosto de 1546, dirigida ao seu embaixador em Roma, Baltazar de Faria, para obter a nomeação de um patriarca para a Etiópia, vem um resumo das notícias do Preste João, desde o tempo do rei D. Manuel: «E que entre os outros reinos e províncias que no princípio do dito descobrimento (Índia) pelos capitais e armadas do Rei meu senhor foram descobertas desenhou e trabalhou muito de ter conhecimento e comunicação com El Rei da Etiópia que se chama o Preste Joham e lhe enviou seu embaixador que por El Rei foi recebido com grande prazer e alegria e os informou dele e dos que com ele iam com todo fervor e devoção das coisas da fé e dos costumes destes reinos louvando-os muitos e desejando de os seguir. E com este desejo depois de os ter consigo alguns anos os despachou, e enviou com eles seu embaixador que chegou a mim depois do falecimento del Rei meu senhor, pelo qual enviou sua obediência à Santa Fé apostólica e uma cruz de ouro em sinal da sua fé, a qual obediência e cruz como Sua Santidade será lembrado foi apresentado ao Santo Padre Clemente 7.º por Francisco Alvares meu capelão que foi na companhia do dito embaixador e lá faleceu em Roma pessoa virtuosa e digna de crédito pelo qual e pelos que com

---

<sup>215</sup> Charles Louandre, *L'Epopée des Animaux (Rev. des Deux Mondes)*, 1853, vol. IV, pág. 951.

eles vieram da dita embaixada, porque o embaixador faleceu antes que chegasse a mim, eu fui muito particularmente informado de todas as coisas da cristandade do dito reino e grandeza dele e de como são verdadeiros cristão, e somente carecem da doutrina porque em muitas coisas guardam as cerimónias da lei velha, a saber, circuncidarem-se todos assim homens como mulheres e guardarem os sábados, e algumas outras, e assim tem outros erros, a saber, que em cada igreja ou mosteiro não se diz mais que uma missa no dia soo, e isto ao meio-dia ou mais tarde, e todos os que estão a ela tomam o Santo Sacramento, e alguns ou muitos sem se confessarem, e os que se confessam é brevemente e a seu modo muito desviado do que convém às suas almas e consciência, e baptizarem-se geralmente em cada um ano de maneira que quantos anos cada um vive tantas vezes é baptizado, e outras muitas coisas de que não mister emendados e corrigidos. E sempre do dito tempo até agora trabalhei muito por conservar esta comunicação e amizade para que por ela mediante a graça de nosso Senhor o dito Rei e seus vassallos pudessem ser doutrinados e ensinados na fé e corrigidos dos ditos erros, mandando a todos meus governadores e capitais da ditas partes da Índia que em tudo se o que se oferecesse trabalhassem de favorecer e ajudar o dito Rei». Nesta carta descreve-se como o rei da Zeila atacou o Preste João, e com D. Estevão da Gama foi em seu auxílio em 1542, morrendo nessa campanha; e porque o Preste João era já velho, faleceu sucedendo-lhe seu filho Gláudios, lhe recomendou que não pedisse Patriarca para Alexandria, mas sim de Portugal «para que pudessem ser melhor ensinados e doutrinados nas coisas da fé e costumes de cá»<sup>216</sup>. A notícia de um rei poderoso *Ogané*, dada a D. João II pelo embaixador do rei de Benim, levou aquele monarca a suspeitar que se tratava do *Preste João*, mandando-lhe emissários tais como Fr. António, Pero da Covilhã e Afonso de Paiva, de que falam os cronistas João de Barros e Damião de Gois. Depois da descoberta do caminho marítimo para a Índia, ainda a lenda do *Preste João* teve importância para os navegadores portugueses, como ponto de apoio das descobertas, por isso que a Abissínia ocupava uma das margens do mar Roxo<sup>217</sup>.

Dizia um etnologista que ainda nas mais elevadas civilizações existem elementos de uma primitiva barbárie, cuja persistência constitui como uma outra sociedade menos activa e que se oblitera lentamente. É assim que na história de um povo os actos heróicos e deliberados das altas individualidades, os sacrifícios conscientes do dever, com que se entrecem os anais mais gloriosos de uma época, coexistem com essa outra actividade fictícia da imaginação popular, que repetindo às vezes antigas tradições transmitidas inconscientemente, tira delas o estímulo para novas manifestações do génio nacional. Na História de Portugal podem determinar-se as causas naturais e a voluntárias que destacaram esta nação do organismo peninsular, levando-a a procurar no Atlântico e no Oriente o equilíbrio para a sua exiguidade continental, mas não é menos importante definir qual a parte que a imaginação portuguesa, pelas ficções e lendas da antiguidade clássica, cristã e medieval, exerceu excitando os grandes navegadores às vastas e temerosas descobertas geográficas desde o século XV. A lenda do *Preste João das Índias* foi um dos principais estímulos das nossas expedições geográficas, tendo por objectivo o reconhecimento da Etiópia.

## 2. A lenda do Judeu Errante

Uma das causas que favoreceram a crença e propagação da lenda do *Judeu Errante* na Europa, foi a impressão das aventurosas peregrinações por promessas de penitência. Nos Costumes da Idade Média davam-se factos para excitar a credulidade de uma certa existência vagabunda: estava então na sua maior e terrífica preponderância a pena canónica das excomunhões, e sobretudo a penitência das peregrinações e romagens. S. Gregório de Nissa fala contra este abuso, e alude à excessiva aluvião de gente que ia visitar os santos lugares.

<sup>216</sup> *Corpo diplomático*, vol. VI, pág. 69 e seguintes.

<sup>217</sup> Oliveira Martins, *Revista do Centenário de Colombo*, pág. 66.

Santo Agostinho condenou também esses erros expiatórios: «O Senhor não disse — Vai ao Oriente e procura a justiça; navega até ao Ocidente para receberes o perdão das tuas culpas». O século XI foi o século das *peregrinações*; faziam-se votos cavalleirescos em acessos de devoção, que tinham de ser cumpridos, e que eram herdados pelos filhos, como se herdava um crime na penalidade heróica. A volta dos peregrinos do Oriente trouxe bastantes lendas que se difundiram na Europa. Ainda no testamento do rei-trovador D. Dinis, se encontra a cláusula: «Item, mando que hum cavalleiro, que seja homem de boa vida e de verguença, que vá por mi aa Cruzada Santa d'Ultramar, e que estee hi per dous annos cumpridos se a cruzada for servindo a Deos, por minha alma...»<sup>218</sup>. Este costume acha-se referido em diferentes canções dos trovadores portugueses do fim do século XIII; Pero da Ponte assim chasquêa de uma peregrinação por conta de D. Maria Peres:

Maria Peres, a vossa cruzada  
quando veo da terra d'Ultra-mar,  
assy veo de perdon carregada,  
que se non podia com el'emergir;  
mais furtam-lh'o cada hu vay mabuer,  
e do perdon ja non lhi ficou nada...<sup>219</sup>

E escreve Pedro Amigo, de Sevilha, satirizando o mesmo costume, dos palmeiros:

Quem mh'oraquizesse cruzar,  
bem assy poderia hir,  
ben como foy a Ultra-mar  
Pero d'Ambroa deus servir,  
morar tanto quant'el morou  
na melhor rua que achou,  
e dizer: Venho d'Ultra-mar<sup>220</sup>.

A lenda do Judeu Errante propagada pelo espírito de hostilidade contra o primado da Igreja do Oriente, não podia logicamente desenvolver-se entre as tradições dessa Igreja. Gaston Paris, no seu estudo sobre o *Judeu Errante*, consigna o facto, sem contudo explica-lo: «não se acha nenhum vestígio do Judeu eterno nem no vasto montão dos apócrifos gregos e eslavos, nem nas tradições do cristianismo oriental, nem nas lendas tão abundantes da Idade Média latina»<sup>221</sup>. A narrativa pela primeira vez relatada pelo cronista Mateus de Paris, na *História major*, localiza-a em 1228, com a *veracidade do narrador garantida por um breve do Sumo Pontífice*. A transcrição da lenda do Discípulo amado, que espera que Jesus volte segunda vez, para a lenda do Judeu Errante, cuja imortalidade é um castigo, operou-se como uma remodelação da lenda de Malco, já popular no século XII, como se vê da gesta de *Fierabras*. Diz Gaston Paris: «Entre a lenda do discípulo amado e a história do castigo de malco, que batera no Salvador, a extravagante narrativa do arcebispo arménio sobre Cartafilo parece uma transição ou antes um compromisso...» E em outro lugar chega à afirmação categórica da origem da lenda: «Nascida verosivelmente de uma narrativa apócrifa relativa a *Malco*, alterada mais ou menos intencionalmente pelo arcebispo arménio do século XIII, completamente refundida pelo novelista alemão do século XVII, ela *compõe-se de um elemento tradicional bastante antigo*, e de embelezamentos que acumulou a imaginação uma vez despertada sobre este assunto». (Op. cit., pag. 19). É este elemento tradicional *bastante antigo*, que importa

<sup>218</sup> *Provas da História geneológica*, t. I, pág. 101.

<sup>219</sup> *Cancioneiro da Vaticana, Canç.* n.º 1: 176.

<sup>220</sup> *Ibidem*, n.º. 1:195.

<sup>221</sup> Na *Encyclopédie des Sciences religieuses*.

determinar, e é por ele que chegamos à identificação de Malco e Ahasvero em uma mesma divindade, que Khidhir é o representante nas lendas koránicas.

No seu livro *Origines de l'Histoire* (I, pag. 527), Lenormant prova como a teurgia caldaica se manteve durante a Idade Média em estado de seita secreta, dando lugar a produções apócrifas, que tanto interessavam no século XI a Miguel Psellus. A propagação das doutrinas do Neo-platonismo vem confundir-se com estes elementos, mas nem por isso alterou os traços essenciais do elementos religiosos da antiga Chaldêa transmitidos inconscientemente. A tradução dos livros da Magia acádica tem fornecido elementos comparativos para o estudo das superstições populares europeias, e essa íntima similaridade dos processos da feitiçaria leva a determinar uma unidade primitiva da civilização das raças amarelas, cuja influência ainda persiste nas ínfimas camadas da credulidade. Segundo a religião dos Acads, os mortos podiam transformar-se em espíritos malignos, e divagar pelo mundo em forma de espectros, fantasmas ou vampiros, para atormentarem os homens; os Semitas da Mesopotania deram a estes espíritos que receberam das superstições acádicas, o nome genérico de *Achcharu*<sup>222</sup>. Esta denominação que entre os Hebreus era dada aos falsos deuses, é a que mais justifica a proveniência semita do nome de *Ahasvero*. Porém a lenda não é de origem semita; os seus elementos míticos pertencem à religião chaldeo-babilónica, e persistem ainda entre as tribos mongolóides<sup>223</sup>.

O mito do *Caçador feroz*, que os modernos críticos tem identificado na lenda do *Judeu Errante*, deriva-se do mito acádico do «grande Caçador diante de Deus», a que ainda se refere o Genesis. Esse caçador é chamado no Genesis, Nemrod, nome que se acha na forma primitiva do poema de *Nanrutu* (conhecido primeiramente pelo título de *Isdubar*). Segundo Rawlinson, o carácter mítico de Zoroastro, como iniciador da astronomia e do culto do fogo, é o que distingue Nemrod, que no Talmud também aparece como adorador do fogo. Segundo a tradição conservada por D. Clemente de Alexandria, Nemrod ensinou aos Assírios a adorar o fogo. Jules Baissac, aproximando-o das lendas homéricas, conclui: «Nós sabemos finalmente, que o grande Caçador do Genesis foi identificado com Orion, o Caçador celeste, que, arrebatado por Aurora, foi morto às frechadas por Artemis, na ilha de Ortigia, e cuja sombra, descida dos infernos, se ocupava ainda ali a caçar com uma clava de bronze, nos prados de asfodelos, as feras que ele matara outrora nas montanhas incultas. A assimilação com o sol do hemisfério inferior, primeiro, e depois com o sol do dia, é evidente»<sup>224</sup>. As lendas da descida ao inferno, explicadas pelo seu carácter de mito solar, e a lenda da existência subterrânea de *Malco* (*Malku*, *Malik*, epíteto do sol nas regiões palestinianas) levam-nos a determinar o verdadeiro ponto de partida para o estudo da lenda do Judeu Errante.

Entre as lendas muçulmanas relativas a personagens bíblicos, encontram-se algumas que não provieram de fontes judaicas nem cristãs, mas da tradição caldaica. No Corão (XVIII, 59-81) figura o Profeta ignorado, na confluyente de dois rios, o qual sabe o mistério da perpetuidade da vida. Guiard considera esta tradição corânica como um vestígio da epopeia babilónica de *Nanrutu*: «Segundo o Corão, Moisés diz ao seu servo: — Eu não deixarei de caminhar, até que chegue à confluyente dos dois rios. —Chegado à confluyente dos dois rios,

<sup>222</sup> Tiele, *Histoire comparée des anciennes Religions*, pág. 168.

<sup>223</sup> Cástren encontrou nas lendas populares da Carelia russa uma forma da tradição do *Judeu Errante* identificado com o velho Wainamoinen, da epopeia finlandesa do *Kalevala*. Ei-la como a resume Gefroy: «O deus supremo amaldiçoou-o por causa do seu orgulho, e determinou a sua morte. Permittiu-lhe contudo que vivesse até gastar três pares de sapatos de ferro. Decorreu um longo tempo, até que o deus mandou por muitas vezes os seus mensageiros à terra para saber onde se achava Wainamoinen; responderam-lhe que como herói esperto, ele caminhava descalço. O criador irrita-se e profere esta sentença: — Vai para onde te desterro, para os abismos, onde o turbilhão redemoinha no seio do oceano. Aí ficarás eternamente, e aí acharás um escadório sem fim, que nunca acabarás de subir». *La Finlande et le Kalevala* (*Rev. des deux Mondes*, de 1871, pág. 307).

<sup>224</sup> *Les Origines de la Religion*, t. I. pág. 190.

Moisés encontra ali um homem com o qual tem diversas aventuras, e que os comentadores árabes identificam com Khidhr. Ora, este Khidhr é precisamente o Profeta imortal, que na lenda de Alexandre, conduz o herói à fonte da água da vida. A analogia é tão frisante, que é inútil insistir mais. Ajuntarei somente que a palavra Khidhr não é outra coisa mais que a contracção da forma grega de Xisuthrus». Lenormant, que aceita este ponto de vista, deriva o nome de *Khidhr* da forma babilónica *Hasis-Adra*, transformado directamente pelos árabes sem passar pela forma grega<sup>225</sup>. No poema de *Nanrutu*, o herói sente-se mortalmente doente, e aterrado por visões, decide ir pedir a cura e o *segredo da vida* a *Hasis-Atra* (ad. VIII); e depois de chegar à embocadura dos rios, para lá das águas da morte onde habita *Hasiatra*, que ficou imortal, propõe-lhe as suas questões (tab. X). Diz Lenormant: «Sabe-se que segundo os exemplares da epopeia de Uruk (dos quais o Museu Britânico possui muitos, mais ou menos mutilados) este nome aparece escrito foneticamente sob as duas formas *Adra-'hasis* e *'Hasis-adra*. — E não hesito em traduzi-los por — aquele que obedece ao deus Sol, o que honra o Sol»<sup>226</sup>. Reconhecido que Xisuthrus é a forma grega do nome caldaico *Hasis-adra*<sup>227</sup> é que proveio a forma rabínica escrita na Alemanha no fim do século XVI, de *Ahasvero*. O nome de *Khidhr*, da lenda corânica, é derivado da outra forma caldaica *Adra-hasis*. Vê-se portanto que a lenda de um ser errante que procura as fontes da vida, e que se torna imortal, aparece entre os árabes na forma de *Khidhr* e nas lendas muçulmânicas de Alexandre.

Uma das formas da lenda do Judeu maldito e imortal é a de *Malco*. Os deuses de Sefarvaim (*Reis*, XVII, 31) são denominados *Adrammelech*, transcrição hebraica da fora assíria *Adu-malku*. Este epíteto *malku* tornou-se um nome próprio nas regiões cananêas e palestinianas, *Malkam*, *Milkon*, *Moloch*, que é uma das designações do deus sol. Na lenda popular italiana *Malco*, é o judeu que deu uma bofetada em Jesus, com um guante de ferro, sendo por isso condenado a viver debaixo do chão girando sempre em roda de uma coluna até ao fim do mundo. Na canção da Gesta de *Fierabras* (v 1:186 e seg.)<sup>228</sup> *Malco* tinha sido curado da lepra por Cristo, circunstância que o aproxima da doença do herói da epopeia caldaica. Na tradição portuguesa, a frase vulgar: *Ainda não se acaba o mundo* é uma reminiscência da queixa de *Malco*, soltada de vez em quando no seu giro subterrâneo.

A lenda de *Khidhr* espalhou-se na Europa sob diferentes formas; Clermont-Gameau aproxima-lhe o mito grego de *Glaucos*, o velho pescador, que, acabrunhado pela velhice, se precipita no mar para provar a sua imortalidade, ficando assim profeta, que aparece sempre aos navegantes como anúncio de desgraças<sup>229</sup>.

Nas lendas da Idade Média cristã o célebre conto da viagem do *Eremita em companhia do Anjo*, que Voltaire re-elaborou no seu conto de *Zadig*, é uma das formas vulgarizadas pela preocupação do destino humano e a sua sanção moral, que se liga ao grande episódio de *Adra-hasis* ou do *Khidhr* árabe. M. Gaston Paris publicou um excelente estudo sobre a lenda do *Anjo e o Eremita*<sup>230</sup>, na sua propagação através da Idade Média ocidental, aproximando-as das narrativas rabínicas: «Mas, como observou Lenormant, desconheceu a origem chaldeo-babilónica do personagem de *Khidhr*, origem que estou disposto a atribuir ao próprio conto em

<sup>225</sup> *Les Origines de l'Histoire*, t. II, pág. 13. A transformação do nome de Alexandre no árabe *Iskander* aproximava-o de *Hasis-Adra*.

<sup>226</sup> *Les Origines de l'Histoire*, t. II, pág. 7, nota.

<sup>227</sup> Na *Enciclopédia Britânica* lê-se, que o nome babilónico Hisiarsa, que significa: venerável rei, tinha a forma em velho persa *Khshayarsa*, de que os judeus, usando-o como nome apelativo de diferentes pessoas reais, fizeram *Ahashveroshi*, que foi latinizado em *Ahasverus*. Em uma notícia do *Dictionnaire des Legendes*: «outras tradições chamam ao Judeu Errante *Richab-Ader*». Referindo-se a esta afirmação, Gaston Paris declara desconhecer essas tradições. (Op. cit., pág. 18).

<sup>228</sup> Gaston Paris, *Le Juif Errant*, pág. 6.

<sup>229</sup> Decharme, *Mitologie de la Grèce antique*, pág. 298.

<sup>230</sup> *La Poesie du Moyen-Age*, pág. 151 a 187.

que ele entra em cena. Porque a ideia do pecado ignorado e das suas consequências, que é o dado fundamental e generativo, é uma ideia essencialmente caldaica»<sup>231</sup>.

Tanto pela via das tradições rabínicas como pelas lendas muçulmânicas de Alexandre, penetraram na Europa os elementos míticos de um personagem que escapou à lei da morte, ou que procura as fontes da vida para remoçar-se e tornar-se imortal. Ao epíteto de *Adra* (Khidhr), *Malku*, *Malik*, *Milkon*, ligamos os nomes dos tipos lendários imortais de *Malco*, de *Glauco* e de *Belequin*, que andam errantes debaixo do chão, nos mares ou nas caçadas furiosas.

A primeira vez que aparece na Europa a notícia de um Judeu imortal, testemunha da Paixão de Cristo, é na *História major* de Mateus de Paris, monge de Saint-Alban. Pelos elementos da sua narrativa se poderão explicar alguns factos que determinam a sua origem caldaica. Diz ele:

«Um arcebispo da Grande-Arménia, recomendado pelo papa, e cuja veracidade era garantida por um breve do Sumo Pontífice, veio em 1228 ao belo país de Inglaterra, para visitar as santas relíquias e os lugares consagrados. Ora, durante a sua permanência no mosteiro de Saint Alban, interrogaram-no sobre o famoso Josef, o qual estava presente na ocasião da Paixão do Senhor, lhe falou e vive ainda como testemunho da fé cristã (*qui adhuc vivit in argumentum fidei Christianae*). Um cavaleiro de Antiocha, do séquito do prelado que lhe servia de interprete, disse em língua francesa: — Meu senhor conhece bem esse homem, e antes que partisse para o país do Ocidente, o dito Josef comeu, na Arménia, à mesa do senhor Arcebispo, que o tinha já visto e ouvido falar muitas vezes. Como se lhe perguntara o que se passara entre Nosso Senhor Jesus Cristo e o dito Josef, ele disse: — No tempo da Paixão, quando Jesus Cristo, agarrado pelos Judeus, era conduzido ao Pretório perante Pilatos, para ser por ele julgado, e que os Judeus o acusavam com furor, Pilatos não achando nele nenhum motivo para o mandar matar, disse-lhe: — Levai-o e julgai-o segundo a vossa Lei. — Enquanto os Judeus arrastavam Jesus para fora do Pretório, *Cartafilo*, porteiro do Pretório de Poncios Pilatos, deu-lhe um murro nas costas, dizendo em tom sarcástico: — Vai, Jesus, vai-te depressa; porque esperas tu? Jesus voltou-se, e encarando-o com ar severo, disse-lhe: — Eu vou, e tu esperarás até que eu volte! — Conforme o que fora dito mais tarde pelo evangelhista: O Filho do Homem, vai, como está escrito; mas tu esperarás até à sua segunda vinda. Então, conforme a palavra de Cristo, este *Cartafilo* espera. Ele tinha pouco mais ou menos trinta anos, no tempo da Paixão do Senhor; cada vez que ele faz cem anos, é acometido de uma doença que parece incurável, cai em uma espécie de extasis, depois do que melhora e torna à idade que tinha no tempo em que o Senhor foi supliciado. No entretanto, *Cartafilo* depois da morte de Cristo foi baptizado por Ananias, o mesmo que baptizou Paulo, e recebeu o nome de *Josef*... Hoje habita ordinariamente as duas Arménias, e outros países do Oriente; vive no meio de bispos e prelados».

Nesta narrativa, o que primeiro salta à atenção é a pessoa do Arcebispo da *Arménia*, e a afirmação de que *Cartafilo* vive nas duas Arménias. É nas montanhas da Arménia, em Arârât, que se localiza a tradição da barca de Hasis-Adra ou Xisutrus, das lendas diluvianas; nos Targumim do Pentateuco e dos profetas o nome de Arârât é traduzido por *Qardu*, interpretação seguida na versão síriaca do Genesis e adoptada pelos santos padres Efrem e Epifanio<sup>232</sup>. O nome dos habitantes de Arârât ou dos montes Gorgyeus, tem as formas clássicas *Kardakes*, (Polib.) e *Kardoukoi* (Xen., Strab., Plin.). De sorte que o nome de *Cartafilo* se resolve numa designação geográfica, que nos particulariza a tradição no ciclo das lendas caldaicas do dilúvio: a doença incurável que o próprio *Cartafilo* sofre periodicamente é a mesma que o herói da epopeia de *Nanrutu*, a mesma doença de Malco e de Glauco, e até do próprio Alexandre.

O nome de *Joseph*, com que na narrativa de Mateus de Paris é baptizado Cartafilo, deriva da lenda rabina do Josue ben Levi, que desejava ver o profeta Elias, que percorreria incessantemente a terra; conseguiu vê-lo e obter o favor de acompanhá-lo nos seus erros. A

<sup>231</sup> Op. cit., t. II, pág. 14, nota.

<sup>232</sup> Lenormant, op. cit., t. II, pág. 3.

lenda de Josue ben Levi é em tudo semelhante à lenda de *Khidhr* e Moisés, e do *Anjo e o Eremita*. Da lenda rabinica escreve Gaston Paris: «Rabbi Josue ben Levi, que é o herói de um grande número de lendas rabínicas, vivia na Palestina no século III da nossa era. — O personagem desconhecido, que sem dúvida, na forma mais antiga da narrativa, acompanhava Elias (*Khidhr*, segundo os comentadores do Koran), foi substituído numa versão pela figura popular de rabbi Josue ben Levi, noutra pelo próprio Moisés»<sup>233</sup>. Vê-se portanto, que mesmo a substituição do nome de *Cartafilo*<sup>234</sup> pelo de José obedecia a uma reminiscência do tipo imortal que acompanha ou procura o profeta desconhecido. O nome de *Ananias*, que baptiza *Cartafilo* em Joseph é ainda uma reminiscência caldaica de *Anunit*, a esposa do Deus *Malku ou Malik*<sup>235</sup>.

A narrativa do arcebispo da Arménia deu lugar a uma outra redacção; ele fora a Colónia, demorara-se em casa do bispo de Tournai, onde repetiu a mesma lenda. Na *Crónica rimada* de Philippe Mouskel<sup>236</sup>, escrita em Tournai por 1243, vem essa narrativa, onde estão as modificações de um assumpto imaginário: «O Arcebispo contou que vira um homem que tinha assistido ao crucifixamento de Deus. Quando os pérfidos judeus levaram Deus à morte, este homem lhe disse: — Esperais por mim, que eu também vou, para ver pregar na cruz o falso profeta. O verdadeiro Deus voltou-se, e fitando-o, que disse: — Eles não esperam por ti, mas tu me esperarás. E com efeito ele ainda está à espera; de há muito que não acaba de morrer. Todos os cem anos vê-se remoçar. Conta-se que foi baptizado por Ananias: assim poderá expiar os seus erros. Ele não morrerá até ao dia do juízo». Neste segundo texto, o judeu não tem nome, nem a desumanidade de Cartáfilo; mas a lenda encontrava um terreno, em que podia radicar-se e florir esplendidamente; na Inglaterra tinha os elementos tradicionais do rei Artur, e na Alemanha o tipo popular do *wargus* ou banido e do *caçador feroz*, resto dos mitos odinicos. O produto da imaginação popular sobre o Judeu imortal, que adquire o seu carácter errante, veio a condensar-se em fora de Carta, (como a célebre Carta do Preste João), sob o título de *Relação maravilhosa de um Judeu chamado Ahasvérus*, contendo uma carta alemã datada de 29 de Junho, de 1547, com o testemunho de um estudante de Wittemberg Paul d'Eitzen, em que descreve essa extraordinária figura vista numa igreja de Hamburgo. A carta é assinada por Crisostomus Dudulaeus, aproveitando-se alguém da respeitabilidade do nome do discípulo de Melancton, já falecido quando se publicou a aludida relação em 1602. É nesta redacção que aparece o nome de *Ahasvérus*, e em que o Judeu em vez de ser porteiro do pretório é um sapateiro de Jerusalém, que vendo passar Jesus pela sua porta sob o peso da cruz, o repeliu no momento em que parava para descansar. É aqui que predomina o carácter de maldição, já fixado nas lendas de Malco; e se, segundo Lenormant, *Adra-'hasis* deu lugar à forma árabe de *Khidhr*, também da forma *Hasis-adra* proveio a designação *Ahasvérus*, por ventura através das lendas rabinicas espalhadas pelos judeus da Alemanha, e que foram personificadas pelas perseguições que sofriam nesse judeu amaldiçoado<sup>237</sup>.

As penas do direito feudal e germânico na terrível forma da *banição*, eram também espontaneamente identificadas com a figura fantástica do Judeu Errante e maldito. Segundo

<sup>233</sup> *La Poésie du Moyen-Age*, pág. 176.

<sup>234</sup> A etimologia de *Cartafilo*, do grego *karta e philo*, muito amado, com que Schoebel na *La légende du Juif Errant*, o quis identificar com S. João, só se admite nos processos populares, mas não para base de um trabalho crítico. Em geral todo o seu estudo é fantasmagórico e mistagógico.

<sup>235</sup> Lenormant, *ibid.*, pág. 8, nota.

<sup>236</sup> *Ed. Reiffenberg*, t. II, pág. 491.

<sup>237</sup> Gaston Paris demonstra que, embora a lenda de Ahasverus seja de elaboração protestante foi derivada da *História major* de Mateus de Paris, publicada em Londres em 1571, e em Zurique em 1586. Faz o confronto da redacção de Dudulaeus, concluindo pela similaridade dos traços fundamentais do personagem. (Op. cit., pág. 13 e 14). O teólogo Martin Dröscher, escreveu em 1668 uma dissertação para sustentar a distinção entre os dois Judeus imortais *Cartáfilo* e *Ahasvero*.

estabeleciam os Códigos bárbaros, o criminoso não podia ser tocado; era lançado fora da garantia civil, dava-se-lhe o mundo para correr livre como o lobo nocturno, era o *wargus*, que podia ser morto pelo primeiro homem que o encontrasse. No solo germânico, onde nasceu esse direito do *banido*, admitido no direito consuetudinário de muitos povos europeus: «A popularidade do Judeu Errante é restrita a algumas regiões do noroeste da Europa, à Alemanha, Escandinávia, Países-Baixos e à França». O bibliófilo Jacob atribuía esta assimilação ao grande número de judeus que existia na Alemanha, mais do que em nenhum outro estado da Europa, o que é contraproducente. As lendas germânicas do *Caçador eterno*, como já o observara Schœbel, naturalmente se adaptavam ao espírito de maldição católica identificando-se com o Judeu Errante. Jacob Grimm coligiu uma lenda popular na Alemanha, em que o *Judeu eterno* nos aparece com o carácter exclusivo de longevidade de *Kidhr*, da lenda árabe: «O Judeu Errante passou uma vez por uma cidade e disse: — Quando eu passar por aqui uma segunda vez, aonde agora há casas e ruas, não haverá senão árvores e pedras; e quando eu passar por aqui uma terceira vez, não haverá mais do que uma névoa e gelo»<sup>238</sup>. Na lenda de *Kidhr* o anúncio toma a forma de realidade. Assim, as tradições sobre o fim do mundo sincretizavam-se entre o povo como as notícias sobre o aparecimento do Judeu Eterno. A lenda do *Caçador eterno*, essencialmente germânica, inspirada pela decadência do culto odínico e pela penalidade heróica do *banido*, tendia a transformar-se na de Ahasverus. Eis como Jacob Grimm a coligiu de um canto do velho tropeiro Michael Beham: «O conde Eberhard de Württemberg foi um dia sozinho fazer uma cavalgada na Floresta Verde, para gozar o prazer da caça. De repente ouviu uma forte explosão e um grande ruído, como se passasse um caçador; tomou-o certo pavor, e depois de se apear, trepou a uma árvore e perguntou ao espírito, se lhe queria fazer mal? — Não, respondeu o fantasma; eu sou um homem como tu, e estou diante de ti inteiramente só; eu era antigamente um fidalgo. Tinha uma tamanha paixão pela caça, que pedi a Deus para me deixar caçar até ao fim do mundo. O meu voto foi desgraçadamente cumprido, e já decorreram quatrocentos e cinquenta anos que ando atrás de uma só e mesma antilope. Ninguém conhece agora a minha raça e minha nobreza. O conde Eberhard disse-lhe: — Mostra-me o teu rosto para ver se reconheço o ar da tua família. Então o espírito se patenteou: o rosto não era maior do que um punho; estava ressequido como uma folha, e rugoso como uma esponja. Passado isto, continuou a seguir o mesmo caminho e desapareceu»<sup>239</sup>. A ideia do *voto a Deus*, que aparece na lenda germânica, personifica-se no nome de *Buttadacum*, (na Bretanha *Boudadio*, e na Itália *Buttadio*) com o qual o célebre químico alemão Libavius, combatendo a imortalidade de Paracelso, afirma preferir a crença no Judeu Errante: «*alius ipsum appellat Buttadaeum, alius aliter*»<sup>240</sup>. A crença num voto, com o carácter de maldição, aparece na tradição germânica, por forma que exclui toda a etimologia de *bouter* ou *botar*, no sentido de arremessar ou repelir, com que se procurava ligar esta interpretação à lenda de Ahasverus.

Na colecção de Bladé, *Contes d'Armagnac*, o Rei Artur é considerado na tradição da Gasconha como um grande caçador. Estando a ouvir a missa um dia, ouviu a sua matilha que ia perseguindo um javali; sai imediatamente da Igreja atrás da preza, mas em castigo do seu pecado foi arrebatado para as nuvens, onde até ao dia do juízo segue os seus cães numa caçada através dos ares. O carácter astronómico de Artur (*Arcturo*) explica esta identificação do rei imortal das raças célticas com o *Caçador feroz*<sup>241</sup>. Segundo Gould, no *Curious, Myths*, opinião

<sup>238</sup> *Tradições alemãs*, t. I, pág. 535. Trad. francesa, 1838.

<sup>239</sup> *Tradições alemãs*, t. I, pág. 478. Nas tradições populares da Alemanha também persistem as reminiscências da penalidade heróica; diz Grimm: «Acredita-se que aquele que cometeu um crime digno de pena de morte e a quem não cortaram a cabeça em vida, é condenado a andar errante depois da morte com a cabeça debaixo do braço». (Ibidem, pág. 479).

<sup>240</sup> *Praxis Alchymiae*, pág. 637. Francf., 1604. Ap. Gaston Paris, *Juif Errant*, pág. 17.

<sup>241</sup> Southey deriva o nome *Artur de Arcturo*, a grande Ursa ou o Carro, à qual os celtas chamavam o *Carro de guerra de Artur*, e às vezes a *Charrua de Artur*. Também no país de Gales a

admitida por Bruyere, a tradição alemã do *Caçador feroz* passa por ter sido um judeu, que quando Nosso Senhor teve sede, lhe ofereceu com ar de desprezo a água que se achava na poça formada pela pegada do seu cavalo»<sup>242</sup>. O nome de *Gregório*, dado ao Judeu Errante na dissertação de Schultz, *De Judeo non mortali*, de 1689, parece ligar-se na tradição popular à crença do Caçador feroz; segundo Henderson, quando os habitantes de Durham e de Yorkshire ouvem de noite o grasnar agudo dos patos bravos que voam por cima das casas, dizem: *São os cães de Gregório*<sup>243</sup>.

Como um caçador eterno, Artur também não pôde morrer. Numa crónica de Gervasio de Tilbury escrita por 1211, vem a lenda do rei Artur oculto no monte Etna: «Na Sicília acha-se o monte Etna, que os habitantes chamam *Mont Gibel*. Contam eles que no nosso tempo, o grande rei Artur apareceu nas solidões deste monte. Um certo dia, dizem eles, o moço da estrebaria do bispo de Gatana, tendo aparelhado o palafrem confiado à sua guarda, ele gordo e anafado escapou-se-lhe e botou a fugir para o monte Etna. O criado tendo-o seguido, procurou-o por muito tempo através dos precipícios e sítios selvagens da montanha, mas não o tendo encontrado, e redobrando de inquietação, pôs-se a procurá-lo nos sítios escuros, e procurando sempre acabou por achá-lo num caminho estreitíssimo, mas direito, e por este caminho chegou a uma vasta planura cheia de delícias de toda a sorte; e ali, num palácio construído sobre um leito de uma magnificência real. Artur apercebeu o estrangeiro, e perguntando-lhe o motivo da sua vinda, apenas informado mandou trazer o palafrem perdido, e entregá-lo ao moço para que o levasse ao bispo. Artur contou então que se achava ali desde muito tempo, doente das feridas que abriam todos os anos, e que ele recebera na batalha contra seu sobrinho Modred e contra Childeric, chefe dos Saxões»<sup>244</sup>. Nos contos populares da Sicília, a tradição vaga do Judeu Errante é designada pelo nome de *Buttadeo*; o voto a Deus feito pelo caçador da lenda germânica, coligida por Grimm, e a caçada até ao fim do mundo por Artur, segundo a lenda Gasconha, dão-nos o verdadeiro sentido deste nome e o sentido do mito de Artur. As lendas são elaboradas pelo sincretismo popular. O tipo do rei Artur, como simpático às raças célticas, não podia desenvolver-se nas lendas da maldição, e foi encontrar todo o seu relevo nas novelas de cavalaria celeste ou de Santo Graal.

O tipo do Judeu Errante tomou realidade na imaginação popular, e durante o século XVII cartas e testemunhos orais, em todos os países da Europa, afirmavam terem-no visto passar. Os teólogos discutiram a sério a sua existência, e vivificaram com autoridades patológicas esse ser imaginário. No século XVIII, o Judeu Errante recebeu a luz do iluminismo teosófico dos grandes aventureiros da corte de França, identificando-se com o Conde de Saint-Germain, e com o seu imitador du Marais, conhecido pelo nome de *milord Gower*<sup>245</sup>. Goethe hesitou entre a escolha dos temas do Fausto e do Judeu Errante; no nosso século inspirou algumas obras literárias notáveis<sup>246</sup>.

Constelação da Lira chamava-se a *Harpa de Artur*. Bruyere, de quem tomamos estas designações, acrescenta que também entre os Egípcios a Grande Ursa era chamada o *Carro de Osiris*, numa velha tradição sueca o *Carro de Thor*. (Op. cit., pág. 12).

<sup>242</sup> *Contes populaires de la Grande-Bretagne*, pág. 217, nota.

<sup>243</sup> Apud Bruyere, op. cit., pág. 216. O nome de *Isac Lequedem*, dado ao Judeu Errante, numas endexas de origem belga de 1774, e que Schœbel explica pela palavra *quedem* — oriente — parece-nos provir de uma má leitura do título de um folheto de Car. Antonius, publicado em Helmstad, em 1756: *Diss. IN QUA LEPIDAM fabulam de Judeo immortalis examinat* C. Ant. etc. Fácil foi para algum verzejador iliterato tomar o judeu immortal como *Isaq Laquedem*, das palavras não compreendidas.

<sup>244</sup> Apud Fauriel, *Dante*, t. I, pág. 289.

<sup>245</sup> *Annuaire de la Bibliothèque royale de Belgique*, V année (1844), pág. 196.

<sup>246</sup> Klingemann, Horn. Jemond, Quinet, Grenier e Scribe.

Recapitulando o estudo sobre as diferentes lendas agrupadas em volta dos dois tipos o Preste João e o Judeu Errante, vemos que além do intuito teológico que as transformou nos conflitos do *primado* entre a Igreja do Oriente e a do Ocidente, essas lendas têm por tema fundamental o segredo da longa vida, uma das maiores preocupações do espírito humano:

a) A vida é prolongada por um prêmio ou graça divina (*Presbyter Johannes e Reino de Deus*);

b) A vida é prolongada indefinidamente por castigo ou maldição (*Malco, Cartáfilo, Ahasvero*);

c) A vida é também prolongada por um segredo mágico ou pacto demoníaco (*Fausto*).

Determinado entre a variedade das suas formas este tema fundamental, vemos que o segredo da vida imortal é a base do culto solar. Acha-se representado na sua forma mais antiga em *Hasis-Adra*, (*Xisuthrus*, na forma grega) o que obedece ou venera o sol (*Adra*), o varão justo da epopeia babilónica, que escapa da morte no Dilúvio. A descoberta deste importante documento da biblioteca de Assurbanipal, esclarece os diferentes fragmentos do mito primitivo, entre os Semitas (*Khidhr, Malco, Cartáfilo, Ahasvero, Iskander*) e entre os Árias (*Xisuthrus, Badur, Artur, Bendan*). O varão que tenta as primeiras emigrações pelo mar, o eterno errante, segue o curso do Sol (diurno e nocturno); a alegorização cristã apropriou-se de todos esses vestígios persistentes do passado, em que Cristo como uma personificação do Sol conduz à *fonte da vida*, que é o baptismo e a ressurreição das almas no Reino de Deus.

### 3. A lenda de Santo Graal e da Tavola-Redonda

A popularidade do Evangelho apócrifo de Nicodemus, assim como veio estimular a vasta produção do ciclo e descidas ao inferno, continuou também a sugestão tão poética das raças célticas pela narrativa da viagem de Joseph de Arimatea à Inglaterra, onde implantou o Cristianismo, e onde deixou o vaso sagrado por onde Jesus bebeu na última ceia com os seus discípulos, ou em que o decurião colheu o sangue do mártir-salvador. Em volta destes dados agruparam-se elementos míticos provenientes quer da corrente mitriacista que precedeu o Cristianismo no Ocidente, quer das tradições célticas que se obtiveram pela decadência da teologia druidica. O vaso místico do *Graal* reúne estas duas correntes: em Persepolis ou Istakhar achou-se, segundo a crença dos Magos, um vaso místico *Dscham*, em que existia o licor da salvação e o espelho do mundo. Nas lendas de Alexandre, o herói empreende a expedição à Ásia à procura desse vaso de Salvação, como veio a organizar-se o ciclo da cavalaria celeste destinada à Demanda de *Santo Graal*. O espelho do mundo, que já aparece na lenda do Preste João e nas lendas de Virgílio, figura ainda nas superstições populares europeias da adivinhação pela Caldeira. A elaboração destes e outros elementos míticos desenvolvidos nas novelas da Tavola-Redonda, deveu este trabalho de sistematização às pretensões da Igreja de Roma, por ser de origem apostólica. Paulin Paris, na introdução às Novelas da Tavola-Redonda, parte deste dado histórico: «Nesta ordem de composições, um certo número de tradições religiosas, particulares à Igreja galo-bretã, tornaram-se o tronco donde parecem derivar-se as narrativas primitivas como outros tantos ramos e galhos»<sup>247</sup>. Os redactores da *Enciclopedia britânica* acham plausível esta teoria. A Igreja da Bretanha insular, resistindo à autoridade com que se lhe queria impor a Igreja de Roma, continuou a elaboração do Evangelho de Nicodemus, para assim fundamentar a sua origem apostólica. Diz Paulin Paris: «eu chamaria voluntariamente a esta tradição o Evangelho dos Bretãos, e que remontaria porventura ao terceiro ou quarto século da nossa era. O piedoso decurião, que pusera Cristo no sepulcro, tinha-se tornado, sob a mão dos lendários, o Apóstolo da ilha de Bretanha. Passara miraculosamente o mar, e tinha vindo fundar sobre o Saverne, no Sommersetshire, o célebre mosteiro de Glastonbury e o seu corpo ali fora depositado. Tal é a antiga crença bretã, e pode-

<sup>247</sup> *Les Romans de la Table Ronde*, t. I, pág. 4.

se ver quando ela se tornou cara a este povo, reportando-nos aos últimos anos do século VI, quando o papa S. Gregório, a pedido do rei saxão Ethelbert, enviou padres romanos para trabalharem na conversão dos novos conquistadores. Os velhos bretãos indignaram-se com esta intervenção do bispo de Roma, que acabava de abrir as portas do Paraíso à raça destacada dos seus opressores. E este facto foi ainda pior, quando Agostinho, chefe da missão, se lembrou de censurar as formas consagradas da sua liturgia: «= Com que direito, diziam eles, vem o papa desaprovar as nossas cerimónias e contestar as nossas tradições? Nós nada devemos aos romanos; nos fomos outrora cristianos pelos primeiros discípulos de Jesus Cristo, miraculosamente vindos da Ásia. Eles foram os nossos primeiros bispos; eles transmitiram aqueles que lhes sucederam o direito de sagrar e ordenar os outros. = A animosidade tomou então mais largas proporções, porque os enviados de Roma foram acusados pelos clérigos bretãos de terem provocado a ruína e o incêndio do célebre mosteiro de Bangor, centro da resistência da nova liturgia»<sup>248</sup>. Iguais lutas se passaram na Espanha para o rito *mosarabe* da igreja nacional ser substituído pelo rito romano. O Venerável Beda fala dos ritos da Igreja bretã que em muitas coisas eram contrários à unidade da Igreja, «tradições que os bretãos e scotts antepõem às de todas as outras Igrejas». O Conde de Montalembert, descrevendo vivamente esta luta da Igreja bretã pela sua autonomia, na obra *Os Monges do Ocidente*, aponta essas diferenças de ritual na data para a celebração da festa da Páscoa, forma da tonsura monástica, e cerimónias do baptismo. O direito de nomeação dos bispos, que Roma avocava a si, era atribuído ao metropolitano da Igreja de York. Foi para tornar mais fundamentado esse direito, que se elaboram visões e sequências introduzidas nos livros litúrgicos da Igreja bretã. Paulin Paris encontra os primeiros vestígios deste trabalho poético, que se desenvolveu no ciclo do Santo Graal e da Tavola-Redonda, nas palavras da Crónica de Helinand, que chega até 1209, as quais se acham transcritas no *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais: que em 717 um certo monge tivera a visão de Joseph de Arimathea, e do célebre vaso que se chama *Gradal*, ou *Graal*<sup>249</sup>.

A composição latina a que se refere o texto da Crónica de Helinand, e da qual também fala com grande mistério Robert no desenvolvimento na novela do Santo Graal, era segundo Paulin Paris uma revelação histórica da vinda de José de Arimathea à Bretanha, introduzida no breviário da Igreja bretã: «pelo ano de 720, que um clérigo do país de Gales, padre ou eremita, se lembrara de inserir numa colecção de lições ou cantos litúrgicos a antiga tradição do apostolado de Joseph de Arimathea e do precioso vaso de que fora depositário. Para dar a este *Gradual* (vid. Du Cange, vd.º *Gradale*) uma incomparável autoridade, ele anunciou que Jesus Cristo escrevera o original, e lhe ordenara de o copiar palavra por palavra, sem alterá-lo em coisa alguma. Que obedecera e transcrevera fielmente a história do amor particular do Filho de Deus por Joseph, do longo cativo deste, da sua libertação maravilhosa, devida ao filho do imperador Vespasiano, que fora curado da lepra pela vista da imagem do Salvador impressa no sudário da Verónica. Joseph, primeiro bispo sagrado pela mão de Jesus Cristo, recebera o privilégio de ordenar os outros bispos e dar começo à hierarquia eclesiástica. Chegara maravilhosamente à ilha de Bretanha, casara os seus parentes com as filhas dos reis do país novamente convertidos, e ao morrer deixou o depósito do vaso precioso a Bron, seu cunhado,

<sup>248</sup> Op. cit., pág. 93 e 94.

<sup>249</sup> «Anno 717. Hoc tempore, cuidam eremite monstrata est mirabilis quædam visio per Angellum, de sancto Josepho, decurione nobili, qui Corpus Domini deposuit de cruce; et de catino illo vel paropside in quo Dominus cœnavit cum discipulis suis; de qua ab eodem eremita descripta est historia quæ dicitur Gradal. Gradalis autem vel Gradale dicitur gallicè seutella lata et aliquatulum profunda in qua pretiosæ dapes cum suo jure (sc. jus) divitibus solent apponi, et dicitur nomine Graal... Hanc historiam latinè scripta invenire non potui; sed tantum gallicè scripta habetur à quibusdam proceribus; nec facilè, ut aiunt, toda inveniri potest». (Apud Paulin Paris, op. cit., pág. 90).

que mais tarde o confiou à guarda de seu neto, O Rei-pecador <sup>250</sup>. Esta relação conservou-se secreta, porque temia-se que ela determinasse um scisma, separando a Igreja bretã da de Roma. Contudo na crónica *De antiquitate Glastoniensis Ecclesiæ*, de Henry de Blois, abade de Glastonbury (1129) vem por extenso a lenda de Joseph de Arimathea <sup>251</sup>, bem como se acreditava que o seu túmulo existia naquele mosteiro.

Porventura, quando novas lutas rebentaram entre a Igreja de Roma e Henrique II, que chegou a querer separar-se dela, é que a memória desse livro *Gradual*, escrito em latim revivesceu, dando então lugar à elaboração novelesca de Robert de Boron e Gautier Map. Do carácter secreto desse Gradual fala-se na parafrase portuguesa da *Demanda do Santo Graal*, escrita no tempo de D. João I: «Mas esto non ousou mudar Robert de Born de francez em latim, porque as puridades da santa Igreja nom nas quiz elle descobrir; cá nom convém que as saiba homem leigo. E doutra parte avia medo de descobrir a Demanda do Santo Graal, assi como a verdadeira storia o conta de latim...» (Fl. 21). esta confissão do tradutor ou parafrasta só se explica pelo perigo que a tal relação do século VIII, em latim, junto do livro litúrgico ou Gradual, poderia causar se fosse conhecida, motivando por isso algum scisma. Na sua redacção poética, escrita antes de 1199, Robert de Boron diz isto mesmo no poema de *Joseph d'Arimatea*:

Je n'ose parler ni retraire,  
Ni je ne le porroie faire,  
(Neis se je feire le voloie)  
Se je le grant livre n'aveie  
Où les estoires son escrites,  
Par les grans clerics faites et dites,  
*Là sont li grant secré escrit*  
*Qu'on nomme le Graal...*

Paulin Paris entende que Robert de Boron é que aplicou o nome do livro litúrgico *Gradale* ao vaso ou relíquia onde Joseph de Arimathea aparou o sangue de Cristo <sup>252</sup>. Vamos ver que uma grande parte das lendas feitas sobre a taça da guild, nasceram de interpretações etimológicas.

O nome do vaso misterioso chamado *Graal* foi submetido pelos poetas que elaboraram os poemas da Tavola-Redonda a um certo número de interpretações etimológicas, que deram lugar a nova florescência legendar. A crença num vaso ou taça misteriosa era persistente entre

<sup>250</sup> Op. cit., pág. 102.

<sup>251</sup> Encycl. britannica, vb.º *Grail*.

<sup>252</sup> Num canto popular do Alentejo existe uma manifesta referência ao *Santo Graal*:

Já os anjos vão p'ro céu,  
Ston dispostos em procissão,  
Sam Pedro leva a Cruz,  
Sam João leva o Pendão  
vae moimento armado;  
Dentro daquele moimento  
Vae Jesus Crucificado,  
Morto de pés e mãos,  
*Seu sangue lhe vae cahindo*  
*Para o Calix consagrado;*  
*P'ra que todo o homem que o bebesse*  
*Neste mundo seria rei,*  
*No outro será coroado.*

(S. Vicente — Alentejo. Colig. por A. Tomás Pires).

as raças célticas; era o vaso de Taliesin, guardado pelo Gwion, o anão. As etimologias dos letrados deram-lhe singulares aspectos. De *gradualis* ou *gradalis*, o livro dos ofícios divinos, tirou Paulin Paris o nome de vaso *Graal*, de que se falava como relíquia numa prosa ou relação deste livro. — Outros mais ingênuos disseram, que por ter contido esse vaso o *Sangue real* de Cristo, lhe chamaram *Santo Graal*. — Um dos redactores da forma francesa destes poemas «diz, falando do vaso miraculoso, que se chama *Graal*, porque ninguém o vê sem que à vista lhe agrade: parce qu'il est pour tous une chose que tous agréent»<sup>253</sup>. O próprio Fauriel que se ria destas etimologias poéticas, considera as formas *Graal* e *Gréal*, como «formas particulares da de *Grazal*, que significa vaso em geral, e mais estritamente escudela»<sup>254</sup>. Fauriel, apesar de negar a origem céltica dos poemas da Tavola-Redonda, apresentava em 1832 o seguinte princípio crítico: «Bom será determinar a relação das tradições célticas com o fundo e dados gerais dos Romances da Tavola-Redonda». Vamos ver como o *grazal* era o copo com que se faziam as saudes da confraternidade. Na *Crónica britanum*, de Geoffroy Monmouth, em que se apropriou de notícias tradicionais da crónica latina de Nennius (822), lê-se que o rei Wortigern convidado para um sumptuoso banquete, a filha de Hengist, a bela Rowena entrou na sala com um copo de ouro cheio de vinho, e aproximando-se do rei disse inclinando a cabeça: *Wevs heil!* O rei namorou-se dela, bebeu e tomou-a por esposa: «e desde este tempo, costume é estabelecido em Bretanha, quando se bebe à saúde de alguém, de lhe dizer: *Wevs heil*». No poema de *Merlin* há ainda a reminiscência deste uso: «Vortiger tomou uma sua filha (de Hengisto) por mulher, e sabem todos os que este canto ouviram, que foi ela que primeiramente disse neste reino: *Garsoil*». Paulin Paris, diz que desta tradição veio a antiga expressão tão famosa de *vinho de Garsoi*, ou *Guersoi*, isto é, para fazer saudes no fim dos banquetes<sup>255</sup>. Que se passou da frase *Wevs heils* para a sua contratação *Garsoil* é evidente pelo texto citado do Roman Merlin; e da persistência desta nos banquetes veio a identificar-se *Garsoil* com *Grazal*, forma apontada por Fauriel como anterior à de *Graal* e *Greal*. No inglês ainda se escreve *Grail*. Fazemos este processo para que pelo sentido primitivo da palavra se veja, que ela significava a taça da união entre as raças célticas, símbolo da liga de uma raça oprimida pelos saxões e que lutava pela sua independência. O vaso sagrado que recebe o sangue de Cristo também tinha o nome de *Vaisselle*, o que o aproxima da frase de saudação *Wevs heil*. Vê-se portanto que o respeito religioso pelo Santo Graal teve uma origem política; e que a transformação cristã que esse símbolo recebeu começou por uma alegoria, em que o Graal era a taça por onde Cristo bebera na última ceia com os discípulos, pela analogia pela simpósia bretã. E submetida de vez a raça bretã à saxónia, que lhe restava senão vivificar os seus símbolos e mitos queridos pelas esperanças messiânicas, que o cristianismo popular desenvolvia, e em que o vulto apagado do rei Artur se conservava imortal numa ilha encantada para vir realizar essas esperanças<sup>256</sup>.

As tradições druidicas do vaso de Taliesin, guardado por Gwion, o anão, harmonizavam-se com a crença do *Santo Graal*; era fácil o confundirem-se entre si. A existência do rei Artur era vaga, fantásticos os seus paladins; prestava-se melhor do que nenhuma outra lenda a esta assimilação do espírito eclesiástico, e às alegorias místicas. Em vez da altivez heróica dos senhores feudais no ciclo de Carlos Magno, os cavalheiros do *Santo Graal* iam pelo mundo à busca do maravilhoso talismã, esse vaso sagrado que recolhia o sangue de Cristo, quando lhe trespassou o peito a lança de Longuinhos; são como sombras flutuando num nevoeiro confuso, prosseguindo um ideal intangível, que não é deste mundo; é

<sup>253</sup> Fauriel, *Hist. de la Poésie provençale*, t. II, pág. 441.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> *Les Romans de la Table ronde*, t. I, pág. 55.

<sup>256</sup> Na lenda Bran, o Abençoado, aparece um vaso ou cálix misterioso, recebido como sinal de hospitalidade, e quando faz as pazes com Martholouc'h, príncipe de Irlanda, é num banquete que se reconciliam, bebendo pelo cálix, que tinha o poder de curar as feridas. Villemarqué, *Les Romans de la Table ronde*, pág. 143.

uma cavalaria casuística na sua *fidelidade*, não tem o ponto de *honra*, mas o escrúpulo divino: se perdem o deslumbramento diante do *vaso* sagrado tornam-se indignos da sua guarda; se não procuram compreender o mistério que ele encerra, nunca lhe há de ser revelado. No *Evangelho de Nicodemus* se lê: «Um soldado, chamado Longuinhos, tomando uma lança, lhe feriu o lado donde correu água e sangue». (Cap. X). Tal era o conteúdo do Vaso precioso que se mostrava aos cavaleiros errantes, ao cabo de longas peregrinações, só quando chegavam a atingir a suma perfeição na terra.

O romance francês de cavalaria, *Histoire du Roi Perceforest*, traz como um episódio o *Evangelho de Nicodemus*. A lenda da lança do soldado ia ampliando-se na tradição; acha-se já mais definida e circunstanciada num livro impresso em 1497: *Passion de N. S. Jesus Christ, faite et traité par le bon maistre Gamaliel et Nicodemus son neveu, et le bon chevalier Joseph Dabrimatie translátée du latin en français*. Eis a tradução do Evangelho: «Comme apres que Ihesucrist fut trespasse Annas et Cayphas allèrent autour de la croix veoir si estoit mort. Et tantost Annas et Cayphas et plusieurs aultres des Juifz allèrent enuiron la croix pour veoir si Ihesucrist estoit mort et les aultres non, et Cayphas dist à Centurion quil fallit percer le costé dune lance, et Centurion dist que riens non feroit pour toute le monde, car il auoit veu les plus grand merueilles que onques ne vit ne ouyt dire pour mort de nul homme, et tantost ung Juif que auoit nom Longis et estoit aueugle et si estoit un gentilhomene do Romme qui le prit par la main et luy dist: Veulx-tu recouurer la veue; oui, dist il, sil se peut faire, et le Juifz print une longue lance et fist toucher le fer de la lance au coste de Ihesucrist et lui dist quil boutast fort, et tantost en yssit sang et eaue meslee et descendit du long de la lance iusques aux mains de ce Longis et il en toucha ses yeulx, il vit clèrement et tous ceulx qui uirent le miracle cheurant par terre et disoient que mal leur estoit pris, car il auoient livre á mort Jhesucrist, et Joseph Dabrimathia prist ung vasseau là où il retint le sang de Jhesucrist et retint la lance et la mist en la cite de Hierusalem»<sup>257</sup>. Esta glosa contém a suma de toda a lenda do *Santo Graal*: as imaginações da Idade Média liam assim no Evangelho apócrifo; cada palavra era uma situação nova que a fantasia ia bordando no fervor da crença. Nos capítulos XIV e XV do *Evangelho de Nicodemus* vem a história de José de Arimatea, que sepultou Jesus, que o veio livrar do cárcere, e lhe mostrou acima dos ares, aonde o arrebatou, coberto de orvalho, o lençol em que o discípulo o tinha envolvido.

Assim a grande lenda popular do *Santo Graal*, confundida mais tarde no ciclo da Tavola Redonda, para ocupar as imaginações e distraí-las das façanhas dos guerreiros do ciclo carlingiano, teve origem no *Evangelho apócrifo* de Nicodemus.

Foi deste mesmo Evangelho popular que saiu a lenda da descida aos infernos, que a raça céltica adoptou no *Purgatório de Sam Patrício*, que encheu de visões o mundo, até se fixar na forma épica da *Divina Comédia*. O *Santo Graal* era uma pedra preciosa, de um brilho maravilhoso, que havia caído da coroa de Lucifer. Fez-se dela o vaso que José de Arimatea possuía no tempo de Jesus; nele se guardou o cordeiro pascal, e se recolheu o sangue caído da ferida da lança de Longuinhos no lado de Jesus. A guarda deste vaso dava todas as felicidades possíveis; quem o contemplava ficava jovem; guardá-lo, era o mais alto favor que se podia obter no mundo, só concedido aos que se distinguiam por sua humildade, pureza, bravura e fidelidade.

José de Arimatea trouxe-o do Oriente; esteve séculos inteiros sem guarda, pairando nos ares, nas mãos dos anjos e das virgens. *Titurel* encontrou-o e construiu o castelo na floresta do Monte Salvaz, aonde o entregou à guarda dos cavaleiros do Templo. Depois de corrompida a cristandade, os anjos arrebataram outra vez o *Santo Graal* e o seu templo para o reino do Preste João das Índias. Tal era o ideal dos cavaleiros errantes, milícia celeste e solitária, que viera no meio das tradições enérgicas do ciclo de Carlos Magno, espalhar o langor místico na

---

<sup>257</sup> D'après G. Brunet, pág. 224, aonde cita algumas passagens pela razão da extrema raridade.

alma popular. Como todas as grandes lendas do cristianismo, é esta também de origem oriental. Julga-se que lhe dera a primeira redacção em prosa árabe na Espanha Flegtanis; em França, Guyot no século XII lançou mão dela, tendo encontrado a lenda de Flegtanis num mercado de Toledo; foi o primeiro que a revestiu de uma forma poética no Ocidente. Chrestian de Troyes confundiu-a com a lenda de Artur e da Tavola-Redonda. Vilmar, na *sua História da Literatura germânica*, faz o paradigma das situações que se encontraram entre a lenda e os mitos orientais. O monte Meru indiático, e o Albor dos Persas, donde Ormuz vê partir o sol e a lua, correspondem ao Monte Salvaz da lenda do *Santo Graal*; Sanyasi, o brahmane que atingiu na terra a mais alta perfeição, corresponde ao guarda de *Santo Graal*. Os *Chiliastas*, ou *milenários*, que idearam o reinado de Cristo, fundiram na religião as lendas do Paraíso. Assim a lenda oriental veio assimilando a si os diferentes elementos do cristianismo, modificando-se pelas ideias de cada época; os cristãos não lhe puderam tirar o colorido oriental, apagando-lhe as ideias árabes; os Normandos popularizaram-na mudando-lhe o carácter cavaleiresco, vindo pelos trovadores a formar a grande epopeia religiosa da Idade Média.

A lenda do *Santo Graal*, no seu desenvolvimento alegórico, tem por fundamento o mistério da Eucaristia; tal é a forma que lhe deu o minnesänger Wolfran d'Eschenbach, no *Titarel*, em que representa o ideal de cavalaria cristã, e no *Persival* o tipo moral do homem que perdeu a perfeição, e ao cabo de longos erros a alcançara como limite dos seus trabalhos. No romance de *Percival*, mais do que em nenhum outro, se vê a tendência das lendas célticas a tomarem sucessivamente um carácter cristão<sup>258</sup>. O cristianismo adoptara todas as crenças divinizando-as. Roma, no paganismo, também assim se tornara o Panteon dos povos vencidos. *Peredur*, o que anda à procura da urna, torna-se um herói cristão. o vaso céltico, que *Taliesin* diz que estava colocado no templo de uma deusa, patrona dos bardos, resumia em si o tesouro dos conhecimentos humanos, a ciência do futuro, a poesia, a prudência, e o mistério do mundo; tal veio a ser o *Santo Graal* de José de Arimatea, de que o cristianismo se apropriou do druidismo. A lança de Longuinhos, que no *Evangelho apócrifo* de Nicodemus trespassa o lado de Cristo moribundo, era a mesma lança sangrenta, que no período da grande luta entre os bretãos e saxões, simbolizava a guerra eterna contra os invasores, sobre a qual o iniciado bardico dava o juramento<sup>259</sup>. Gwion, o anão, maioral dos anãos da Bretanha, de origem cabírica, é que guarda esse vaso místico, que encerra a água da adivinhação e da ciência; o vaso apresenta analogias profundas com a taça mística dos Cabiras, atribuída a Dschemschid, que a descobriu quando abriu os alicerces d'Istakhar, também atribuída a Baccho, a Hermes, a José, a Salomão e a Alexandre, espelho mágico do mundo, e vaso da salvação<sup>260</sup>. Em muitas outras circunstâncias se vê sempre o espírito do cristianismo adaptando as lendas populares pagãs, tornando-as suas. O culto das fontes era também das crenças célticas; a antiga fonte sagrada (holywell) da abadia de Glastonbury, foi santificada, dedicando-a a S. José de Arimatea, que veio substituir a divindade céltica<sup>261</sup>.

A decadência do lirismo trovadoresco que coincide com o fim das Cruzadas, e a decadência das Gestas heróicas pela queda do feudalismo e predomínio do poder real, determinaram uma corrente de simpatia para os *Lais* ou canções líricas bretãs, e para as Novelas de aventuras de Cavalaria celeste e da Tavola Redonda. As cruzadas extintas nos interesses europeus foram continuadas nas novelas com a procura do Santo Graal; as cortes de amor acharam um sucedâneo nas situações dos torneios amorosos da Tavola Redonda. A falta de caracteres de nacionalidade dessas novelas, fazia com que elas fossem admitidas em todos os países; é assim que pela sua origem religiosa o ciclo das novelas da Tavola Redonda nos

<sup>258</sup> Demonstrado por M. Hersart de Villemarqué.

<sup>259</sup> Aproximações de M. Alfred Maury, *Fées*, pág. 62.

<sup>260</sup> Creuzer, *Simbólica*, trad. de Guigniaut, t. I, pág. 440; Strabão, X, 472. D'après Maury, op. cit., pág. 84.

<sup>261</sup> Maury, *ibid.*, pág. 42.

apresenta um período Latino-elesiástico em Nennius, Geoffroy de Monmouth, Robert Wace e Chrestien de Troyes, em que há um sincretismo da crónica histórica com a ficção; um período francês, em Robert de Boron, Gautier Map, Luces de Gast, Gace le Blond, Elie de Boron e Rusticien de Pise; uma corrente inglesa, em Thomaz Erceldune; alemã, em Eschenbach; em Portugal, o parafrasta da corte de D. João I, que escreveu em prosa a *Demanda do Santo Graal*. Os dois temas míticos das raças célticas, o *vaso misterioso* e a *lança sangrenta*, desenvolveram-se num vasto ciclo novelesco, contrapondo à cavalaria terrestre a cavalaria celeste, obedecendo ao mesmo antagonismo que na esfera civil se expressava pelos símbolos das duas Cidades, a terrena ou do pecado e a de Deus. Discutindo esta categoria de novelas, conclui Villemarqué, que elas proclamam o triunfo definitivo da igreja.

#### 4. As lendas de S. Tiago e do Tributo das Donzelas

Sabe-se que a propagação do cristianismo se fez na península hispânica por missionários vindos da Igreja de África; e não deixou este carácter de origem de influir no culto *mosarabe*, ou o culto cristão conservado tradicionalmente entre as populações que aceitaram o domínio dos Árabes. O nome de *mosarabe* estendeu-se a essa grande classe trabalhadora, que aproveitando da tolerância religiosa e política dos Árabes, imitavam os progressos dessa esplendida civilização; por isso se chamavam *most'arabe*. Na reconquista cristã, as mesquitas árabes transformaram-se em igrejas, e as práticas cultuais mantinham-se na forma tradicional, tomando o povo parte na liturgia. A Igreja de Roma procurou impor a sua autoridade à Igreja de Espanha, determinando-lhe o rito. Houve mesmo um ordálio, ou prova de fogo, para saber qual era mais santo se o *missal mosarabe* se o missal romano. A unidade do poder monárquico, para obter a submissão dos bispos, espécie de condes-feudais com concílios soberanos, e chegando a depor reis, lisonjeou o Pontífice, facilitando o reconhecimento do primado da Igreja de Roma. *Alla van leyes onde querem reyes*, adágio atribuído a este sucesso. O rito romano prevaleceu em todas as igrejas da península hispânica, conservando-se apenas na Igreja de Toledo o rito *mosarabe* a título de memória histórica. O fundamento do primado da Igreja de Espanha e da independência do seu rito fundava-se na tradição, então unanimemente admitida, da vinda do apóstolo S. Tiago à península. A par da sua religião, a Espanha devia-lhe a libertação do poder dos árabes, porque nas lutas da reconquista ele aparecia armado de cavaleiro num corcel branco para decidir da sorte da batalha a favor dos cristãos. Têm um duplo aspecto as lendas de S. Tiago; sob o ponto de vista religioso, a Igreja de Espanha tinha um primado independente de Roma; pelo lado político ou social, ela, pelos *Votos de S. Tiago*, podia exigir tributos pelo feudo constituído para obter os milagres do santo, entre os quais era o mais brilhante o da extinção do *Tributo das Donzelas* aos sarracenos.

As donzelas raptadas ou exigidas em tributo são o desenvolvimento de uma forma mítica primitiva que revive, tomando uma aparência histórica. As vacas, os pòmos de ouro, as ninfas Hesperides da tradição clássica, são como as âpas e apsaras indianas a personificação das águas celestes ou das nuvens, que o sol liberta, do ladrão ou o vento que as arrebatam, ou do dragão que as tem presas. Daqui nasceu o ciclo de lendas, uma que tiveram o vasto desenvolvimento épico do *Ramãiana e da Iliada*, outras que se fixaram na forma do conto popular, como o de Nikita que derrota depois de uma luta a serpente alada que exigia aos habitantes de Kief o *tributo de uma donzela por cada casa*<sup>262</sup>; outras vezes toma a intenção do facto histórico para caracterizar a barbaridade de um conquistador, como em Khosroes II, que entre as condições da paz que concede ao imperador Heraclius, exigia-lhe além do tributo anual de mil talentos e outros tantos vestidos de seda, também mil cavalos e o *tributo de mil donzelas*

---

<sup>262</sup> D. Joaquim Costa, citando Antonovitch, que o que o comunicara ao Congresso de Karzan em 1877.

<sup>263</sup>. Do facto histórico era fácil tomar outra vez o carácter maravilhoso do milagre, em que S. Tiago ajuda a libertar a Espanha do *tributo das cem donzelas*, pado por Aurélio e Mauregato aos sarracenos. Aqui, como diz D. Joaquim Costa, aparece o mito sincretizando-se com a história nacional: «a luta cosmogónica dos árias tendia a confundir-se com a luta entre os mouros e cristãos. Deu-se isto com outros povos: a Pérsia transubstância o mito nas suas lutas históricas com os turcos...» <sup>264</sup>. Em todo o trabalho da imaginação, em que se fundem elementos tradicionais e se adaptam a novas situações, há sempre um motivo que estimula essa revivescência e sincretismo. Formulámos sobre este princípio a razão poética das lendas de S. Tiago em Espanha: «A Igreja de Espanha procurava derivar a sua origem da tradição imediata de S. Tiago; assim não tinha que reconhecer a supremacia papal. No culto *mosarabico*, o cristianismo está desligado das afectadas formas litúrgicas: não existia a confissão auricular, com que Roma tem adquirido o império das consciências e aspirado à realeza do mundo; na sagração não se partia a hóstia. O povo cantava nas igrejas, tomando parte nos ofícios eclesiásticos com as suas prosas e sequências, único modo do sentimento religioso se tornar vivo e se não perder na abstracção. — O *mosarabismo* era o cristianismo sentido por uma raça poética que o amoldara a si; Roma, banindo-o com as censuras dos seus legados, impunha-lhe uma religião cuja força não residia na divindade do dogma, mas na autoridade do sacerdote que a professava» <sup>265</sup>. Quando Afonso, o Sábio, escrevia a *História Geral de Espanha*, e que a unidade monárquica se achava muito adiantada, já o rito mosarabe se achava restringido a seis igrejas em Toledo, último reduto de uma autonomia conservada como monumento arqueológico pelo Cardeal Ximenez. A luta doutrinária entre teólogos sobre formas ritualistas e primazias juridicionais, não interessava ao povo se se não prendesse a questão com o sentimento de nacionalidade. É assim que os velhos cronistas da reconquista cristã, Lucas de Tuy e Rodrigo Ximenez, e o falsificador do *Voto de S. Tiago*, apropriando à luta de Espanha contra os sarracenos a lenda de Khosroes II do *tributo das mil donzelas*, fixaram em Mauregato o odioso tributo, em consequência da paz que teve com os sarracenos enquanto reinou. O arcebispo Rodrigo de Ximenez foi o primeiro que atribuiu a Mauregato o *tributo das donzelas* sem lhe determinar o número. No célebre diploma do Voto, em que o rei Ramiro, depois da batalha de Clavijo, se obrigava a pagar um tributo anual a S. Tiago, por ter intervindo pessoalmente e feito pender a vitória para os cristãos, descreve-se o *tributo das cem donzelas*, cinquenta nobres e cinquenta plebeias. A mesma lenda da batalha de Cavijo é transferida para a batalha de Simancas dada pelo rei Ramiro II um século depois, e o tributo é fixado em *sessenta donzelas*, que ficaram para sempre resgatadas. Como a nacionalidade portuguesa se separara da castelhana, também foi difícil vencer a repugnância ao pagamento dos dízimos dos *Votos de S. Tiago*. O processo da propagação da lenda do tributo das donzelas veio actuar na imaginação popular da Galiza e Portugal, não só nos cantares transmitidos oralmente, como nas etimologias dos nomes de terras que se prestavam a explicações romanescas. Pelos princípios do século XIII foi vulgarizada na Galiza e em Portugal a célebre *Canção do Figueiral*, em que o tributo das donzelas se restringe a seis, talvez como contingente local. Importa não desconhecer as superstições referentes à *figueira fálica* <sup>266</sup>, que tanto persiste nas lendas locais e genealógicas de *Figueiredos* e *Figueiroas*. Se o tema da Canção é mítico, como já observámos, a forma estrófica em verso de arte maior, é da mais alta antiguidade. Transcrevemos os primeiros versos, para se apreciar a sua estrutura:

No figueiral figueiredo,  
A no figueiral entrei,  
Seis niñas encontrara

<sup>263</sup> Em Gibbon, *História da Decadência do Império romano*.

<sup>264</sup> *Poesia popular española*, pág. 312.

<sup>265</sup> *Introdução à História da Literatura Portuguesa*, pág. 64.

<sup>266</sup> *O Povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, vol. II, pág. 70, 71 e 138.

Seis niñas encontrei;  
 Para ellas andara,  
 Para ellas andei,  
 Lhorando as achara,  
 Lhorando as achei;  
 Logo lhes pescudara,  
 Logo lhes pescudei  
 Quem lhas maltratara  
 E a tão mala lei?

Esta disposição dos versos repetidos em rima diversa, revela que o canto se executava entre duas pessoas ou dois grupos. Tal é a forma como ainda na Finlândia são cantadas as *runas*, como descreve Léozon le Duc, tradutor da grande epopeia o *Kalevala*: «Para cantarem os seus *runot* os bardos finlandeses escarranchavam-se num banco, dois a dois, em face um do outro, tendo as mãos agarradas um no outro, bamboando-se brandamente, na direcção horizontal. Um dos dois começa cantando uma estrofe, que o outro repete e depois diz a sua, que o primeiro repete a seu turno, e assim por diante, enquanto dura o canto, isto é, muitas vezes dias e noites inteira»<sup>267</sup>. Sobre a tradição *runica*, já notamos no Romance açoriano da *Pobre Viúva* os versos:

*Toma lá tinta e tinteiro,  
 Escreve nessa bengala...*  
 (Cant. do Arch., nº. 50 e 51).

Também em uma variante do romance de *Florabela* há uma referência ao *bastão runico*:

Pastores que andaes aqui,  
 Escrevi isto a mi madre;  
 Se não tiveres papel  
 No *bastão d'esta bengala*.

Creemos portanto que há uma persistência tradicional da raça ibérica, que precedeu os Arias na península, e que essa forma estrófica é uma sobrevivência da forma generativa do Romance, como se pode reconhecer pela recitação das *runas*, tal como ainda se usa na Finlândia. D. Carolina Michaelis, que estuda tão carinhosamente a poesia popular da península, liga um interesse extraordinário a esta forma de alternância, notando: «que o paralelismo foi primitivamente completo, e que dois grupos de pessoas cantavam, alternativamente uma espécie de canto amebeo, acompanhado das evoluções da dança, um se servia do texto em *ia*, enquanto o outro empregava os versos em *ara* (ou em *er* e *ara*, etc.) repetindo quase com as mesmas palavras as ideias enunciadas pelo primeiro grupo. É claro que neste caso o paralelismo (de que há restos em muitos romances) e a alternância entre as duas rimas devia abranger todo o romance construído, se a minha hipótese tiver fundamento, sobre o tipo seguinte:

Por sua boca dizia  
 Por sua boca falava:  
 Esta água benta fica  
 Esta água fica sagrada.  
 (L. Vas., Rom. III).

---

<sup>267</sup> *Kalevala*, pág. 2. nota 2.

«Este antiquíssimo e interessante tipo, representado nas Astúrias pelo célebre texto: *Ay! un galan d'esta vila e Ay Juana, cuerpo garrido*, recolhida em Portugal da tradição popular pelos trovadores da corte de D. Dinis nos séculos XIII e XIV e aproveitados para bailados e cantigas palacianas, e imitado ainda nos séculos XV e XVI pelos músicos das capelas reais e por Gil Vicente, admite e merece um estudo mais amplo...»<sup>268</sup>. Há na judiciosas observações a confusão das formas líricas da *Serranilha* com as formas épicas do *Romance*. Menendes Pidal, que coligiu o romance de *Ay un galan d'esta vila*, diz ele: «É entre todos os que conhecemos, o romance das Astúrias mais divulgado e maior extensão. Tomando por base as últimas palavras do verso com que começa, chamaram *estavilar* o acto de entoar o romance que comentamos»<sup>269</sup>. «Esta original estrutura adapta-se perfeitamente à forma dialogada que predomina na composição, e ao modo que empregam no recitado: divididos em dois coros, homens e mulheres, formando uma espécie de *dança hebreia*, entoavam uns um verso e replicavam outros com o seguinte». Esta descrição é bastante esclarecida pelo que se usa na recitação das *runas* finlandesas, como o balanço dos recitadores das runas é um vestígio do ritmo de uma dança que extinguiu. Pidal ainda explica como a separação dos versos do romance vão constituir variantes, simples em diferentes localidades em que se recita sem *estavilar*. As diferenças das rimas em *ia* ou *ava* condiz com os dois grupos de homens e de mulheres, em que as vozes se alternam com agudos e graves; o nome de rima *masculina* e *feminina*, da poética francesa, condiz com esta origem da cantilena. À medida que o romance se separou do canto e da dança, a narrativa prolongada pelo *estavilar* abreviou-se, ficando prevalecendo só uma vogal na assonância.

Como já notámos no estudo sobre a Canção do Figueiral, esta poesia tinha conotação musical no Cancioneiro do Conde de Marialva, donde a transcreveu Soriano Fuertes. A forma do *estavilar* aparece na Canção lírica de Pero da Ponte:

Se eu pudesse desamar  
A quem me sempre desamou,  
E pudesse algum bem buscar  
A quem me sempre mal buscou<sup>270</sup>.

Nos romances portugueses e espanhóis que se fizeram sobre o rapto das donzelas, o verso em octonários corresponde a uma recitação rezada, e sem dança; foi talvez a causa da alteração do verso de cinco sílabas, que era imposto, como no canto asturiano da *Dansa-prima*. Levamos um pouco adiante estas observações sobre a estrutura do romance, porque nos define a antiguidade do tema tradicional nela contido.

As lendas locais sobre o tributo de que S. Tiago libertou a Espanha acusaram um artificioso trabalho erudito. A terra de *Simancas* era assim chamada, porque as sete donzelas que pagava de tributo aos mouros, cortaram as mãos para não serem levadas, e apesar disto os mouros tratavam de as levar consigo dizendo *Asi mancas* as queremos. O povo compadecido do heroísmo das donzelas revoltou-se e libertou-as. Gonzalo de Berceo que tratou este episódio na *Vida de Sam Milan*, que veio substituir S. Tiago talvez para desviar da lenda o espírito protocatólico, também fixa o número em *sete donzelas*. Na Veiga de Carrião, a Igreja da Victória é atribuída a homenagem à Virgem, que libertou as donzelas do tributo, fazendo que uma touras bravas desbaratassem os mouros. O nome de *Valdoncel*, serviu para, pela analogia com *Vale de Donzelas*, localizar esta lenda; como o do lugar da Galiza entre Corunha e Betanços, chamado *Peito Bordelo*, desenvolvendo-se na frase explicativa *Peita* ou tributo de *bordel*, estendeu até aquela província a obrigação do reconhecimento dos Votos de S. Tiago. A mesma lenda se localizou em *Chacim*, da chacina ou mortandade nos mouros repelindo o

<sup>268</sup> *Revista Lusitana*, vol. II, pág. 215.

<sup>269</sup> *Viejos romances asturianos*, pág. 303.

<sup>270</sup> *Cancioneiro da Vaticana*, n.º 567.

infame tributo; nesta batalha andava a Virgem com uma ambula de *balsamo na mão*, e daqui veio o título para o Mosteiro de *Balsemão*, que lhe erigiram, em reconhecimento. A toponímia prestava-se a estes caprichos da fantasia, por uma forma fácil de actuar na imaginação popular. O sítio de *Figueiredo das Donas*, as três léguas de Viseu, foi também fundamento da lenda com que o fantástico Frei Bernardo de Brito enfeitou a história de Portugal na sua *Monarquia lusitana*. O interesse religioso não é menos inventivo na justificação das suas antiguidades e primazias, do que a vaidade individual nobiliárquica. É por isso que na poética linguagem simbólica dos brazões, onde apareciam folhas de figueira em campo de ouro, era a afirmação de que essa família pertencia ao herói que libertára as donzelas do tributo aos mouros. Mal suspeitavam que a *figueira* era um símbolo fálico, resto de um culto eneano, ou da prostituição sagrada, cuja prática cultural em outras situações sociais tomou carácter odioso de um tributo

<sup>271</sup>

## 5. As lendas de Marta, Madalena e Lázaro

Subordinadas ao mesmo intuito contra o primado de Roma, as lendas de Marta, Madalena e Lázaro substituíam a Igreja francesa meridional a autoridade da propaganda apostólica necessária para lhe dar as isenções da protocatedria. Esses três personagens não pertenciam ao grupo dos doze apóstolos, mas eram as testemunhas imediatas da passagem de Jesus pelo mundo. Montalembert, na obra *Os Monges do Occidente*, falando do primado da Igreja bretã, que atribuía a sua origem à vinda de José de Arimatea à Inglaterra, aproxima-o deste outro facto: «e é assim que o meio-dia da França fazia remontar as suas origens cristãs a Marta, a Madalena e a Lázaro» <sup>272</sup>. A lenda da prédica de Marta acha-se referida na vida dos Santos da Provença do bispo Mayense, Raban Mauro, do século XIII. Jules Baissac analisou esta lenda, aproximando-a da lenda de Leandro Hero, e mostrando além do sentido eneano do nome de Marta, o seu evidente carácter ctoniano: «O nome de Marta, que se acha historicamente em veneração ao longo do Rhodano e do Durance dois séculos antes do pretendido apostolado da Marta evangélica, qualificava então uma divindade virgem e mãe conjuntamente. — O culto de S. Victor, associado em Marselha ao de Madalena, tem o ar de se ter substituído ao da denominação de Victória e que qualificava um dos aspectos representados por Marta. Considerando o carácter simbólico das grutas, que eram, como já dissemos, os úteros divinos, somos autorizados a conjecturar que a cripta dedicada a Santa Madalena e a S. Victor conjuntamente em Marselha, correspondia aos dois aspectos da Mãe divina, o aspecto virginal e os aspectos hetairista, dos quais sabemos que as denominações de Marta e de Madalena eram uma figura» <sup>273</sup>. O nome de *Magdala*, nas línguas semitas significa a Torre, o símbolo da Mãe divina, *Mater turrigera*, e aparece aplicado aos seus santuários, como em *Migdal El*, e *Medjdel*. Conclui Baissac: «Os Massaliotas semitas conheceram a denominação de *Magdala* para designar uma Torre, porque se acha aplicada a uma das suas colónias ao oeste da metrópole» <sup>274</sup>. O nome do deus masculino Adar, que se acha junto a Magdal, como emblema da fecundação, tem a forma completa *El-Azar*: «nada nos impede de ver um vislumbre deste *Magdal-Azar* a associação de Madalena e de Lázaro da gruta de S. Victor em Marselha». Baissac fortalece a sua demonstração com outros símbolos ctonianos da gruta, a mão bissexual e a mão fálica que se acham nos Santos da Provença. Este processo repete-se em outras lendas.

---

<sup>271</sup> Sobre esta lenda publicámos um extenso estudo nas *Epopéas Mosarabes*, pág. 173 a 207.

<sup>272</sup> Op. cit., t. III, pág. 87.

<sup>273</sup> *Les Origines de la Religion*, t. II, pág. 114.

<sup>274</sup> *Ibidem*, pág. 119.

A reconciliação dos apóstolos Pedro e Paulo, nas lendas da Bretanha é substituída a um fundo mítico popular, que encontramos repetidos noutros países. Transcrevemo-lo da exposição de Renan:

«A condição fundamental do cristianismo estava posta. Nem Pedro nem Paulo podiam triunfar separadamente. Pedro era a conservação. Paulo a revolução: ambos eram necessários. Conta-se na Bretanha, que quando S. Pedro e S. Paulo vieram pregar o cristianismo à Armorica, chegaram diante de um braço de mar estreito e profundo. Posto que estivessem de acordo em muitos pontos essenciais, resolveram estabelecer-se um de um lado e o outro do outro, para ensinarem o Evangelho cada um à sua guisa; porque, ao que parece, apesar da sua íntima confraternidade, não podiam viver bem juntamente. Ambos eles, segundo os hábitos dos santos da Bretanha, puseram-se a edificar a sua capela. tinham os materiais tanto de um lado como do outro; mas não tinham senão um martelo, de sorte que, cada noite, o santo que trabalhava durante o dia lançava o martelo ao seu companheiro por cima do braço de mar. Graças a este trabalho alternativo, resultante deste arranjo, a obra avançou e as duas capelas que se vêem ainda foram construídas»<sup>275</sup>. Em Portugal achamos localizada esta lenda nas proximidades de Penela, em dois montes elevados onde residiam os dois ferreiros Melo e Juromelo, que atiravam o malho um ao outro<sup>276</sup>; e no Minho, nos dois montes da Arcela e de Guisande<sup>277</sup>. Vê-se, que é um mesmo fundo mítico, desenvolvendo-se em forma da lenda com os diferentes aspectos segundo a espontaneidade popular ou os interesses da propaganda religiosa, que assim se apoderava da credulidade.

---

<sup>275</sup> *L'Eglise chrétienne*, pág. 337.

<sup>276</sup> *Positivismo*, t. II, pág. 452. Porto, 1880.

<sup>277</sup> *Epopeas mosarabes*, pág. 102, Porto, 1871. — *Contos tradicionais do povo português*, t. II, pág. 163.

## CAPÍTULO VI

### As lendas da Controvérsia teológica

Dois elementos poderosos e contrários se debateram na constituição teológica do *Cristianismo*: o elemento judaico ou *semita*, representado pelos discípulos de Pedro, era dogmático e arrazoado, subordinando a perfeição religiosa às práticas culturais, e proclamando a eternidade irremissível das penas; o outro elemento, o helénico, o mais alto representante do género *drico*, comunicou-lhe a universalidade pelo sentimento, pela imaginação e entusiasmo, pela simpatia da alma popular invocando a compaixão para todas as dores, foi representado pelos discípulos de Paulo, que acima da Lei proclamara a supremacia da Graça. Estas duas correntes entrecruzam-se em toda a história do Cristianismo; uma é canónica e ortodoxa, a outra é mística e sugestiva. Os Petrinistas só admitem como fundamento para a salvação o mérito das obras, isto é, a vida ascética; os Paulinistas estendem a salvação a todos os seres racionais, porque o mal não poderá existir eternamente a par do supremo bem. Se qualquer destes partidos predomina-se exclusivo no Cristianismo, a nova religião não passaria de uma seita de faquires ou de iluminados. As lutas entre os Petrinistas e paulistas foram violentas, como se vê pelos escritos do primeiro século apostólico; Paulo chegou a ser personificado em Simão Mago, e designado como o destruidor da Lei, o homem inimigo. Essa literatura hostil continha-se no *Cerygma* ou Pregação de Pedro, nos *Períodos*, ou Viagens de Pedro, e nos *Actos*; era redigida pelos sectários ebionitas, que no seu espírito judaico detestavam o génio revolucionário de Paulo. Mas o instinto natural fez compreender que sem a concepção generosa e universalista de Paulo, a religião nova em vez de ser uma síntese social tornava-se uma parcialidade como os nazarenos, essénios e alkasaitas. Foi a conciliação dos dois espíritos dos Petrinistas e Paulistas que deu a vitória ao Cristianismo sobre o mundo antigo; e como os grupos ou pequenas igrejas de Paulo é que mais cederam nas lutas do primeiro século, assim também triunfaram, vindo a doutrina da *Graça* a dar à consciência e ao sentimento uma nova orientação, substituindo a concepção aristotélica da Natureza, que se impunha à razão e à investigação científica. Este antagonismo das duas sínteses entre a Natureza e a Graça, só se nos manifesta depois do século XIII, e na sua maior intensidade na época da Renascença. Sintetiza-se este antagonismo na *Lenda de Fausto*. Mas o que interessava imediatamente era a transição do mundo politeico para o cristão. Como faze-la?

No quadro da teologia paulinista o problema escatológico da eternidade da culpa não tem relevo; apenas faz consistir a reprovação eterna na ausência perante a face do Senhor. Às imagens da morte e da condenação sobrepõe-se os sonhos da felicidade, da graça, da glória, do reino de Deus. Alguns teólogos, baseados sobre estas doutrinas, chegaram a deduzir delas a salvação futura de todos os réprobos; dentro da igreja foi combatida pelo espírito rígido da ortodoxia, que representava a antiga corrente petrinista. Falando deste sonho de salvação universal, escreve Reuss na *História da teologia cristã do século apostólico*: «esta doutrina, recomendada por muitos dos grandes pensadores da antiga Igreja, mas proclamada também por diversos entusiastas cujo sufrágio a tornava suspeita, foi combatida com mais veemência do que ela merecia pela ortodoxia rígida de todas as confissões, para a qual a eternidade das penas foi sempre um dogma predilecto»<sup>278</sup>. O génio de Paulo achara assim um meio de estabelecer uma transição natural do velho mundo politeico para o Cristianismo. Pois, por não terem conhecido a doutrina de Cristo, seriam condenados para sempre todos os grandes espíritos da antiguidade, que criaram as moções morais, as instituições, a poesia, as ciências, a filosofia? Segundo a lógica implacável dos Petrinistas, tudo era réprobo irremediavelmente: fora da igreja não havia salvação. Paulo criara a grandiosa concepção de *Graça*, ou arbítrio do onnipotente

<sup>278</sup> Op. cit., t. II, pág. 237.

dando a salvação segundo o seu insondável desígnio. Ele reduzia as manifestações da vida cristã não aos actos formais de um culturalismo farisaico, simultâneo em muitos indivíduos com a prática dos crimes, mas sintetizava-as na fé, na esperança e no amor. Paulo salvou a religião nova da esterilidade sacerdotal, dando ao amor um lugar superior à fé e à esperança. Nesse foco se inspiraram os grandes místicos: *in fuoco amor mi misi*, como dizia Francisco de Assis; os grandes visionários, como Abailard e Joaquim de Flores sonharam o reinado do espírito em que o amor era o Evangelho eterno. Foi pela concepção cristã do amor que Virgílio pareceu um profeta aos padres da Igreja, e que serviu de guia e de mestre ao maior poeta do Cristianismo.

### 1. As lendas de Virgílio

A Igreja condenara irremissivelmente o velho mundo e as civilizações antigas, proclamando a máxima de que fora de si não havia salvação; a mente popular antecipando a filosofia foi lenta e obscuramente reabilitando a inteligências supremas da antiguidade, por isso que via nelas o génio como uma manifestação divina.

Como pagão, Virgílio fora condenado pela igreja à perdição eterna. Porque não havia de salvar-se uma alma que cantava como os anjos, perguntavam os monges dos claustros bretãos? Os meios artificiosos, como a compaixão natural foi iludindo a severidade canónica, são curiosos, levam ao enternecimento. Foi um processo lento, como todos os costumes abusivos que vão a pouco e pouco dominando a lei inabalável. O Ciclo dos romances de *Santo Graal* apropriou-se de *Alexandre*, tipo dos romances com forma erudita da Idade Média, e fê-lo ir bater às portas do paraíso, já fatigado de conquistar o mundo. Quer também conquistar o céu e impor-lhe tributos. Ninguém lhe responde de dentro. Ao fim de tanto bater, aparece-lhe de dentro um velho, que lhe dá em resposta uma pedra de cevar: «Esta pedra pesa menos do que qualquer pedaço de terra, contudo alevanta o ferro: É assim o homem que revolve o mundo, mas que, depois de morto, um punhado de terra vale mais do que ele». — Com esta comparação Alexandre Magno sente-se abalado e converte-se; assim alcançou o perdão e entrou no grémio da bem-aventurança<sup>279</sup>.

Que inventaria a imaginação ingénua e criadora da Idade Média para salvar Virgílio? Como pagaria com o céu, aquele que lhe suavizara tantas dores, que lhe explicara a fatalidade das lágrimas? Ávida por explicar tudo, tendo diante de si a natureza inteira, apenas conhecida pelas impressões, e ainda não submetida à observação e à análise, a Idade Média pairava numa espécie de encantamento; querendo explicar o que era, volvia-se à relações exteriores das coisas. Tal foi a causa do simbolismo arquitectural, e da maior parte das lendas hagiológicas, formadas às vezes sobre uma simples interpretação de nomes.

Na lenda popular primitiva, Virgílio é o tipo da candura e pureza da alma; a melancolia de seus números, a poesia radiando todos os sentimentos maviosos pressentidos por ele antes do cristianismo, dão-lhe uma auréola de virgindade. Como conciliar a contradição; qual a origem deste ideal? Funda-se por certo no *horóscopo do nome*, como se usava na Idade Média. Nas vidas dos santos vemos muitas vezes os factos construídos sobre a interpretação do nome do personagem penegiricado.

De um hino da igreja a S. Cristovão [*Cristo ferens*] se formou a lenda, cujo fundamento é a significação do nome:

O sancte Christophore,  
Qui portasi Jesum Cristum  
Per mari rubrum;  
Nec frauxisti crurum,  
Et hoc est non mirum,

<sup>279</sup> Gervinus, *Geschichte der deutschen Poesie*, t. I, pág. 221; D'Après Ozonam, *Obr. compl.* t. V, pág. 360.

Quia fuisti magum virum.

Também a ressurreição de S. Renato é fundada sobre o sentido literal do nome; o baptismo era considerado como segundo nascimento, *nalivitas secunda*. Ulgar, Bispo de Angers, num hino composto em 1125 assim o descobre:

De morte: puer revocatus  
Nec mora, fœcundam sacrat Maurilius undam  
Et quasi bis natum, vocat hunc de fonte *renatus*.

A S. Vicente, nome que, como o de S. Victor Martir <sup>280</sup>, vem do radical *vincere*, visitado na prisão, uma voz bradou: *O Vicenti invictissimo!* trocadilho sobre o nome, que origina e inspira aos hagiógrafos a lenda do transito. O mesmo processo se encontra na origem do carácter mágico atribuído a Virgílio, proveniente, segundo Bayle, de um avô que se chamava *Magus* <sup>281</sup>.

A virgindade de Virgílio, o ideal da candura de sua alma, é também fundado na etimologia do nome; em Nápoles, pela suavidade e pureza de seus costumes, chamaram-lhe virginal, do nome grego *parthenias* <sup>282</sup>. Nas mitologias antigas, mesmo no cristianismo, os grandes homens nasciam sempre de uma virgem; a lenda de Homero é o modelo da de Virgílio; o poeta mantuano devia também nascer de uma virgem. O bispo de Avranches supõe a confusão do nome de Virgílio com o de Virgínio <sup>283</sup>. A sua modéstia condiz com a inspiração das écloas, a vida simples, descuidada, inocente, a despreocupação de todas as fórmulas cerimoniaes, a infância esquecida nas alegrias do campo, educada pela amenidade dele.

Uma das lendas mais belas da Igreja, é a vinda de S. Paulo à Itália; o Apóstolo revolucionário e imaginoso, que espalhou o cristianismo por uma eloquência do coração, apaixonada e viva, alma de poeta, génio grego que despiu o cristianismo da estreiteza judaica, e com a sua teoria da *Graça* o alargou pelo mundo, e, em vez de seita filosófica e abstracta, o tornou comunicativo e popular, veio um dia cansado sentar-se no Pausilipo, no devaneio saudoso que inspira o ruído do mar; sentou-se sobre a sepultura veneranda de Virgílio e chorou sobre ela dizendo:

«Não ter eu vindo mais cedo, para salvar esta alma tão pura, tão apta para receber a semente do Evangelho! Uma alma que nas trevas do mundo pagão teve primeiro do que ninguém o pressentimento do cristianismo». É belo o hino da Igreja de Mantua aonde se canta a tradição do Apóstolo; formou-o a multidão num verso *acentuado*, segundo o génio das línguas românicas, e fez que fosse recebido na liturgia canónica:

Ad Maronis mausoleum  
Ductus, fudit super eum

<sup>280</sup> A S. Victor de Marselha, vem Cristo visitá-lo à sua prisão: «Pax tibi, Victor noster; ego sum Jesus qui in sanctis meis injurias et tormenta sustinco. Viriliter age et esto robustus, ego enim tecum sum fortis adjutor in prælio et fidelis post pugnam et victoriam, remunerator in regno etc...».

<sup>281</sup> *Dice*. vb.º Virgilio, d'après Naudé, pág. 621, combatendo a pretendida vida de Virgílio, atribuída a Donato.

<sup>282</sup> Cetera sane vita et ore et animo tam probum fuisse constat, ut Neapoli Parthenias vulgo appellatur. — Donato, *in vit. Virgil.*

<sup>283</sup> Cur Virgilius Napolitanis dictus sit Parthenias, causam hanc esse suspicari quis possit; nom quod virginali esset modestia, ut vulgo fertur, sed quod vigne natum, perinde ut Homerum, credi vuluerint. Probabile sane hoc est, sed ne quidem dissimulem, longe est probabilius ac simillimum veri, sic dictum esse a Græcis, pro eo quod romana lingua appellatum eum putabant Virginiū, non Virgiliū, cum ignorante nominis hujus significationem et originem, a Virgilis hoc est ramis seu surculis, pelitam, unde et virgetá Ciceroni; dicuntur arborum seminaria; prioris vero nominis vim notionemque probe callerent. — Huet, *Alnetam, Quæst.*, lib. II, cap. XV, pág. 239.

Pium rorem lachrymæ.  
 Quem te, inquit, reddidissem,  
 Si te vivum invenissem,  
 Pœtarum maxime?

A bondade popular não suporta a maldição; Judas, o discípulo traidor, condenado ao sofrimento eterno, encontrou no coração do povo um sentimento de perdão, naquela lenda que se aproveitou de uma acção boa da sua vida. Judas havia dado a um podre um pedaço do seu manto para se cobrir; mergulhado nos tormentos infernais, esse acto único faz com que venha em cada semana refrescar-se nos gelos do pólo, consolando as carnes requeimadas com o retalho do manto humedecido <sup>284</sup>.

O *Fausto*, que nas lendas representa o livre exame, condenado pela Igreja, antes de encontrar a remissão da tolerância, dada pela filosofia do século XVIII, na lenda portuguesa do século XIII salva-se por intercessão da Virgem. Já Dante procurava salvar Homero, Lucano e Sílio Italico, na *Divina Comédia*. No primitivo romance de *santa Iria*, a criação do povo difere da lenda eclesiástica, principalmente pelo sentimento do perdão.

— Oh santa Iria, meu amor primeiro,  
 Se me perdoares serei teu romeiro.  
 «Não te perdoo, ladrão, carniceiro,  
 Que me degolaste que nem um cordeiro.  
 Da minha garganta fez um picadeiro,  
 Da minha cabeça fez um malheiro.

Entrara p'ra dentro mui apaixonado,  
 Saíra p'ra fora, já *bem perdoado*:  
 Vestes-te de verde, também de amarelo,  
 Assim Deus me queira, assim como eu te quero <sup>285</sup>.

Foi também este sentimento de bondade, que tornou S. Francisco um segundo Jesus, o Cristo da Idade Médio. Ele cantava o hino a *seu irmão sol*, com a enchente e efusão de um brahmane cantando um hino védico a Suria. Falava com a natureza, fazia-se entender por ela; era a pobreza o seu ideal, a dama que servia. Ninguém como ele, falou com tanta poesia; ninguém soube como ele servir-se de uma língua rude para exprimir os sentimentos mais apaixonados da alma. Este solitário poeta da Ombria deu ao cristianismo a feição poética que o sustentou por mais alguns séculos. Como não saberia defender Virgílio da maldição canónica, se não tivesse a ignorância dos grandes criadores! Fale por ele o génio céltico.

A poesia céltica, toda suavidade e amor, o génio do lar e da concentração da família, está caracterizada profundamente nas lendas eclesiásticas, como na de S. Keivin e a andorinha, que veio fazer o seu ninho na mão do santo que estava adormecido. S. Bonifácio compadece-se da alma de Aristóteles; S. Patrício chora, comiserando-se dos antigos poetas da Irlanda mortos sem a graça do baptismo <sup>286</sup>. E Virgílio? Virgílio que cantava como os anjos, como não havia de ser perdoado? A sua melancolia fora um pressentimento do cristianismo. *Sunt lacrymæ rerum!* Kadok, cismando sobre a península de Rhuys, elevado na contemplação da graça divida com S. Gildas, sentindo a melancolia religiosa dos mares, tinha debaixo do braço o Virgílio que o acompanhava e que ensinava de cor aos seus discípulos. As lágrimas foram-lhe caindo silenciosas dos olhos. — Porque choras? «Choro porque o autor deste livro, que eu amo e que me causa um prazer tão vivo, está talvez na eterna dor. — Talvez? com certeza! Insistiu S.

<sup>284</sup> Vide du Ménil, *Poesias populares latinas*, pág. 326.

<sup>285</sup> *Cantos populares do Archipelago açoriano*, pág. 364, n.º 71.

<sup>286</sup> Villemarqué, *Legende celtique*, pág. 202.

Gildas. É de réprobos, sem dúvida. Julgais que Deus pesa estes fabuladores diferentemente dos outros homens?». A este tempo uma rajada impetuosa levou o livro de Kadok para o mar.

Era como a justificação da severidade do santo. Kadok permaneceu mudo, consternado, e prometeu na escuridão da sua cela não comer, nem beber, enquanto não soubesse como Deus recompensava aqueles que cantam no mundo como cantam os anjos no céu. Suspirando, adormeceu. Então uma voz argentina segredou-lhe nos ares: «Ora, ora por mim; não te canses de orar, para que eu cante eternamente as misericórdias do Senhor»<sup>287</sup>. Ao outro dia o santo encontrou num salmão, trazido por um pescador de Blez, o livro de Virgílio que o mar escondera. Esta tradição suavíssima da Armorica, e a do santo que tudo abençoa, são uma encarnação da alma cândida da poesia céltica.

A estupidez monacal da Idade Média era a consequência do desprezo sistemático da cultura greco-romana. A leitura dos livros clássicos, das obras dos poetas latinos tornava-se para os monges uma manifestação de heresia. Sabe-se como S. Jerónimo falava contra os *ciceronianos*, e como ele mesmo se penitencia por ter imitado o latim de Cícero; como Santo Agostinho nas *Confissões*, se arrepende de ter chorado sobre o episódio da rainha Dido na epopeia de Virgílio. Estes exemplos não podiam deixar de influir no espírito da ociosidade monacal. Na Crónica de Radulphus Glaber, monge do século XI, fala-se de uma heresia secreta que se espalhará na Itália, a qual tinha por objecto ler e estudar Virgílio. Segundo o supersticioso monge, que deixou consignado na sua Crónica o estado dos espíritos sob o terror da expectativa do Ano mil, os italianos desprezavam todos os conhecimentos preferindo as letras humanas. Tal era o espírito da heresia, que foi combatido com as fogueiras do intolerantismo; e esse saber da antiguidade clássica, que determinou na Itália a primeira Renascença, aparece-nos ainda acordando o génio de Dante sob uma certa forma de segredo. Glaber conta assim o facto dessa heresia do culto literário de Virgílio:

«Vilgardus dedicava-se ao estudo da gramática e dos poetas antigos, quando uma noite lhe apareceram os diabos sob a figura de Virgílio, de Horácio e Juvenal, felicitando-o pelo seu estudo e pela sua reabilitação perante a posteridade, afirmando-lhe que teria uma glória igual à deles». Refere Glaber: «Enganado pelos artificios dos diabos, Vilgardus pôs-se a ensinar com insolência, doutrinas contrárias à sua fé, dizendo que era preciso crer nas palavras destes poetas. Foi preso e condenado por herético por Pedro, bispo de Ravena. Descobriu-se então na Itália, que muitas pessoas professavam esta crença pestilencial, as quais foram mortas a ferro e fogo».

Pobre Vilgardus, que preparavas com o teu sangue o início da Renascença, que levou Dante a dizer de Virgílio: «Por ti eu fui Poeta, por ti eu fui cristão». O facto consignado pelo cronista Glaber é fortalecido por outros análogos, em que se apoia o fanático monge. Conta a lenda do Abade Cluny, S. Odon, que tivera a imprudência de ler Virgílio quando era estudante; numa noite ele teve um sonho terrível em que lhe apareceu uma taça esplendida de dentro da qual saiam serpentes, que simbolizavam as doutrinas do Poeta. Quando o arrependido escolar chegou a dirigir a grande abadia beneditina de Cluny, proibiu a leitura dos escritores pagãos em absoluto aos seus noviços; o mesmo ordenou o seu sucessor S. Mayoul, que nas escolas de Lyon também lera na mocidade os antigos filósofos «*e as mentiras de Virgílio*», chegando a rasgar pelas suas mãos os pergaminhos em que se falava de amor ou das coisas mundanas. Gervin, chefe da abadia de Saint-Riquier, imputava os desvairamentos da sua organização à leitura dos poetas latinos, que ele mandou destruir na sua fase de ascetismo.

Os *Goliardos*, ou escolares vagabundos, é que na sua vida dissoluta parodiavam o mundo politeico e o mundo cristão, confundindo-os com o espírito sarcástico, e restabelecendo por instinto a sua íntima continuidade histórica; a missa era parodiadas em consagração a

---

<sup>287</sup> Rees, *Vita S. Cadoci*, fl. 80, d'après Villemarqué.

Baccho, e segundo um documento da época «acreditavam mais em Juvenal do que nos Profetas, liam Horácio e Virgílio em vez de S. Marcos e S. Paulo»<sup>288</sup>.

As *Éclogas* de Virgílio, mais lidas do que a *Eneida*, por isso que as encontramos mais imitadas, deram origem a quase todas as lendas em que o poeta nos aparece como andromaniaco, apaixonado por Alexis, esse amor da forma, puramente grego, voluptuoso mas não lascivo, que a Idade Média como asceta não compreendia.

A *Écloga* II de *Alexis* deu origem à lenda da noite da Natividade de Jesus, em que morreram todos os sodomitas, sendo Virgílio também desse número<sup>289</sup>.

A *Écloga* III dá origem a outro conto desenvolvido, em que Virgílio expande uma certa ironia fina, que não era da sua época, e menos do seu carácter. Varus, poeta trágico, era casado com uma dama muito erudita, com quem Virgílio tinha conferências particulares. Virgílio ofereceu-lhe uma tragédia, que ela apresentou como sua ao marido. Varus apropriou-se da obra e recitou-a em público. Os comentadores, que espremem todos os textos, e querem achar uma intenção em cada palavra para personalizar o autor, descobriram nestes versos da *Écloga* III uma referência à aventura licenciosa:

An mihi cantando victus non rederet ille,  
 Quem mea carminibus meruisset fistula, caprum?  
 Si nescis, meus ille *caper* fuit<sup>290</sup>.

Virgílio, considerado como padre da Igreja, tem a sua lenda fundada na *Écloga* IV, espécie de *Cumeum carmem*. Nem sempre a palavra selvagem e áspera de Tertuliano se ergueu para abafar a harmonia dispersa das líras do paganismo. Nem sempre o arquitecto da *Cidade de Deus* soltou dos lábios o *dulcissime vanus*<sup>291</sup> para estigmatizar a poesia antiga! Lactancio e Santo Agostinho procuraram na *Écloga* natalícia de Virgílio o pressentimento do messias. Quiseram reconhecer a encarnação do Verbo naqueles versos sibilinos:

Ultima Cumaevi venit jam carminis ætas;  
 Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.  
 Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,  
 Jam nova progenies cœlo dimittitur alto.

E quando Santo Agostinho<sup>292</sup> perguntava, se aquele Poeta fecundíssimo, ao falar da *nova progenies*, não dava um testemunho de Cristo, mostrava a afectividade do coração humano, renovando o culto que lhe fizera soltar uma lágrima sobre o episódio doloroso da rainha Dido. Também S. Basílio procurava nas harmonias profanas de Hesíodo a verdade que leva à perfeição e virtude; S. Fulgencio estuda Menandro; S. Gregório Nazianzeno medita sobre esses momentos, restos de uma civilização extinta. Muitos hinos da Igreja nasceram dos coros das tragédias gregas. Dante, que também aparece na penumbra da Idade Média com a mesma altivez de um Doutor da igreja, *eximio theologo*, volta-se na sua viagem misteriosa para Virgílio dizendo: — Por ti eu fui poeta, por ti eu fui cristão. — A *Écloga* IV, que salvou Virgílio da barbaridade palimpsestica dos monges da Idade Média, foi o motivo da sua santificação.

<sup>288</sup> Apud Gelhart, *Un Moine de l'An 1000*.

<sup>289</sup> Naudé, *Apoligie*, cap. XXI, pág. 628 e 629, onde cita a autoridade de um famoso jurisconsulto, Emanuel de Moura, lib. *de Ensalme*., sec. III, cap. IV, n.º 12.

<sup>290</sup> Servius, *in Virg.*, Ecl. III, vs. 20: «Aiunt hoc; Varus tragediarum scriptor habuit uxorem litteratissimam, cum qua Virgilius adulterium solebat admittere: cui etiam dedit scriptam tragediam, quam illa marito dedit tanquam a se scriptam. Hanc recitavit pro sua Varus: quam rem Virgilius dicit allegoriam. Nam tragædiæ præmium *caper* fuit». — Servio rejeita a hipótese da alegoria.

<sup>291</sup> S. August, *Confess.*

<sup>292</sup> *Contra Judeus*.

Na Écloga VIII parece ter a Meia Idade encontrado o elemento para todas as lendas de feitiçaria de Virgílio. No século XVII ainda Virgílio era com calor acusado de magia; Naudé procurou defendê-lo contra todos os ataques de Bodin e Lancre. A magia de Virgílio não era a goética tenebrosa, era a fascinação da harmonia, como Naudé pressentiu, que ia fazendo esquecer o dogma evangélico dos livros canónicos pelos codices dos poetas antigos. Virgílio era a alma da Renascença.

A origem desta diversidade de lendas de magia encontra-se no livro de Gervais, chanceler do Imperador Othão IV, intitulado *Otia Imperatoris*<sup>293</sup> em que conta como Virgílio fez uma mosca de bronze e a colocou sobre uma das portas da cidade de Nápoles, e durante os anos que lá permaneceu nenhuma outra mosca pôde entrar na cidade; como fez um açougue onde a carne se não corrompia; como colocou sobre as portas da cidade duas estátuas de pedra, uma chamada Alegria e bela, outra Tristeza e feia, com tal poder, que o que entrasse pelo lado em estava a primeira todos os negócios lhe corriam bem, e o contrário pela oposta. Também sobre uma montanha de Nápoles levantou uma estátua de bronze com uma trombeta na boca: ressoava com vento do septentrião, afastando para o mar o fogo dos vulcões. Fez os banhos, cujas inscrições misteriosas destruiu a escola de Salerno; inventou um braseiro comum; fez uma enguia de ouro, que deitou num poço para livrar a cidade de Nápoles de uma praga de sanguessugas; fez um jardim onde não chovia, e um palácio cercado de ar imóvel que lhe servia de muro, onde construiu uma ponte de bronze pela qual ia aonde quera; e um pampanário em que a torre se movia com o sino.

Atribuía-se-lhe as estátuas chamadas *Salvação* de Roma, que sacudiam uma campainha, quando se meditava algum ataque à república. Raro é o escritor da Idade Média que nos não apresente Virgílio como feitiçeiro; era o terror que preocupava todos os espíritos. Naudé resume os principais: Layer fala do seu Ecco<sup>294</sup>; Paracelso, das suas imagens e figuras mágicas<sup>295</sup>; Helmoldus da representação de Nápoles, que encerrou numa garrafa de vidro<sup>296</sup>, o autor da *Imagem do Mundo*, da cabeça que fez para saber as coisas futuras<sup>297</sup>, Pertrarcha<sup>298</sup> e Teodorico à Niem<sup>299</sup> da gruta de Nápoles feita a pedido de Augusto; Vignere fala do seu alfabeto<sup>300</sup>; Tritemio do seu livro das taboas e calculos para conhecer o génio das pessoas<sup>301</sup>; Marlow, no *Fausto inglês*, alude o sepulcro construído pelo poeta.

Com as tendências politeístas a antiguidade não podia deixar de adorar Virgílio; o cantor da natureza era celebrado no *Loureiro*, que fora o horóscopo do seu nascimento. O loureiro, segundo Donato na vida de Virgílio, era sagrado para as mães.

A *individualidade* sincrética dos espíritos, na Idade Média, foi causa das criações diversíssimas de lendas, de ritos e superstições, do grotesco, das suseranias feudais e dos símbolos jurídicos. Era o primeiro a acordar da consciência. Sempre a lei eterna descoberta por Vico: *Quando o espírito do homem se acha mergulhado na ignorância, faz de si mesmo a norma do universo*<sup>302</sup>. As lendas de Virgílio são um corolário deste princípio; o poeta apparece-nos como um cavaleiro num velho romance de Espanha, punido por haver abusado dos

<sup>293</sup> Acha-se nos *Scriptores rerum Bronsuicarum*, de Leibnitz.

<sup>294</sup> Liv. I dos *Spectres*, cap. VI.

<sup>295</sup> Tom. I, *Op. trat. de imaginibus*, cap. XI.

<sup>296</sup> Lib. IV, *Hist. slax.*, cap. XIX.

<sup>297</sup> *Peropén. quæst.*, década III, cap. II, quest. 3.

<sup>298</sup> *In itinerario*.

<sup>299</sup> Lib. II, de *Schiemat*, cap. XIX.

<sup>300</sup> Pag. 330 das *Chiffres*.

<sup>301</sup> *Antipal.*, liv. I, cap. III.

<sup>302</sup> Vico, *Scienza nova*, liv. I, princípio XXXII, pág. 50 da tradução francesa.

sentimentos da filha do rei <sup>303</sup>. O terror da feitiçaria, que se apossara das imaginações da Idade Média, e as levava à formação do ideal completo do Diabo, que via como uma maravilha tudo o que não era usual e compreensível, perseguindo os sábios e filósofos como feiticeiros, fez também de Virgílio um encantador <sup>304</sup>. As sortes *virgilianas*, em que interrogavam o poeta acerca do futuro, abrindo ao acaso os seus versos, era a vontade de reduzi-lo à imagem dos crédulos, assimilá-lo, confundi-lo até <sup>305</sup>. Conta-se de Falkland e Carlos I, quando visaram a biblioteca de Oxford, que abriram a *Eneida*, e a *sorte virgiliana* (liv. IV, vers. 614; livro IX, vers. 152) foi o presságio das desgraças futuras <sup>306</sup>. Também os padres da Igreja, que reprovam estas superstições feitas em Homero e Virgílio <sup>307</sup>, as usavam nos psalterios e vidas dos santos.

O espírito da Idade Média tinha já santificado Virgílio naquela lenda profunda de S. Paulo, tão popular na Itália, como diz Ozanam <sup>308</sup>, cantada numa sequência da Igreja de Mantua, na qual o apóstolo das gentes, visitando o sepulcro do poeta em Nápoles, chora por não ter vindo mais cedo, porque o teria convertido à fé. Procurando destituir o politeísmo antigo, o cristianismo dera a santificação a todas as coisas; o próprio *Fausto*, cujo espírito na lenda é o estigma da razão que procura submeter tudo aos seus processos, salva-se, não pelo panteísmo artístico de Goethe, mas pela tolerância do povo; a lenda mais verdadeira do *fausto* é a nossa de Frei Gil de Santarém, que se salva por intercessão da Virgem. A Igreja, que invocava tantas vezes a autoridade dos escritores profanos, tinha remorsos de condená-los ao fogo eterno; salvava-os pela casuística. Perguntavam se o pecado original era motivo para a pena do fogo? S. Tomás negava; as almas do limbo no fim do mundo haviam de vir povoá-lo novamente depois do juízo <sup>309</sup>. Dante põe Homero e outros poetas pagãos no limbo; a Stacio no purgatório; pouco faltava para entrar na glória celeste. Nos versos de Virgílio consultava-se o futuro, como nos versículos da Bíblia; era a santificação do poeta pela sua alma. Todo o carácter da Idade Média se reflecte sobre o poeta de Mantua; a Renascença tem por ele uma simpatia viva, identifica-se com ele, retrata-se no seu dilecto. Dante faz-lhe dizer: «Se eu fosse um vidro estranho não reflectiria melhor a tua imagem». Esta *individualidade*, que formava o grotesco, o ridículo objectivo, palpável, proveniente da exageração do terror incutido pela Igreja (*ubique daemon*), que invertia as coisas mais santas, e as encarava pela face cómica, como a festa dos *Loucos* e do *Asno* na liturgia, as *goteiras* nas catedrais, e a penalidade simbólica e risível no direito costumeiro, ridicularizava também os objectos que mais amava, sacrificando tudo ao génio da paródia.

Aristóteles e Virgílio são macaqueados pelo instinto grotesco que inspira as lendas <sup>310</sup>. Esta antiguidade moderna, como se pode chamar à Idade Média, lia Virgílio também a seu modo. Como período de infância, essencialmente simbólico, interpreta-lhe o pensamento como um símbolo. Nos períodos poéticos a humanidade não podia deixar de usar o símbolo: era a poesia que dava forma aos sentimentos do *verdadeiro* e do *justo*, forma contingente e limitada, mas profunda, porque o *belo*, esta harmonia entre o ideal e a realidade, mostrava-se-lhe nas coisas. As formas eram concretas, um meio de revelação. Ao mundo chamavam *coisa bela*; no ideal religioso *mundus* significa o que é puro. Assim a Idade Média comentava Virgílio

---

<sup>303</sup> Mandou el-rey prender Virgílios (*Romancero*, 550). Vid. Ticknor, *Hist. de la Hesp.*, t. I, pág. 114 sq.

<sup>304</sup> Alfred Maury, *Magie et Astrologie*, pág. 192, corroborado por Graesse e Wright.

<sup>305</sup> Idem, pág. 156.

<sup>306</sup> Ludovic Lalanne, *Curiosités des Traditions*, pág. 19, nota 2.

<sup>307</sup> *Spartien*, cap. II; *Lampridius* cap. XV; *Trebellius Pollion*, 10.

<sup>308</sup> *Sources poétiques de la Divine Comédie*, pág. 137.

<sup>309</sup> Ozanam, *Sources*, onde cita S. Anselmo, Guilherme de Paris, Cajetan, A Lapide e Tirinus, pág. 431, nota.

<sup>310</sup> Montfaucon, *Antiguid. expliq.*, t. III, pág. 111.

segundo o seu espírito. Bernard de Chartes <sup>311</sup> explicava a descida das Eneas ao inferno pela insuflação da alma no corpo, onde as paixões a atormentavam, e onde os sentidos, como mais tarde o julgava S. João da Cruz, eram a *noite escura* em que stava mergulhada: «Et quia profundius philisophicam veritalem in hoc volumine declarat Virgilius... etc.». Era esta também a inteligência de Dante, porque ele dá a mesma chave da alegoria do seu poema numa carta a Can-Grandre della Scalla.

O aparecimento de Virgílio na *Divina Comédia* tem sido julgado geralmente como um símbolo; não faltam hipóteses dos eruditos e comentadores. Dante, para os intérpretes políticos, ama o poeta imperial, porque ele representa forma de governo, aspirada pelos gibelinos <sup>312</sup>; representa também o último limite a que a razão do homem pode chegar sem o auxílio divino da revelação e da graça. Virgílio era julgado como o poeta mais sábio do mundo; os seus versos resumiam a ciência antiga; para Macrobio é como um *pontifex maxumus* do paganismo moribundo <sup>313</sup>, é o depositário dos velhos costumes, tradições e ritos da Itália <sup>314</sup>; os jurisconsultos invocavam também a sua autoridade <sup>315</sup> no foro e na lei. Um gramático de Ravenna, Viglar, chegou a sustentar a infalibilidade de Virgílio; os Padres e Doutores da Igreja pretenderam achar nele um profeta inspirado. Dante formava esse ideal de Virgílio: di-lo naqueles tercetos, que põe na boca de Stacio:

«Foste o primeiro que me guiaste ao Parnaso, para beber em suas nascentes, e o primeiro que me esclareceste acerca de Deus.

«Tu fizeste como aquele que caminha de noite, levando atrás de si uma luz que lhe não aproveita, mas que mostra aos outros o caminho.

«Quando disseste: — O século se renova, a justiça volta aos primeiros dias da humanidade, e uma raça nova desce do céu.

«Por ti eu fui poeta, por ti eu fui cristão. Foste tu que me levantaste o véu que me ocultava a verdade» <sup>316</sup>.

Virgílio é ali símbolo da razão humana, que dirige o poeta perdido na floresta, imagem da humanidade <sup>317</sup>, acometida pelas paixões. Virgílio é a passagem natural, evolutiva da arte clássica para a arte romântica, a união misteriosa do sentimento vago e da forma, de um modo que não desvaira a imaginação mas a elava a um outro ideal. Dante determina o enlace, a transição, imprimindo-lhe o seu *eu* ativo, arrojado, sentenciando as leis e os pontífeces, evocados ao som da trombeta que arranca terror dos dogmas. Dante foi o primeiro que deu à arte romântica a *individualidade* que a caracteriza.

Virgílio, num *Mistério* do século XI fundado na parábola das *Virgens loucas*, aparece entre os profetas da antiga lei, que vêm, como o Oceano e as forças da natureza no *Prometeu*, testemunhar o dogma novo. O vate canta no coro dos profetas *Benedicamus* <sup>318</sup>.

Como não havia o cristianismo de receber no seio o poeta, quando se fora abrigar na sua cidade, a Roma que naturalizou o orbe, essencialmente assimiladora e unitária:

Quella Roma onde Christo é Romano, <sup>319</sup>

<sup>311</sup> *Frag. de Cousin à la suite d'Abailard*, pág. 462.

<sup>312</sup> Fiorentino, trad. introduc., pág. 7.

<sup>313</sup> «Virgile puisa largement, pour son *Éncide*, dans les annales des pontifes». Victor Leclerc, *Dissert. sur les annal. des pontifes*, I parte, pág. 14. Bannier, *Mytholog. expliqués par l'hist.*, t. I, pág. 416.

<sup>314</sup> Ozanam, *Origines de la Divine Comédie*, pág. 437.

<sup>315</sup> Sicut eum *poclam* dicimus, nec addimus nomen, sub-auditur apud græcos egregius Homerus, apud nos *Virgilius*. Justinian., *Inst.*, I, 2, §. 2.

<sup>316</sup> *Purgatorio*, XXII.

<sup>317</sup> Sigalas, *Dante*, etc., pág. 655.

<sup>318</sup> *Théâtre français au moyen-âge*, pág. 2.

<sup>319</sup> *Divina Comedia*, Pur. XXXII, pág. 102.

também santificada no hino que Prudêncio pôs na boca de S. Lourenço mártir: «Oh Cristo, concedei aos vossos romanos que a sua cidade seja cristã, já que por ela destes a mesma fé a todos os povos da terra. Todas as províncias estão unidas num mesmo símbolo; o mundo se há submetido; que a cidade senhora se submeta por sua vez. Que Rómulo seja fiel; e que Numa creia em vós». Era este o pensamento da Igreja, o espírito do cristianismo, todo santificação. Nas lendas piedosas, Trajano, Plínio e Stacio alcançaram a salvação eterna, já pela intercessão de Gregório Magno, já pelo martírio e expiação<sup>320</sup>.

O espírito bizantino das velhas lendas de feitiçaria mostra vestígios sensíveis na lenda de Virgílio feiticeiro, principalmente na apropriação da história de Talia, mulher de Heraclida, que perseguia Heliodoro Mago por mandado de Constantino Copronimo e Cosntantino Profirogeneta. Segundo a lenda, Virgílio encerrou debaixo de uma porta de ferro todas as serpentes dos arredores de Nápoles; postou um caçador de bronze diante do Vesúvio armado de uma seta e logo que a desfearam, o vulcão começou a derramar lava; fez uma mosca de bronze que devorava todas as outras; baías, pontes suspensas nos seus jardins<sup>321</sup>. Virgílio é o centro dos tipos mais notáveis da magia: Elingsor, sobrinho de Virgílio, segundo o verso 1:965 do poema de Percival, é a lenda com a cor cavalheiresca.

As raças confundem-se, as civilizações sucedem-se, mesmo numa metempsicose interminável. Cada progresso na forma revela o sentimento religioso, é um produto de esforços anteriores: ao *naturalismo* sucede-se o *antropomorfismo* e o *dogma* abstracto, com a mesma fatalidade de uma dedução de princípios. É assim também na arte, ao ideal da plástica, segue-se a contemplação subjectiva do lirismo. A poesia do cristianismo é a síntese da abstracção hebraica e da sensualidade grega. Na Renascença, período de formação, estes elementos aparecem distintos.

A poesia de Dante, toda dramática, na rudeza lendar, é como um diálogo de Platão acordado do sono do mundo antigo no seio do cristianismo, diálogo a que respondeu S. Boaventura, e o filósofo mais profundo do século XIII, S. Tomás. A veredas que ele às vezes toca, as proposições que avança e que só foram descobertas e confirmadas em séculos posteriores, entreviu-as no acaso da inspiração dotado quase sempre do carácter profético do extasis. A *Divina Comédia* é o produto da aliança entre a Mística e a Escolástica, duas grandes cisões da actividade do espírito na Idade Média. Dante recebe a inspiração poética das lendas religiosas. A lenda do inferno tinha-se desenvolvido sucessivamente desde o *Purgatório de S. Patrício*, e a visão de *Oenus e Tundal*, até à visão do monge Alberic. Foi Dante que descobriu na selva escura o *ramus aureus* de Virgílio, que dava entrada no reino da sombras; é justamente na mesma nuvem da rainha Dido que lhe aparece essa criação pura e sublime da Francesca de Rimini. Virgílio entra frequentemente nas lendas da Idade Média; é ele que dirige o poeta ao encontro de Homero, o *poeta soberano*, e que lhe mostra a pleiada brilhante ante a qual se prosta de admiração. Era o espírito da Renascença dirigido por Virgílio; vem retemperar de novo a alma humana na contemplação da natureza; é como *a dolce color d'oriental zaffiro*, de que fala o gibelino. A lenda popular da descida ao inferno, que já aparece no Evangelho apócrifo de Nicodemus, parece provir do canto sexto da *Eneida*. A Idade Média sujeita, como o podre jumento de Buridan, à argúcia do célebre dilema escolástico, flutua incerta entre a possessão e o extasis. O diabo é o seu ideal mais completo. Nas lendas, Virgílio tem todos os caracteres da Idade Média; é igualmente adorado e ludibriado.

Cada século tem o seu poeta, uma alma que é a síntese dos sentimentos de que está possuído. Como Dante, que é hoje o poeta grandioso e profundo adoptado pelo século XIX, Virgílio foi o querido, o eleito na Idade Média. Na confusão dos sentimentos novos, na incerteza da vida, na desolação das grandes pestes no retiro austero mas silencioso dos

<sup>320</sup> A. Fleury, *Senèque et S. Paul*.

<sup>321</sup> Görres, *Mystica*, t. III, pág. 128.

claustrós, os veros de Virgílio foram um desabafo da alma entristecida. Era a bíblia do coração, que curavam pouco a terrível acedia da monotonia claustral. Aqueles que deviam as consolações íntimas procuraram agradecer-lhe com a bem-aventurança. Como poderia perder-se uma alma que cantava como os anjos? Dizia a lenda céltica, repassada de bondade. A força de viver com o poeta da melancolia, a Idade Média fê-lo à sua imagem, como tudo aquilo que se adora. Enlevada por uma única ciência, que algemara a razão, a teologia fez de Virgílio um Padre da Igreja, vindo anunciar o verbo, como um profeta, a par da Sibila; impelida pelos grandes sentimentos cavalheirescos da *honra e do amor*, fez de Virgílio um galanteador da corte, sete anos prezo pelo amor de uma dama. Agitada pelas superstições terríveis da magia e da astrologia judiciária, pelas lendas tenebrosas do diabo; fez de Virgílio um feiticeiro, um encantador, que encheu o mundo de maravilhas; quando também começou a Idade Média a dominar todos estes terrores e a afastá-los com o riso do sarcasmo e da desenvoltura, que aparecem nos pontos decamerónicos da burguesia, comunicou a Virgílio, ao poeta imaculado, esse carácter mordente e sensual, fê-lo uma espécie de Aretino. As lendas são como estalactites; crescem por justaposição em volta de um único ponto. Vejamos donde partiu o instinto que rodeou o nome de Virgílio de tão desencontradas tradições, e quais os factos que dariam elemento para a formação das lendas.

Na festa do *Asno*, assim designada por aparecer entre os profetas da Lei Velha Balaam montado na sua jumenta<sup>322</sup>, Virgílio era também invocado para vir testemunhar o Messias: «*Vocatores: Maro, Maro, vates Gentilium, da Christo. — Virgilius in juvenili habitu, bene ornatus, respondeat: Ecce polo demissa solo*». O nome de *Vates*, designa perfeitamente a ideia que formavam de Virgílio, profeta e poeta. Com ele era também invocada a Sibila: «*Tu, tu Sibila, vates illa. — Sibyla coronata, et muliebri habitu ornata, dicat: Judicii signum tellus sudore*». A Idade Média unia o ridículo aos sentimentos mais sublimes; Virgílio agora é representado com as cores do grotesco e com esta licença chasqueadoras da nova burguesia animada pelas Universidades e Comunas, que se nota em todos os velhos fabulários com que satirizava os senhores feudais e a Igreja. Albert de Eib na segunda parte da sua *Margarita poética*, conta a história de uma meretriz romana: «*laquelle ayant suspendu virgile à my estage d'une tour dans une corbeille, il fit esteindre pour s'en vanger tout le feu qui estoit à Rome sans qu'il fust possible de le rallumer si l'on ne l'alloit prendre ès parties secretes de cette mocqueuse, et ce encore de telle sorte, que ne pouvent se communiquer chacun estoit tenu d'aller veoir et visiter, etc.*»<sup>323</sup>. Segundo Gabriel Naudé, Gratian du Pont imprimiu em Toulouse em 1534 um poema sobre esta anedota:

«Que dirons nous du bon Virgile  
Que tu pendis si vray que l'Evangile,  
Dans ta corbeille jadis en te fenestre,  
Donc tant marry fut qu'estoit possible estre.  
A luy qui estoit homme de grand honneur,  
Ne fis pas en tres grand deshonneur,  
Helas si feis, cas c'estoit de dans Rome,  
Que lá pendu demeura le pauvre homme,  
Par ta cautelle et ta deception,  
Parmy la ville, done dudit personnage  
Qui ne s'eu rit ne fut estimé sage»<sup>324</sup>.

Este facto tem uma grande analogia com a lenda de Heliodoro, já observada por Gorres na *Mística diabólica*. A tradição de Virgílio num cesto, segundo Baret,

<sup>322</sup> Opinião de Du Cange, *Glossarium*, vb.º *Festum Asinorum*.

<sup>323</sup> Naudé, *Apologie pour les grands hommes*, cap. XXI, pág. 614.

<sup>324</sup> D'après Naudé, op. cit.

parece provir de uma origem oriental; o *Vizir sellado e enfreiado* tem analogias com a lenda de Hipócrates pendurado em um cesto por uma bela gauleza; acha-se repetida no *Lai d'Aristote*, pelo troveiro Henri d'Andeli. Da situação caricata de Virgílio escreve o Arcipreste de Hita nas suas Poesias (est. 251) e o Arcediago de Toledo Afonso Martinez, no *Corbacho*. Em Portugal referem-se a ela os versos de António Prestes:

Ó delito tão nefando,  
tão molesto,  
Abominável doesto,  
que pode estar afrontando  
mais a Virgílio num cesto.

O caracter amoroso com que Virgílio aparece nas lendas populares acha-se sentidamente representado em um romance espanhol dos fins do século XV:

Mandó el rey prender Vergilios  
Y á recado le poner,  
Por una taicion que hizo  
En los palacios del rey.  
Por que forzó una doncella  
Llamada Doña Isabel.  
Siete años lo tuyo preso,  
Sin que se acordasse dél;  
Y un domingo estando en missa  
Vinole memoria dél:

— Mis caballeros, Vergilios  
?Qué se habia hecho dél?

Alli hablo un caballero  
Que á Vergilios quier bien:  
«Preso lo tiene tu alteza,  
Y en sus carceles lo tien.  
— Via comer, mis caballeros  
Caballeros via comer,  
Despues que háyamos comido  
A Vergilios vamos ver.

Alli hablára la reina:  
— « Yo no comeré sin él.

A los cárceles se van  
Adonde Vergilios és.

— Que haceis vos aqui, Vergilios,  
Vergilios, que aqui haceis?  
«— Señor, peino a mis cabellos,  
Y a mis barbas tambien:  
Aqui me fueram nascidas,  
Aqui me hande encanecer.  
Que hoy se cumplen siete años  
Que me mandaste prender.  
— Calles, calles tu, Vergilios, Que três faltan para dez.

«— Señor, si manda tu alteza  
Toda mi vida estaré.  
— Vergilios, por tu paciencia  
Comigo irás a comer.  
«— Rotos tengo mis vestidos,  
No estoy para parecer.  
— Yo te los dare, Vergilios  
Yo dártelos mandaré.

Plugole a los caballeros  
Y á la doncellas tambien;  
Mucho mas plugo a una dueña  
Llamada Doña Isabel.  
Llaman luego un aezebispo  
Y la desposan con el.  
Tomárala por la mano,  
Y llévasela á un vergel.

Este vergel é o jardim mágico das lendas de Virgílio. Escreve Gubernatis, na *Mitologia das Plantas*: «em uma lenda da Idade Média encontramos Virgílio transformado em um médico inspirado pelo diabo, que conhece o segredo de todas as ervas, e possuidor de um *Jardim mágico* sobre o *Monte Vergine* (confusão proveniente entre as palavras *Virgo*, *Virgilius*, *Virginius* e *Virgílio*, o profeta da Virgem, Mons Virgilianus)»<sup>325</sup>. O romance popular espanhol, como o provou Comparetti, proveio do folheto popular *Les Faictz merveilleux de Virgile*.

No seu admirável livro entitulado *Virgilio nel médio evo*, Comparetti, depois de ter estudado o grande poeta romano tanto na tradição clássica das escolas dos retóricos e gramáticos da decadência como nas tradições populares medievais, conclui acerca do romance espanhol de *Virgilius*:

«L'avventura colla figlia del Soldano affatt diversa nell'indole sua da tutte le altre, nelle quali Virgilio figura alle prese colle astuzie feminille e in guerra col bel sesso, è in questo libretto (*Les Faictz merveilleux de Virgile*) un'aggiunta presa certamente, come le altre aggiunte d'altro genere, da altri racconti popolari e forse da qualche romanza spagnuola. Certo, benché da lontano, non ad altro che a questo dei racconti virgilliani può ravvicinarsi il *Romance Virgilio*, che trovano nel Romancero del 1550. In esso il Virgilio della leggenda è appena riconoscibile; il mago potente e prepotente s'è dileguato, non però per cedere il posto al profeta, all' enciclopedico e molto meno al poeta. L' unica caratteristica che rammenti il Virgilio leggendario in questa romanza è quella dell' innamorato. Virgílio in essa è un buon *hidalgo* che punito per una colpa amorosa, supporta la pena consante pazienza, ed in premio della sua rassegnazione ottien l'oggetto dei suoi desidere, da cui è riamato, e con cui si marita in grazia del re e di monsignore arcivescovo» (T. II, pag. 157). Em nota acrescenta Comparetti:

«Il sig. Braga (*História da Poesia popular portuguesa*, Porto, 1867, pag. 176, segg.) trova rapporti fra questa romanza spagnola di Virgilio, e la romanza portoghese di *Riginaldo*, (Almeida Garrett, *Romanceiro*, t. II, pag. 163, segg.) secondo la quale questo paggio avendo seddoto la figlia del re, viene condannato a morte; il re però lo ode mentre canta nella torre, gli fa grazia e lo marita colla propria figlia».

Por aqui se vê que a grande autoridade de Comparetti aceita a modificação portuguesa do romance de Virgílio. A origem do romance espanhol deriva-se, segundo Comparetti, dos elementos tradicionais do folheto popular do primeiro século da imprensa *Faictz merveilleux de Virgile*; por uma observação de Roth, que julga que este folheto popular não é anterior ao ano

<sup>325</sup> Op. cit., vb.º *Jardin*.

de 1435, e que alude à dominação espanhola em Nápoles (Vid. Comparetti, ib. pag. 156) podemos concluir:

1º Que o romance de Virgílio, publicado pela primeira vez em Anvers em 1550, nasceu de uma origem erudita, da mesma corrente que punha em verso a história romana e a Bíblia; e portanto de uma tradição então corrente em Nápoles nos opúsculos populares.

2º Que a ocupação espanhola em Nápoles fazendo reviver as lendas do patrono como resistência popular, estas entraram assim na elaboração poética do Romanceiros para uso dos soldados que estavam fora de Espanha.

Eis as relações da lenda dos *Faictz merveilleux* (II, pag. 276) com o romance espanhol, achadas por Comparetti:

«Lors prit Virgile sa femme en hain et autrefois avoit ouy parler dune damoiselle qui estoit fille du souldan et la tenoit on la plus belle du monde. Si fist tant Virgile quelle se consentit à sa volonté, et si ne lavoit veu que de nuyt... *Et la tint Virgile longtemps en son vergier* (O vergel é ainda citado no romance espanhol). La demoiselle fist ainsi comme son pere luy avoit comendé, et Virgile fut pris, lyé et gardé...» (A circunstância da prisão, é resultante de um sincretismo com o romance do *Prisioneiro*). Nos Autos de António Prestes cita-se a lenda popular de Virgílio pendurado num cesto por uma vingança de Lanuce, do alto de uma torre. Em volta do nome de Virgílio agruparam-se numerosos elementos míticos, como a produção do *fogo*, o carácter licencioso e *pederástico*, a floresta ou *bosque sagrado*, a *torre*, que bastam para definir as origens orgiásticas desta tradição que sobreviveu à custa de um grande nome.

Este carácter desenvolvido da Idade Média encontra-se até nas lendas da Virgem. Uma vez ela visita na solidão da cela o pobre monge, limpa-lhe as chagas, dá-lhe o leite de seus peitos<sup>326</sup>; protege também dois amantes, que se evadem da prisão, onde deixa dois demónios em vez deles, que levam a honra e o dinheiro do pobre marido<sup>327</sup>; compassiva, de outra vez vem tocar vésperas e matinas pela sacristã que foi correr aventuras amorosas fora do mosteiro. O *Fabliau* é essencialmente licencioso e sarcástico; o que mais se respeita, é justamente o que se apoda e moteja. Era a reacção da liberdade burguesa revolucionária, chasqueando o clero e os senhores feudais que largo tempo a trouxeram na servidão.

## 2. Formação da lenda do Fausto

Na elaboração do dogma cristão, o espírito estreito e aferrado à letra ou o *semitismo*, e a larga interpretação do génio *drico*, manifestam sem conflito nas dissidências dos petrinistas e dos paulistas. Os sectários de Pedro consideravam Paulo o *homo inimicos*, e ridicularizavam-no por se dar por apóstolo, ele que não vira Jesus em pessoa, e que fantasiara visões. Um dos documentos mais curiosos desta luta é o romance conhecido pelo nome de *Clementinas*, cujo texto antigo em grego e em latim era conhecido pelo título de *Recognitiones* ou reconhecimentos. O pai do jovem herói chama-se *Fausto*; este nome já aparece envolvido nas lendas da magia, porque ele segue como discípulo Simão Mago, o inimigo de S. Pedro. O episódio das *Clementinas* baseia-se sobre o prestígio mágico de que Fausto fora vítima: «Fausto, o pai de Clemente, que se julgava morto de á muitos anos, tornara-se discípulo fiel de Simão Mago. Depois de ter tido por longo tempo a mais cega confiança nele, começou a conhecer que fora logrado por um charlatão, e dispõe-se a abandoná-lo. Simão, que sabe disso, antecipa-o e deixa-o, mas deixando-o, procura vingar-se. Muda-lhe a fisionomia enquanto ele dorme e dá-lhe a sua própria figura. O desgraçado Fausto, a quem todos tomam por Simão, é perseguido com injúrias e ameaças de todos aqueles que o falso profeta tinha enganado. No seu desespero, vai ter com S. Pedro e implora o seu socorro. O apóstolo acolhe-o bem, mas, antes

<sup>326</sup> Gautier de Coinsy, *Les Miracles de la Virge*.

<sup>327</sup> Lenient, *Satyre en France au moyen-âge*, pág. 103.

de restituir-lhe o seu rosto, quer voltar as imposturas de Simão contra ele mesmo em proveito da verdade. Então, envia Fausto a Antiochia, onde o falso profeta tinha muitos sectários; ordena-lhe de falar à multidão sobre a fisionomia de Mago, e fazer confissão completa dos seus embustes. Somente, depois que o povo está convencido de que não se acusa a si próprio e reconhece os seus crimes se converte à doutrina de Cristo, é que S. Pedro restitui Fausto à sua verdadeira figura»<sup>328</sup>. Neste romance das *Clementinas*, em que se descreve as lutas teológicas de S. Pedro com Simão Mago, a figura do feiticeiro é descrita com todas as alusões maliciosas referentes a Paulo<sup>329</sup>: «Pode alguém chegar à doutrina por uma visão? Se isto fosse possível, para que se daria Deus ao trabalho de viver e conversar connosco durante um ano inteiro?».

A tradição da magia Simão e de Apolónio de Tiane conservou-se no cristianismo, e identificou-se com o nome de *Fausto*, recordado pela existência sucessiva de diferentes heresiarcas que tiveram este nome desde o *Fausto*, de que fala Santo Agostinho, até ao *Fausto* italiano da Renascença que proclamara a negação da trindade, e ainda do *Fausto*, inventor da imprensa.

As lendas da Idade Média, e as obras da literatura moderna, relações históricas e composições teatrais, ocupam-se da personalidade de um demiurgo chamado *Fausto*, que pelo estudo da cabala chega a evocar o diabo e a participar dos seus poderes por meio de um pacto firmado com sangue. O Doutor Fausto consegue fazer reviver na sua presença os personagens da história antiga, renova a sua mocidade, e chega a surpreender os processos da reprodução artificial da vida. Tem-se estudado largamente as vastas ramificações tradicionais e literárias desta lenda europeia, e mais ainda, discutido as interpretações já da realidade histórica, que possa ter, já dos intuitos filosóficos a que ela tem sido submetida.

A verdadeira base do estudo crítico desta lenda ainda não está determinada. A extensão da lenda do Fausto, quer na forma ou no espírito, na Itália, na Alemanha, na Polónia, na Inglaterra, França, Espanha e Portugal, leva a inferir imediatamente que uma propagação se não deu pela corrente literária, mas subsiste e transforma-se porque existe um fundo comum na tradição de todos os povos da Europa. Esse fundo, desde o momento que nos remontarmos aos seus elementos mais simples, não pode deixar de aparecer com um carácter exclusivamente mítico. É este o critério ainda não seguido. Para a Idade Média o Doutor Fausto foi um *feiticeiro*, porque era essa a crença preponderante, mas numa época mais primitiva, o Fausto tinha de ser forçosamente um *demiurgo*. As relações entre estas duas fases podem ainda determinar-se.

Existem mitos áricos e helénicos, e portanto subsistindo em forma obliteradas nas superstições populares dos ramos indo-europeus, em que os *demiurgos* possuem em toda a sua força alguns dos poderes do Fausto, que só os obtêm por uma relação mágica com o diabo (segundo o cristianismo, um deus decaído do paganismo). Essas relações hão-de ser mais ou menos profundas, conforme as alterações que os mitos do demiurgos tiverem sofrido para se *evemerizarem* em personagens históricos de hereges atrevidos, que a Igreja condenou, tornando-os odiosos pela confusão da sua vida com os elementos tradicionais conservados entre o povo como superstições crédulas igualmente condenadas. Portanto, por esta simples indicação da crítica, o estudo da lenda do Fausto deve ser feito: 1.º determinado o elemento mítico do carácter demiúrgico do personagem, por onde se explica a persistência e generalização da lenda; 2.º determinando os elementos históricos que serviram, segundo o interesse da Igreja que dirigia a orientação mental dos espíritos, para evemerizar essas tradições, tornando-as assim conjuntamente odiosas e propagadoras da sua condenação do livre exame. De facto, os deuses demiurgos, decaídos nas superstições populares, como os Kobolds foram substituídos na crença comum pelos teósofos ou pelas lendas dos sábios que conhecem

---

<sup>328</sup> Boissier, *Les origines de la Poésie chrétienne*, pág. 85 (*Rev. des Deux-Mondes*, Julho de 1875).

<sup>329</sup> Opinião de Baur e de Higenfeld.

os segredos da natureza, como Salomão, Aristóteles, Virgílio, Tritémio, Silvestre II, Agripa, e até o próprio Palma Cayet. Gabriel Naudé reagiu contra esta crença da Idade Média defendendo os sábios da acusação de magia. 3.º As diferentes lendas populares propagadas na época terrível dos processos da feitiçaria, tais como pactos de sangue com o diabo, o desaparecimento das pessoas, a identificação de alguns ritos politeístas com práticas de feitiçaria, formam um fundo em volta do qual se criou o tipo faustiano tal como se fixou nas relações em prosa alemã do fim do século XVI, desprendendo-se do sincretismo de outros personagens tradicionais. Assim Fausto na Alemanha, diz um escritor que estudara largamente esta questão, por muitos anos na imaginação do povo, não abstrai bem a sua entidade da de Eulenspiegel e Hans Wurst, cuja menção mais antiga é de Lutero nos escritos sobre o duque de Braunschweig»<sup>330</sup>. Esta confusão primitiva dos tipos tradicionais é uma prova indirecta da falta de realidade histórica do Fausto, hoje provada pelos principais críticos; portanto é científico procurar os elementos míticos que tenham relação com a lenda, e determinar as causas históricas que provocaram o desenvolvimento de evemerização que se deu no século XVI, e que reflectiu numa elaboração literária e artística no século XVII e XVIII. Graça Barreto, que como Emílio Sommer e Ed. Boas, estudara esta lenda num trabalho inédito, que intitulava: *Do trabalho de três séculos na elaboração de um Poema: investigações e observações sobre o caminho percorrido desde as tradições anteriores à lenda de Fausto, comentada por Widmann até à tragédia de Goëthe*, lançou as verdadeiras bases da crítica, quando diz dos diversos tipos faustianos: «A nacionalização de cada um destes tipos é tanto mais fixa e definitiva quanto mais tradições populares absorve»<sup>331</sup>. E anteriormente: «Mas por isso mesmo é que o tipo genérico, que pertence a todos os povos, cada um há-de aceitá-lo e senti-lo, em fórmula particular, consoante as suas tradições e as condições do seu meio social». Em vez de seguir estes belos princípios, Graça Barreto restringe a origem da lenda de Fausto a uma tradição particular: «A concepção histórica da lenda principia do pacto de Teófilo na sexta idade do mundo (século VI) no tempo do papa Virgílio. — Até aqui o personagem universal onde todos se inspiraram»<sup>332</sup>. Com certeza a lenda do monge Teófilo, que faz um pacto com diabo, entrou por muito na evemerização do *Fausto*, como a lenda de Cipriano de Antiochia, em Espanha; mas essa universalidade da lenda e a persistência do tipo demiúrgico, como na lenda o wallon de Tamines, obrigam a procurar-lhe as origens míticas. Antes das aventuras de Teófilo existe esse tipo fantástico meio teósofo e quase teúrgico do Fausto manicheísta, revelado nas *Confissões* de Santo Agostinho. É portanto necessário seguir uma evolução progressiva da transformação dos mitos primitivos, que produziram a sua universalidade na Europa, e determinar os acidentes históricos que provocaram a evemerização e o desenvolvimento literários da lenda.

Na mitologia da raça árica aparece *Tvashtar*, o artífice dos deuses, que fabrica os raios para Indra, e o seu principal poder consistia em criar as formas, os aspectos e o corpo de cada coisa. Segundo as lendas indianas, *Tvashtar* apaixonou-se por Sarania, a quem seduz. *Tvashtar* é o fogo, que se produz no *Arani*, e quando na redacção do Fausto de Marlow vemos aparecer o tipo de *Elena*, que Goëthe conservou também na sua obra, não podemos deixar de explicar esta concepção aparentemente fortuita com elementos tradicionais conservados inconscientemente.

A alusão a este mito árico serve-nos apenas para estabelecer o caminho da propagação do deus demiurgo para civilização helénica, e desta para as tradições que a Igreja propagou na Europa, ou veio interpretar segundo o seu interesse. Na mitologia grega, *Hefastos* é o fogo terrestre «representando como o grande organizador, o grande artífice do universo, o demiurgo»<sup>333</sup>. Segundo as ideias de Zenon, o fogo era considerado como o agente imediato da criação. Maury compara-o a *Tvash'ar*, partindo dos mesmos caracteres: «É uma ideia védica,

<sup>330</sup> Graça Barreto, *Lição a um Literato a propósito do Fausto*, pág. 11.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pág. 10.

<sup>332</sup> *Ibid.*, pág. 10.

<sup>333</sup> Alf. Maury, *Hist. des Religions de la Grèce Antique*, t. I, pág. 103.

*Tvasthri*, a personificação do raio, é também um deus demiurgo e criador. Ele é como *Hefaistos*, o patrono e o protótipo dos artífices»<sup>334</sup>. A antiguidade do culto de *Hefaistos* na Grécia leva a induzir a sua transmissão da Ásia; como *Tvashtar*, *Hefaistos* apaixonou-se por Atenea, (*Arani?*) divindade que presidia às artes mecânicas (Odyss., VI, 233). Tanto nas festas de Atenea, em Atenas e Corinto, como nas de *Hefaistos*, era característico as corridas com fogaréus, ou fochos acesos, costume que se conservou entre alguns povos cristão na sexta-feira santa. «O culto de *Hefaistos* não teve quase desenvolvimento algum na Grécia; a sua acção limita-se, pouco mais ou menos à do herói, de um semi-deus que passara por autor das maravilhas de arte, e sob este carácter é muitas vezes posto em relação com Prometeu»<sup>335</sup>. Em outro lugar do seu livro, Maury expõe algumas dessas relações com o demiurgo que reproduz artificialmente a vida: «O mito de Prometeu, conforme a observação de Wölcker, é a imagem da civilização nascente no seio da sociedade primitiva. Prometeu é o que rouba o fogo do céu, e o fogo é símbolo dos primeiros conhecimentos que o homem alcançou, e que provocaram o seu desenvolvimento intelectual, moral e político; tal é o emblema das ciências e das artes, assim como faz notar o epíteto de *pantechnon*, que lhe deu Eschylo. O mito de *Hefaistos* apresenta-no-lo com esta mesma atribuição simbólica: o deus do fogo era também o pai de todas as artes»<sup>336</sup>. Em todos estes mitos a ciência demiúrgica é combatida pelos deuses, *Tvaster*, por Indra, *Hefaistos*, e Prometeu por Zeus ou Júpiter. Nas lendas evemerizadas do *Fausto*, o tipo tradicional apresenta os dois aspectos, uma vez de apaixonado, como o personagem Calderon, ou o amante de Helena e de Margarida, outras vezes de sábio, como as lendas conservadas por Santo Agostinho e nas crónicas monásticas de Portugal. Na lenda popular do país Wallon, o personagem do ferrador Tamine ainda conserva o carácter de artífice, bem como na lenda polaca de *Twardowski*, este nome conserva também a significação de *punho*, do demiurgo obreiro<sup>337</sup>. Sabendo-se que os *Cabiras* se chamavam também *Hefaistos* ou Vulcanos<sup>338</sup> torna-se evidente a significação do *punho* como representação dos deuses demiurgos: «em grego *pygmé* significa o *punho*, e os gregos concluíram que os pigmeus eram anões, do tamanho do *punho*. — Eram os arquitectos, os formadores do mundo e extensivamente os fautores da civilização»<sup>339</sup>.

<sup>334</sup> Ibid., pág. 104.

<sup>335</sup> Ibid., pág. 498.

<sup>336</sup> Ibid., pág. 365.

<sup>337</sup> Jules Baissae, nas *Origines de la Religion* (t. II, pág. 206), pelo valor mítico da *mão*, estabelece a relação entre o sanscrito *Hasta* e o alemão *Fausto*: «Pela analogia com o que precede, seríamos tentados a ligar ao Gandharva *Hasta* e ao Centauro Chiron a lenda germânica do Doutor *Fausto*, o famoso mágico encantador, cujo nome encerra a mesma ideia de *mão*, como acabámos de ver, e que ficou na Alemanha um tipo do sábio universal. Desta maneira, a beleza de uma Helena e a doce figura de uma Margarida, na narrativa de Wiedemann e no drama de Goëthe, corresponderiam à Gandharve do *Hasta* ou *Suhasta* védico, à Philyra e à Charicle do Chiron grego. O narrador que primeiro escreveu, com um intuito de edificação, a lenda do Fausto, lenda cuja remota antiguidade não nos parece duvidosa, alterou singularmente ou reproduziu num estado de grande alteração, é certo, este traço saliente do mito; contudo, é difícil desconhecer, nas circunstâncias em meio das quais faz aparecer Helena, uma reminiscência dessa graça feminina que, sob a forma das Gandharvis védicas e das donzelas consagradas (*Kourai aguai*) do Centauro, atraía a mocidade do país ao ensino da guha ou da gruta dos bosques. É a jovens estudantes, que visitam Fausto, que a arte mágica do sombrio doutor, invocando a bela Tindaride == a fez ver pessoalmente em sua forma e estatura. == Este ponto é característico». Op. cit.

<sup>338</sup> Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, trad. Guigniant, t. II, part. I, pág. 316.

<sup>339</sup> A. Reville, *La religion fenicienne*, na *Rev. des Deux-Mondes*, de 1873 (Maio-Junho), pág.

Desde que o mito dos demiurgos se ligava ao combate dos deuses contra o poder da ciência, esse mito prestava-se a que o espírito de condenação se servisse dele em qualquer época de perturbação moral, na forma acomodada a uma sociedade mais avançada. Assim se propagaram os Contos, Exemplos e comparações búdicas na época em que esta nova doutrina procurava destruir a organização do brahmanismo, altamente especulativo. Nos *Avadames*, apólogos búdicos vulgarizados na China, acha-se um tipo faustiano com sede insaciável de saber, e da qual se deriva a sua desgraça.

O mito de *Hefaiostos* decaiu muito cedo na Grécia, por falta de desenvolvimento cultural; esta circunstância influiu na liberdade da transformação em lendas. Como o cristianismo teve o seu principal desenvolvimento filosófico e literário na Grécia, recebeu ali essa tradição demiúrgica, que havia de aparecer em qualquer época de crítica dos dogmas (*hereseos*). O cristianismo teve de sofrer difíceis comparações do seu fundador com outros teúrgos, como Appolonio de Thyane e Simão Mago; foi por isso que os que primeiro dissentiram dos dogmas cristãos foram representados pelo cristianismo como entes fantásticos, dados à magia, e com poderes influídos pelo Diabo. Na evemerização da lenda do *Fausto*, acham-se fases de transformação conforme as lutas da Igreja. Santo Agostinho, condenando nas *Confissões* a seita dos Manicheos, fala do orgulho de um certo Fausto, que pretendia saber e explicar tudo. A lenda do Monge Teófilo<sup>340</sup>, representa já o espírito agressivo do catolicismo, mostrando os perigos da ambição e intimidando com as formas dos pactos de sangue. No século XVI, quando se dá a luta religiosa da Reforma, a condenação do livre-exame torna a fazer reviver a lenda do *Fausto*, motivada sobre a simples analogia do nome de um dos descobridores da Imprensa, Faust, e do herético Fausto Socino (n. 1539), que proclamava a *força do Verbo criador*, por onde Goethe começa a fazer despontar a dúvida no espírito do seu herói. A agitação da Reforma não foi estranha a esta segunda evemerização da lenda; diz Weber: «A lenda do Fausto remonta à época da Reforma, época de agitação febril»<sup>341</sup>.

Quando vemos o Doutor Fausto, no poema de Goethe, ocupar as suas locuções sobre a essência do Verbo, imediatamente se estabelece no espírito uma conexão tradicional com heterodoxia do Manicheísmo. Diz Fausto: «Eu sinto-me atraído para o texto, eu quero abri-lo e traduzir uma vez, com a simplicidade do meu sentimento, o original sagrado na minha cara língua alemã (*Abre um volume e prepara-se*). Está escrito: == No princípio era o Verbo. == Daqui em diante, estaco. Quem me ajudará a ir mais longe? É-me impossível dar tanto valor ao Verbo; eu devo traduzir de outra forma, se o espírito me ilumina. Está escrito: == No princípio era espírito. == Reflecte bem nesta primeira linha, e não deixes a tua pena precipitar-se. Não é então o espírito o que faz e ordena tudo? Deveria aí haver: == No princípio era a força. == E contudo, escrevendo isto alguma coisa me diz de não ficar aqui. O espírito vem em meu auxílio; enfim, eu começo a ver claro, e escrevo com confiança: == No princípio era a acção»<sup>342</sup>. Foram os manicheos, que no século III começaram novas especulações sobre a Natureza do Verbo, considerando-o como uma porção da substância luminosa de que compunham o seu bom princípio na concepção diteísta; no IV, quando o jovem exaltado Santo Agostinho abraçara a doutrina manicheísta, cheia das tradições dualistas da Pérsia e da Índia, como revela nas suas *Confissões* (liv. V, cap. III, VI e VII) conheceu um bispo sectário dessa doutrina, chamado o *Doutor Fausto*, pela sua eloquência gozava de um extraordinário prestígio. *Fausto* era então o chefe do manicheísmo, e os seus conhecimentos da Cabala e da Astrologia, que lhe deram o assombro da multidão, diante da Matemática e da Astronomia das escolas gregas como as estudara o jovem Agostinho, é que o fizeram decair aos olhos do

<sup>340</sup> *Le miracle de Theophile*, par Routebeuf; *Theofilus*, do Hrotsvita.

<sup>341</sup> *Histoire de la Littérature Allemande*, pág. 203.

<sup>342</sup> *Fausto*, part. I. No Gabinete de estudo. Na mitologia védica, *Vatch* é o Verbo personificado numa deusa de sedução.

retórico de Cártago. *Fausto* era considerado como o que resolvia todas as dúvidas, era esperado com ansiedade desde longo tempo em Cártago, chamado publicamente Doutor e seguido pela multidão; Santo Agostinho, negando o seu saber positivo, reconhece-lhe uma extraordinária eloquência e uma grande modéstia. Esta analogia entre o Fausto, da época da Reforma, e o Fausto do IV século, da luta do Manicheísmo, tem uma íntima conexão, além de ser homónima, e das especulações sobre o Verbo, porque, segundo os modernos teólogos, o Manicheísmo penetrou na Itália no século X, perpetuando-se apesar de todos os combates nos Albigenses e Cataros, que, como percursos de João Hus, e de Wiclef se prendem ao protestantismo do século XVI. Mas antes de examinarmos este ponto, extractemos as próprias palavras das *Confissões*, em Santo Agostinho faz o retrato do *Doutor Fausto*:

«Falarei agora, na presença do meu Deus, do que se passou durante o vigésimo nono ano de minha idade. Havia já algum tempo que era chegado a Cártago um certo bispo dos Manicheos, chamado *Fausto*, verdadeira armadilha do demónio, na qual se deixavam cair seduzidos pela elegância e doçura dos seus discursos. Ainda que eu próprio não fosse insensível a isso, contudo eu sabia muito bem não confundir a eloquência deste homem com a verdade das coisas que eu desejava saber, e eu ligava menos importância aos vasos artisticamente trabalhados nos quais ele me servia as iguarias de que eu era ávido, do que essas próprias iguarias e a sua verdadeira natureza, em uma palavra, mais atento à solidez do seu raciocínio, do que tocado do feliz artifício das suas palavras. Porque ele tinha-me sido anunciado como um personagem versado em todos os bons conhecimentos, e principalmente instruídissimo de tudo o que diz respeito às artes liberais». — Em seguida falando dos seus conhecimentos das ciências positivas da Grécia, a Matemática e a Astronomia, Santo Agostinho prossegue: «Contudo eu havia conservado muitas destas verdades que eles souberam descobrir sobre as coisas criadas; eu lhe reconhecia a evidência calculando eu mesmo o curso das estações, e as revoluções dos astros que eram as provas visíveis e incontestáveis; depois, ao compor os seus raciocínios com os de Manicheo, que escreveu muitas fantasmagorias sobre semelhantes assuntos, eu não achava nas fábulas extravagantes daquele, nada que me pudesse dar a explicação dos solstícios, dos equinoxios, dos eclipses, nem de semelhantes fenómenos que me haviam explicado perfeitamente os livros desses filósofos. Contudo, queriam-me obrigar a dar fé a estas loucuras, apesar de não concordarem nem com o que eu aprendera acerca de todas estas coisas, pelas regras do cálculo, nem com o que eu via com os meus próprios olhos»<sup>343</sup>.

«Durante estes nove anos de desvairamento que eu passei ouvindo os Manicheos, eu nunca deixara de desejar com a maior impaciência a chegada de *Fausto*. Porque todos aqueles sectários, que eu até então havia encontrado não podiam satisfazer às objecções que eu lhes apresentava sobre tais questões, e me mandavam para *Fausto* como para um homem que, desde que eu o visse e que falasse comigo, me satisfaria inteiramente sobre estas dificuldades e me resolveria mesmo ainda maiores se me aprovesse propor-lhas.

«Vi-o finalmente, e encontrei um homem agradável, de uma conservação doce e polida, expondo com mais facilidade e graça do que os outros estas coisas que estavam acostumados a contar-me. Contudo, que prestavam, eu que me sentia devorado, estes vasos preciosos mas vazios, dispostos assim elegantemente diante de mim? Desde muito tempo que meus ouvidos estavam fartos de tais coisas: estas coisas não pareciam nem melhores por serem melhormente ditas, nem mais verdadeiras por serem mais eloquentes; e aquele que me as dizia não parecia mais hábil e atilado por ter um semblante mais composto e mais artificial nos seus discursos. Mas aqueles que mo haviam elogiado tanto, eram gente de pouco discernimento; eles o julgavam prudente e hábil por isso mesmo que era falador, eloquente e agradável».

«Este desejo extremo que eu tinha desde remoto tempo de conhecer *Fausto*, foi de alguma maneira satisfeito pelo ardor e vivacidade que brilhavam nos seus discursos, e com a

<sup>343</sup> *Confissões*, liv. V, cap. III.

facilidade extrema com a qual ele sabia escolher imediatamente as expressões as mais próprias para transmitir elegantemente os seus pensamentos. Eu achava tanto encanto nisso como todos os outros que o ouviam, e porventura, nesta parte, eu lhe dava mais elogios e o fazia valer mais do que nenhum outro, mas eu suportava com custo o não poder, no meio desta multidão de ouvintes de que andava rodeado, expor-lhe as minhas dúvidas e discuti-las com ele; isto reclamava a tranquilidade e a desprevenção de uma conversa particular, na qual depois de ter ouvido, se pode falar por sua vez. Tendo por fim achado ocasião, e aproveitando um momento em que as conveniências me permitiam encetar uma conversa com ele, eu a comecei em presença de alguns dos meus mais íntimos amigos.

«Mas, mal lhe havia proposto algumas questões dentre as que me pareciam as mais importantes, quando reconheci logo, que de todas as ciências este homem não sabia senão a gramática, e isso mesmo fracamente. E porque ele lera algumas orações de Cícero, uma pequena parte das obras de Seneca, algumas passagens dos poetas, dentro dos livros da sua seita aqueles que eram mais elegantemente escritos em latim, que demais se exercitava a falar, e acabava por alcançar essa facilidade de linguagem, tanto mais agradável e mais própria para agradar os espíritos quando lhe ajuntava muitas graças naturais e uma presença de espírito que não o abandonava nunca <sup>344</sup>.

«Logo que eu reconheci esta ignorância de *Fausto* nas ciências em que julgava que ele primava, perdi a esperança de encontrar nele o auxílio de que precisava para esclarecer e resolver as dúvidas que me atormentavam; e certamente bem podia ignorar todas estas coisas e nem por isso ser menos instruído na verdadeira piedade, se ele não fosse manicheo. Mas isto não pode ser para estes sectários, porque misturam com as suas doutrinas um número infinito de fábulas concernentes ao céu, às estrelas, à lua e ao sol. Assim eu já não esperava alcançar dele o que eu desejava tão ardentemente; isto é, que comparando de combinação comigo o que eu havia aprendido sobre estas matérias pelos princípios das ciências matemáticas com o que haviam escrito os Manicheos, me demonstrasse de uma maneira satisfatória, em que o sistema destes era preferível, ou que pelo menos havia de parte a parte uma igual verosimilhança.

«E com efeito, apenas quis entrar com ele neste exame, logo me declarou por uma modesta recusa que uma tal empresa estava acima das suas forças; porque sobre tais assuntos ele não dissimulava a sua ignorância e mesmo não parava de a confessar. Não era como esses palradores infatuados que eu tantas vezes tive de suportar, e que nos seus longos discursos nada diziam apesar de todos os seus esforços para me ensinarem alguma coisa; este homem tinha juízo...finalmente não era tão ignorante que não conhecesse muito bem a sua ignorância; assim pois como acabo de dizer, ele não quis comprometer-se temerariamente em uma discussão em que previu que lhe seria impossível sair. Estimava-o cada vez mais; e, com efeito, esta moderação com a qual reconhecia a sua insuficiência estava muito acima mesmo do que eu desejava saber; e em todas as questões para ele muito subtis ou muito difíceis que eu lhe propunha, nunca o vi proceder doutra forma.

«Contudo o grande ardor que eu tinha pela doutrina dos Manicheos arrefeceu muitíssimo; e perdendo cada vez mais a esperança de encontrar junto dos *outros doutores* da sua seita as soluções que eu procurava, por isso que ele era o mais celebre de todos e se me revelava tal como o acabo de dizer, tomei o partido de não conferir com ele senão em coisas agradáveis e que tivessem relação com a retórica, que eu então professava em Cartago. Nós liamos juntos, e nestas leituras eu escolhia o que ele desejava mais de ouvir ou o que me parecia mais conveniente a um espírito como o seu. De resto, todas as resoluções que eu tomava para me instruir da doutrina destes sectários se esvaneceram pelo meu encontro com este homem, contudo não de um modo que eu me separasse deles completamente; mas, tendo abraçado a sua seita e não achando nada que lhe fosse preferível julguei propositado o conservar-me aí e contentar-me ao menos enquanto se me não apresentasse coisa melhor e mais

---

<sup>344</sup> Ibid., cap. VI.

própria a determinar a minha escolha. Assim este *Fausto* que fora uma armadilha de morte para tantos outros, sem o saber, e sem querer, começou a libertar-me daquela em que eu havia caído»<sup>345</sup>. Sobre este tipo do Fausto do manicheísmo pode já aplicar-se o aforismo do teólogo Stapleton: «Cresce com a magia da heresia, e com a heresia a magia»<sup>346</sup>. Isto que o teólogo formulava no século XVI, começou no primeiro século da Igreja, como vemos pela lenda de S. Cipriano. O Manicheísmo, como as diversas seitas gnósticas, era derivado do mazdeísmo, e por ele se propagava a concepção do dualismo, em que o princípio do mal ou do diabo eram adorados com um ritual mágico<sup>347</sup>.

A lenda do monge Teófilo pertence a esta categoria de racionalistas precoces, a que a Igreja dava todo o relevo para fazer temível o exercício do livre exame. Nesta lenda aparecem dois factos conservados em outras lendas faustianas, a circunstância do pacto, e a salvação pela intercessão da Virgem, como na lenda portuguesa de frei Gil de Santarém, e na lenda polaca de Twardowski. O colorido dramático desta tradição agiológica não podia escapar à literatura claustral e à actividade dos tropeiros da Idade Média.; o poema latino de Hrôstsvitha, os versos de Rutebeuf e de Gonçalo de Berceu, do século XIII, e as versões alemãs de Bruns e Ettmüller, do século XIV, generalizam este tipo de mágico, a que continuaram a ser equiparados os hereges que a Igreja condenava, e os homens de ciência durante o século XVI acusados de feitiçaria. Algumas circunstâncias históricas provocaram uma maior condensação da lenda em nome do *Doutor Fausto*; essas condições foram de um lado a revivescência de uma monomania geral da Europa, a Feitiçaria, que a Igreja agravou com Inquisição e com as perseguições judiciais, e por isso a propagação da crença em tipos demiúrgicos, restos dos mitos de Tvasthar e de Hefæstos. Por outro lado o facto da descoberta da Imprensa, e o prestígio do impressor João Faust, bem como a celebridade do heresiarca Fausto Socino, correspondem ao desenvolvimento da lenda na Alemanha e na Polónia, sinal de que estes elementos evemeristas não foram sem acção na fixação da lenda popular no século XVI. As relações do tipo do *Fausto* com o inventor da tipografia, apontadas pela primeira vez por Dürr no século XVII, tem apenas o absurdo de pretender *interpretar* a lenda do Doutor por uma determinada realidade histórica; mas uma vez conhecida a natureza lendária deste tipo, é indispensável considerar, que a condenação da Imprensa pela igreja, e as tradições aventurosas de João Faust provocaram uma maior fixação de elementos na lenda. E neste mesmo caso está a personalidade histórica de Fausto Socino, o heresiarca da Polónia, que ajudaria a acentuar mais os contornos do mágico Doutor.

Voltemos à primeira questão. A descoberta da Imprensa foi mal vista pela Igreja; a reprodução da Bíblia, quer em latim quer nas línguas vulgares, facilitava a leitura desses livros, reservada só aos teólogos. Assim a Imprensa contribuía para estimular o exercício do livre exame, exercício manifestado no protestantismo, que facultou a leitura da Bíblia nas línguas vulgares, facilitando a independência dos crentes nas suas interpretações. Não falaremos aqui da perturbação que a *arte maravilhosa* veio causar aos interesses monacais, que especulavam com a paciência dos seus copistas e iluminadores, porque muito cedo aparecem os mosteiros exercendo a nova indústria da tipografia. É certo porém que reprodução dos escritores clássicos provocando essa admiração da antiguidade que produziu o movimento científico e literário da Renascença, desviava as atenções dos livros sagrados para as obras do génio pagão; e demais, a publicação de pequenos tratados secretos sobre alquimia e magia ou sobre matemática considerada também como um ramo da Cabala, havia de fazer com que aparecessem pretendidos teúrgos, tendo a Igreja no seu estreito canonismo de condenar os livros pelos seus Índices expurgatórios, os homens pelos processos da feitiçaria, e a descoberta como uma arte do diabo para corromper a humanidade. Bodin, na *Demonomania dos feiteiros*, acusa a

<sup>345</sup> Ibid., cap. VII.

<sup>346</sup> Alfred Maury, *La magie et l'Astrologie*, pág. 192.

<sup>347</sup> Ibid. pág. 200.

Imprensa da propagação dos livros e práticas da magia: «feitiçarias e invocações dos diabos, que por toda a parte se imprimem com privilégio dos príncipes, que é uma das mais perigosas pestes das Républicas»<sup>348</sup>. E o jurisconsulto protestante Godelmann, no seu *Tractatus de magis, beneficiis et lamiis*, também lamenta que se publiquem impunemente livros de magia, e que se leiam os livros de João Tritémio, abade de Spanheim, e de Cornélio Agrippa, abusando-se assim da óptima arte tipográfica, para tentar a cobiça humana<sup>349</sup>.

Tritémio, quase contemporâneo da descoberta da Imprensa, conservou nos seus Anais (1450-1514) algumas tradições acerca dos seus três inventores, que por muito tempo a exploraram com certo mistério: «Todos três *guardaram algum tempo secreta esta maneira de imprimir*, até que foi divulgada pelos seus operários sem o auxílio dos quais não podiam praticar esta arte, primeiro em Strasburg, e depois nos outros países do mundo». Esta primeira circunstância não deixaria de influir na confusão da *arte admirável*, como então se denominava a Imprensa, com outros processos da nigromância. As pretensões dos descendentes dos três inventores em atribuírem aos seus antepassados o mérito exclusivo da invenção da tipografia, foi uma segunda causa para dar à personalidade de Fust, e de Pedro um aspecto lendário; nos Anais de Tritémio, descrevendo a descoberta de Guttemberg, acrescenta: «João Faust, unindo a habilidade à prudência, inventou uma maneira mais fácil de fundir os caracteres, e completou a arte, levando-a ao ponto em que hoje está». Todo o maravilhoso popular que se liga à indústria metalúrgica, maravilhoso especialmente concentrado nos demiúrgos, envolveu com o tempo a figura de João Faust, cuja vida aventureira e perseguições coadjuvaram a formação de um tipo genérico. A descoberta da Imprensa era equiparada à obra do templo de Salomão, e os aperfeiçoamentos introduzidos por Pedro Schœffer explicados por alusões ao Evangelho de S. João (XX, 3, 6) e ao hino *O filii et filiae*:

Sed Johannes  
Cucurrit Petro citius  
Ad monumentum venit prius.  
Alleluia.

Nos versos que se lêem no fim das *Institutas* de Justiciano, de 1468, é que se acham esta formas alegóricas de dizer, considerando como excedendo em mérito o gravador Pedro Schœffer, posto que viesse mais tarde que os dois Joões. As cidades que se disputaram as honras de terem dado o berço aos inventores da imprensa também contribuíram para a formação de lendas diversas, como se vê pelo poema de Bargellanus, impresso em 1541:

Annalesque tuos quidam, Germania, torquent,  
Bullatas nugas hac quoque parte vomunt.  
Sed te fallat mendacis opinio vulgi; etc.

As relações de João Fausto com o herói das lendas mágicas só foram estabelecidas no século XVII, por João Conrado Dürr, em carta datada de Altorf, em 18 de Junho de 1676 a Jorge Sigismundo Führer<sup>350</sup>.

Estabelecer a identidade do Doutor Fausto com o tipografo João Fausto, como procurou fazer Dürr, opinião seguida depois por Klinger, Mahncke, e outros, é uma violência

<sup>348</sup> Op. cit., pág. 30. — Graça Barreto, *A questão do Fausto*, pág. 35.

<sup>349</sup> «Venales præterea prostant magici libri, et impune leguntur Johannis Trithemii, abbatis Sapanheimensis, necromantica Stenographia, et Cornelii Agrippa, de occulta philosophia. Quorsum autem tam perditus optimæ artis typographicæ artis typographicæ abusus, humani generi, maxime juventuti, diciplinarum cupide, perniciosus tentant, intelligentes facile percipient...». Op. cit., pág. 101. — G. Barr., *Quest.*, pág. 35.

<sup>350</sup> Impressa no t. v das *Amenidades*, de Schelhorn a pág. 50 e seg., Peter, «Catálogo, n.º 28»; *A questão do Fausto*, pág. 16.

de interpretação; mas nas tradições do tipógrafo, nos seus processos judiciais, nas suas viagens e supostas perseguições, nas relações industriais e parentesco com Schœffer, existem elementos que se reproduzem em formas de *bullatas nugae* no tipo do Doutor. A parte de João Fust no aperfeiçoamento da Imprensa, depois que se separou de Guttemberg, consistiu na inteligência com que soube associar a si talento de Schœffer, que havia estudado na Universidade de Paris. Segundo as tradições conservadas pelo abade Tritémio, Schœffer fora primeiramente empregado de Fust «*tum famulus*»; <sup>351</sup> o grande talento deste artista, que com certa modéstia deixava figurar o nome de Faust nas suas edições, não deixaria influir no tipo de Mefistófeles, se é que este nome do espírito demiúrgico que acompanha o Doutor Fausto não foi formado das palavras Meister-Schoffer. Este artista, hábil gravador, introduziu os novos processos das letras impressas a vermelho e com estampas. No Psaltério de 1457, acha-se uma colofão com a alusão a estas novas maravilhas realizadas depois da dissolução da sociedade com Guttemberg: «*Presens psalmodiorum (em vez de psalmodiorum) codex, venustate capitalium decoratus, rubricationibusque sufficienter distinctus, adinventionem artificiosam imprimendi ac caracterisandi absque calami ulla exactione sic effigiatum, et ad Eusebianam Dei industrie est consumatum per Johannem Fust, civem Moguntiorum, et Petrum Shoffer, de Gernszheim, anno Donini millesimo. CCCCLVII. in vigila Assumptionis*» <sup>352</sup>. Na edição dos *Ofícios* de Cícero, acham-se também no colofão caracterizados os novos processos da tipografia como «*arte quadam perpulchra*». A morte de João Fust em Paris, em 1456, de uma grande peste, segundo se julga, e o seu casamento com uma dama chamada *Margarida*, que lhe sobreviveu sete anos <sup>353</sup>, são pequenas circunstâncias que contribuíram insensivelmente para que lenda popular se constituísse até à época da redacção de Spies, e que no século XVII se procurasse confundir o tipo do Doutor com o do tipógrafo alemão.

João Conrad Dürr, em 1676 é que aludiu pela primeira vez a esta identificação, que achou um eco fácil em toda a Alemanha <sup>354</sup>; mas na sua Carta ele próprio confessa, que é uma conjuntura pessoal e particularmente sua, que o leva a identificar o Doutor Fausto da lenda com o Fausto da história da tipografia (Pag. 76). Dürr explica o episódio da lenda do Doutor Fausto, quando a corte de Maximiliano I evocou a alma de Alexandre Magno, como proveniente da inteligência popular compreender assim a publicação feita por Fust da *Doctrinalia Alexandria*, propriamente a obra ALEXANDER Gallus de Villa dei, *Grammatica metricè scripta* <sup>355</sup>.

<sup>351</sup> *Annales Hirsangienses*, t. II, pág. 421 e seg. Ap. Bernard, *Origines de l'Imprimerie*, t. I, pág. 256.

<sup>352</sup> Ap. Bernard, op. cit. pág. 228.

<sup>353</sup> Bernard, op. cit., pág. 255.

<sup>354</sup> Copiamos aqui os trechos da Carta de Dürr, tais como se acham extractados no opúsculo de G. Barreto: «*Vixit circa annum Christi 1440... Johannes Faustus Gernersheimensis Palatinus, (pág. 71)... demum Moguntiam venit... Ibi cum occulte, in administris artis suæ sacramenti religione ad silentium adstrictio, aliquod operis autem nec visi, nec audite, in Germania specimina edisset mirum non est, quod suspensus admiratione cum aliorum animos tum in primis monachorum in se converterit, imo etiam in suspicionem magiæ et incantationis inciderit, quod viderent, ab uno homine uno die tantum litterarum imprimi, quantum vix uno anno scribi a pluribus posset... Cumque a multo jam tempore scribenti opera magnum quæstum facerent monachi et moniales non potuit non in acerrimum odium et indignationem nec non calumniam incurrere, cum et offas suas attenuari, et culinas frigeri, et loculentos ignes extingui paulatim sentirent. (Pag. 72)... Ita miser Faustus in magnum est transformatus, et omnes ejus socii intra septa privatorum parietum latentes et ad silentium juramento adacti diabolici pacti sunt insimulati. (Pag. 73)...*

<sup>355</sup> In hac sententia confirmat me etiam illud, quod laudatur supra Meterateranus memorat inter prima artes typographicæ specimina, a Fausto edita fuisse *Doctrinalia Alexandria*: quæ autem temporum eorum fuit stupiditas, fuerunt fortasse, qui opinarentur et in vulgus spargerent, a Fausto Alexandrum M. arte præstigiatoria in lucem produci». Dürr, *Cart.*, pág. 73 e 74.

Contra este facto opõe Graça Barreto a negativa; que a gramática de Alexandre de Villa Dei nunca foi dada ao público por este impressor <sup>356</sup>; é certo que João fausto imprimiu em 1466 uma *Grammatica vetus rithmica*, onde ao seu nome apenas alude um verso do fim do livro:

Hinc Nazareni sonet oda per ora *Johannis*; etc.

É esta a opinião de Bernard na sua excelente obra da *Origem da Imprensa*: «O nome de *João*, que se acha no terceiro verso, alude ao de Fust, diante do qual Schoiffer se elimina por deferência, desde que se aparentou com ele» <sup>357</sup>. A vaga alusão ao nome de Fausto no aparecimento da *Grammatica* de Alexandre era mais um estímulo para a formação de uma lenda popular, por isso mesmo que o nome de Alexandre era circundado de tradições como um dos *Nove da Fama*, os heróis legendários da Idade Média, e esse nome era considerado, e a figura do herói igualmente, como um dos mais eficazes talismãs ou amuletos. Aceitando o facto parcial indicado por Dürr, tomámo-lo como colaborando na formação da lenda do Doutor Fausto, sem contudo admitirmos a identificação com o tipo histórico.

A ideia de Dürr é uma evemerização forçada; foi seguida em 1726 pelos redactores da *Acta eruditorum* de Leipzig (n.º IX, de Setembro), depois de Klinger, por assim lhe convir ao seu romance, e por Mahncke numa narrativa dialogada sobre a invenção da imprensa, e especialmente por Gustavo Jorge Zeltner nas Biografias dos teólogos de Altorf, onde diz: *Fausti Magi vila, tot fabulis consuta ficta est ex typographo Fausto*. (Pag. 508). A publicação da Carta de Dürr no tomo V das *Amenidades*, de Schelhorn, é atribuída à comunicação deita por Zeltner <sup>358</sup>; a mesma opinião foi seguida por Prideaux, Baring Misson, e depois propagada em França pelos tradutores do romance de Klinger, por Gerard Nerval e ultimamente por Francisco Victor Hugo.

A falta de estudo da formação da lenda é que pode levar primeiramente a admitir uma pretendida *realidade histórica* do Doutor Fausto, e em segundo lugar a confundi-lo com o Fausto de Moguncia. A personalidade história do Doutor é rejeitada pela ciência moderna <sup>359</sup>, e portanto o que há a fazer com o verdadeiro espírito crítico é determinar os elementos históricos e tradicionais que se agruparam em torno de um tipo de lendário em que se unificaram todos os contos de feitiçaria que se narravam durante o longo pesadelo do século XVI.

No movimento teológico do século XVI, um dos vultos mais extraordinários pela audácia das suas doutrinas e pelos ódios que provocava no campo católico e no protestante, era Fausto Socino, herdeiro e propagador das doutrinas de seu tio Lelio Socino. Este heresiarca fundara em Vicenze uma academia crítica para discutir os assuntos sobre que versavam as polémicas entre católicos e protestantes: era uma actividade mental que a igreja sempre condenou com o nome de filosofismo. Os adeptos dessa academia chegaram a importantes conclusões históricas, como a humanidade de Jesus, e a derivações dos dogmas da trindade e da consubstancialidade do verbo das teorias metafísicas dos gregos. Os católicos e os protestantes insurgiram-se contra estes resultados, e Fausto levou ainda mais longe a doutrina do tio, rejeitando a redenção e não vendo mais do que o exemplo moral em Jesus, e considerando o pecado original e a predestinação como quimeras gratuitas, e os sacramentos sem eficácia. Enfim, procurou expurgar a noção de Deus-padre de um certo número de atributos, que ele entendia repugnarem à razão humana. A luta que Fausto Socino teve a sustentar como os protestantes e os católicos, explica-nos como este audacioso pensador podia provocar na malignidade do combate essa lendas tenebrosas do condenado Doutor. De facto a lenda do Doutor Fausto acha-se tratada diversamente por católicos e protestantes; numa, o Fausto salva-se por intercessão da Virgem, e na outra perde-se irremissivelmente; e se é certo que o

<sup>356</sup> *Questão do Fausto*, pág. 32.

<sup>357</sup> Op. cit., pág. 252.

<sup>358</sup> Graça barreto, *Questão de Fausto*, pág. 34: *Amænitates litterariae*, t. V, pág. 50.

<sup>359</sup> Idem, *Lição a um literato*, pág. 19 e 20.

movimento teológico da Reforma foi a causa principal a fixação da lenda de Fausto, como querem muitos escritores alemães, como Lindner, o tipo do Fausto Socino, se ocultou do bulício dialéctico e prosélico dos últimos quatro anos de vida em Cracóvia, não foi estranho na definição dos contornos lendários do Doutor Fausto <sup>360</sup>. Dá-se aqui o mesmo caso, que observamos com o impressor João Fust; não estabelecemos uma relação típica para concluir por uma identificação da lenda com o personagem histórico, mas sim para deixar em relevo as circunstâncias históricas que provocaram do século XV para XVI uma mais activa evemerização da lenda, a ponto de se chegar a redigir a célebre relação histórica que andou manuscrita até 1587, que se considera como a redacção mais antiga. A acção de Fausto Socino na Polónia também não se deve julgar indiferente sobre a persistência de uma tradição faustiana entre o povo, conhecida pelo nome de Twardowoski <sup>361</sup>. Se na luta do manicheísmo aparece em Cartago um Fausto, se na época das heresias dos Cataros e albigenses é que se forma a tradição portuguesa de Frei Gil Rodrigues, a grande época da Reforma, não só pela publicação dos livros da antiguidade como pela reacção violenta contra a feitiçaria, não podia deixar de definir mais profundamente esse tipo do mágico Doutor, na Crónica de Spies, de 1587, e na sua relação de Widmann, de 1599.

Vamos ver em que condições a lenda do Doutor Fausto foi elaborada por católicos e protestantes, e como cada um destes campos lhe imprimiu um carácter particular.

A condenação da Igreja contra o renascimento das doutrinas neo-platónicas do século XV e XVI, fez com que os filósofos e os investigadores da natureza, como Agrippa, Cardan e outros fossem considerados como magos; nas cortes da Europa os soberanos acercavam-se de astrólogos, e os horóscopos, presságios e sortes dos santos governavam as determinações da política. Mas a própria Igreja havia adoptado muitas práticas do politeísmo greco-romano, e quando no século XVI se estabeleceram os sanguinários processos contra a feitiçaria, o Protestantismo envolveu também Roma nessa acusação, e pode dizer-se que nos países protestantes é que os processos da demonologia foram mais duradouros e violentos. A sorte do Doutor Fausto apresenta os dois espíritos em luta; na forma católica o Fausto é arrebatado pelo diabo em corpo, mas a sua alma salva-se. Na elaboração protestante o ânimo da condenação é implacável, porque se andava no fervor da luta contra a nova Babilónia, e o Fausto perde-se irrevogavelmente. Esta distinção já foi observada por Linner, e reduzida a uma explicação natural por Graça Barreto: «nas lendas não se dá a condenação; nas lendas, digo, não se confunde com os puppenspiele. A estrangulação do corpo do Fausto não importa a sua condenação, esta não se pode inferir na leitura meditada do último capítulo da Crónica de 1587, dada por Spies, em Francfort, que é talvez a lição mais remota da lenda. A estrangulação tem que explicar-se por outras tradições, de que as *Tischreden* dão conta, como as histórias do músico de Eisenach. Lutero afirma-nos ainda nas suas Conversas: «Os homens ficam possessos por duas formas, uns no corpo, outros no espírito como os ímpios todos. Em resposta aos furiosos de quem o diabo se apossa corporalmente, com a permissão de Deus, ele governa-

---

<sup>360</sup> Na biografia do Doutor Fausto de Gustavo Brunet (*Nouvelle Biographie générale*, de Didot) se lê e que o Fausto professava as ciências ocultas em *Cracóvia*; e que *herdeiro de um dos seus tios*, dispensara em orgias com estudantes de Wittemberg esse haveres. Aqui estão duas circunstâncias do Fausto Socino, como acima indicamos e que a lenda se apropriou. Swift no *Canto do Tone* ridicularizando alguns livros e tradições populares diz: «O segundo é o *Doutor Faustus*, escrito por Artefias; ele o publicou no seu centocingentésimo quarto ano; este sábio procede inteiramente pela via da *reincrudação*, ou pela via húmida. O casamento entre Faustus e Helena não serve senão para espalhar luz sobre a *fermentação do Dragão macho e do Dragão fêmea*». *Le Conte du Teonneau*, t. I, pág. 70, ed. da Haya, 1757.

<sup>361</sup> Vid. a sua lenda na *Revue des Deux Mondes*, 1874, 1 de Novembro, pág. 226. Há também um Fausto bizantino, no poema de Cipriano, por Atenais. Vid. *Revue des Deux Mondes*, 1871, t. V, pág. 721.

lhes o corpo, que agita e infama; mas nada pode sobre o espírito que é obrigado a deixar ileso. ==(*Propos de Table*, pag. 49). Ora as duas narrativas sobre os músicos são a exemplificação desta lei; e o último capítulo da Crónica de 1587 é apenas uma variante mais dramatizada daquelas lendas»<sup>362</sup>. A interpretação da morte do Fausto estrangulado por Mefistófeles como o abandono voluntário do corpo em expiação dos crimes do espírito, sobretudo por se apoiar nas crenças teológicas dos demonógrafos do século XVI. Foi nestas salvaçãoes que se desenvolveu o papel de medianeira da Virgem; a tolerância não vinha das doutrinas católicas, mas do espírito conciliador com o culto da Virgem veio assimilar ao cristianismo os restos dos sectários do politeísmo. Na célebre lenda do monge Teófilo, onde aparece o pacto com o diabo, é a virgem que o salva, como se lê na crónica citada por Meibomio: «Por estes tempos salvou-se Teófilo, que fizera pacto com o diabo, como se lê no milagre de Santa Maria». A mesma salvação pela Virgem se lê na lenda portuguesa de Frei Gil de Santarém, e na tradição polaca de Twardowski. Depois do Concílio de Efeso, o culto da Virgem propagou-se nas Igrejas do oriente e do ocidente, onde assimilou a si as divindades femininas, as Deusas-Mães; foi assim que os cultos politeístas, que ainda sobreviviam, se deixaram penetrar por esse novo culto que tinha o seu tanto de orgiástico. A Sicília resistira sempre às prédicas de Santo Hilarião e depois do concílio de Efeso oito templos pagãos são convertidos espontaneamente em santuários da Virgem<sup>363</sup>; era neste culto que os ritos pagãos mais facilmente se confundiam. Na crença popular da intercessão da Virgem, o Fausto salva-se antes do aparecimento do espírito filosófico moderno em Goethe.

A forma protestante da lenda revela-se no espírito da condenação do Fausto; porque foi no protestantismo que com mais fervor se combateu durante todo o século XVI e XVII contra essa entidade imaginária do Diabo, por meio de livros, tribunais sanguinários e fogueiras. A feitiçaria foi uma doença colectiva da Europa, que teve duas manifestações: da parte dos povos era uma revivescência de antigos cultos mágicos, que se deve atribuir à entrada de um poderoso elemento mongólico na Europa depois da queda de Constantinopla, e de tártaros na Polónia, tendo já alguns séculos antes penetrado na Rússia; da parte dos que tinham o poder espiritual na Europa, os teólogos, era uma dedução subjectiva, uma reacção contra o dualismo originário que aparecia no monoteísmo cristão, e que se punia coo crime de lesa-divindade, como os revolucionários que atentavam contra a autoridade eram punidos com suplícios atrozes reservados aos crimes de lesa-magestade. Na sua virulência contra a feitiçaria, a Reforma atacou também a Igreja como cúmplice de práticas supersticiosas, e Lutero sentia-se sempre afrontado pelo Diabo, contra o qual atirou uma vezo seu tinteiro. Na apreciação justa do espírito protestante da lenda, Graça Barreto apresenta alguns factos bem característicos, como o poder de Mefistófeles atribuído ao poder da palavra talismânica *hocuspocus*, que também aparece empregada na evocação de Usiel, espírito dos tesouros, e na condenação da prática dos exorcistas como práticas de esconjuros mágicos: «Determinada a influência diabólica imediata, o protestantismo acusou logo a própria Igreja de magia, increpando todos os mistérios que ele não aceitava; Heerbrand, teólogo da universidade de Tubingem, numa dissertação especial apresenta esta tese: ==Prolatione quinque verborum: «h. e. e. c. m.» cum halitu facta se panis substanciam mutare, corpus Christi de coelo detrehere, et in hoc illum convertere, plane magice sibi et allis persuadem.== Este texto é tanto mais importante quanto a ideia que ele apresenta foi aproveitada pelo próprio Goethe, pois Siebel na taverna de auerbach, referindo-se ao prestígio de Mefisto, chama-lhe *hocuspocus*, corrupção visível do *hoc est enim corpus meum*»<sup>364</sup>. E um pouco mais abaixo fundamenta com outro facto importante: «*O Verus Jesuitarum libellus*, reproduzido por Scheible, no vol. II do *Kloster*, dá-nos a evocação de Usiel; espírito dos tesouros, onde se lê: == Etiam juxta efficitia spiritualia verba, cum forma panis et vinis ad

<sup>362</sup> *A Questão de Fausto*, pág. 38.

<sup>363</sup> Beugnot, *Hist. de la destruction du Paganisme en Occident*, t. II, pág. 271.

<sup>364</sup> *A Questão de Fausto*, pág. 43.

Dei corpus transmutatur verbo: II. e. e. c. m.+». Na Alemanha a perseguição da feitiçaria pelos tribunais excedeu em número e em crueldade as perseguições da inquisição espanhola contra a heresia; se no meio dia da Europa as povoações árabes e judaicas eram o pretexto para estas hetacombes humanas em nome da religião, no norte o contacto com elementos turanianos, onde persistiam as antigas superstições características da raça tornavam a feitiçaria o pesadelo geral, aumentado pela excitação das grandes carnificinas que se estendem até ao último quartel do século XVIII. Esta barbaridade dos juristas alemães caracteriza a reacção da Reforma contra a feitiçaria, e por isso a condenação de Fausto passa da lenda vaga para os espectáculos populares das Puppenspiele e para o drama de Marlow, do teatro inglês, sem remissão possível. Só quando Goethe, possuído do génio crítico da filosofia moderna, não aproveitou essa feição protestante da lenda, é que o Fausto se salva pelo feminino eterno, uma idealização mais abstracta da Virgem.

Depois de Havermos discutido as várias formas da lenda do Fausto e as condições morais em que ela se aproximava da unificação, vamos identificar os vagos indícios da sua *personalidade histórica*. Muitas vezes existe um tipo real perfeitamente destacado do tipo lendário, como vemos no Carlos Magno das Crónicas e no Carlos Magno *à la barbe fleurie*, das numerosas Canções de Gesta onde ele é herói; outras vezes o tipo lendário é o único que subsiste à falta de documentos com carácter histórico como em Jesus ou em Budha. Alguns autores decidem-se pela existência pessoal do Fausto, tais como Edelestand Duméril, Neumann, de Steiglitz, Raumer, e Köhler<sup>365</sup>; os testamentos dessa existência são o de Melanchton, cuja autoridade Manlio invoca na sua *Colectânea*, mas os críticos não aceitam esta afirmação atribuída gratuitamente a outrém; Schelhorn considera essas narrativas acerca do Fausto como meras fábulas; a citação, à primeira vista tão importante de Luthero, revela o sincretismo lendário, porque nela se confunde Fausto com o tipo Tradicional de Eulenspiegel, pondo-nos na mesma linha de respeito. O testemunho de Trithemio, Tentzel, é uma tradição popular; Neumann acha os factos obscuros, e semelhantes ás aventuras de outros mágicos; Wiedmann trata a tradição como uma narrativa novelesca, e Pfitzer na sua redacção disserta com amplificações gratuitas e já sem poesia; Paulini considerava essas tradições da personalidade do Fausto como vãs. Os livros atribuídos ao Doutor Fausto, como a *praxis mágica*, dada como impressa em Passau em 1527, e outros opúsculos são produções do princípio do século XVIII, que simularam essa data, e que foram produzidas pelo interesse crescente da lenda popular.

Graça Barreto, que chegou a acumular preciosos estudos sobre a lenda faustiana, formulou esta conclusão: «o exame das fontes mais antigas e o confronto das velhas dissertações alemãs e latinas adiantará apenas sobre as antiguidade das tradições, porém nada sobre o fim proposto (a personalidade histórica do Fausto)». E termina: «Além disso a afinidade do Fausto com todos os génios da Alemanha durante três séculos não é para desprezar. Sucessivamente reproduzem-se nele Aggripa, nas tradições sobre o cão que o acompanha sempre e desaparece por ocasião da sua morte, e na paga ao hospedeiro; Tritheim, na evocação da princesa Maria perante Maximiliano, que confronta perfeitamente com a de Alexandre Magnona presença de Carlos V, etc.»<sup>366</sup>.

Rejeitada a personalidade histórica do Fausto, consideramo-lo como um tipo genérico do sábio da grande época da Renascença, meio teurgo, como Cornelio Aggripa, Pic da la Mirandola, Marsilio Facinio, Paracelso ou Cardan, e ligado ao Diabo por pacto terrível, com Sixto V, ou Bonifácio VIII, Silvestre II, Gregório VII e Pailo II. O estudo deste tipo deve limitar-se à determinação dos elementos populares que entraram na elaboração da lenda faustiana; e. sucessivamente estabelecer a sua unificação nas relações escritas, as anónimas, donde procedeu a de Spies de 1587, e de Wiedmann de 1599, donde provém a folha volante

<sup>365</sup> Graça Barreto, *Lição a um Litterato*, pág. 19e 20.

<sup>366</sup> *Lição a um Litterato*, pág. 20.

popular do século XVIII. Então é que se poderá apreciar como esta funda tradição europeia resultante das nossas transformações intelectuais, se tornou a base para as grandes criações literárias e filosóficas de Calderon, Marlow, Lessing e Goëthe.

Dissemos que o Doutor Fausto era o tipo ideal do sábio, no fim do século XV e XVI; de facto certos traços da sua filosofia são tirados das biografias de alguns alquimistas que tiveram realidade histórica. O uso dos livros era no fim da Idade Média era um poderoso indicio de relações sobrenaturais; João Trithemio, que tanto se parece com o Fausto pela evocação que faz da defunta Maria de Borgonha diante de seu marido o imperador Maximiliano, era considerado pelo seu saber como tendo relações com potências invisíveis, e esse saber era atribuído à aparição que tivera em sonhos do Missal de Westenhrül, que ele na infância tanto desejava conhecer. Nas lendas de Nicoláo Flamel, copista do século XV, o seu saber e riqueza são atribuídos ao estudo de um livro que lhe foi revelado em sonhos, livro escrito em papiros, com letras de ouro e figuras diversas, com um sentido misterioso que só ele chegou a descobrir. Com a maravilha da multiplicação dos livros pela imprensa muitas destas lendas se ligaram à pessoa de João Fausto, e portanto não é portanto sem fundamento que a relação poética entre o aperfeiçoador da imprensa e o Doutor.

Os sábios, que precederam a disciplina científica da observação e da experiência, eram theurgos com carácter mais ou menos demoníaco conforme a reacção da Igreja contra as doutrinas heterodoxas. Ou pela sua proveniência na Europa, pêlos Árabes de Espanha, ou pelo fim unicamente temporal da descoberta das riquezas, ou pêlos seus resultados, como a emancipação da consciência da autoridade teológica, a Ciência foi considerada pela Igreja como uma sugestão do diabo para desviar a alma humana da submissão mística. Os sábios vivem nas lendas populares propagadas pela Igreja como anjos rebeldes que procurando surpreender os segredos da natureza aspiram imitar ou contrafazer as obras de Deus. Este carácter deriva-se da concepção mítica de deuses obreiros, Tvashtar, Hephaestos, Prometeu ou Veland, que pela sua persistência nas superstições chegaram até uma época de evemerização, em que os deuses decaídos ficaram diabos ou sábios. Nas biografias de Alberto Magno, de Bacon. de Pedro Apona, de Paracelso e de Raimundo Lullo, de Jerónimo Cardan, João Trithemio, Nicoláo Flamel e Cornélio Aggripa, acham-se elementos bastantes para constituir uma biografia do Sábio, tal como era concebido pela credulidade geral; se a lenha do Doutor Fausto não se formasse com toda esta riqueza de elementos deveria essa omissão considerar-se como um fenómeno de depressão intelectual, o que era realmente inexplicável, conhecendo-se a actividade mental da época das duas Renascenças. A lenda formou-se inconscientemente com todos os elementos transmitidos pelo passado, deuses teurgos, heréticos condenados pela Igreja, inventores ou descobridores das maravilhas da natureza, e pode-se dizer, que o que na lenda pertence como próprio ao século XVI é a feição particular da feitiçaria, porque essa apreensão exclusiva da época. O Doutor Fausto dá-se ao estudo como um sábio, interpreta o Evangelho de S. João como um herege, tem riquezas como um alquimista, mas o seu poder deriva-se de um pacto com o diabo, como se usará na feitiçaria do século XVI.

As relações do Doutor Fausto com o Diabo começaram pelo encontro do cão, no seu passeio. É este um característico geral, e portanto um elemento comum; acha-se como facto biográfico de Cornélio Aggripa. astrólogo do fim do século XV, cujo tipo não foi estranha à formação lendária do Doutor Fausto. Como Aggripa, o Doutor fazia alarde do seu poder sobrenatural, à maneira dos empalmadores; Aggripa andava sempre acompanhado de um cão negro, com uma coleira guarnecida de pregos, e que era considerado como o seu espírito familiar. Paulo Jovio conta que quando estava nos próximos, Aggripa dissera para seu cão:- Vai-te, desgraça alimária, foste tu que me perdeste. A tradição da moeda com que Aggripa, na sua vida airada costumava pagar a hospedagem, reproduz-se também na lenda do Doutor Fausto. A moeda tinha a aparência de legal e corrente, porém passados dias tornava-se em sola, em conchas, em folhas de árvores. As duas particularidades que apontamos não pertencem exclusivamente a Cornélio Aggripa.

A identificação do diabo com o Cão é ainda hoje popular; nas superstições do arquipélago açoriano o diabo é denominado de *cão sujo*; e o demónio da hora do meio dia ou a Empusa, ali conhecido pelo nome de Entreaberto, é considerado nas superstições europeias como aparecendo na forma de um cão. Nas reuniões de sabath, como se vê por documentos judiciais do século XV, o diabo mostrava-se muitas vezes na figura de cão <sup>367</sup>; além de Agripa e do Doutor Fausto, outros magos e feiticeiros se acham relacionados com Cão. Como comprovação citaremos Simão Mago, a quem aparecia nesta forma, como diz Gabriel Naudé <sup>368</sup>; o alquimista Bragadini andava acompanhado de dois cães negros, que como seu dono foram executados na praça pública: o cardeal Crescencio foi assistido na última hora pelo diabo em forma de cão negro, que o estrangulou, como conta João de Chassanion (*Des grands et redoutables lugements*, pag. 66); no nascimento do visionário alemão Holzhauser, apareceu-lhe o cão em forma de cão negro; era nesta figura também que aparecia durante o dia à velha feiticeira do século XVI Maria Lescorière. Estes elementos lendários não são restos exclusivos da Idade Média, já se encontram na época da transformação do politeísmo greco-romano. Conta Luciano que em Coryntho, a um certo Arignote, ao ler os livros mágicos egípcios, lhe aparecera de repente um espectro na figura de cão; era esse espectro que infestava uma casa, como aconteceu segundo a célebre anedota de Athenodoro, que reaparece também na casa onde morreu o Doutor Fausto.

A moeda mágica pertence às lendas da feitiçaria europeia; em geral o dinheiro do Diabo, segundo o célebre denomógrafo Del Rio, converte-se em carvão ou em estrume. Nas superstições populares dos Açores, o dinheiro contido nos tesouros descobertos pelo demónio da hora do meio dia converte-se em carvão se se não derramar sobre ele algumas gotas de sangue. Roguet, nos *Discursos dos Feiticeiros* conta um sucesso de uma compra numa aldeia de Franche-Cnté, em que o dinheiro no dia seguinte se achou convertido em placas de chumbo.

À lenda popular do dinheiro mágico fixado com o sangue liga-se também a dos pactos com o diabo fixados por uma escritura firmada com o sangue do braço; a extensão desta crença é vastíssima, e por assim bem dizer tornou-se a parte obrigada da biografia tradicional do Fausto. Guilbert de Nogent, no livro *De vita sua* liv. I, cap. XXVI), conta o pacto de um monge com o diabo; a vulgarização destas lendas data principalmente do monge Theophilo, e tornaram-se frequentes entre a classe sacerdotal, chegando muitos Papas a ser considerados como ligados por estes vínculos com o diabo. Um Prior e Doutor de Saint-Germain em Laye, Guilherme de Alluie, foi condenado a prisão perpétua por se ter julgado que se fizera pacto com o diabo; chamava-se a este crime no século XV *Vauderie*, que também significa Sabbath. A lenda do papa Sixto V, contada por de Thou, na *História Universal*, em que o diabo tinha vindo reclamar a sua alma ao fim de um certo prazo marcado por um contrato, revela-nos a mesma corrente do espírito protestante, que na Alemanha se generalizou no tipo do Fausto. O próprio Palma Cayet, que traduziu para francês a primeira redacção literária da lenda do Fausto, foi julgado pelos huguenotes como tendo feito um pacto com o diabo, para que este lhe ensinasse diferentes línguas. No fim do século XVI ainda o cura Marselha Gaufridi, fazia em regra um pacto com o diabo para alcançar o poder de seduzir as mulheres com o seu bafo; ele usou este poder, da mesma forma que o Doutor Fausto, para seduzir Magdalena, filha do cavaleiro de La Palud, a qual como a Justina do *Mágico Prodigioso* de Calderon, se refugia num convento para escapar ao poder do cura feiticeiro.

A crença popular do Sabbath é a que está ainda mais arreigada no vulgo; é um resto dos cultos politeístas, que a Igreja condenou, e que por isso adquiriram o poder mágico. Filinto Elysio, nas notas da sua tradução das fábulas de Lafontaine, descreve este rito da antiga feitiçaria: «Eu ouvi algumas velhas chamar *senzala* ao conciliábulo e sitio em que (segundo a crença do vulgo) se juntam na noite de sábado as bruxas e feiticeiras, e onde aprendem os

<sup>367</sup> Sentenças de Arras, de 1640. Ap. *Curiosités des Traditions*, de Lalanne, pág. 97.

<sup>368</sup> Ap. *Dict. des Sciences occultes*, mot: Apparition.

arcãos mais recônditos da bruxaria; dos quais é ali lente da borla preta do Cão-tinioso, a quem elas adoram, e a quem em sinal de adoração, beijam (segundo a narração das velhas) o traseiro. E perguntando-lhes eu, porque razão lhe chamam *senzala*, me responderam, que pela muita parecença que tinham elas negras e os demónios também negros com as casas dos pretos, que no Brasil se chamam *senzalas*». (Op. cit., pag. 302).

Os prodígios operados pelo Fausto, nas lendas literárias do fim do século XVI, uns pertencem aos prestidigitadores das feiras, como o vinho que se derrama pelo chão e se incendia; outros são a reprodução de lendas da antiguidade clássica ou do fim da Idade Média. Como Aristóteles nos fabliaux, e como Virgílio, não ficava mal ao Fausto apaixonar-se por Margarida ou então pelo Diabo-Vénus personificado na aparição de Helena. Era-lhe também indispensável produzir o *homunculo*, espécie de andróide, como os que fabricavam os sábios da Idade Média, Alberto Magno, Bacon, Silvestre II, Alexandre da Paflagónia, Arnaldo de Villa-Nova e João Muller; o andróide era representado nas crenças populares pela Mandragora, que Del Rio descreve como demónios familiares em forma de bonecos, feitos de raízes, que possuíam grandes poderes mágicos, como predizer o futuro, livrara de perigos, etc. O prodígio da evocação de Alexandre por Fausto pertence a um fundo de crenças supersticiosas muito remoto; a pitonisa de Eudor faz a evocação de Samuel, e Appolonio de Thyane faz a evocação de Aquiles; Alexandre, tão profusamente celebrado nas Gesta da Idade Média, e possuindo no seu nome um grande poder talismânico, era personagem adaptado a esse tipo, que é síntese popular do sábio da Renascença, como vemos pelas relações do herói com o sábio Aristóteles, conservadas nos Lais populares.

Finalmente, a morte do Fausto pelo arrebatamento é também comum a vários personagens, como Apolonio, como papa Bento IX e João Ivan Basilosvitz. A soma dos elementos tradicionais era tão forte que o povo no seu sincretismo não podia deixar de dar à sua elaboração um certo efeito de realidade; e este efeito chegou a causar impressão a alguns dos teólogos da Reforma. Muitos destes elementos tradicionais foram renovados nas virulentas polémicas entre os reformadores e os papistas, e o tipo do Fausto formou-se quase que espontaneamente entre aqueles que procuravam caracterizar as superstições que viciavam a Igreja e contra as quais reagiam. É neste sentido que o Fausto era uma resultante da agitação da Reforma, e neste sentido privativamente alemão; na Alemanha conservou todas as suas raízes tradicionais nas relações em prosa de folha-volante, e nos espectáculos populares dos Puppenspiel, de onde se elevou até inspirar as belas criações individuais da literatura e da arte moderna; em Portugal e Espanha ficou em rudimento no *Escolar das nuvens*.

A redacção mais remota da lenda do Doutor Fausto é anónima, e foi publicada pela primeira vez em Francfort, em 1857; intitula-se *História von D. Jhoann Fausten, den weithechreyten Zauberer und Schwarzkünstler*. É nesta redacção que se encontram os elementos tradicionais menos arbitrários e menos submetidos a um intuito moralista<sup>369</sup>.

Desta relação data o novo interesse pelo mágico Doutor, interesse que foi aproveitado por Jorge Rodolpo Widmann em uma extensa ampliação publicada em Hamburgo em 1599, com o título: *Drei Theile der wahrhaftigen Historien von den grewlichen und abschewlicheb Sünden und Lastern, auch von vielen wunderbarlichen und seltzamen abentheuren so D. Johannes Faustus hat getrieben*.

Depois desta redacção de Widmann, que os críticos costumavam confundir com a relação anónima de Francfort, seguiu-se a publicação póstuma de uma nova redacção literária de Pfitzer, de 1674, com o título: *Das ärgerliche lebel und schreckliche End dess vielberüchtigten Ertz=Schwarzkünstlers D. J. Faust*.

---

<sup>369</sup> Esta relação foi traduzida para inglês, em 1590, com o título: *History of the damnable Life and deserved Death of Jhon Fustus*. Em 1598 publicou Palma Cayet a tradução francesa com o título: *Histoire prodigieuse et lamentable de Jean Fauste, magicien, avec son testament et sa mort épouvantable*.

Da elaboração individual de Widmann saiu para a corrente popular uma folha-volante, no primeiro quartel do século XVIII, com o título: *Des durch die gauze welt berufen Ertz=Schwartzkünstlers D. J. Faust*. Julga-se que a obra de Marlow foi inspirada por algum drama anónimo dos teatros dos bonifrates; mas a tragédia inglesa representada na Alemanha por actores ambulantes veio por seu turno a inspirar esse texto popular dos Puppeenspiel, que achou e imprimiu em 1850.

Daqui em diante a lenda do Doutor Fausto torna-se elemento exclusivo de criação artística, e as obras do poeta e pintor Müller (1778), de Lessing, de Klinger, de Soden, e de Goëthe, fazem dessa tradição de um século de actividade mental a grande síntese da emancipação da consciência.

O ideal da humanidade é a síntese dos sentimentos que a agitam; representa-se em criações sucessivas, que simbolizam cada progresso, cada uma das suas faces mais profundas, nas lendas eternas do Prometeu, Ahasverus, Fausto e Don Juan. O primeiro esforço do homem para submeter a natureza, anima-la por si, reduzindo-a à sua imagem, segunde essa fatalidade misteriosa da metáfora instintiva, pertence à vida heróica, está representado na acção. *Prometeu* rouba o fogo celeste para animar a argila, reluta, estorce-se sobre os fragedos a que está agrilhado, à espera de quem o liberte. Enquanto o abutre lhe roi as entranhas, cria-se uma outra força, que os deuses mais tarde hão-de também amaldiçoar, porque não a poderão prender- é a actividade do pensamento.

A lenda do *Fausto* é a segunda jornada de Prometeu. De um acto ao outro do grande drama da vida, representa-se um longo intermédio, é o homem vencido na luta material, deixando-se levar, arrastar pela fatalidade. Ahasverus prossegue em seu giro interminável; passa numa noite tempestuosa, e interrompe a vigília do sábio sob a forma de Mefistófeles, traz-lhes as agonias de seu irmão do mundo antigo, e num abraço comunica-lhe a sentença do seu fadário, deixa-lhe no espírito a ideia, que se evolve e desenvolve numa actividade interessante. Fausti precipita-se impellido pela vertigem do infinito; prescruta todas as coisas, toca os problemas insolúveis; a razão audaciosa não é suplantada pelo raio, e prossegue destruindo, para conhecer aquele que o fulmina. A força da causalidade serviu-se do braço e do raciocínio; um verga prostrado na fadiga, o outro eleva-se; sente mais vigor, `medida que o absoluto, o impossível, procuram interromper-lhe o voo.

A Igreja, nos primeiros séculos, apodava de inútil a ciência, pela boca de S. Paulo; era a esterilidade semítica comunicada ao cristianismo, em cujo seio nascera. Mais tarde, quando a grande raça criadora e poética dos *aryas* o absorveu, e lhe deu um carácter de humanidade, as tendências místicas do velho Panteísmo oriental, de que ele se reveste, levam-no ainda a desprezar a ciência como um orgulho e vaidade do homem, como destruindo a simplicidade de espírito que só o pode elevar até Deus; o cristianismo, então, prega ao abandono da actividade, da vontade, procura aniquilar a razão como princípio de todo o erro.

Atacada nas controvérsias religiosas, a Igreja, para salvar o dogma contra as seitas que se levantam, dá um pouco de liberdade a esta escrava, a razão, a *ancilla Theologiae*. Teme a sua força, e trá-la sempre agrilhada; quer dar-lhe o embrutecimento da inércia. Ela espera quem a liberte, na sua impaciência de Euménide. Foi Aristóteles o seu redentor; os árabes haviam recolhido a tradição científica, perdida no mundo antigo, cultivavam a Astronomia, a Álgebra, a Óptica e a Medicina, ciências da observação das leis físicas do mundo, o critério mais seguro para a verdade. A alquimia, abstraindo das práticas supersticiosas dos tempos da rudeza e do maravilhoso, é este o primeiro grande ensaio da análise dos corpos, cuja síntese, mal determinada, se dirigia, através das variadas descobertas, ao ponto único da transformação dos metais em ouro. A Igreja anatematiza este esforço da razão; no canom 36 do concílio ecuménico de Laodicêa estagmitou os que se dedicassem ao estudo da Matemática e da Astrologia. No século IX, quando as escolas dos judeus e árabes de Espanha vulgarizavam os livros de Aristóteles, o canom 42 do concilio de Tours obrigava os padres a ensinarem a

ineficácia das práticas de magia para dar saúde aos homens e animais. A Medicina era a ciência mais detestada, porque reagia contra a vontade Deus, de cuja não vinham os bens e os males.

A Espanha longo tempo foi olhada como o foco da nigromância; o ouro e as riquezas, alcançadas pela indústria de Pisa, Génova, Florença e Veneza, em troca das especiarias ricas do Levante, os capitais que o espírito de empresa e o génio especulativo dos judeus acumularam, para a sociedade feudal e teocrática que não compreendiam o trabalho livre, tinham a sua origem nos pactos diabólicos. O que a razão descobria era estigmatizado como embuste; a ciência uma atrocidade, com que o pai da mentira procurava ensoberbecer-nos. Silvestre II, Alberto Magno, Rogério Bacon tiveram a reputação de feiticeiros. Ainda no século XVI, Gabriel Naudé escreve a apologia dos grandes homens acusados falsamente de feitiçaria.

Para radicar no espírito do povo o terror pela liberdade de pensar, a Igreja propaga a lenda do *Fausto*; de origem particular, desenvolve-se, generaliza-se a ponto de simbolizar não só os perigos do livre exame, mas até esta fatalidade da natureza dupla, o pensamento activo e incessante, transpondo o tempo e sendo limitado por ele.

O maior impulso para a emancipação da razão, depois do aparecimento de Aristóteles na Europa moderna, foi a descoberta da Imprensa. João Fausto reproduz a Bíblia com uma prontidão sobre-humana; os copistas espantaram-se, as Universidades inquiriram, os monges pachorrentos verificam letra por letra a identidade dos exemplares. O artista dera vida às linhas cabalísticas nos tipos. Proclamaram-no um feiticeiro; ele desaparece na confusão egoísta de uma grande peste. É por certo sobre a vida do pobre empreendedor de Mayence, que começa a *localizar-se*, a particularizar-se a lenda. O povo tem sempre a necessidade de localizar os factos; era assim para o sentimento da Igreja, longo tempo imposto e apregoadado, mas sem achar uma acção que o representasse ao vivo. A vida de João Fausto e do Doutor Wiemar têm grandes analogias; é talvez por elas que se procurou determinar a origem histórica, que embora não tenha essa realidade por fundamento, apresenta um carácter de verdade.

A arte clássica na Renascença introduz um elemento sensual na lenda do Fausto, que se desenvolve progressivamente; é o Don Juan, a fatalidade no amor. O doutor, embebido nas suas vigílias, evoca o tipo da perfeição plástica, Helena, a alma da Grécia, a arte, o belo na sua essência. E ama-o com aquela paixão, que canta Marlow.

«Eis o rosto que fez emparelhar mil navios e queimar as torres imensas de Ilion?

«Doce Helena, torna-me imortal com um beijo... Seus lábios aspiram minha alma. Vede como ela voa.

«Vem, Helena, vem, dá-me a minha alma.

«è aqui que eu quero viver, porque o céu está sobre estes lábios, e tudo que não é Helena é vão».

Deste abraço do Doutor Fausto e Helena, antes do panteísmo da arte do século XVIII fazer nascer Euphorion, como personificação da civilização moderna, já esse beijo inflamado gerara Don Juan, o filho pródigo das graças e amores. Simboliza a fatalidade irresistível, que atraía os espíritos para o estudo dos velhos monumentos clássicos, que a imprensa restaurava, a que a Igreja chamara *dulvia vana*, e que, com pesar seu bem o conhecia, roubava bastantes inteligências às controvérsias teológicas. Don Juan tem a perdição no olhar; a alma não resiste a uma falha branda, sentida; o anjo que desce do céu, na encarnação de uma mulher procura salva-lo, perde-se também com ele.

É o símbolo da arte na Renascença. Este amor pelas belezas de Homero, de Virgílio, de Cícero e Platão, um século antes seria uma heresia<sup>370</sup>. A Igreja deixa embalar-se na harmonia do paganismo; para justificar a sua infalibilidade, procura ver nos velhos modelos o pressentimento das verdades cristãs. O cardeal Bembo esquece o dogma austero, o ascetismo de *Imitação*, lança-se na chorêa das musas pagãs, desvaira nos jogos do amor brincão e travesso, que andara perdido nas várzeas ameníssimas de Hellade. Ele representa o velho da

<sup>370</sup> Alfred Maury, *Magie*, pág. 214.

elegia de Moscho. Angelo Poliziano, Marcilio Ficino, Poggio, Bracciolani, Lorenzo Valla, Janozzi Monetti, restaurando o platonismo e o estoicismo, antepondo-os mesmo à moral evangélica, são outros tantos amores, que se encadeiam na série das aventuras daquele tipo fatal, gerado no beijo do Doutor Fausto e Helena. As especulações neoplatônicas davam à imaginação uma parte mais extensa que à razão. Cornelio Agrippa adopta a categoria neoplatônica para a sua hierarquia dos espíritos<sup>371</sup>; Paracelso, Nostradamus, Jeronymo Cardan representam a exageração especulativa, o fanatismo científico. A Igreja continua o seu combate interminável contra os pensadores<sup>372</sup>, personificando-os num tipo geral, um alvo para onde se dirigem todos os tiros- o Diabo.

A lenda alemã compreendia no aparecimento e nos amores de Helena o facto da Renascença, mas não sabia determinar-lhe a ideia. Ouçamo-la na sua verdade rude, como a introduziu para francês, no século XVI, Palma Cayet:

«No domingo os estudantes, sem serem convidados, vieram a casa do Doutor Fausto para cearem com ele, e trouxeram consigo vinho e iguarias, porque eram gente franca. Logo que o vinho começou a alegrar, caiu a conversa sobre a beleza das mulheres, e começou a dizer que não queria ver outra mulher bela depois de Helena da Grécia, porque a sua beleza fora causa da ruína total da cidade de Tróia, sustentando que devia ser por certo muito bela, por isso que tantas vezes fora roubada, e que por ela se tenha feito um tal levantamento.

«O Doutor Fausto respondeu: Já que tendes tamanho desejo de ver o belo semblante da rainha Helena, mulher de Menelau, e filha de Tyndaro e de Leda, irmã de Castor e Pellux, que foi a mulher mais bela da Grécia, eu quero que ela vos apareça, que vejais pessoalmente o espírito em suas formas, a sua estatura, como era em vida.

«Nisto o Doutor recomendou aos companheiros que nenhum desse palavra, nem se levantassem da mesa para galantea-la, e saiu da estufa.

«Então quando tornou a entrar, a rainha Helena vinha após ele, tão admiravelmente bela, que os estudantes não sabiam onde estavam, tanto se achavam perturbados e transportados fora de si.

«Helena apareceu com um manto de púrpura negra e preciosa, os cabelos destrinçavam-se até baixo, tão excelentemente belos, que bem pareciam ser ouro fino, e tanto se espalhavam, que desciam a baixo dos quadris, ao grosso da perna; com os olhos belos, negros, um olhar amoroso, uma pequena cabeça bem conformada, seus lábios rubros como cerejas, com uma boquinha, um longo colo alvo como um cisne, um semblante bellissimo e setíneo, o corpete delicado, direito e proporcionado! Enfim, fora impossível achar-lhe uma única imperfeição. Ela mostrava-se por toda a sala do fogão, com um ademam airoso e gentil, engraçado e dengue, de tal forma, que os estudantes ficaram abraçados de amor, e, se não soubessem que era um espírito, não faltaria um impulso que os levasse a toca-la. Depois Helena saiu com o Doutor Fausto da estufa.

«Para que o espírito satisfizesse o Doutor Fausto, com sua miserável carne, apresentou-se-lhe por volta da meia noite, como se estivesse acordado, com a aparência da bela Helena da Grécia, tal como dantes mostrara aos estudantes, e se reclinou sobre o seu seio, como uma estatura igual então, e com um semblante amoroso e fascinador. Quando o Doutor Fausto deu por isto, sentiu a vontade presa de tal maneira, que se apaixonou por ela, e fê-la sua amante, com tal ardor, que só a via no mundo, e dela houve um filho, com que o Doutor Fausto se alegrou muito...»

A lenda alemã chama a este filho o Justo Fausto; Goethe fez dele um símbolo, Euforion, a encarnação da civilização moderna; porém, o mesmo pensamento de um modo mais precioso, o filho da voluptuosidade de Helena e da profundidade sombria de Fausto, é

<sup>371</sup> *De occulta philosophia*, liv. III. cap. XVII.

<sup>372</sup> «A lenda do Fausto remonta à época da Reforma, época de agitação febril...» Weber, *História da Literatura alemã*, pág. 208.

aquele Don Juan, lúbrico, desdenhoso, distraído, esquecido do céu pelas belezas do mundo, é a *Renascença*. É a evocação da beleza escultural antiga, longo tempo esquecida com as tradições da arte clássica. Don Juan é o profano, o seu amor é todo da forma, como na poesia grega.

A Renascença antepôs os poetas pagãos aos padres da Igreja; A Igreja querendo conservar a sua supremacia, para aceitá-los inventa um processo de canonização, vai santificando-os pouco a pouco. Mais tarde o mesmo Don Juan tem no céu quem interceda por ele, uma essência angélica, que se humaniza na encarnação de uma mulher, para salvá-lo pelo amor. A lenda do Fausto, formada nos claustros, segundo Cláudio Durieux e Klinguer, deve ser também influenciada por este sentimento da Igreja popular. Fausto deve logicamente e fatalmente ser perdoado.

Assim parece incompleta, por se achar somente nela reflectido o anátema da Igreja á razão investigadora, e não aparecer a tendência ariana de santificação, que tudo perdoa e reabilita diante de Deus; Tendência um tanto exagerada depois que se tentou salvar os poetas pagãos que não haviam visto os alvares do cristianismo, ao ponto de turibular os animais, como se vê no hino cantado na festa do *Asno*. O Doutor Fausto perde-se sem remissão, tanto na lenda alemã, como no drama vulgaríssimo de Marlow, na Inglaterra. Descoberta a lei de formação das lendas, pode-se bem, sem risco de erro, recompô-las à *priori*. Desde os primeiros séculos, a Igreja procurara santificar os antigos poetas; Em Virgílio, Lactancio e Santo Agostinho queriam achar um núncio do Messias; S. Paulo, ao visitar o seu túmulo na gruta do Pausillipo, naquela lenda sublime do cristianismo, chora amargamente por não ter vindo mais cedo para salvar essa alma melancólica, tão disposta para a suavidade do Evangelho. Plínio Júnior é considerado como um mártir, e chega a alcançar o título de venerável; Na paixão apócrifa de S. Tito, atribuída ao jurisconsulto Zenão, conhecido de S. Paulo, se conta a lenda da sua conversão ao cristianismo<sup>373</sup>, pelo milagre do Santo Bispo de Creta, diante do qual caiu por terra o templo que o procônsul dedicava a Júpiter; espantado com a estranha maravilha, ele converte-se com o seu filho. Nas *Adversaria* de Luitprand, Plínio tem o epíteto de venerável<sup>374</sup>.

A Igreja também procurou recompensar o espírito de tolerância do Imperador Trajano, tirando-o das penas eternas pela intercessão de S. Gregório Magno. Era o pensamento de Luitprand: «*Valde probabile est inspirasse Dominum S. Gregorio ut oraret pro Trajano ut salvaretur, quia edictum contra christianos, portatu Pliniji Secundi, proconsulis in Bithynia, mitigari jussit*»<sup>375</sup>. A formação da lenda é atribuída ás virtudes e equidade do imperador, mais do que à sua tolerância religiosa, como se vê na biografia anónima de S. Gregório, quase contemporânea do papa, segundo os Bolandistas, e pelo que Dante representava em baixo-relevo, feito pela mão de Deus sobre um rochedo do Purgatório<sup>376</sup>. Trajano, em uma entrada triunfal em Roma, é detido por uma pobre viúva, que vem lavada em prantos pedir-lhe justiça para o assassino do seu filho único. Trajano manda procurar e trazer preso o malvado, e conhece ser seu próprio filho. Então diz à viúva se quer que o mate, ou antes recebê-lo pelo que perdera. A desgraçada era mãe, e aceita-o perdoando. O biógrafo anónimo conta que o Santo Pontífice, passeando no fórum em Roma, viu este facto esculpido num monumento, e segundo João Diácono, tocado de tamanho rasgo de justiça, rogou fervorosamente a Deus para que fizesse voltar ao mundo a alma de Trajano, e obteve a salvação dela. João Dácono, na vida de S. Gregório Magno, diz que o Pontífice, tendo proclamado nos seus livros como ineficazes, as

<sup>373</sup> Bolland, t. I, 4 januar. – Vid. sobre este ponto *S. Paul et Senéque*, de A. Fleury, Pag. 30, nota, onde cita todos os autores que trazem esta lenda.

<sup>374</sup> Oper. Antwerp. (1640), pág. 512, *Adversaria*, §. 292.

<sup>375</sup> É também o pensamento de Fabricio, *Biblioth lat.*, t. III, Ernesti, pág. 418 e 419.

<sup>376</sup> *Purgatório*, c. 4.

orações pelos mortos inepententes, não rogara, mas que *chorara*: «*Non legitur pro Trajano Gregorium exorasse, sed tantum flevisse*»<sup>377</sup>.

S. Tomás de Aquino, o Anjo da Escola, explica o facto teologicamente, supondo uma ressurreição, em que o Imperador tivesse tempo de se arrepender: «*De Trajano potest dici quod sit revocatus ad vitam et suscepta gratia veniam consecutus*»<sup>378</sup>.

Este carácter feminino de bondade das raças célticas, coadjuvado pelo espírito da bondade evangélica, procura a salvação de Judas; o condenado deu o seu manto de esmola a um leproso, e é ele que o refrigera quando sai uma vez por semana do inferno, e anda errante pelos gelos polares. A lenda de S. Bredan suaviza-lhe assim o tormento eterno<sup>379</sup>.

Dante coloca também Stacio no Purgatório; o gibelino de Florença tinha pelo poder do génio o dom supremo de condenar à reprovação eterna e de elevar ao paraíso. O Douto Fausto, na lenda católica e no drama inglês de Marlow, perde-se, não tem remissão. O sobressalto e ansiedade, com que espera a última hora de vida que lhe resta, segundo o pacto de Mefistófeles, arranca-lhe uma imprecação de desespero, Ajax fulminado contra a rocha, mas que ainda ali ameaça os deuses vingadores; cada momento que se escoia no relógio fatídico é uma incerteza nova; ele arrepende-se compungido, prostrado; tudo debalde! Fausto é o irmão de Prometeu; mas excede-o na agonia. Na tragédia antiga, o Oceano e as forças da Natureza vêm visitar, o prisioneiro dos fragedos do Caucaso; Fausto, desprezando o corpo, deixando-o aos vermes da terra, pede aos astros, ás nuvens, ás montanhas uma consolação para o seu espírito, e a Natureza emudece diante do réprobo. É uma grandeza Shakespeariana, como diz o tradutor francês do drama de Marlow, este monólogo final. O Doutor está só:

«Oh Fausto! não te resta mais do que uma hora de vida, e agora vais ser condenado para sempre! Permanecei quietas, vós, ó esferas sempre moventes do céu, enfim de que o tempo pare, e nunca chegue a meia noite. E tu, olho esplêndido da Natureza, levanta-te, levanta-te mais, e faz um dia eterno! ou ao menos que esta hora seja um ano, um mês, uma semana, um dia ordinário, para que Fausto possa arrepender-se e salvar a sua alma.

O lente, lente currite, noctis equi.

«Os astros movem-se continuamente, o tempo voa, o relógio vai soar, o demónio chega, e Fausto deve ser condenado. Oh! eu queria atirar-me para o céu ; quem me prende? Vede, eis o sangue de Cristo que goteja no firmamento; uma gota somente para me salvar. Oh Cristo meu! Não me dilaceras as entranhas porque eu chamo meu Cristo. Não importa eu quero chamá-lo ainda. - Oh! deixa-me, Lúcifer! Onde está ele agora? ido! E no alto vedes um braço ameaçando uma frente furiosa? Montanhas, colinas, vinde, vinde e caí sobre mim, e subtraí-me à terrível cólera do céu. Não? Eu quero no boqueirão da terra; que o chão se abra! Oh! não, ele não me quer dar refúgio. Vós, astros que presidistes ao meu nascimento, e cuja influência contém a morte e inferno, atraí Fausto como um vapor para as entranhas dessa nuvem, que se condensa ao longe, de sorte, quando me vomite no ar, os membros possam cair de sua garganta procelosa, mas que a minha alma suba e se eleve até ao céu! (*O relógio dá uma pancada*). Oh! meia hora passada; pouco vai para a hora. Oh! se é de força que a alma sofra meus pecados, impondo-me um fim um fim ás penas incessantes. Que Fausto viva no inferno mil anos, cem mil anos, mas que tenha por fim a salvação. Nenhum termo está assinado ás almas dos condenados. Porque não fui eu uma criatura sem alma? Ou para que é a alma que tenho imortal? Oh Pitágoras! se a metempsicose fosse verdadeira, esta alma desprender-se-ia de mim, e eu seria mudado em alguma alimária bruta. Todas as alimárias são felizes, porque, quando

<sup>377</sup> *Vita S. Greg.*, lib II, cap. V, 44; Bolland, *Martii*, t. II, pág. 159.

<sup>378</sup> Thom. in *Sententiarum*, lib. IV; Distinct. XLV, art. III; Oper., t. XVIII. pág. 144, edic Venet., 1593.

<sup>379</sup> Ernest Renan, *La poésie des rades celtiques*.

morrem, suas almas se dissolvem imediatamente nos elementos; mas a minha é de força que viva para ser eternamente torturada no inferno. Malditos os pais que me geraram! Não, Fausto, maldito tu mesmo, maldito Lucifer, que te priva da glória do céu. (*Soa meia noite*). Meia noite! meia noite! Agora, corpo, desfase-te no ar, senão Lucifer arrebate-te súbito ao inferno. Oh alma! torna-te algumas gotas água, e cai no oceano, perdida para sempre. (*Estampido de trovões. Entram os demônios*). Oh, piedade! céu! não me encareis com este ar assombroso. Cobras, serpentes, deixai-me respirar um momento! Não bocejeis, inferno medonho! Afasta-te, Lucifer! eu quero queimar os meus livros! Oh Mefistófeles»<sup>380</sup>.

É impossível uma expressão mais viva e enérgica para a agonia suprema do doutor Fausto; Marlow eleva-se ao patético estupendo da tragédia antiga, e às ironias acerbas do desespero, que Shakespearre arranca dos seus tipos. A lenda católica é absurda no modo como conta o desenlace do pacto tremendo; porque não vê a luta de uma alma que tudo domina, que só não pode prender o tempo que a arrebatava; vê no sábio um malvado, que é vítima da obstinação do seu erro. Ela condena o espírito que tudo examina, e proclama na Epístola aos Coríntios, a ignorância piedosa, embalada nos fervores celestes.

Em uma nação que produziu Macchiavelli, e onde os maiores artistas foram grandes políticos, a ambição devia ser o móvel para a alma do Fausto, em vez da ânsia de profundar tudo, e da sede de ciência que devora o Fausto alemão. O Fausto italiano é essa lenda do século VI da Igreja, em que um monge chamado Teófilo fez um pacto com o diabo para conseguir uma grande dignidade eclesiástica. No século, Rhoswitha escreveu um drama latino, que se pode chamar como a primeira forma literária da grande lenda.

Que carácter teria Fausto em Espanha, terra das serenatas apaixonadas e dos duelos sombrios? Dava a sua alma ao diabo pelo amor, tornava-se um demónio de amor como o Don Juan, por quem se perdiam todas as mulheres. O Fausto em Espanha é o estudante Cipriano; Calderon assim denominou a confusa tradição em uma das suas mais belas comédias: «O Mágico de Calderon só consente no pacto diabólico pelo amor. Justina é bela, cândida como Margarida de Göet, mas resiste; o pensamento do céu, afasta-a dos desvarios do mundo. Ela sente um impulso íntimo que precipita nos braços do amante, e luta consigo, e refugia-se no templo, ora fervorosa, implorando os divinos auxílios. Calderon tem a inspiração do Catolicismo e procura fazer triunfar a virtude. Que arrobos de lirismo não exala a ansiedade de possuí-la. O diabo não pode faltar ao pacto irrevocável, tem de a entregar nos braços daquele que lhe sacrificou a felicidade da sua alma. Justina está fortalecida pela graça. O Diabo com o requinte da sua lógica torna-se também sofista serve-se de um embuste, e mostra-a coberta com um véu. Cipriano tem nos braços Justina: - Agora, belíssima Justina, neste sitio oculto em que os raios de sol não penetram, nem as bafagens puras do ar, a tua beleza é o trofeu dos meus estudos, nada temo, nada arrisco para possuir-te. Custas-ma a alma! Pequeno preço para tamanho encanto. Ergue o véu da tua beldade, o sol rasga também as nuvens e ostenta seus raios cintilantes»<sup>381</sup>. - Na vertigem da paixão vai para erguer-lhe o véu, e dá com um esqueleto. - Mas aí! infeliz que vejo? um cadáver hirto, mudo, que me espera entre seus braços. Quem pode num instante desvanecer os primores do rosado e do purpúreo em feições desmaiadas da palidez caduca? - O esqueleto responde como um padre da Igreja, que anatematiza as alegrias do mundo e compreende a vida pelo ideal que tem da morte: Assim, Cipriano, são as glórias deste mundo? Esta criação de Calderon estava no espírito de uma sociedade católica: é ainda a tradição grotesca da Idade Média, do Diabo Vénus»<sup>382</sup>. O Diabo da Comédia de Calderon é o filho do século XVI; representa o protestantismo<sup>383</sup>. O povo espanhol formou outras lendas de pactos diabólicos.

<sup>380</sup> Trad. de Marlow, por François Victor-Hugo, pág. 248, not. 26.

<sup>381</sup> Jornada III.

<sup>382</sup> Vid. a minha *Poesia do Direito*, pág. 105.

<sup>383</sup> Du Meril, *Hist. de la Comédie*, periode I, pág. 21.

A lenda de Sixto V, em parte semelhante ao quadro nocturno e medonho da morte de Bonifácio VIII, que Dante traçou com cores sinistras no *Inferno*, é uma criação inspirada pelo horror da vida e últimos momentos do doutor Fausto. Eis como de Thou a expõe:

«Os espanhóis levaram contra este papa (Sisto V) sua vingança mesmo além da morte; nada esqueceram para difamai-lhe a memória por libelos que contra ele espalharam, e dos quais tenho alguns entre mãos. Sixto, diziam eles, por intermédio da magia, tinha de longo tempo comércio com o demónio; fizera um pacto com este inimigo do género humano de se lhe entregar contando que o elegessem papa e lhe dessem seis anos de reinado. Com efeito, Sixto foi elevado à cadeira de S. Pedro, e durante cinco anos que em Roma governou, assinalou seu pontificado com acções que ultrapassam os limites do espírito humano. Ao fim, ao cabo deste termo, o papa adoeceu; e vindo o demónio lembrar-lhe a sua palavra, Sixto se irritou contra a má fé do mensageiro infernal, porque o termo do ajuste não tinha passado, pois ainda faltava um ano. (Em que contava talvez fazer penitência?) Mas o diabo lembrou-lhe que princípio do seu do seu pontificado um homem, a quem, segundo as leis, faltava um ano para ser sentenciado à morte, e que apesar disso, o fizera executar, dizendo que lhe dava um dos seus; que este ano, junto com os outro cinco, perfazia os seis anos, que prometera; com o que Sixto, embaraçado, e não tendo que responder, ficou mudo, e, voltando-se para a cabeceira do leito, se dispôs para a morte no meio das agitações terríveis que lhe causavam os remorsos de consciência»<sup>384</sup>. No episódio de Dante, o diabo, depois de conseguir um igual triunfo, exclama orgulhoso da argúcia que desenvolvera, e que prendera nas controvérsias da escolástica:

«Tu non pensavi ch'io loico foosi».

O *vago* que Dante deixa nas coisas mais terríveis era o grande segredo da arte; era assim que no episódio de Ugolino apresentava a última expressão do patético depois dos trágicos gregos.

Na poesia portuguesa encontramos o germen da lenda de Fausto personificada em frei Gil de Santarém. Será a mesma ideia, seguindo o curso eterno, e em cada lugar denominando-se diversamente? É assim na lenda de Simão Mago e S. Pedro, substituídos mais tarde por S. Leão Thaumaturgo e Heliodoro<sup>385</sup>; à medida que a lenda se vai espalhando pela Sicília, quando passa pelas campinas sulfurosas do Vesúvio, toma para seu herói Virgílio, fundador de Nápoles. Analisemos de Frei Gil, como a encontramos na *Crónica de S. Domingos*, de Frei Luís de Sousa. Nasceu Gil Rodrigues no lugar de Vouzela, termo da cidade de Viseu, pelos anos do Senhor de 1190, de pais ilustres de sangue, por terra e fazenda no reino. Deu-se com particular afeição à Medicina, e el rei D. Sancho o enriqueceu, sendo bem moço, com vários benefícios eclesiásticos. Foi estudar para Paris; não faltou quem dissesse que se dedicava a esse estudo para entrar em muitas casas, onde não podia ir como mancebo. Na viagem apareceu-lhe uma figura humana, e, fingindo que levava o mesmo caminho, foram conversando, o diabo persuadindo-o a que se servisse do seu talento e levasse boa vida, própria de sua idade, «- que a arte mágica era só a quem fazia um homem estimado nas cortes, valido do rei e de tudo o resto do mundo quase absoluto senhor».

Corroborava o dito com exemplos de vários personagens; que a magia, auxiliada pela Medicina que ele já sabia, surtiria grandes resultados, encobertos com as forças naturais da física, e que lhe daria a fama de um grande filósofo. Assim o foi persuadindo, e, logo que o viu disposto, lhe impôs o deixar a fé, fazer uma escritura disso, assinada com o próprio sangue. O pacto do doutor Fausto assinado também com o sangue, tem o carácter do simbolismo antigo; era desse modo que se celebrava a *irmandade heróica* dos guerreiros do norte. O sangue é o símbolo mais geral da confraternidade; na Islândia e entre os árabe, segundo Heródoto entre os

<sup>384</sup> *Hist. universelle. trd. franc., t. XI, pág. 794 e 795*

<sup>385</sup> Göres, *Mystica*, t. III, pág. 122 da trad. franc.

reis armênios e Iberos do Cáucaso, segundo Tácito entre os Seitas, nos antigos latinos, na Escócia, por quase toda a parte e em todos os povos se encontra <sup>386</sup>. Segundo a lenda alemã, vertida por Palma Cayet, o doutor Fausto tomou uma faca, e feriu-se em uma veia da mão esquerda, *vena præcordialis*, que os Irlandeses, como refere Mateus de Paris (*ad annum 1236*), abriram para firmarem as alianças. Na lenda de Frei Gil, a escritura, também firmada com sangue, não tem a sua origem nas tradições do norte; veio-nos pelas raças orientais que ocuparam a Espanha. Eras também desse modo que os árabes prometiam observar a fê jurada? Frei Fil residiu sete anos nas covas de Toledo; dirigiu-se depois para Paris, onde foi admiração de todos, e lá tomou o grau de doutor, embalado no esquecimento do céu pelo ruído da sua glória. A conversão de Gil é uma imitação, usada em todos os processos dos legendários, da conversão de S. Paulo. Aparece-lhe um cavaleiro uma noite, quando estava absorvido numa vigília remota entre os livros da ciência e as retortas infernais. Foi surdo às primeiras admoestações, até que o cavaleiro apareceu novamente e lhe disse: «Muda de vida, homem: senão morto és». E imediatamente Gil se sentiu ferido no imo seio: assim vemos manifestar-se o amor divino nas lendas piedosas, como em Teresa de Jesus, Cecília Giuliana, Margarita Columna, Ozana de Mantua, Maria Vilana, Clara de Bugni, Ângela da Paz, em quase todos os místicos, feridos com setas de fogo. Os criados acudiram ao grito daquela dor repentina, e o Doutor lhes ordenou que queimassem os livros, e, reduzidos a cinzas, se pôs a caminho de Paris. Desde esse dia notou-se-lhe uma indiferença profunda de carácter; jovial, como era, de irónico tornou-se mudo, carregado, taciturno; não comia nem bebia, afligido por uma insónia constante. Entretanto em Castela, veio a Palência, onde a humildade dos frades de S. Domingos o compungiu a ponto de ir logo procurar o pior do mosteiro e em confissão geral renegar de todos os desconcertos da sua vida.

A penitência fora a primeira condenação; fugiu do mundo, escondendo-se no hábito da austeridade religiosa. O nigromante ala-se por todos os graus da ascese mística; submete-se aos trabalhos mais grosseiros, cinge-se ao cilício apertado sobre as carnes, e, como se conta numa lenda da vida eremética, lança a chave de um cadeado num rio. Pelos anos de 1221 veio a Portugal já professo. Não havia consolação para a sua alma; não era só a lembrança dos desvairos passados, como o recordar-se de que nas mãos do diabo estava depositada a escritura da sua alma, que assinará com o próprio sangue!

A intercessão da virgem é o seu refúgio. Podemos dizer que Frei Gil é a face cavalheiresca da lenda do Fausto; o ideal da mulher da Idade Média toca a realização mais perfeita no culto da Virgem; já nas legislações simbólicas a mulher podia abrandar a justiça, salvar o sentenciado da morte pelo seu amor. Na formação do ideal da Virgem ela tem este mesmo carácter: o migromante convertido, ora fervorosamente para que interceda diante de seu filho. No meio das penitências, o diabo não cessa de combatê-lo, de aterrâ-lo com aparições disformes, monstruosas, de que se encontram a cada passo exemplos nos Bolandistas e hagiógrafos. O diabo mostra-lhe a visão do inferno em viagens espantosas. Como se mostrava aos padres no deserto, revestindo as formas do paganismo, ostenta-se-lhe transformado em *Centauro*, que era a exprobração dos seus estudos antigos; e trava combates escarniçados, em que o fervor piedoso o salva, apesar de todos os insultos e blasfêmias que escuta. O *Centauro* ou o Sagitário era o símbolo do diabo na Idade Média, como se vê em baixo relevo da igreja de S. Gilles, monumento bizantino de século XII <sup>387</sup>. O sátiro, capripede, felpudo, feio,

---

<sup>386</sup> Michelet, *Origines di Droit*, cap. IV, pág. 195, 200, onde traz citados todos os autores que se referem a este ponto.

<sup>387</sup> A. de Laborde, *Monum. de la France*, t. II, pág. 126; d'après Alfred Maury, *Legendes*, pág. 176.

representava completamente o diabo, porque a exageração do terrível descambava no grotesco, o elemento ridículo que trouxe mais tarde a tolerância que lhe destruiu o ideal <sup>388</sup>.

Satanás procura incitá-lo à desesperação, mostrando as influências das súplicas, inutilizadas pela escritura. Um dia, depois de uma luta tremenda, a última, prostrada em terra diante da Virgem, recebe a escritura que firmará, e desde então a paz entrou em sua alma. Recebe-a, vendo-a cair pela corda do sino. O *sino* tem um simbolismo jurídico nas comunas antigas; resumia todos os factos da vida: *Vivos voco; mortus plango; fulgura frango!* A *corda do sino* servia nas vestiduras eclesiásticas <sup>389</sup>. Martene refere a investidura de um padre pela *corda do sino*. Na servidão voluntária às igrejas, no nosso direito antigo, enrolava-se a *corda do sino* ao pescoço, e ficavam assim reconhecidos oblatos.

Pela *corda do sino*, por onde lhe vinha o pacto funesto, frei Gil se constituía *escravo* da Virgem, como conta o cronista de S. Domingos. Aqui vemos plenamente representado o poder sacrificador da Igreja; o desenvolvimento da lenda portuguesa segue todas as fases do sentimento místico até à iluminação estática. A lenda alemã é mais profunda, porque não tem o carácter monacal da de frei Gil; a origem delas ambas provém do mesmo anátema que à ciência e ao livre exame; os encantos que a imaginação descobre são invertidos em paixões reais, representadas materialmente. O prazo dos vinte e quatro anos de vida, que concede Mefistófeles, dá à lenda uma cor sombria de fatalidade.

Só o panteísmo da arte do século XVIII podia salvar o Doutor Fausto, apesar do pacto irrevogável; o mal não subsiste diante do bem absoluto. O tradutor do drama de Marlow justifica a remissão do *Fausto* em Göete, porque não é ele quem evoca o espírito infernal, como o Fausto da lenda popular; aparece-lhe sob a forma de um cão. Isto é aplicável em toda a extensão à lenda portuguesa, em que o viajante, acompanhando-o na jornada, tenta frei Gil. Quando acaba p prazo do pacto Mefistófeles, o diabo não estranho ao progresso da época, ri-se de si e da sua pretendida maldade <sup>390</sup>. O panteísmo tudo reabilita. A Virgem, o ideal da Idade Média, que redime frei Gil, perde o carácter cristão, torna-se um tipo geral e complexo, é o *feminino eterno* (*Das Ewig-Weibliche*) de Goëthe.

---

<sup>388</sup> Vid. as propriedades do sátiro nas *Tradições teratológicas*, de M. Berger de Xivrey, pág. 475 e seq.

<sup>389</sup> Michelet, *Origines*, pág. 183. Martene, *De antiquis ritibus Ecclesia*.

<sup>390</sup> «De todos os seres outrora amaldiçoados, a que a tolerância do nosso século há levantado o antema, Satan foi, sem dúvida, quem ganhou mais com o progresso das luzes e da civilização universal. Ele se há amansado pouco a pouco na viagem desde a Pérsia até nós, despindo toda a malícia de Arimane. A Idade Média, que não compreendia a tolerância, o fez, por capricho, feio, maligno, torturado, e para cúmulo de desgraça, ridículo. Milton compreendeu este pobre caluniado e começou a metamorfose, que a lata imparcialidade do nosso século devia completar». Ernest Renan, *Estudos de Hist. religiosa*.

## EPÍLOGO

O estudo das Lendas cristãs não cisa somente a reunir os elementos esparsos das ficções antigas e saber como foram assimiladas pelo Cristianismo, já como dogmas, já como formas cultuais; procura-se especialmente seguir esses temas tradicionais no seu desenvolvimento artístico ou poético sob a civilização cristã, que o renovara na simpatia social. Sem um estudo prévio destas tradições humanas, não se avalia bem o trabalho da elaboração poética da Idade Média, atribuído ao influxo do Cristianismo. Gaston Boissier, falando dos factores da grande Civilização ocidental, estabelece a sua dualidade: «Quando observamos em roda do nosso mundo ocidental as maravilhas que estão em via de realização, quando nós queremos saber quais os elementos principais de que se compõe esta civilização de que somos tão ufanos, encontramos como base e fundamento de todo o restante, dois legados do passado, sem os quais era-nos impossível compreender o presente, e que nos fizeram o que nós somos, o *Cristianismo* e as *Letras antigas*. — Embora estes dois elementos não tenham chegado a excluir-se, tiveram grandes dificuldades em combinarem-se. Nunca puderam eliminar-se completamente um ao outro, nem unir-se perfeitamente entre si, e pode-se dizer que esta luta constitui há já dezoito séculos a história moral da humanidade. Uma vez é o elemento religioso que prevalece, como na Idade Média; outras vezes as Letras antigas tomam a preponderância, como na Renascença; algumas vezes também se procura uma combinação hábil que os reuna, dando a cada um a sua parte, como no século XVII, mas nunca nem as derrotas nem as vitórias são decisivas. A luta dura ainda, e nós vemos cada dia reanimar-se com mais ardor. Ela é tão antiga como o próprio cristianismo; desde os primeiros tempos houve na sociedade cristã duas correntes fáceis de distinguir, que o impulsavam em sentido inverso. Enquanto uns se sentiam mais atraídos para a arte antiga, e, posto que tivesse sido tanto tempo o ornato da mentira, outros afastavam-se dela com horror, e não queriam consentir que a doutrina nova se servisse de nada da civilização antiga»<sup>391</sup>. Era o antagonismo natural entre o saber e a credulidade; a Grécia libertara-se dos mitos religiosos, transformando-os em belos poemas épicos e tragédias sublimes, dando à expressão literária a beleza de todos os efeitos pitorescos realçada pelo individualismo humano; o Cristianismo revivificou todos os velhos mitos que decaíam num sincretismo católico, insuflando-lhe um sentido moral, e assim propagando-se facilmente entre as camadas populares.

Os primeiros dois séculos do Cristianismo encerram o período mais activo da elaboração poética da imaginação popular; todos os elementos tradicionais do politeísmo que decaía confundidos com ideias metafísicas dos gnósticos e neo-platónicos, e com as práticas alucinadas dos cultos orgiásticos introduzidos em Roma, não inspiram concepções superiores, mas criam os gérmens maravilhosos, que com a corrente da civilização se desenvolveram em novas obras de arte. Escreve Boissier, referindo-se a essa época: «Nunca a imaginação cristã foi mais activa e mais fecunda. Em verdade, ela não produziu então obras completas e acabadas, mas descobriu aquilo que é a matéria e a substância dessas obras. Criou em abundância ideias, imagens, tipos, lendas, de que a Arte cristã se tem aproveitado até aos nossos dias. Pode-se dizer que durante estes dois séculos se amontoaram nas recordações os tesouros em que a poesia religiosa se fecundou durante toda a Idade Média e de que ela vive ainda hoje»<sup>392</sup>. A fermentação destes mitos fragmentários, destas lendas destituídas de sentido, destas superstições revivescidas, destas alegorias tomadas como realidades, resultava de um sincretismo provocado pelas lutas doutrinárias das diferentes seitas em que se dividia a Igreja primitiva, e unificavam-se pela ignorância e ingenuidade popular, que animava tudo sobre

<sup>391</sup> *Les origines de la Poésie chrétienne (Revue des Deux Mondes, 1875, Septembre-October),* pág. 67.

<sup>392</sup> *Les origines de la Poésie chrétienne (Revue des Deux Mondes, Julho de 1875),* pág. 77.

excitação da sua fé. Nascido no foco de uma alta civilização, o Cristianismo só podia desenvolver-se sentimentalmente entre a ignorância popular; e por isso os elementos tradicionais elaborados nesta camada social inferior só muito tarde é que poderiam impor-se à contemplação ou idealização dos espíritos superiores. Boissier destaca estes dois extremos: «Tenhamos em vista que o cristianismo é uma das raras religiões que se desenvolveram aquém de uma época remota e ingênua. Nasceu em plena civilização, no meio de uma sociedade polida e letrada, degenerada pelo bem-estar, gasta e fatigada pelo excesso dos gozos da vida. — As obras que ele inspira, mesmo nas classes populares, parecem ter duas idades. São um mixto surpreendente de novo e de velho, de rudeza e de graça, de retórica e de verdade, de poesia encantadora e de banalidades miseráveis»<sup>393</sup>.

Enquanto por um longo eclipse da Civilização ocidental, o gosto e as Letras antigas foram esquecidos, decaiu também a individualidade humana, preponderando as forças espontâneas da multidão anónima: fizeram-se as grandes criações, impossíveis para as maiores capacidades, tais como as línguas, as epopeias de gesta, os núcleos nacionais. Neste estado fecundo do espírito, os mitos, as tradições de raças que entravam no Cristianismo, caíam por seu turno num estado de sincretismo, como aconteceu aos povos celtas, germanos e eslavos. Eram novos temas de idealização, que com o progresso das sociedades nascentes viriam a produzir riquíssimas Literaturas nacionais. Foi por via desta tradições, assimiladas ao culto ou interpretadas pelos dogmas, que o Cristianismo trouxe à sua disciplina afectiva essas grandes raças politeicas. Mas o progresso individual generalizava-se, e o saber tinha de impor-se à credulidade. Deu-se este conflito profundo quando na sociedade europeia do fim do século XII começou o processo de dissolução do regime católico-feudal. A razão humana procurava, com os recursos da *Lógica* de Aristóteles, achar uma lei natural nesse mundo fantástico de lendas milagrosas, de mistérios teológicos e de ritos simbólicos incompreensíveis; por seu lado a individualidade humana procurava uma lei racional, entrevista nas *Pandeclas* romanas, para libertar-se dos arbítrios senhoriais. O conflito seguiu o seu curso, conforme novas ciências foram afastando a credulidade, ou conforme as revoluções sociais foram declarando os direitos do homem ou da individualidade. O conflito, levado à sua explosão temporal na Revolução francesa, não está terminado, mas já se presente a forma do advento humano à normalidade, submetendo as ficções religiosas às condições de uma psicologia científica, e as transformações políticas às indicações da sociologia.

---

<sup>393</sup> Ibid., pág. 79.

<b>PROÉMIO</b> .....	1
<b>AS LENDAS CRISTÃS</b> .....	3
<b>CAPÍTULO I</b> .....	3
<b>Formação das Lendas Cristãs</b> .....	3
<b>CAPÍTULO II</b> .....	13
<b>As lendas da Santa Família</b> .....	13
1. <b>As lendas de S. José, e o Culto da morte</b> .....	15
2. <b>Santa Ana e os Cultos Eneanos ou Hetairistas</b> .....	20
3. <b>As lendas de Santa Isabel e de S. João Baptista</b> .....	26
4. <b>A Lenda de D. João</b> .....	28
<b>CAPÍTULO III</b> .....	39
<b>As lendas da Virgem-Mãe</b> .....	39
1. <b>A Dea-Meretriz</b> .....	42
2. <b>As lendas da Natividade</b> .....	47
3. <b>Mater dolorosa</b> .....	52
4. <b>Nossa Senhora</b> .....	56
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	59
<b>As lendas da Paixão</b> .....	59
1. <b>As lendas da descida ao inferno</b> .....	65
2. <b>O fim do mundo e o Juízo final</b> .....	71
3. <b>A Dança da Morte</b> .....	79
<b>CAPÍTULO V</b> .....	82
<b>As lendas do Primado da Igreja</b> .....	82
1. <b>A Lenda do Preste João das Índias</b> .....	83
2. <b>A lenda do Judeu Errante</b> .....	91
3. <b>A lenda de Santo Graal e da Tavola-Redonda</b> .....	99
4. <b>As lendas de S. Tiago e do Tributo das Donzelas</b> .....	105
5. <b>As lendas de Marta, Madalena e Lázaro</b> .....	109
<b>CAPÍTULO VI</b> .....	111
<b>As lendas da Controvérsia teológica</b> .....	111
1. <b>As lendas de Virgílio</b> .....	112
2. <b>Formação da lenda do Fausto</b> .....	124
<b>EPÍLOGO</b> .....	150

\*\*\*\*\*

Obra digitalizada e revista por Ernestina de Sousa Coelho a partir da edição de 1892.  
Actualizou-se a grafia.

© Projecto Vercial, 2002

<http://www.ipn.pt/literatura>

\*\*\*\*\*