



Biblioteca Breve

SÉRIE LITERATURA

A LITERATURA VISIONÁRIA
NA
IDADE MÉDIA PORTUGUESA

COMISSÃO CONSULTIVA

JOSÉ V. DE PINA MARTINS
Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL
Escritor e Cientista

HUMBERTO BAQUERO MORENO
Prof. da Universidade do Porto

JUSTINO MENDES DE ALMEIDA
Doutor em Filologia Clássica pela Univ. de Lisboa

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ÁLVARO SALEMA

MARIA CLARA DE ALMEIDA LUCAS

A Literatura Visionária
na
Idade Média
Portuguesa



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

**A Literatura Visionária
na Idade Média Portuguesa**

Biblioteca Breve / Volume 105

1.ª edição — 1986

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

5000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Luís Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Oficinas Gráficas da Minerva do Comércio
de Veiga & Antunes, Lda.
Trav. da Oliveira à Estrela, 10. — Lisboa
Julho 1986

ÍNDICE

I / INTRODUÇÃO.....	7
II / FONTES HISPÂNICAS DA LITERATURA DE VISÕES.....	16
III / A CIDADE CELESTE — SITUAÇÃO E CARACTERÍSTICAS.....	28
IV / UMA CATÁBASE — O POÇO DE S. PATRÍCIO.....	42
V / O COMPLEXO DE CARONTE	53
VI / AS ILHAS BEMAVENTURADAS.....	74
VII / A AQUISIÇÃO DO CONHECIMENTO.....	85
VIII / E POR FIM O PARAÍSO.....	110
IX / A CRÓNICA DOS FRADES MENORES — A VISÃO COMO PROCESSO MEDIAL.....	119
X / A GRAMÁTICA AO SERVIÇO DO IMAGINÁRIO DO TEXTO.....	126
XI / CONCLUSÃO.....	136
NOTAS	143
<i>APÊNDICE ANTOLÓGICO</i>	150

De Sancto Amaro.....	150
S. Patrício.....	158
Da Vida e Fym de Sancto Barlaã.....	161
Do Regno de Tymochaim e da Arvore do Sol.....	165
Do Tyrano chamado Velho das Montanhas.....	166
Das duas ylhas das quaes em hũa dellas moram os homês.....	167
The Journal of Friar Odoric.....	168
A vida de Sancto Amaro.....	170
Segue-se a vida de Frey Hellias que foy o Terçeiro.....	171
 BIBLIOGRAFIA.....	 174

I /INTRODUÇÃO

Deus quer, o Homem sonha, a Obra nasce
Fernando Pessoa, *Mensagem*

Na esteira de Fernando Pessoa, creio poder dizer que a literatura de visões que me proponho tratar se revela como a concretização do sonho fundamental do homem: o estabelecimento de um espaço outro, diferente daquele que criou ou herdou, repleto de incertezas e inseguranças, imperfeito, em suma. É de sempre o desejo humano de construir neste mundo de lágrimas um espaço de felicidade para o qual se encaminhe o homem justo — espécie de recompensa para todo aquele que souber encarar esta vida como antecâmara de uma outra vida melhor. Entretanto nada o impede de sonhar com esse paraíso perdido e de o ir construindo, à medida dos seus desejos.

A partir de quê? Da realidade que o cerca e de arquétipos perdidos no tempo, que prevalecem, conotados da tal felicidade esperada. Uma espécie de recordação do futuro, recurso a entidades subscientes tratadas por meio de

símbolos, ricos de sentidos acumulados através dos tempos e dos espaços.

A universalidade do tema explicita-se nas ilhas dos bem-aventurados, cidades utópicas, paraísos terreaís, reinos subterrâneos ou aquáticos. A frequência de textos deste género em todas as latitudes torna desnecessária a procura do intertexto para cada nova visão. Se a sua origem é mitológica, a sua existência depende de tensões actuais, que por si só justificam cada novo discurso, tentativa de resposta para o desejo do leitor. São as exigências de um mundo a que o homem sente não pertencer que o obrigam a construir, *in mente*, um outro espaço, a sua pátria real, aquela que serve verdadeiramente os seus anseios. O seu sonho.

Os textos que vamos abordar denunciam a construção de um «espaço sagrado», um «centro do mundo», onde vive a felicidade e que alguns autores nos quiseram transmitir, comunicando essa necessidade vital do belo, do perfeito, do inatingível.

É esse «centro» o ponto de encontro entre este mundo em que habitam e o outro para onde caminham, crentes e seguros. Eles são sempre os predestinados, inalteráveis na sua fé, a quem é dada a visão, em vida, do espaço em que a felicidade mora, na companhia do Criador. E isto não depende da identidade desse Criador: nuns casos ele exige esforço para atingir esse espaço ideal, noutros o caminho surge liberto de escolhos. Isto é, em certas culturas o mérito acompanha a conquista do *outro lado*, noutras o desejo do homem, porque legítimo, não exige luta para ser realizado. São exemplo do primeiro caso as palavras com que termina

a visão de S. Barlaão: «e como ho quisessem tirar dally rogoúlhes affincadamente que ho leixassem ally estar e disserõlhe. nõ se pode fazer *porque muytos trabalhos teës de soffrer pera viyr ca.* Olha se hos podes soffrer e fazerte a ti mesmo força.»

Uma coisa, contudo, parece ser comum a todos os homens de todas as culturas: aquilo a que Eliade chama *a nostalgia do paraíso*: «Nous entendons par là le désir de se trouver toujours et sans effort au coeur du monde, de la réalité et de la sacralité, et en raccourci, de dépasser d'une manière naturelle la condition humaine et de recouvrer la condition divine, un chrétien dirait: la condition d'avant la chute»¹.

Parece estar provado que este desejo que o homem sente de habitar um espaço sagrado era mais fácil de satisfazer nas sociedades arcaicas do que o é hoje, visto exigirmos do herói merecedor desse prémio provas iniciáticas revestidas de tais perigos, esperarmos dele uma coragem tal e características de personalidade tão raras que tornam difícil a sua conjugação num mesmo ser humano. Surgem então as equivalências para esse centro numa dialéctica que denuncia a nostalgia do paraíso.

Reflecte-se nestes relatos da cidade celeste um entrecruzar de influências várias, oriundas de velhas civilizações, que os marcam com características orientais e ocidentais — e isto graças aos monges e aos poetas e também às caravanas de mercadores e aos peregrinos que percorriam o mundo, levando consigo relatos antigos da origem do universo.

A mentalidade medieval é herdeira da civilização greco-romana, corrigindo noções que resolve adoptar e que harmoniza de acordo com as Escrituras e com o que lhe chega de outras civilizações, primazia dada à celta.

Assim reúne influências judeo-cristãs e pagãs, que concilia, na sua preferência pelo uso dos símbolos que desempenham no século XII, talvez, o papel mais importante de todos os tempos. «O homem sábio ou ignorante vai buscar à Bíblia, Antigo e Novo Testamento, o gosto pelas imagens e pelos símbolos [...] mas nem tudo é bíblico. A ajuda pagã é considerável. Muitos autores medievais citam [...] autores profanos. Mais ainda através dos padres, os símbolos pagãos e gnósticos, chegam até eles. [...] Este uso do símbolo não releva de uma fase histórica pueril, mas convém, pelo contrário, a homens que conservam ao mesmo tempo o sentido da realidade e do inexplicável. Eles amam Deus, mas como falar dele? Eles olham a criação na qual o homem preenche uma função real, mas como fazê-la conhecer? Cada um não pode captar senão segundo a sua compreensão. Ora o símbolo, testemunha da verdade, exprime o mistério. Graças ao símbolo, uma ordem incomunicável, por meio da escrita ou pela palavra, será transmitida, tanto por meio do tratado de teologia como pelo sermão ou ainda pela imagem de um capitel»²

A alma popular medieval exacerba uma sensibilidade sedenta do maravilhoso, que os milagres lhe oferecem, enquanto interpreta nos fenómenos naturais sinais anunciadores de acontecimentos fastos ou nefastos. Assim,

o uso do símbolo vai-se desenvolvendo como convém a homens que conseguem fazer coabitar o sentido da realidade com o maravilhoso. O mito na sua indizibilidade comunga deste tipo de mentalidade e o símbolo é a melhor forma de comunicar os mistérios que a palavra não consegue transmitir.

Este tipo de discurso caracteriza-se não só na sua relação com o autor, que no seu anonimato representa o desejo de cada um de nós, mas também na sua relação com o leitor, o destinatário desse conhecimento. Este é o tipo de texto que declara a exigência de um receptor. Ao santo é-lhe permitido regressar das portas do paraíso a que chegou *para comunicar* aquilo que viu aos que cá ficaram. O contacto com o leitor é pois necessário para que o texto exista e cumpra a sua finalidade que é relatar a existência de um jardim de delícias tais que o leitor, conquistado, se apressará a merecer³. Logo, é o receptor quem fechará o jogo que o discurso revela ser. No fundo, este existe não para modificar o autor, que já é santo, mas para santificar o leitor.

Aqui põe-se o problema da verdade. E remetemo-nos para o sentido de imitação como re-conhecimento. Este mundo paradisíaco é construído à imagem do mundo real, com a diferença, única possível, da inversão dos sinais. Aquilo que tem sinal negativo no mundo do lado de cá (a fome, o frio, o calor, a pobreza, a dor, a morte) passa a ter sinal positivo: «ally nũca era noyte, nẽ chuva, nẽ fryo, nẽ quentura, mas ally era muy boõ temperamẽto».

O problema que se põe a este tipo de discurso é o de como disfarçar o real, mantendo-o presente para

reconhecimento do leitor. A ficção, aqui, limita-se a tratar elementos do mundo que o homem medieval conhece, ou de que ouviu falar, portanto reais, por meio de uma metamorfose que os torne agradáveis e desejáveis.

Por isso não há nesta literatura elementos desconhecidos: o outro mundo não é fundamentalmente diferente do nosso: tem prados, árvores, flores e frutos, por vezes animais, sempre aves canoras (necessárias para o tornar também agradável ao ouvido) e no centro um castelo, um palácio ou uma tenda. É como se estes elementos fossem a preto e branco no mundo real e a cores quando se passa o rio para «o outro lado». E quando surge um elemento exótico, é certo que acabara de chegar de outras terras uma caravana de mercadores e com ela as mais recentes novidades: então a tradicional maçã do paraíso dá lugar à desconhecida laranja, desejável pelo seu exotismo. E porque elementos de sonho todos eles se revestem de intenso e expressivo simbolismo.

Este é o género de discurso que tem de ser lido no seu nível simbólico se quisermos compreendê-lo na densa significação que veicula. O castelo que se estabelece no centro do mundo paradisíaco não é aquele castelo sobranceiro ao burgo que o homem medieval tão bem conhece, centro do poder temporal e religioso — este só exteriormente se lhe assemelha, porque ao aproximar-se o leitor verá que as portas são de ouro maciço, as ameias de cristal e pedras preciosas recobrem os pavimentos. Tabernáculo da felicidade, ele é igual mas diferente. Então, a acumulação de sentidos oriundos de outros textos, de outras

portas de ouro, de outras ameias de cristal, dum mundo longínquo de entrecruzar de sentidos, completará o «sentido» que de facto tem «aquele castelo». A montanha cujo cume «atinge a abóbada celeste e na base, o seu seio toca o mundo inferior» vive também na epopeia de Gilgamesh. Aquele jardim de árvores carregadas de frutos preciosos, rios que regam os prados, pequenas e curvas pontes, qual arco-íris, dando acesso ao outro lado, já constou de relatos orientais a que os persas acrescentaram o cantar melodioso das aves. Esse rio de quatro braços veio directo do Eden que o Génesis descreve; e as defesas desse recinto nascem no Livro de Enoch e naquela barreira de fogo que defende o muro feito de cristal. Se é uma barreira aquática que separa este mundo do outro, o ambicionado, então ela já vem cheia do sentido distante que os gregos lhe atribuíram na descrição dos Campos Elíseos; e aquele jardim situado numa ilha é o eco, reforçado por mais uma cultura, do jardim das Hespérides de que fala Hesíodo, ou da ilha de Calipso ou a outra, a «ilha branca» para onde Tétis levou o corpo de Aquiles ou... Fontes que de inverno brotam água quente e de verão água fria, já viveram na imaginação de Platão que as situa na Atlântida, terra da felicidade. E se o caminho se faz para o interior da terra, ele recordará a descrição por Sócrates, no *Fédon* de Platão e trará à lembrança o Letes, o rio das águas do esquecimento.

De facto, cada elemento descrito pelos visionários medievais é o eco de outros momentos que ele já viveu nas literaturas orientais ou ocidentais. A viagem ao céu vive em documentos da Índia oriental, hebraicos e clássicos; a

travessia do mar na literatura persa, egípcia e clássica; o rio encontra morada no mundo subterrâneo dos gregos e dos latinos — e com a ponte, para mais fácil passagem dos justos, na literatura persa e mussulmana. A montanha é comum nas obras babilónicas, indus, hebraicas e clássicas, com a morada dos deuses no topo ou no seu interior, como o quiseram os babilónicos, os hebreus e os gregos. A árvore da fruta da vida e o jardim são vulgares em quase todas as civilizações e o paraíso islâmico povoa-o de donzelas, para deleite dos justos.

Como se pode calcular por esta breve amostra, é pesada a herança deste tipo de literatura, a que passamos a chamar de visões. De visões se trata e também a hagiografia medieval portuguesa se encarregou de as fornecer ao leitor, ávido de maravilhoso e, principalmente, duma esperança de felicidade, mesmo que só possível de atingir depois da morte.

É sobre este tipo de textos que me vou debruçar para ler neles o desejo dos nossos antepassados, que não difere muito do nosso, como veremos. Apenas as imagens do sonho de hoje mudaram, mas o seu conteúdo mantém-se inalterado. Procurarei lê-los na sua plenitude simbólica — única leitura indicada pelas características próprias deste discurso e da temática tratada.

Para tal recordarei textos vários cujas ressonâncias se mantêm, enriquecendo estes documentos que nos ficaram do homem medieval e atribuindo-lhes um sentido plural, polifónico, polissémico, Penetraremos assim num mundo

diferente, estranho, único. O mundo da felicidade, um mundo mítico.

II / FONTES HISPÂNICAS DA LITERATURA DE VISÕES

Extensa é a bibliografia hispânica medieval sobre as visões do outro mundo. Em latim temos descrições que nos são transmitidas por autores da Espanha visigótica: Pablo, diácono de Mérida e S. Valério de Bierzo. O primeiro relata no cap. I das *Vitae Sanctorum Emeritensium*, datadas do séc. VII, a visão de formoso prado semeado de flores, onde se passeiam pagens ricamente vestidos enquanto se prepara apetitoso banquete. O segundo dá-nos no tratado *De uana saeculi sapientia* uma descrição do paraíso, situado também entre belos bosques e apetecíveis prados, cheios de flores e perfumes, onde os sempre jovens falam com o Senhor. Este texto consta da *España Sagrada*, colectânea que reúne um conjunto de visões apreciável, entre as quais *De Maximo monacho qui Valerio uisionem propriam retulit de Paradisi amoenitate et de lamentis baratri*, de um monge que, tendo estado às portas da morte, donde regressa pouco tempo depois, narra a visão que teve dum lugar maravilhoso onde

as flores abundam ao longo de um rio que corre sobre areias de prata.

De S. Valério também nos chegou um outro relato do paraíso que, estranhamente, nada tem de campestre e se limita ao interior de uma casa maravilhosa, recoberta de ouro e pedras preciosas e que um anjo lhe aponta como a sua futura morada: *De Bonello monacho cui revelatio inferni facta est*. Ainda da mesmo santo e na mesma colectânea (*De caelesti revelatione facta Baldario*, pág. 385 e seg.) apresenta outro tipo de paraíso que se situa para lá das estrelas, para onde pombas brancas levam a alma do santo. É sobre um monte todo branco, para os lados do Oriente, que Deus aguarda a alma do seu servo.

Do séc. VIII, S. Beato de Liebana, recorrendo a exemplos bíblicos, forja o seu paraíso que se situa numa arca, que muito se assemelha à arca de Noé.

Mais tarde, por meados do séc. XII, surge o tratado de Pedro de Compostela, *De consolatione rationis*. Aqui o lugar das delícias tem características que começam a ser «normais»: todos lá são felizes, nunca envelhecem, não há frio nem calor, em suma a tradicional fórmula clássica que prevalecerá como uma das características do género.

Também em língua latina, a viagem de S. Brandão, *Vita S. Brandani Abbatís cluainertensis in Hybernia* (cód, Alc. CCLVI/380 fols. 31v-40v), não teve a sorte de ter sido traduzido para português, embora a sua fortuna por terras estranhas tenha sido vasta, como as variadas traduções e ensaios que nos chegaram atestam: *Satyre en vers rythmiques sur la légende de Sint Brindan*, por P. Meyer; *Sur la Navigatio Sancti*

Brandani et sur les versions italiennes, por M. Esposito, ambas publicadas na *Romania* (t. 31 e 64); *Van Sante Brandane*, por E. Bonebakker, Amsterdão 1894; *La navigatio Sancti Brandani in antico veneziano*, por F. Novati, Bergamo, 1892; *Les voyages merveilleux de Saint Brandan à la recherche du paradis terrestre*, por F. Michel, Paris 1878; *Van Sinte Brandone*, por Brill Gronningen, 1871; *Sanct Brandan, ein Latinischer und drei deutsche Texte*, por C. Schröder, Erlangen, 1971; *St. Brandan, A medieval Legend of the sea, in English Verse and prose*, por Wright, London, 1844; *La légende latine de S. Brandan* por A. Jubinal, Paris, 1836.

Riquíssima como imagética fantástica, esta viagem apresenta uma sequência de lugares estranhos e extraordinária fauna terrestre e marinha, incluindo a famosa baleia que navegantes confundiram com uma ilha, dado o seu porte imenso. É uma aventura marítima de cunho céltico, que leva o santo através dos oceanos em busca do paraíso terrestre. Destinada a ter grande fortuna num país ribeirinho como o nosso, ela deixará rasto em vários textos medievais. Mais importante como viagem do que como revelação do paraíso, de que poucas informações nos dá, a viagem de S. Brandão teve a importância de transformar o maravilhoso em realidade. De facto, a ilha em que ele situa o paraíso chegou a fazer parte das cartas geográficas da Idade Média, «para os lados do Ocidente», como consta do texto. Trata-se de uma dupla viagem porque, antes de S. Brandão se ter aventurado por sobre as ondas em busca da terra da promessa, já dois homens de Deus a tinham visitado e dela

trazido novas. Tinham estado «sine dubio ante portam paradisi».

Eles traziam novas de uma ilha que se avistava depois de escalado alto monte, isto é, um lugar oculto pela natureza dos olhares dos humanos. Era a Terra da Promissão dos Santos, que Deus destina aos bemaventurados. Pouco mais descobrem, pois denso nevoeiro lha oculta, a não ser, envolta em fugaz luminosidade, uma terra ampla muito verde e cheia de frutos. Por ali ficaram durante quinze dias por entre flores e frutos e pedras preciosas, até que um homem esplendoroso lhes comunicou que Deus lhes tinha dado a perceber a terra a eles destinada.

São estas as informações que levarão S. Brandão, acompanhado de catorze irmãos da mesma ordem, a aventurar-se por sobre as águas do mar, a caminho do Ocidente. Lá encontram uma ilha onde um cão os conduzirá ao palácio, mobilado com camas e cadeiras. Aí os espera o refrigério da água fresca para os pés cansados de viandantes. A partir daqui será o tradicional desfilar de ilhas, diferentemente caracterizadas, até lhes ser dado, ao fim de muitos trabalhos e privações, atingir a terra prometida. Tal sequência recorda os *imrama* celtas. Ao fim de sete anos encontrarão a ilha procurada ⁵.

Estas características irão reflectir-se em especial numa das hagiografias, em língua portuguesa, a que nos referiremos mais à frente. Mário Martins dirá: «A viagem de S. Brandão, talvez pelo seu exotismo, impressionou profundamente o coração da Idade Média, sempre atormentada pelo sobrenatural e ansiosa de trazer o céu à

terra e de voltar à inocência perdida da antiga felicidade. Ora, a *Peregrinatio Sancti Brandani* simbolizava, numa espécie de epopeia marítima, essa busca teimosa e sonhadora do paraíso terrestre»⁶.

Mencionado pelos Bolandistas (*Bibliotheca Hagiographica Latina*, ns. 1436-1438), o mais antigo manuscrito conhecido desta viagem data do séc. X. Ignoram-se o autor e a data da versão latina, mas a influência céltica é nítida. Sobre ele se debruçou o celtista Zimmer cuja tese sobre a sua origem é a de que a *Navigatio* seria uma tradução latina do séc. XI de um romance irlandês, o *Imram Maelduin* ou *Viagem de Maelduin*, original perdido do séc. VIII. A descoberta do manuscrito inglês do séc. X torna esta tese inverosímil, propondo a origem contrária: o *Imram* teria na sua base o texto latino. Esta hipótese levou M. Kenney a datá-lo do séc. XI. A primeira edição do texto completo só aparece em 1836: *La légende de Saint Braindaines*.

Também em latim, sob o título *Trezenzonii cujusdam brevis Hystoria, seu Fabula de Insula magna solistitione vocata*, uma narrativa do paraíso terrestre, com letra do séc. XIV, em dois Códices Alcobacenses, reúne as características próprias deste tipo de literatura. Trezenzónio, habitante de uma região da Galiza devastada pelos ismaelitas, depara um belo dia com uma alta torre da qual se avista uma ilha encantadora. Feliz que subiu a tão elevado ponto de observação, sem o que, tal como aos outros vulgares mortais, nunca lhe teria sido dado avistar a terra da promessa.

A paga da austeridade que manifesta será uma barca, que o Senhor lhe envia, e lhe permite aproximar-se da ilha. Vasta campina alberga um sumptuoso edifício, consagrado a Santa Tecla. Aí acolhido, o santo homem vive o ambiente próprio do paraíso: sem frio nem calor, alimenta-se de aves e de mel durante sete felizes anos. Só a ameaça de lepra o consegue afastar daquela ilha.

Esta *Solstitiione* é mais uma daquelas ilhas tão gratas à imaginação medieval que assim vive o desejo do paraíso sobre a terra. Os prados férteis, mansos animais, ausência de excessos climatéricos, edifício sumptuoso, espaço sagrado, preenchem os requisitos que se esperam deste tipo de descrição da cidade celeste⁸.

Passemos às traduções e textos em português e espanhol. A literatura devota, na qual se integra a hagiografia, oferece variados exemplares de visões da cidade celeste: nos *Milagres de Nossa Senhora* o paraíso apresenta como situação um prado sempre verde onde as flores nascem continuamente a tal ponto que o seu perfume podia «alimentar um homem», e as fontes, quatro, são frias no verão e quentes no inverno, para comodidade dos habitantes, as árvores carregadas de fruto cobrem-se de pássaros que encantam com o seu cantar. Esta alegoria pretende identificar o prado com a Virgem Maria.

Também Afonso X dedica algumas das suas cantigas (CIII, CCXLV, e CCLIV) à revelação que a Virgem faz do paraíso a alguns crentes mais merecedores de tal prémio. O tempo passa sem se dar por isso nesse lugar de delícias.

No séc. XIII surge aquela que se julga ser a primeira versão espanhola do Purgatório de S. Patrício, que virá a constar, em tradução, de *Ho Flos Sanctorum de 1513*. A. G. Solalinde pretende que o texto espanhol do séc. XIII tenha origem na versão leonesa do *Tractatus de Purgatorio* do monge Enrique de Saltrey, sendo a primeira tradução catalã feita por frei Ramón Ros de Tárrega em 1320, século em que outro catalão, Ramón de Perellós, escreve *Viatge d'en Perellós al Purgatori de San Patrici*. Este relato acaba por ser traduzido para latim pelo jesuíta irlandês Philip O'Sullivan em 1621, derivando daí, segundo Maria Rosa Malkiel, a novela devota de Juan Pérez de Montalván, *Vida y purgatorio de San Patricio*, *El mayor prodigio y el purgatorio en la vida*, comédia de Lope de Vega e a comédia de Calderon *El purgatorio de San Patricio*.

Outra versão do Purgatório de S. Patrício consta do *Livro do Desprezo do mundo*, no cód. alc. CCLXX e versões latinas encontram-se nas *Flores historiarum* de Rogelio de Wendover, na *Legenda Aurea* e no *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, e em inglês médio no *South English Legendary*.

Ainda de *Ho Flos Sanctorum de 1513*, a primeira e maior recolha de hagiografia medieval em língua portuguesa, se narra a visão de St.º Amaro em *A vida do bemaventurado Santo Amaro*.⁹ É a provável tradução do original castelhano que está na origem desta colectânea, por sua vez tradução do *Flores seu Legenda Sanctorum*, de autoria de Jacobo de Voragine (séc. XIII)¹⁰. Do Cód. Alc. 266, fls. 120 v-122 v, consta o *Conto de Amaro* e conhecem-se duas edições quinhentistas em espanhol, a primeira de Toledo, *Vida de*

San Amaro (1520), a outra de 1552, de Burgos, *La vida del bienaventurado Sant Amaro e de los peligros que passo hasta que llego al Parayso terreal*. Porque merece especial atenção, esta visão será objecto de estudo detalhado.

Do mesmo *Ho Flos Sanctorum de 1513* consta a *Vida de S. Barlaam* a qual inclui também uma visão do outro mundo. O original parece ter sido o texto grego do séc. VIII, que se teria servido de uma lenda de Buda e do Apocalipse de Pedro. Segundo palavras de Mário Martins «...não passa de uma adaptação cristã do Lálita Vistara».

Um monge chamado João pegou nessa hagiografia indostânica, submeteu-a a uma catarse dogmática, pô-la em grego e o príncipe asceta da velha lenda budista ficou transformado em Josafá, o santo» ¹¹. Quanto ao texto existente em *Ho Flos Sanctorum de 1513*, será uma tradução do original latino constante da *Aurea Legenda Sanctorum* de J. de Voragine.

O manuscrito mais antigo que se conhece é do séc. XI e o seu título, bastante elucidativo, é «Historia proveitosa à alma, trazida do país interior dos Ethiopes, chamado dos Índios, para a santa cidade de Jerusalem, e (escrita) por João, monge do mosteiro de S. Saba, homem venerável e virtuoso, na qual conta a vida dos celebres e bemaventurados Barlaam e Josaph». Do título, prólogo e epílogo se conclui que esta história de Barlaão e Josafá foi composta na primeira metade do séc. VII pelo sobredito monge João sobre narrativa que lhe fora feita por homens vindos das Índias para Jerusalém.

Na primeira versão latina diz-se que o texto é devido à pena de S. João Damasceno, nascido em 676, afirmação que se mantém em manuscritos dos séculos XIV, XV e XVI. Contudo, esta crença foi refutada por vários críticos. Deste texto grego foi feita uma tradução para latim com o título *Historia Barlaam et Josaphat*. De tradutor desconhecido, é atribuída por uns a um monge do séc. IX, bibliotecário do Vaticano, de nome Anastácio, e por outros a Jorge de Trebizonda, do séc. XIV (1396). Contudo, os mais remotos manuscritos deste texto latino datam do séc. XII e dele temos um exemplar no Cód. Alc. 213 e outro no Cód. 45 da Livraria do mosteiro de St.^a Cruz de Coimbra. Vicente de Beauvais e Jacobo de Voragine fizeram deste texto original uma narrativa abreviada que consta de um códice iluminado 126 e 131 existente na Biblioteca Nacional de Lisboa. O texto de J. de Voragine encontra-se também reproduzido na *Aurea Legenda Sanctorum* ou *Historia Lombarda*.

Em língua portuguesa conhecem-se três redacções da mesma lenda: uma atribuída a frei Hilário da Lourinhã, monge de Alcobaça do séc. XIV (cód. alc. 266), denominada *Vida do honrrado Iffante Josaphat, filho de elrey Avenir*. A lenda encontra-se reduzida aos episódios que tratam da vida de Josafá; outra redacção é a que consta de *Ho Flos Sanctorum de 1513*, a que já nos referimos e que servirá de base a uma análise pormenorizada; a terceira faz parte da *Historia das vidas dos santos*, iniciada por Frei Diogo do Rosário ¹². Acreditava-se então que o texto grego que estava na origem desta tradução pertencera a S. João Damasceno, pelo que, a iniciar a hagiografia de Barlaão, se pode ler: «Historia da

vida dos bemaventurados confesores Barlaam e Josaphat segundo a escreve sam Joham Damasceno».

Diogo do Couto, citando o *Flos Sanctorum* (qual?) como fonte do seu conhecimento desta hagiografia, considera-a como uma adaptação cristã da lenda indiana do Buda Gautama, Xákia Muni, que teria sido narrada por indivíduos vindos da Índia, presume-se que peregrinos regressados dos santos lugares, ao monge João, do mosteiro de S. Saba. O que interessa notar é a universalidade dos arquétipos aqui contidos que resistiram ao périplo que a lenda sofreu, sem que a passagem por culturas tão diversas como as orientais, que lhe estão na origem, e as ocidentais, ponto de chegada, lhe tirassem o carácter didáctico e edificante que ela mantém.

Do texto que consta do códice alcobacense que referimos foi feito um trabalho no início deste século, acompanhado de glossário, por Richard A. Abraham, de Filadélfia: *A Portuguese Version of the life of Barlaam and Josaphat, Paleographical edition and Linguistic Study by...* De Sevilha vem-nos uma edição de 1506, *Vida de Barlaam y Josafat*. Vicente de Beauvais fá-lo constar do *Speculum historiale* e mais tarde terá sido aproveitado por Lope de Vega. No séc. XIX, Vasconcellos-Abreu e Gonçalves Viana editaram em Lisboa *A Lenda dos Santos Barlaão e Josafate* (1898) e no mesmo ano, os mesmos estudiosos publicaram esta lenda na *História e Memória da Academia Real das Ciências*.

Mais uma visão paradisíaca aparece descrita na *Corte Imperial*: os mesmos prados floridos semeados de árvores de fruto e de flores policromas, águas límpidas e cantantes

correndo por entre canteiros rescendentes, são a habitação do Imperador dos Céus. No centro do prado, verdadeiro eixo do mundo, uma cadeira recamada de pedras preciosas espera pelo Senhor, ladeada pela Igreja triunfante e pela Igreja militante, que anjos e santos guardam ¹³.

O *Boosco Deleytoso*, consta dos *Livros Antigos Portugueses da Biblioteca de S.M.D. Manuel*, com a data de 1515, da edição de Hermano de Campos, em Lisboa. Desta alegoria apenas existe um texto crítico completo, editado por Augusto Magne, Rio de Janeiro, 1950, e excertos por J.J. Nunes na *Crestomatia Arcaica*.

É o bosque que representa aqui o espaço das delícias para além da vida: «daquelle campo estava huum boosco muy espeso darvores muy fremosas em que criavom muytas aves que cantavom muy docemente como quer que o boosco era escuro com nevoa que avia nelle. E andando eu por aquelle campo ouvyndo os doçes cantares das aves e mirando as fremosas frolles e o muy graçioso odor das ervas e das frolles, dizia muytas vezes aos Senhor Deus: senhor amerçateate d'my, quem me livrará destas treevas d'amorte? e as aves do boosco me respondiam: ha graça de Deus per Jhesu Christo te livrará. Nisto apareceu me um anjo. e Eu preguntei lhe que voz era aquella das aves? e o anjo respondeu me: estas aves som os santos cantores!»

Menos feliz que a sua congénere espanhola, a hagiografia medieval portuguesa poucas mais visões oferece. Encontrámos na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* quatro visões, que não têm contudo o mesmo interesse que aquela a que nos referimos. A de «Frei Hellias, visão do céu, e duas

descidas aos infernos», a de Frey Crescencio de Esio, «e uma visão do inferno e do céu que, no Reino de Portugal, foi dado ter a uma mulher de Torres Novas». Delas, pelas características de que se revestem, nos encarregaremos mais pormenorizadamente.

Não fazendo parte da literatura hagiográfica não quero contudo deixar de referir aquela que é, sem dúvida, a mais falada e estudada das visões medievais: *A Visão de Tândalo*. Consta dos códices alcobacenses CCXLIV/LL, pág. 90 e seg., e CCLXVI, pág. 124 e seg. Existe em três versões catalãs em manuscritos do séc. XV e tem uma edição de 1508, em Sevilha, sob o título *Libro del Cavallero don Tungano y de las cosas que en el infierno y purgatorio y el paradiso vido*. Já neste século fez-se em Paris uma recolha de textos franceses, anglo-normandos e irlandeses desta mesma lenda, por V.H. Friedel e Meyer, sob o título *Visão de Tondale*. J. J. Nunes, Esteves Pereira e J. Cornu publicaram estratos da *Visão de Tândalo* na «Revista Lusitania» e na «Romania»¹⁴.

III / A CIDADE CELESTE — SITUAÇÃO E CARACTERÍSTICAS

Se atentarmos na profusão de biografias de santos nas maiores colectâneas portuguesas medievais ¹⁵, *Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues* e o *Livro e legenda que fala de todolos feitos e paixões dos Santos martires em lingoagem portugues*, ambas de 1513 e de 1567, a primeira edição, uma *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos sanctos* ¹⁶, intriga o número diminuto de hagiografias que relatam a visão do paraíso. Destas compilações, que rondam as duas centenas de vidas de santos, apenas três delas nos relatam a visão do paraíso: a de S. Amaro, a de S. Barlaão e a de S. Patrício. Não tendo dados precisos para explorar devidamente o problema, contento-me com levantá-lo.

Visões do paraíso terreal são conhecidas de todas as civilizações, que nos deixaram esses sonhos em textos litúrgicos e profanos, não esquecendo as fontes esperáveis: o Corão, o Rig Veda, as Sagradas Escrituras, o Zend Avesta. Perpassando por toda a superfície da terra então conhecida,

esses textos são a exteriorização do desejo universal de paz e felicidade. Todos se baseiam nos mesmos arquétipos e usam uma linguagem altamente simbólica. Não será portanto por falta de exemplos ou limite imagético que estes textos se não repetem.

Didáctica na sua função primordial, a hagiografia usaria da visão como mais um instrumento eficaz para a conversão dos fiéis leitores. Se a necessidade de conhecimento das vidas exemplares dos santos para a santificação dos homens é mencionada por todos os compiladores ao longo dos séculos, como finalidade de cada nova edição, não se compreende porque não os induzir à correcção das suas vidas oferecendo-lhes uma antevisão da bemaventurança que espera os puros de corpo e espírito. Afinal, em todas as hagiografias se dá exemplo de uma vida de sacrifício, a do santo, e não se apresenta, em contrapartida, a recompensa. Se se usam os milagres como afirmação do poder da divindade através dos seus santos, porque não completar essa imagem com a visão do local onde mora a felicidade prometida? Se a imaginação e a lenda associadas produziram tantos prodígios, que fará com que a descrição do paraíso seja tão parcamente oferecida aos leitores dessas hagiografias?

A resposta a essa pergunta, indiscreta talvez, tentaremos obtê-la através do próprio texto. Ponhamos a pergunta de outra forma: que teria a Idade Média portuguesa a perguntar aos seus hagiógrafos para que a resposta fosse dada em textos que recusam ao leitor, na sua esmagadora maioria, a visão celestial?

Topologicamente, uma de duas vias é possível para a aproximação do paraíso: a subida e a descida. Se se trata de ascensão, o santo poderá ser levado para os céus nas asas de uma ave, conduzido por um anjo ou então deverá subir alta *montanha*, como acontece com S. Amaro: «hído polla ribeyra adiãte ouve de sahir por hũa serra arriba e como foy em cima vio longe de sy huũ castello ho mais fremoso que nunca vyra». O caminho inverso fá-lo-á mergulhar no seio da terra ou nas profundezas do mar. Assim acontece no Purgatório de S. Patrício: o homem que pretende penitenciar-se deverá descer ao *poço*.

Detenhamo-nos nas origens e simbolismo destes movimentos.

A montanha sagrada é um topos vulgar em todas as mitologias. No Avesta a montanha surge como origem das águas sagradas, que nela nascem e a água da vida cai do Hara Berezaiti. Já no cosmos egípcio o céu é sustentado por quatro montanhas. Entre os Caldeus as montanhas são pilares que unem o céu à terra, podendo ter sido habitação dos deuses que se faziam acompanhar dos mortos. Os Babilónios referem as montanhas Mashu, que tocam os céus e estão cobertas de árvores e de pedras preciosas.

Na literatura clássica é exemplo do reino situado por cima da terra aquele que Platão constrói para a famosa visão de Er, transcrita no Livro X da *República*¹⁷. «Tendo morrido em combate estava (Er) jazente sobre a pira (para ser cremado) e ao décimo segundo dia tornou à vida e narrou o que vira no Além. Contava ele que, depois que saíra do

corpo, a sua alma fizera caminho com muitas outras, e havia chegado a um lugar divino no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juízes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho da direita, que subia para o céu [...] ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, [...] ele viu que, ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e de pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza». Pelas almas que regressam aprende Er o castigo aplicado aos maus, no Tártaro, em baixo, e os prazeres do céu atribuídos aos bemaventurados, em cima.

Esta a constituição do mundo extra-terrestre por Platão — aqui o homem sábio e cauteloso, como Ulisses, escolhe uma vida pacata, o homem precipitado empreenderá a viagem subterrânea, cheia de medos e horrores. Depois de escolherem a sua sorte as almas passam pela «planície do Letes, através de um calor e uma sufocação terríveis. De facto, ela era despida de árvores e de plantas. Quando já entardecia, acamparam junto do rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conservar [...] Enquanto se bebe (dela), esquece-se tudo». Só Er não foi autorizado a beber para que, ao regressar à vida, possa dar conta aos homens do que por lá vira.

Esta visão de Er é evocada no sexto Livro da *República* de Cícero, na introdução ao sono de Cipião, que apresenta uma experiência análoga à de Er. Também Cipião fará uma viagem pelos Céus. Também ele vê a disposição das esferas e a combinação da sua música, que os ouvidos humanos não podem captar. A terra parece-lhe insignificante, é lá em cima que os homens eminentes e bons têm a sua recompensa. Para Cícero a alma do justo que se abrasa na defesa da sua terra natal *voa* para a eterna morada, e o seu voo será tanto mais veloz quanto mais se tenha conseguido afastar do corpo. Aqueles que tenham, pelo contrário, sucumbido aos prazeres dos sentidos e deles tornado escravos não conseguirão subir e voarão durante séculos de tortura, em redor da terra.

Na literatura oriental e clássica não é raro encontrar voos para o céu: Ganimedes voa no dorso de uma águia para ser entregue aos deuses; Simbad ata-se à pata do roc e é levado para os céus donde desce sobre «uma montanha que domina um vale cheio de jóias» (*Mil e Uma Noites*). Mais surpreendente é o voo de Alexandre o Grande, conhecido pelo menos desde o século X. Alexandre chegou ao país das trevas de passagem para a terra da bemaventurança e encontra o poço da água viva. Grandes pássaros mansos elevam-no nos ares onde ele se cruza com uma criatura alada que lhe ordena que, do alto, olhe para a terra. Paralisado de terror, Alexandre obedece e vê o oceano enroscado, como uma serpente, em redor da terra.

A montanha sagrada aparece com frequência na mitologia grega. A referência mais usada é ao monte

Olimpo, morada dos deuses. Este aparece descrito na *Odisseia*, na habitual fórmula negativa: «Tendo assim falado, Atena de olhos brilhantes abalou para o Olimpo, onde dizem situar-se a morada sempre estável dos deuses. Nem os ventos a abanam, nem a chuva a molha, nem a neve nela cai, antes sempre aí se desdobra uma serenidade sem nuvens e por toda a parte reina uma resplandecente brancura»¹⁸.

A mesma ideia se encontra reflectida na referência ao Parnaso.

Também na civilização celta o outro mundo se encontra sobre a terra, frequentemente para o Ocidente, e muitas vezes sob a forma de ilha dos bemaventurados, o «País sob as ondas» ou o «país para lá das névoas» e toma vários nomes Mag Mór (grande planície) Mag Mell (planície dos deleites) Tú na n-Óg (país dos jovens) Annwfn (abismo) Tú nam Béo (país dos vivos) etc.

As elevações mais célebres das Escrituras são os Montes Ararate, o Monte do Sinai e o Monte das Oliveiras. Sobre os Montes Ararat poisarà a arca de Noé quando Deus, lembrando-se do homem e dos outros seres vivos nela contidos, «fez soprar o vento sobre a terra e as águas baixaram» (Gén. 8, 1) Essa elevação simboliza o lugar da renovação da humanidade que aqui recebe nova benção, novos direitos e novos deveres. Depois da fúria das águas, sinal de morte e destruição, a salvação para uma nova vida, está no lugar elevado, o primeiro a ficar a seco.

Por seu lado será subindo ao Monte do Sinai que Moisés estabelecerá a primeira aliança com a divindade. É necessária a subida da montanha, conotada pelo esforço,

para que o homem se aproxime do Criador, que o gratificará com a sua confiança.

O monte das Oliveiras, que se reveste de maior riqueza simbólica, será «o lugar onde se adorava a Deus» (2Sam.15,32), para onde se dirigirá David em busca de consolação para o seu desgosto. Mais tarde o mesmo gesto fará Jesus, que para o mesmo local se retira para orar, ao saber que o seu fim está próximo. Aí ele pedirá ao Pai: «se possível, retira de mim esse cálice» (Mat. 26, 30) — agora a elevação é a habitação de Deus, lugar de sacrifício e dor mas também de esperança. Será sentado no Monte das Oliveiras que Jesus faz o seu discurso escatológico, lugar preferido pelo Deus feito Homem. A sua situação «defronte de Jerusalém, para Oriente» (Zac. 14,4) também é significativa: assim faz parte da paisagem a que pertence a cidade celeste e, como sua extensão, é a morada de Deus.

Quanto ao mundo subterrâneo surge também em várias tradições. Na tradição babilónica, na célebre *Epopeia de Gilgamesh*, aquele que «era em dois terços deus (filho de deusa-vaca Ninsoum) e num terço era homem» (filho do rei-sacerdote de Koullab, Lilla ou Lillou) trazia em si a dualidade que tal nascimento lhe atribuía: era violento nas suas cóleras e digno na sua sabedoria, de coragem extrema e igual fragilidade. Pois será tal herói quem vai penetrar no interior da montanha por uma entrada guardada por homens-escorpiões de estatura gigantesca. Depois de vaguear durante vinte e quatro horas em completa escuridão, desemboca num jardim encantado onde encontra uma árvore divina ornamentada com pedras preciosas.

Atravessa as águas turbulentas da morte, chega aos campos dos bemaventurados e aí banha-se nas águas de uma fonte encantada e come uma planta mágica que lhe devolve o vigor. A sua coragem tinha-o feito chegar a um lugar nunca antes atingido por alguém. Pelo caminho Sidouri avisa-o de que quando os deuses criaram os homens, foi a morte que lhes destinaram, tendo guardado para si a vida eterna, pelo que o aconselha a gozar a vida enquanto a tem: «eis os únicos direitos que os homens possuem». São estas palavras que acordam em Gilgamesh o desejo de ir mais longe, atrevendo-se a atravessar o mar e a atingir as águas profundas da morte. Com a ajuda do barqueiro, Our-Shanabi, ele chegará ao fim de um mês e quinze dias a «lugares interditos aos comuns dos mortais». Contudo a travessia não se faz antes que Gilgamesh se lave da sujidade que traz sobre si e fique limpo como a neve, que retire do seu corpo as peles dos animais que o cobrem e as lance ao mar a fim de que a sua beleza apareça e se vista com roupas que não envelhecerão durante a viagem de regresso. E ainda o herói terá que mergulhar para ir buscar ao fundo das águas uma planta que lhe dará nova vida. Complexa, esta epopeia faz que o herói passe por várias provações para atingir a vida eterna. Estas viagens através da montanha, por um túnel que conduz ao outro mundo, parecem ter influenciado a literatura árabe e europeia.

Para os Hebreus o monte Sión é o lugar sagrado onde se manifestava a divindade, entrada para o mundo inferior, morada dos mortos. Segundo os Muçulmanos o paraíso encontra-se na montanha do Jacinto.

Na tradição clássica o mundo subterrâneo parece surgir com o hábito de enterrar os mortos. Assim apresenta Homero o Hades. Circe aconselha Ulisses: «...levanta o mastro, desfralda as brancas velas e permanece no teu banco; o sopro do Bóreas conduzirá a tua nave. Quando a nave chegar aos *confins do Oceano*, encontrarás uma margem plana e os bosques sagrados de Perséfone: altos álamos negros e salgueiros que perdem os seus frutos. Acosta aí a tua nave, perto do Oceano de profundos redemoínhos; quanto a ti *entra na húmida morada de Hades*. É a região onde se lançam no Aqueronte o Piriflegetonte e o Cocito, cujas águas vêm do Estige. Há uma rocha, donde se despenham com fragor os dois rios após a sua junção ¹⁹.

Ulisses cumpre as instruções da Circe e descreve a sua chegada «aos confins do Oceano»... «É ali que se situam o país e a cidade dos Cimérios, cobertos de brumas e de nuvens; nunca o sol, enquanto brilha, os aquece com os seus raios, nem quando avança na direcção do céu constelado nem quando volta do céu para a terra; estende-se sobre aqueles miseráveis mortais uma noite maldita» ²⁰.

Platão no *Fédon* ²¹ descreve detalhes do mundo inferior: «O caminho que conduz ao *mundo inferior* não é nem simples nem único, como pretende Ésquilo, porque se assim fosse não haveria necessidade de guias, pois ninguém se poderia perder se um só caminho houvesse. Mas parece haver muitos ramais do caminho e muitas voltas». Também Sócrates é muito preciso quando fala do Hades: «Uma das entradas da terra é maior que as outras, e atravessa toda a terra, é a esta que Homero... e outros poetas chamaram

Tártaro. Porque todos os rios vão parar dentro deste abismo e tornam a sair dele e cada um deles tem a natureza da terra através da qual corre.»

As correntes de que fala Platão são: o Oceano, que corre em círculo; o Aqueronte, que corre na direcção contrária; o Piriflegetonte, que corre entre os outros dois através duma região de fogo e desemboca num lago; o rio estigiano Cocito, que brota dum «agreste e pavoroso lugar, que é todo azul escuro, como lápis-lazúli» e forma uma lagoa chamada Estigia. Aí recebem os mortos a pena ou recompensa pelas suas vidas. Mesmo quando se trata do mundo subterrâneo não falta a barreira aquática. O lugar onde ela conduz é geralmente pouco atraente: encontra-se debaixo da terra e por vezes é rodeado por um rio através do qual Caronte transporta os espíritos, enquanto Cérbero guarda a entrada principal. Dele se fala no Livro VI da *Eneida*: «daí parte o caminho que leva às ondas do Aqueronte tartárico; é um sorvedouro lodoso, vasto abismo de lama que borbulha e vomita toda a sua casa no Cocito. Um barqueiro terrível guarda estas águas e este rio; a sua sujidade é medonha; é Caronte: uma abundante barba branca, mal cuidada, cai-lhe do queixo; os seus olhos cheios de chamas estão fixos; um manto sórdido, atado por um nó, pende-lhe dos ombros. Ele mesmo impele a sua jangada com a vara, a governa com as velas, e passa os corpos na barca cor de ferro»²².

Na *Eneida*, Virgílio faz que a Estigia aprisione a região «com as suas nove pregas». Mínos sacode a urna que decide da sorte de cada um que entre. Estes são divididos: para a região dos Prantos vão aqueles a quem o amor consumiu;

para outro lugar vão os que foram famosos pelos seus actos guerreiros. Os maus vão para «um grande castelo que um triplo muro encerra», rodeado por um rio de torrentes em chama — é o Flagetonte, que arrasta rochas com grande estrondo. Aí este Tisífone, que flagela os culpados, e Radamanto exercendo o seu terrível poder, castigando os perversos e obrigando-os a confessar os seus crimes. Os bemaventurados estão noutra lugar: é o céu banhado de purpúrea luz, «as sombras aí têm o seu sol e as suas estrelas» — é o lugar destinado aos que receberam feridas lutando pela pátria. No mundo subterrâneo está o Letes, cujas águas causam o esquecimento. Eneas, depois de entrar no lugar dos bemaventurados, transpõe as portas de marfim do sonho e dirige-se para o seu barco. Há duas portas: uma de chifre que «dá passagem fácil aos sonhos verdadeiros» e outra de marfim donde «os Manes enviam para a terra os sonhos falsos». Na literatura clássica os relatos diferem no que se refere à relação existente entre os rios do mundo inferior, mas o plano mais conhecido é o de Virgílio.

Na tradição céltica surge o *poço* como caminho para o mundo inferior. Ao poço aparece muitas vezes associada a *fonte*, no jardim. Na viagem de Maelduin há uma fonte que dá água em certos dias, leite aos sábados e dias de festa dos mártires e cerveja e vinho em dias especiais. Nas aventuras de Art é um poço para dentro do qual as árvores de fruto deixam cair os seus botões em flor. Em relatos do tipo de *Gilla Decair* o poço dá entrada para o outro mundo. Por vezes está guardado por um guerreiro, um monstro ou uma bruxa, muitas vezes o próprio poço tem poderes

sobrenaturais (como o de fazer saltar os olhos de quem se aproxime).

Sobre a fantasia que define a tradição celta, Mac Culloch diz: «Muitas raças imaginaram um outro mundo feliz, mas nenhuma o insuflou com uma tão mágica beleza nem recorreu a ele com tanta persistência como os celtas»²³. Disto podemos nós ter uma prova se compararmos os relatos em que a literatura celta coloca o *poço* e aquele contexto em que ele surge na hagiografia de S. Patrício.

Aquele poço guardado por uma mulher misteriosa, geralmente uma bruxa envolta em mistério, surge em S. Patrício ascético, como entrada para o purgatório, em direção ao paraíso. Tendo pedido a Deus que lhe enviasse um sinal que o ajudasse a converter os seus semelhantes, até então surdos às suas palavras. S. Patrício «ouviu uma voz que lhe disse que fizesse um grande cerco fora da cidade, e apareceu aí um poço mui grande e mui fundo, e foi-lhe mostrado que ali era um lugar de purgatório». Este lugar oferecia a quem nele descesse uma experiência que o libertaria da passagem pelo purgatório aquando da sua morte. Claro que não é o caso do santo, que vai direito ao céu. Será pois outro, que não S. Patrício, quem vai inaugurar o poço e da experiência adquirida na descida, dar-nos conta.

É interessante a motivação para esta visão do outro mundo: será à impossibilidade de converter os homens que levará S. Patrício a pedir ao Senhor um sinal do seu poder. E é como consequência desse pedido que, não para benefício do santo mas dos outros homens, Deus lhe ordena que trace um círculo no chão onde aparecerá o

poço. Sendo assim, esta visão da cidade celeste não será dada ao santo, mas a um homem de boa vontade, desejoso de redimir os seus pecados. Esta mensagem vai directa para os leitores.

Extraordinariamente, o santo mostra-se impotente na conversão dos homens e Deus tem de recorrer a outro auxiliar, a visão paradisíaca, para obter a realização da tarefa, que, normalmente, pertence ao santo. É um caso raro de incapacidade do santo que, como braço do Senhor, é actualização do seu *poder*. Representante da divindade sobre a terra, o santo substitui-a na sua ausência. Vê-se assim investido de um *poder* que lhe não pertence senão por empréstimo. A peregrinação do santo sobre a terra caracteriza-se em princípio pela aquisição do *querer* que lhe vem, as mais das vezes, da própria gestação, por vontade expressa dos pais, quando não de tenros anos, por vontade própria. Segue-se a aquisição do *saber*, que o santo obtém durante anos de aprendizagem, quer por ensinamentos recebidos no mosteiro, quer pela observação e estudo da natureza. Falta-lhe o *poder* que será, não uma dádiva, mas um empréstimo de Deus — visto que Este não o perde em favor do santo.

Ora acontece que, dentro deste contexto geral, a S. Patricio falta-lhe o último estágio: o *poder* que ele não chega a deter. Por isso recorre a Deus para que lhe envie um *signal* Seu que preencha o lugar vago, pois de facto sem o poder, a sua função sobre a terra é irrealizável. Ficamos assim a saber porque aparece a visão nesta hagiografia, mas continuamos a ignorar o porquê da sua raridade. Será que a dádiva divina

da visão paradisíaca é um caso extremo? Isto é, que só a ela se recorre em último caso? E se assim é, por que motivo?

Concomitantemente, o conhecimento será veiculado por um homem e não pelo santo, como soe acontecer nestes casos. A visão é dada ao eleito, aquele ser que por qualidades adquiridas em vida é merecedor de tão alta honra. Ora, não sendo impuro, São Patrício não necessita de *descer o poço*, símbolo de purificação, nem adquirir o conhecimento que ele representa. Este morrerá sem que ninguém dê conta daquela descida. Será depois da sua morte que «hum homem fidalgo que chamarom Nicholao que fez muytos pecados e arrependeo se delles e quis entrar e soffrer aquelle purgatorio (...)» regressou «pera onde viera e contou a todos quanto lhe aconteçera». Dois mancebos que Nicolau encontra no paraíso mandam-no voltar à vida durante trinta dias e só depois regressar de vez ao paraíso, conquistado com aquela descida.

É óbvio que a função que a divindade atribuiu a Nicolau é a de dar conhecimento aos outros mortais da sua descida e da visão do paraíso. A sua narrativa servirá para semear nos semelhantes o temor do inferno que ele lhes poderá descrever em oposição ao céu, também antevisto.

Muito fora do normal, como acabámos de ver, esta vida de S. Patrício retira ao santo o lugar de instrumento divino e, desta forma, atribui a um simples pecador o papel de destinador do conhecimento aos seus semelhantes.

IV / UMA CATÁBASE
— O POÇO DE S. PATRÍCIO

Ocupemo-nos agora do *poço*, que desempenha nesta narrativa a função de via para o outro mundo. Começemos pela sua descrição: situa-se dentro de um grande cerco que S. Patrício traçara fora da cidade e na parede que o reveste interiormente abrem-se várias portas. Para quem caminha da superfície para o interior, a primeira dessas portas dá para uma antecâmara onde uns monges brancos se encontram em oração. Estes avisam Nicolau dos tormentos e tentações que lhe convirá sofrer, ao mesmo tempo que lhe facultam as palavras mágicas para lhes poder resistir: «Jesus Cristo, filho de Deus ave mercê de mim». Logo desaparecem para dar lugar aos diabos, que, como lhe fora preceituado, o começam a tentar. Não lhes querendo obedecer «ouvyo logo muytas vozes espantosas de bestas de muytas maneyras». Pronunciadas as palavras mágicas, tudo desaparece. É então levado para outro lugar onde os tormentos se sucedem: é mergulhado em fogo, posto numa

roda em chamas e por fim introduzido no inferno. E a tudo ele escapa graças à fórmula milagrosa. Assim «foram os diabos vencidos». Mas as provações não tinham acabado. Ao pretender regressar depara-se a Nicolau uma ponte tão estreita e aguda como um cutelo. São ainda as mesmas palavras que o ajudarão a passar a ponte que conduz ao paraíso.

Fiquemos por aqui, porque muito há que dizer. Começemos pela situação do *Poço* dentro de um grande *cerco* e vejamos o que pode significar esse limite. Ele aparecerá em redor do castelo ou da cidade, ou de qualquer «centro do mundo», como veremos. Para quê? Proteger esse *centro* da invasão dos não iniciados e protegê-los simultaneamente dos perigos que lá dentro os esperam.

Sobre os perigos que comporta o espaço sagrado, que todos estes centros representam, são elucidativas as palavras de R. Otto sobre a noção de divino, de que passo a fazer um breve comentário. Não sendo da ordem do racional e portanto não passível de um desenvolvimento por meio de conceitos, o divino apenas pode ser conhecido através do sentimento que desperta. Esse sentimento expressa-se em face de todas as manifestações religiosas: os monumentos religiosos, os templos, os ritos e as suas representações, os milagres.

É *mysterium tremendum* a expressão que melhor diz do sentimento que o divino desperta no ser humano. Com base na palavra simples *tremor*, que significa medo, o divino é o desconhecido que causa medo, despertando excitações várias que vão do êxtase à embriaguês, confundindo-se com

o temor originado com a visão dos espectros ou o estupor da criatura que pasma em face do interdito, do inatingível. Mistério porque escondido dos olhos do ser humano e por isso inconcebível, extraordinário e estranho.

No *Antigo Testamento* abundam termos para exprimir este sentimento. Fala-se com frequência do «temor de Deus» (émât Jahveh), temor que espalha entre os homens, mesmo entre os escolhidos (recordemos os encontros de Abraão ou de Moisés com a divindade) e que se assemelha ao temor pânico dos gregos. Lê-se no Êxodo (23/27): «Enviarei diante de ti o *meu terror*, desbaratarei todos os povos por onde entrares, e farei que todos os teus inimigos volvam as costas diante de ti. Enviarei a tua frente vespas, que expulsarão da tua presença os heveus, os cananeus e os heteus.»

É em termos de um terror desconhecido entre as coisas humanas que se fala da divindade. Assim acontece quando se trata da relação entre o homem e Deus: «O homem diante de Deus (...) Ele não é homem qual eu sou; não lhe posso responder, nem nos apresentamos em juízo com paridade de condições. Não existe árbitro entre nós que estenda o seu poder sobre ambos. Retire a sua vara de cima de mim, e o seu furor não me espante, então falar-lhe-ei sem temê-lo, porque da minha parte não há motivo.» (Job 9,3 seg.).

A diferença do mundo em que a divindade habita faz desta algo de ímpar. Não há medida que sirva para o comparar ao homem. Daí o terror que inspira, como tudo o que é desconhecido e se revela com poder sobre o mísero,

mortal. Espantado perante uma força que não pode dominar, mesmo que se saiba inocente, o homem, como Job, pedirá à majestade divina: «Conservai longe de mim as vossas mãos, e não me espante o *vosso furor*.» (13,21) — pois é esse furor que prevalece e caracterizará a divindade e qualquer recinto divino, um horror mais ameaçador que qualquer medo terrestre, porque diferente.

Os primeiros cristãos usavam o termo grego *sebastos* para designar o divino e só ele. Eles tinham consciência de que não o podiam empregar a respeito de um ser humano, fosse ele o imperador, porque era coisa do outro mundo. E é este sentimento de que algo de sinistro governa a humanidade, que iniciará a história da religião. Uma religião feita de incompreensível gera outra divindade, que, tendo sido expulsa, irá construir novo mundo igualmente terrível, o mundo infernal. Digamos que foi a imaginação formada por este sentido do terrível que gerou o contraveneno, uma espécie de bode expiatório para a ira divina; o diabo. O temor da divindade, no seu aspecto brutal, será transferido para o opositor. Aquilo a que se chama «religião dos primitivos» será caracterizada pelo temor dos demónios, manifestação primitiva, rudimentar, do terror divino. Este medo não é um grau superior do receio que os elementos conhecidos, humanos, provocam. É de outra natureza e tem a ver com a noção de *sinistro* que, conjuntamente com o sentimento do temível, lhe atribui a grandeza que caracteriza tudo o que pertence à esfera do divino.

Estes sentimentos que caracterizam o Criador opõem-no à criatura e dão ao homem o sentimento de «ser criado» ou de seu «estado de criatura».

Estranhamente, esta cólera que se expressa no *Antigo Testamento* surge com todo o aspecto de um capricho ou de um excesso de ira por parte do Criador sobre o ser que criou e que não saiu perfeito. Tal espectáculo dá-nos o espanto de Moisés quando o anjo do Senhor lhe aparece (Exod. 3,2 e sg.). Este aparecimento tem algo de passo de mágica: «Apareceu-lhe o anjo de Senhor numa labareda de fogo, no meio de uma sarça», que arde sem se consumir. E perante a ousadia e curiosidade de Moisés, que se atreve a aproximar-se para tentar perceber tal mistério, a voz de Deus se ouvirá, delimitando o espaço próprio do homem: «Não te aproximes deste lugar, tira o calçado dos pés, porque o lugar onde estás é terra santa». E elucida: «Eu sou o Deus de teu pai: o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob». Então «Moisés cobriu o rosto, temendo olhar para Deus». Não será a intenção que a divindade revela, por melhor que ela seja: «desci para libertá-lo (o meu povo) das mãos dos Egípcios», que apagará o terror que aquela aparição espectral, fantástica e temível provocou.

Na época dos profetas e dos salmistas começa a desaparecer o grau inferior do terror demoníaco e divino. Mas, como se vê, ainda ficaram resquícios que prevalecerão. A própria divindade se encarrega de fornecer aos homens meios que servirão para impor o seu poder e aumentar o terror: Deus mandará Moisés retornar ao Egípto e ordena-lhe nessa ocasião: «cuida de fazer diante do faraó todos os

prodígios que eu te pus nas mãos» (4,21). E para fazer valer o Seu poder, Ele se encarregará de endurecer o coração do faraó para que seja a força das Suas *palavras*, repetidas por Moisés, a fazê-lo obedecer: «Assim *disse* o Senhor: — Filho meu primogénito é Israel. Ordeno-te portanto: — Deixa partir meu filho a fim de que me sirva; se te recusares a deixá-lo partir, eu matarei o teu filho, o teu primogénito.» — eis a manifestação do *mysterium tremendum*, o castigo divino implacável, a menos que o homem cumpra as suas ordens.

Ecoss desta obediência cega é, aquele temor que o clássico sente pelas suas divindades. Recordemos a sorte de um Ajax, condenado à loucura pelo erro de ter desprezado a ajuda de Atena; um Édipo condenado à cegueira por ter tentado fugir à vontade divina; um Creonte condenado por ter violado a lei dos deuses — ousadias imperdoáveis.

Será a racionalização do divino, que começa com os profetas, que gerará o sagrado, em todo o sentido da palavra. Será no segundo Isaías que Deus aparece como todo poderoso mas também espelho de bondade, sabedoria e fidelidade. Não desaparecem, contudo, as imagens da sua cólera, irritação e furor — há uma intervenção de elementos novos, mas os antigos prevalecem. Será com Ezequiel que surge a noção de *mirum*, o admirável, donde nascerá o *milagre*, que se vai desenvolvendo graças ao gosto pelo maravilhoso que gera estes sonhos dos visionários.

No *Novo Testamento* acabar-se-á o processo tendente a racionalizar e a humanizar a imagem de Deus. Contudo, ainda aqui ficará expressa a marca da cólera divina. (Apoc. 19,14 e seg.). O triunfador divino é aqui apresentado:

«Acompanham-no, em cavalos brancos, os exércitos celestes, vestidos de bisso alvinitente. Da sua boca sai uma espada cortante, para com ela ferir as nações. Ele há-de governá-las com ceptro de ferro e há-de pisar no lagar do vinho da acesa cólera do Deus onnipotente.»

Estamos a caminho da humanização daquele que se vai revestir da imagem do Pai, o Pai Celeste. Contudo a ideia do distante, do temível, não desaparece. O reino do céu aparece envolto em maravilha, em oposição a tudo o que existe sobre a terra. E será essa diferença que o fará atraentemente terrível, um reino que está próximo, segundo a escatologia do cristianismo nascente. A esse temor do desconhecido acresce agora a expectativa ansiosa do fim do mundo, ao que se segue o julgamento final e a visão do outro mundo, embora com a esperança do Natal a acrescentar a este *tremendum* o *fascinans* do mistério. Os homens que participam do mistério do fim dos tempos chamam-se *santos* em oposição aos outros, os profanos. Porque compartilham do sagrado eles são con-sagrados.

Nesse novo reino que se aproxima os consagrados encontrarão por fim o Pai que os espera. Mas esse Pai não tem ainda o sentido que se lhe atribui hoje, ele é antes de tudo Rei de um reino que se anuncia como uma ameaça desconhecida, carregado ainda de todo o «terror de Javé» inicial. «Desconhecer isto, é transformar o Evangelho de Jesus em idílio», segundo palavras de R. Otto. Ao apelar com Cristo para o «Pai Nosso que estás no céu» o crente aproxima-se, pelo epíteto que lhe dá, de um ser que simultaneamente afasta para um mundo infinitamente

longínquo. O problema resolver-se-á atraindo esse reino e projectando-o entre nós.

Podemos agora compreender a necessidade de protecção que todos estes centros do mundo, como o poço de S. Patrício, requerem. Protecção dupla, que abrange o recinto sagrado e o intruso num mundo terrível.

Retomemos a nossa análise do *poço*, que surge assim revestido de características sagradas. Como cavidade mergulhada no seio da terra, embora participe da superfície e contendo água (e quando seco, ar), o poço realiza a síntese dos três elementos: a água, a terra e o ar — e simultaneamente das três ordens cósmicas: o céu, a terra e o inferno. É pois um elo entre os vivos e os mortos e cuja morada ele conduz, caminho para o purgatório, quando não para o inferno.

Em contrapartida, aquele que regressar à superfície, a quem for dado «subir o poço», terá a possibilidade de reflectir e assim atingir a salvação. É este conhecimento das coisas do outro mundo que o torna símbolo do *segredo* e da *verdade*. Tal sentido está presente no Purgatório de S. Patrício — este é o poço do conhecimento e da verdade. Para certas confrarias iniciáticas o poço é também o símbolo do *conhecimento*, sendo a borda o *segredo* e a profundidade o *silêncio*, silêncio identificado com a sabedoria contemplativa; grau superior da evolução espiritual e do domínio do homem. Aqui desaparece a palavra para dar lugar ao silêncio da sabedoria.

Mas este poço de S. Patrício recebe da tradição hebraica uma outra conotação: ele é o símbolo da abundância e fonte

de vida. Tem o seu arquétipo no poço de Jacob, onde Jesus mitigou a sede pelas mãos de uma samaritana, ou o poço de Jetro, lugar de paragem para Moisés, que se transformou em fonte de luz e centro espiritual.

O contacto com o mundo dos mortos que a descida do poço faculta o sofrimento que tal experiência provoca, o horror das visões infernais e por fim a visão, ainda que fugidia, do paraíso, são o conteúdo de um conhecimento que se transformará em salvação — o conhecimento como fonte de salvação.

Claro que podemos encarar o poço visto de baixo para cima: «(le puits) fait communiquer avec le séjour des morts; l'écho caverneux qui en remonte, les reflets fugitifs de l'eau remuée, épaississent le mystère plus qu'ils ne l'éclaircissent. Considéré de bas en haut, c'est une lunette astronomique géante, braquée du fond des entrailles de la terre sur le pôle celeste. Ce complexe réalise une échelle du salut reliant²⁴ entre eux les trois étages du monde»²⁴.

Como todos os símbolos bifronte, o poço participa simultaneamente da condenação e da salvação do homem: «E muytos entraram allí que nom sayrô...»

Para Nicolau o poço será o caminho da salvação, pois como vimos ele acabará por ter a visão do paraíso e, com ela, a promessa de um regresso futuro.

Contudo, para atingir o paraíso, o bom homem terá que atravessar uma ponte: é esta a última prova a que será submetido e com ela a última vez que se servirá das palavras mágicas que os monges lhe ensinaram. «E quando avia de tornar vio hũa ponte muy estreita e aguda como cutello: e

por sob ella corria huũ grande rio: e vendo que nom podia passar por ella em nenhũa maneira lembrou se das pallavras que soya dizer: e elle pos hũ pee na ponte e disse: Jhesu Christo ave merçee de my: e logo passou sem reçoio».

A ponte que o viajante atravessa para atingir o outro mundo é vulgar na literatura visionária latina assim como nos relatos persas (Zendavesta), onde é geralmente guardada por cães. No celta antigo raras vezes aparece. Contudo, as *Aventuras de Art* referem uma ponte que deverá ser atravessada para se atingir «o outro lado», assim como existe a ponte de Mongan que cai sob o peso do viajante e a ponte de vidro, na *Viagem de Maelduin*, que projecta no abismo quem a pretende atravessar. Estes exemplos, contudo, parecem ser resultado de um empréstimo feito à literatura latina. Se os celtas tiveram alguma ponte própria de relatos deste géneros não se sabe, mas a ponte não se adequa às características do *imram*: a viagem por mar ou no interior da montanha.

O simbolismo da ponte que permite passar deste lado para o outro do rio, tem a ver directamente com o acesso da terra ao céu, do estado humano ao supra-humano, da contingência à imortalidade. A ponte é por várias formas um acesso difícil: porque é tão estreita que nenhum homem mortal, por seus próprios meios, a pode atravessar, precisando então de recorrer à ajuda divina. É o caso da ponte que consta da hagiografia de S. Patrício. Esta só será franqueada por aquele que pronunciar as palavras mágicas: «Jesus Cristo tem mercê de mim.»

Por vezes a ponte alarga ou estreita de acordo com as qualidades daqueles que a pretendem atravessar: larga para os justos, transforma-se em fina lâmina para os ímpios. Como símbolo bifronte, a ponte é caracterizada por dois elementos: o simbolismo da passagem «para o outro lado» e o perigo que representa para o homem. Caso não mereça, este será precipitado no rio das águas eternas. A ligação com o céu identifica a ponte com o arco-íris que Zeus lançou para ligar os dois mundos, aparecendo na iconografia oriental com essa forma: ligando o mundo exterior ao templo, isto é, ao mundo divino. A tradição islâmica descreve a ponte mais fina do que um cabelo e mais cortante do que um sabre. Só os eleitos conseguem atravessá-la, enquanto que os condenados são projectados no inferno. O próprio eleito atravessá-la-á tanto mais depressa quanto maiores forem as suas qualidades.

Todas as tradições giram em volta da noção de lugar de passagem e de provação e dão-lhe uma dimensão moral e ritual, religiosa. No caso de S. Patrício a ponte liga ao paraíso, sendo portanto indispensável atravessá-la, sem o que todos os perigos passados são vãos. Esta é uma das características universais da ponte: a sua passagem não se pode iludir, não há desvio possível. Como tal, ela é sempre a imagem da resolução de um estado de conflito interno.

V / O COMPLEXO DE CARONTE

Sob a ponte que conduz ao paraíso corre um rio que, juntamente com o mar, as fontes e os lagos, aponta para um dos símbolos mais importantes destas travessias para o outro mundo: a água. A barreira aquática é um elemento comum a todos os relatos do paraíso, tanto na mitologia Oriental como na mitologia céltica e clássica. Segundo inscrições feitas nas paredes das grutas, o que mais parece ter chocado o olhar do homem primitivo em face do mundo físico parece ter sido o sol e a água. A veneração por este elemento ficou expressa em gravações posteriores com que também os primeiros cristãos cobriram as paredes das catacumbas romanas.

Essas imagens de fontes brotando generosa água ocupam cenas que reflectem o repouso e a felicidade sobre a terra: «...à sombra de palmeiras o pastor guarda o seu rebanho num vale florido; os peixes nadam em águas calmas; crianças colhem flores; pombas, pavões, fenix e borboletas ligeiras voam por entre as folhas e as flores; os

crentes rezam com os olhos e os braços levantados aos céus; e em lugar de honra, sobre a rocha, o cordeiro, de pé, de cabeça gloriosa. A seus pés quatro fontes nascem e formam quatro rios sobre os quais os veados se debruçam para matar a sede. O cordeiro é Cristo, salvador do mundo; as fontes que nascem a seus pés são a graça da vida eterna que ele espalha pelos quatro Evangelhos sobre as quatro partes, as únicas conhecidas então, do mundo salvo; e os veados são as almas dos fiéis que realizam o que David tinha dito de si mesmo: «A minha alma deseja-vos, ó Deus, como os veados sedentos desejam a água das fontes»²⁵.

As fontes místicas multiplicam-se na arte iconográfica dos primeiros séculos, a que acresce o sentido da fonte eucarística na segunda metade da Idade Média, figurada por vezes pelo próprio cordeiro, ferido no coração, donde um jacto de sangue brota para dentro do cálice posto a seus pés, como o pelicano que purifica as crias com o seu próprio sangue e colmatando com a ferida lateral de Jesus.

O simbolismo do rio, tal como surge nesta visão de S. Patrício, tem duas origens principais: a greco-latina e a judeo-cristã. Para os gregos são os rios que conduzem aos infernos e Caronte, o barqueiro duro e inflexível, não permite que nenhum ser vivo passe para o lado de lá. Aos mortos ele exige um óbolo pela passagem — por isso é preciso colocar uma moeda na boca do defunto que se prepara para a última viagem. Mal daquele que depois da morte não embarcar na barca de Caronte — esse será condenado a errar por sobre a terra durante cem anos, antes que se decida da sua sorte.

Segundo Homero e Hesíodo, as almas franqueiam, por si mesmas, os rios dos Infernos, guiadas por Hermes. A figura de Caronte, de certo modo incerta na mitologia grega, vai ter futuro com a cultura romana. Hércules forçará Caronte a transportá-lo vivo aos infernos lugares, o que valerá a este último o castigo de ser banido durante um ano da terra dos mortos.

Da mitologia judeo-cristã é sobejamente conhecido o rio do jardim celeste: «Mostrou-se depois um rio de água viva, terso como cristal, que jorrava do trono de Deus e do Cordeiro. No meio, entre a dita praça e o rio de ambas as partes, está a árvore da vida, que produz doze espécies de frutos, um em cada mês, produzindo cada vez o fruto próprio, e as folhas dessa árvore conferem a saúde das nações». A água do rio opõe-se à água do mar visto que enquanto aquela obedece a uma direcção certa, da nascente a caminho da foz, esta, sempre incerta, é símbolo de insegurança, de dúvida quanto ao lugar de chegada. Local por excelência do renascimento e das grandes transformações, o mar é símbolo da dinâmica da vida. Por isso é muitas vezes escolhido para a viagem que o santo inicia a caminho de uma morte que o fará renascer. Símbolo ambivalente, o mar tanto representa a morte como a vida ou ainda a vida através da morte.

Gilgamesh, herói babilónico, atravessa as águas turbulentas da morte para chegar ao campo dos bemaventurados, onde se banha e purifica na água de uma fonte encantada. Como vimos, será também debaixo de água que se encontra a planta mágica que lhe restitui as

forças para o regresso. Na mitologia greco-romana às águas do mar ofereciam-se em sacrifício as vítimas dos rituais. Dessas águas saíam monstros que ameaçavam a humanidade e aos quais era preciso oferecer seres vivos como alimento em troca de maiores males. O mesmo acontecerá, mais tarde, na hagiografia como na versão medieval da lenda de S. Jorge.

Na mitologia celta é por mar que os deuses chegam à Irlanda e é por mar que o homem se dirige para a sua última morada. Tal como na tradição hebraica, a criança lançada à água do mar é também aqui um tema mitológico: Morann, nascido mudo, filho do rei usurpador Cairpre, é lançado ao mar quando do seu nascimento, depois de lhe terem ocultado a cara com uma máscara, mas as águas encarregam-se de o desmascarar e enviar a porto seguro. O encantador Merlim nasceu do mar e um dos sobrenomes gauleses de Apolo é Moritasgus, que quer dizer aquele que vem do mar. Também na tradição céltica o mar tem a propriedade de dar e tirar a vida. As Escrituras oferecem-nos frequentes referências às águas do mar: é nas águas que Moisés é lançado para conservar a vida ameaçada pelo Faraó, o que simultaneamente o projectará para grandes feitos. Ele é o nascido das águas para uma vida nova que lhe guardará o nome para a posteridade.

A água do mar reveste-se do simbolismo das águas primordiais, temíveis para o homem. Nos textos do *Antigo* e *Novo Testamento* a água surge com uma frequência considerável. A par daquelas passagens mais conhecidas há centenas de outras que referem a água, na sua maioria

simbólica ²⁷. Do levantamento o mais completo possível dessas passagens e da sua análise parece-me possível, numa primeira abordagem, dividir as águas em duas espécies principais, subdivisíveis: uma positiva, benéfica; a outra negativa, maléfica.

É precisamente a dualidade de sentidos que dá às águas o seu carácter simbólico: «L'eau elle-même, dont l'intention première semble être de laver, s'inverse sous la poussée des constellations nocturnes de l'imagination: elle devient véhicule par excellence de la teinture» ²⁸.

Com base no sonho, a poética a que estes textos pertencem deverá encontrar a sua matéria. Isto quer dizer que é preciso que um dos elementos materiais lhe dê a sua própria substância, a sua «poética específica» ²⁹. No caso específico das visões celestes, pela sua frequência e importância, parece poder-se dizer que, de entre os quatro elementos, a água obteve a primazia. Merece portanto um tratamento especial, e a importância que as Escrituras tiveram na gestação destes textos hagiográficos obriga-nos a procurar aí a sentido que estas águas, nas suas diversas formas, podem ter.

Em primeiro lugar consideremos as passagens em que a água surge como um dos quatro elementos físicos. A essas passagens não nos parece possível atribuir qualquer significado simbólico ³⁰. «Mas eis que em dado momento o machado de um dos que cortavam uma árvore caiu na água: e ele gritou, exclamando: «Ai, Senhor meu!... E eu o tinha tomado emprestado!» (2 Rs. 2,6).

A água aparece também como elemento de trilogia cosmológica antiga ³¹: «Não farás para ti escultura, nem imagem alguma daquilo que existe no alto, no Céu, ou aqui em baixo, na terra, ou aquilo que existe debaixo da terra, nas águas» (Ex. 20,4).

E depois da separação das águas primordiais: «E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. Deus fez, portanto o estrato, e separou assim as águas que devem ficar sob o estrato das que estão sobre ele». (Gén., 1, 2-6-7) ³²

O mar é fundamento da terra: «Ao Senhor pertence a terra e quanto ela contém, / o universo e quantos o habitam. Porque foi ele que a fundou sobre os mares e sobre as correntes a consolidou» (Ps. 24, 1-2 n) ³³.

E como habitação do homem: «E Deus abençoou-os (os homens) dizendo-lhes: Proliferaí e multiplicai-vos, e povoai a terra; submetei-a e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem sobre a terra» (Gén. 1, 28). E até como habitação de deus: «sobre as águas erige o seu sublime aposento, / que das nuvens faz o seu carro, / e voa nas asas do vento» (Ps. 104. 3 n) ³⁴.

Elas são habitação do dragão: «Naquele momento, com a sua pesada espada / grande e forte espada, / O Senhor vingar-se-á da hidra, / serpente fugidia, / da hidra, serpente sinuosa, / e matará o dragão que está no mar». (Is. 27, 1 n) ³⁵.

Tal como domina o dragão, também Deus domina as águas do mar; «Dominais o orgulho do mar, / amansais suas ondas encapeladas / Calcaste Raab...» (Ps. 81, 10-11 n) ³⁶.

Em algumas passagens a água apresenta-se como bebida restauradora: «A seguir chegaram a Elim, onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras, e acamparam aí, junto às águas» (Ex. 15, 27) ³⁷. Se podemos considerar que todas estas referências à água se não integram no campo simbólico, outro tanto já não se poderá dizer das que se seguem e são a maior parte, como seria de esperar. Assim aparecem as inúmeras referências.

A água como instrumento *do castigo divino* ³⁸, face negativa do símbolo: «Eis que eu vou mandar o dilúvio de água sobre a terra, para destruir toda a carne que tem sopro de vida debaixo do céu; tudo o que existe sobre a terra perecerá» (Gen. 6,17). «E esta água amaldiçoante entre nas tuas entranhas, para te fazer inchar o ventre, e te fazer descair a coxa. Então a mulher dirá: amen, amen.» (Num. 5.22).

Nestas passagens a água surge como símbolo de destruição, de devastação, de castigo. É o instrumento de que o Senhor se serve para destruir, com o dilúvio, a humanidade depravada que Ele se arrepende de ter criado — expressão máxima do poderio que a água contém. O mesmo processo se repete para castigar o exército do Faraó, que persegue o povo escolhido, ou para envenenar, tornada em sangue, o povo egípcio numa sucessão de pragas devastadoras. Também o ciúme e a infidelidade feminina são testados e castigados pela ingestão de água amaldiçoantes.

São as águas do mar escolhidas para castigar os carrascos dos filhos dos primogénitos israelitas, para punir Tiro e Babilónia, para impor a caridade aos corações duros. É a fúria das águas derramadas a imagem escolhida para expressar o furor divino. Contudo a água é uma tribulação de que o Senhor pode aliviar o homem que criou à sua imagem. Do mesmo modo, ao afogar o exército egípcio, as águas estão, com esse acto, a salvar o povo eleito de escravidão e extermínio certos. «Porque o Senhor Vosso Deus fez secar as águas do Jordão diante de vós, até que passásseis como o Senhor nosso Deus fez ao Mar Vermelho, que fez secar perante nós, até que passámos» (Josué, 4, 23) ³⁹.

A purificação através da água surge frequentemente nas Escrituras, purificação exterior e interior, através de água lustral e como elemento de rituais de purificação ⁴⁰. A purificação com a água lustral faz parte dum ritual complexo (Num. 19,2-10 n) ⁴¹ que servia de sacrifício expiatório, assim como purificação de toda a impureza contraída pelo contacto com um cadáver.

No número dos rituais o baptismo não é o menos importante. João baptista serve-se das águas do Jordão para baptizar, antes que chegue aquele que baptizará não com água mas com o Espírito Santo (Mat. 3,11). Mas não só este ritual usa da água: a cura de enfermos por meio do banho na piscina de Betesda, onde descia o anjo e agitava as águas que passavam a sarar as enfermidades; a purificação depois do acto sexual ou depois do período menstrual. Assim como é um ritual a lavagem das mãos de Pilatos (Mat. 27,24) ⁴².

A água também pode ser símbolo de sacrifício: «Passados muitos anos, quando aprouve a Deus, Neemias, enviado pelo rei da Pérsia, ordenou aos descendentes dos sacerdotes que esconderam o fogo que fossem buscá-lo. Tendo eles referido que não haviam encontrado o fogo, e sim água espessa, ordenou que tirassem dessa água e lha trouxessem» (2 Macab. 1,20) ⁴³.

Como símbolo de fecundidade ela será produtora de bens que pertencem ao homem (Gén. 1,20). A cidade é boa se for irrigada pelas águas, mas se estas forem «ruins esterilizam o país» (2 Reg. 2,22). As fontes que dessedentam os passantes, os rios que banham as terras, os mares que produzem peixe, a grandeza do reino do Messias será um facto quando, segundo Isaías, «a terra se transforma em tanques, e a terra sedente em mananciais de águas (...); «abrirei rios em lugares altos, e fontes no meio dos vales; tornarei o deserto em tanques de água e a terra seca em mananciais» (Is. 41, 18).

A água sob a forma de chuva é uma necessidade básica mas, tal como temos vindo a ver, é também aqui um símbolo polivalente. Tanto pode ser útil se Deus «a seu tempo (fizer) cair a chuva de que necessita a (nossa) terra, a primeira chuva e a tardia, e colherás o (teu) trigo, o (teu) vinho novo e o (teu) azeite» (Dt. 11,14), como pode ser fatal se inundar a terra em dilúvio ou ainda fonte de morte se as nuvens forem «sem água». E contra os falsos mestres: «Estes são manchas em vossas festas de caridade, banquetando-se convosco, e apascentando-se a si mesmos

sem temor: são nuvens sem água, levadas pelos ventos...» (Judas, 12) ⁴⁴.

A água mostra-se por vezes como símbolo de libertação e salvação: é ela que liberta os filhos de Israel do jugo egípcio, que retorna as forças a Sansão, que brota da dura pedra sempre que a sede faz perigar os eleitos do Senhor, que purifica da lepra ⁴⁵. É também símbolo de inteligência: «alimenta-lo-á com o pão de sabedoria e lhe dará a beber a água da inteligência» (Eclo. 15,3) ⁴⁶. E sinal de vida: «Respondeu-lhes Jesus: «Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz «Dá-me de beber», tu mesma lhe terias pedido, e ele ter-te-ia dado uma água viva» (João, 4,10) ⁴⁷. Por fim, revela-se como sinal de felicidade, i.e., símbolo dos bens messiânicos: «Este será como árvore plantada à margem das águas, a qual lança as suas raízes junto à corrente: não teme quando vem o calor; conserva verdes as suas folhas; um ano de seca não a inquieta não deixa de produzir frutos» (Jer. 17,8) ⁴⁸.

Depois de estudadas com atenção todas as situações, e muitas são, como vimos, em que a água surge nas Escrituras, temos uma noção mais precisa do valor de que este símbolo se reveste nos textos hagiográficos em estudo. De facto, as passagens que nestes encontramos têm de ser lidas dentro da mentalidade do homem medieval formada pelas lições da Bíblia. Ela nos elucidará da forma como ele podia ler estes versículos, o porquê da escolha de tal símbolo, e até a razão da sua frequência.

O símbolo serve para dizer aquilo que as palavras não podem expressar: a ligação do divino e do humano. Mircea

Eliade diz que o símbolo «peut continuer le processus d'hiérophanisaison et surtout parce que, à l'occasion, il est *lui-même une hiérophanie*, c'est-à-dire qu'il révèle une réalité sacrée ou cosmologique qu'aucune autre «manifestation» n'est à même de révéler»⁴⁹.

Ao ligar o humano ao divino, o símbolo desempenha o papel de uma revelação. Ele traz ao homem a imagem do extra-terrestre, ao mesmo tempo que é a ponte de união dos dois mundos, projectando neste a imagem do outro. Deste modo torna-se no único meio de comunicar o que pela linguagem quotidiana seria incomunicável, e transforma-se no continuador de toda uma tradição religiosa. Mercea Eliade dirá: «Si l'esprit utilise les Images pour saisir la réalité ultime des choses, c'est justement parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire, et par conséquent ne saurait être exprimée par des concepts»⁵⁰. Por outras palavras, Jung explica o uso do símbolo: O símbolo recobre sempre uma realidade complexa que está de tal maneira para lá de toda a expressão verbal, que se torna impossível exprimi-la duma só vez»⁵¹.

Teremos portanto de ler as provas que a água fornece com este espírito: o de encontrarmos esse elo de ligação deste mundo, onde se desenvolve a diegese, com o outro, o mítico, de que o símbolo-água é um reflexo. Como símbolo, a água será o significante do espiritual, do divino.

A barreira aquática é também comum entre os gregos, para quem o outro mundo se encontra mais geralmente numa ilha ou grupo de ilhas. Tal parece ser a ideia explícita na descrição dos Campos Elíseos, na *Odisseia*: «Quanto a ti

Menelau, aluno de Zeus, os deuses determinaram que não morras em Argos, (...) enviãr-te-ão para os Campos Elíseos para os confins de terra, onde vive o fulvo Radamento e os homens logram vida mui ditosa e onde não cai neve, não há tempestades violentas nem chove nunca, mas de contínuo o Oceano envia brisas do Zéfiro de hálito sonoro, para refrescar os homens ...»⁵²

Ideia semelhante se encontra em Hesíodo. O jardim das Hespérides pode situar-se em diversos lugares, frequentemente numa ilha como aquela de que este escritor fala: «ao largo da costa do profundo e agitado Oceano (...) produz frutos doces como o mel», e aí as maçãs representam as frutas do outro mundo. Recordemos ainda a ilha de Ogigia ou as ilhas Afortunadas, de que já falámos. Também Horácio e Plutarco falam destas ilhas que se crê serem os Campos Elíseos.

Para os místicos, o mar simboliza o mundo e o coração humano, como sede de paixões. Segundo Aelred de Riévaul (séc. XII) o mar situa-se entre Deus e o homem e designa o século presente em que uns se afogam e outros conseguem vencer. Para atravessar o mar é necessária a embarcação; e, enquanto o casamento surge como frágil barca, a vida cisterciense é comparada a um sólido navio.

Bachelard relaciona a água com o culto da árvore funerária. Segundo ele, em algumas civilizações o corpo do morto é lançado ao mar dentro do tronco da árvore que o protegeu durante a vida, e o continua assim a guardar no seu caminho para a última morada. A água mostra-se desta

forma um símbolo ambivalente, pois é simultaneamente fonte de vida e substância de morte.

Ao interpretar a árvore da morte, «Totenbaum», Bachelard ⁵³ recorda que para Jung a árvore é antes de mais um símbolo materno; sendo a água também materna, a entrega do corpo à água dentro da árvore, escavada para tal efeito, é como que a procura duma dupla protecção materna. Jung declara que «o morto é entregue de novo à mãe para ser re-nascido». A morte nas águas é, portanto, um renascimento que faz parte dos desejos mais íntimos do ser humano: «que as sombrias águas da morte se tornem águas da vida, que a morte e o seu frio abraço sejam o colo materno, como o mar, embora engulindo o sol, o faça renascer nas suas profundezas» ⁵⁴.

Saintine, citado por Bachelard ⁵⁵ interpreta o culto das árvores, que relaciona com o culto dos mortos e enuncia então aquilo a que Bachelard chama «a lei das quatro pátrias da Morte». Na obra citada Saintine diz a certa altura «Les celtes usaient de divers et étranges moyens vis-à-vis des dépouilles humaines pour les faire disparaître. Dans tel pays, on les brûlait, et l'arbre natif fournissait le bois du bûcher; dans tel autre, le Totenbaum (l'arbre de mort) creusé par la hache, servait de cerceuil à son propriétaire. Ce cerceuil, on l'enfouissait sous terre, à moins qu'on ne le livra au courant du fleuve, chargé de le transporter Dieu sait où! Enfin, dans certains cantons existait un usage terrible, qui consistait à exposer le corps à la voracité des oiseaux de proie; et le lieu de cette exposition lugubre, c'était le sommet, le cime de ce

même arbre planté à la naissance du défunt, et qui cette fois, par exception, ne devait pas tomber avec lui».

A partir destes dados Saintine conclui que existem quatro espécies de funerais: um em que o corpo é entregue à terra, o outro à água, o terceiro ao ar e o último ao fogo, funerais ainda hoje praticados na Índia entre os adeptos de Brahma, de Buda ou de Zoroastro. Até na Europa, a quando das escavações feitas na Holanda no Zuiderzee, durante o século XVI, foram encontrados, enterrados a grande profundidade, troncos de árvore petrificados, que guardavam ainda os restos mortais dos seus habitantes, a eles entregues para serem protegidos na sua última morada.

Conclui Bachelard que o homem foi dedicado ao reino vegetal desde o seu nascimento, altura em que plantavam uma árvore em sua honra. Ficava durante toda a vida sob a sua protecção — protecção que continuava ainda depois da morte, por meio das diversas maneiras citadas por Saintine.

Será o morto, protegido pelo tronco em que é lançado à água, o primeiro marinheiro: «Le cerceuil, dans cette hypothèse mythologique, ne serait pas la dernière barque. Il serait la première barque. La morte ne serait pas le dernier voyage. Elle serait le premier voyage [...] Le héros de la mer est un héros de la mort. Le premier matelot est le premier homme vivant qui fut aussi courageux qu'un mort»⁵⁶. O perigo que a viagem e o encontro com as águas representavam para o homem primitivo dificilmente teriam superado a utilidade que adviria dessa terrível aventura. Sendo assim, só o herói fabuloso partia por sobre as ondas.

O processo usado na antiguidade de entregar os condenados à sorte das águas é bem conhecido: «a pátria da morte total é o mar infinito ou o rio bramante.»

Recordamos também que as crianças destinadas à morte eram confiadas às águas que as embalavam para sempre ou as restituíam à terra. Neste caso o destino encarregava-se de fazer delas seres ilustres. Esta tradição não é só ocidental (recordemos Moisés), pois há exemplos semelhantes na China.

A morte é uma viagem e todos os rios se dirigem para o rio dos mortos. Só esta morte é fabulosa, pelas características de que se reveste «Si vraiment un mort, pour l'inconscient, c'est un absent, seul le navigateur de la mort est un mort dont on peut rêver indéfiniment. Il semble que son souvenir ait toujours un avenir... Bien différent sera la mort qui habite la nécropole. Pour celui-ci, le tombeau est encore une demeure, une demeure que les vivants viennent pieusement visiter. Un tel mort n'est pas totalement absent»⁵⁸.

Se tivermos em conta estes valores inconscientes compreenderemos melhor o que significam estes rios que conduzem ao outro lado e que levam o visionário à sua pátria celeste. Todos eles têm algo a ver com o rio que leva aos infernos. Em todos eles a viagem não se faz sem escolhos, sem temores, sem perigos. E é uma viagem sem regresso. É a viagem sonhada pelo inconsciente, que a preferirá a qualquer outra. A alma atravessa a terra, enfrenta o fogo, mas mais cedo ou mais tarde ela atingirá o mar. A imaginação profunda tem necessidade da água para dar à

morte o sentido de viagem, que melhor lhe convém. Por isso todas as almas, seja qual for o seu funeral, têm de entrar na barca de Caronte. Esta imagem do terrível barqueiro está na base da viagem por mar que os visionários de todas as culturas acabam por fazer. É um tema fundamental escondido por debaixo das mais variadas expressões. E se esse tema mantém a sua unidade através do tempo e do espaço, deve-o à sua característica onírica.

Este tema impregna de semelhantes características a imagem do barqueiro. Seja ele um S. Cristóvão ou S. Nicolau, que passa os viandantes aos ombros, um S. Heleno que monta o dragão para vencer as águas, ou o condutor da barca, à imagem de Caronte ou Our-Shanabi, todos trazem em si o símbolo do Além, com o qual contagiam a própria embarcação.

A mais célebre das barcas é, sem dúvida, a arca de Noé, que encerra em si todos os aspectos que aparecem em outras embarcações. E o Senhor disse a Noé: «Entra na arca, tu e toda a tua família porque te reconheci como justo diante de mim no meio desta gente. De todos os animais puros toma contigo sete pares; o macho e a sua fêmea; dos animais impuros tomarás um par; o macho e a sua fêmea. Também das aves do céu, sete pares, machos e fêmeas, para conservar-lhes viva a raça sobre a face da terra. Porque dentro de sete dias eu farei chover sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites, e exterminarei da face da terra todo o ser que eu criei. E Noé executou tudo o que o Senhor lhe ordenara»⁵⁹.

Os textos purânicos da Índia contêm um quadro idêntico — a arca mantém na superfície das águas os elementos necessários para a restauração cíclica. Dela nascerá o novo mundo. Sobre ela surge o arco-íris como sinal da aliança entre a divindade e os homens que desta forma salvou das águas.

Tal como Noé também S. Amaro «fez fazer hũa nave muy boa e forte o mais que pode. e como foy de todo cõprida ha guarneçeeo muy bem de viandas e de todo o que lhe fazia mester. E desque foy bem aparelhada emtrou o bemaventurado Amaro com toda sua companha e alçarom velaa... »

A arca é um dos símbolos mais ricos da tradição judeo-cristã: salvaguarda da espécie humana e animal, símbolo da presença de Deus, santuário onde os hebreus guardam a aliança feita com a divindade. A Arca da Aliança dos hebreus descende directamente desta arca do dilúvio. Encerrando as tábuas da lei, a vara de Aarão e um vaso cheio de maná, era o garante da protecção divina. Amuleto que os hebreus nunca perdiam de vista, ela tinha de ser cuidadosamente guardada e respeitada para evitar a ira divina, desencadeado quando do seu transporte para o monte Sinai: «Mais uma vez reuniu David todos os homens escolhidos de Israel, em número de trinta mil homens. Depois deslocou-se com toda a gente reunida em torno dele e foi a Baala de Judá, para trazer dali a arca de Deus, que tem o nome de Senhor dos exércitos, que se assenta sobre os querubins. Puseram a arca de Deus sobre um carro novo, tirando-a da casa de Abinadab, situada na colina. Oza e Aío, filhos de

Abinabad, guiavam o carro com a arca de Deus e Aio caminhava diante da arca. Entrementes David e todo Israel festejavam diante do Senhor com todas as forças, entre cânticos, cítaras, harpas, tambores, sistros e címbalos. Quando chegaram à eira de Nacon, Oza estendeu a mão para a arca de Deus e se agarrou a ela, porque os bois a tinham feito oscilar. Então acendeu-se a ira do Senhor contra Oza, e Deus o feriu ali mesmo, morrendo perto da arca de Deus [...] Naquele dia David teve medo do Senhor e disse: «Como poderá vir para junto de mim a arca do Senhor?» E não quis mais levar a arca para junto de si na cidade de David, e mandou que a levassem para casa de Obededon, o gatita»⁶⁰.

A arca de Noé é refúgio do conhecimento anterior ao dilúvio e garante da sua salvaguarda, enquanto que a Arca da Aliança é salvaguarda do conhecimento das leis divinas. A arca torna-se assim símbolo do cofre do tesouro, do conhecimento e da vida. Nas *Etimologias*, Isidoro de Sevilha compara a arca com o tórax que serve de apoio para a cabeça e para a parte inferior do corpo e a expressão *arca cordis* aparece muitas vezes nos místicos. S. Bernardo, no *De Laude novae militiae*, refere-se à terra que, quando boa, recebe no seu seio o grão celeste contido na Arca do Coração do Pai.

A barca dos mortos encontra-se em todas as civilizações. Nos textos mitológicos celtas ela é o modo de passar para o outro mundo e é na barca que se fazem os *imrama*. Nas religiões Orientais é na barca que o morto desce às regiões inferiores. Na arte e na literatura do Antigo Egípto é numa

barca sagrada que o defunto desce às doze regiões do mundo inferior. Para lá chegar ela voga através de mil perigos, serpentes, demónios, espíritos do mal brandindo longas facas. A representação da barca comporta elementos constantes, com poucas variantes: no centro da imagem o desenho da barca solar levada pelas ondas, no meio o deus solar e o defunto de joelhos, adorando-o. Na parte da frente e de trás da barca, Isis e Neftis parecem indicar uma direcção com a mão esquerda levantada, e na direita seguram a cruz (Ankh) símbolo da eternidade que espera o viajante. Na extremidade esquerda da imagem, seguido pelo deus Anubis com cabeça de chacal, o *guia dos caminhos*, o defunto dirige-se para a barca, levando as suas próprias entranhas numa urna: «Tal como a coluna vertebral, as entranhas têm um carácter eminentemente sagrado elas possuem a força mágica sem a qual o morto não poderia conservar a sua personalidade e a sua consciência. Ora cada morto deve velar para que lhe não roubem as suas entranhas, nenhum daqueles espíritos maus que pululam no além, eles que estão sempre à procura da força mágica»⁶¹. Tais espíritos vivem no meio líquido do mundo subterrâneo, caminho seguido pela barca em direcção à última morada do morto, onde reina a luz. Mas por vezes é um porco que espera o defunto para o conduzir ao mundo inferior, onde será torturado. Outro impedimento para o bom caminhar da barca fúnebre é a serpente Adofis que, lançando chamas pela boca, tenta voltar a barca para se apoderar da alma. Mas quando a barca vence os escolhos que surgem no seu caminho, chegará à luz do sol nascente, à

presença de Khefi, o escaravelho de ouro, onde conhecerá a felicidade eterna. O escaravelho de ouro é o símbolo da imortalidade para os egípcios.

Em Bachelard ⁶² a barca, porque conduz a um renascimento, surge como o *berço redescoberto*, evocando o seio materno ou a matriz. «Se a Morte foi o primeiro navegador, o caixão, nesta hipótese mitológica [...] seria a primeira barca. A morte não seria a última viagem. Seria antes a primeira viagem. Ela será para alguns sonhadores profundos a primeira verdadeira viagem» ⁶³.

Desta forma, a imagem da barca de Caronte e as numerosas lendas de barcos de mortos, de navios fantasmas, são sempre um símbolo do Além. A barca dos mortos acorda no homem a consciência da falta, assim como o naufrágio sugere a ideia de um castigo, visto que «a barca de Caronte se dirige sempre para os infernos. Não há barqueiro da felicidade, sendo assim a barca de Caronte como um símbolo que sempre estará ligado à indestrutível infelicidade dos homens».

Em contrapartida, se considerarmos que é a barca que faculta a viagem através das águas, de impossível realização por outros meios, então ela surge como símbolo de segurança. Sendo a vida humana uma viagem, a barca favorece a travessia da existência. Nas representações japonesas a barca aparece por detrás de Amida, como uma auréola, indicando, na tradição budista, a passagem para lá desse oceano das dores, que é a vida neste mundo.

Na tradição cristã a barca, que ajuda os crentes a vencer os enganos desta vida e o conduz em segurança através das tempestades, é a Igreja.

VI / AS ILHAS BEMAVENTURADAS

Enquanto na visão de S. Patrício o visionário tem que atravessar um rio para atingir o paraíso, na visão de St.º Amaro a longa travessia é feita por mar. Vimos que ele constrói uma nave «muy boa e forte o mais que pode» e nela embarca com todos os seus companheiros. A partir deste momento uma longa peregrinação o levará de perigo em perigo até aportar, por fim, à terra da promessa. Durante a aventureira travessia Amaro tocará em várias ilhas, que lhe servem de repouso e obtenção de mantimentos frescos mas também, o que não será de somenos importância, lhe oferecem uma espécie de *conhecimento* que o habilitará para a visão final da cidade celeste ⁶⁴.

Este deambular por diversas ilhas diferentemente caracterizadas, aproxima esta visão de textos mitológicos celtas e clássicos. Entre os gregos, e no contexto da barreira aquática a que já nos referimos, existem as ilhas bemaventuradas onde se situam os Campos Elíseos. Hesíodo referir-se-á a elas do seguinte modo: «Aí vivem,

intocados pelo pesar, nas ilhas dos bemaventurados ao largo da costa do profundo e agitado Oceano, ditosos heróis para quem a terra pródiga em grãos produz frutos doces como o mel florescendo três vezes ao ano, longe dos imortais deuses, e Cronos governa sobre eles...»⁶⁶.

A ilha é descrita como lugar de delícias, cidade esplêndida nos seus rios, nos prados e nos bosques povoados de aves canoras: «No caminho disseram-nos que era a ilha dos bemaventurados, regida pelo cretense Radamanto... Esta cidade é toda de ouro e rodeada por um muro de esmeraldas. Tem sete portas, cada uma feita de uma só peça de cânfora: o chão e as muralhas são revestidas de marfim; todos os templos dos deuses são feitos de esmeralda, e nos seus altares, feitos de uma grande ametista, imolam-se hecatombes. Corre em redor da cidade um rio de perfumes: o seu aroma é deleitoso; a sua largura de cem braços régios, e a sua profundidade de cinquenta, de modo que se nada nele perfeitamente. Os banhos são magníficos edifícios de cristal, perfumados com canela; em vez de água, as cisternas estão cheias de orvalho tépido... Ninguém envelhece; todos conservam a idade que tinham aquando da sua chegada. Ali não há noite nem dia. Um crepúsculo parecido com a aurora, predecessora do sol, ilumina aquela terra... ali é sempre primavera e sempre sopra o mesmo vento, o zéfiro»⁶⁷. Assim descreve Luciano a ilha onde coloca a sua cidade celeste.

Mais próximas da visão de St.º Amaro estão as descrições célticas dos diversos *imrama*. Recordemos a sua viagem: ao fim de sete dias e sete noites de viagem chega

Amaro à primeira das ilhas. Terra muito abundante em animais de várias espécies, nela se encontram cinco cidades e cinco castelos. Os homens são feios e cruéis enquanto as mulheres que a habitam são muito formosas. Ao fim de seis meses de estadia Amaro é aconselhado por uma voz a partir: «vay te por onde te Deos guiar». Atravessa então o Mar Vermelho, imagem renovada dos filhos de Israel que Deus guiou e livrou do cativo, aportando a uma ilha muito grande, rica e viçosa, chamada Fonte Clara. Aí os habitantes eram os mais formosos do mundo, e os mais gentis, tanto homens como mulheres. Esta ilha pelas suas características, aproxima-se do lugar da promessa: «Era tam sãa que nunca homem ally adoescia nem avia nenhũa door mas sempre saãos e allegres: e nom morria nenhũ por door se nõ por velhiçe. e veviã todos comumente trezentos ãnos». Como se vê Amaro chegara à antecâmara do paraíso. Só falta aos habitantes daquela ilha a vida eterna.

Ali permanecerão o santo e os seus companheiros durante três semanas, findas as quais serão de novo aconselhados a partir. Ainda não haviam atingido a meta e arriscavam-se, dada a perfeição da vida, a não encontrar coragem para partir de novo. Alçam então as velas e durante muito tempo vogam sem destino certo, entregues nas mãos do Senhor. Até que um dia, ao amanhecer, vêem-se encalhados sem possibilidade de libertação. A visão é infernal: corpos mortos boiam na superfície das águas e são arrastados por enormes animais marinhos. Perante o desespero de Amaro e em resposta às suas fervorosas

orações, a Virgem aparece e ensina-o a libertar-se de tão desesperada situação.

Aportam de seguida a uma terceira ilha, após três dias e três noites de viagem. Esta ilha é habitada por eremitas e chama-se Desiderata. Ilha amaldiçoada, todos os seus anteriores habitantes tinham sido comidos por terríveis animais. Mais uma vez é Amaro levado a partir por conselho dos eremitas: «Vay te contra onde naçe o sol: e acharas hũa terra muy fremosa. e ally acharas todas as cousas que ouveres mester».

Na próxima ilha situa-se um mosteiro de frades brancos, o mosteiro de Val de Flores. De novo Amaro está próximo do paraíso: «e ally corriam ribeyros que sayam de muy nobres fontes: e muytas ortas e prados e arvores de muytas maneyras: que levavam muy boôs fructos». A descrição deste lugar de delícias aproxima esta ilha da terra da promessa, portanto lugar perigoso para o santo. Tanta felicidade pode enfraquecer-lhe o ânimo e tentá-lo a desistir da viagem. Por isso, mais uma vez, ele é aconselhado a Partir. A sua peregrinação está a acabar: a próxima paragem será a última.

Esta estrutura aproxima-se daquela que caracteriza os *imrama*, denunciando claramente a influência deles recebida. As ilhas surgem na mitologia celta como morada dos mortos. Desta forma se lhes refere Procópio ao falar da ilha «Brittia», caracterizada pela existência de uma muralha que a divide em duas partes opostamente descritas. Dum lado o clima é agradável, há homens, árvores de fruto e fontes de água. O outro lado, em que «tudo é ao contrário», não há

vida humana nem vegetal, e é habitada por cobras, serpentes e outros animais ferozes. Esta ilha está situada, segundo Procópio ⁶⁸, a duzentos estádios da costa, frente à desembocadura do Reno «entre as ilhas de Britania e de Tule» ⁶⁹.

No *imram*, ou viagem por mar, encontram-se as narrativas mais conhecidas destas ilhas. Geralmente a narração é feita por um sobrevivente que, regressado de longa viagem, pretende apresentar um relato referencial, minimizando assim o elemento maravilhoso em favor da realidade vivida. Objecto de ficção ou fábula, contada por marinheiros regressados de longes terras, não se sabe — o certo é que de início se narravam relatos de visitas às ilhas Orkney, Shetland ou às Hébridas, imbuídos de ficção derivada da antiga mitologia céltica.

A mais antiga dessas fábulas narra a vida de Bran, filho de Febal, geralmente atribuída ao século VIII. Adormecido por doce música, Bran ouve de uma mulher, vestida com estranhas roupagens, uma história de longínqua ilha sustentada por quatro colunas. Essa terra é-lhe apresentada como um paraíso de enorme formosura: aí «chovem pedras preciosas e cristais», há música, vinho, carros de prata e ouro, corcéis dourados e mulheres de rara distinção. Bran parte em busca dessa ilha. Começa por encontrar o deus do mar que lhe fala do «país por baixo das ondas», lugar de belezas e deleites. Depois vê a ilha do Riso, seguida da ilha das Mulheres. Aqui desembarcam e passam vários anos. Ao regressar à sua terra verificam que essa já não a é a sua pátria, e Bran parte para não mais dele se saber. Mais

característica é a viagem de Maelduin ⁷⁰. Por isso a escolhemos para estabelecer a comparação com a viagem de St.º Amaro. Maelduin constrói uma barca e parte em busca dos assassinos do seu pai. Depois de várias aventuras chegam ele e os seus companheiros a muitas ilhas entre as quais se incluem as seguintes: (VI) uma ilha com uma casa, onde há camas preparadas «e comida para três diante de cada cama, e um recipiente de cristal cheio de bom licor diante de cada cama, e uma taça de cristal sobre cada recipiente»; (VII) uma ilha circundada por um enorme risco e nela um bosque largo e estreito «e grande era sua largura e sua estreiteza»; (X) uma ilha com árvores de maçãs de ouro; (XII) uma ilha dividida por uma cerca de bronze, com rebanhos de ovelhas negras, de um lado e rebanhos brancos de outro; (XIII) uma ilha com uma montanha na qual os homens se encontram separados em duas facções por um grande rio». Neste rio Germano meteu a haste da sua lança, que no mesmo momento se consumiu como se o fogo a tivesse queimado»; (XVI) uma ilha dividida em quatro partes por cercas: uma cerca de ouro, outra de prata, outra de metal e outra de cristal; reis de um lado, rainhas do outro e donzelas na última — uma das donzelas serve aos viajantes comida e licor embriagante; (XVII) uma ilha em que há uma fortaleza com porta de bronze, à qual conduz uma ponte de vidro «quando subiam a ponte tornavam a cair para trás»; (XVIII) uma ilha montanhosa, cheia de pássaros que «gritavam e falavam ruidosamente»; (XX) uma ilha com uma muralha de ouro, na qual há uma fonte: a fonte dá água às quartas e sextas-feiras, leite aos sábados e nos dias de festa

dos mártires; nas festas dos Apóstolos, da Virgem Maria e de S. João Baptista, e nas grandes festas do ano dá cerveja e vinho; (XXIII) sulcam um mar «como uma nuvem» e contemplam em baixo fortalezas cobertas de telhado e um formoso país «com gados, um enorme animal e um homem armado»; (XXIV) uma ilha rodeada por vastas muralhas de água cujos habitantes gritam «São eles! São eles!»; (XXVI) encontram uma grande coluna de prata, coberta com uma rede de prata, do alto da qual uma voz lhes fala; (XXVII) uma ilha apoiada sobre um só pedestal, sem entrada; (XXVIII) uma ilha com uma grande planura e sobre esta uma grande meseta: aí há uma fortaleza que contém uma casa, habitada por dezassete donzelas prontas a banhar os forasteiros e uma rainha que tem o dom de conceder a vida eterna; (XXIX) uma ilha com maravilhosas árvores de fruta; (XXX) uma ilha com um gigantesco pássaro que transporta um enorme ramo de árvores carregado de bagas; (XXXII) uma ilha com uma muralha giratória de fogo, na qual há uma porta: através desta porta os viajantes vêem a ilha inteira e os seus habitantes que brindam com taças de ouro⁷¹.

A imaginação céltica é pródiga em criar novas características para as suas ilhas iniciáticas. Noutros relatos estas aparecem povoadas de guerreiros com cabeça de gato, aves com cabeça e asas de prata, homens com cabeça de veado, ou de boi, os lagos são de fogo e a mansão tem cinco portas com um altar em cada uma delas⁷².

Os mais diversos rios caracterizam estas ilhas diferenciando-as de *imram* para *imram*. Há a referência aos

quatro rios do Inferno: um rio de sapos e um rio de serpentes, um rio de fogo e um rio de neve; um rio de vinho conserva os homens livres de enfermidades; um outro, em forma de arco-íris, eleva-se para o céu e sabe a mel; povoados de lontras, de enguias e de cisnes negros; salmões iridiscuentes saltam em redor da barca que transporta o viajante e que inteligentes focas seguem.

Estas características repetem-se na *Navigatio Sancti Brandani Abbatís*, que referimos atrás. Também Brandano encontra na sua viagem uma ilha cheia de ratos peludos, grandes como gatos, que comem os corpos dos mortos durante o caminho (XVII); uma magestosa ilha na qual há uma casa «com muitos vasos cinzelados e freios cobertos de ouro» (XIX); uma ilha com formosos rios cheios de peixes e com rebanhos de grandes ovelhas (XX); a ilha que é o paraíso das aves, com muitas frutas excelentes e aves maravilhosas «que discursam alegremente do alto das árvores», com rios que fluem cheios de jóias prodigiosas, um mosteiro e muitas igrejas e no mosteiro luzes em frente dos altares que ardem sem nunca se consumirem (XXI); a ilha com um rio cujas águas os intoxicam e causam torpor e sono (XXII); a baleia em cujo lombo celebram a Páscoa (XXV); todos estes são elementos que caracterizam a primeira viagem. Na segunda surgem: a ilha dos duendes negros como carvão (XXXIII); a ilha inacessível de que apenas podem vislumbrar o cume, donde saem chispas vermelhas (XXXIV); a rocha onde Judas descança (XXXV); a ilha rochosa de Paulo, o eremita (XXXVI); a grande coluna «toda da cor de cristal, dum extremo ao outro, com

um valado em redor da cor da prata ou de cristal... a través do qual tudo se pode ver... cheio de grandes portas» (XXXVIII); a ilha do demónio ferrador (XXXIX); a ilha de grande beleza cheia de «raízes e ervas fragrantas» com uma fonte de bela cor ao centro (XLI); a ilha da ave que leva um ramo com maçãs ácidas e deposita na barca (XLII); a ilha das árvores carregadas de fruta (XLIII); e, por fim, a Terra da Promissão (cf. nota 5).

E podíamos continuar a citar elementos novos que a fértil imaginação celta, associada ao conhecimento adquirido durante as viagens reais, emprestou a estes *imrama*.

Como pudemos verificar foi destas narrativas célticas de viagens para o outro mundo que a visão de St.º Amaro herdou a estrutura básica, marcada pela sucessão das ilhas e sua caracterização. A peregrinação é, contudo, aqui menos longa e a imaginação menos fértil ou, se preferirmos, de outra natureza. Os traços fundamentais mantêm-se: surge então a ilha dividida em duas partes opostas, homens feios de um lado, belas mulheres do outro, a visão infernal do mar coalhado em que terríveis barqueiros, os animais marinhos, arrastam os corpos para a sua última morada. Em oposição surge a antecâmara do paraíso, representada pelas ilhas perfeitas. Igualmente temíveis, estas podem tirar ao viandante a coragem para continuar a sua procura e obrigá-lo a interromper a viagem. Nelas Amaro e os seus companheiros encontram a amenidade do clima e a longevidade que caracterizam a terra da promessa ⁷³.

Menos rica na sua imagética fantástica, esta ficção oferece-nos uma viagem iniciática em busca do

conhecimento repleta de perigos de toda a ordem. É esta a iniciação no *saber* que habilitará o santo para a visão final do paraíso, por isso a importância de que se revestem estas longas viagens por mar e os perigos que as ilhas representam.

O conhecimento que é pouco a pouco facultado ao santo é oriundo de fontes sobrenaturais (é o caso do aparecimento da Virgem) mas as mais das vezes estas são naturais, humanas... Nas diversas ilhas Amaro encontrará sempre alguém (um habitante, um eremita, a santa mulher de nome Baralides) que lhe dará as indicações necessárias para progredir na sua procura.

Marcas do conhecimento temo-las claras no ensinamento da Virgem: quando se julga perdido, encalhado num mar de pesadelo do qual receia não mais sair, Amaro recorre à oração. Em resposta a Virgem aparece ao seu fiel servidor e dirige-lhe as seguintes palavras: «Conforta te Amaro e tem muy grande ffe. e nom temas nehũa cousa: que eu te tirarey daqui saão e salvo com toda tua companha. e *darey entendimento* como sayas daquy: e faze o que eu te direy». Logo uma voz lhe dará as indicações necessárias para resolver o problema. Estas são de ordem prática, não fantástica: basta pegar nos odres que trouxera cheios de água, vinho e vinagre e enchê-los de ar, transformando-os assim em flutuadores que as bestas marinhas tomarão por corpos mortos e arrastarão para longe, deixando livres os viajantes.

Uma das características desta viagem de St.º Amaro é a sua verosimilhança. Propositadamente ou não, o narrador

pretende aproximar o texto da realidade, talvez para melhor sublinhar o maravilhoso da visão final. Conserva as características das viagens deste mundo, próprias dos relatos celtas, retirando-lhe o excesso de extraordinário que neles abunda: seres híbridos, rios de leite e vinho, muralhas de fogo, desaparecem para dar lugar a uma paisagem natural habitada por seres humanos e animais selvagens, não menos temível na sua beleza e amenidade. A ficção aproxima-se da realidade na passagem do texto celta para o português. Mantêm-se os traços fundamentais minimizando o maravilhoso de que aqueles se revestiam no texto de origem. A referência à Virgem aureola-os de um fantástico místico, marca-os com um diferente momento do tempo e do espaço.

VII / A AQUISIÇÃO DO CONHECIMENTO

A aquisição do conhecimento denuncia-se nestes discursos como elemento fundamental para a evolução da narrativa, originando este género de visões marcadas por longas viagens no mar e pela maturidade que a experiência fornece. Mas a sua importância pode ir mais longe e ser esse *saber* a desencadear toda a narrativa. É o caso da vida de S. Barlaão e Josafat, que contém a terceira das visões de que tratamos aqui. Esta narrativa, que encontramos em *Ho Flos Sanctorum de 1513* sob o título «Da vida e fym de sancto Barlaão», inclui uma visão, não deste santo, mas de Josafat, por aquele convertido ao cristianismo.

Inicia-se a narrativa com as palavras «Ho qual Barlaão cõ a graça de Deos é elle obrou cõverteo aa fe catholica a el rey sam Josafat.» Este o mérito maior de Barlaão que surge como o instrumento de que Deus se serviu para conquistar Josafat. Imediatamente a seguir, ficamos a saber a sua história. A um rei muito poderoso das Índias, de nome Avenir, nasceu um filho. Preocupado com a sorte da

criança, o rei chamou à sua presença setenta astrólogos aos quais ordenou que vissem o futuro do recém-nascido. Então o mais sabedor de todos vaticinou que a criança não seria rei neste mundo mas que num outro maior e melhor reinaria. Como castigo divino pela perseguição que Avenir dirigia contra os cristãos, o seu filho seria um deles. Tal previsão aterrorizou o rei que logo mandou construir um palácio subterrâneo e nele encerrar o filho, recusando-lhe todo o conhecimento deste mundo. Concomitantemente, assim o votava à ignorância da nova religião. E aqui começa uma narrativa estruturada pelas diversas fases de que se reveste a conversão de Josafat, com acento na *aquisição do conhecimento* que o leva à conversão.

Desta maneira, toda a narrativa que conduz à visão celeste final, facultada por Deus a Josafat, é uma lenta aprendizagem das coisas terrenas que preparará o herói para a escolha de um outro mundo que essa visão lhe há-de revelar, ao mesmo tempo que faz lograr as intenções do rei. O processo de ocultação do conhecimento é nos revelado nos mais ínfimos pormenores, não isentos de desonestos subterfúgios.

A estruturação de frase que elucida o leitor sobre as condições em que o príncipe se encontra é idêntica à que é usada para a descrição do paraíso: «e com elle muytos mancebos fremosos e concertados aos quaes mandou que *nẽ* morte *nẽ* proveza *nẽ* enfermidades *nẽ* velhiçe nomeassem. *nẽ* outra cousa de que podesse aver tristeza: *mas* todas as cousas que trouxessem allegria lhe dessem e

dissessem porque ocupando o em prazeres e deleytos nas cousas futuras e vindouras nõ cuidasse»⁷⁵.

Construído este paraíso de substituição, o rei fica tranquilo, não contando com a força do desejo de conhecimento que mais dia menos dia dominará o querer do jovem príncipe. Esta falha no programa cuidadosamente planeado pelo rei vai perturbar a boa marcha dos acontecimentos: «cuydãdo estas cousas antresi o mâcebo muytas vezes estava em grãde tristeza e tribulaçom *por desejo que tinha de seer ãsinado*».

É este desejo de conhecimento que acaba por pôr o príncipe em contacto com Barlaão. Este revela-se o verdadeiro detentor do conhecimento que Deus lhe faculta: «*por spiritu divino cõheço todos os pêsamentos que este mâcebo filho de el rey tinha em seu coração*». Usa então da fraude para se aproximar do rapaz, disfarçando-se de vendedor de pedras possuidoras de raras propriedades. Começa ali uma aprendizagem que tornará o príncipe alvo da maldição paterna. Vendo que o primeiro estratagema não dera resultado, o rei manda talhar uma cova na montanha, onde encerra o filho. Esta segunda morada subterrânea é a antítese da primeira: enquanto o palácio onde o príncipe fora criado se reveste das características do paraíso, pela comodidade, riqueza e felicidade, a segunda morada é a imagem das regiões infernais.

Contrariamente ao que pretendia o rei no início da vida do filho, ao voltar agora a encerrá-lo no seio da montanha já não é a recusa de conhecimento que orienta os seus passos. Agora ele pretende oferecer-lhe um tipo de conhecimento

que, ao ser comparado com os favores de que será pródigo, chegado o momento que julga oportuno, leve o príncipe a escolher estes últimos. E o príncipe vive dez anos num mundo infernal, findos os quais o rei lhe oferece todas as riquezas da terra: o ouro, a prata, as pedras preciosas, vestidos esplêndidos, cavalos reais e formosas donzelas.

Esta aprendizagem põe-no perante a tentação simbolizada pelo sexo oposto, tentação a que lhe é impossível resistir. Chegara o momento em que todo o ensinamento de Barlaão se mostra inútil. É então que Josafat antevê em sonhos a cidade celeste, recurso extremo da divindade. Recordemos a conclusão a que chegámos ao estudar a *visão* dita de S. Patrício, perante a raridade deste milagre ⁷⁶. Também agora esta surge quando o poder do santo falha. Josafat é conduzido, em sonhos, a um prado cheio de flores, frutos deliciosos e árvores de folhas cantantes. Cadeiras e camas de ouro e pedras preciosas completam o quadro, por onde correm claras águas. Desta antecâmara do paraíso Josafat é levado a uma cidade esplendorosa, com muros de ouro e jade, onde anjos entoam doces cantares. Este conhecimento do céu dará os efeitos previstos: ao acordar, o príncipe olha espantado «a filha do rey e as outras donzelas que antes lhe pareciam fremosas. lhe parecerom feas e mais fedorentas que esterco». Desta forma são vencidos os espíritos diabólicos.

Podemos concluir que a par dos restantes factos milagrosos, a visão ocupa um lugar de eleição. Muito mais rara, é o único milagre eficaz para vencer a força do inimigo antigo. Este surge senhor de um poder, réplica do da

divindade, que exerce com igual empenho na conquista das almas. São dois trajectos paralelos que se mantêm em tensão ao longo de toda a narrativa. As delícias prometidas por este rival da divindade e as suas ameaças ofuscam por vezes o pobre mortal e chegam mesmo a dificultar o caminhar do santo para a bemaventurança. É esta tensão que faz evoluir a narrativa. A dado momento, contudo, o antisujeito, que usa da máscara para não ser reconhecido no perigo mortal que representa, é desmascarado pelo poder maior da divindade. Se o conhecimento que este destinador comunica ao santo é bastante para lhe dar forças e *poder* para vencer o adversário, a visão não chega a ser usada. Se esse poder falha, então, tal como aconteceu com S. Patrício, incapaz de converter os seus semelhantes, e agora com S. Barlaão, incapaz de se contrapor ao desejo carnal que assola Josafat, aparece como último recurso a visão do lugar de deleites que espera o bemaventurado.

A descrição do paraíso na hagiografia de S. Barlaão opõe-se ao mundo em que Josafat vivera até então: à escuridão dos dois mundos subterrâneos, marcados pela ignorância, opõe-se o prado florido, a embriaguez do ar puro, as flores rescendentes, as águas cantantes e as árvores sonoras identificadas ao conhecimento. Após dez longos anos de breu e silêncio, os sentidos de Josafat são excitados pelos perfumes das flores, pelo agradável paladar das frutas, pela música emitida pelo vibrar das folhas das árvores e, por fim, já no centro da cidade celeste, pelo encanto do ouro e das pedras preciosas e pelo cântico dos anjos.

Antes de regressar do sonho que lhe faculta tão encantadora visão, um último ensinamento lhe é destinado com a visão infernal. Não é por acaso que será este o último saber adquirido e que, com ele bem vivo na memória, S. Josafat regressa do seu sonho à realidade. São as imagens do inferno entrevisto pelo santo que ele reconhecerá no cenário que o espera na corte de seu pai. O mesmo se caracteriza os dois locais: «levarom no ao inferno lugar de todo *fedom*» e na terra «a filha de el rey e as outras donzellas que antes lhe pareciam fremosas: lhe parecerom feas e mais *fedorentas* que esterco.» Mais pobre do que a visão de St.º Amaro, esta apresenta de comum com aquela e com a visão de S. Patrício o prado, as flores, as árvores. Em redor do castelo Amaro viu «quantas arvores e de quantas maneyras e ervas e flores e boôs cheiros de quantas maneyras no mundo soo alli eram, e as arvores eram tam altas e tam grandes (...) e cada hũa com suas frutas has outras com suas frolles». Idêntica descrição apresenta o paraíso da visão de S. Patrício: «E despois que passou achou huũ prado muy deleytoso e muy grande de maravilhoso cheyro com muytas flores.»

Estes elementos, a que por vezes acrescem os pássaros e, como habitantes, as donzelas ou os anjos, são característicos do jardim que cerca a cidade celeste. O jardim é o símbolo do paraíso terrestre e do cosmos de que é geralmente o centro. Ele surge representado no Génesis pelo paraíso que Adão e Eva habitam até à queda e denuncia, o predomínio do reino vegetal em oposição à Jerusalém, simbolizada pela cidade celeste, o castelo, o palácio ou a tenda.

O jardim destes inícios representa também o mundo em miniatura, tal como ficou nos célebres jardins japoneses, resumo do mundo. Eles são a imagem da felicidade perfeita, por isso um jardim foi escolhido para a realização do casamento de Zeus e de Hera; o jardim das Hespérides. Para os jovens casados o jardim simboliza também a fecundidade. Além disso, e porque a mão do homem o modelou, ele é um símbolo do poder humano, de cultura em oposição à natureza.

O misticismo de que os persas revestem o jardim é-nos transmitido pelas *Mil e Uma Noites*. Aqui, ele é a imagem perfeita da frescura, da sombra, da calma oriental nos seus ângulos direitos e palácio no centro. Representa a ideia que se tinha então do universo, dividido em quatro partes, atravessado pelos grandes rios que aparecerão no Paraíso terrestre representados pelos quatro braços do rio. A imortalidade mora no jardim: «Estes serão os hóspedes do jardim onde serão imortais, como recompensa por aquilo que fizeram na terra» (Alcorão, 46,14). O jardim do paraíso tem fontes, ribeiros de água viva, de leite, vinho e mel; fontes aromatizadas de cânfora e de gengibre, sombras verdes, frutos saborosos. É a felicidade desejada pelos eleitos, que aí poderão contemplar a face do Senhor (75,22-23).

O simbolismo místico do jardim persa é relatado da seguinte maneira: «Ao lado do espelho de água, encontrava-se o guardião do jardim num quiosque, concentrando a sua meditação sobre esse espelho de água central. Na periferia havia flores odorantes. E havia árvores que se fechavam

cada vez mais, se tornavam cada vez maiores, até atingirem o muro do recinto. Há aqui uma espécie de símbolo; como as árvores se tornam mais ralas quando nos aproximamos do centro, cada vez se nota menos a sua presença e a nossa atenção é atraída para o centro, para o espelho. É o jardim fechado do *Cântico dos Cânticos*»⁷⁷.

O *Cântico dos Cânticos* é, de facto, o mais belo hino sobre o jardim e o mais rico em simbologia. Recordemos uma pequena passagem: «És fonte fechada, ó irmã, minha esposa, / fonte fechada nascente selada / (13) os teus regatos, formam um éden / de romãzeiras, / com frutos deliciosos, árvores de alquena / e de nardo; / (14) nardo e açafraão, canela e cinamono, / com toda a espécie-de árvores de incenso, / mirra e aloés como o mais selecto dos aromas. / (15) A fonte do meu jardim é manancial / de águas vivas, / e os riachos brotam do Líbano. / (16) Levanta-te, Aquilão, e vem, ó Austro! / Sopra no meu jardim: exalem-se os seus aromas. / Venha o meu amado ao seu jardim / e saboreie os seus frutos deliciosos. / (5.1) Entrei no meu jardim, minha irmã e / esposa, / colho a minha mirra e o meu bálsamo / como do meu favo de mel / bebo do meu vinho e do meu leite. / Comei, Amigos, bebei e inebriai-vos, / caríssimos»⁷⁸.

Incluído nas mais belas páginas da poesia hebraica, o *Cântico dos Cânticos*, sob a alegoria de amores profanos, celebra, segundo a interpretação que lhe conferiu tanto a Sinagoga judaica como a Igreja cristã, o amor existente entre Deus e o seu povo. A acção que o *Cântico* traduz em versos líricos e dramáticos, é uma parábola de fundo idílico e um

contraste entre dois amores: o do amado e o da amiga, «irmã» ou «esposa». Esse amor decorre no jardim; imagem extraída da realidade que a parábola utiliza da melhor maneira. A vida simples das personagens e as peripécias que se desenrolam pretendem simbolizar o risco que corre a religião austera perante o deslumbramento e o esplendor da civilização pagã, ou a alma dividida entre o exigente e penoso amor pela virtude ou por Deus e o esplendor fácil e atraente da vida humana.

A leitura que tem sido feita do *Cântico* baseia-se nas passagens do *Antigo Testamento* em que Deus toma para si a imagem do pastor, o mesmo acontecendo com Cristo no Novo Testamento. Em Isaías, Jeremias e outros o vínculo conjugal entre Deus e o seu povo é o exemplo para o presente caso, assim como a ideia implícita na locução frequente que apelida de adúltera qualquer infidelidade para com Deus. No *Novo Testamento*, João Baptista (3,29), o evangelista S. João (Ap. 21,9), S. Paulo (2 Cor. 11,2) e o próprio Jesus (Mat. 9,15) chamam ao filho de Deus o esposo e comparam a sua estadia sobre a terra às festas nupciais. São estas as indicações que os intérpretes do *Cântico dos Cânticos* arvoram para justificar a leitura que pretendem não ser arbitrária.

O jardim de que se fala neste cântico é o ponto de chegada do homem que, ao chamamento da sua amada, atravessa montes e vales, afronta as «cavernas dos leões» e os «penhascos dos leopardos» para por fim gozar as delícias da natureza em flor, densedentar-se nas águas calmas e cantantes das fontes e riachos, inebriar-se com os aromas

que as brisas libertam, matar a fome com os frutos deliciosos e usufruir daquilo que lhe pertence: «Entreí no meu jardim, *minha* irmã, colho a *minha* mirra e o *meu* bálsamo, como do *meu* favo de mel, bebo do *meu* vinho e do *meu* leite» — a posse final das delícias paradisíacas que os eleitos visionários também sentem. Depois da tormenta da «viagem» que é esta vida, a chegada ao jardim do Eden, reconquistado.

No paraíso terrestre encontra-se com muita frequência uma árvore, em posição central. Porque na tradição judaica e na cristã a árvore simboliza principalmente a *vida do espírito*, essa árvore do centro do mundo é chamada «Árvore da vida» e «Árvore do conhecimento do bem e do mal», como é mencionada na Bíblia. No centro do paraíso, qual eixo central, eleva-se a árvore da vida, cercada pelo rio de quatro braços: «Plantou depois o Senhor Deus um jardim no Eden, do lado do Oriente, e aí colocou o homem que ele formara. E fez germinar do solo toda espécie de árvores agradáveis à vista e saborosas ao paladar, entre as quais a árvore da vida, no meio do jardim, e a árvore da ciência do bem e do mal. Para irrigar o jardim brotava do Éden um rio, que em seguida se dividia em quatro braços. Um deles chama-se Fison, e é aquele que percorre toda a região de Hevilat, onde existe o ouro. O ouro daquela região é excelente; aí encontra-se também a resina odorífera e a pedra ônix. O segundo rio chama-se Gion, e é aquele que percorre todo o país de Cuch. O terceiro chama-se Tigre, e corre para oriente de Assur. O quarto é o Eufrates.⁷⁹»

Uma destas árvores, contudo, a árvore da ciência do bem e do mal, será um perigo potencial para a curiosidade do primeiro homem. Pela primeira vez surge a árvore conotada perigosamente. Enquanto todas as outras árvores tinham sido colocadas no jardim do Éden para usufruto do homem, naquela não lhe era permitido tocar. Essa proibição vai despertar nele o desejo do conhecimento, que ela encerrava, e levá-lo a infringir a lei. Por isso aquela árvore aparece na iconografia constituindo um todo com a serpente, nela enroscada como se de uma parte sua se tratasse. Como castigo o homem deixou de poder, «estendendo a mão, colher também da árvore da vida, e, dela comendo, viver eternamente». Então foram colocados a oriente do jardim querubins e lâminas de espada flamejantes para impedir ao homem o acesso à árvore da vida.

No *Apocalipse* reaparece a árvore da vida reabilitada como fonte de salvação, centro do jardim celeste: «No meio, entre a dita praça e o rio de ambas as partes, está a árvore da vida, que produz doze espécies de frutos, um em cada mês, produzindo cada vez o fruto próprio do mês, e as folhas dessa árvore conferem saúde às nações». É a compensação para a maldição lançada contra o homem devido ao pecado de Adão: «não haverá mais coisa alguma sujeita à maldição».

No *Gênesis* ainda a árvore aparece como símbolo de segurança, é a sua sombra que dá vida ao viandante cansado, protegendo-o do ardor dos raios do sol, e Abraão, a quem Deus aparece entre os carvalhos da Mamré, dir-lhe-á: «Se achei benevolência nos vossos olhos, não passeis adiante do vosso servo. Mandarei vir água para lavar os vossos pés, e

repousai debaixo da árvore. Servir-vos-ei um bocado de pão para restaurardes as vossas forças...» (Gén. 18,3-5) Com a ablução dos pés, sinal de reverência e adoração, e com o pão, fonte de vida, a árvore constitui o retempero agradável e salutar que pode ser oferecido ao viandante. E a gratidão de Deus não se faz esperar: Sara apesar de avançada em idade, vai ser mãe por obra do Senhor.

Ainda no *Gênesis* (21,33), como marca perdurável da aliança estabelecida entre Abraão e Abimelec, aquele plantou um «tamarisco em Bersabeia». É junto a essa árvore «que ele invoca o Senhor com o título de Deus eterno». Tão longa como a vida daquela árvore, símbolo da eternidade, foi a estadia de Abraão na terra dos Filisteus.

Os *Salmos* louvam os justos, que comparam à palmeira e ao cedro (Sal. 92, 13-16): «O justo floresce como palmeira / cresce como o cedro do Líbano. / Plantados na casa do Senhor, / nos átrios do nosso Deus florescerão. / Até na velhice dão frutos / permanecem louços e vigorosos, para proclamar quão justo é o Senhor; / nada há menos recto no meu Deus.» A longevidade de um ciclo sempre renovado caracteriza a árvore e o perene louvor do justo ao seu Senhor é-lhe comparado.

Jeremias (17,8) escolhe também a árvore para dar a imagem daquele «que confia em Deus»: «Este será como a árvore plantada à margem das águas, a qual lança as suas raízes junto à corrente: não teme quando vem o calor; conserva verdes as suas folhas; um ano de seca não o inquieta, antes não deixa de produzir frutos». Tal como a árvore tem a sabedoria de mergulhar as raízes na água para

vencer a morte e conservar a fertilidade, o homem, ao lançar as raízes em terreno divino, garantirá a vida eterna.

A árvore é também, dada a protecção que faculta ao homem, símbolo feminino, símbolo que a sua capacidade de dar fruto vem reforçar. Imagem do eterno renascimento, a árvore transforma-se sem cessar ao longo do ano, estação após estação e, multiplicando-se nos seus frutos, ela mantém a vida sobre a terra. Ainda como continuadora de vida, a árvore aparece nas Escrituras com o poder de transformar a água amarga em água doce. Dirigidos por Moisés, os israelitas partem do Mar Vermelho em direcção ao deserto de Sur, onde se internam e caminham três dias sem encontrarem água para beber. Ao chegarem a Mara surge-lhes a tão desejada bebida mas intragável por ser amarga. O povo revolta-se contra o seu condutor que o trouxera de tão longe para o matar de sede. Moisés recorre ao Senhor que logo lhe mostra um tronco de árvore que, lançado naquela água, terá o condão de a tornar doce.

Passada a provação a que Deus os submetera, chegam a Elim «onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras, e acomodaram ali, junto às águas». Neste excerto a árvore associa-se à água para preservar a vida do povo eleito, no seu caminhar para a terra prometida. Água e árvore são sinónimos de vida, bem-estar e felicidade.

Na sua fertilidade, a árvore aparece em Ezequiel (47,12) a anunciar a salvação messiânica e a sabedoria divina. Perante o espectáculo de desolação e de morte que é o Mar Morto, saturado de sal, onde a vida animal é impossível: depois de atravessar as águas que brotavam por debaixo do

limiar do templo, Ezequiel viu nas margens do rio «um arvoredo copiosíssimo» e soube que «junto ao rio crescerão, numa e noutra margem, árvores frutíferas de toda a espécie, cuja folhagem nunca murchará e cujos frutos não se esgotarão. Todos os meses haverá frutos porque suas águas brotam do santuário. Seus frutos servirão de alimento e sua folhas de remédio». Os autores medievais extraem da Bíblia ideias como a da árvore-sabedoria e fonte de felicidade, que vão buscar aos provérbios (3,18): «É a árvore da vida para quem lança mão dela. / O homem que a ela se apega é feliz.»

A árvore aparece também em sonhos como símbolo do poder. Nabucodonosor tem um sonho que não consegue interpretar e põe o problema a Daniel para que este o resolva: estando deitado viu uma árvore enorme no meio da terra, tão grande e robusta que atingia o céu e podia ser vista por toda a terra. Frondosa e cheia de frutos, ela só chegava para alimentar todos e abrigava sob a sua sombra os animais do campo, enquanto nos seus ramos habitavam as aves do céu. Eis senão quando um anjo desce dos céus e ordena-lhe que abata a árvore, lhe corte os ramos, a despoje da folhagem e deite fora todos os frutos. A árvore deixará de albergar as aves do céu e os animais do mundo. Mas as raízes deverão ficar presas à terra, envoltas pela erva do campo, banhadas pelo orvalho do céu e compartilhando com os animais por meio da terra onde está mergulhada. E mais explica que aquelas são ordens de Deus «a fim de que conheçam os viventes / que o Altíssimo impera sobre o

reino dos homens / e o pode dar a quem lhe apraz, / e colocar sobre ele o ínfimo dos homens» (Daniel, 4,7 e seg.).

Daniel interpreta este sono, identificando a árvore com Nabucodonosor, ele cujo poder atingira um ponto tal que chegara a «tocar o céu(e) as extremidades da terra». Chegou o momento de ser expulso de entre os homens e ir viver com os animais selvagens até ao dia em que reconheça que ao Altíssimo pertence o domínio sobre o reino dos homens e o poder de o dar e tirar a quem quiser. Contudo o seu reino será assegurado para o retomar nessa altura, tal como as raízes da árvore devem ficar agarradas à terra. E o sonho vem de facto a realizar-se desta forma predita por Daniel. Nabucodonosor «foi expulso do consórcio humano e começou a comer feno como um boi, e o seu corpo foi banhado pelo orvalho de céu, até que o pelo lhe cresceu como às águias e as unhas como às aves» (Daniel, 4,30). Neste sonho a árvore simboliza o poder e a perenidade. Mesmo depois de mutilada ela continua a viver sob a terra até que um dia renascerão os primeiros ramos, que se tornarão em troncos e, ao florescer de novo, darão de comer a todos os homens e albergarão os animais da terra e dos céus.

A árvore, como a montanha e a escada, tem o poder de se elevar nos ares e assim unir a terra ao céu. Lubac aceita a ideia da antiga árvore cósmica que com a cruz, que ela também foi, são o centro do mundo. A identificação da árvore com a cruz atribui-lhe uma conotação fatal, com a morte do Messias, enquanto adquire um sentido de renascimento com a sua redenção.

Sendo a árvore um símbolo feminino, os textos medievais apresentam-na no seu aspecto maternal, associando-a à mãe, à água, como ela ambivalente no seu poder de dar vida e de a tirar, de alimentar, de proteger, habitação de animais e protecção dos homens. Não são raros os mitos clássicos sobre a árvore: divindades metamorfoseadas em árvore como castigo de deuses irados, árvores que servem de receptáculo uterino, deusas veneradas sob a forma de árvore, o que origina o culto das árvores e dos bosques sagrados. A ambivalência da árvore revela-se em casos como o de Judas, para quem ela representa a morte, o mesmo acontecendo com a cruz do Messias, ou ainda o caso específico da árvore do paraíso que é simultaneamente a árvore do conhecimento e da ignorância imposta pela divindade ao primeiro homem.

As visões do jardim celeste apresentam-nos a árvore carregada de todo este simbolismo que a tradição judeo-cristã lhe transmitiu. A descrição mais completa do vergel pertence à visão de St.º Amaro: «As árvores eram tam altas e tam grandes que nom se poderia veer ha altura dellas e cada hũa com suas fructas has outras com suas frolles». A majestade e beleza acompanham a dádiva de vida que a fruta representa. mais à frente far-se-lhe-á referência directa. O porteiro do paraíso negando a Amaro a entrada no castelo, tenta consolá-lo com a oferta da fruta daquelas árvores: «mas se tu queres das maçãs: ou das outras fructas que aqui está eu tas darey». Refere-se o porteiro às frutas ali existentes, especial menção feita à maçã, fruta do paraíso.

No conto de Amaro ⁸⁰ o texto surge com ligeiras alterações em relação à vida de St.º Amaro ⁸¹. No conto, Amaro vê dentro do castelo muitas tendas de várias cores e nos campos «jaziã estrados de flores e de maçãs e de larãjas e de todallas outras fruytas do mundo». A laranja, originária da China e introduzida na Península pelos árabes, surge neste contexto com todo o encanto que o exotismo lhe confere. Ela está englobada naquelas «fruytas do mūdo» a que o narrador se refere, para dar universalidade à fruta do paraíso. Na China Antiga a laranja, assim como todos os frutos com numerosas pevides, eram símbolo de fecundidade e por isso se oferecia às raparigas como pedido de casamento. Também no Vietname eram oferecidos presentes de laranjas aos jovens casais.

Estas frutas a que o porteiro celeste faz referência pertencem ao paradigma das frutas da árvore da vida do Eden e da árvore da Jerusalém celeste, dos pomos de ouro do jardim das Hespérides, dos pêssegos de Si-wang mou, da seiva de Haoma iraniano e das diversas resinas coníferas apreciadas pelas suas raras qualidades. Todas elas traduzem a felicidade e, na sua renovação, elas dão exemplo da vida eterna que o visionário encontrará no paraíso.

A árvore é considerada pelos primeiros doutores cristãos como emblema da ressurreição e a acácia surge na iconografia como a representante por excelência da ressurreição. Com esse carácter figurará nas sociedades herméticas da Idade Média. Ela aparece num ex-libris hermético como figura de Cristo ressuscitado. Inscreve-se no seu tronco o pelicano que ressuscita os filhos com o seu

sangue, cercado pela serpente em círculo, o ouroboros, emblema da perpetuidade do tempo, ladeada pelo sol e pela lua, símbolo consagrado da glorificação e eternidade. O exotismo de certas árvores, como a oliveira, a romãzeira, a tamareira e a laranjeira virá a desencadear nas almas dos místicos ocidentais uma admiração que o Oriente não lhe dedicou. Mais tarde serão as árvores produtoras de essências com propriedades medicinais que ocuparão o lugar daquelas, como imagem do seu Criador.

Mandeville descreve frutas nunca antes vistas: as macieiras do Antigo e do novo Adão, que apresentam a dentada da culpa de Adão e Eva, e as chamadas «maçãs do paraíso». Primeiro as traduções das viagens de Marco Paulo no séc. XIII, no séc. XIV as do frade Jehan Hayton, monge arménio que se deslocou à Índia e à China, do frade menor Odric de Pardenone, mas sobretudo a viagem de Sir John Mandeville, que visitou o Egipto, a Síria e a Ásia Central, serão reunidas, nos finais do século XIV num volume sob o título *Livre des Merveilles*. Esta compilação, ornada de miniaturas, enriquecerá grandemente a arte emblemática com figuras de animais e em especial de árvores produtoras de resinas, a árvore do incenso, o pinheiro, as acácias do Egipto e da Arábia. Todas as árvores que fornecem remédio para os sofrimentos do homem vão ter grande êxito durante a Idade Média. Essas árvores dão a saúde ao corpo como o sangue das chagas de Cristo dá a saúde às almas. A maravilha e o fantástico envolvem as descrições de árvores tão estranhas como aquelas de que fala Mandeville: no reino de Thalumape ou Thélomane a que também chamam

Panten, uma ilha oferece ao homem quatro espécies de árvores: uma produz a farinha para fazer o pão, a segunda o mel, a terceira o vinho e a última um perigoso veneno⁸³.

Pelos conventos, que produziram as hagiografias de que nos ocupamos aqui, perpassaram as intermináveis narrativas dos peregrinos e dos Cruzados; e mais tarde, já por escrito, os encantos descobertos em longes terras por Marco Paulo, ou Mandeville. Essas maravilhas envolveram de rico simbolismo as árvores que passarão a habitar o paraíso terrestre. Elas são, na sua pródiga oferta, a imagem do próprio Criador que os místicos procuravam por todo o lado. De tudo o que a terra do Oriente produz de mais útil, de mais delicioso, estes extrairão os elementos necessários para cultivar a sua fantasia.

De menor influência no Ocidente, o jardim dos bemaventurados referido nos relatos orientais contém certos elementos constantes, como as árvores carregadas de frutos preciosos, rios a regar os prados e o alimento e bebida celestiais. Os persas acrescentam a este quadro as aves. O Midrash Kohen dos hebreus dá uma imagem diferente do Gan'Eden. É um edifício com cinco salas para os justos: uma de cedro com tecto de cristal transparente, outra de cedro com tecto de prata; outra de ouro e prata, adornada de pérolas onde cresce a árvore da vida — espécie de escada por onde sobem e descem as almas dos justos e cuja entrada é guardada por uma espada chamejante, outra sala de madeira de oliveira e a última de pedras preciosas, ouro e prata por onde corre o Gihón, cercado por arbustos aromáticos. Noutras descrições hebraicas o Paraíso tem sete

secções, todas caracterizadas pelo luxo, pelo ouro e pelas jóias. Correntes de leite e mel são comuns em algumas descrições.

E a narrativa do paraíso terrestre, a que Amaro acedeu, continua: «Amaro olhou e vyo dentro estavam muytas tendas muy grandes e muy altas e cubertas de taees cuberturas que homem nom o poderia cuydar: e arredor das arvores de muy nobres fruitas e estavam cheas de aves: e cantavam mais docemente que homem nunca vyo: que se alli estivera mil ãnos aaquelles soões nom se lhe faria huñ dia.» A ave é o traço de união entre o céu e a terra, por isso é considerada por muitos autores, como o mensageiro dos deuses. Plutarco diz «...graças à sua rapidez, à sua inteligência, à certeza das manobras que efectuam e por meio das quais se mostram atentas a tudo quanto fere a sensibilidade, elas colocam-se, como verdadeiros instrumentos, ao serviço dos deuses. Estes imprimem-lhes vários movimentos e tiram delas gorjeios e gritos. Umas vezes mantêm-nas suspensas, outras vezes lançam-nas com impetuosidade, quer para interromper bruscamente certos actos, certas vontades dos homens, quer para concorrer para a sua realização.»

É por isso que Eurípedes chama às aves «os mensageiros dos deuses.» Esta ligação com a divindade transformou-as em mensageiro da sabedoria divina — e assim era vulgar na Antiguidade a adivinhação por meio do exame de voo das aves. Os gregos examinavam o voo e dependia da direcção tomada pela ave o bom ou mau augúrio: «sinistro» era o

presságio se a ave se dirigia para o lado esquerdo do adivinho.

Habitantes celestes, a hagiografia medieval utilizá-las-á como meio de transporte dos seus santos para o céu. Vimos também que é da pomba e depois do corvo que Noé se serve como mensageiro da boa nova.

Porque pode voar, a ave precederá o homem na criação do mundo quando, como espírito de Deus, plana sobre as águas primordiais. Diminuído por não ter meios próprios que lhe permitam elevar-se nos ares, o homem foi tentado a fabricar asas que lhe permitissem aproximar-se, ele também, do Criador. É o caso conhecido de Ícaro mas também do anjo Gabriel, que durante vinte e três anos se transformou em ave para transmitir as mensagens que Deus enviava a Mahomé. À imagem do recém-nascido que baixa à terra no bico da cegonha, será a pomba do Espírito Santo que sobrevoará o neófito trazido à fé.

O canto dos pássaros, que de tanta importância se reveste nestas visões, ao lado do cantar dos anjos e da voz do Senhor, despertou desde sempre o interesse dos religiosos mas também dos poetas, originando obras como a *Linguagem das Aves* de Farid-din-Altar, clássico da literatura persa do século XII. Durante a Idade Média é conhecida a fortuna que teve o canto das aves nos romances trovadorescos. Carregados de erotismo, levaram a Igreja a proibir a sua leitura, quando não a impedir, com sábios e ameaçadores conselhos, os jovens de ambos os sexos de ouvir o cantar das aves, que então surgiam como auxiliar precioso aos apaixonados. Daqui ficou a conotação amorosa

e brejeira atribuída ao rouxinol e que prevaleceu durante muito tempo na literatura popular.

A conjugação destas características levou Eliade a declarar: «Apprendre le langage des animaux et en premier lieu celui des oiseaux équivaut partout dans le monde à connaître les secrets de la nature et partant à être capable de prophétiser. Le langage des oiseaux s'apprend en général en mangeant du serpent ou d'un autre animal réporté magique. Ces animaux peuvent révéler les secrets de l'avenir parcequ'ils sont conçus comme les réceptacles des âmes des morts ou les épiphanies des dieux. Apprendre leur langage, imiter leur voix, équivaut à pouvoir communiquer avec l'au-delà et avec les dieux»⁸⁴.

A leveza e libertação do peso que arrasta os outros animais para a terra, facilmente levaram à identificação das aves com as almas que deixam os corpos. Simbolizam estas também os estados espirituais, os anjos e o estado superior do ser. E no Rig-Veda compara-se o mais rápido dos pássaros com a inteligência. A sua morada é o cimo das árvores, tanto na mitologia oriental como na ocidental. No Upanishad a alma individual é representada por uma ave que, poisando sobre uma árvore, lhe come os frutos, enquanto o espírito universal é aquela outra que não os come. Este é o conhecimento puro. Não sendo distintas uma da outra, estas duas aves são por vezes representadas por um só corpo com duas cabeças. No Islão elas representam os anjos nas suas aparições sobre a terra, e é por meio da sua voz que a divindade se manifesta. Nos mais antigos textos védicos as aves são aliadas dos deuses e

transmitem a amizade que estes dedicam ao homem. É um pássaro que vai buscar o *soma*, ou seja, a ambrosia, a um lugar inacessível ao homem.

Como os deuses são seres voadores, as aves são símbolos vivos da liberdade divina. O paraíso é representado pelo ninho da ave, que a alma humana atingirá quando se libertar do corpo, isto é do peso que o amarra à terra. Então ele poderá elevar-se às alturas, que até então lhe eram interditas. Daí até representar a alma humana em forma de pássaro é um passo.

Também na tradição céltica a ave é em geral um mensageiro e auxiliar dos deuses. A deusa gaulesa Rhiannon tinha a seu serviço aves que acordavam os mortos e propiciavam aos vivos o último sono com a suavidade do seu cantar.

No Alcorão ave é sinónimo de destino ⁸⁵. Vários santos são denominados *pássaro verde*, cor das asas do anjo Gabriel e das almas dos mártires, que como pássaros voarão para o paraíso ⁸⁶.

O rei Salomão, o sábio, dominava a fala dos pássaros, que passa, por este motivo, a ser sinal de sabedoria. Nas Escrituras a ave de que mais se fala é da pomba. Ela é símbolo de vida e de salvação espiritual. Terminado o dilúvio, Noé libertou o corvo, que regressou por não ter encontrado terra seca. Soltou depois a pomba, que voltou à arca pois não encontrou «onde pousar o pé [...] aguardou outros sete dias e de novo soltou da arca a pomba. E ela voltou ao entardecer trazendo um ramo de oliveira no bico. Daí conheceu Noé que a água era pouca sobre a terra.

Todavia esperou ainda outros sete dias, e tornou a soltar a pomba que não voltou mais a ele». (Gen. 8,8-12). Garante de vida, a pomba serviu de emissário e deu ao homem a segurança de que ele necessitava ao iniciar a nova vida. A pomba é escolhida para representar o Espírito Santo no batismo de Jesus, que o marcará como filho de Deus (Mat, 3, 16; Marc. 1,10; Lc., 3,22 e Jo, 1,32). Ela será a imagem da *sabedoria* divina.

Nas *Escrituras* não se faz referência às aves em nenhuma das descrições do paraíso ou da Jerusalém celeste. Apenas se lhes refere o *Gênesis*, quando da criação do mundo (2,8): «Plantou depois o Senhor Deus um jardim no Eden, do lado do Oriente [...] E fez germinar do solo toda a espécie de árvores [...] Tomou pois da terra toda a sorte de animais campestres e as aves do céu e os conduziu ao homem para ver como- ele os chamaria». No *Apocalipse* fez-se nova referência ao jardim celeste mas dele não constam as aves.

Depois desta breve revisão das principais fontes possíveis da nossa hagiografia, ficou claro que a importância atribuída às aves não tem como intertexto a tradição cristã mas sim as várias mitologias orientais. Como pudemos verificar, nestas últimas os pássaros surgem identificados com a divindade e a sua voz com a palavra de Deus ⁸⁷. São eles o elo de ligação entre o humano e o divino e é desta forma conotadas do maravilhoso místico que eles habitam o paraíso terrestre a que os nossos visionários se referem. A sua presença é já a presença da divindade, que desta forma se aproxima do homem através da doçura dos seus cantares.

Não de somenos importância será o prazer que o som por elas produzido provoca no mortal, desejoso de felicidade e de bem-estar. Vimos que em certas alegorias o canto das aves é interpretado como a fala de Deus, que só os eleitos (recordemos Salomão) podem entender. Mas mesmo só na pureza dos sons aquele cantar serve para transportar o homem para o *outro lado*.

Por isso essas sonoridades podem ser produzidas pelas próprias árvores, num processo de transferência. Tal é o caso que nos apresenta a visão de S. Josafat: «Vio se levar a huã prado cheyo de muytas flores: no qual estavam muytas arvores e as folhas dellas faziam muytos soões donde saya huã aar gracioso».

Ao penetrar na cidade celeste as aves e o seu canto são substituídas pelo cantar dos anjos ou de donzelas. É exemplo do primeiro caso a seguinte passagem da visão de S. Barlaão: «Daqui foy trazido a hũa çidade ho muro da qual era de ouro e jade. e porfiro que lançava de sy grande esprandor e claridade onde estavam grandes companhas de anjos cantando muy doçes cantares: os quaes nunca as orelhas dos mortaes ouvirom». Do segundo caso dá-nos conta a visão de St.º Amaro: «E despois vyo tão grandes companhas de donzellas todas vestidas de diversas cores de panos: e todas eram mininas. e traziam coroas de flores nas cabeças. e todas andavam cantando e louvando a Deos... E despois vinham outros donzees com quantos instrumentos se podem em todo contar. e muyto mais e faziam tam nobres soões que esto nom se poderia dizer por palavra nem ha hy entendimento de homem que o podesse reter.»

VIII / E POR FIM O PARAÍSO

«...E despois St.º Amaro hído pola ribeyra adiãte ouve de sahir por hũa serra arriba e como foy em çima vio longe de sy huũ castello o mais fremoso que nunca vira: que resprandecia como o sol: e estava em cima daquella serra ho mais fremoso campo do mundo. e o castello era muy grande maravilha que parecia que poderia aver arredor delle hũa grande jornada: e os andaymos eram muy altos e as torres de ouro muy espessas: e as ameias eram todas de ouro muy fino: e as torres de robiys e de pedras preciosas e a cerca era outrosi de muytas naturas. hũas verdes. outras jades. outras judias. outras brancas. outras vermelhas. outras pretas. outras azues. outras çafires. outras esmeraldas. outras muytas que homem nom podera contar. E em este castello avia quatro torres principais e de cada hũa dellas sayam senhos ryos cabiduaes...».

No centro do jardim de que acabámos de falar, situa-se geralmente um castelo ou um palácio, imagem da cidade celeste por fim alcançada. Colocado as mais das vezes no

topo de uma elevação, ou no meio de uma floresta, o castelo é de difícil acesso e apresenta uma arquitectura sólida, dando assim sensação de segurança, tal como a casa ou o regaço materno, mas em grau mais elevado. É pois um símbolo de protecção, pelo que se torna desejável. Nele se alberga também algo de maravilhoso, que o herói procura e que as dificuldades de acesso tornam mais apetecível.

Geralmente o herói tem de caminhar muito, subir elevações escarpadas ou lutar contra as florestas ou monstros temíveis que defendem o castelo da vista do intruso. Toma assim um aspecto transcendental: é o aspecto com que nos é descrita a Jerusalém celeste, um castelo no cimo da montanha, bem defendida: «Naquele tempo, os servidores de Nabucodonosor, rei de Babilónia, subiram contra Jerusalém, e a cidade foi submetida a cerco (...) Levou prisioneiros para a Babilónia (...) igualmente todos os guerreiros em número de sete mil; os artífices [...] (2 Reis 24,10-16).

É no castelo que se abriga um poder superior de transcendência espiritual. O mistério, em toda a sua força, abriga-se do lado de lá das suas paredes ou muralhas elevadas para os céus. A montanha que o defende é já senhora de poderes sagrados ou mágicos que servem para ocultar o castelo dos olhares dos viandantes que não são dignos de ter tal visão. Juntamente com o palácio, que consta, como variante, de outras visões, ou a cidade de muros de ouro e jade da visão de Josafat, o castelo constitui o «centro do mundo». Este é um espaço sagrado isolado do

espaço profano pelo muro ou cerca, ou apenas pelo traço feito no chão.

Segundo Eliade, é a cratofania e a hierofania que transfiguram em espaço sagrado o local em que se efectuam. E tal facto pertence a todos os tempos, verificando-se ainda nas tribus primitivas. A sacralidade que sofre o espaço profano em que a hierofania se realizou é perene; isto quer dizer que não desaparece acabado o acto, antes prevalece para sempre, marcando-o. «Là dans cette aire, l'hiérophanie se répète» — o homem recebe desse local sagrado a força e a sacralidade que este mantém e lhe comunica pelo simples acto de nele penetrar.

Esta consagração do espaço não se realiza apenas nos santuários mas também na própria habitação do santo ou do mártir. Recordemos as grutas habitadas pelos eremitas ou pelos chamados padres do deserto: «Siguiu pera o hermo: ao qual mandou morar em hũa cova açerca delle. Emtom os diabos voando de noyte primeiro o atormentavom de fedorentos e çujos pensamentos e despois forçosamente emtrarom pello matar (...) Ho velho emtom consolando o e amoestando em poucas pallavras de virtude da fe e paciência e logo se tornou aa cova donde fugira, e fazendo com *seu dedo polla area buñ sinal* fora da çella do manço, mandou em nome do Senhor que nom ousassem os diabos passar aquelle termo...» Dentro do círculo traçado pela mão de S. Heleno, pois da vida deste santo se trata, o reduto sagrado não permite a invasão do inimigo antigo.

Esta cova, habitação do santo eremita será o primeiro santuário. É vulgar a santificação das habitações dos santos

ou até dos locais em que rezavam ou em que eram enterrados. A manifestação dessa sacralidade fazia-se através de qualquer espécie de barreira, um muro, uma pedra ou qualquer outra marca que separe esse local do espaço profano limítrofe. Além deste processo de sacralização do espaço, outros meios houve para indicar aos homens a morada santa. René Basset ⁸⁸ cita uma delas: «D'après la légende, le marabout qui fonda El-Hemel à la fin du XVIème siècle s'arrêta por passer la nuit près de la source et planta un bâton en terre. Le lendemain, voulant le reprendre pour continuer sa route, il trouva qu'il avait pris racine et que des bourgeons avaient poussé. Il y vit l'indice de la volonté de Dieu et fixa sa demeure en cet endroit».

A cerca que defende o lugar consagrado, protege também o intruso de lá penetrar na ignorância do que está a fazer, visto que o sagrado foi desde sempre considerado um perigo para o não iniciado ⁸⁹. É esta cerca primitiva que vai dar lugar às muralhas de que se cercam as cidades celestes das várias civilizações. «Avant d'être dos ouvrages militaires, elles sont une défense magique, puisqu'elles réservent, au milieu d'un espace «chaotique», peuplé de démons et de larves, une enclave, un espace organisé, «cosmisé», c'est-à-dire pourvu d'un «centre» ⁹⁰. Este círculo mágico pressupõe um ponto central onde se situa o centro do mundo. Aí o palácio ou o castelo substituem o altar inicial e representam, na sua construção, a criação do mundo. Deste modo o palácio e o castelo que os nossos visionários colocaram na sua cidade celeste, são uma reconstrução do mundo. Tal como esse centro do mundo que simbolizam, eles são

eternos e reais e tal como ele representam o ponto de origem, visto se admitir que o mundo se iniciou a partir de um centro.

O simbolismo do centro articula-se em volta de três pontos: é no centro que se encontra a montanha sagrada, ponto de união do céu e da terra; o templo, como o palácio ou cidade sagrada, são assimilados à montanha sagrada e por isso promovidos a centro; sendo assim, o templo ou palácio, lugar por onde passa o *Axis mundi*, é o ponto de encontro do céu e da terra.

É com este espírito que surge o castelo ou o palácio na visão dos predestinados. A cidade celeste recorda Jerusalém e, como ela, também situada no cume do monte, motivo que a salvou do dilúvio, é lugar de união entre o céu e a terra. Como ela, reveste-se de ouro e pedras preciosas. Recordemos a passagem do *Apocalipse* que nos fala da nova Jerusalém: «Veio, depois um dos sete anjos [...] e, em espírito levou-me a um monte grande e alto, e mostrou-me a cidade santa de Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus, no fulgor de majestade divina. Cingia-a uma grande e alta muralha, na qual havia doze portas [...] O material de que é feita a muralha é o jaspe, e o da cidade, ouro puro, semelhante a terso cristal. Os fundamentos da muralha da cidade são feitos de toda a espécie de pedras preciosas. O primeiro fundamento é jaspe; o segundo safira; o terceiro rubi; o quarto esmeralda; o quinto sardonica; o sexto cornalina; o sétimo crisólito; o oitavo berilo; o nono topázio; o décimo crisopaso; o undécimo jacinto; o duodécimo ametista. As doze portas são doze pérolas, cada

porta é de uma só pérola. A praça da cidade é de ouro puro, transparente como cristal»⁹¹.

Claramente influenciada pela descrição da nova Jerusalém esta cidade celeste que St.º Amaro nos oferece reveste-se assim de uma nova conotação, a de cidade-templo, tal como aquela de que o Génesis nos fala. Já na visão final do *Livro de Ezequiel*, Jerusalém nos surge como a cidade-templo que prenuncia a cidade celeste do *Apocalipse* de S. João: «Nelas não vi nenhum templo, porque o Senhor Deus Omnipotente, é seu templo, bem como o Cordeiro» (21,22). É esta a nova Jerusalém que espera o homem justo, imagem comum às três famílias da «religião do Livro»: israelita, cristã e islâmica, no dizer de Henry Corbin.

Em algumas das visões estudadas — e este é o caso da cidade de St.º Amaro — à imagem da tradição celta, o homem procura *nesta vida* a sua Jerusalém terrestre. Vimos que esta era a linha condutora da biografia deste santo, condição fundamental da sua santificação. A procura do paraíso terreal é a finalidade da sua vida. Ele é o garante de um local de felicidade terrena.

Nas outras visões é à Jerusalém celeste que o homem aspira. Tal se passa com o sonho de Josafat. Prestes a ceder à tentação que a mulher representa, Josafat adormece e sonha com uma outra realidade, para lá do sonho. É já o templo espiritual de que nos fala Ezequiel, elo de união da Jerusalém terrestre e da Jerusalém celeste, a *Imago Templi* a que se refere Corbin. Este situa-se num mundo intermediário entre o inteligível puro e o mundo sensível, lugar onde se realizam as visões dos profetas e as

experiências dos místicos. Lugar real mas não localizável, produto da Imaginação activa que não produz nem mitos nem lendas mas história sagrada.

Confluência do céu e da terra aí vive a suma sabedoria que o homem pretende atingir. Por isso reconstrói sem cessar esse centro do mundo, habitação da divindade.

Optando por uma perspectiva declaradamente mariana as nossas visões povoam a cidade celeste de «grandes companhas de donzellas, todas vestidas de diversas cores de pannos: e todas eram mininas». Mas contrariamente às donzelas que a tradição islâmica oferece e que estão presentes no paraíso para deleite do homem, ou aquelas outras que nos *imrama* celtas estão «prontas a banhar o forasteiro», estas donzelas são virgens e santas, acompanhantes de «hũa senhora (...) ha mays fremosa criatura de todas as outras e a mays graciosa antre todas ellas». É a mãe do Salvador que habita o Templo. Esta cidade prefigura já a Jerusalém celeste, como cidade-templo. Como tal ela convida a uma interiorização, um caminhar para o interior, de que a descida do poço de S. Patrício é exemplo perfeito.

Dentro do templo o homem encontra-se consigo próprio no seio da sabedoria divina: «O templo de deus é Inteligência. Em parte alguma Deus habita mais puramente do que no seu templo, a Inteligência», diz Mestre Eckhart. O templo, elo de ligação do céu e da terra.

Esta visão de St. ° Amaro concilia a cidade celeste de Jerusalém, que este castelo claramente representa, com o jardim do Eden. Ela é a mais completa das visões estudadas.

Convém notar que, no contexto em que se insere, esta vida de St.º Amaro sai fora da norma. De facto, contrariamente às restantes narrativas, ela resume-se à viagem para o paraíso terreal e à visão propriamente dita. Nada mais se sabe da vida de Amaro senão o seu desejo de conhecer o paraíso, desejo que norteará toda a narrativa. Nenhum outro merecimento tem este homem que o coloque no paradigma dos santos. Amaro é-nos apresentado simplesmente como alguém que «havia grã desejo de veer o parayso terreal e que nũca folgava se nõ quando ouvya fallar ã elle»⁹².

Não tem outros predicados, nem de bondade, nem de caridade para com o próximo, à imagem dos seus congéneres; e as suas orações limitam-se a pedir a Deus que lhe mostre aquele lugar antes de deixar este mundo.

Estamos perante uma narrativa em que toda a acção é desencadeada apenas pelo desejo do conhecimento do outro mundo. Esse conhecimento Amaro trá-lo-á para oferecer aos seus semelhantes e é esse mesmo conhecimento e as aventuras passada para o adquirir que lhe valerão a santidade. Esta é uma narrativa fechada que começa e acaba sem desvios significativos do tema principal: a visão do paraíso terreal.

Já verificáramos que as visões do outro mundo estavam directamente ligadas à ausência do poder do santo e à aquisição do conhecimento que substituíra esse poder inexistente. Mais clara do que as anteriores é esta vida de St.º Amaro, visto que toda a narrativa versa unicamente este problema: De Amaro nada mais se sabe, porque mais nada é preciso saber. A aquisição do conhecimento das coisas do

outro mundo chega para fazer daquele homem, de qualquer homem, um santo. Esta a força de um milagre raramente realizado, como já tivemos a oportunidade de assinalar, mas que supera todos os outros.

Enquanto, na restante hagiografia, os santos multiplicam os milagres para convencerem os seus semelhantes a seguir o caminho da virtude e da caridade, a este St. ° Amaro basta-lhe regressar da longa viagem com o *conhecimento* do paraíso e das suas delícias. O saber supera o poder.

IX / A CRÓNICA DOS FRADES MENORES
— A VISÃO COMO PROCESSO MEDIAL

Havidas por frades daquela Ordem, apresenta-nos a *Crónica dos Frades Menores* quatro visões: três do paraíso e uma do purgatório e inferno. Como descrição do outro mundo são muito pobres, dando claramente a entender que, na economia geral da narrativa em que se inserem, estas visões são um meio e não um fim.

Três destas visões apresentam os traços que nos habituámos a encontrar ao longo deste estudo. A terceira (p. 93-94), havida pelo guardião do mosteiro dos Frades Menores em Antioquia, não descreve a cidade celeste mas sim os seus habitantes. Ao monge foi dado apreciar uma procissão em que a Virgem se fazia acompanhar pelos Apóstolos, pelos confesores e pelas virgens: «...o guardiam de aquel lugar sobredito, saindo hũa noyte de fora da porta por causa da oraçom, vio huũa luz de maravilhoso resprandor, que lamçava contra elle raios de claridade, e vio em aquella luz multídom de pessoas, vistidas de vistiduras

vermelhas, trazendo çirios em nas mãos e, pasando diamte delle, inclinadas as cabeças, fazendo-lhe reveremçia. Da quall cousa maravilhando-se elle, como oulhase a derrador de sy, vyo outra çampanha, vestida de vestiduras muy delicadas de color torquesada, e depois de aquella pasava outra vestida e composta de vistiduras brancas, e via depois delles dez barões resplamdeçemtes com grande resprandor, vistidos de vistiduras vermelhas, levamdo todos çirios açesos e, fazendo-lhe reveremçia, asy como os primeiros, pasarom-se. E depois destes appareço hũa dona muyto ferosa, acompanhada de dous barões homrrados, dos quaaes huum parecia seer mais velho que o outro, com çirios em nas mãos e, feita reveremçia, pasavamsse. Aaa qual dona com cara gloriosa, sorrindo-sse alguum pouco honestamente, respomdeo e disse: eu som a madre de Jesu Christo e aqeste mais velho que esta cômigo he o apóstolo sam Pedro e o mais manço bo he o apóstolo sam Joham, e a primeira companha que viste de vistiduras vermelhas he a companha dos martiris e a segunda som os confessores e a terçoira som as virgees e os dez barões, que viste em na quarta ordem, som os outros dez apóstolos de Jesu Christo...»

O traço mais interessante desta descrição tem a ver com o simbolismo da cor que distingue e marca os acompanhantes da Virgem: os mártires vestem-se de vermelho, os confessores cor de turquesa, as virgens de branco e os apóstolos de vermelho também.

Já a visão de frei Benedito (p. 21 a 23) descreve, embora de forma muito sucinta, o paraíso por este antevisto assim

como a viagens por mar que teve que emprender. Esta viagem é muito acidentada e reveste-se de características fantásticas, como soe acontecer nas viagens por mar que conduzem o santo à terra da promessa: «quando pasava o mar, levantou-se tamanha tempestade contra sua nave em que hũa que todos desperavam de poderem escapar da morte. E o dito fey Benedito, fazemdo sua oraçom com muita devaçom e acabada, disse aos marinheiros: Se vos quiserdes escapar, lançade-me no mar, ca em outra maneira nom cessara esta tormenta. A qual cousa como eles fizessem, asemtoou-sse elle sobre hum madeiro em na agua e foy logo desaparecido damte os olhos de todos os da nave e foy feita em no mar gramde tranquillidade e mansidom».

Assim se define o destino de frei Benedito, o único que devia vir a aportar à terra prometida. Pela mão do Senhor, Frei Benedito chega, são e salvo sobre frágil madeiro, ao pé de um monte muito alto. Aí o espera um mancebo que o aconselha a subida do monte, se quer encontrar «morada de homeens». De novo deparamos com o monte, tradicional protecção do paraíso: «E, como elle sobiundo, chegase açima do monte, vio em no cabo do monte huũa morada muy fermosa e solene». Foi informado de que «estava no orto dos eleitos honde fora lançado o primeiro homem». Ali não lhe era permitido permanecer pelo que, depois de ter dado a Enoch, que se encontrava presente, as informações sobre o mundo e sobre a instauração da Ordem dos Frades Menores (assuntos que muito lhe pareciam interessar) frei Benedito mirou «os deleitos de demtro do paraíso em as arvores e em

os frutos», e desceu em seguida o monte de regresso ao madeiro que o transportaria de regresso ao mosteiro.

Os elementos fundamentais destas narrativas estão presentes, mas reduzidos a um apontamento ascético na sua simplicidade: o mar, o monte, o pomar, as árvores e os frutos. Destes elementos só o mar se envolve no mistério que aquela viagem fantástica lhe confere. Os restantes elementos são despidos de maravilhoso, mero esboço que realça, pela oposição, a importância da notícia da fundação da Ordem que o frade trouxe a Enoch. Esta surge como a verdadeira finalidade daquela viagem ⁹³.

A terceira destas visões (p. 168-9) é a que a um devoto de S. Francisco, de nome Johane, foi dado ter do purgatório e do inferno. Um dia em que saía a visitar uma vinha, apareceram-lhe dois frades menores, que não conhecia, e que o convidaram a acompanhá-los. O caminho pareceu-lhe longo e por mais de uma vez teria regressado ao convento se aqueles o não tivessem dissuadido. Por fim, já só acompanhado de um deles, Johane chega ao cimo de um monte donde avista um grande campo no qual divisa um lago de chamas. Nele entravam e saíam almas condenadas ao purgatório. Aquelas que pelo arrependimento e pela oração recebiam o perdão eram conduzidas a um lugar florido e verde. As restantes, foi-as o frade encontrar num outro prado onde havia dois lagos: um de fogo, outro de gelo. Ali eram as almas mergulhadas sucessivamente num e noutro, pelos demónios. Num lugar apartado foi-lhe dado ver uns «paços muito fermosos hõde estavam vestiduras de sírgo e de purpura». Para aí se dirigiam os demónios em

busca dos homens destinados ao lago de fogo e de pedra de enxofre. A este estava condenado um arcebispo que regeira mal os seus subditos e que na presença de Johane foi supliciado. Também este acesso aos infernos se faz subindo o monte, de forma tradicional, como tradicional é a imagem dos lagos ardentes onde são mergulhados os pecadores.

Nestas visões estudadas parece ser indiferente a situação do paraíso e do inferno. Vimos com S. Patrício que o paraíso se atingia descendo o poço, e nesta visão de Johane o inferno alcança-se subindo o monte. A conotação do céu lá no alto e o inferno subterrâneo não é significativa ainda nestas descrições.

No vol. I da *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (pág. 280-2) destaca-se a visão do inferno e do céu que, no reino de Portugal, foi dado ter a uma mulher de Torres Novas. Aí vivia uma mulher casada que, em dia da festa de Santo António, resolvera ir moer trigo. Tal ousadia valeu-lhe a admoestação do santo: súbito «levantou-se hum vento rijo e dava êno rosto á molher em tal guisa que a derribou em terra, e esso meesmo huum saquo de trigo, que levava em na cabeça pera moer, caio em terra e ella cayo boca rriba. E parou-sse davamte della huum manço bo freosso de cara, o quall, arrevatando a alma de aquela molher e levando-a comsigo, levou-a primeiro por hũa carreira muy ancha, ataa que chegarom a huum *poço*, muy espantoso e trevoso muyto, do quall poço pareciam sair chamas espantosas e sobiom ata o çeeo; outro sy saia delle fumo muy espesso, negro e fedorento, e ouviam os clamores e rogidos que saiam de dentro de aquele poço.» De novo o poço surge como o

caminho para o paraíso e para o inferno. Às penas presentes a que aí são submetidos os pecadores, na sua maioria oriundos de Lisboa e Santarém, acrescia-se a visão de factos por acontecer e de que aquela mulher tinha, desta forma, a previsão. As regiões infernais são-lhe apresentadas nos seus horrores habituais, que mais realçarão as maravilhas do céu que se lhe segue: «lugar deleitoso e gracioso, pintado com deversidade de fermosura e de hervas e de arvores e afeitado com todas geerações de frutos e de flores, em meo do qual lugar vio hũa teemda posta, muy branca e de maravilhosa fremosura, da qual saíam huuns homeens muy resplandecemtes, homrradamente vestidos, e trágiam coroas em nas cabeças e andavam como em presiçom, dous a dous, e emfim estava hum, asy como esposso, afeitado e afermosentado com maravilhosso apostamento ao quall parecia seer dada toda homrra de aquela preçissom». A cidade celestial aqui representada pela tradicional tenda, cercada das árvores, das flores e dos frutos, é o santuário da divindade que, tal como no Evangelho, se apresenta como o *esposo*. Naquele lugar de «folgança das almas» habitam todos os que se salvaram e honram santo António, a quem aquele templo é dedicado.

Como pudemos concluir da abordagem das visões incluídas na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, a antevisão do paraíso e do inferno é um meio de que a divindade se serve para impedir que mais uma alma se perca: «E disse mais o menço bo áquella molher: Sabe que por yssso eras tu ca trazida e te som demonstradas estas coussas, por que te abstenhas de fazer obras e serviços ãnas festas dos santos e

faças e dê aos santos devida reverência, mayormente leixando de fazer maas obras». Recebida a lição a alma retorna ao corpo, que os familiares e amigos se aprontavam já em Torres Novas para baixar à terra. Ela regressa como lhe é determinado, para completar a missão que a partir daquela visão lhe está destinada: comunicar aos outros o conhecimento que deste modo adquiriu.

Com esta narrativa que um frade viria a redigir e incluir na *Crónica* da sua Ordem, a aventura vivida e o seu exemplo acabaram por ter muito maior divulgação do que o santo poderia ter previsto na altura...

X / A GRAMÁTICA AO SERVIÇO DO IMAGINÁRIO DO TEXTO

Ao estudo dos símbolos que fundamentam, caracterizando-a, a estrutura deste discurso, resta-me acrescentar alguns traços de ordem gramatical que se mostram igualmente específicos deste género de narrativa.

Em primeiro lugar debruçemo-nos sobre a fórmula convencional por meio da qual é descrito o ambiente físico próprio das regiões paradisíacas. Esta descrição é feita utilizando da maneira mais significativa as condições físicas que caracterizam essas paragens. A oposição existente entre o espaço sagrado e o espaço profano surge num contraste em que se sublinha a diferença, da forma mais sugestiva e impressionante. Das duas operações fundamentais de criação de sentido, a afirmação e a negação, escolhe-se de início a segunda: «*alli nom* avia frio, *nem* quentura, *nem* geada». Através da negativa, simultaneamente se tornam presentes ao leitor os males que o afligem neste vale de lágrimas e se nega a sua existência no outro mundo que o

espera, um dia. Depois com o auxílio da adversativa sublinha-se essa diferença de forma afirmativa: «mas tudo é bom temperamento».

Outra das estruturas de significação características deste tipo de discurso revelou-se ser o modo de superlativação das entidades paradisíacas. Esta faz-se usando o mesmo método com que se descreve o ambiente físico do paraíso terrestre, isto é, por comparação com elementos conhecidos do homem, com os quais ele está normalmente em contacto. Não se criam entidades fantásticas, apenas se elevam as entidades humanas a um grau de perfeição inexistente na terra. Desta forma os elementos do quotidiano surgem revestidos de tais qualidades que a escala humana de valores não chega para os avaliar. Estes superam tudo aquilo que o homem algum dia conheceu e que a palavra humana pode exprimir.

Os sons produzidos pelos anjos que Barlaão ouve «nunca as orelhas dos mortaes ouvirom»; as aves do paraíso de St.º Amaro «cantavam mais docemente que homem nunca vio: que se alli estivera mil ãnos aaquelles sões nom se lhe faria huũ dia»; e os donzés que o recebem na cidade celeste tocam «quantos instrumentos se podem em todo contar. e muyto mais e faziam tam nobres sões que esto nom se poderia dizer por pallavra nem ha hy entendimento de homem que o podesse reter.»

O castelo nesta visão de Amaro era «mais fremoso que (ele) nunca vira» e a cerca era de tantas cores «que homem nom podera contar». Ao aproximar-se do castelo Amaro deparou com uma tenda «ha mays grande e mays alta e mays

fremosa que elle nunca vira». Essa tenda, claro, «nom era como outras tendas das de ca». No interior do castelo a visão era tal que «homem do mundo nom o poderia contar nem cuydar». As árvores eram tão altas e as flores tão belas que «soo alli eram».

Expressões como «que homem nom o poderia contar», «que homem nunca vyo», «que homem nom poderia reteer no entendimento», e outras afins, repetem-se ao longo dos comentários tecidos às belezas do paraíso, rotulando-as de invulgares. O ponto de partida é sempre o conhecimento do homem que se denuncia insuficiente para julgar tanta magnificência. Também nesta construção, como se pode ver, se usa a negativa para, marcando fortemente o que o homem não tem, se realçar as maravilhas que o esperam do *outro* lado.

O uso do tempo é outra das características distintivas deste tipo de discurso. Em todas as visões o santo vive a sua experiência fora do tempo profano. Ele habita um tempo mítico em que a duração não existe — um presente eterno. São vulgares comentários como este que o guardião do paraíso faz a St.º Amaro: «E tu amigo despois que aqui vieste nem bebeste nem mudaste as vestiduras nem anvelheçese mais que quand aqui chegaste. Assy que a graça do Senhor te manteve. e agora estas mais fresco e mais fremoso que quando aqui vieste. e aynda as tuas vestiduras mais brancas e mais novas. E disse o porteyro a Amaro. Amigo sabe por certo que oje duzentos e setenta e seis ãnos que aqui chegaste: e que nunca te de esta porta partiste». Estes duzentos e setenta e seis anos do tempo profano

foram ausência de tempo às portas do paraíso, um presente eterno.

É esse presente eterno uma das características do tempo mágico-religioso, característica que, juntamente com a periodicidade e a repetição, se baseiam na experiência temporal do homem primitivo, para quem o passado e o futuro não contam como experiência vivida. A sua dimensão do tempo é hierofânica, o que lhe permite presentificar os factos passados. Com referência à representação em cada ano da ressurreição de Cristo, Eliade dirá: «Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un thème mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant-là. Le temps qui a vu l'évènement commémoré ou répété par le rituel en question est rendu présent, «re-présenté, si l'on peut dire, si reculé qu'on l'imagine dans le temps»⁹⁴. Sempre que se repete um gesto arquetípico, vive-se um presente mítico situado num tempo sagrado anti-histórico e o tempo profano é abolido.

Porque foi num tempo mítico que foi criado o cosmos, esse momento repete-se com cada novo gesto de criação dum centro do mundo. Ora tal acontece quando o visionário atinge o seu centro do universo, sempre que alcança o jardim do seu paraíso terrestre, chega ao castelo de portas de cristal ou se abeira da montanha onde os céus e a terra se tocam. Por isso o tempo pára e séculos se passam sem que ele de tal se dê conta, ou sinta os seus efeitos. Porque de facto aquele momento é presente e é eterno. Por

isso o visionário não envelhece, nem sente fome, nem sede, mas aqueles que ele deixou «do lado de cá» morrem e são substituídos pelos vindouros e quando ele regressa o espanto é grande. Ele viveu num momento outro tempo mágico-religioso, mítico. Ao recriar com o seu sonho um espaço fantástico, o visionário mais não faz do que repetir o gesto do criador, no início do mundo — por isso as condições de vida se apresentam com os mesmos traços que caracterizavam esse tempo antes da queda e o homem reencontra o Eden perdido.

Dada a sua universalidade esta literatura de visões reflecte-se no *Génesis*, na Epopeia de Gilgamesh, na visão platónica de Er. No inconsciente colectivo ficaram gravados os arquétipos fundamentais que geraram todas as visões do passado e continuam a agir, sempre que nova visão da cidade celeste for criada e com ela restaurado aquele tempo fora do tempo, modelo de todos os tempos, de eternidade. Marcel Mauss dirá: «des choses religieuses, qui se passent dans le temps, sont légitimement et logiquement considérées comme se passant dans l'éternité»⁹⁵. Esta é a eternidade a que o santo está predestinado e que ele antevê, dela comungando uma fracção durante a visão.

Nesse momento a duração é transmutada em eternidade, denunciando a nostalgia que domina o homem. A repetição dos gestos arquetípicos não passa da manifestação desse desejo: sempre que o santo repete um gesto arquetípico, como este da criação do mundo, ele implanta uma nova eternidade, vive de novo um tempo sagrado idêntico àquele que, por inadvertência, os seus primeiros pais lhe negaram.

A irreversibilidade da duração desaparece, a juventude é eterna, o temor da morte inexistente. Tudo o que conota o paraíso desejado é vivido pelo visionário naqueles momentos eternos e partilhado pelo desejo do leitor deste discurso.

Visto sob ângulo — o da ciência da narrativa — deparamos com a necessidade de atingir, através do tempo, aquilo a que chamaremos a *verosimilhança*. Foi preocupação do escritor, desde tempos imemoriais, dar a sensação de fidelidade a uma «realidade» (referencial ou fictícia) que atinja e impressione o receptor dessa mensagem. Se isto foi preocupação em textos puramente poéticos, arredados da função didáctica, que dizer destes discursos que obedecem deliberadamente a esse função? Usam-se todos os subterfúgios para dar veracidade a um discurso que se pretende que sirva de exemplo ao leitor, mais ou menos receptivo. É preciso desencadear nele esse desejo pelo eterno que o paraíso terrestre realizará. Não é só o conteúdo, marcado por semas conotados por felicidade, como a beleza, o perfume, a temperatura amena, o sossego, mas também a forma de que a expressão se reveste que devem influenciar o leitor.

Um dos meios de que a expressão se serve para tal fim é o uso da categoria gramatical do tempo. Se pudermos considerar o sistema dos tempos verbais como o aparelho linguístico que estrutura o tempo apropriado à actividade da narrativa, o tempo presente contribui para exprimir e transmitir a impressão de imediatidade e, através dela, assegurar ao duvidoso leitor a verosimilhança do facto que

lhe é narrado. Foi preocupação do narrador reunir elementos que, a par dos factos maravilhosos que ele pretende oferecer ao leitor, sequioso do fantástico arquetípico dos seus sonhos, consigam corrigir a sensação de estranheza que aqueles possam desencadear. É necessário, por um lado, oferecer ao leitor elementos dum mundo extra-terreno, um mundo outro, alheio àquele que ele conhece e não aceita. Em vez de um mundo cheio de dor e de ansiedade que lhe promete uma morte desconhecida, e por isso mesmo terrível, o visionário oferece-lhe um mundo eterno, pacífico, onde a felicidade reinará para todo o sempre. Para o fazer tem de imaginar um contexto estranho, mágico, fabuloso. Mas este mundo imaginado apresenta o reverso da medalha e, por tão estranho, desperta a desconfiança. Haverá deste modo que evitar essa desconfiança, que iria anular o efeito pretendido, tornando esse espaço mítico o mais verosímil possível. Esta preocupação presente nos textos hagiográficos em que o narrador não pode, na maior parte das vezes, deitar mão a factos concretos, históricos, que o ajudem a minimizar o efeito do todo fantástico, permanece nestas visões que apresentam ao leitor acontecimentos tão estranhos quanto são os milagres. Elas são pois por demais fabulosas, e encontram-se num mundo oposto àquele que o homem medieval conhece. Logo, necessitam de certos subterfúgios para se tornarem críveis.

Um desses subterfúgios ser-lhe-á dado pela exploração daquelas virtualidades de expressão que são objecto da gramática do texto. Sendo a intriga do texto mítico artificial

e objecto de escolha arbitrária do seu autor, o confronto com a realidade torna-se objecto da sua preocupação. «C'est ce souci de faire vrai, au sens d'être fidèle à la réalité, d'égaliser l'art à la vie, qui a le plus contribué à occulter les problèmes de composition narrative»⁹⁶ — no nosso caso trata-se de, sendo fiel à realidade, negá-la, construindo uma realidade outra. Ora será o *presente* que vai obrigar o leitor a baixar da esfera do irreal para o mundo em que vive e encarar a sério aquela fantasia que lhe apresentam. É sempre o velho problema da verosimilhança: é preciso fazer crer em algo que é a antítese do real, condição indispensável para ser promessa de felicidade. Como tornar aceitável aquilo que o homem não vê? Este problema tem de ser resolvido de maneira mais subtil do que aquela que resultaria do uso do conteúdo — resta a forma da expressão.

Já vimos que o *presente* tem o condão de tornar verosímil um facto de difícil credulidade. Mas também, considerado como tempo axial do discurso, o presente passa a representar o momento em que o discurso é pronunciado; e esta nova característica é muito importante para o caso de que tratamos aqui. Ao ler o texto que lhe narra visões tidas há centenas de anos, o receptor daquelas mensagens sente-se espectador, através daquele *presente*, da visão que lhe é narrada. O *presente* transporta-o até ao momento em que o discurso foi pronunciado, pondo-o de certo modo em diálogo com aquele narrador e por meio dele, ou com ele, com os interlocutores daquele mundo fantástico. Pode até fazer-lhe perguntas, expor dúvidas a que encontrará resposta através do inconsciente arquetípico universal. Esta

é mais uma estratégia inconsciente, porque pertença da competência linguística do emissor e do receptor da mensagem, que deste tipo de discurso se serve para tornar possível um conteúdo impossível. Estando no campo ficcional, a narração tem como sujeito uma personagem — o narrador — tão fictícia como as personagens de quem fala. O sujeito daquele enunciado, o santo, que descreve a sua visão, é uma personagem criada pela imaginação do autor, geralmente anónimo, e pertence à mesma categoria actorial das personagens que fazem parte da visão: os anjos, as donzelas que cercam a Virgem, as aves. Por isso pertencem ao mesmo momento do espaço e do tempo ficcionais, encontrando-se naquele presente eterno de que vimos a falar.

A acrescentar a esta tese recordemos que o *presente* de que aqui se trata é um presente fora do tempo, como vimos. No fundo, o que se pretende tem a ver com a noção de tensão/repouso que distinguem o comentário da narrativa⁹⁷. Quando o autor narra algo, ele utiliza tempos verbais que, longe de expressarem noções cronológicas, orientam o leitor para uma atitude de repouso, contrariamente ao que acontece com o comentário, em que a tensão marca o discurso através de certos tempos verbais. É esse repouso produzido pelos tempos verbais utilizados que ajuda o leitor a libertar-se do opressivo meio real em que vive e gozar daquele espectáculo que o autor lhe oferece na sua visão. Desta forma não se anula o tempo vivido, o tempo real. Pelo contrário usa-se esse tempo como termo de comparação e espera-se que ele fique a perder. Ficando o

tempo cronológico em desvantagem, são as delícias da eternidade que surgem realçadas.

XI / CONCLUSÃO

Resumindo, parece-me poder concluir desta breve leitura que a visão da cidade celeste contida na hagiografia medieval portuguesa usa um discurso fundamentalmente simbólico, que estrutura um conjunto de arquétipos, com fim à manifestação de um certo processo de aquisição de conhecimento.

As vidas de St.º Amaro, S. Patrício e S. Barlaão, que me forneceram o material mais importante para esta minha leitura, não passam da actualização dum processo de aquisição de conhecimento que culmina com a visão do paraíso. A dois destes santos, S. Patrício e S. Barlaão, faltara o poder que lhes permitiria realizar a sua tarefa neste mundo: a de conversão dos seus semelhantes. Quanto ao terceiro, St.º Amaro, parte do desejo de conhecimento do paraíso terreal, que se manifestará bastante para a sua realização como ser consagrado.

Contudo as quatro visões contidas na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* revelam características que as afastam das

restantes e nos levam a encarar este processo de conhecimento sob dois ângulos ligeiramente diferentes.

O conhecimento indispensável para a conversão do homem manifesta-se de forma clara nas narrativas de St. ° Amaro e de S. Josafat. A primeira não denuncia marcas de santidade atribuíveis a Amaro, até ao momento em que este empreende a viagem em busca do paraíso terreal. Pode-se concluir que são as provas passadas durante a sua peregrinação e a visão final desse lugar paradisíaco que lhe deram aquela espécie de conhecimento que lhe permitiu atingir a bemaventurança.

O mesmo acontece com S. Josafat, a quem será recusado o conhecimento das coisas deste mundo e da nova religião, pelo que o saber que Barlaão lhe veiculará, culminando com a visão do paraíso, se revela indispensável para a sua salvação.

Já tal não acontece com S. Patrício que, apesar do momento final de falta de poder catequisante, já manifestara santidade que lhe permitia atingir a cidade celeste sem a aquisição do conhecimento que a visão do paraíso terreal ou celeste oferece ao pecador — será ao receptor que esse saber salvará. Da mesma forma nas narrativas contidas na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* a visão integra-se num contexto mais vasto. Isotopia secundária, não tem, senão uma mera função medial: nenhum dos frades em questão atinge a santidade, ou sequer lhe é prometido o paraíso como consequência do conhecimento que a visão lhe faculta. Apenas a mulher de Torres Novas aprende a lição de que se não deve trabalhar em dia santo — mas não será santa...

que se saiba. Não tivessem estas visões sido integradas na *Crónica* daquela Ordem e o seu conhecimento teria sido vão (segundo parece). O alcance desta informação é muito mais lato do que aquele que consta na hagiografia em questão. Declaradamente esta informação dirige-se a um hipotético mas esperável destinatário.

Encontramos, pois, neste conjunto de sete narrativas duas funções diferentes para a visão do paraíso: uma função finalista, que se manifesta na conversão do homem e sua futura consagração; e uma função medial, documentada na veiculação de um saber que transforma o homem em destinatário do conhecimento aos seus semelhantes.

É a problemática da aquisição de um certo saber a desencadear e fazer evoluir estas três narrativas, que se desenvolvem na intersecção de dois níveis distintos, o terrestre e o celeste, pelos quais se distribuem as diversas personagens, caracterizadas por tempo e espaço diversos também. A divindade e o demónio, detentores do conhecimento, estatuem o santo como obreiro da conversão das almas, que ambos pretendem atrair para os respectivos reinos. E a visão da cidade celeste surge quando todos os outros meios se esgotam e a divindade teme pela alma em perigo.

O discurso trata de forma especial um conjunto de tópicos que, como pudemos verificar por meio da comparação feita entre as diversas tradições, se manifestaram universais.

Obtive aquilo a que podemos chamar os traços semânticos pertinentes destas visões da cidade celeste, cujas

coordenadas são geralmente para Ocidente. E atingi-la exige do homem um esforço que o obriga a um de dois movimentos: a subida (da montanha) ou a descida (do poço). Qualquer das duas hipóteses denuncia o afastamento e a inacessibilidade. Para tornar mais difícil o acesso, um mar tem que ser atravessado, ou um rio franqueado por meio de uma ponte de penosa passagem; a cidade resume-se as mais das vezes a um castelo ou palácio, o qual se situa no meio de um jardim cheio de árvores, flores e frutos que a invadem de inebriantes odores e sons. Entre estas, a árvore da vida e os quatro rios denunciam uma intertextualidade bíblica que a referência às donzelas e às aves vem marcar de influências várias e estranhas, celtas, clássicas ou outras.

Mas não é tão só o simbolismo de que se carrega cada um destes tópicos que nos dá a imagem da cidade celeste dos hagiógrafos medievais. A essa carga de sentido que as peregrinações pelo mundo acumularam em cada um dos temas fundamentais, veio-se acrescentar uma sintaxe muito particular e característica.

É de estranhar a fraca frequência com que ocorrem estas visões na literatura hagiográfica medieval portuguesa, tanto mais que elas se revelavam fundamentais adentro do processo de aquisição de conhecimento. Fundamentais porque surgiam como último e mais elevado grau de saber que permitia ao santo, ou ao homem, a santificação final.

O paraíso terrestre que estes visionários nos apontam é-nos familiar: todos os elementos que o constituem pertencem ao nosso quotidiano — apenas diferentes pela aura de perfeição que os envolve. É como se a cidade

celeste e a terrestre não passassem de uma só realidade, conotadas uma e outra com sinais contrários. A primeira em tudo arvora o sinal positivo enquanto que a última é marcada pelo sinal negativo. O que de negativo caracteriza a vida terrena é negado quando se trata da visão celeste.

«Paradise is a strange land but a familiar presence», diz MacClung ⁹⁸.

Os textos estudados põem o problema do referente desta cidade celeste e duas teses têm sido defendidas: como «reminiscência do paraíso», a cidade celeste, nos seus ouros e cristais, está na origem desta outra cidade em que o homem vive, pálida e imperfeita recordação de perfeição um dia antevista; ou pelo contrário, estará a cidade terrena na base da imagem aperfeiçoada que a visão celeste nos oferece, e onde se parte de elementos do quotidiano que, depois de negados, surgem esplendorosos e apetecíveis.

Recordo a definição de *Imago Templi* dada por Henri Corbin: «Elle projette en ce monde-ci ce dont elle est la perception dans les univers supérieurs. C'est elle qui retrouve, par exemple dans un temple terrestre, l'image du Temple celeste archétype» ⁹⁹.

O imaginário que nos ficou desta cidade celeste não é construído com a ajuda de elementos fantásticos, ou anómalos — e se estranhos se manifestam é apenas na perfeição de que se revestem e os torna irreconhecíveis. O que há de irreal neste imaginário é obra da sintaxe que organiza os diversos arquéticos. Recordemos o *tempo*: verificámos que a temporalidade que rege a visão celeste não é histórica, talvez porque: «pour Dieu il n'y a pas de

distinction dans le temps, puisque pour lui tout est présent» como declara Erich Auerbach ¹⁰⁰. Então a cronologia das visões não pode ter sido imaginada a partir do tempo profano, mas sim como recordação do tempo divino. Nesta linha, a cidade visionada não seria uma encarnação do desejo do homem, mas ela própria, por direito que a perfeição lhe confere, seria o desejo, e a cidade terrestre dela uma pálida e imperfeita recordação.

Ambivalente como símbolo que é, esta Jerusalém dos hagiógrafos medievais, é simultaneamente descida para o interior e subida para a eternidade. Os opostos confundem-se na Inteligência divina — aquele saber que dá ao homem o direito à santidade, compensando-o por fim da ousadia dos seus primeiros pais.

Por isso tanto a subida como a descida conduzem ao Paraíso. «Le ciel aspire à rejoindre la terre, l'esprit à rejoindre la nature, comme la terre doit se hausser jusqu'au ciel et la nature jusqu'à l'esprit sans qu'aucun de ceux-ci se confondent pour autant» ¹⁰¹. Esta a atracção que permite ao homem trazer o céu para a terra, quer quando cria a sua Jerusalém terrestre ou quando, em sentido contrário, com ela se eleva para os céus.

Os dois movimentos encontram-se representados nas poucas visões existentes em língua portuguesa medieval e alertam-nos para o problema que vai surgindo num momento em que os ecos de felicidade possível sobre a terra, espalhados pelas doutrinas de Joaquim de Fiore, fazem tremer a Igreja estabelecida.

E a pergunta prevalece: — Porquê tão raras as visões da cidade celeste? Porque evita a literatura medieval hagiográfica a descida da Nova Jerusalém?

NOTAS

- ¹ Eliade, 1964, p. 322
- ² Davy, M.M., p. 34
- ³ Cf. *A Vida de S. Patrício e A vida de St.º Amaro*.
- ⁴ Em «O Conto de Amaro», cód. alc. 266.
- ⁵ Sobre esta viagem de S. Brandão consultar o artigo de Mário Martins, «Viagens ao Paraíso Terreal», p. 529-44.
- ⁶ Ibid. p. 535.
- ⁷ Cód. alc. CCLXII e CCXVIII.
O texto latino foi publicado por Pedro de Azevedo, p. 622-9.
- ⁹ O início da vida de S. Amaro, que falta nesta compilação é transcrito do cód. alc. 266.
- ¹⁰ Vide Almeida Lucas, p. 34.
- ¹¹ Mário Martins, 1956, p. 12
- ¹² Sobre as diversas edições do texto de Diogo do Rosário e suas variantes, vide Almeida Lucas, p. 21 e seg.
- ¹³ Cf. a edição de J. Pereira de Sampaio.
- ¹⁴ Cf. J.J. Nunes, Esteves Pereira e J. Cornu.

¹⁵ Sobre as compilações hagiográficas, v. Almeida Lucas, p. 15 e segs.

¹⁶ A estas vidas de santos acrescentamos as visões de três frades da Ordem dos Frades Menores, que constam do II vol. desta *Crónica* e a de uma mulher de Vendas Novas (I vol. da mesma *Crónica*).

¹⁷ Cf. Platão, p. 487 e seg.

¹⁸ Homero, Cap. VI, p. 71.

¹⁹ Homero, Cap. X, p. 118 (o sublinhado é meu).

²⁰ Homero, Cap. XI, p. 120.

²¹ Platão, p. 95 (o sublinhado é meu).

²² Virgílio, p. 104.

²³ Mc Culloch, p. 390

²⁴ Champeaux, G. e Sterchx, p. 152.

²⁵ Charbonneau-Lassay, p. 139.

²⁶ Apoc. 22, 1-3.

²⁷ São cerca de trezentos os versículos da Bíblia que se referem às águas. Destes, duzentos e cinquenta e sete são averbados pelo *Concordantiarum Scripturae Manuale*. A estes acrescentamos os mais que encontrámos e que constituem, na sua totalidade, o corpus sobre o qual foi feita esta análise do simbolismo das águas que nos parece fundamental para a compreensão do papel que estas desempenham nas visões estudadas.

²⁸ G. Durand, p. 252.

²⁹ Vide G. Bachelard.

³⁰ 2Rs. 6,5; 2Rs. 2,8-14; Jo. 2,24; 38,30; Ps. 45,4-5; 4-5; 46. 3 n; 76,17-18; 77,15-16-20; 92,4; 105,32; 147,18; Prov. 8,24; 20,5; 21,1; Eccles. 11,1; 18,9; Eccles. 39, 22; Sap. 5,10;

10,18; Isaí. 1,22; Jer. 18,14; Dan. 3,79; Hab. 3,15; Mat. 8,32; 14, 25-28-29; João 2,7-9; Cant. Sal. 8,7.

³¹ Ex. 20,4; Ps. 28,3; 142,6; Apoc. 5,13; 10,6; 14,7.

³² Gén. 1,2-6-7-10-22; Job. 12,15-26-8-10; 28,25; Ps. 135,6; 148,4; Den. 3, 60; Amos 9,6.

³³ Gen. 1,9; Prov. 8,29; Ps. 17,16; 24,1-2n; 2 Pdr. 3,5.

³⁴ 3 n- «sobre as águas superiores (Gén. 1,7), nos céus, Deus tem a sua morada sublime».

³⁵ Job. 26,12-13; Ps. 73,13-14; Is. 27,1n.

³⁶ Job. 38,8-10; Ps. 65,9-10; 77,16-19; 78,13; 89,10-11; 103,6-7-8-9-15; Mat. 8,24-28; Apoc. 21,1. Ps. 89,11 nota — «Raab, nome simbólico do Egipto (...) pode também indicar a vitória de Deus sobre as forças contrárias da natureza. *Vide*: Job. 26,12 onde [...] a palavra *raab* está em paralelismo com mar.»

³⁷ Ex. 7,21; 17,2-6; 15,23-25-27; 23,25; 23,25 n; Num.20,8-11; 21,5; Sam. 25,11; 25,11 n; Neem. 9,15-20; Job. 22,7; 34,7; Ps. 77,15-16; 114,8 n; Prov. 5,15; 9,17; 25,21-25; 30,16; Isaí. 3,1; 33,16; 49,10; Amos 8,11; Osee 2,5; Mat. 10,42.

³⁸ Gen. 6,11; 7,11; 8,1-3-7-13; Ex. 7,25 n; 8,7-8; 14,27-28-29; 15,8-10; Num. 5,17-19-22-24; Juizes 5,4; 2 Sam. 22,5; 1 Mac. 9,45; Job. 26,5; Ps. 18,16; 77,44; 104,26; 104,41; Sap. 11,8; 18,5; Is. 21,14; 30,20; Jer. 2,134; 6,7; 8,14; 9,1; 9,14; 47,2; 51,55 n; Ez. 26,16-17-18; 22,19; 27,34; Ose 5,10; Maum 1,7-8; Mat. 17,14-15; 18,6; Luc. 21,25; 2 Ped. 2,5; 2,17; 3,6; Ex. 14,28; 7,19; Num 5,24; Jer. 51,55 n; Ez. 26,19; Ose 5,10; Sap. 18,5; Mat. 18,6.

³⁹ Gen. 7,1; 7,17-18; 8,1; 9,11-13-14; 9,15; Ex. 8,7-8; 2 Sam. 22,17 n; Josue 4,7; 4,18-23; Ps. 18,5-17; 31,6; 32,6 n; 32,7; 69,2; 78,16-20; 17x4,4-5: 106,23; 144,7; Isaías 40,12; 43,2; 44,3; Jud. 5,13; Jonas 2,4-5; I Pedro 3,20; Ex 8,7-8.

⁴⁰ Ex. 30, 17-21; 32,20 n; Job. 9,30; Ez. 16,4-9; 36,25; 47,3-4-5; João 4,7-10-4; Eph. 5,26; Ep. Heb. 9,19; Ez. 16,4-9; João 4,7 e ss.

⁴¹ Nota 10 de Num. 19,10 — «Comunica-se à água (elemento muito usado nos ritos religiosos) uma eficácia especial de purificação adicionando-lhe as cinzas de uma vítima escolhida, totalmente queimada em sacrifício expiatório.» (Num. 19,20-10 n).

⁴² Lev. 14,5 n-7-8-9; 15, 18 ss; Dt. 21,3-4 n; Mat. 3, 11; 27, 24; João 3,5; 5,3-4-6; 13,5; Act. 1,5; 8;36; Marc. 1.4.

⁴³ Deut. 9,18; 1 Sam. 7,6; 2 Macab. 1,20; S, João 19,34.

⁴⁴ Gen. 1,20-21-22; 49,25 n; Num. 24,7 n; 2 Reg. 2,22; Dt. 11,11; 11,14; Jog. 14,9; Ps.104,10 ss; 118, 136; Prov. 5,15-16; Eccl. 11,1; Is. 35,7; 41,18; 443-4; Judas 12; Apoc. 17,15; 21,6; 22,1; 22,17.

⁴⁵ Ex. 14,21-22; Lev. 14,7 n; Jos. 3,16; Jz. 15,18-19; 1 Cor. 10,1-4; Sap. 11,4; Ps. 74,15 n; 114,3-5; Isaí. 12,3.

⁴⁶ Dt. 32,2; Eccl 15,3; 24,20; 43,22; Prov. 13,14; 18,4.

⁴⁷ Jerem. 17,13; João 4,10; Apoc. 2,17.

⁴⁸ Gen. 2,8-10; Neem. 9,15; Job. 3,5; 4,14 n; 7,37-38; Ps. 1,3; 23,2-3; 44,4; 55,1; 58,11; Jerem. 2,13; 17,8; 31,9; ERz. 36,25-27; Zac. 14,8; Marc. 9,4; Luc. 7,44; 1 Cor. 10,4; Rom. 12,20; Apoc. 7,17; 21,6; 22,1-2. Além destas passagens das Escrituras encontramos variados milagres feitos por mais alguns santos que ignorávamos mas que Eça de

Queirós recolheu num esboço de *Dicionário de Milagres*, há algum tempo vindo a público. Fazem parte desse dicionário na rubrica *Água* o milagre da «conversão da água em vinho» (pp. 17-19), «águas que brotam milagrosamente» (pp. 19-24), «águas que não fazem mal» (pp. 24-25), «águas que obedecem» (pp. 25-26); «águas que se separam» (pp. 26-29), além dos milagres de S. Francisco Xavier que converteu a água do mar em água doce, St.^a Germana que transportou água numa peneira sem a perder; S. João de São Vacundo que salva uma criança fazendo subir as águas do poço onde esta caíra; o mesmo milagre se dá com St.^o Isidro; St.^o Adelelmo que passou a pé enxuto o rio Tejo e St.^o Aldegundes passa o rio Sambro a pé (pp. 16-17).

⁴⁹ Eliade, 1964, p. 381.

⁵⁰ Eliade, 1952, p. 17.

⁵¹ Jung, «Das Wandlungssymbol in der Mess» cit. em Davy, M.M. p. 96.

⁵² Cap. IV, p. 56.

⁵³ Bachelard, p. 201 e seg.

⁵⁴ Ibid. p. 209.

⁵⁵ In *Mythologie du Rhin*.

⁵⁶ Bachelard, p. 100/101.

⁵⁷ V. Erwin Rousselle.

⁵⁸ In Eliade, 1964, p. 103.

⁵⁹ Gén. 7,1-6.

⁶⁰ 2 Samuel, 6,1-10.

⁶¹ Albert Champdor, p.52.

⁶² *L'Eau et les Rêves*.

⁶³ Ibid. 100.

- ⁶⁴ Ibid. 108.
- ⁶⁵ A visão de S. Amaro tem como fim imediato a aquisição de conhecimento, como se pode ver pela leitura do excerto que consta do Apêndice.
- ⁶⁶ In *Trabalhos e Dias* 172-173.
- ⁶⁷ Luciano, II, 4 e seg.
- ⁶⁸ Procópio, VIII. XX, 48-56.
- ⁶⁹ Ibid. V, p. 253.
- ⁷⁰ In Seymour, p. 69e seg.
- ⁷¹ Tradução do resumo de Patch, p. 40 segs.
- ⁷² Exemplo extraído da *Viagem de Snedgus*, in Seymour, p. 79 e segs.
- ⁷³ Sobre a caracterização das ilhas e a sua identificação com a realidade cf. o cap. XXXVII de *O Livro de Marco Paulo*. V. Apêndice.
- ⁷⁴ Como exemplo da identificação do real com a ficção, cf. o cap. XXVIII de *O Livro de Marco Paulo*, em Apêndice.
- ⁷⁵ Sobre esta estrutura frásica ver mais à frente.
- ⁷⁶ V. p. 24/25.
- ⁷⁷ Cf. Louis Massignon.
- ⁷⁸ *Cântico dos Cânticos*, 4,12-16.
- ⁷⁹ *Gén.* 2,9-10.
- ⁸⁰ In Cód. Ale. 266, fls. 120 v. a 122 v.
- ⁸¹ In *Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*, 1513, LXVI-LXIX v.
- ⁸² Cf. o Cap. XXVII de *O Livro de Marco Paulo*, sobre a árvore do sol in Apêndice.

- ⁸³ Sobre este assunto cf. em apêndice um extracto de *The Travels*, de Sir John Mandeville, p. 139/40
- ⁸⁴ Eliade, 1978, p. 101.
- ⁸⁵ 17/13; 27/47; 36/18-19.
- ⁸⁶ *Alcorão*, 2,262.
- ⁸⁷ No *Boosco Deleytoso* a voz das aves é interpretada como a voz dos «santos cantores». Cf. p. 14.
- ⁸⁸ Citado por Eliade, 1964, p. 312. ⁸⁹ Cf. p. 27 e seg.
- ⁹⁰ Eliade, 1964, p. 313.
- ⁹¹ *Apoc.* 21,9-21.
- ⁹² Cf. o início do *Conto de Amaro*, in Apêndice.
- ⁹³ V. excerto da visão de Frei Benedito, em Apêndice.
- ⁹⁴ Eliade, 1964, p, 329/30.
- ⁹⁵ Marcel Mauss, p. 190 e seg.
- ⁹⁶ Paul Ricoueur, p. 22.
- ⁹⁷ Cf. Harald Weinrich.
- ⁹⁸ P. 1.
- ⁹⁹ In Henri Corbin, p. 17.
- ¹⁰⁰ Erich Auerbach, p. 168.
- ¹⁰¹ Antoine Faivre, p. 83.

APÊNDICE ANTOLÓGICO

DE SANCTO AMARO

...e partio muy bem com os proves e com os mingoados e o outro levou consigo pera a barca e pera sua despesa e pera sua companhia, e seus criados que aviam de hyr com elle: e foy se pera hũa çidade que era ribeyra do mar e ally esteve hũus dias hatee que fez fazer hũa nave muy boa. e forte o mais que pode. e como foy de todo cõprida: ha guarneçeeo muy bem de viandas e de todo o que lhes fazia mester. E desque foy bem aparelhada emtrou o bemaventurado Amaro com toda sua companhia e alçarom a vella e andarom pollo mar sete dias e sete noctes que nom folgarom: e chegarom a hũa ylha que chamavam terra de feria que eram quinze jornadas de povoado: e avia em ella cinco çidades e outros castellos. E aquella terra era de grande avondamento e muy viçosa de muytas allimarias de

diversas naturas, e hos homens daquella terra erã muy feos e cruees: e has molheres muy fremosas. E esteve em aquella terra seys meses. E hũa nocte estando elle dormingo ouvio hũa voz que disse. Amaro servo de deos say te desta terra que deos maldisse por muytos pecados que se nella fizerom e fazem muy feos: vay te por onde te odeos guiar. emtom chamou sua companha e entrarom na nave: e alçarom as vellas e passarom pollo mar ruyvo por onde Deos guyou aos filhos de Israel livrando os do cativeyro em que estavam. quando elrey pharao e as outras companhas que hyam com elle emtrarom depos elles e morrerom todos no mar: e os filhos de Israel ficarom salvos que Deos hos guyou e lhes abrio carreyra pollo mar vermelho (...) e tanto que Amaro e sua companha passou o mar vermelho virom hũa ylha muy grande que era terra muy rica e muy viçosa de todos os viços deste mundo e avia nome fonte crara e aportou ally: e a gente de aquella ylha era a mays fremosa do mundo e de mays gentil parecer assy homens como molheres e muy corteses: os quaes o receberam muy bem e lhe fizerom muyta honrra e derom lhe todas as cousas que avia mester. E aquella era tam saã que nunca homem ally adoescia nem avia nehũa door mas sempre saãos e allegres: e nom morria nenhũu por door se nõ por velhiçe. e veviã todos comũmente trezentos ãnos. Amaro esteve naquella ylha tres somanos: e veio a elle hũa dona de sancta vida e disse lhe assy. Amaro amigo eu te aconselho que te vaas desta terra: ca eu sey bem que tu andas em serviço de Deos ca despoys que esta tua companha conhecer esta terra e vir os viços que em ella som. nõ quererã de aqui partir e desemparteam

haqui. e aconselho te que te sayas de aqui esta nocte. E Amaro feze o assy: e fez chamar toda sua companha e meterom se na nave e alçaron vella e andarom grande tempo no mar que nom sabiã contra qual parte erã. E elles estando assy muy queyxados que aviã grande tempo que nom sabiã onde estavã: veo que hũu dia amanheçendo virom estar no mar sete naves muy grandes sem velas e elles todos ouverom muy grande prazer (...) e elles vendo as naves andarom tanto como carreyra de cavallo: e acharom se ençarrados dentro no mar coalhado e estiverom hy deteudos que nom podiã dally sayr se nom polla graça de Deos e por seus millagres.

E olharom e virom bestas fortes marinhas muy esquivas. e eram grandes: assy como cavallos: os mayores. E entraram em aquelles naves e tyravam dy os homens mortos que pereçerom de fame (...) e quãdo esto virom Amaro e sua companha forom em grande coyta pollo grande medo que hi ouverom: como aquelles que estavã esperando o que viã fazer aos outros: e começaram todos a chorar e chamar a Deos que hos livrasse e hos tirasse daquelle tam grande perygo em que estavã. E em este tempo começou Amaro de fazer sua oraçom e orar dizendo assy. Ay gloriosa senhora virgem madre de meu senhor Jhesu Christo nazareno. raynha dos altos çe/(LXVI) eos que es chamada estrella do mar (...) Roguo te senhora polla tua sancta virgindade e polla tua sancta piedade que nos tires de tam grande perygo e desta coyta em que estamos (...) veo a nocte e começaram de cahir cansados. e trespassarom se huũ pouco mas Amaro nom dormia. E vyo em proviso hũa

vysom em que apareço hũa donzella muy noble vestida de hũas vestiduras muy brancas assi como o sol que nom avia homem que pera ella podesse olhar ... (LXVI v.) veo a senhora a elle e disse lhe muy saborosamente. conforta te Amaro e tem muy grande ffe. e nom temas nenhũa cousa: que eu te tirarey daqui saão e salvo com toda sua companha. e te darey emtendimento como sayas daqui: e faze o que eu te direy. (...) e veo logo hũa voz que disse: Amaro feras assy. Tomae todos hos hodres que trouxeste com agoa e com vinho e vinagre: e vaza os emche os de vento e ata os muy bem aa nave: e deyta os no mar. (...) e acabando assi de o fazer vierom todas aquelas bestas marinhas. E travarom muy cruelmente dos odres e tanto tyrarom contra fora atee que tyrarom a nave fora do mar coalhado: e quando se elles virom fora de aquele maaõ logar desatarom os hodres e foram se as bestas com eles: cuydando que levavam corpos mortos pollo mar. Portarom a hũa ylha a cabo de tres dias e tres noctes que aviam andado pollo mar que nom achavam porto na qual ylha andavam muytos hermitaães: e a ylha avia nome desiderata: porque fora herma por muytas allimarias e fortes que matarom e comerom os moradores della (...) Amiguo vay te pera teus companheiros e emtra em tua nave e vay te contra onde naçe o sol: e acharas hũa terra muy fremosa. e ally acharas todas as cousas que ouveres mester (...) virom a terra que lhe disse o hermitaã e chegando se a ella sayrom fora da nave: e acharom huũ noble moesteyro ao pee da serra e eram frades brancos e de boa vida. E aquelle moesteyro avia nome val de flores: e ally corriam ribeyros que sayam de

muy nobres fontes: e muytas ortas e prados e arvores de muytas maneyras: que levavam muy boôs fructos (Amaro ficou aí quarenta dias e depois Leonatis disse-lhe) Amaro amigo tempo he que vaas a tua companha e conforta os e vay te remando polla ribeira do mar e acharas hy huũ porto onde nom acharas mays de tres casas: e ally acharas todas as cousas que ouveres mester: e está hy huũ mes; e despois say te tu soo por hun valle muy grande e muy sobido e sube por elle e veras ho que desejas (LXVII v) (Aí encontrou Balides, uma santa mulher, que lhe indicou o paraíso terreal)... Contra hũa serra muy alta atee huũ ryo muy grande que saya do parayso terreal e trazia muytas fruytas de muytas maneyras: e cheas de muytas nobres flores: e disse Baralides: amigo meu senhor, agora vos hide por esta ribeyra: e bêzede me: e rogay a Deos por my: e tomade me em vossa encomenda e levade esta vestidura. Ca a avedes mester e elle a tomou e era ha vestidura branca como neve (...) e despois Amaro hïdo polla ribeyra adiãte ouve de sahir por hũa serra arriba e como foy em cima vio longe de sy huũ castello o mais fremoso que nunca viyra: que resprandeçia como o sol: e estava em cima de aquella serra ho mais fremoso campo do mundo. e o castello era muy grande a maravilha que pareçia que poderia aver arredor delle hũa grande jornada: e os andaymos eram muy altos e as torres de ouro muy espessas: e as ameias eram todas de ouro muy fino: e as torres de robiys e de pedras preciosas e a cerca era outrosi de muytas naturas. hũas verdes. outras jades. outras judias. outra brancas. outras vermelhas. outras pretas. outras azues. outras çafires. outras esmeraldas. outras muytas que homem

nom podera contar. E em este castello avia quatro torres principais e de cada hũa dellas sayam senhos ryos cabiduaes muy grandes e todos se vam meter cada hũ sobre si no mar. E antes que Amaro chegasse aquelle castello: achou hũa tenda ha mays grande e mays alta e mais fremosa que elle nunca vira. e era tanto grande que podiam caber dentro della mays de mil homens armados. e era tam alta que escassamente poderiam veer sua altura. era tal que resprandeçia como sol quando nasce. E aquella tenda nom era como outras tendas das de ca: ca ella nom tinha nenhũa arvore mas estava em arco. e ho arco era de rubiys e as paredes de cristal. e o chãao era de girigonça. e entrou dentro e folgou hy. E como foy dentro todo quanto mal e nojo havia passado e frio e quentura e fame e sede. todo se lhe tornou em allegria. E em/(LXIX) aquella tenda estavam quatro fontes has mais fremosas do mũdo. E esteve em aquella tenda a muy grãde viço (dirigiu-se então para o castelo e pediu ao porteiro para o deixar entrar, mas como ainda não tinha chegado a sua hora este não o deixou senão espreitar para ver o que lá havia dentro) e Amaro olhou ha hũa parte e ha outra: e via tantas nobres cousas e viços e cheyros que dally sayam que homem do mundo nom o poderia contar nem cuydar. E outrosi quantas arvores e de quantas maneyras e ervas e flores e boõs cheiros de quantas maneiras no mundo soo alli eram. E as arvores eram tam altas e tam grandes que nom se poderia veer ha altura dellas e cada hũ com suas fructas has outras com suas frolles. e hos campos todos verdes com frolles: e saya dellas muy grande cheiro. E ally estavam muytos lavatorios de diversas

maneiras e coroos. alli nunca era nocte: alli nom avia frio nem quentura nem geada: mas sempre estava de huũ tenor e muy temperado. E Amaro olhou e vyo dentro que estavam muytas tendas muy grandes e muy altas e cubertas de taees cuberturas que homem nom o podéria cuydar: e arredor das arvores de muy nobres fructas e estavam cheas de aves: e cantavam mais docemente que homem nunca vyo: que se alli estivera mil años aaquelles soões nom se lhe faria huũ dia. E despois vyo tão grandes companhas de donzellas todas vestidas de diversas cores de pannos: e todas era mininas. e traziam coroas de flores nas cabeças. e todos andavam cantando e louvando a Deos. E despois vinham outros donzees com quantos instrumentos se podem em todo mundo contar. e muyto mais e faziam tam nobres soões que esto nom se poderia dizer por palavra nem ha hy entendimento de homem que ho podesse reteer. E todos andavam de muy fremososs gestos que nem parecia que todos eram muy contentes. E outrosi cantavam huũ verso que dizem na ygreja que dizia. Desçendia a folgar na horta que foy fecta por amor da raynha bemaventurada sancta Maria madre de Jhesu Christo sempre virgem. E despoys vyo outras companhas de virgens: e de outras sanctas tam fremosas como as rosas: e vestidas de vestiduras bran/(LXIX v) cas como o sol e outras de vestiduras vermelhas como o sangue. e todas coroadas de muy nobres coroas. E dellas traziam palmas nas mãos cõ seus datilles: e outras ramos com suas flores de muy fremosas collores. E todas estas virgens andavam arredor de hũa senhora. E esta era ha mays fremosa criatura de todas as outras a mais

graçiosa entre todas ellas. E todas as outras andavam fazendo danças: e quando passavam por ante ella todas abayxavam os giolhos (...) e em todo esto atentava Amaro que avia grande prazer de ho veer. E disse Amaro ao porteyro. amigo roguo te que me colhas dentro. E ho porteyro lhe disse entom: amigo nom me persigas roguo te por Deos porque te digo em verdade que por cousa do mundo nom podes agora emtrar dentro. E tu viste ja algũas cousas das que hy som: porque possas dar certa ffe e testimũho. E tu amigo despois que aqui vieste nem bebeste nem mudaste as vestiduras nem anvelheceste mais que quando aqui chegaste. Assy que a graça do Senhor te manteve. e agora estas mais fresco e mais fremoso que quando aqui vieste. e aynda as tuas vestiduras mais brancas e mais novas. E disse o porteyro a Amaro. Amigo sabe por certo que oje dozentos e setenta e seis ãnos que aqui chegaste: e que nunca te de esta porta partiste. E disse lhe o porteyro. Amigo vay te de oje mays que tempo he ja. E cree por çerto que nunca mais entreras aquy mas asinha te hyras aa gloria do parayso dos çeeos. que he muyto melhor que este e muyto mays nobre: mas se tu queres das maçãs: ou de outras fructas que aqui estã eu tas darey.

E Amaro lhe disse. mas rogo te que me des da terra de sob aquellas arvores. e ho porteyro deu lhe della ha que quis levar. E Amaro despedio se do porteyro maravilhando se muyto do que lhe elle dissera que era que avia tanto tempo que estava alli. E foy se pera o por o onde leyxara sua campanha: e achou hy fecto hũa grande çidade que a sua companha povoara em quanto elle foy ao parayso (...)

Amigos vedes aqui nosso senhor Amaro que esteve aas portas do parayso terreal.

Ho Flos Sanctorum de 1513, LXVI-LXIX v

S. PATRÍCIO

...Este Patricio avia por costume adorar as cruces muy devotamente. E elle andando Patricio preegando por toda a terra de Ybernia nom podia converter a nenhũ homem nem molher. E elle rogou a Deos que lhe quisesse demostrar alguũ signal por que se espantassem e se emendassem. e ouvio hũa grande voz que lhe disse que fizesse huũ grande çerco fora da çidade. e apareçeo hy huũ poço muy grande e muy profundo: e foy lhe demonstrado que alli era huũ logar de purgatorio: e ho que alli descendia que nom averia outro purgatorio de seus pecados e cõvinha que ho que alli entrasse que estevesse ally atee ho outro dia de manhaã.

E muytos entraron alli que nom sayrõ nenhũ. E despois que morreo sam Patricio ouve em aquelle logar huũ homem fidalgo que chamarom Nicholao que fez muytos pecados e arrependeo se delles e quis entrar e soffrer aquelle purgatorio de Patrico por sete dias: e começou de jejũar e de estar em oraçam com lagrimas: e descendeo ao poço: e

achou em hũa parede do poço hũa porta e entrou dentro e vio huũs monjes brancos que entraram ally em oratoreo: e disserom lhe que fosse beem perçebido: que muytas tentações e tormentos do diabo lhe convinha soffrer e passar. E elle preguntou lhes que ainda poderia aver contra aquellas cousas e em que maneira poderia seer livre dellas. E elles disserom lhe que quando se visse na mayor pressa que chamasse: Jhesu Christo filho de Deos ave merçee de my. E partindo se dally aquelles homens forom logo hy os diabos. e amostrarom no logo primeiramente com affagos e com promessas que lhes obedeçesse dizendo que ho guardariam e que ho trazeriam a sua terra. Mas elle nom lhes querendo obedeçer ouvvo logo muytas vozes espantosas de bestas de muytas maneyras. e elle foy muy espantado. e logo disse: Jhesu Christo filho de Deos ave merçee de my pecador errado. e logo çessou todo ho arruydo das bestas. E foy levado a outro logar e achou hũa grande companha de diabos dizendo: Cuydas escapar de nossas mãos: nom pode ser mas agora sofriras grandes tormentos. e logo appareço hy hu fogo espantavel. e disserom os diabos: se nos nom quiseres obedeçer te deitaremos em este fogo. e elle disse que ho nom faria. e o tornarom e ho deytarom dentro. mas elle lembrou se e chamou: Jhesu Christo ave merçee de my. e loguo foy ho fogo morto. E foy se mais adiante e vio. huũs homens arder vivos eno fogo: e os diabos queymavam os atee as antredanhas i vio hũa rode muy grande onde enforcavam muytos homens e lançavam chamas de fogos e tomarom a Nicolao e ho deitarom alli com os outros. Empero chegou elle e disse: Jhesu Christo

filho de Deos ave merçee de my. e loguo foy livrado daquella pena. e entrou adiante e achou hũ poço muy ancho. e saya dhy muy grande fedor e muy grande fumo. E disserom lhe os diabos. Este logar que tu vees he o inferno em que mora nosso senhor Belzebud. e se nos tu nom quiseres obedeçer deytar te emos em este poço. e elle nom lhes querendo obedeçer deytar te emos em este poço. e elle nom lhes querendo obedeçer o tomarom e o deytarom no poço. e elle chamou logo a Jhesu Christo como soya. e logo sayo dy sem nenhũa aleijom e forom os diabos vençidos. E quando avia de tornar vio hũa ponte muy estreita e aguda como cutello: e por sob ella corria huũ grande rio: e vendo que nom podia passar por ella em nenhũa maneira lembrou se das palavras que soya dizer: e elle pos hũ pee na ponte e disse Jhesu Christo ave merçee de my: e logo passou sem reço. E despois que passou achou huũ prado muy deleytoso e muy grande de maravilhoso cheyro com muytas flores: e parecerom dous mançebos que ho levarom a hũa çidade muy fremosa que era composta cõ ouro e prata e pedras preciosas: e disserom lhe que aquella çidade era o parayso e aquelle mançebo Nicolao disse que sueria entrar em aquelle logar. disserom aquelles mançebos que /(LIIIv) primeiro tornaria aos seus e a cabo de trinta dias tornaria e entraria naquelle logar e moraria nelle pera sempre. E entom Nicolao tornou se pera onde viera e contou a todos quanto lhe aconteçera. E a cabo de trina dias se finou Nicolao e se foy a (...) do parayso.

Ho Flos Sanctorum (1513)
fls. LIII-LIIIV

DA VIDA E FYM DE SANCTO BARLAÃ

Ha estorea de sam Barlaã copilou johã damasceno cõ muy diligente estudo. Ho qual Barlaã cõ a graça de Deos ã elle obrou cõverteo aa fe catholica a el rey sam Jasaphat. Assy que como estevessem as Indias muyto povoadas de christaãos e de monjes. Huũ rey muy poderoso que se chamava Avenir perseguia muyto os christaãos (...) (a este rei nasceu um filho e então) chamou setenta astrollogos dos quaes com grãde diligẽcia quis saber que seria deste menõ. E todos lhe responderõ que avia de seer homẽ de grande poder e de muytas riquezas e huũ destes o mays sabedor disse. este minõ ou rey que te agora naçeo, nõ he em este teu regno mas em outro sem comparaçõ mayor e melhor estara. E segundo cuydo ha religiõ christã que tu persegues elle a honrrara e acreçentara. Este astrollogo por sua sabedoria e entẽdimento nom o disse. mas por spiritu divino como adiante parecera. E como esto ouvio elrey: ficou muy espantado: e cuydou antre sy que faria seu filho nom seer christaão: mandou fazer huũ paaço debayxo da terra muy rico: e conçertado em que morasse o minõ; e com elle muytos mançebos fremosos e conçertados aos quaees mandou que nem morte nẽ proveza nẽ enfermidade nẽ velhiçe nomeassem. nẽ outro cousa de que podesse aver tristeza: mas todas as cousas que trouxessem allegria lhe dessem e disessem porque ocupando o em prazeres e deleytos nas cousas futuras e vidouras nõ cuydasse. E quãdo acõteçesse que qualquer deles enfermasse o deitassẽ fora do paaço: e posessem outro saão e fremoso é seu logar e

mãdou que nêhũa mençã nê pallavra lhe fallassem de Jhesu Christo nê de religiõ christaã. / (...) Ho filho delrey criado no paaço que tinha mãdado ensinar de toda doutrina e boa coraçõ: creçeo tanto que chegou a seer mançebo. E despoys que foy entêdendo maravilhava se muyto: como seu pay o tinha ally dêtro ençarrado (o pai vendo-o triste deixou-o sair, evitando que visse a desgraça do mundo. Mas elle acabou por ver doentes e velhos e querer saber se os homens a quem isto acontecia eram diferentes dos que ele conhecia) e cuydãdo estas cousas antresi o mãcebo muytas vezes estava em grãde tristeza e tribulaçom por desejo que tinha de seer ãsinado: e en camihado por boa vya. gero quãdo estava diãte ho padre nõ mostrava tristeza mas prazey e allegria. E em este tempo avia huũ monge que morava em huũ deserto da terra de Sevar homẽ boõ e perfectõ em vida e é fama que chamã Barlaã. este por spiritu divino cõheçeo todos os pesamentos que este mãcebo filho delrey tinha em seu coraçõ: e determinou de o veer e fallar cõ elle (vai então ter com o filho do rei disfarçado de negociante de pedras com raras propriedades) E (...) Como Barlaã ensinou ao filho delrey: e menosprezado e deyxado a seu padre o quisesse seguir. disse lhe Barlaã se esto quiseres fazer semelhante seras a huũ mancebo que queria esposar com huã donzella nobre: e fugio por nom casar com ella (quando o rei soube do que acontecera amaldiçoou o filho e mandando prender Barlaão resolveu opo-lo aos da sua seita para ver quem ganhava) E elrey mãdou talhar huã pena e fazer huã cova onde esteve seu filho dez ãnos os quaes acabados ho mandou tirar e poer lhe diante todas as cousas

deste mudo: porque podesse conhecer e aver a noticia e os nomes dellas: veendo ante sy muyto ouro: e prata: e pedras preciosas: vestiduras ricas: cavallos reaaes:: donzellas e molheres compostas e fremosas. De todas as cousas perguntava aos servidores os nomes e como se chamavã e muyto mays pollas molheres (...) cõhecendo elrey esto de seu filho. mãdou logo apartar todos hos servidores delle e que donzellas soamente o ministrassem e o servissem de maneyra que nom tivesse outra cousa que olhar e com quẽ conversar se nõ cõ ellas. Ho spiritu maaõ que ho astrollogo mandara atormẽtava o tãto no pensamẽto e vontade que ho açendia em grande ardor de luxuria. Hũa donzella de aquellas que a par de sy tinha o ençẽdeo tanto é seu amor que ho mançoço nõ cuydou de escapar e encomendou se a Deos de todo coraçom. e por sua oraçoõ foy livre daquella tẽtaçoõ. Como vyo ho pay que o nom podia vencer mandou lhe outra donzella muy fremosa e muy composta (...) e o sancto homem veendo-se fortemente captivado de tentação (...) com grandes lagrimas pose se em oraçoõ, e orando com grande devoçoõ adormeçoõ. e estando dormindo vio se levar em hu prado cheyo de muytas flores: no qual estavam muytas arvores. e as folhas dellas faziam muytos soões donde saya huũ aar gracioso e odor muy suave. Nas arvores aviam a fruta muyto graciosa e de muy doce gosto. Ally estavam muytas cadeyras ornadas de ouro e de pedras preciosas. camas e leytos muy copostos de ornamentos e paramentos preciosos: as aguas corriam muy craras e delgadas. Daqui foy trazido a hũa cidade ho muro da qual era de ouro e jade. e porfiro que laçava de sy grande

esprandor e claridade onde estavam grandes companhas de anjos cantando muy doçes cantares: os quaes nunca as orelhas dos mortaes ouvirom. os quaes lhe disserom. este he o lugar dos bemaventurados. e como o quisessem tirar dalli rogou lhes affincadamente que ho leixassem ally estar e disserom lhe que nõ se pode fazer. porque muytos trabalhos teõs de soffrer pera vijr ca. Olha se os podes soffrer e fazer te a ti mesmo força de alli levarom no ao inferno lugar de todo fedor e diserom lhe este lugar he dos injustos. E como acordou do sono espantatado olhando a filha del rey e as outras donzellas que antes lhe pareciam fremosas: lhe parecerom feas e mais fedorentas que esterco. E como virom os espiritos maos que ho nom podiam vençer, tornarom se a Theodas astrólogo...

Ho Flos Sanctorum de 1513
fls. LXXIII-LXXVIII

DO REGNO DE TYMOCHAIM E DA ARVORE DO SOL. A QUAL COMÛMENTE HE CHAMADA ARVORE SECA DOS LATINOS, CAPITULO XXVII

Despois que se partem de Cobina he achado huũ deserto que ha em longuo VIII jornadas onde ha grande secura, e por yssso careçe de arvores e de fruytos. As aguas que alli se acham som amargosas. das quaes bebem as bestas de maa vontade. e por tanto cumpre que os caminhantes levem agua consigo. Despois passado este deserto chegam ao regno de Thymochaim. onde som muytas cidades e castellos. aquella regiom esta situada em as postumeyras fyms de Persia contra ho aguyam. Alli ha hũa grande campina em que esta a arvore do sol que comÛmente antre os latinos he chamada arvore seca. esta arvore he muy grossa e grande. e tem as folhas de hũa parte brancas e da outra verdes. nom faz fruyto. empero faz ouriços assi como castanheiros. e dentro delles nom ha fruto alguũ. ho paaõ desta arvore he maço e forte de coor amarello buxo. E da parte desta arvore nom naçe outra arvore ate X milhas e das outras ylhargas a toda parte de todo em todo nom ha arvore algũa ate çem milhas. Alli dizem que foy a batalha amtre el rey Alexandre e Dario. Toda a terra do regno de Timoçaim he mui povoada e muy farta e avondosa e de temperado aar. Os homẽns em ella som muy fremosos. e as molheres muy mais fremosas. Empero todos adoram a Mafomede.

O Livro de Marco Paulo, 10,r

DO TYRANO CHAMADO VELHO DAS
MONTANHAS E DOS SEUS SICARIOS QUE QUER
DIZER ACUTELLADORES. CAPITULO XXVIII

Mulete he hũa region onde senhoreava huũ muy maaõ principe. ho qual era chamado Velho das montanhas do qual eu Marco Paulo de Veneza reconto aquello que a muytos ouvj daquela terra. empero aquelle principe com todo o povoo que tinha sob seu senhorio era seguidor de a seyta de Mafomede. Este cuydou hũa malicia nunca ouvjda em como os homẽs pelejadores fizesse ardidõs e sem temor. os quaes do povoo asasinõs som chamados. por tal que pella audacia delles de todos fosse temido. e que matasse quaesquer que quisesse. Em huũ valle muy freioso que he çercado de mon/tes muy altos fez huũ grande e freioso virgeu. em que avia avondança de todas arvores hervas froles e fruitõs deliciosos. Alli estavam huũs paaços muy freiosos pintados e dourados de desvayradas e maravilhosas maneiras. pera hy corriam ryos diversos e desvayrados dagua de vinho mel e leyte. Alli eram guardadas molheres mançebas as mais freiosas do mundo e muy bem apostadas que eram ensynadas a bailar dançar tanger cantar em todallas maneiras dos musicos. e tinham vestiduras de desvairadas feiçoões feitas de ouro e pedras preciosas de grande valor e guarnidas de maravilhoso aparato. Ho officio dellas era criar homẽs mançebos que alli eram postos em todollos deleites e prazeres do mundo. Alli avia avondança de vestiduras de camas de mantijmentos e de todallas cousas que se podem desejar. alli nom era feita mençam de nenhũa

cousa triste. nem pertencia a nenhuã de se ocupar se nom em jogos solazes e deleitações. Da entrada deste virgeu estava huã castelo muj forte que era guardado com muy grande diligencia. nem podiam per outro caminho aver entrada pera aquelle lugar nem sayda se nom por elle. E bem assi que era chamado em a nossa lingoa Velho mas ho seu nome era Aloadym. Tinha elle no seu paaço fora daquelle lugar mujtos mançebos os quaes fazia ensynar em a seyta do abominavel Mafomede. Ca prometera ho desventurado de Mafomede aos seguidores da sua seyta que na outra vida averiam taes deleitações e prazeres como dito he.

O Livro de Marco Paulo, 10, v/11,r

DAS DUAS YLHAS DAS QUAES EM HÛA DELLAS MORAM OS HOMÉS SEM MOLHERES. E EM A OUTRA MOLHERES SEM HOMENS. CAPITULO XXXVII

Alem do regno de Rosmochoram. a quinhentas milhas no alto mar e contraho meo dia. som duas ylhas a XXX milhas hũa açerca da outra. Em hũa vivem os homēs sem molheres. e chamase per seu lingoagem ylha masculina. E em a outra som as molheres sem homēs. e chamase ylha feminina. Os que em estas duas ylhas vivem som todos

juntamente christãos. As molheres nunca vam aa ylha dos homens. mas os homens vam a ylha das molheres. e moram com ellas tres dias e tres meses continuos. e mora cada huã em sua casa com sua propria molher. E despois tornamse aa ylha masculina. onde continuadamente estam todo ho outro tempo do anno. As molheres criam e tem comsiguo os meninos machos atee quatorze annos. e despoys os mandam aos seus padres. e as filhas ficam em guarda dellas. Estas molheres nom tem outro cuydado e trabalho se nom de criar a seus filhos e de çertos fruytos desta ylha. e os maridos proveem de mantijmento assi e aos filhos e as molheres. Elles som muy boõs pescadores. e tomam muitos/pexes os quaes frescos e assy mesmo secos vendem aos mercadores. e ganham muyto daquelle pexe. e tomam e guardam pera sy mesmos daquelles pexes em grande avondança. Elles se mantem em leyte em carnes em pescados e em arroz. Em este mar ha grande abastança de ambra. porque tomam ahy muytas e muy grandes baleas. Os homeẽs desta ylha nom tem rey. mas reconheçem a seu bispo por senhor, e son sogeitos ao arçebispo de Scorea. e tem proprio lingoagem.

O Livro de Marco Paulo, 71, v

THE JOURNAL OF FRIAR ODORIC

Neere unto the said Iland is another countrey called Panten, or Tathalmasin. And the king of the same countrey hath may Ilands under his dominion. In this land there are

trees yeelding meale, hony and wine and the most deadly poyson in all y whole world: for against it there is but one only remedy: and that is this: if any man hath taken of y poyson, and would be delivered from the danger thereof, let him temper the dung of a man in water, and so drink a gooid quantitie thereof, and it expels the poyson immediatly, making it to avoid at the fundament. Meale is produced out of the said trees after this maner. They be mighty huge trees and when they are cut with an axe by the ground, there issueth out of the stock a certain licour like unto gumme, which they take and put into bags made of leaves, laying them for 15 days together abroad in the sunne, and at the end of those 15 days, when the said licour is throughly parched, it becometh meale. Then they steepe it first in sea water, washing it afterward with fresch water, and so it is made very good and savorie paste, whereof they make either meat or bread, as they thinke good. Of which bread I my self did eate, and it is fayrer without and somewhat browne within.

The journal of friar Odoric in *The Travels*
Sir John Mandeville

Ou the darke Countrey and hils and roches of stone nigh to Paradise.

...of paradise can I not speak properly for I have not been there, but that I have heard I shall tell you. Men say that Paradise terrestre is the highest land in all the worlde,

and it is so high that it toucheth nere to the cyrle of the Mone, for it is so high y Noes floude might not come thereto which covered all the earth about.

Cap. CII, *The Travels* of Sir J. Mandeville

A VIDA DE SANCTO AMARO

Conta que em huũ província avya huũ hõem bóo que avya nome Amaro, e diz que avya grã desejo deveer o parayso terreall e que nũca folgava se nõ quando ouvrya fallar ã elle. E em seu coraçõ sempre rrogava adeus que lhe demostrasse aquelle lugar ante que ell do mũdo saysse. E hũa noyte jazẽdo faloulhe hũa voz e disse-lhe: «Amaro, deus ouvyo atua oraçõ, e quer cumprir o teu rrogo e desejo. Vayte arrybeyrar domar e nõ digas anehũu nehũa cousa de teu feito nẽ parahu váás. Emetete ã hũa nave e vayte hu te deus quiser guyar». Ell soaquella sperança cõ grande esforço que tomou, ãoutro dya vendeo e desbaratou todollos bẽes que avya, e deu muyto dello aos pobres e o al guardou por sua despesa e levou cõsigo dezasseis mãcebos grandes avyzados.

.....

E desque passarõ dous meses mãdou chamar todos e elles todos prestes disselhes: Amigos eu quero hir por estes valles e povorarey ã alguũ logar ainda deme» (...) E entõ sefoy a huũ logar onde eram tres valles e corryam por hy tres ryos grandes, e juntavãsse ã huũ grande chaão e era das mais bellas terras que no mũdo podya seer. E era muy perto daquelle moesteiro que avya nome frol de donas. E elle avya

sabor daquela terra porque era muy bóóa e perto daquela moesteiro que elle muyto amava tem que elle fora cõ valides e cõ brigida sua sobrinha que é aquelle moesteiro jaziã soterradas. E entom disse Amaro aacõpanha que viera cõ elle:/123 v.º/Amygos eu querya aquí poboar, ajudeme eentõ começou dedeitar da terra que trouxera do parayso terreal que cheirava mais e melhor de todallas cousas do mũdo. Eentom aquelles seus naturáaes fazerõ aly muy nobres casas emuytas vijnhas e pumares e muytas ortas, e creciã aly as arvores ã huũ ãno mais que em outro logar em cinco.

Edepois que as gentes souberõ que tem bóóa terra era aquella, vierõ aly pavoar e a muy poucos dias foi aly muy grande cidade e muy rica e Amaro era senhor desta cidade.

A vida de Sancto Amaro, Cod. alc. 266

SEGUE-SE A VIDA DE FREY HELLIAS QUE FOY O TERÇEIRO GEERAL DA ORDEM

Outrosy em no tempo de aqueste geerall foy frey Benedito de Areçio, outro tempo companheiro de sem Françisco, e era tehudo por nobre homeem, do quall amtre outras cousas se comta hũa maravilhosa cousa, convem saber, que, quamdo pasava o mar, levamtou-se tamanha tempestade contra sua nave em que hiiã que todos desperavam depoderem escapar da morte. E o dito frey Benedito, fazemddo sua oraçom com muita devaçom e acabada, disse aos marinheiros. Se vós quiserdes escapar, lamçade-me em no mar, ca em outra maneira nom cesará

esta tormenta. A qual cousaa como elles fizessem, asemtousse elle sobre hum madeiro em na agua e foy logo desaparecido damte os olhos de todos os da nave e foy feita em no mar grande tranquillidade e mansidom.

E o dito frey Benedito foy tragido por guiamto do Senhor e, por gande espaço do mar, veeo sem nehuum dapno ao pee de huum monte muy alto, honde estava huum manço muy homrrado por cara, o quall depois de algũas palavras lhe disse que sobisse aquelle monte açima e que aly acharia morada de homeens. E como elle sobindo chegasse açima do monte, vio em no cabo do monte hũa morada muy fermosa e solene e, chamando elle a porta, abrio-lhe huum velho que trazia hũa barba longa e omrrada de cãas, o quall, vemdo a frey Benedito, pergumto-lhe quem era e como avia aly sobido. E elle afirmou e disse que era religioso e, comtando-lhe as coussas que lhe aviam comteço, supricou-lhe que por amor de deus o reçoese. E o velho lhe respondeo que aly era o orto dos deleitos, homde fora lançado o primeiro-homeem, e que nem elle, frey Benedito, nem outro nenhuum dos mortaes nom podia seer demtro metido. E disi-lhe outro sy que elle era Elias, do quall elle avia lido na Scriptura.

E, como de aly a pouco viesse outro velho, s. Enoch, depois de muitas coussas que lhe demandarom do estado dos homeens mortaaes, finalmente demonstrarom-lhe muitos avitos de diversos religiosos, dizemdo-lhe que escolhesse o avito da religiom cujo professor hera elle; e, como elle escolhesse o avito dos fraires menores, pergumtarom-lhe se era verdade que aquella religiom era ja

estabeleçida. E, como elle disesse que ja era estabeleçida e afirmase firmemente seer el huum membro della, logo os velhos, alçamdo as mãos ao çeeo, louvarom a Deos, por que a fim do mundo se achegava. E depois desto disserom-lhe que sse tornasse por a carreira por homde viera e que aviria o angeo por guiador. E, como ouve mirado os deleitos de demtro do paraisso em nas arvores e em nos fruitos, deçemdeo-se ataa o pee do monte e achou ally aquele dito mançebo que antes achara, o quall lhe disse que se posesse em aquelle madeiro e que se tornasse sem tardança a seu companheiro. A qual cousa como elle fezesse, o madeiro trouxe-o por espaço muy longe do maar, e finallmente veeo com elle a huum porto com movimento apresurado. E, achando ally a seu companheiro, depois de alegres abraços louvarom ao Senhor e tornarom-se a suas terras.

In *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, p. 21-23

(*)Manteve-se a grafia das edições consultadas.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, E., *Mimésis*, 1968, Gallimard.
- AZEVEDO, P., *Trezenzonii cujusdam brevis Hystoria, seu Fabula de Insula magna, solistitione vocata*, in «Bol. de II Classe da Academia das Ciências de Lisboa», vol. 12.
- BACHELARD, G. *L'Eau et les rêves*, 1979, José Corti.
- BIBLIA SAGRADA; 1978, Ed. Paulista.
- BOCACCIO, G., *Opere Volgari di*, vol. V, XIV e XV, 1828-33, Florença.
- CAILLOIS, R., *Approches de l'imaginaire*, 1974, Ed. Gallimard.
- CHAMPDOR, A. *Le Livre des morts*, 1963, Paris.
- CHAMPEAUX, G. e STERCHX, S., *Introduction au Monde des Symboles*, 1966, Paris.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Études de symbolique chrétienne*, 1981, Paris.
- CÍCERO, *De Re Publica, De Legibus*, 1980, Les Belles Lettres.

- LE CORAN, 1970, Garnier-Flammarion.
- CORBIN, H., «Spiritualité du Temple», in *Jérusalem, la Cité Spirituelle*, «Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem», 2, Berg Int. p.13-42.
- CORNU, J., *Visão de Tândalo* (excertos) in «Romania», XI, p. 357-390.
- CRÓNICA DA ORDEM DOS FRADES MENORES, 1918, Imp. de Universidade de Coimbra, 2 vols.
- DANA, H.W.L. *Medieval Visions of the Other works*, (tese) 1910, Harvard University.
- DANTE, A., *La Divina Commedia*, 1929, Ed. Ubrico Hoepli, Milão.
- DAVY, M.M., *Initiation à la symbolique Romane*, 1977, Flammarion.
- DICTIONNAIRE DES SYMBOLES, 1973, 4 vols., Sehers.
- DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1969, Bordas, Paris.
- ELIADE, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'estase*, 1978, Payot, Paris.
- Images et symboles*, 1952, Payot, Paris.
- Traité d'histoire des religions*, 1964, Payot, Paris.
- (L')ÉPOPÉE DE GILGAMESH, 1979 (trad. do árabe por Azrié), Berg. Int.
- FAIVRE, A., «Église intérieure et Jérusalem céleste», in *Jérusalem, la Cité Spirituelle*, «Chahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem», 2, erg Int. p. 77-89.

HO FLOS SANCTORUM EM LINGOAGÊ
PORTUGUES, 1513, Hermano de Campos e Roberto
Rebello.

HOMERO, *Odisseia* (trad. de Cascais Franco), pub.
Europa-América, s/d.

JUNG, C.G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1978,
Georg e C., Genève.

LUCAS, M.C. de Almeida, *Hagiografia Medieval Portuguesa*,
1984, Biblioteca Breve.

LUCIANO, *True History* (trad. A.M. Harmon), vol. I,
1913, Loeb, Londres.

MACCLUNG, W.A., *The Architecture of Paradise*, 1983,
University of California Press.

MAC CULLOCH, *The religion of the Ancient celts*, 1911,
Edinburg.

MANDEVILLE, Sir John de, *The Travels*, s/d, J.M. Dent
e Son, Londres.

Martins, Mário, *Estudos de Literatura Medieval*, 1956, Liv.
Cruz, Braga.

MASSIGNON, L. *A Alma do Irão*, 1951, Paris.

MAUSS, Marcel, «La représentation du temps dans la
religion et la magie», in *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909.

(AS) MIL E UMA NOITES, 6 vols, 1943-44, Clássica E.

NUNES, J.J., *Visão de Tândalo* (excertos), in *Crestomatia
Arcaica*, p. 65-68; in «Rev. Lusitana», IV, 97 e segs.

OTTO, R., *Le Sacré* (trad.), 1969, Petite Biblioteque
Payot.

PATCH, H.R. *El Otro Mundo en la Literatura Medieval*
(Trad. de Jorge Hernandez Campos), 1956, Bib. A. Mexico.

PAULO, Marco, *O Livro de*, 1922, ed. Francisco Maria Pereira, Lisboa.

PEREIRA, Esteves, *Visão de Tíndalo* (excertos), in «rev. Lusitana», III, p. 97-120.

PEREIRA, M.H. da Rocha, *Concepções Helénicas da Felicidade no Além de Homero e Platão*, 1955, Inst. da Alta Cultura, Coimbra. «*Acerca do Hades em Hesíodo*», Sep. «Humanistas», vol. II e III, Coimbra.

PLATÃO, *Critias, Oeuvres Complètes*, 1970, Les Belles Lettres. *Fedon, Critias, Oeuvres Complètes*, 1970, Les Belles Lettres. *República* (trad. II. H. Rocha Pereira) 1983 (4.^a ed.)Ed. Gulbenkian.

PLUTARCO, Concerning such whom god is slow to permish (trad. John Philips) in *Plutarco's Morals*, 1905, vol. IV, William Goddwing N.Y.

PROCOPIO, *History of Thecoars*, Book VII, VIII (trad. H. B. Dewing) vol. V, 1928, Loeb Library Londres.

QUEIRÓS, Eça de, *Dicionário de Milagres*, s/d, Publicações Europa América, Lisboa.

RICOEUR, P. *Temps et Récit II*, 1984, ed, Du Seuil.

RIG VEDA (THE) (trad. Adolf Kaegi), Ginn and C., Boston.

ROUSSELLE, Erwin, *Das Wasser als mythisches Ereignis chinsischen Lebens*, apud *Die Kulturelle Bedeutung des Komplexen Psychologie*, 1935.

SAMPAIO, J. Pereira de, *Corte Imperial*, ed. por... 1910., Real Bibl. Publica Municipal do Porto.

SEYMOUR, St. John D., *Irish Visions of the Other World*, 1930, SPCK.

LE TALMUD, (trad. Jacques Marty), 1982, Payotèque.
VIRGILIO, *A Eneida* (trad. de Cascais Franco) Pub.
Europa América, s/d.
WEINRICH, Harald, *Tempus*, Stuttgart, 1982 (em trad.
Ed. du Seuil, 1973).
ZENDAVESTA, The, Part I, *Vendidad* (trad. James
Darmesteter) 1880. Sacred Books of the East, IV, Oxford.
Parte II, Yast (trad. J. Darmesteter) 1883, Sacred Books
of the East, XXIII, Oxford.
Parte III, The Yasna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs, and
Miscellaneous Fragments, 1887 (trad. L.H. Mills), Sacred
Books of the East, Oxford.