

*Um Companion
para o novo romance
de David Soares*



Um passeio por
LISBOA
TRIUNFANTE

David Soares

INTRODUÇÃO

Este trabalho serve para apresentar os temas de *Lisboa Triunfante*.

Luís Corte Real, editor das edições Saída de Emergência, é um homem inteligente e percebeu, antes de mim, que um apêndice de notas não passa disso mesmo: um pedaço de carne (ou de papel), desejoso de crescer e tornar-se um órgão (ou um livro), mas a ambição mais agressiva é sempre impotente diante da biologia. Por conseguinte, chegámos à conclusão que escrever um *companion* que tanto servisse de intróito ao universo narrativo do romance, para os candidatos a leitores, como um manual de criptozoologia, para aqueles que já conhecessem a história, seria a solução mais selecta. Ainda tremendo do *shell shock* provocado pela escrita do romance, nem me dei ao trabalho de limpar os sangrentos despojos de guerra espalhados pelo meu escritório (que nunca está em paz, verdade seja dita) e comecei de imediato a coligir este conjunto de textos – como um médico legista tenta recompor um corpo despedaçado.

Tentei não introduzir informações que contivessem elementos passíveis de prejudicar a leitura, mas tive a preocupação de escrever um texto que esclarecesse os leitores familiarizados com o livro. Penso que este *companion* passou a recrutar com distinção: tanto pode ser lido por quem já conhece o romance, como por quem ainda o vai descobrir. Sem querer esfregar a cara dos leitores na mesma trincheira feita de referências históricas e literárias na qual estive quase a perder, senão a vida, o juízo nos últimos oito meses, não quis deixar de partilhar alguns dos ferimentos que vão marcar o meu corpo e a minha psique até eu morrer. Os calibres dos projecteis estão, claro, todos listados na bibliografia de *Lisboa Triunfante*.

Trata-se de um livro sobre muitos assuntos e a cidade que lhe dá o nome apresenta-se mais como o palco onde esses dramas são representados que como o tema principal, apesar de todos os capítulos aprofundarem diversos episódios da sua história. As personagens principais são dois arquétipos que permeiam a cultura ocidental: o *Trapaceiro* e o *Tentador*, aqui representados pelas figurações mais comuns de *Raposa* e *Réptil*. Fica a advertência que a informação contida nas páginas seguintes não circunscreve a totalidade das temáticas presentes no livro, sob o risco de desvendar pormenores importantes à leitura.

Este *companion* é, também, um diário de memórias. Passo mais tempo a viver nesta Lisboa Imaginária que na Lisboa que posso observar pela minha janela. Sendo assim, este não é apenas um mapa de um livro.

É um mapa de um lugar real.

(No mínimo, real na minha cabeça.)

É um mapa da imaginação.

DAVID SOARES.

Lisboa.

1 de Setembro, 2008.

AS MENTIRAS DA COMADRE RAPOSA

VERGONHA OU PECADO?

A Raposa continuou a sorrir, tremelicando a língua cor-de-rosa. De súbito arregalou os olhos e Aquilino estre-meceu com medo – a Raposa riu-se com mais força: um regougar semelhante ao som de uma criança sufocada.

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

A presença do arquétipo do Trapaceiro nos sistemas de crença das sociedades primitivas antecede a criação de uma figura exclusivamente maligna, como os príncipes do Mal promovidos pelo Zoroastrismo e pelas religiões abrahâmicas, e corresponde a uma forma de olhar o mundo que se posiciona de dentro para fora e não de fora para dentro. A vergonha é um sentimento terrível, que pode significar o ostracismo ou a morte, para indivíduos que vivem numa comunidade aberta, organizada numa estrutura baseada no altruísmo e na partilha. Antes do surgimento da esfera privada, que permitiu o desenvol-



Fig. 1. Uma raposa comum. O que é que ela tem para ter sido eleita como a mais mentirosa, manhosa e maquiavélica criatura?

vimento da especialização de tarefas, mas, também, do conceito de pecado como instrumento de controlo, era essa vergonha que mantinha agregados os grupos, sob um código de conduta veiculado por histórias e mitos, transmitidos oralmente. Um exemplo: «There is, then, no deity in American Indian mythology who corresponds to the devil of Christianity or Zoroastrism, and most Indians were perplexed at the Christian idea of a satanic being. They accepted it as a fact that human beings combined in themselves both good and evil, and did not need to invoke the idea of a devil to explain why some people had a bad heart and some a good heart. (...) The lack of emphasis on a deity who embodied moral evil may also stem from the fact that Indian culture was primarily a shame culture rather than a sin culture. That is, life was regulated not by the idea of a deity who lays down rules for man and teaches him about sin, but by the fact that certain types of behaviour would bring shame and ostracism upon a person from the other members of the tribe. And since existence within the tribe was essential for survival, this sense of shame provided a powerful force to regulate human behaviour» (em *Evil: The Shadow Side of Reality* de John A. Sanford. Capítulo 2, “Evil in Mythology”, págs. 21-22. The Crossroad Publishing Company, 2001). Em suma, não existia medo de uma entidade maligna, mas de uma que pudesse envergonhar; e os modelos adoptados para dar um rosto a essas crenças eram descobertos ao observar a Natureza. Plantas, animais e elementos tornavam-se agentes caprichosos ou úteis, consoante os seus temperamentos.

A Raposa foi tomada de empréstimo por diversas culturas como a mais comum figuração do arquétipo do Trapaceiro – e quando não há raposas à vista, exis-

tem lobos e coiotes. O que é que tem esta criatura para ter sido eleita como a mais mentirosa, manhosa e maquiavélica de todas? A maneira como é feita a montagem dos mitos não segue instruções lógicas – no mínimo, uma lógica que assiste a condições desconhecidas do território no qual os próprios mitos fruem: «(...) *the effect, which doesn't require conscious reflection, just reinforcement. But in a species that does represent both itself and other agents to itself, the effect can be multiplied. If such a strikingly extravagant behavioural effect can be produced in pigeons by making them wander into a random-reinforcement trap, it is not hard to believe that similar effects could be inculcated by happy accident in our ancestors, whose built-in love for the intentional stance would tend to encourage them to add invisible agents or other homunculi to be the secret puppeteers behind the perplexing phenomena. Clouds certainly don't look like agents with beliefs and desires, so it is no doubt natural to suppose that they are indeed inert and passive things being manipulated by hidden agents that do look like agents: rain gods and cloud gods and the like – if only we could see them*» (em *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* de Daniel C. Dennett. Capítulo 5 da II Parte, “*Religion, the Early Days*”, pág. 118. Allen Lane, 2006). Aquilo que se convencionou chamar-se de *paganismo*, com fortes ligações à terra e às práticas da agricultura e pastorícia, é, em última análise, um ambiente hostil à manipulação orquestrada por um único deus malévolo, já que os agentes visíveis na Natureza são, em diferentes estações do ano, capazes de dar e de retirar. São bons e maus, em simultâneo.

Talvez a entidade das antigas religiões pagãs europeias que mais se aproxima daquilo que poderia ser considerado um deus do Mal, como o Arimã dos persas, seja o Loki dos mitos nórdicos. Mesmo assim, se formos ler as lendas originais é, novamente, a figura do Trapaceiro que encontramos.

UMA EXCELÊNCIA DE RAPOSA

O velho cheirou Aquilino à distância. Sorriu e ergueu um dedo. 'Ela marca aqueles que são dela como os veados marcam as árvores que mais gostam. Eu estou marcado.' Estendeu o dedo a Aquilino. 'E você também.'

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

A imagem mais poderosa que o arquétipo do Trapaceiro, no seu disfarce vulpino, possui na tradição cultural europeia é a personagem Renart, protagonista das histórias que compõem o famoso *Roman de Renart* (1170-1250): no que diz respeito a representações de raposas, todas elas acabam, na maioria das vezes, por se aproximar muito daquilo em que se baseia o fenótipo de Renart.

O conjunto de histórias reunidas sob o título *Roman de Renart* pertence a um género literário chamado *fabliau*. O autor, ou autores, dos textos permanece no anonimato. No entanto, suspeita-se que tenha sido um certo Pierre de Saint-Cloud a dar início ao trabalho: «*That he was the author of the earliest branches, which we know as II and Va, has been assumed from the opening lines of two other branches, I and XVI, which carry the names “Perrot” and Pierre de Saint-Cloud respectively with the implication that he was the first to tell of Reynard in French. This would have been in the mid-1170s; and once the way had been pointed, there was no lack of rhymesters keen to exploit the available material. This they did by adding their own building blocks, or branches as they became known, to create a ramshackle “épique” edifice. In the absence of a master-architect, there was no overall plan, but a piecemeal annexing of episodes of varying quality, which then came to be copied together in the sur-*



Fig. 2. Iluminura pertencente ao *Roman de Renart* (séc. XIII), mostrando um combate a cavalo entre a raposa Renart e o lobo Isengrin.

for the practice in which French was to become almost if not quite supreme, the practice of narrative.» (*The Flourishing of Romance and the Rise of Allegory* de George Saintsbury. Capítulo VII “*The Fox, the Rose and the Minor Contributions of France*”. Pág. 283.) Este feitio de narrar, em que se satiriza tipos e costumes contemporâneos, caracteriza-se por altíssimas doses de violência e malícia. Trata-se de um género de histórias que não almeja transmitir nenhuma moral: apenas se regozija em demolir convenções, sem olhar aos estragos.

O *Roman de Renart* é, na minha opinião, uma espécie de panfleto anarquista infante (ideia que vai ao encontro dos temas de *Lisboa Triunfante*, porque, apontando o veneno tanto à nobreza como ao clero, também não poupa o povo: a noção que se deve ter em mente ao iniciar a leitura é que ninguém está seguro). As descrições das partidas que Reynard pratica aos infelizes animais que se cruzam com ele são modeladas com elevados requintes de sadismo e um grande sentido de humor negro: imaginem um *cartoon* da *Warner Bros* realizado por Gilles de Rais. Esse humor é, sobretudo, “nórdico”, por oposição a meridional: e, com efeito, os *fabliaux* tornaram-se muito populares na Flandres e na Escandinávia, mas não na Península Ibérica ou na Itália. A Raposa de *Roman de Renart* não deve nada ao bom comportamento: é mentirosa, não possui nenhum sentido de altruísmo e não conserva pudor em violar a mulher do Lobo e em urinar sobre as crias indefesas. É uma personagem que nunca revela quaisquer remorsos pela conduta escandalosa a que se devota e, contudo, não podemos deixar de gostar dela: é um vilão sem qualidades, mas o leitor facilmente se apaixona por ele. Acredito que isso se deve à sua astúcia: Renart é tão javardo quanto inteligente; em toda a galeria de personagens não existe nenhuma que seja capaz de competir com ele em manha. Às vezes, durante a leitura, é fácil perceber que as vítimas parecem querer ser enganadas por ele: faz-me lembrar o *frisson* deprimente com que algumas prostitutas observavam a possibilidade de poderem vir a ser vítimas de Jack, o Estripador – qualquer coisa é melhor que o tédio de uma vida sem surpresas, sem hipótese de redenção; qualquer coisa, desde o logro até ao assassinio. Todavia, Renart nunca mata (a não ser para comer...): o *modus operandi* dele é mais retorcido, mais endiabrado.

viving manuscripts. We have inherited some twenty-six of these branches, of which the first fifteen seem to have been composed by about 1205 and the remainder by the middle of the century.» (“Introduction” em *The Romance of Reynard, the Fox*, traduzido e editado por D. D. R. Owen. Oxford University Press, 1994. Págs. X-XI.)

O género narrativo dos *fabliaux* são o protoplasto do qual evoluiu a Prosa: «Above all, these *fabliaux* served as an exercise-ground

Circulava-os os sons orgânicos de um concerto de diversos tons vermelhos:

cada matiz era uma nota, cada mistura de matizes uma frase musical produzida por movimentos secretos. Não era tanto um lugar para ser percorrido, mas para ser ouvido: para ser sentido.

(“Maupertuis”, Lisboa Triunfante)



Fig. 3. Desenho de Bert Bouman (1979), representativo da cena principal de uma das histórias do *Roman de Renart*, em que o gato Tibert castra o padre da aldeia. Seis séculos depois da criação do género, os *fabliaux* ainda conservam a capacidade de inspirar imagética escandalosa e violenta.

Quando se vê cercado pelos inimigos, refugia-se em Maupertuis. Esse local nunca chega, realmente, a ser desenvolvido pelos autores: existem passagens que o descrevem como sendo uma espécie de fortaleza; outras em que mais parece um labirinto. A única certeza que os leitores podem ter é que se trata de um local inexpugnável e vasto. No capítulo “*The siege of Maupertuis*”, em *The Romance of Reynard, the Fox*, o protagonista diz: «(...) *my castle, which will never be captured by any man* (...)» (pág. 34). Aquilino Ribeiro também compreendeu o espírito da “toca da raposa” e no seu *O Romance da Raposa* escreve: «*Portas falsas tinha tantas como um castelo afonsino, todas necessárias que eram muitos os inimigos e todos diferentes a atacar*»; «*Uma a uma percorreu as saídas falsas, que a cova tinha mais escarpas e contra-escarpas que um castelo dos moiros*» (Bertrand, 1987. Págs. 87 e 103).

A raposa Salta-Pocinhas é a protagonista de *O Romance da Raposa*. Nesse livro para crianças, que o escritor dedicou ao filho mais velho, as aventuras de Renart surgem disfarçadas de contos populares serranos: sem incluírem nenhuma moral, modo que vai ao encontro do protótipo que são os *fabliaux*, estão organizados de modo a contar a vida da personagem, desde jovem até à velhice. O autor de *Roman de Renart* não manifestou essa preocupação. Contudo, tal como Pierre de Saint-Cloud não se coibiu de escrever sobre as preocupações sociais dele, também Aquilino não deixou de introduzir um carácter revolucionário no texto, do qual o exemplo mais flagrante é a passagem: «(...) o lobo [o vice-rei da floresta], que fizera as pazes com a Salta-Pocinhas, depois que os bichos decidiram proclamar a República.» (*O Romance da Raposa*. Bertrand 1987. Pág. 74.) Como já escrevi, «O Roman de Renart é, na minha opinião, uma espécie de

panfleto anarquista infante (...)»: o entrecruzar dessas três cambiantes (o texto de Saint-Cloud, a obra *O Romance da Raposa* e a situação anárquica que marcou o início do século XX, e os anos que antecederam a implantação da República portuguesa, dos quais Aquilino foi testemunha) é a base do aspecto político que anima o Capítulo Dois.



Fig. 4. Capa de *O Romance da Raposa* de Aquilino Ribeiro (publicado pela primeira vez em 1959). Uma adaptação traquinas do *Roman de Renart*, com um cunho republicano. Na minha opinião, o *Roman de Renart* também é atravessado por um sopro revolucionário.

As revoluções, sabia-o Aquilino, não se faziam desenhando galos em vez de raposas: faziam-se cortando gargantas e testículos. A atmosfera de bonomia miserável que pairava sobre Lisboa – a patina medieval em que ninguém queria mexer com medo de borrar os dedos como se de um glacé envenenado se tratasse – não iria permanecer intacta muito mais tempo. «Quando as coisas atingem a saturação, a mesma coisa que faz rebentar o sistema torna-se o próprio sistema.»

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)



Fig. 5. Escultura em madeira (século XIV), mostrando uma camponesa a perseguir uma raposa que foge com um galo na boca. À esquerda, é possível ver a mesma raposa a pregar às galinhas insuspeitas, numa espécie de narrativa visual conhecida como Bíblia dos Ilustrados. Conservada na Catedral de Ely (Cambridgeshire), esta escultura integra um conjunto de imagens que contam o episódio do *Roman de Renart* em que o protagonista tenta roubar o galo Chantecler.

européus adoptaram um vernáculo composto de uma versão filtrada do latim, misturado com os dialectos vulgares que circulavam. Na França, por exemplo, é a chamada *langue d'oc* que medra; em Portugal, o *galaico-português* dará origem ao nosso idioma moderno: «(...) na Idade Média surge também uma cultura profana em língua vulgar que, reflectindo a atmosfera cavaleiresca, aspira a um novo ideal e afirma um conceito de vida já inteiramente alheio aos valores religiosos: a escola poética provençal.»; «(...) o galego-português, língua falada, com pequenas diferenças, no Noroeste da Península Ibérica, aquém e além do rio Minho, tornou-se, até cerca de 1350, a língua literária de toda a Península, pois foi o idioma adoptado pelos poetas leoneses, castelhanos, aragoneses, catalães e, naturalmente, também pelos galegos e pelos portugueses, perdurando isoladamente até cerca de 1450, data aproximada da sua substituição pelo castelhano, também como língua da poesia. Assim, é da corte de Fernando III, rei de Leão e Castela, e, sobretudo, da do seu sucessor, D. Afonso X, o Sábio, educado na Galiza, na escola episcopal de Santiago de Compostela, que o lirismo galego-português, cantado por jograis galegos, irradia para toda a Península.»; «Com a formação do Condado Portucalense, apesar de ligado política e linguisticamente à Galiza, e, sobretudo, posteriormente, com a constituição do Estado Português (1143), a língua falada aquém do rio Minho começa a diferenciar-se cada vez mais do galego e vai evoluindo gradualmente à medida que D. Afonso Henriques e os seus cavaleiros avançam para o centro e sul do território português, obrigando os Mouros a recuar (...) com a conquista do Algarve, em 1250, D. Afonso III atingiu a fronteira natural, ao sul. Assim, progressivamente, difundido pelos reconquistadores cristãos, o galego-português recebe a contribuição dos idiomas falados nas regiões ocupadas (falares moçárabes) e deixa-se penetrar pela sua influência. Deste modo se explica a instabilidade linguística que caracteriza o nosso idioma no primeiro período da época medieval (...) a partir do reinado de D. Dinis (...) já se pode falar de língua portuguesa em oposição ao galego.» (Poesia

e *Prosa Medievais*. “Introdução” de Maria Ema Tarracha Ferreira. Editora Ulisseia, 1988. Págs. 7-10.) Entre os factores decisivos que concorreram para que o português florescesse, eleva-se, certamente, a criação das escolas do *Estudo Geral* por D. Dinis, em 1209, e a lei que este promulgou, segundo a qual todos os ofícios e documentos notariais deixaram de ser redigidos em latim (língua erudita) para serem escritos em língua popular: é dessa data que, por influência provençal, são introduzidos os *lh* e os *nh* na variante portuguesa do galaico-português; formas ortográficas que a irão diferenciar muitíssimo das restantes línguas românicas (em *Prosa e Poesia Medievais*, pág. 9).

O romance de Renart é, com efeito, um objecto literário que antecedeu a criação da lenda arturiana que, durante a idade média, serviu de eixo à cultura profana – *cavaleiresca* – que correu com a erudita: «No two things are more remarkable as results of that comparative and simultaneous study of literature (...) than the way in which, on the one hand, a hundred years seem to be in the Middle Ages but a day, in the growth of certain kinds, and on the other a day sometimes appears to do the work of a hundred years. We have seen how in the last two or three decades of the twelfth century the great Arthurian legend seems suddenly to fill the whole literary scene after being previously but a meagre chronicler's record or invention. The growth of the Reynard story, though to some extent contemporaneous, was slower; but it was really the older of the two. Before the middle of this century, as we have seen, there was really no Arthurian story worthy the name; it would seem that by that time the Reynard legend had already taken not full but definite form in Latin, and there is no reasonable reason for scepticism as to its existence in vernacular tradition, though perhaps not in vernacular writing, for many years, perhaps for more than a century, earlier.» (*The Flourishing of Romance and the Rise of Allegory*. Págs. 286-287.)



Fig. 6. O mesmo episódio numa iluminura pertencente a um manuscrito que reconta o *Roman de Renart* (século XIV).

“A COCK AND FOX STORY”

‘Sou jornalista do Diário de Notícias’, respondeu Aquilino.
 ‘Se não se importar, gostava de lhe fazer umas perguntas sobre o roubo das galinhas.’

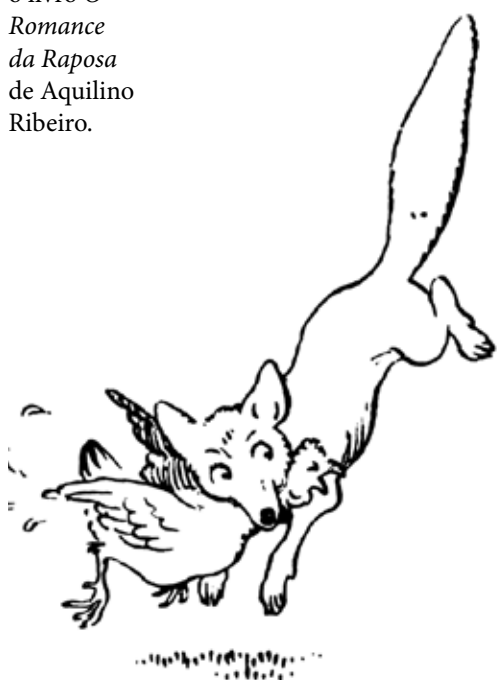
(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

Conspícuo em pequenas esculturas de madeira nos frisos que se encontram no interior de várias igrejas de França e do Norte da Europa (a chamada *Bíblia dos Iletterados*), o episódio do roubo do galo pela raposa é uma das aventuras mais conhecidas do *Roman de Renart* e foi, de igual modo, popularizado por outros autores que sentiram vontade de o recontar, como Geoffrey Chaucer em *The Canterbury Tales*.



Fig. 7. Ilustração de Arthur Rackham para o conto “O Casamento da Senhora Raposa” dos Irmãos Grimm.

Fig. 8. Renart como Salta-Pocinhas numa ilustração de Benjamim Rabier para o livro *O Romance da Raposa de Aquilino* Ribeiro.



A edição que consultei para escrever o segmento do roubo do galo é da Penguin Books (2005). O feudo do galo com a raposa encontra-se descrito no capítulo *The Nun's Priest's Tale* (págs. 599-621), mas os nomes das personagens humanas e animais que interagem com Aquilino em *Lisboa Triunfante* pertencem ao *Roman de Renart*. O nome do galo no romance, *Canta-Bem*, é a tradução literal do nome original *Chauntecler* (*Roman de Renart*) e da variação *Chauntecleer* (em *The Canterbury Tales*).

A história de Gundúlfio, o camponês, é contada no livro *Speculum Stultorum* de Nigel de Longchamps (University of Texas Press, 1959), que Chaucer cita neste conto, e desvenda como o protagonista cresceu na quinta dos pais a bater diariamente num pinto; anos mais tarde, quando o pinto cresceu e se tornou galo, recusou-se a cantar numa certa manhã em que Gundúlfio precisava de ir até à cidade para ser ordenado no sacerdócio e, dessa maneira, provocou a ruína da família.

Nas notas de *The Nun's Priest's Tale* (págs. 1040-1054), Jill Mann, o editor, escreve um pequeno e precioso ensaio que analisa os significados ocultos no texto de Chaucer e no de Saint-Cloud, esclarecendo aquele que é um dos mais interessantes episódios do *Roman de Renart*: a narração dos pesadelos do galo Chauntecler, os avisos de Pinte, a galinha, e a gula de Renart que, desta vez, acaba por ser a perdição dela. «*The Ysengrimus includes the story of how the fox, having tricked the cock, was himself outwitted by him (...). This story is not found in the oldest surviving collection of Aesopic fables, which was composed by the Latin writer Phaedrus in the first century AD (...) Pierre de St Cloud, the author of Branch II, added to the story the account of Chauntecleer's premonitory dream of the fox's attack, the argument between Chauntecleer and his wife Pinte over the significance of dreams (...) As generally in the Roman de Renart, the animals are presented not just as humans but as aristocrats beside whose splendour the life of their peasant owners pales into insignificance. Chauntecleer's warning dream forms part of the mock-heroic scenario, since it is modelled on the dreams which conventionally foretold impending disaster to the heroes of the French chansons de geste*» (págs. 1040-1041).

RICTUS

Mudando de expressão, a Raposa estreitou os olhos e esticou a bocarra num sorriso finíssimo; quando sorria daquela maneira, a cabeça da Raposa parecia afunilar-se até a boca tocar nas orelhas. (...) Como era possível a bicha amanhar aquelas feições tão perversas: tão... humanas?...

(“Fantasia”, *Lisboa Triunfante*)

Para criar a minha versão da Raposa inspirei-me em várias ilustrações de diversos artistas, como Arthur Rackham (supremo ilustrador de literatura fantástica e de contos de fadas) e Benjamim Rabier (um dos precursores da moderna banda desenhada francesa e “criador” da famosa *La Vache qui Rit*), mas os modelos principais foram os desenhos do cartoonista alemão Paul Weber, responsável por alguns dos mais delirantes e diabólicos retratos de raposas que já vi: a Raposa Renart que se pode ver nos trabalhos “*Reineke, o Pregador*” (1960) ou “*Reineke Conduz um Bote Cheio de Coelho*”(1960) apresentam essa personagem na expressão mais pura de Trapaceiro – e foi esse sorriso, tão malévolo quanto sedutor, que usei como exemplo. Do mesmo autor é a versão melíflua de Renart que está patente em “*Eulenspiegel dá festas a Reineke*” (1935) e “*Reineke e as Galinhas Dançarinas*” (1960): trata-se da mesma raposa, mas com expressões dóceis, opostas às anteriores. Em *Lisboa Triunfante*, a Raposa tão depressa se apresenta como um animal manso como uma espécie escarninha de demónio; e essas esquizofrénicas mudanças de fisionomia foram baseadas nas duas versões de Reineke criadas pela furiosa imaginação de Weber.

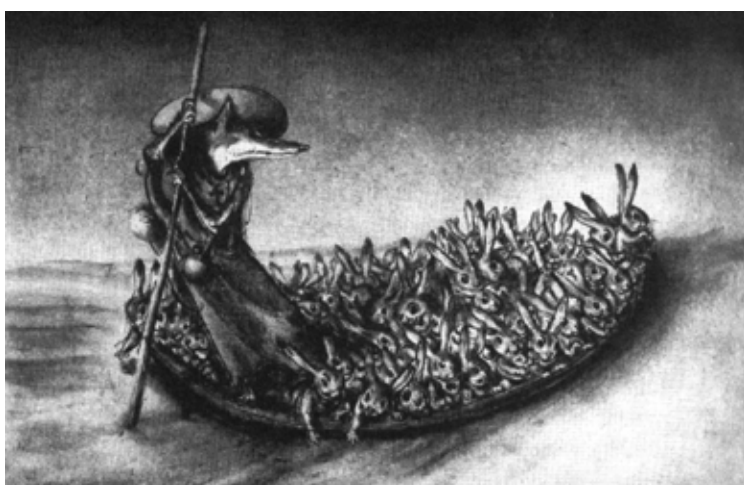


Fig. 9. “*Reineke Conduz um Bote Cheio de Coelho*” de Paul Weber (1960).



Fig. 10. “*Reineke, o Pregador*” de Paul Weber (1960).

SOB UMA LUA VERMELHA

*A Raposa era matreira. Criatura fagueira que corria pelos bosques farejando e batendo mato. Eles sabiam, apesar de ninguém – homem ou bicho – lhes ter dito, que a Raposa não era nenhum deus, embora aparecesse e sumisse quando quisesse. Ela era mais como eles. Tanto que até sabia asso-
biar a mesma língua. Vermelha como o pigmento empregue para respingar os mortos, ela era mestra da Lua; e a chefe era amiga dela.*

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

O tema da substituição do matriarcado pelo patriarcado é um dos objectos principais de *Lisboa Triunfante* e muitos enredos o orbitam. Os livros que consultei para escrever sobre a concorrência entre o

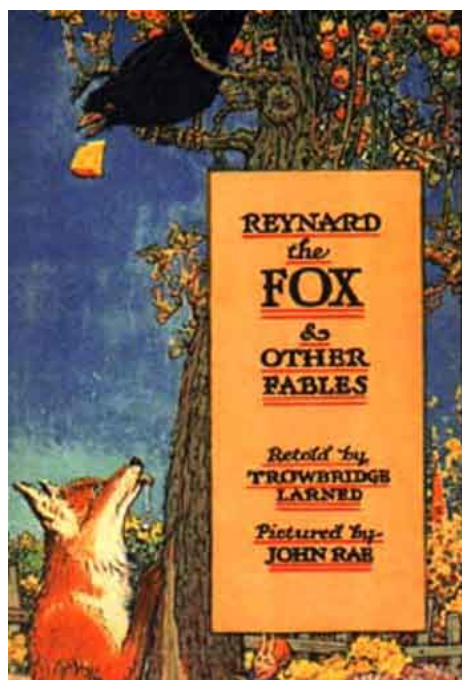


Fig. 11. A fábula de Esopo numa ilustração de John Rab. O Capítulo Um de *Lisboa Triunfante* contém uma pequena homenagem a esta história.

produzida no Céu, mas que a energia anímica provinha do Inferno. Esta noção de duas formas, uma conciliadora e outra mais violenta, é que está na base da proposição de Vasconcelos no Capítulo Dois.

Um dos temas principais de *The White Goddess* é que existiu um culto lunar devotado a uma deusa matriarcal primitiva – à qual Graves chama de Deusa Branca – que, ao longo dos séculos, se foi transmutando e dando origem às diversas divindades femininas presentes nos panteões europeus. Embora siga um trajecto semelhante àquele que James George Frazer cursou com a autoria de *The Golden Bough* (Oxford University Press, 1998), Graves defende que o surgimento do monoteísmo patriarcal (as religiões abrahâmicas) foi aquilo que cerceou, definitivamente, os vestígios do antigo culto matriarcal: «*In Gnostic theory – the Gnostics first appear as a sect in the first century B.C. – Jesus was conceived in the mind of God's Holy Spirit, who was female in Hebrew and, according to Genesis I, 2, "moved on the face of the waters". The Virgin Mary was the physical vessel in which this concept was incarnate and "Mary" to the Gnostics meant "Of the Sea". The male Holy Ghost is a product of Latin grammar – spiritus is masculine – and of early Christian mistrust of female deities or quasi-deities. Conception by a male principle is illogical and this is the only instance of its occurrence in all Latin literature. The masculinization of the Holy Spirit was assisted by a remark in the First Epistle of St. John, that Jesus would act as a paraclete or advocate for man with God the Father; in the Gospel of St. John the same figure is put in Jesus's own mouth in a promise that God will send them a paraclete (usually translated "comforter") after he has gone; and this paraclete, a masculine noun, understood as a mystical emanation of Jesus, was wrongly identified with the archaic Spirit that moved on the face of the waters. The Gnostics, whose language was Greek, identified the Holy Spirit with Sophia, Wisdom; and Wisdom was female. In the early Christian Church the Creed was uttered only at baptism, which was a ceremony of initiation into the Christian mystery and at first reserved for adults; baptism was likewise a preliminary to participation in the Greek Mysteries on which the Christianity was modelled, as in the Druidic Mysteries*» (pág. 157).

matriarcado e o patriarcado, ou sobre a incompatibilidade de uma visão feminina do mundo com uma masculina, foram *The White Goddess* de Robert Graves (The Noonday Press, 1989), *Beyond Power: Of Women, Men, and Morals* de Marilyn French (Ballantine Books, 1986) e *The Sacred Prostitute: Eternal Aspects of the Feminine* de Nancy Qualls-Corbett (Inner City Books, 1988). Os últimos dois foram úteis para desenvolver conceitos que incrementei nos Capítulos Dois e Quatro. Algumas ideias expressas pela personagem de J. Leite de Vasconcelos são inspiradas no livro *The White Goddess* de Robert Graves (Noonday Press, 1989), principalmente a noção da substituição de um sistema “dionisíaco” (sensual) do mundo por um “apolíneo” (racional), mas é minha a ideia dos homens serem mais criativos que as mulheres: trata-se, como é óbvio, de uma invenção ao serviço da história e não possui nenhuma base científica que a suporte. É um conceito que me foi inspirado pelo poeta William Blake que, à semelhança dos neoplatonistas como Plotino, acreditava que a forma das coisas era

A história que contava como a Raposa se tornara mestra da Lua era conhecida por todos. (...) À custódia da Raposa, a Lua nunca mais foi a mesma.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

A ideia da Raposa ser, no romance, um tóteme associado ao culto da Lua, logo ao culto do feminino, foi, em parte, inspirada numa escultura funerária que apresenta Zenobia, a rainha Síria. Ela desafiou o poder de Roma, no século III, auto-proclamou-se rainha do Egíptio e encarnação de Cleópatra; foi tão ousada que mandou cunhar moedas com a sua efígie, sob a inscrição *Augusta*. Na mencionada escultura pode ver-se Zenobia a pisar com severidade o imperador Lúcio Aureliano e, ao lado, encontra-se um canídeo de estimação que, sem dúvida alguma, é uma raposa (não é dada nenhuma informação a esse respeito, mas eu acredito que se trata de uma raposa); em desespero, Aurélio agarra uma das pernas do animal, como se quisesse ajuda, mas ele parece divertir-se com o seu sofrimento. Pensei em usar a figura de Zenobia no romance, mas à medida que a história se ia desenvolvendo noutras direcções decidi escrever sobre outras mulheres que serviam melhor os meus objectivos, como Hypatia (Capítulo Quatro) e Santa Úrsula (Capítulos Três e Quatro). Mesmo assim, podem ler sobre Zenobia e a sua guerra com os romanos no livro *Terry Jones’ Barbarians: An Alternative Roman History* (BBC Books, 2007) no capítulo dez “*Sassanians*” (págs. 191-211).



Fig. 12. A rainha Zenobia (século III) pisando o imperador Lúcio Aureliano. Ao lado dela está um canídeo que parece ser uma raposa.

AS TENTAÇÕES DO CRISTO LAGARTO

Todos os rapazes sabiam que os homens mais velhos respeitavam o Homem Verde – temiam-no –, mas eles, como nunca o tinham visto, não sentiam medo nenhum.

A verdade é que ninguém sabia como era ou o que era o Homem Verde.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

Enquanto disfarce do arquétipo do Tentador, o Réptil assume formas muito diversificadas: serpentinadas e, algumas vezes, antropomórficas. Ele é a serpente de Eva, o dragão medieval e, até, os extraterrestres denunciados por David Icke nas suas teorias da conspiração. É estimulante descobrir que as mesmas imagens e conceitos relacionados com o Réptil brotam, independentes, em lugares tão distantes e marcados por tónus sociais dissemelhantes. Excelentes exemplos são as festas populares nas quais se simulam as mortes de cobras, ou lagartos gigantes, e a misteriosa idolatria serpentina – *ofiolatria* – que podemos observar na iconografia patente em tantas igrejas.

BANHA (AMNIÓTICA) DE COBRA

Avançavam para o litoral às centenas: serpentes, cobras, anfisbenas. Novos répteis num novo mundo; alguns já à beira da extinção, outros sem arte para sobreviver ao florilégio de formas que a natureza lhes consentia. O afluxo ignorava obstáculos. Sentiam um odor inédito aspergido pelo vento que vinha do mar. Um sabor doce: irresistível.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

O primeiro capítulo de *Lisboa Triunfante* abre com uma sequência passada no período mais recente da Era Mesozóica, o Cretáceo Superior (durante a Idade Turoniana), em que surgiram os primeiros antepassados das serpentes, evoluídos dos lagartos da família *varanidae* (monitores, dragões de Komodo). Uma rápida consulta a qualquer enciclopédia sobre Pré-História revela que a época apontada no início do texto é consensual, entre os paleontólogos, como sendo a data na qual despontaram espécies primitivas de serpentes, ainda com quatro ou duas patas vestigiais. Vale a pena recordar que este é um facto usado por alguns Criacionistas quando pretendem cunhar os seus raciocínios, baseados no cânone, com uma maior autoridade que a Fé. De acordo com a Bíblia (Génesis 3; 14), «(...) o Senhor Deus disse à serpente: “Por teres feito isto, serás maldita entre todos os animais domésticos e entre os animais ferozes dos campos. Rastejarás sobre o

teu ventre, alimentar-te-ás de terra todos os dias da tua vida.» Em suma: uma das leituras que esta passagem consente é que a serpente perdeu as patas como castigo por ludibriar o casal primordial, tornando-se um animal rastejante. Como exercício de leitura comparada é inspirado, mas torna-se um grande equívoco quando se lhe intenta atribuir validamento científico, porque qualquer conceito religioso não pode ser legitimado dessa maneira. Os varanos também reptam, mas têm o hábito de se erguerem nas patas traseiras para perscrutar o território.

Esses lagartos possuem uma saliva tóxica, mas grande parte dos danos consequentes da sua dentada tem origem em infecções provocadas pelas bactérias que se reproduzem nos dentes, e as espécies de serpentes mais antigas, as pitons e as boas, não são venenosas. O veneno das serpentes é, apenas, saliva: uma enzima que decompõe os tecidos das presas e afecta o sistema nervoso. Curiosamente, nesta altura em que estou a coligir as notas, acabei de ler um artigo na revista *New Scientist* sobre a forma como a selecção natural poderá ter produzido os dentes inoculadores de veneno (podem consultá-lo neste link: <http://www.newscientist.com/channel/life/mg19926674.400-how-snakes-got-theirfangs.html>; e também vale a pena ler este artigo, sobre o mesmo tema, publicado na revista *Nature* em: <http://www.nature.com/nature/journal/v454/n7204/full/nature07178.html>).

De qualquer das formas, estamos tão habituados a pensar em dinossauros quando falamos em répteis pré-históricos que nos esquecemos que eles são uma adição recente à escala de tempo geológico. Os dinossauros surgiram no início da Era Mesozóica, durante o Período Triásico, e extinguiram-se na Época Paleocénica, no início da Era Cenozóica. O étimo do sufixo *zóico* é a palavra grega para *vida*; por conseguinte, *Mesozóico* e *Cenozóico* significam, respectivamente, *Vida Média* e *Vida Nova*. Os répteis mais antigos, contudo, substituíram os anfíbios como a forma de vida dominante sobre a terra no final da Era



Fig. 1. Lagarto-Monitor.



Fig. 2. Dragão de Komodo.

Paleozóica, ou *Vida Velha*. Entre eles, encontravam-se os répteis mamalianos, os antepassados dos mamíferos.

Descendentes directos desses animais, que apareceram no Período Pérmico, antes dos dinossauros e dos crocodilos, são os modernos monotremados (as equidnas e o ornitorrinco). Estes mamíferos possuem uma cloaca, de onde a sua ordem vai buscar o nome, e põem ovos como os répteis e as aves. O ovo amniótico, uma “invenção” dos répteis, foi uma verdadeira revolução no processo evolutivo dos vertebrados terrestres porque cortou todos os laços de dependência com a água. Para usar uma terminologia que o cineasta David Cronenberg empregou, num âmbito semelhante, no início do filme *Dead Ringers*, pode-se dizer que os répteis «*internalizaram a água*». Hoje, existem duas classes que descendem desses pioneiros: a *mammalia* (todos os mamíferos) e a *sauropsida* (todos os répteis e as aves). Mais informações podem ser lidas, entre outras fontes, nos livros *The Ancestor's Tale* de Richard Dawkins (Houghton Mifflin, 2004), nos capítulos “*Mammal-Like Reptiles*” (págs. 247-253) e “*Sauropsids*” (págs. 254-292), e *Human Evolution* de J. B. Birdsall (Houghton Mifflin, 1981), no capítulo “*The Record of Vertebrate Evolution*” (págs. 108-125).

OFIÚSSA

A meio do dia, as serpentes alcançaram o cume da penha que separava a praia da área arvorejada. Hesitaram uns instantes e entregaram-se à enseada, engodadas pelo eflúvio enigmático. Escorregando pela superfície acidentada da penha, desgarradas ou enleadas em novelos, as ofídias capitularam na areia quente. Cobriram a praia. Tornaram-se agressivas.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

A *terra das serpentes*, a que o título do capítulo alude, é a lendária *Ofiússa* dos gregos antigos, que diferentes autores elegem como sendo a costa ocidental da Península Ibérica, mas os gregos empregavam essa designação para denominar qualquer terra distante que ficasse para Ocidente. Em *Worship of the Serpent* de John Bathurst Deane (Kessinger Publishing), pode ler-se na página 101: «*An island of the Propontis was called Ophiusa: this name was common to many islands and places, and denoted (...) their former addiction to the worship of the serpent (...)*» Mesmo subordinado a uma filosofia de carácter cristão, que encontra nos Evangelhos um objecto de validação das observações alcançadas no texto, o livro de Deane ainda é o melhor trabalho que se pode ler sobre a idolatração de serpentes; e também um dos mais variados.

Durante o Cretáceo Superior, o nível do mar era muitíssimo mais alto que o actual. As massas continentais que iriam constituir a América do Sul, a Austrália e a Antártida desagregaram-se de África e provocaram uma subida das águas que cobriu a Eurásia, por isso não é errado afiançar que grande parte daquilo que viria, mais tarde, a afeiçoar-se na forma da Península Ibérica se encontrava, evidentemente, debaixo de água, assim como toda a Europa Central. Mesmo que as áreas continentais com uma cota mais elevada fervilhassem de vida terrestre, a decisão de apresentar a Penha de França, em Lisboa, como um pedaço de terra seca, ou, para ser mais preciso, uma ilha, é apenas uma invenção ao serviço da história. Uma designação muito importante que se relaciona com esta imagem é “Ilha das Serpentes” e

encontrei-a no livro *História de Lisboa* de Dejanirah Couto (Gótica, 2002), no capítulo dezasseis “*A Lisboa Radical*” (pág. 253).

*‘Desculpe, sabe dizer-me que lagarto é aquele?’, perguntou Aquilino a um homem que estava ao lado dele.
‘É o lagarto do Cabeço do Alperche’, respondeu. ‘Estes homens vêm das vilas operárias da Ilha das Serpentes.’
Aquilino acenou com a cabeça e perguntou sem tirar os olhos do lagarto.
‘O que é isso?’
‘É o bairro da Graça.’*

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

A autora refere que se trata da alcunha que os populares atribuíram ao Palácio dos Senhores de Trofa (chamado no livro dela por Palácio Azambuja). Mandado construir no século XVIII pelo 9º Senhor de Trofa, Luís Tomás de Lemos e Menezes, o edifício encontra-se na Calçada da Graça. Couto não oferece nenhuma explicação para a origem do nome, assim como não cita a fonte consultada para o efeito, e eu não encontrei mais nenhum documento onde ele seja mencionado. Por conseguinte, acredito que a informação deve ser observada com cepticismo. Todavia, como servia muitíssimo bem as minhas intenções narrativas, não hesitei em usá-la num contexto ficcional (se acreditasse no destino diria que Dejanirah Couto se lembrou de colocar essa informação no livro apenas para que eu a usasse na trama de *Lisboa Triunfante*). Nesse sentido, a minha decisão de tornar a designação “Ilha das Serpentes” no topónimo da área que integra as freguesias da Graça e da Penha de França (a Ilha das Serpentes do início do Capítulo Um) é, claro, uma invenção.

Em suma, a ofiolatria é um dos temas principais de *Lisboa Triunfante* e relaciona-se com a versão do arquétipo do Tentador que desempenhará um dos papéis principais ao longo do romance: o *Lagarto*. Gostava de vos confrontar com algumas passagens do livro *The Dragons of Eden* de Carl Sagan (Ballantine Books, 1978), transcritas do capítulo “*Tales of Dim Eden*”, que expressam, com grande beleza, temas amplificados no romance: «(...) infant baboons and other young primates appear to be born with only three inborn fears – of falling, snakes, and the dark (...)» (pág. 146); «*The Komodo dragon lives in the wild only in the Lesser Sunda Islands. (...) It is in the Greater Sunda Islands – more specifically Java – that the first specimen of Homo Erectus, with a endocranial volume of almost 1,000 cc, was found (...)*» (pág. 149); «*The pervasiveness of dragon myths in the folk legends of many cultures*



Fig. 3. Lusitânia em Ofiússa num painel de azulejos pintado por Lima de Freitas (estação ferroviária do Rossio). Destaque-se a serpente Ladon enroscada no tronco da árvore das maçãs de ouro do jardim das Hespérides.



Fig. 4. Desenho do século XVIII que mostra o estado ruinoso em que tinham caído as casas do antigo Estudo Geral, doadas pelo Infante Dom Henrique à universidade de Lisboa (1431) que não possuía um local fixo de ensino. Em *Lisboa Triunfante*, a área que as abrange tem a alcunha de Ilha das Serpentes.

is probably no accident. The implacable mutual hostility between man and dragon, as exemplified in the myth of St. George, is strongest in the West. (In chapter 3 of the Book of Genesis, God ordains an eternal enmity between reptiles and humans.) But it is not a Western anomaly. It is a worldwide phenomenon. Is it only an accident that the common human sounds commanding silence or attracting attention seem strangely imitative of the hissing of reptiles? Is it possible that

dragons posed a problem for our protohuman ancestors of a few million years ago, and that the terror they evoked and the deaths they caused helped bring about the evolution of human intelligence? Or does the metaphor of the serpent refer to the use of the aggressive and ritualistic reptilian component of our brain in the further evolution of the neocortex? With one exception, the Genesis account of the temptation by a reptile in Eden is the only instance in the Bible of humans understanding the language of animals. When we feared the dragons, were we fearing a part of ourselves? One way or another, there were dragons in Eden.» (pág. 150).

PEQUENOS HOMENS VERDES

*Fizeste uma promessa ao Homem Verde,
jovem, não podes faltar à promessa.
(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)*



Fig. 5. O Homem Verde. O autor Philip Gardiner sugere que é um vestígio de ofiolatria.

Em *Lisboa Triunfante*, um dos nomes pelos quais é conhecido o Lagarto é o de *Homem Verde*. O autor Philip Gardiner sugere que essa personagem tradicional dos cultos pagãos poderá ter originado a partir de uma variante ofiolátrica: «*Incidentally, the Druze say that John the Baptist was El Khidr, the “Green Man”. In their earliest forms, both El Khidr and St George the Dragon Slayer derive from the ancient vegetation god Osiris, the Sumerian/Akkadian vegetation god Tammuz, who, as we shall discover, is implicated in the ancient cult of the serpent. (...) All these groups have one common origin: the so-called “heresies” of the Nazareans (Nasoreans) or Ophites. (...) The snake symbolism of the Ophites goes back right through Greek, Egyptian*

*and Phrygian cultures, encompassing such ideas as conquest over death, immortality and wisdom (...) By tradition John was an Ophite, one of those who worshiped the snake, while the name Sophia (S’Ophia) is the name of this very cult. The serpent or snake has symbolized Sophia or Wisdom since ancient times» (em *The Serpent Grail*. Watkins Publishing, 2005. Págs. 97-98).*

Quando descobriu a cabeça, eu até gemi de surpresa: era careca e todo verde! Tão verde quanto o manto arabesco que envergava.

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

Um dos episódios narrados no Capítulo Dois, “*Fantasia*”, é uma adaptação que segue de perto a cena em que o Cavaleiro Verde visita a corte do Rei Artur na véspera de Natal no livro *Sir Gawain and the Green Knight* (Oxford University Press, 1998) e desafia os cavaleiros a cortarem-lhe a cabeça: o adolescente Gawain, sobrinho de Artur, é incumbido pelo tio de executar o pedido do impositivo Cavaleiro Verde e, a partir daí, vê-se envolvido numa aventura que envolve donzelas enfeitadas, caçadas extraordinárias (uma das quais a uma raposa...) e redenção pela coragem. O texto intervala-se entre segmentos de prosa poética e verso e a identidade – e o significado – do Cavaleiro Verde está longe de ser consensual, mas é comum aceitar-se que se trata de uma variação da figura do Tentador. A minha decisão em apresentá-lo, nessa secção, como o Satã islâmico (*Al-Khidr*, ou *Homem Verde*) é uma liberdade criativa ao serviço da história: não existe nenhuma ligação entre ambas as figuras no texto de *Sir Gawain and the Green Knight*.

Fig. 6. O arquitecto Huguet representado como um Homem Verde? Na sala do capítulo do Convento de Santa Maria da Vitória, ou Mosteiro da Batalha (séc. XV).



CULTU SERPENTUM

Eu sou irmão de serpentes, eu sou amigo dos corvos. O meu mundo está sempre no centro.
(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

As tradições populares que orbitam em volta dos répteis, e que se podem ler no romance, encontram-se todas relatadas em *A Religião Popular Portuguesa* de Moisés Espírito Santo (A Regra do Jogo, Edições) e, na minha opinião, talvez consistam em elementos “selvagens” de antigas manifestações do *cultu serpentum* que, despidas do carácter ritualista original, mutaram em formas folclóricas.

A presença de lagartos de madeira, e outros materiais, em diversas igrejas do continente europeu pode ser um vestígio de antigas tradições serpentinhas (ou ícones pertencentes a um culto ainda vivo), mas não me proponho a estudar a hipótese neste texto, cujo objectivo é, somente, apresentar os temas de *Lisboa Triunfante*. Mesmo assim, deixo a interrogação.

O *Jinó*, lagarto de madeira que está pendurado no santuário da Senhora da



Fig. 7. Ilustração do manuscrito original de *Sir Gawain and the Green Knight* (séc. XIV).



Fig. 8. O lagarto do santuário da Nossa Senhora da Lapa.

Lapa, na aldeia em que Aquilino Ribeiro passou parte da sua infância, e que aparece no capítulo dois, encontra-se registado no livro *As Terras do Demo*: «(...) o lagarto de três varas, suspenso por cambalheiras no vão do santuário e que, de medonho, goela em chama, colmillos afiados, servia para meter medo aos meninos (...)» (Aquilino Ribeiro. *Círculo de Leitores*, 1983. Pág. 245). Na biografia sobre Aquilino publicada pela Editora Arcádia (1960), encontrei outra designação, supostamente para a mesma criatura, na página 148: a de *Cristo Lagarto*. É mostrada a foto de um ídolo

crístico, acompanhada pela legenda “O Cristo Lagarto das Terras do Demo”. Este Cristo em nada se assemelha ao lagarto de madeira do santuário da Lapa e não encontrei nenhuma menção ao nome *Cristo Lagarto* no livro de Aquilino. Outro exemplo intrigante de ofiolatria dentro das igrejas é este: «Na verdade, havia, suspenso das volutas da igreja de Saint-Marcel, no bairro parisiense do mesmo nome, em vésperas da Revolução, um animal empalhado – serpente, crocodilo ou lagarto gigante – levado para ali por um viajante originário da paróquia e evidentemente destinado a dar a encarnação realista, científica, do dragão de S. Marcelo» (em *Para um Novo Conceito de Idade Média*, de Jacques Le Goff. Capítulo “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”, págs. 226-227. Editorial Estampa, 1993). Em Lisboa, o Lagarto mais famoso é o que está dependurado na Igreja da Penha de França, a “Ilha das Serpentes”.

Trata-se de um enorme lagarto de madeira que se encontra, actualmente, diante de uma grande serpente, também de madeira, pendurada na parede do lado oposto da sacristia. Duas esculturas belíssimas, em todo o seu mistério e monstruosidade. Transcrevo do livro *Lisboa Misteriosa* de Marina Tavares Dias: «O Lagarto da Penha é a terceira grande crença associada ao bairro. Conta-se que certo peregrino, que fora em demanda do templo aos altos do monte da Cabeça do Alperche [antiga designação para o monte da Penha de França], se deitara a dormir no meio das ervas altas da encosta e ali permanecera umas horas. Apareceu-lhe, então, um enorme lagarto “do tamanho de um jacaré”. A Senhora da Penha, de quem era muito devoto, acorreu a acordar o seu peregrino, mostrando-se num resplendor de luz, para que este não fosse devorado pelo monstro. O lagarto foi morto, sendo embalsamado e colocado na parede do templo. Um registo de azulejos evoca esta tradição lendária. Ignora-se a data de início da propagação da lenda ou que parcela de verdade poderá ela conter. Em 1739 já existia uma capela chamada “do lagarto” numa das bandas da igreja. Media o bicho 14 palmos de comprimento desde a boca até à ponta do rabo. Era verde-escuro, manchado no ventre, possuindo escamas córneas, impermeáveis, que adquiriam um tom opalino quando caía sobre elas caía a luz filtrada pelos vidros da igreja. Ainda antes do terramoto já a carcaça do bicho se degradava a olhos vistos. Fez-se um lagarto de madeira para a substituir. (...) Quando o animal foi apeado, o povo desfê-lo em mil bocados, pois cada um queria levar consigo a purga para todos os males futuros. Moeram os restos da carcaça num almofariz, misturando-os depois em líquido que se queria remédio infalível para qualquer doença. O novo lagarto de madeira foi colocado com pompas de santidade no local do antecessor, e a sacristia viria a ser crismada com o nome de “casa dos milagres”» (capítulo “O Lagarto da Penha”, pág. 96).

Aquilino agradeceu e observou atentamente as crianças a vaiar o lagarto, a rir e a atirar flores para dentro da goela aberta. Era a única oportunidade que tinham de ver um monstro fabuloso como os das histórias. Como o lagarto do Santuário da Lapa: afinal não era o único.

(“Fantasia”, Lisboa Triunfante)

O desfile carnavalesco que Aquilino assiste no Capítulo Dois, segue de perto a documentação fotográfica contemporânea que consultei, assim como a descrição da menina mascarada de República que surge nessa passagem do texto é uma adaptação de uma foto real à qual acrescentei elementos que serviam a história. A passagem do carro alegórico do Lagarto é uma invenção, mas o modo como as crianças agem com ele corresponde aquilo que se encontra escrito em *Para um Novo Conceito de Idade Média* sobre festivais populares que tenham répteis como protagonistas: «*Nas procissões das Ladainhas, com grande gáudio dos parisienses, era passeado um enorme dragão de palha, em cuja goela escancarada o povo deitava frutos e bolos. (...) não há dúvida que estes dragões de procissão se integram em ritos folclóricos. As oferendas em géneros que eles suscitam, quer em benefício próprio, quer no dos organizadores ou agentes das procissões (curas, sacristães, membros da procissão), são ritos propiciatórios, ligados às cerimónias destinadas, desde a Alta Antiguidade, a atrair os favores das forças fecundantes. Entre os Romanos, as raparigas, chegada a Primavera, iam colocar bolos nas grutas onde habitavam as serpentes (dragões) de Juno de Lavinium, deusa agrária, de quem esperavam boas colheitas. Platão recolocou estas oferendas de bolos e de frutos no contexto de perpetua fecundidade (...)*» (págs. 249-251). Le Goff inicia o capítulo “*Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão*” (págs. 221-261) sugerindo que a maioria destes exemplos poderá ter origem na lenda de S. Marcelo, bispo de Paris do século V que matou um réptil gigante. Mesmo assim, este género de lendas, às quais pertencem as histórias sobre São Jorge e o Dragão (a Coca, em linguagem popular), remete para tempos distantes e vale a pena citar uma lenda pouco conhecida que diz respeito à fundação da cidade de Coimbra: a lenda da serpente Coluber.

O nome significa *cobra* e a lenda fala de uma cobra gigante que foi morta por um cavaleiro, numa típica demonstração de heroísmo, e como a cidade de Coimbra foi construída no local em que ela tombou (em *Lendas Portuguesas*, Vol. 3. Investigação e recolha de Fernanda Frazão. Multilar, 1988. Págs. 21-24). Lendas com cobras e dragões também fazem parte do folclore algarvio, como a lenda da Cobrinha do Barranco: «*Uma manhã, acabara a mulher de abafar o leite da véspera, viu entrar-lhe pela porta dentro uma cobra dourada, pequenina, e tão linda que nem se lembrou de ter medo. Encantada, ficou a olhar o bicho, que se meneava nuns requebros tão cheios de graça que parecia impossível desviar dela os olhos. Lembrou-se a mulher que o petisco mais apreciado pelas cobras é um pouco de leite, e assim, sem temor, encheu uma escudela com um pouco*



Fig. 9. Fachada da Igreja da Nossa Senhora da Penha de França.

de líquido ainda morno e pô-lo na sua frente. E a cobrinha bebeu o leite com sofreguidão, para muito prazer da mulher, e saiu, não sem voltar repetidas vezes a cabeça para a mulher, como que a convidá-la para a seguir. Por vários dias se repetiu a cena, sempre à mesma hora, até que a mulher se decidiu a seguir aquela amiga com quem se familiarizara a ponto de a afagar e se deixar afagar» (em *Lendas Portuguesas*, Vol. 6. Pág. 68). Por aqui reverbera o tema, já observado nas tradições folclóricas do Norte, da serpente que se aproxima dos homens para beber leite (humano ou animal). Em escritos sobre ofiolatria na antiguidade, a par do leite, é o vinho e o pão da eucaristia que serve de engodo ou oferenda aos répteis adorados.

Encantado, o frade deu um passo em frente e viu que havia uma porção de gamelas dispostas à volta do altar: estavam cheias de carne crua, leite e sangue – oferendas deixadas pelos pedreiros? Mas oferendas a quem? A quê?
(“*Pythonomorpha Pentadactyla*”, Lisboa Triunfante)



Fig. 10. O Lagarto da Penha.



Fig. 11. A Serpente da Penha.



Fig. 12. *The Alchemist* de William Hogarth. Notem as semelhanças entre o laboratório do alquimista e as fotos anteriores. À frente, poderão ler mais sobre a arte de William Hogarth.

LISBOA

LISBOA PRÉ-HISTÓRICA

A Lua parecia uma maçã murcha. Não havia vento e os fogos das luminárias deles faziam de estrelas sobre a terra. Acelerando a marcha pelo mato, o grupo encaminhou-se para a necrópole no sopé da montanha cercada por brutos basaltos e figueiras. A terra andava a tremer e a tribo temia ausentar-se da aldeia; só o fazia para caçar, levar o lixo para o aterro e sepultar os mortos.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

As personagens humanas do primeiro capítulo de *Lisboa Triunfante* são indivíduos pertencentes a uma tribo Neandertal e o texto sugere que se tratam dos últimos representantes da sua espécie. A época em que a acção se desenvolve encontra-se no espectro que corresponde ao intervalo no qual estes antepassados se extinguíram. De acordo com o livro *Pré-História de Portugal*, de João Luís Cardoso (Verbo, 2007), os Neandertais desceram das regiões setentrionais da Europa para a Península Ibérica há, aproximadamente, 30, 000 anos e começaram a desaparecer 8,000 anos depois (no capítulo “O Paleolítico Superior e a Emergência do Homem Moderno na Península Ibérica”, págs. 105-126).

No livro *The Third Chimpanzee*, de Jared Diamond (Harper Perennial, 2006) é apontado que a cultura chatelperroniana (de Chatelperron, em França), cujos vestígios foram descobertos a Sul de França e no Norte de Espanha (Cantábria), terá sido uma tentativa dos Neandertais em se adaptarem às técnicas e à cultura do *Homo Sapiens*, do mesmo modo que os índios da América do Norte adoptaram o cavalo e as armas de fogo trazidas pelos povos da Europa, por exemplo. O engenho neandertal, os seus recursos e ferramentas, é classificado como *Mustierense* (de Le Moustier, em França) e é qualificado pelo fabrico de machados, pontas de lanças e lâminas de pedra e osso. Mesmo sem possuírem as armas de arremesso, arpões, agulhas eficazes e ferramentas mais delicadas que caracterizam a cultura *Aurignacense* (de Aurignac, em França) que assinala a subtilidade do homem moderno, os homens de Neandertal erguiam tendas feitas de peles de animais, faziam roupas e calçado e conseguiam caçar animais de grande porte com as suas lanças, usadas em confrontos directos (em *Human Evolution*; págs. 294-298).

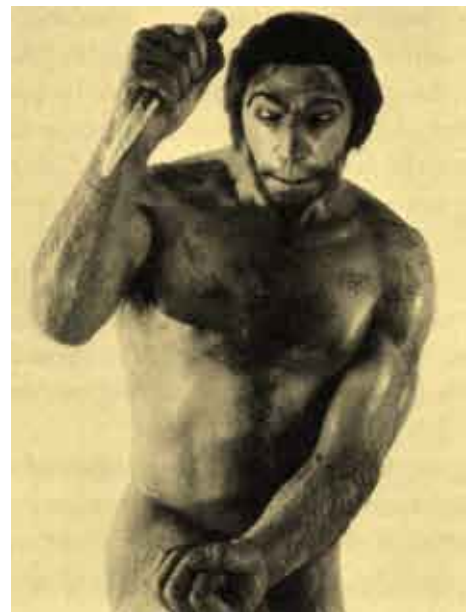


Fig. 1. O Neandertal idealizado pelo antropólogo Erik Trinkaus, com base no estudo aturado dos registos fósseis, que usei como inspiração para as minhas personagens. Muito diferente da imagem popularizada pela indústria de entretenimento.

Os homens levantaram-se e sacudiram a terra das mãos; agarraram a liteira com os ossos da rapariga e depositaram-nos dentro do buraco. Nesse instante, o resto do grupo aproximou-se e cada indivíduo ofereceu flores e objectos ao esqueleto desengonçado: magnólias, figos e avelãs; colares de pedras pitorescas e dentes de animais que haviam pertencido à falecida, mais um osso em forma fálica de glande dolicocéfala e arqueada que ela usava para se masturbar.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)



Fig. 2. Apesar das semelhanças que o Neandertal possui com o Homem Moderno, a análise feita aos seus vestígios de ADN prova que não é nosso antepassado.

A percepção popular sobre o homem de Neandertal mudou muito. O livro *The Neandertals*, escrito pelo especialista Erik Trinkaus, com Pat Shipman (Alfred A. Knopf, 1993) apresenta no capítulo “*Created in Our Own Image*” (págs. 384-410) um relato muitíssimo pormenorizado sobre o modo como essa espécie foi sendo comentada pela academia e pelos *media*. O que importa reter é a constatação que o Neandertal já não é o humanóide violento, interessado em violar mulheres brancas de classe média alta (como se pode ver no poster do filme *The Neanderthal Man*, de 1953: imagem pateta que me remete, imediatamente, para a estética da propaganda nazi usada durante a Segunda Grande Guerra para demonizar os indivíduos de religião judaica), mas um antepassado inteligente, sensível e capaz de realizar rituais elaborados, sobretudo no que diz respeito às práticas fúnebres. Nos livros citados acima é possível ler várias descrições sobre vestígios fossilizados desses costumes religiosos e foi com base nessas informações que descrevi os ritos que se podem ler em *Lisboa Triunfante*.

Atrás dela caminhava um menino enfarpelado em peles e com a cabeça raspada; tinha um calçado grosseiro, idêntico ao dos outros, e contemplava os ossos da mãe com os seus olhos grandes e verdes.

*(“A Terra das Serpentes”,
Lisboa Triunfante)*

A imagem dos Neandertais promovida por Trinkaus, mostra um hominídeo mais realista que qualquer composição anterior: é um homem pálido, sem pêlo e com grande musculatura; apresenta um rosto marcado por uma delicadeza insuspeita, consequência do maxilar não possuir queixo, e o cabelo é curto. Decidi que os meus Neandertais iriam ao encontro desta versão realista: sendo o Neandertal uma espécie que evoluiu num clima frio, seria natural que ostentasse características comuns aos indivíduos que habitam nas regiões do Norte, onde a fraca luz solar obriga ao desenvolvimento de peles pálidas e cabelos louros, ou ruivos para que os organismos possam receber mais luz e produzir o máximo de vitamina D que conseguirem. A estatura entroncada também é um truque de sobrevivência, porque um corpo grande arrefece mais devagar que um pequeno (não é nenhum acidente que a maioria da megafauna da Eurásia se concentrou no hemisfério norte). Quando os Neandertais ocuparam a Península Ibérica trouxeram com eles essas características físicas e pouco, ou nada, se devem ter modificado. No meu entender, não fazia sentido nenhum escrever sobre criaturas peludas, com cabelos compridos, porque tudo isso seria um obstáculo para quem, em última análise, faz da caça o seu modo de vida. Vale a pena recordar que estes homens viveram em florestas e que elas eram muito mais densas que as actuais.



Fig. 3. Escavação de uma sepultura Neandertal. Os fósseis ainda estão rodeados de vestígios de oferendas de várias ordens.

Desviando-se dos trilhos familiares, assinalados por pedras pintadas de vermelho nas quais figuravam signos que indicavam o género de animais ou recursos que poderiam ser encontrados, o rapaz revoltado entranhou-se na mata. As gramíneas encontravam-se cobertas por milhares de folhas ocre: o mundo dele tornou-se vermelho e laranja como o interior de uma tenda iluminada por uma candeia e só os pinheiros ainda conservavam a cor verde nas suas folhas finas como espinhas de peixe.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

Existem textos medievais sobre a floresta que contam como se tratava de um território escuro e hostil: se assim era no século XII, como seria milhares de anos antes? (Podem encontrar algumas descri-



Fig. 4. Gravura rupestre de uma hiena das cavernas.

ções em *The Medieval Imagination* de Jacques Le Goff, no capítulo “*The Wilderness in the Medieval West*”, págs. 47-59. The University of Chicago Press, 1988.) Os pêlos concentram os odores corporais, que os animais detectariam, e os cabelos facilmente se poderiam enredar na vegetação ou tornarem-se ninhos de parasitas. Se observarmos os povos que ainda se dedicam à caça, em sintonia com a Natureza, veremos que nenhum deles corresponde aos estereótipos difundidos pelo cinema. Por conseguinte, imaginei as minhas personagens

como indivíduos sem pêlo, com cabelo rapado, que usam o pigmento ocre como uma espécie de protector solar.

A noção que os Neandertais cuidavam dos velhos, dos feridos e realizavam “cirurgias” primitivas é apoiada na descoberta de diversos fósseis que apontam nessa direcção e a informação pode ser lida, por exemplo, em *Human Evolution* (pág. 297): «*The lower part of the right arm had been amputated just above the elbow. This was daring surgery, and the pain must have been enormous. It is surprising to find such surgery successfully practiced this far back in human prehistory. And the fact that this individual survived for a considerable time indicates that his society had some sense of altruism – enough to provide the essentials of food and shelter to an injured member.*»

Falei sobre os Neandertais como se tivessem sido nossos antepassados, mas, provavelmente, não foram. O seu ADN não possuía nenhum parentesco com o nosso; e indivíduos de espécies diferentes não podem reproduzir. Para nós é um pouco difícil conceber a noção de outra espécie humana, porque há muito tempo que só existe uma: é um conceito que não nos é familiar – até alienígena. Mesmo assim, já existem duas espécies humanas: o género dos chimpanzés (*Pan Troglodytes*) foi reclassificado e passaram a chamar-se *Homo Troglodytes*. O chimpanzé pigmeu, ou Bonobo, partilha quase 100% dos nossos genes: é, mesmo, uma outra espécie de ser humano. Transcrevo de *The Ancestor's Tale* (págs. 64-65): «*Do modern Europeans inherit any Neanderthal genes? This is a hotly debated issue, recently reignited by a remarkable extraction of DNA from the late Neanderthal bones. So far, we have extracted only the maternal inherited mitochondrial DNA, but this is enough for a tentative verdict. Neanderthal mitochondria are quite distinct from those of all surviving humans, suggesting that Neanderthals are no closer to Europeans than to any other modern peoples. In other words, the female-line common ancestor of Neanderthals and all surviving humans long pre-dates Mitochondrial Eve: about 500,000 years as opposed to 140,000. This genetic evidence suggests that successful interbreeding between Neanderthals and Moderns was rare.*» Sobre esta possibilidade, é interessante ler esta transcrição sobre o famoso *Menino do Lapelo*, esqueleto que é observado como sendo uma prova de hibridismo entre Neandertal e homem moderno: «*As estruturas funerárias do Paleolítico Superior, muito mal conhecidas, exceptuando-se o caso mediático, recentemente dado a conhecer, do chamado “menino do Lapedo” (concelho de Leiria), remete-nos para o mundo das primeiras manifestações mágico-simbólicas do homem moderno. Datada em cerca de 24,500 BP, foi nele vislumbrado uma mistura genética de Neandertais com população moderna, ficando por esclarecer, caso se conforme tal conclusão, quem eram estes últimos: se ainda aurignacen-*

ses ou já gravettenses, possibilidade mais conforme à cronologia do último, situável cerca de 25,000 BP. Persiste, em todo o caso, um problema essencial ainda por resolver: se a continuidade antropológica entre Neandertais e modernos é uma hipótese a reter, a descontinuidade tecno-tipológica verificada entre as indústrias mustierenses e aurignacenses – associadas, no território português, respectivamente ao primeiro e ao segundo dos referidos grupos humanos – é total; como compaginar, então, esta realidade dual, no caso efectivamente de ela ter existido? (...) Foi possível reconstituir, ao menos em parte, o ritual funerário: o corpo teria sido envolvido em uma pele, por sua vez embebida em ocre vermelho, coloração que se conservou na zona em que o cadáver foi depositado (...) testemunho de oferendas rituais de comida (...) uma concha de *littorina obtusata* perfurada, foi encontrada junto ao pescoço, devendo pertencer a um colar (...) recolheram-se quatro caninos de veado perfurados, fazendo crer num ornamento de cabeça (...) porque razão foram os imigrantes a absorver as populações Neandertais e não o contrário? E por que razão foi neste extremo ocidente sem saída do continente europeu que tal fenómeno parece ter-se verificado mais intensamente do que em outras regiões do mesmo continente?» (em *Pré-História de Portugal*, no capítulo “O Paleolítico Superior e a Emergência do Homem Moderno na Península Ibérica”, págs. 118-120).

O declive do terreno auxiliou-os e, passados uns instantes, tinham conseguido voltar a tartaruga do avesso. O rapaz mais novo estava ansioso. Era o seu momento.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

A fauna deste capítulo era a de Lisboa e regiões limítrofes no período em que o enredo se desenrola e todas as espécies animais encontram-se documentadas em *Pré-História de Portugal*. A informação que serviu de base para a caçada à tartaruga gigante, organizada pelas personagens, encontra-se este trecho que transcrevo: «(...) tartaruga terrestre (testudo hermanni), a qual parece ter desaparecido em consequência da vaga de frio ocorrida cerca de 18,000 BP. A abundância de tais restos, sobretudo oriundos da C. 8 (o que significa terem sido resultantes da captura de Neandertais com fins alimentares) (...)» (em “O Paleolítico Médio, o Complexo Mustierense em Portugal e suas Características”, pág. 89). Espécies como o leão-das-cavernas, um tipo de leão-europeu, e o hipopótamo-europeu (que chegou a habitar o estuário do Tejo) já se encontravam extintas neste período, assim como outras espécies de mega-fauna. Existem indícios de interacções dos homens de Neandertal com as hienas-das-cavernas, porque ambos competiam nos mesmos espaços. O sentido alegórico que a minha tribo atribui à hiena é consonante com aquilo que tribos actuais pensam sobre as hienas modernas e foi decalcado dos livros *Dicionário dos Símbolos* de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (Teorema, 1994. Pág. 368) e *Dicionário Ilustrado de Símbolos* de Hans Biedermann (Melhoramentos, 1999. Pág. 186). Outro livro que consultei sobre o sentido alegórico da hiena foi *O Corpo e o Gesto na Civilização*

Fig. 5. O autor Philip Gardiner sugere que o alongamento dos crânios praticado por antigas sociedades, como a tribo dos Hunos à qual pertenceu a caveira da fotografia, foi um rito ofiolátrico.



Medieval (Vários. Edições Colibri, 2006) que possui um capítulo intitulado “A Profanação do Corpo: Imagens da Hiena nos Bestiários Medievais” (págs. 315-327).

O cadáver era desbastado com gumes de pedra até os ossos ficarem lípidos; em seguida, o estômago, morada dos espíritos, era queimado com frutas e flores para, consoante a forma do fumo, serem hierarquizados aqueles que iriam consumir a carne.

(“A Terra das Serpentes”, Lisboa Triunfante)

Existem provas que os Neandertais praticavam a descarnação e as ferramentas que possuíam eram apropriadas para o efeito, excepto para os ossos mais pequenos como as falanges; pormenores sobre o costume de descarnar os cadáveres podem ser lidos em *The History of Death* de Michael Kerrigan (The Lion's Press, 2007. Pág. 8). Também foi no livro *The History of Death* que encontrei a lenda índia norte-americana que serviu de inspiração à história que conta como a Raposa instituiu a Morte (pág. 18): a versão original não tem uma raposa como protagonista, mas um coioite, e é muito mais simples. O pormenor do uso do azeviche para afugentar os espíritos é baseado nas tradições populares cujos relatos encontrei no primeiro volume da trilogia *Religiões da Lusitânia* de J. Leite de Vasconcelos (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988) no capítulo três em “Vários Objectos Amuletoformes e Outros” (págs. 136-140). Este trabalho de Vasconcelos é um esforço superior e o próprio autor aparece como personagem no Capítulo Dois de *Lisboa Triunfante*, em virtude do seu papel como etnólogo e pela amizade que manteve com Aquilino Ribeiro.

Não há provas que os Neandertais possuíssem um vocabulário articulado, mas os registos fósseis insinuam que não teriam: a estrutura das gargantas deles não era conveniente a um discurso falado. Teoriza-se sobre uma gramática de estalinhos, assobios e gestos, mas tudo o que foi proposto até ao momento é conjectural. É óbvio que a espécie deveria possuir algum tipo de comunicação, porque não é possível transmitir cultura sem ela e os Neandertais tinham cultura: se um indivíduo, por mais primitivo que seja, enterra os mortos com ritualismo é porque tem consciência de si e dos outros.

Contudo, há quem pense de forma diferente. Um livro que teoriza sobre o nascimento da consciência, expressando que ela só se desenvolveu, com maior independência, há cerca de três mil anos, e que ainda se está a desenvolver, é *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* de Julian Jaynes (Mariner Books, 2000). «We are conscious human beings. We are trying to understand human nature. The preposterous hypothesis we have come to in the previous chapter is that at one time human nature was split in two, an executive part called a god, and a follower part called a man. Neither part was conscious. This is almost incomprehensible to us» (capítulo quarto, “The Bicameral Mind”, pág. 84). Em síntese, a teoria de Jaynes entende que os dois hemisférios cerebrais possuem duas maneiras diferentes de falar connosco: a voz do lado esquerdo é a voz da razão, analítica; a do direito, a voz dos deuses, inconsciente e misteriosa. «The psychologist Julian Jaynes has argued persuasively that its capacities for self-exhortation and self-reminding are a prerequisite for the sorts of elaborated and long-term bouts of self-control without which agriculture, building projects, and other civilized and civilizing activities could not be organized», em *Consciousness Explained* de Daniel C. Dennett, no capítulo “The Evolution of Consciousness” (Back Bay Books, 1991. Pág. 222). Contudo: «Unfortunately, many of the things that people write about consciousness are almost puzzling as consciousness itself. (...) Many test for consciousness by seeing whether an animal recognizes that the image in a mirror is itself and not another animal. By this standard, monkeys, young chimpanzees, old chimpanzees, elephants, and human toddlers are unconscious. The only conscious animals are gorillas, orangutans, chimpanzees in their prime, and, according to

Skinner and his student Robert Epstein, properly trained pigeons. Others are even more restrictive (...): not even all people are conscious. Julian Jaynes claimed that consciousness is a recent invention. The people of early civilizations, including the Greeks of Homer and the Hebrews of the Old Testament, were unconscious. Dennett is sympathetic to the claim (...)», em *How the Mind Works* de Steven Pinker (Penguin Books, 1997. No capítulo dois “*Thinking Machines*”, pág. 133).

Como ninguém parece ter uma opinião definida sobre como a consciência se poderia ter manifestado ao longo da História, quanto mais o que é que ela é, na realidade, qualquer forma que eu concebesse para pôr as minhas personagens pré-históricas a falar seria meritória. Optei pela, hipotética, gramática gestual e de estalinhos, à semelhança de muitos dialectos indígenas, porque me pareceu ser a solução mais autêntica. Todavia, como os temas citados acima não me são indiferentes, atrevi-me a fazer apenas uma tímida tentativa daquilo a que se poderia chamar, com muita latitude, de teorização sobre um novo nascimento de consciência, na sequência em que o rapaz Neandertal descobre o sentimento de individualismo.

Concebi esse protagonista como se ele fosse uma alegoria do Lobo Isengrin, o arqui-rival da Raposa Renart nas várias histórias que compõem o *Roman de Renart*. Para o efeito, baseei-me na linha narrativa do poema *Ysengrimus* (1148-49), redigido em latim erudito (logo uma peça que não foi escrita a pensar numa recepção popular), e que introduz pela primeira vez a personagem da Raposa: chama-se Reinardus e é sobrinha do Lobo. No poema, o tio dela é, em maior espessura, uma alegoria do poder clerical e as sátiras que caem sobre ele correspondem a alusões directas a figuras contemporâneas que, de forma alguma, passariam despercebidas aos leitores: «*In the Ysengrimus the violence and brutality of the trickster tales are transcended to express criticism of the ecclesiastic hierarchy*» (em “*Ysengrim, the Wolf-Monk with a Name*”, em *Talking Animals: Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150* de Jan M. Ziolkowski. Pág. 213. University of Pennsylvania Press, 1993); «*Anselmo of Tournai and Pope Eugenius III are the two principal real-life villains identified by the Ysengrimus (...)*» (em “*The Satiric Fiction of the Ysengrimus*” de Jill Mann, em *Reynard, the Fox*, editado por Kenneth Varty. Págs. 5 e 13. Berghahn Books, 2000).

O desfecho do capítulo mimetiza o final de *Ysengrimus*, em todos os detalhes, como se poderá averiguar em “*The Satiric Fiction of the Ysengrimus*” (págs. 13-14).

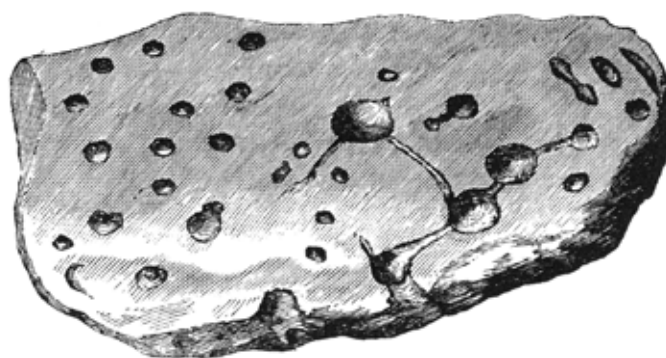


Fig. 6. Ilustração científica de uma das famosas Pedras das Covinhas, ou das Pocinhas. O seu uso real permanece por descobrir.

LISBOA MEDIEVAL

*Esta cidade, Guterres, está à espera de nos cair em cima (...).
Temos de ter cuidado! (...) vamos entrar num sítio muito
perigoso.*

*(“Pythonomorpha Pentadactyla”,
Lisboa Triunfante)*

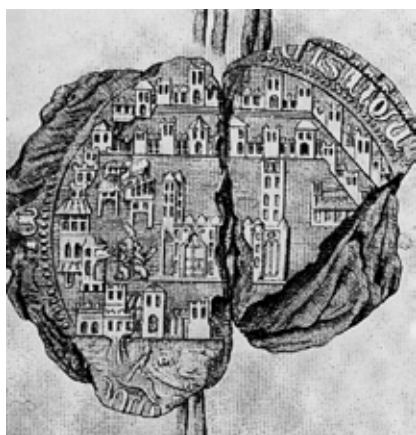


Fig. 7. Selo com uma representação medieval da Sé de Lisboa (século XIV). Na parte traseira do edifício pode ver-se a grande torre sineira, actualmente inexistente. Era em frente da Sé que se fazia o mercado e as assembleias, na ausência do Rossio e da Praça do Comércio: submersos pelo encontro de dois rios que desaguavam em uníssono no Tejo; pelo terreno onde, posteriormente, foi aberta a Rua Augusta.

Falar sobre o Capítulo Cinco em pormenor e sem revelar conteúdos importantes para o desfecho do romance é difícil, mas posso começar por dizer que, Lisboa, mais antiga que Roma, chegou ao século XIII como uma cidade estratificada em séculos de história, costumes e vícios.

De *Alis Ubo*, feitoria fenícia (desde IX-VIII a.C.), até *Olisipo*, município romano (desde III a.C.), de *Aluxbona*, almedina muçulmana (séculos VIII-X), a *kibutz* judaico (até XVI), a Lisboa medieval conservava os traços de todas essas encarnações anteriores, ao mesmo tempo que absorvia novo território, sob a orientação de dois reis que viriam a fazer dela a mais prodigiosa cidade do país: Afonso III e D. Dinis.

O primeiro tornou-a capital do Reino, em 1255, e o segundo ampliou-a, avançando a malha urbana para Ocidente; um exemplo é a construção da primeira das chamadas *Vilas Novas*, bolsas de população que deram origem a dezenas de novos bairros lisboetas, como o do Bairro Alto de São Roque (Vila Nova de Andrada). Como um fractal mandelbrotiano, Lisboa continuou a florescer excrescências; mesmo no período filipino (1580-1640), não deixou de se multiplicar.

O enredo do Capítulo Cinco de *Lisboa Triunfante* desenrola-se no ano em que Afonso III elevou Lisboa a capital do Reino e oferece uma explicação ficcional para essa decisão, relacionada com a narrativa principal do romance. Uma figura importante neste episódio é Frei Gil de Santarém, mais conhecido como o *Fausto português*. A festa litúrgica que lhe é dedicada pela igreja católica ocorre a 15 de Maio.

(...) o contrato que Valadares fechara com o Príncipe das Mentiras era o maior segredo dele.

(“Pythonomorpha Pentadactyla”, Lisboa Triunfante)

Nascido em Vouzela, em 1190, e falecido em Santarém, em 1265, a vida do histórico Gil de Valadares está longe de ser uma narrativa consensual. Transcrevo da biografia disponível no *site Província Por-*

tuguesa da Ordem de São Domingos: «Segundo alguns historiadores (...), a juventude de S. Fr. Gil não foi digna, nem diante de Deus, nem diante dos homens, especialmente naqueles anos em que empreendeu a viagem para Paris e nos anos em que ali estudou. Há quem afirme que entregara a sua alma ao demónio, assinando um documento com o próprio sangue. (...) Nada disto está comprovado e a literatura em questão deve ter muito de apócrifo (...)» (em “<http://www.dominicanos.com.pt/index.asp?art=6603>”).

Pessoalmente, acredito que a lenda do pacto diabólico deve ser observada com algum cepticismo, em virtude do ambiente persecutório que se começava a sentir, promovido pela Santa Inquisição (dominicana). Custa-me a crer que um frade dominicano pudesse entregar-se em segredo a actividades heréticas – quanto mais demoníacas –, e com o desafio necessário à sua execução, num contexto religioso e social desta natureza sem passar o resto da vida a olhar por cima do ombro. Por mais que a ideia de um clérigo satânico (revolucionário) seja fascinante, ela terá, até ao surgimento de provas credíveis, de permanecer no domínio da ficção.

João de Oliveira, O.P., no livro *Frei Gil de Portugal, Médico, Teólogo, Taumaturgo* (Prefácio, 1973), refere que o autenticado maxilar inferior de Frei Gil de Santarém é adorado na Capela de São Frei Gil, em Vouzela, e que existe uma tibia do frade na Igreja do Corpo Santo, em Lisboa (págs. 11-12). O subjacente dos seus restos encontra-se na Quinta das Lapas, em Monte Redondo.

Penso que não será errado dizer que foi Almeida Garrett quem, em *Viagens na Minha Terra*, popularizou a ideia que Gil de Santarém terá sido o Fausto português: «Algures lhe chamei já o nosso Doutor Fausto; e é com efeito. Não lhe falta senão o seu Goethe» (capítulo XXXIX, pág. 159). Já no canto IX do poema *Dona Branca*, publicado vinte anos antes de *Viagens na Minha Terra* (1826 e 1846, respectivamente), Garrett escrevera: «Está Frei Gil! Do Diabo, a quem vendera a alma pelo poder da bruxaria (...)». O tema não lhe era indiferente e ele pensou mesmo em escrever um romance sobre essa personagem, intitulado *O Homem do Diabo e de Deus, Santo Frei Gil*, como vem anunciado na *Revista Universal Lisbonense* (1843), numa prospecção de obras inéditas a editar. Eça de Queirós também começou a escrever um romance sobre Frei Gil chamado *Vida Diabólica e Milagrosa de S. Frei Gil*: «Estou escrevendo a vida diabólica e milagrosa de São Frei Gil – e por signal – dir-te-hei agora aqui, quando justamente nos achamos sob arvoredos – que a nossa riquíssima língua portuguesa me parece deficiente em cores com que se pintem selvas; e também te confiarei que, tendo mettido, por minhas próprias mãos, o santo bruxo em uma floresta, não sei como o heide tirar de lá» (em *Prosas Bárbaras*). Retirei estas informações da introdução à peça *Frei Gil de Santarém: Lenda Faustiana da Primeira Renascença* de Teófilo Braga (em “*Ideia do Poema*”, págs. XX-XXIII. Livraria Chardron, 1905). Também Camilo Castelo Branco utilizou a mitologia de Frei Gil em *O Esqueleto* (Parceria António Maria Pereira, 1909. Capítulo X, págs. 107-109). Na página XXIII de *Frei Gil de*



Fig. 8. Painel de azulejos mostrando a Sé de Lisboa como ela deveria ter sido na Idade Média. No século XIX criou-se a iniciativa de reconstruir os pináculos medievais (visíveis na imagem), mas a ideia foi abandonada. A Sé era o coração da Lisboa do século XIII.



Fig. 9. O rei Afonso III, Conde de Bolonha. Elevou Lisboa a capital do Reino em 1255 e introduziu na corte o costume de troubar.



Fig. 10. Frei Gil Rodrigues de Valadares. Monge dominicano, conhecido pelo nome Gil de Santarém, com fama de ter feito um pacto com o Diabo.

Santarém: Lenda Faustiana da Primeira Renascença, Braga escreve: «Garrett compreendeu admiravelmente a fôrma artística como devia ser tratado este thema: “é necessário que appareça como protagonista de uma grande acção – em toda a luz do quadro.” O quadro não carecia de ser inventado, constitue uma esplêndida época histórica; a grande accção é a queda de um rei ante o poder theocrático. Faltava só vivificar estes elementos reaes em uma synthese poética, seguindo a phase universalista da Arte.» Braga escreveu uma peça admirável, imbuída de republicanismo, na qual Frei Gil de Santarém é o emissário clerical que entrega a bula de deposição a Sancho II, abrindo caminho à ascensão de Afonso III; logo à elevação de Lisboa como capital do Reino.

Este enredo surge no Capítulo Cinco de *Lisboa Triunfante*, mas subordinado aos temas do romance e a elevação de Lisboa a capital não se cumpre por aí. O livro de Braga foi inspirador, no que diz respeito à representação do sentimento revolucionário num cenário medieval. Outro livro que consultei foi *S. Frei Gil de Santarém: O Homem de Deus e do Diabo* de João Grave (Livraria Chardron, 1923). Nesta história, Gil de Santarém é um anti-herói filosófico que mente, rouba e viola raparigas: foi a este texto que vim buscar a personagem do escudeiro Guterres, se bem que o meu retrato nada tem a ver com o descrito por Grave. Ao livro de Braga fui buscar o enredo da prisão de Tomás Scoto, mas adaptei-a ao contexto ficcional do meu romance com a introdução do histórico Álvaro Pelayo, um dos primeiros inquisidores.



Fig. 11. Almeida Garrett. O escritor chamou “Fausto Português” a Gil de Santarém, em *Viagens na Minha Terra* (1846).

Subindo pela Rua Direita das Portas, coberta por balcões e passadiços, Valadares sentiu o cheiro pungente do estrume com o qual alguém acabara de fertilizar a horta que possuía nas traseiras; as habitações cresciam em altura, e longitudinalmente, formando pátios problemáticos onde os cidadãos cultivavam legumes e criavam animais.

*(“Pythonomorpha Pentadactyla”,
Lisboa Triunfante)*

Para escrever sobre a Lisboa Medieval, e as suas gentes, apoiei-me em diversos títulos; a maioria com mapas que representam o aspecto contemporâneo da cidade, por isso posso legitimar que, a acreditar nos documentos, todas as informações factuais contidas no romance estão, em última análise, correctas. Todos os livros consultados estão citados na bibliografia de *Lisboa Triunfante*. As várias obras de Jacques Le Goff, Georges Duby e outros medievalistas citados foram muito importantes para desmistificar ideias instituídas sobre a Idade Média, assim como os volumes de José Mattoso que também estão listados. À biografia *Afonso III* de Leontina Ventura (Círculo de Leitores, 2006) fui buscar todas as informações factuais respeitantes a certos aspectos do reinado de Afonso III, no período em que ocorre o enredo, assim como ao livro *Breve História de*

Portugal de António H. Oliveira Marques (Editorial Presença, 2006). Sobre a condição feminina na Idade Média, consulte o artigo “*Women and the Family*” de Christiane Klapisch-Zuber, incluído na colectânea de ensaios *The Medieval World*, editada por Jacques Le Goff (Parkgate Books Ltd, 1990. Págs. 285-311). Foi um texto muito importante para escrever sobre a personagem de Mécia.

Numa fase inicial, o enredo que envolve a homossexualidade de Frei Gil de Santarém possuía um destaque maior, mas, à medida que a história se desenvolveu noutra direcção, essa ideia ganhou uma presença menor. Contudo, sobre a cultura *gay* na Idade Média consulte os livros *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (The University of Chicago Press, 1981) e *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (Vintage Books, 1995) de John Boswell. As informações contidas nesses volumes influenciaram a escrita de diversas passagens dos Capítulos Três e Cinco.



Fig. 12. Teófilo Braga. A sua peça *Frei Gil de Santarém: Lenda Faustiana da Primeira Renascença* (1905) mistura a lenda do dominicano “satanista” com os ideais republicanos.



Fig. 13. João Grave. Autor de *S. Frei Gil de Santarém: O Homem de Deus e do Diabo* (1923).



Fig. 14. São Domingos assiste a um auto-de-fé. O inquisidor galego Álvaro Pelayo aparece um século mais cedo em Lisboa Triunfante. Cerca de 1330, a pedido de João XXII, de quem foi confessor, escreveu o tratado *De Statu et Planctu Ecclesiae*, no qual cataloga mais de cem “vícios e más acções” exclusivos da Mulher. Um deles é a fornicação com o Diabo.



Fig. 15. Uma representação poética (note-se a ausência dos pináculos e da torre sineira na Sé) daquilo que poderá ter sido a Lisboa medieval. Verídica é a inclusão dos arrabaldes exteriores à muralha, todavia. A dependência do rio iria adquirir uma importância ainda maior nos séculos seguintes.



Fig. 16. Camponês fazendo trabalhos de reparação na muralha de Lisboa. O tributo da anúduva, imposto braçal que obrigava os agricultores dos arrabaldes a abandonar os campos para reconstruir ou limpar as muralhas da cidade servia para fortalecer a noção que existia uma diferença de qualidade entre um tipo de cidadão e o outro, posto que os habitantes intramurados estavam isentos. Foi Afonso III quem acabou com a anúduva.



Fig. 17. As ruínas do Convento do Carmo, cuja construção foi liderada por Nuno Álvares Pereira no século XIV. O monte sobre o qual fica o convento volta-se para o Rossio que, na altura, era um vale de terreno alagadiço, por onde passava um rio. A instabilidade do solo não prometia uma longa vida ao monumento; mesmo assim, durante o grande terramoto de 1755 só o telhado é que derrocou. A tampa do túmulo de Frei Gil de Santarém encontra-se no Museu de Arqueologia, no qual o Convento se transformou.

LISBOA MANUELINA

O vento desembaraçava-se devagar pelos caixilhos da janela sem cortina e preenchia paulatinamente a alcova com o aroma a pescaria que provinha das bancadas das peixeiras, montadas do lado de fora da muralha junto à Porta da Ribeira: cações, pargos, congros e lulas, mais peixotas e outra arraia-miúda, talhados com cutelos diante dos fregueses; as barrigas e as escamas eram lançadas em cestos.

(“A Lição de Arquitectura”, Lisboa Triunfante)

A par de prosseguir com o enredo de *Lisboa Triunfante*, desvendando intrigas que foram deixadas em aberto pelos capítulos anteriores, este Capítulo Quatro apresenta uma ficção sobre a origem da Maçonaria, subordinada ao tema da ofiolatria que serve de estrutura a este romance: posto que é do conhecimento público que diversas figuras reais que estão na base das personagens deste livro pertenceram a essa ordem iniciática, pensei que seria interessante que, neste particular universo narrativo, a origem dela estivesse ligada ao enredo que move as personagens principais. Nessa lógica de continuidade, que desenha uma filiação filosófica partilhada pelos revolucionários republicanos do Capítulo Dois, pelos cavaleiros do Capítulo Cinco e, ainda, pelos arquitectos que imaginaram e construíram o Mosteiro dos Jerónimos em Belém, aquilo que se sabe sobre o folclore do Ofício surge entrecruzado com as premissas ficcionais do romance. Todas as fontes que consultei sobre Maçonaria encontram-se listadas na bibliografia de *Lisboa Triunfante*. Um texto muitíssimo curioso que li para escrever este capítulo foi *The Serpent and its Symbolism in Freemasonry* de George Oliver (Kessinger Publishing), um artigo independente retirado do livro *Signs*

and Symbols Illustrated and Explained in a Course of Twelve Lectures on Freemasonry do mesmo autor. «Before I conclude this account of Serpent worship, I cannot omit to lay before you a very curious and extraordinary account of the same superstition, as practised by a sect of Christians who were denominated Ophitae, “both from the veneration they had for the Serpent that tempted Eve, and the worship they paid to a real Serpent. (...) They had a live Serpent which they kept in a kind of cage; at certain times they opened the cage-door, and called the Serpent: the animal came out and mounting upon the table, twined itself about loaves of bread: this bread they broke, and distributed it to the company, who all kissed the Serpent in turn. This they called their Eucharist» (em *The Serpent and its Symbolism in Freemasonry*, págs. 39-40).



Fig. 18. Interior do Mosteiro de Santa Maria de Belém, ou dos Jerónimos, com a famosa abóbada em dossel do arquitecto João de Castilho.

(...) a mais antiga – e a melhor – fraternidade de artifices do mundo antigo, uma organização composta somente por iniciados nos Mistérios de Dionísio e que se dedicou à construção de teatros e templos.

(*“A Lição de Architectura”*, Lisboa Triunfante)

Uma mitologia que resgatei e que serve as intenções narrativas com as quais este capítulo se preocupa é a que fala dos Arquitectos Dionisiacos: lendária ordem de arquitectos romanos e gregos que se dedicava à construção de templos e teatros. Os seus edificios consistiam em estruturas orientadas por conceitos geométrico-esotéricos que intentavam oferecer aos visitantes uma experiência mística e sensorial, subalterna ao carácter iniciático dos preceitos da própria ordem. Certos autores acreditam que eles influenciaram a Maçonaria Operativa e, por conseguinte, a Especulativa; outros crêem que ela está na própria origem do Ofício. Todas as informações sobre os Arquitectos Dionisiacos contidas no romance foram retiradas de *The Secret Teachings of All Ages* (em “*The Dionysiac Architects*” no capítulo XL “*Freemasonic Symbolism*”. Págs. 568-574). Também me apoiei no livro *The Occult Underground* de James Webb (Open Court Publishing, 1990), principalmente no capítulo seis “*Secret Traditions*” (págs. 191-244).

Para escrever sobre Hypatia (filha de Théon da Alexandria, aluna de Plutarco e a única mulher a rivalizar com os doutores do Egipto em sabedoria), personagem que, de certo modo, se cifra como sendo a nemesis filosófica de Mestre Boytac, baseei-me em *The Secret Teachings of All Ages* (em “*Hypatia*” no capítulo XLVI “*The Mysteries and Their Emissaries*”. Págs. 650-651). Sobre o tema da misoginia também consultei os livros *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine* de Nancy Qualls-Corbett (Inner City Books, 1988) e *Beyond Power: On Women, Men, and Morals* de Marily French (Ballantine Books, 1986).

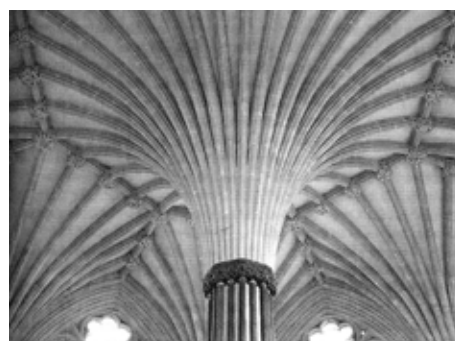


Fig. 19. Uma estrutura parecida com a anterior aparece em muitos outros mosteiros e catedrais. Segundo alguns autores, esta arquitectura em “leque”, ou em “jorro”, é uma alegoria maçónica para a união do Homem com o Universo.



Fig. 20. Um maçon feito com os objectos, materiais e símbolos que se podem encontrar no *sanctu sanctorum*. Desenho de A. Slade.

virtude da sonoridade, e não promovo de maneira nenhuma a noção que se trata da grafia correcta. A acreditar nos registos, penso que o carácter que a minha personagem apresenta no romance não deverá ser muito dissemelhante da personalidade desse arquitecto: é verídico que ele falava dele próprio na terceira pessoa, como se pode ler em “*Santa Maria de Belém, o Mosteiro dos Jerónimos*”, e que possuía um temperamento altivo (pág. 182). Os pormenores da contratação de João de Castilho que se podem no romance são uma invenção ao serviço da história, mas baseados na informação verídica que a corte começou a desgostar do trabalho de Boytac e o substituiu (em “*Santa*

Sua Majestade pode fazer quantos barões quiser, mas nunca poderá, por mais que o deseje e tente, fazer um único Mestre Boytac.

(“*A Lição de Architectura*”, *Lisboa Triunfante*)

A fonte que usei para escrever sobre Mestre Boytac e os pormenores da construção do Mosteiro dos Jerónimos foi o capítulo cinco de *O Livro de Lisboa*, coordenado por Irisalva Moita (Livros Horizonte, 1994), intitulado “*Santa Maria de Belém, o Mosteiro dos Jerónimos*” de Rafael Moreira (págs. 181-194). A nacionalidade do mestre-de-obras do Reino de D. Manuel I é controversa, assim como o seu nome surge escrito de várias formas: *Boitac*, *Boitaca*, *Boutaca*, *Butaquá*. A minha escolha inclinou-se para Boytac, em

virtude da sonoridade, e não promovo de maneira nenhuma a noção que se trata da grafia correcta. A acreditar nos registos, penso que o carácter que a minha personagem apresenta no romance não deverá ser muito dissemelhante da personalidade desse arquitecto: é verídico que ele falava dele próprio na terceira pessoa, como se pode ler em “*Santa Maria de Belém, o Mosteiro dos Jerónimos*”, e que possuía um temperamento altivo (pág. 182). Os pormenores da contratação de João de Castilho que se podem no romance são uma invenção ao serviço da história, mas baseados na informação verídica que a corte começou a desgostar do trabalho de Boytac e o substituiu (em “*Santa Maria de Belém, o Mosteiro dos Jerónimos*”, pág. 191). Na verdade, grande parte do trabalho do arquitecto foi derubado ou reformulado por Castilho; que é, a acreditar nos documentos, o verdadeiro autor do revolucionário dossel de pedra do mosteiro (pormenores sobre a construção podem ser lidos nas páginas 190-192 do capítulo supracitado. Ainda sobre a temática da arquitectura, consultei *The Ten Books on Architecture* de Vitruvius – arquitecto romano que, segundo a lenda, foi um dos mais ilustres membros da ordem dos Arquitectos Dionisíacos – (Dover Publications Inc, 1960), principalmente no que diz respeito à educação do arquitecto e à construção dos templos (capítulo um do Livro I, “*The Education of the Architect*”, págs. 5-15; capítulo um do Livro III, “*On Symetry: In Temples and in the Human Body*”, págs. 72-75), a construção de altares (capítulo nove do livro IV, “*Altars*”, págs. 125-126), a questão da acústica dentro dos templos (capítulos quatro e cinco do Livro V, “*Harmonics*” e “*Sounding Vessels in the Theatre*”, págs. 139-145) e várias passagens do Livro IX que fala sobre a influência astrológica nas construções.



Fig. 21. Hypatia num quadro do pintor pré-rafaelita Charles William Mitchell (1885). Uma representação romântica, e cheia de dramatismo, mas pouco verosímil.

As teorias arquitectónicas que Boytac apresenta em *Lisboa Triunfante* foram inspiradas no trabalho do pintor e caricaturista William Hogarth que escreveu um livro intrigante, intitulado *The Analysis of Beauty* (Yale University Press, 2007), ensaio sobre Arte no qual desenvolve o conceito da “Linha de Beleza”: uma forma serpentiforme que é usada de várias maneiras nas composições. Uma visita atenta ao Mosteiro dos Jerónimos é quanto basta para constatar que ele está cheio de serpentes: algumas explícitas, outras dissimuladas. O Mestre Lima de Freitas fala sobre elas num ensaio muito interessante, intitulado “O Esoterismo na Arte Portuguesa”, incluído no livro *Portugal Misterioso* (Seleções do Readreg’s Digest, 1998. Pág. 210). Por outro lado, o texto de Hogarth está pejado de referências obsessivas ao “esvaziamento dos espaços” e à “beleza da linha da serpente”. «*Hollow forms, therefore, composed of such lines are extremely beautiful and pleasing to the eye; in many cases more so, than those of solid bodies*» (em *The Analysis of Beauty*, capítulo dez “Of Compositions with the Serpentine-Line”. Pág. 52). Pessoalmente, considero o trabalho de Hogarth perturbante, mas sou incapaz de explicar porquê. Sob o aspecto de “ensaio artístico”, acredito que o livro *The Analysis of Beauty* é pura loucura: durante a leitura, percebi muitas semelhanças entre as proposições estéticas de Hogarth e os crimes de Jack, o Estripador. Costuma apontar-se que teria sido um médico a cometer esses crimes, pelo conhecimento anatómico denunciado nos métodos, mas nunca encontrei nenhuma alusão que talvez ele tivesse sido um estudante de arte ou um pintor (excepto a teoria que coloca Walter Sickert como autor dos crimes) – que, em última análise, possuiria conhecimentos perfeitos de dissecação e de anatomia humana. Talvez até um artista inspirado neste livro de Hogarth. Deixo aqui esta especulação que apenas se suporta na leitura de *The Analysis of Beauty*. O desenho de Hogarth intitulado *The Reward of Cruelty*, pertencente à série *The Four Stages of Cruelty*, também foi o modelo para escrever uma determinada parte do capítulo.



Fig. 23. Vitruvius. Segundo a lenda foi um dos mais ilustres Arquitectos Dionisiacos.

No seguimento dos temas de *Lisboa Triunfante*, gostava de sublinhar a semelhança entre a ilustração *Moses Brought to Pharaoh’s Daughter*, de Hogarth, e as representações pictóricas que mostram a Senhora da Penha de França. Ambas me lembram as representações de Serapis, antiga divindade egípcia que costuma ser desenhada com uma régua na mão e montada num crocodilo: «*In Hebrew, Serapis is Saraph, meaning “to blaze out” or “to blaze up”*. For this reason the Jews designated one of their hierarchies of spiritual beings, Seraphim. (...) Among other meanings suggested for the word Serapis are: “The Sacred Bull”, “The Sun in Taurus”, “The Soul of Osi-

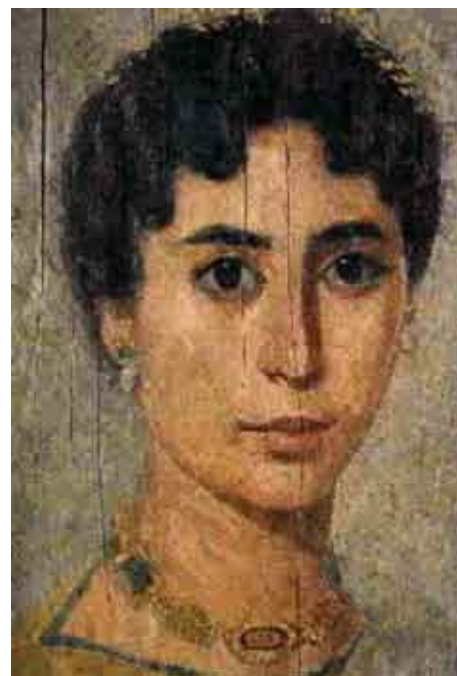


Fig. 22. Um retrato Fayum (retratos de mumificados encontrados na cidade egípcia de Fayum). Não existe nenhum retrato contemporâneo de Hypatia, mas os traços dela não deveriam ter sido diferentes dos desta típica mulher egípcia.

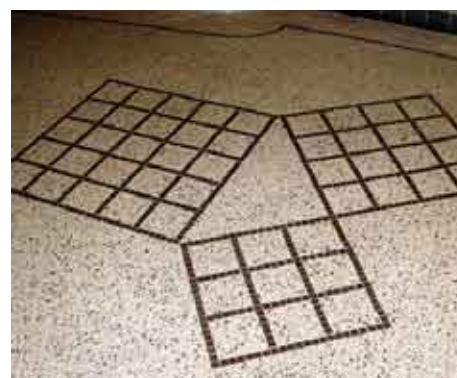


Fig. 24. A 47ª Proposição de Euclides, o “Pai da Geometria” (no “Livro I” de *Elementos*), que demonstra, geometricamente, o Teorema de Pitágoras. Um dos símbolos maçónicos mais relevantes.



Fig. 25. Ex-Libris do pintor e caricaturista William Hogarth. Usou-o na folha de rosto do ensaio sobre arte *The Analysis of Beauty* (1753).

ris”, “*The Sacred Serpent*”, and “*The Retiring of the Bull*”» (em *The Secret Teachings of All Ages*, capítulo III “*The Ancient Mysteries and Secret Societies, Part II*”, págs. 59-60).

Todas as informações sobre os Cavaleiros Templários e as suas práticas foram retiradas do capítulo “*Os Templários*”, do livro *Portugal Misterioso*, escrito por Manuel J. Gandra (págs. 298-355). Outros detalhes sobre as confrarias de pedreiros foram consultados em *Portugal Templário: Vida e Obra da Ordem do Templo* de Vítor Manuel Adrião (Occidentalis, 2007), em especial no capítulo III “*As*

Siglas da Matriz de Loures” (págs. 87-96). A foto do ídolo de pedra que, aparentemente, se assemelha a um dragão, e que ilustra este texto, foi tirada por mim num aposento do Convento de Cristo em Tomar e serviu de inspiração para a decisão que o Mestre Boytac toma perto do final do capítulo. Ignoro qual seja o verdadeiro significado do ídolo. Transcrevo de “*Os Templários*”, de Manuel J. Gandra: «*Sob o refeitório conventual situa-se uma dependência sui generis, já classificada de adega, mas com maior verosimilhança um templo destinado à realização de conclaves iniciáticos, até em vista da respectiva organi-*

zação espacial, bem como da anormal concentração e precisa distribuição de símbolos e motivos com conotações místicas» (pág. 342). Um

livro muito interessante que apresenta uma teoria sobre como a Maçonaria poderia ter evoluído dos Cavaleiros Templários é *Born In Blood: The Lost Secrets of Freemasonry* de John J. Robinson (M. Evans & Company, 1989). O escritor Umberto Eco diz que «*a única forma de sabermos se um livro sobre os Templários é sério é verificar se termina em 1314, data em que o seu Grão-Mestre foi queimado na fogueira*» (em *A Passo de Caranguejo*, capítulo “*Quem Já Não Acredita em Deus Acredita em Tudo*”, pág. 302. Difel, 2007), mas o livro de Robinson é muito bem documentado e as especulações apre-

sentadas parecem credíveis (o que não significa, só por si, que sejam verídicas). Foi, também, um livro útil para esclarecer pormenores de temática ritualista e linguística, no que diz respeito a imagens e vocabulário pertencente aos mitos maçónicos.



Fig. 26. Uma das diversas serpentes que se encontram no interior do Mosteiro dos Jerónimos.

Quando acordou, Miranda anotou o nome Binmarder num pedaço de papel.

(“A Lição de Arquitectura”, Lisboa Triunfante)



Fig. 27, 28 e 29. Logótipos de confrarias medievais de canteiros no Mosteiro de Alcobaça.

Sobre a vida e obra do poeta Francisco de Sá de Miranda, o “pai” do soneto português, documentei-me na biografia *O Doutor Frâncisco De Sá De Miranda: O Poeta do Neiva* de José de Sousa Machado (Livraria Cruz Editora, 1929). A sua rivalidade com o dramaturgo Gil Vicente, que considerava um escritor de mau-gosto, foi verídica e está documentada em várias fontes. O final deste capítulo de *Lisboa Triunfante* segue de perto as informações contidas no capítulo VII, “*Saída da Corte*” (págs. 49-72), apesar de as instrumentalizar num contexto ficcional que está ao serviço da história.

A predilecção da *Rainha Velha* por Gil Vicente está documentada na página 56. Os autores António José Saraiva e Óscar Lopes, no seu *História da Literatura Portuguesa* (Porto Editora, 1976), sugerem, no capítulo dois da III Época, “*Gil Vicente*” (págs. 193-236), que o dramaturgo poderá não ter sido o mesmo Gil Vicente ourives, famoso por ter feito a Custódia de Belém (pág. 194), em virtude do nome ser bastante vulgar – ou seja, existiram dezenas de indivíduos contemporâneos assim chamados – e, também, pela incompatibilidade entre as exigências dos dois ofícios: o de ourives e o das letras. Para escrever o capítulo foi ao encontro desta noção.

Sobre a vida e a obra de Bernardim Ribeiro, poeta contemporâneo de Sá de Miranda e seu amigo, voltei a consultar *História da Literatura Portuguesa*, no capítulo três da III Época, “*Bernardim Ribeiro*” (págs. 237-255). Ainda de referir o capítulo seguinte sobre Sá de Miranda (“*Sá de Miranda*”, págs. 257-268). Sobre a obra de Bernardim Ribeiro e de Sá de Miranda consulte *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro* (editado e anotado por Teresa Amado. Editorial Comunicação, 1994), *Do Significado Oculto da Menina e Moça de Helder Macedo* (Guimarães Editores, 1999) e *Sá de Miranda: Poesia e Teatro* (editado e anotado por Silvério Augusto Benedito. Editora Ulisseia, 1989).

De acordo com Silvério Augusto Benedito, «*Sá de Miranda (...) fez parte de uma nobreza empobrecida e esmagada pelo mercantilismo avassalador, reagiu perante o clero criticando aspectos da escolástica e do monaquismo (...)*» (em *Sá de Miranda: Poesia e Teatro*, pág. 20). É sugerido, de modo subtil, que a decadência da nobreza desta altura teve início no momento em que se desenrola a acção do Capítulo Cinco. Miranda foi um observador arguto do seu tempo e deixou inúmeras críticas ao Reino nas suas famosas cartas em verso; uma das quais, endereçada a António Pereira (e que serve de epígrafe ao capítulo), denuncia que já existia tráfico de droga em Lisboa do século XVI: tratava-se de uma substância conhecida como “a peçonha branca”. Ignoro que tipo de droga seria. Helder Macedo refere que seria um pó (em “*Conversa Com Vista Para...*”, entrevista conduzida por Maria João Seixas. *Pública*



Fig. 30. Afonso Domingues, o grande arquitecto medieval (séc. XIV-XV), numa estátua da sala do capítulo no Mosteiro da Batalha. Boytac deve ter-se sentido um filho espiritual dos construtores de catedrais.



Fig. 31. *The Reward of Cruelty* de William Hogarth (1751).



Fig. 32. Pormenor de *Moses Brought to Pharaoh's Daughter* de William Hogarth (1752).



Fig. 33. Uma das representações mais comuns da Senhora da Penha de França.



Fig. 34. O deus egípcio Serapis, montado num crocodilo e com uma régua na mão.

nº411 de 11/04/2004. Pág. 33): «(...) Sá de Miranda queixa-se que tinha chegado o pó da “peçonha branca” aos nossos portos, que as pessoas andavam a sonhar ao meio-dia pelas ruas da cidade.» A prostituta Aurélia e a velha Guiscarda são personagens da peça teatral *Os Vilhalpandos*, escrita por Sá de Miranda em 1538, mas publicada em 1560; a inclusão delas no romance não se aproxima dos papéis originais.

A lenda de Santa Úrsula e das Onze Mil Virgens narrada por Boytac é uma adaptação do material contido em *The Golden Legend, Vol. II*, de Jacobus de Voragine (Princeton University Press, 1995. Págs. 256-260). A rainha D. Leonor pediu relíquias pertencentes a esse espólio ao imperador Maximiliano e ele aquiesceu, enviando-lhe as relíquias de Santa Auta: a rainha conservou-as no Mosteiro da Madre de Deus, em Xabregas. As informações esotéricas sobre este mosteiro foram retiradas de *Mitos e Figuras Lendárias de Lisboa: Os Azulejos de Lima de Freitas na Estação dos Caminhos-de-ferro do Rossio* (Gabinete do Nó Ferroviário de Lis-

boa/Hugin Editores Lda, 1997. Págs. 33-36). Outros significados simbólicos relacionados com os temas citados acima, com o elefante de D. Manuel I e com os ensaios escritos por Binmarder Da Silba foram consultados em *The Lost Language of Symbolism* de Harold Bayley (Dover Publications Inc).

Regressado do período de nojo, passado em Sintra, o rei (...) mandou buscar o elefante (...) que guardava nas estrebarias do Palácio dos Estãos (...).

(“A Lição de Architectura”, Lisboa Triunfante)

O enredo correspondente ao elefante de D. Manuel I foi construído com base nos factos históricos publicados em *D. Manuel I* de João Paulo Oliveira e Costa (Círculo de Leitores, 2005), no capítulo nove da III Parte, “Práticas Quotidianas”, pág. 230). Este livro é, também, a fonte da maioria dos factos históricos relacionados com o reinado de D. Manuel I, e com a Lisboa de 1500, nos quais me baseei. Outro volume que usei foi *Elogio da Cidade de Lisboa de Damião de Góis* (Guimarães Editores, 2002) que contém mapas e descrições esclarecedoras.



Fig. 35. O Deus Hermes pisando um dragão e segurando o caduceu.



Fig. 36. Schlangengott (Deus Serpente) de Alfred Kubin (1902-03). Um "Cristo Lagarto"?



Fig. 38. Fotografia que tirei a um ídolo que me parece sauróctono (um dragão?) numa sala do Convento de Cristo, em Tomar (séc. XVI?).

Fig. 37. Um Lúcifer maçónico e serpentino na capa de um livro de cordel do século XIX.



Fig. 39. Chegada das Relíquias de Santa Auta à Igreja da Madre de Deus, atribuído a Cristóvão de Figueiredo e Garcia Fernandes (séc. XVI). A figura feminina que ocupa o lado esquerdo da pintura é Santa Úrsula.

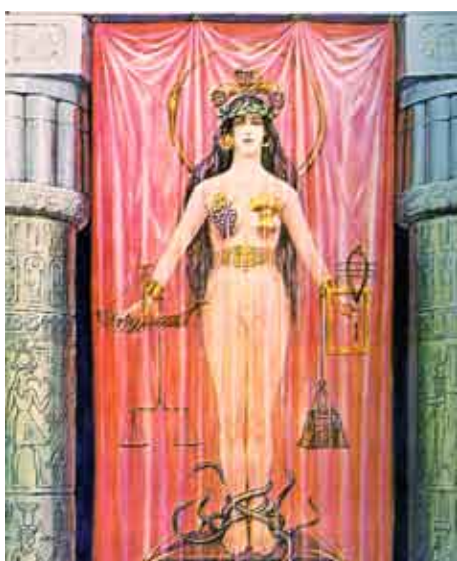


Fig. 40. A deusa egípcia Ísis com as serpentes aos pés.



Fig. 41. Um possível retrato do poeta Francisco Sá de Miranda. Sobre as várias representações de Miranda ler o capítulo XII "O Retrato" da biografia *O Poeta do Neiva* de José de Sousa Machado (Págs. 147-149. Livraria Cruz Editora, 1929).

Fig. 42. A famosa Rua Nova do século XVI, num pormenor de uma iluminura pertencente ao *Livro de Horas* de D. Manuel de D'Ollanda?). É possível ver os edifícios com três andares e as arcadas onde se agrupavam os mercadores ambulantes.



LISBOA BARROCA

Chegando à praça cheia de gente, e de bandos barulhentos de galinhas e gansos, o veículo foi coberto pela sombra do Convento do Carmo, edifício que rivalizava com o Palácio dos Estãos para o qual o coche se dirigia – mas se o Convento se expandia na vertical, o palácio inquisitorial mergulhava no solo, espalhando-se em cárceres lamacentos que, à semelhança das masmorras do Limoeiro, se alagavam quando engrossava o caudal da ribeira subterrânea que corria para o Tejo.

(“O Reino do Sol”, Lisboa Triunfante)



Fig. 43. Uma das casas típicas do século XVI que subsistem nos bairros históricos da Mouraria e de Alfama.

Acredito que um dos erros mais comuns que os escritores cometem ao escrever uma história que se desenrola no pretérito é preencherem os panoramas com parafernália do ano no qual tem lugar a acção; ou seja, se decidem escrever sobre alguma coisa passada em 1800, tudo o que existe no texto, desde modas, veículos e estilos arquitectónicos, são objectos criados ou desenvolvidos em 1800. Contudo, na vida real, as coisas passam-se de um modo diferente e é raríssimo algo inédito tornar-se conspícuo no próprio ano em que apareceu, pelas mais diversas razões: as personagens de 1800 usam roupa de 1790 ou 1780, ainda se pautam pelas tradições dos avós e olham com desconfiança para as modernices. Quando comecei a escrever sobre a Lisboa do ano de 1742, mantive essas premissas em mente e, ao escolher como referência, entre outros títulos, o livro *A Vida Quotidiana em Portugal ao Tempo do Terramoto* de Suzanne Chantal (Livros do Brasil, 2005) pensei que trinta anos não seriam um intervalo de tempo grande o suficiente para que a cidade tivesse mudado. Em essência, intuí que a Lisboa de 1775 seria muito parecida com a de 1742. E, de facto, era. O livro de Chantal é um justíssimo testemunho da Lisboa do século XVIII e, na minha opinião, o único defeito que tem é não explicitar exaustivamente as fontes onde foi buscar as informações, o que obriga, como é evidente, a um cruzamento com outros livros sobre o mesmo tema para apurar a credibilidade do texto.

No Verão, a lama e a trampa secavam e transformavam-se numa poeira preta que penetrava por todas as frestas. (...) O fedor poluente era tão forte que quase se podia tocar nele.

(“O Reino do Sol”, Lisboa Triunfante)

Sem sistemas eficazes de limpeza, as cidades europeias do século XVIII eram muitíssimo sujas e as pessoas que nelas habitavam não lhes ficavam atrás: mesmo os mais ricos apresentavam um aspecto encardido e amarrotado quando passeavam de coche ou a pé pelas ruas atulhadas de pó, restos de comida,

madeira e lixo. Assim como nos séculos anteriores, os animais andavam à solta e os dejectos deles cobriam a via pública. No Verão, o fedor devia ser insuportável; e Lisboa, que, normalmente, é uma cidade quente devia ser, também, muito fedorenta. Sempre achei que a designação de “Cidade Branca” não tinha nada a ver com Lisboa: basta passear pelos bairros históricos, como Alfama ou a Mouraria, que, em algumas ruas, ainda conservam a arquitectura dos séculos XVI e XVII, para constatar que é uma cidade amarela, vermelha, castanha e verde. Arvoredo, sobrados em madeira pintada e paredes coloridas com tons insuspeitos. Os relatos que nos deixaram os cronistas sobre a famosa Rua Nova dos Mercadores destroem a ideia de cidade pacata e bem-comportada que o Estado Novo nos quis fazer acreditar. Lisboa é mais mediterrânica que atlântica. Talvez até seja mais africana que europeia.

No que diz respeito à toponímia da Lisboa do século XVIII, os mapas que consultei para escrever este capítulo encontram-se nos livros *Lisboa Medieval* de Carlos Guardado da Silva (Edições Colibri, 2008), *O Pequeno Livro do Grande Terramoto* de Rui Tavares (Tinta da China, 2005), e consultei a trilogia de J. J. Gomes de Brito intitulada *Ruas de Lisboa: Notas para a história das vias públicas lisboenses. Vols. I, II, III* (Livraria Sá da Costa Editora, 1935) para saber quais os nomes de certas ruas e onde ficavam. Entre muitas outras fontes citadas na bibliografia do romance, uma referência indispensável foi *O Livro de Lisboa*, coordenado por Irisalva Moita (Livros Horizonte, 1994).

Tudo o que li sobre o reinado de D. João V deixou-me a forte impressão que deve ter sido um período hostil e irracional. O fanatismo religioso era fortíssimo, as leis que orientavam o comportamento dos cidadãos eram absurdas e um sentimento paranóico voltado contra tudo o que fosse estrangeiro concorria para a estagnação de um Reino que, na minha opinião, crescera muito e demasiado depressa. Veio bastante ouro do Brasil, mas menos que aquilo que se pensa e, na maioria das vezes, os lucros foram desperdiçados em empreendimentos inúteis. Um dos problemas graves do reinado de D. João V foi não haver indústria – qualquer indústria. As nossas matérias-primas eram transformadas em outros países e os produtos eram-nos vendidos a preços elevados. Em suma: o Reino sofria uma crise financeira. A nora de D. João V deixou um testemunho



Fig. 44. O Paço real de D. Manuel I e o, ainda bebé, Terreiro do Paço (séc. XVI).



Fig. 45. O mesmo cenário, mas no início do século XVIII (pintor desconhecido). Por trás das portas da cidade, a malha urbana pouco mudara.



Fig. 46. D. João V a beber chocolate quente em casa do Duque de Lafões (A. Castrioto, 1720). Era a bebida preferida do rei.



Fig. 47. O diplomata estrangeirado” D. Luís da Cunha. Em *Lisboa Triunfante*, Cunha é um frio precursor da real politik.



Fig. 48. O Rossio no século XVIII.



Fig. 49. Uma tourada no Terreiro do Paço (séc. XVIII). Era um espectáculo muito diferente do que é hoje, mas também movia multidões. Só era ultrapassado em popularidade pelos autos-de-fé públicos.



Figs. 50 e 51. O Cristo de Pedra do santuário homónimo de Óbidos. Foi um grande objecto de adoração para D. João V e é uma relíquia muito importante em *Lisboa Triunfante*.

escrito sobre isso, datado do ano em que ocorre o enredo do capítulo: «O rei se tornou muito mesquinho e só pensa nos seus caprichos. (...) Todo se va acabando.» (em *D. João V* de Maria Beatriz Nizza da Silva, capítulo quatro da III Parte, “*As Despesas da Coroa*”, pág. 165. Círculo de Leitores, 2006.)

Os perfis psicológicos que tracei dos diplomatas, secretários e conselheiros régios foram baseados na documentação disponível [é verdade que D. Luís da Cunha tinha a ambição de transferir a capital do Reino para o Rio de Janeiro (em *D. João V*, capítulo um da IV Parte, “*Política Colonial*”, págs. 247-248; e em *Empire Adrift* de Patrick Wilcken, no capítulo quatro “*Emperor of the West*”, págs. 77-79, 82-83. Bloomsbury Publishing, 2004); é verdade que Alexandre de Gusmão e o Cardeal da Mota eram rivais e possuíam um compartimento no Paço em que podiam trocar correspondência sem se verem um ao outro (*D. João V*, capítulo um da III Parte, “*Mecanismos de Decisão*”, pág. 157)], mas vão ao encontro da visão decadentista que expressei acima e não promovo a ideia que os pensamentos validados pelas personagens no romance se assemelham àquilo em que os indivíduos reais deveriam ter acreditado.

Luzentes, orgulhosos nas montadas sem estribos, os três cavaleiros trotaram até à varanda real e tanto eles como os cavalos fizeram uma vénia à corte. Em seguida cavalgaram à volta da arena com os chapéus nas mãos e saudaram a assistência. O barulho das palmas e dos gritos fervorosos era ensurdecedor; centenas de projecteis coloridos polvilharam o chão do recinto como se um arco-íris tivesse explodido e concebesse um novo universo.

(“O Reino do Sol”, Lisboa Triunfante)

As touradas no Terreiro do Paço estão documentadas em *D. João V* (capítulo dez da II Parte, “*Entre um Despacho e Outro*”, págs. 107-108; capítulo doze da II Parte, “*Como a Nobreza se Divertia*”, págs. 127-128), em *A Vida Quotidiana em Portugal ao Tempo do Terramoto* (capítulo dois da III Parte, “*Os Prazeres e os Jogos*”, págs. 269-272) e o meu relato é uma adaptação fiel desses registos, incluindo as animações dos intervalos e os divertimentos com animais, excepto a inclusão do boi branco. A prática de tourear um “touro de fogo” está descrita na página 272 de *A Vida Quotidiana em Portugal ao Tempo do Terramoto* e aquilo que escrevi no romance vai ao encontro dessa informação.

O remédio com o qual a corte pretendeu curar D. João V da apoplexia que ele sofreu em 1742 foi-me inspirada pela informação registada no capítulo treze da II Parte do livro *D. João V* (pág. 137, citando do livro *Cartas da Rainha D. Mariana Vitória Para a Sua Família de Espanha*. Editado por Caetano Beirão. Empresa Nacional de Publicidade, 1936).

Por mais aberrante que possa parecer aos nossos olhos modernos, parece que a ideia de usar estas práticas mágico-medicinais ainda estava impregnada nas mentes de alguns portugueses do século XVIII, mas, claro, eram costumes tradicionais na cultura europeia da antiguidade, como se pode ver em, por exemplo, *The White Goddess* (págs. 105-106). Quando Amaro de São José sugere a Alexandre de Gusmão e ao Cardeal da Mota que se faça uma operação desta natureza ele está sintonizado com estas práticas de outrora e que a igreja adoptou e transformou. Em muitos cultos solares, como o de Mitra, o tirocínio a que está sujeito o Deus-Sol durante o Inverno é ensaiado sob a forma de um festim no qual se come um touro sacrificado. É a morte que abre caminho à ressurreição, uma noção que, na religião cristã, encontra um correspondente na crucificação. A transcrição respigada do livro de Graves, «*he slept off the meal*», sugere-me a ideia de sono regenerador – a hibernação ou o Inverno no qual o Sol não brilha. Quando Graves transcreve que «*he would see in a dream the shape and appearance of the man who should be made king*», a leitura que eu faço é que o próprio adormecido acorda transformado em Rei – trata-se da chegada da Primavera, o ressurgimento do Sol. Gosto de pensar que as minhas personagens esperam, sem assimilarem porque é que o esperam, que D. João V volte a “acordar” como Rei, outra vez. Os pormenores sobre a apoplexia, os tratamentos draconianos a que D. João V foi submetido e a situação instável que o acidente provocou seguem de perto as informações contidas em *D. João V* (capítulo treze, “*Doenças e Preces Pela Cura*”, págs. 129-143).

Francisca Antónia, a “Beata de Óbidos” existiu e está documentada no livro *Portugal Sobrenatural*, Vol. 1, de Manuel J. Gandra (Ésquilo, 2007. Pág. 313.): «*Também conhecida como a Beata de Óbidos. Tinha vinte e sete anos quando saiu penitenciada no auto da fé da Inquisição de Lisboa, de 24 de Setembro de 1747, por fingir visões, revelações, êxtases e outros favores sobrenaturais, o que José Rodrigues Leal, prior de São Pedro de Óbidos e procurador dos cárceres do Santo Ofício, não questionou nunca. Condenada a dez anos de degredo para Bragança, D. João V intercedeu por ela, tendo-lhe comutado a pena para Lisboa.*» Em *Lisboa Triunfante*, as visões que levam a que Antónia seja capturada por Leal relacionam-se com os acontecimentos finais do romance. Algumas das profecias da beata são, na verdade, versos de Bernardim Ribeiro que eu considere adequados: o poeta é uma personagem do Capítulo Quatro, pela voz de Sá de Miranda, e o nome pelo qual é chamado no romance é Binmarder Da Silba. A cantilena que Antónia ouve no cárcere está documentada em *A Vida Quotidiana em Portugal ao Tempo do Terramoto* (capítulo quatro da II Parte, “*A Igreja Omnipotente*”, pág. 171).

A lei que proibiu os homens de usar brincos e cabelos compridos foi verídica (*D. João V*, pág. 190): embora fosse imaginada, em primeiro lugar, para ser aplicada durante o Carnaval acabou por ser «*cumprida graças às patrulhas de soldados a cavalo*».

A retórica inflamada de D. Nuno da Cunha de Ataíde, o inquisidor-mor, contra os crimes de judiaria foi adaptada, quase literalmente, de diversos discursos directos de Adolf Hitler, documentados no livro *Hitler's Table Talk: 1941-1944, His Private Conversations*, editado por Hugh Trevor-Roper (Phoenix Press, 2000). Sob instruções de Martin Bormann, as conversas que Hitler manteve com os indivíduos per-



Fig. 52. O inquisidor-mor D. Nuno da Cunha de Ataíde.



Fig. 53. Um auto-de-fé no Terreiro do Paço. Estas execuções públicas eram autênticas festas populares e prolongavam-se pela madrugada, tão grande era o número de condenados vindos de várias cidades do país. Mesmo depois de sofrer um AVC, D. João V nunca deixou de assistir aos autos-de-fé na integral.

tãos-Novos e a Inquisição de S. Alexandre (Prefácio, 2002), *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Vols. I-II-III, de Alexandre Herculano (Europa-América) e D. João V (capítulo nove da III Parte, “O Rei e a Inquisição”, págs. 178-183; capítulo dez da II Parte, “Entre um Despacho e Outro”, págs. 114-115).

O desfecho que diz respeito ao destino conjunto de Alexandre de Gusmão, D. João V e Francisca Antónia, no modo como se relaciona com os temas principais de *Lisboa Triunfante*, é uma invenção ao serviço da história, mas inspirada numa informação que encontrei no livro *The Mythology of the Secret Societies* de J. M. Roberts (Watkins Publishing, 2008): «In 1738, Clement XII published In Eminenti, a Bull excommunicating all members of the Craft and reserving to the Pope himself the power to absolve them. In 1751, Benedict XIV reissued Clement's Bull in his own Providas, in case people should have forgotten it. These, together with a re-issue of In Eminenti in 1786 by Pius VI, were the only outright Papal condemnations before 1789 (although many more were to follow), but the demands they made on Catholics were unambiguous and explicit. That so many should have ignored them is one symptom of the weakness of the Papal authority in the eighteenth century» (“The Church and Eighteenth-Century Freemasonry”, pág. 83); «It should be noted that the often-repeated story that Benedict XIV was himself a freemason only appears in print for the first time in 1752, in a pamphlet criticizing the Bull (Mellor, p. 200).

His wish to deny this rumour has sometimes been said to explain the Bull (e.g. in Histoire de la Persecution Intentée en 1775 aux Franc-maçons de Naples, London, 1780), but if this dating is correct, this explanation is less likely to be true, unless we assume that the rumour was widely current before it appeared in print» (“Notes”, pág. 394).

Os acontecimentos relacionados com D. João V, D. Pedro de Meneses e a Igreja da Penha de França são uma invenção ao serviço da história, mas baseados naquilo que se sabe ter acontecido depois do terramoto de 1755. O camareiro-mor esforçou-se por reconstruir rapidamente a igreja destruída, reunindo dinheiro e mão-de-obra em tempo *record*. Considerando que se tratava de um santuário isolado que, na altura, nem sequer integrava a malha urbana de Lisboa, a rapidez dos trabalhos de restauro não deixa de suscitar interrogações: porquê reconstruir a Igreja da Penha de França com tanta urgência? É sabido que Meneses

tencentos ao seu círculo foram todas gravadas, entre 1941 e 1944. O livro de Trevor-Roper, que as compila, é um documento essencial que expõe, não só como o discurso do ditador se caracterizava por um grau ainda mais elevado de ego-centrismo e loucura sempre que se encontrava à vontade entre amigos, como revela, de modo acutilante, como o exercício do poder consegue ser mantido por homens sem qualidades.

Para escrever sobre a Inquisição e os autos-de-fé adaptei, entre outras fontes citadas na bibliografia do romance, e de modo muitíssimo próximo, os registos apontados em *Judeus, Cris-*



Fig. 54. O Papa Bento XIV.

possuía uma casa de campo na vizinhança, mas também muitas outras famílias as tinham e mais ninguém diligenciou no mesmo empreendimento; por conseguinte, tal não me parece ser o motivo. A explicação que se me afigura mais lógica (o que não significa, como é evidente, que seja verídica) é que a igreja possuía um significado especial para o rei e isso é sugerido em *D. João V* (capítulo treze, “Doenças e Preces Pela Cura”, pág. 134). Seja como for, a nova igreja foi inaugurada em 1758: «O Lanço de Escadaria original (...) na qual se situa (...) uma lápide de mármore com inscrição latina, que alude à reedificação da Igreja (...) diz: ”D. PEDRO DE MENEZES (...) INSIGNE BEMFEITOR DESTE CONVENTO MANDOU FAZER ESTAS ESCADAS, ÁTRIO E GRADARIA COM AS SUAS REPETIDAS ESMOLAS (...)”» (em http://jf-penhafranca.homelinux.com/?page_name=IgrejaPenha).

LISBOA REVOLUCIONÁRIA

*Os anarquistas que se reuniam n'A Bóia e n'O Gelo eram
poetas guerreiros: concomitante às aspirações republicanas
existia uma longa tradição trovadoresca que seguiam.
("Fantasia", Lisboa Triunfante)*

A amizade do escritor Aquilino Ribeiro com o etnólogo José Leite de Vasconcelos foi real e o encontro deles, no início do Capítulo Dois, foi baseado noutro, muito semelhante, que está documentado no livro *Avós dos Nossos Avós* (Bertrand, 1940), dedicado por Aquilino ao Instituto Português de Etnologia, em nome de Vasconcelos.

Os episódios da vida de Aquilino plasmados neste capítulo seguem de perto aquilo que o próprio autor apontou na auto-biografia *Um Escritor Confessa-se* (Bertrand, 2008) e a voz dele entrecruza-se com a minha nestas páginas. A passagem por Lisboa depois da saída do Seminário é verídica, mas a obsessão que ele manifesta por Frei Gil de Santarém é uma invenção ao serviço da história: não encontrei nenhuma informação que indicasse um interesse de Aquilino por essa figura, mas é a peça teatral escrita pelo amigo dele, Teófilo Braga, que contém o mote que pontua o romance: «*Eu sirvo a grande causa do futuro*»; proferida por Gil de Santarém aquando da apresentação da bula papal a Sancho II, momento que, em *Lisboa Triunfante*, será observado no contexto de rivalidade que envolve o Trapaceiro e o Tentador (*Frei Gil de Santarém: Lenda Faustiana da Primeira Renascença*. Livraria Chardron, 1905. Pág. 340).

O livro *Viagens na Minha Terra* de Almeida Garrett também aborda o tema de Frei Gil de Santarém, em particular no capítulo XXXIX. Criei uma ligação entre a chegada de Aquilino e diversas passagens desse título; assim, a maioria das frases que se encontram entre aspas nestas páginas iniciais são decalcadas do livro de Garrett e servem para fortalecer o carácter iniciático – *profético* – da viagem de Aquilino, em busca das relíquias do santo satânico. Os nomes das personagens femininas que compõem a fauna da pensão são os mesmos das personagens femininas de *Viagens*



Fig. 55. O escritor Aquilino Ribeiro em 1911.



Fig. 56. O etnólogo J. Leite de Vasconcelos, fundador do Museu de Arqueologia, nos Jerónimos.



Fig. 57. Aquilino Ribeiro, a sua segunda mulher Jerónima Dantas, filha de Bernardino Machado, e Aquilino Ribeiro Machado, o filho de ambos (década de 30?)



Fig. 58. A casa de campo de Aquilino na Soutosa.



Fig. 59. Iluminura de um dos manuscritos da Viagem de São Brandão (séc. XV).

na Minha Terra – a avó, a mãe e a neta – e encontram um reflexo nas pessoas que Aquilino conheceu e relatou na auto-biografia. As passagens do Canto IV dos *Lusíadas* que Aquilino lê no quarto referem-se a acontecimentos que só serão compreendidos no final do romance.

A referência a São Brandão é uma alusão a eventos decorridos no Capítulo Três; e concentrados na personagem Santo Amaro de São José que criei como sendo uma espécie de avatar de Santo Amaro: o Brandão português e protagonista da história medieval *Conto de Amaro*. O túnel cheio de esqueletos de recém-nascidos que liga os conventos das Clarissas e dos Franciscanos, em Santarém, encontra-se referido no livro *Via-gens com Garrett* de Isabel Lucas e Paulo Alexandrino (Círculo de Leitores, 2000), no capítulo “Santarém, o Livro de Pedra” (pág. 163).

A conversa que Aquilino tem com Caulino no Seminário é uma adaptação da discussão que se encontra registada em *Um Escritor Confessa-se* (págs. 56-58) e os meus diálogos seguem de perto aquilo que Aquilino anotou como sendo verídico, excepto as referências que introduzi sobre Frei Gil de Santarém e o anarquismo que são, claro, invenções ao serviço da história; todavia, acredito que fazem sentido quando observadas à luz do sentimento revolucionário, e anticlerical, que começava a crescer dentro do escritor e não me parece impossível que algo semelhante tenha sido sussurrado pelos corredores do Seminário.

Na sequência do trabalho desenvolvido pelos autores dos romances históricos publicados no século XIX (Garrett, Alexandre Herculano ou Camilo Castelo Branco), o escritor Eduardo de Noronha, redactor do *Diário de Notícias*, foi um dos precursores do romance histórico nos inícios do século XX (juntamente com Eça de Queirós, Carlos Malheiro Dias ou João Grave), assinando títulos como *A Ambição de um Rei* (1904), *O Herói de Chaimite*, *Mouzinho de Albuquerque* (1906) e *À Esquina do Chiado* (1913). Foi a este livro, publicado pela Magalhães & Moniz, que fui buscar a personagem Cândido Formosinho, embora o retrato que faço dele pouco tenha a ver com aquilo que se pode ler no livro original. Objecto de colecção para olissipófilos, pelo desenho que traça de Lisboa no início do século XX, contém um enredo curioso sobre as primeiras manifestações de feministas, assunto que se relaciona com os temas centrais de *Lisboa Triunfante*. A entrevista que Noronha faz a Aquilino é uma adaptação daquilo que foi descrito pelo próprio em *Um Escritor Confessa-se* (págs. 99-102). A referência à “encomenda” em que consistiu a reportagem sobre o roubo das galinhas nos “Terramotos” é, a acreditar no documento, verídica e encontra-se na página 102. A área de Lisboa conhecida, ainda hoje, como “Terramotos” está encaixada entre o

Bairro da Calçada dos Mestres e a Avenida Eng. Duarte Pacheco, em Campolide. Imagino que o topónimo esteja relacionado com a instabilidade tectónica que sempre afectou Lisboa; e, mesmo que não o tenha escrito de modo explícito no romance, a zona integra o território que o grupo de Neandertais do Capítulo Um habitou.

Os versos que fazem parte do sonho de Aquilino são da autoria de Fernando Pessoa e integram o poema “Calma”, contido na terceira subdivisão da terceira parte do livro *Mensagem* (Assírio e Alvim, 2002. Págs. 88-89): escolhi-os porque se relacionam, com grande elegância, com os temas do Capítulo Seis.

A maneira como o encontro de Aquilino com a Raposa se desenrola corresponde ao modo como o monge medieval francês Raoul Glaber (século XI) viu o Diabo entrar-lhe no quarto, à noite (em *A History of the Devil, From the Middle Ages to the Present* de Robert Muchembled. Polity Press, 2003. Págs. 13-14.) Não deixa de ser bastante original essa aparição que é uma das primeiras descrições de um encontro imediato do terceiro grau com o Diabo. (Também relatado em *L'An Mil*, editado por Georges Duby (Gallimard, 1993), e *Rodolfus Glaber Opera*, editado e traduzido por John France, Neithard Bulst e Paul Reynolds (Oxford University Press, 1990). Para perceber a ausência de uma imagem que, hoje, se aplica como sendo um Diabo reconhecível (a pele vermelha, os cornos e o tridente) é importante considerar que o conceito medieval do Demoníaco se confundia com o de *Desarmonia*: o oposto à *Harmonia*, reflectida por Deus e a Criação Perfeita. «Raoul Glaber stands at the critical meeting point between the theological tradition of the devil and the concrete representations of the supernatural developed by the various European populations. (...) It is hardly surprising to find many different descriptions of the devil in Europe up to the twelfth and thirteenth centuries. The different cultures of the continent still retained their pronounced specific features, which Christianity had found it difficult to cloak with a mantle of uniformity.» E ainda: «Before the end of the Middle Ages, the devil was remarkable for his variety. (...) The devil (...) took innumerable forms. (...) The strong imprint of Christianity might exclude the lamb, and even the ox and the ass, but it was unable to impose St Peter's vision of the devil as a roaring lion. At a different level, the serpent of Genesis was easily confused with the pagan dragon. The he-goat, one of the commonest forms assumed by the devil, may owe this privilege to its old association with Pan and Thor. The dog was another preferred form. (...) The devil was believed capable of appearing in every imaginable human form, with a preference for clerical status. He could make people believe he was an angel of light. He might assume gigantic proportions, speak through an idol or spit out his venom in a blast of wind, but he did not invariably advertise his difference or his monstrousness. (...) The



Fig. 60. Nuno Álvares Pereira.



Fig. 61. À Esquina do Chiado, romance de António de Noronha (1913).



Fig. 62. Pormenor de um painel de azulejos (estação ferroviária do Rossio) pintado por Lima de Freitas e evocativo de uma cena do romance *Eurico, o Presbítero* de Alexandre Herculano (1844).

Council of Toledo, in 447, described him as a tall, black creature, horned and clawed, with asses' ears, glittering eyes and gnashing teeth, endowed with a large penis and giving off a sulphurous smell. (...) The green devil probably reflects a distant memory of fertility gods such as the Green Man of the Celts or the Teutons. Verdelet or Verdelot was still one of the names given to the devil in seventeenth-century Artois» (em A History of the Devil, From the Middle Ages to the Present. Págs. 14-17).

A relação da personagem Álvaro Pereira com a Raposa foi baseada numa passagem da narrativa *The Voyage of Saint Brendan* que se pode encontrar nas páginas 242 e 243 da edição da Penguin Books do livro *The Age of Bede* (1988). Em *Lisboa Triunfante*, Álvaro Pereira, à guisa de Gawain e Eremita Paulo, une os trabalhos literários *Sir Gawain and the Green Knight* e *The Voyage of Saint Brendan*.

As actividades revolucionárias de Aquilino, como tradutor de propaganda socialista, que se podem ler na parte final do capítulo encontram-se todas documentadas na auto-biografia *Um Escritor Confessa-se*, mas estão inseridas num contexto ficcional ao serviço da história que descende do interesse dele



Fig. 63. Sebastião Magalhães Lima, o "patrão" de Aquilino e fundador do jornal *O Século*, aqui em idade avançada e vestido com o traje maçónico de Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido.

pela figura de Frei Gil de Santarém. As relações entre Aquilino e Bernardino Machado iriam reforçar-se depois do casamento do primeiro com uma das filhas do segundo. A ideia de ser Machado a apresentar Aquilino a Leite de Vasconcelos é uma invenção baseada na amizade que aquele que viria a ser duas vezes presidente da República portuguesa mantinha com o etnólogo; com efeito, não me parece impossível que algo semelhante tenha acontecido. No que diz respeito às datas dos eventos apresentados nestas páginas, como, por exemplo, a inauguração do museu etnológico no Mosteiro dos Jerónimos, elas correspondem às reais; assim como também é acertada a linhagem nobre de Teófilo Braga. No Capítulo Três é oferecida uma explicação ficcional para ela, e que se entrecruza com os temas principais do livro. Bernardino Machado também possuía antecedentes nobres que remontavam à casa de Afonso III, outra personagem de *Lisboa Triunfante*.

O encontro final de Aquilino no parque Eduardo VII é verídico e está descrito em *Um Escritor Confessa-se*. Tomei a liberdade de acrescentar ao capítulo o enredo sobre o atentado contra Afonso XIII de Espanha porque me pareceu um modo elegante de sugerir *la débâcle* da nossa monarquia constitucional, iniciada em 1908 e concluída dois anos depois.



Fig. 64. *Sonho, ou Venite Ad Me* de António Baeta Neves (1905). Pintura kitsch que mostra Bernardino Machado a cumprimentar Jesus Cristo, naquilo que é um curioso objecto de propaganda. Foi exposta pela primeira vez nos Armazéns Grandela, de Francisco Grandela: o grande animador da Sociedade dos Makavenkos; espécie de agremiação filantrópica de inspiração maçónica, à qual também pertenceu Rafael Bordalo Pinheiro. Os Makavenkos reuniam-se na cave do antigo Teatro Condes (onde, hoje, fica o Hard Rock Cafe). No auge do messianismo com o qual era visto Bernardino Machado, a pintura de Baeta circulou impressa em formato de postal.



Fig. 65. Luz de Almeida, o Grão-Mestre da Maçonaria Académica (ou Junta Revolucionária Académica) e presidente da Alta Venda da Carbonária.



Fig. 66. D. Carlos e família.

LISBOA IMAGINÁRIA

Paula sacudiu os sapatos molhados pela água cor de azeviche e recuou. A paisagem parecia um sfumato: nuvens de carvão e ondas de grafite; o pó preto soprado pelo vento manchava-lhe a roupa e a pele.

(“Maupertuis”, Lisboa Triunfante)

É muito difícil falar sobre o Capítulo Seis sem revelar o conteúdo e, por extensão, o desfecho do romance. As fontes que consultei para o escrever estão todas citadas na bibliografia e a maioria dos conceitos científicos apresentados no texto seguem de perto as informações factuais nelas encontradas, mas colocados, claro, num contexto puramente especulativo.

Pormenores sobre a história da serpente Nidhogg podem ser lidos, entre outras fontes, nos livros *Bulfinch's Mythology* de Thomas Bulfinch (The Modern Library, 2004) e em *Mitologia Geral, Vol. II* de Maria Lamas (Editorial Estampa, 2000).

Parte dos acontecimentos que se podem observar na conclusão do romance mimetizam uma estátua encontrada pelos conquistadores espanhóis no século XVI e que foi registada por Bernal Dias del Castillo (em *The Worship of the Serpent*, capítulo cinco “*Heathen Fables Illustrative of the Fall of Man*”, pág. 318).



Fig. 67. Uma serpente, uma árvore e uma mulher num painel de azulejos da autoria de Lima de Freitas, de inspiração camonianiana (estação ferroviária do Rossio).



Fig. 68. *Die Suende* (O Pecado) de Franz Von Stuck (1893). Sempre que existe uma história sobre serpentes, há uma mulher envolvida.

Para finalizar esta exposição, gostava de falar sobre o prólogo. Foi inspirado no incidente das fadas de Cottingley, em Inglaterra.

As primas inglesas Elsie Wright e Frances Griffiths, com dezasseis anos e dez anos de idade, respectivamente, tiraram uma série de cinco fotografias nas quais aparecem na companhia de fadas e gnomos. As fotos foram tiradas nas traseiras da casa da menina mais velha, em 1918. Quando as fotos se tornaram públicas no ano seguinte, após uma exposição de Polly Wright, a mãe de Elsie, que as exibiu na Sociedade Teosófica a que pertencia, alegando que se tratavam de provas em como aquela espécie de seres realmente existia, o assunto tomou proporções incríveis. Aparentemente, ninguém acusou que as fadas pareciam figuras recortadas de um livro e presas por alfinetes às folhas das árvores. O próprio Sir Arthur Conan Doyle, investigador sobre o oculto, fervoroso espírita e autor das histórias do detective Sherlock Holmes, escreveu um livro intitulado *The Coming of the Fairies* (Hodder & Stoughton, 1922), no qual acentua a “autenticidade” das fotos; a correspondência que trocou com Elsie demonstra que a devoção dele não se tratou de um furor temporário. Podem ler uma análise pormenorizada sobre este caso no livro *Flim-Flam* de James Randi (Prometheus Books, 1982), e, porque se relaciona com o tema da credulidade, aconselho a leitura de *Why People Believe Weird Things* de Michael Shermer (Henry Holt and Company, 2002), editor da revista *Skeptic*, em principal o capítulo “*Why Smart People Believe Weird Things*”.

Aquilo que me inspirou a situação plasmada no prólogo foi a constatação à qual chegaram alguns indivíduos que analisaram as fotos (jornalistas e fotógrafos profissionais): segundo o seu exame, os retratos são reais porque «*as fadas foram fotografadas quando estavam em movimento*». Com efeito, as “fadas” presentes em algumas fotografias, como a famosíssima N^o5 ou a imagem que serve de epígrafe ao prólogo, oferecem uma ténue ilusão de movimento; contudo, nenhum dos analistas se dignou a sugerir que essa ilusão poderia ter sido provocada pelo vento.

O modo entusiástico como tanta gente quis acreditar nas fadas de Cottingley é a prova que nós precisamos de fantasia – do Fantástico – nas nossas vidas. Acredito que ignorar esta necessidade é viver miseravelmente.



Fig. 69. Constrição alquímica.



Fig. 70. Elsie Wright e uma fada numa das famosas fotografias da série Fadas de Cottingley (1917).



Fig. 71. Arthur Conan Doyle.

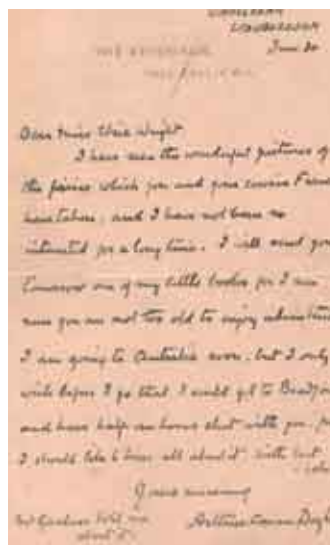


Fig. 72. Primeira carta escrita por Conan Doyle a Elsie Wright (1920).