

DL 25.AGO.2030 183923

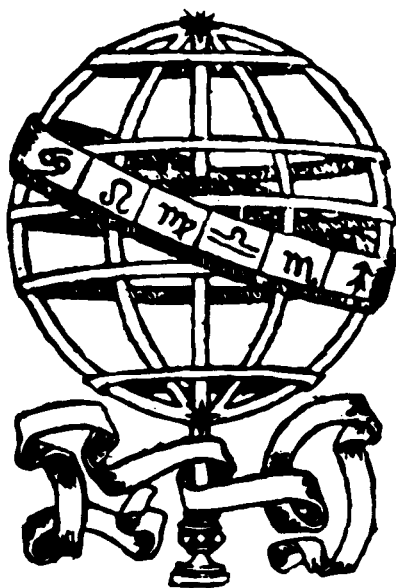
TEÓFILO BRAGA

POESIA DO DIREITO

ORIGENS POÉTICAS DO CRISTIANISMO

AS LENDAS CRISTÃS

Prefácio de MARIA DA CONCEIÇÃO AZEVEDO



COLECÇÃO PENSAMENTO PORTUGUÊS

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

ÍNDICE

Prefácio de MARIA DA CONCEIÇÃO AZEVEDO	11
--	----

POESIA DO DIREITO

<i>Introdução</i>	27
-------------------------	----

I PARTE

Ensaio de generalização da simbólica do direito universal

<i>CAPÍTULO I</i> — Como a imagem traduz o sentimento no mundo exterior, assim o direito, no estado de sentimento, se revela pelo símbolo	35
<i>CAPÍTULO II</i> — Relação entre o sentimento do verdadeiro, do belo e do justo	37
<i>CAPÍTULO III</i> — Origem do símbolo na religião e no direito. Elementos componentes do símbolo: a antítese e a alegoria formam a simbólica irreflectida	40
<i>CAPÍTULO IV</i> — A antítese na religião cria o dualismo; como a razão cria a trindade, ou o predomínio tricotomo do raciocínio. Carácter dualista do direito romano. Exemplos da tautologia a dois termos	49
<i>CAPÍTULO V</i> — Como se formam os símbolos pela materialização das faculdades poéticas do espírito à metáfora, à metonímia e à sínecdoque, que depois aparecem na palavra	54
<i>CAPÍTULO VI</i> — Carácter do símbolo jurídico determinado pela influência religiosa. No naturalismo o símbolo é telúrico. Exemplo na biografia jurídica do ramo	60

CAPÍTULO VII — Direito no período divino. Caracteres: penalidade severa. Absorção das individualidades no patriarca e no sacerdócio. A primogenitura. Governo teocrático. Ordálio ou juízo de Deus. Orientação da propriedade. Símbolos divinos no direito romano	68
CAPÍTULO VIII — Direito na idade heróica. Caracteres: a pena ainda material tende para a igualdade, apesar de também material. Talião. O governo é militar. Grandes individualidades que lutam. Símbolo guerreiro e antropomórfico, porque a religião deste ciclo homérico vence o naturalismo hesiódico. Orientação pessoal. Duelo ou combate judiciário. Os Verna, companheiros do herói. Ciclo esópico. Símbolos pessoais	71
CAPÍTULO IX — Direito na idade humana. A religião tende para a abstracção. Símbolo religioso no oriente e jurídico no ocidente. O simbolismo jurídico desprende-se do religioso. Penalidade grotesca da Idade Média. O grotesco mata o símbolo jurídico. O emblema, resto dos símbolos primitivos	81
CAPÍTULO X — Vestígios dos símbolos primitivos na linguagem fônica. Como os símbolos se transformam na palavra. Carácter do direito no período formulista. Na simbólica reflectida a hipótese substitui a antítese. A ficção lógica no direito dos pretores é a aspi- ração à equidade	91
I. Das fórmulas	91
II. Da ficção jurídica	97

II PARTE

Origens poéticas do direito português

Origens poéticas do direito português procuradas no velho simbolis- mo jurídico da Alemanha e da França	105
<i>Obras que convém consultar para a intelligência deste livro</i>	125

ORIGENS POÉTICAS DO CRISTIANISMO

<i>Prólogo</i>	129
CAPÍTULO I — Persistência dos cultos fetichistas no cristianismo	133
CAPÍTULO II — Vestígios politeístas do mito orgiástico cristão	170
CAPÍTULO III — Assimilação do politeísmo árico e indo-europeu às formas cultuais do cristianismo	207
CAPÍTULO IV — Costumes populares do culto solar que explicam os ritos cristãos	242

AS LENDAS CRISTÃS

<i>Proêmio</i>	265
<i>CAPÍTULO I</i> — Formação das lendas cristãs	269
<i>CAPÍTULO II</i> — As lendas da Santa Família	286
1. As lendas de S. José e o culto da morte	290
2. Santa Ana e os cultos eneianos ou hetairistas	298
3. As lendas de Santa Isabel e de S. João Baptista	307
4. A lenda de D. João	310
<i>CAPÍTULO III</i> — As lendas da Virgem-Mãe	326
1. A Dea-Meretrix	331
2. As lendas da Natividade	340
3. Mater dolorosa	347
4. Nossa Senhora	352
<i>CAPÍTULO IV</i> — As lendas da paixão	356
1. As lendas da descida ao inferno	366
2. O fim do mundo e o juízo final	376
3. A dança da morte	388
<i>CAPÍTULO V</i> — As lendas do primado da igreja	390
1. A lenda do Preste João das Índias	392
2. A lenda do Judeu Errante	406
3. A lenda do Santo Graal e da Távola Redonda	418
4. As lendas de S. Tiago e do Tributo das Donzelas	428
5. As lendas de Marta, Madalena e Lázaro	434
<i>CAPÍTULO VI</i> — As lendas da controvérsia teológica (pretinistas e paulinistas)	437
1. As lendas de Virgílio	439
2. Formação da lenda do Fausto	458
<i>Epílogo</i>	499

PREFÁCIO

1. *A presente reedição, associando as obras Poesia do Direito, Origens Poéticas do Cristianismo e As Lendas Cristãs, respectivamente de 1865, 1880 e 1892, sublinha a fundamental unidade da obra de Teófilo Braga e rende homenagem ao seu labor, que se espalhou por diversos campos de investigação, desde a simbólica aqui expressa à literatura popular e erudita, à etnografia, à história e à filosofia.*

Os estudos da Antropologia, à época a dar ainda os primeiros passos na Europa, dividiam-se entre o estudo das sociedades ditas primitivas e os vestígios de tradições populares nas próprias sociedades europeias.

É conhecido o trabalho de Teófilo Braga na segunda dessas orientações em obras como O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições (1885), Epopeias da Raça Moçárabe (1871), Contos Tradicionais do Povo Português (1883), a última das quais recentemente reeditada¹.

Nestas obras, assim como em artigos publicados na revista O Positivismo (1878-1882), o seu nome aparece, ao lado de Adolfo Coelho e Consiglieri Pedroso, subscrevendo estudos dos costumes e da literatura popular, mormente da poesia. A perspectiva romântica de busca da identidade poética do povo português assume nesses trabalhos lugar de relevo, na esteira das recolhas pioneiras de Garrett. Nem

¹ *Contos Tradicionais do Povo Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1994. Têm também vindo a ser feitas reedições de outras obras, como, por exemplo: *História da Literatura Portuguesa* (4 vols.), prefácio de João Palma-Ferreira, Lisboa, INCM, 1984; *Romanceiro Geral Português*, edição fac-similada, introdução de Pere Ferré, Lisboa, Vega, 1982; *História das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, Vega, 1983.

mesmo a orientação positivista entretanto assumida o fará eliminar tal preocupação, antes continuará a servir-se dos resultados obtidos nessa investigação para argumentar em favor dos fundamentos racionais do povo português e, no conhecimento histórico, buscará apoio para conclusões sociológicas ou para a confirmação de leis da mesma ciência social, com especial relevo para a lei dos três estados.

As obras aqui reunidas, sem descurar o conhecimento da tradição portuguesa com o que poderia representar de revelador da etnogenia nacional (em todas essa análise está presente em maior ou menor escala), alargam a perspectiva ao conjunto da simbólica de ordem jurídica e religiosa, na qual a mesma tradição portuguesa se integra. Com efeito, buscam-se aqui as grandes correntes da evolução humana a partir da orientação de uma mitologia comparada e recorrendo à autoridade de mestres como Tylor, Weber, Maury, Rossi, entre outros. A segunda parte de Poesia do Direito intitula-se mesmo «Origens poéticas do direito português procuradas no velho simbolismo jurídico da Alemanha e da França».

Para além de revelar ao público deste final do século xx as obras pioneiras da antropologia em Portugal, a reedição destes trabalhos mostra a originalidade de Teófilo relativamente ao positivismo e a Comte, de quem tantas vezes se reclamou seguidor. Em As Lendas Cristãs é particularmente visível o intuito de continuar e completar a construção filosófica do mestre francês:

Dizia Littré [...]: «As leis do desenvolvimento da imaginação não são menos efectivas, e elas aguardam um historiador que seja para elas o que foi Comte para as ciências.» Este vasto problema tem sido estudado por partes, como a teoria dos mitos e da morfologia literária, e bem assim da evolução das religiões. É esta a parte que nos interessa em relação às lendas cristãs².

«A sociologia é a ciência do que substitui Deus», escreveu Henri Goubier em comentário a Augusto Comte. Olhando a produção dos que o seguiram de forma mais ou menos ortodoxa, poderíamos dizer que não apenas a sociologia, mas os estudos em ciências humanas e sociais, têm por objecto aquilo que substituiu Deus.

Para o fundador do positivismo, a sociedade era divina não em sentido simbólico, mas em sentido próprio. A Humanidade (e também as sociedades nacionais) é, segundo essa perspectiva, de uma

² *As Lendas Cristãs*, p. 284 desta edição.

outra ordem que os indivíduos que a compõem: antecede-os e subsiste-lhes, determina boa parte do seu comportamento e, do ponto de vista gnosiológico, sobrepõe-se-lhes, pois é nela que se sedimentam os processos individuais de conhecimento constituindo o percurso do progresso confirmado pelo tempo e transmitido pela ciência.

Para Comte, a sociedade é divina, pois nela está a origem e o fim do indivíduo, mas a sua transcendência compatibiliza-se com um fundamental materialismo metafísico.

O fenómeno do sagrado, ainda dentro da ortodoxia positivista, não é menos relevante pelo facto de se negar outro princípio metafísico além da matéria. Com efeito, aquilo que a tradição chamara sagrado transforma-o a perspectiva cientista em conhecimento racional do comportamento humano e classifica as manifestações do sagrado como expressão simbólica da transcendência social. Desse modo, é a si mesmo enquanto ser social que o homem adora, a si mesmo enquanto integrado na Natureza que o homem invoca em qualquer religião. Assim, os estudos da simbólica enquadram-se na investigação do que vem substituir Deus. Partem da noção de divindade para lhe negar o carácter metafísico e lhe atribuir valor simbólico, que possibilita a melhor compreensão do homem como ser social na sua contemporaneidade como na sua história.

2. Poesia do Direito é o primeiro ensaio de natureza teórica publicado por Teófilo. E, sendo embora obra de um jovem de 22 anos, revela já algumas das fundamentais intuições de toda a sua produção futura.

Em Poesia do Direito, Teófilo revela-se pioneiro no estudo da simbólica em língua portuguesa. Situa-se na fase a que ele próprio chamará metafísica e, ao concluir esse seu primeiro trabalho, refere-se a Vico em linguagem talvez demasiado arrebatada para estudo desta natureza:

Vico! que horizonte se não abre à inteligência ao pronunciar este nome. O seu livro é um Apocalipse, cada dia se descobre ali o germen de uma ciência nova, a Filosofia da História, a Simbólica do Direito, a Crítica da Arte. É um destes génios descobridores que alcançam as verdades na sua maior generalização. É mais do que um filósofo, é um profeta, não das trevas religiosas, mas do esplendor da ideia, da luz³.

³ *Poesia do Direito*, p. 119 desta edição.

Na mesma obra encontramos alguns traços fundamentais que, não obstante a conversão ao positivismo em 1872, nunca abandonará.

Refiro-me, em concreto:

- à concepção de História como luta da liberdade contra a fatalidade;
- ao estudo de símbolos, mitos e lendas, entendidos como formas primitivas do direito, da religião e da linguagem, que constituem fonte capital do conhecimento histórico;
- à sistematização da evolução histórica da Humanidade, da Europa e de Portugal (elucidando-se e justificando-se dialecticamente), numa caracterização bem definida dos seus marcos ascensionais ⁴.

É precisamente neste ponto que esperaríamos encontrar as grandes divergências entre este momento inaugural da obra teofiliana e o seu desenvolvimento posterior a 1872. O próprio Teófilo dirá que «de Vico para Hegel, e deste para Comte, não existem antinomias doutrinárias»⁵.

Porém, mais importante do que a existência ou inexistência de contradição entre os mentores que buscou ao longo da vida é a sua própria coerência interna.

O positivismo introduz preocupações científicas na obra de Teófilo, mas não anula a sua preocupação pelo problema da identidade nacional, e confirma-o na crença romântica do progresso da Humanidade, seja no seu todo, seja de cada unidade étnica e cultural como parte dela.

Assim, diríamos que teve para Teófilo o carácter de sistema unificador, não apenas por ser uma «disciplina mental» — como poderia deduzir-se do artigo de abertura em O Positivismo, artigo não assinado, mas que é seu⁶ —, antes como uma meta-ciência unificadora e, por isso mesmo, dotada de revisibilidade, tanto quanto as ciências que, na ordem dos factos, lhe eram anteriores.

Como tem sido notado por diversos autores, é precisamente na classificação das ciências que se verifica uma das maiores divergências de T. Braga relativamente a Comte e a Laffite, aproximando-se, sem deixar de ser crítico, de Littré e Spencer. Esta foi, aliás, a orientação geral da escola positivista portuguesa. A religião da Humanidade

⁴ Cf. *História da Poesia Popular Portuguesa*, Porto, Tipografia Lusitana, 1867, pp. v-vii e 3. V. também pp. 66 e 96.

⁵ *As Modernas Ideias da Litteratura Portuguesa*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1892, vol. I, p. 297, e vol. II, p. 400.

⁶ «Disciplina mental», in *O Positivismo*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz Editores, vol. I (1878-1879), pp. 1-15.

do contismo ortodoxo é liminarmente rejeitada entre nós e mesmo a celebração dos centenários faz-se com um intuito menos cultural do que exemplar: os festejados são referentes simbólicos na educação cívica, vultos da cultura (das letras ou da ciência) que confirmam a seu modo a evolução da Humanidade. E, no caso específico de figuras portuguesas, legitimadores da consciência nacional e, assim, da própria Pátria e do Estado em que esta se traduz politicamente.

Observando os núcleos do positivismo que tomam posição nas universidades e compulsando as suas obras de divulgação, entre as quais têm lugar de relevo as revistas O Positivismo, Era Nova e Revista de Estudos Livres, deparamo-nos com o reivindicar da filiação em Comte, mas, paralelamente, a preocupação científica traduz-se na busca da verdade e no manter-se a par das últimas descobertas, sabendo que, mais do que a doutrina, esse seria o eixo central do espírito positivista.

3. Também nestas três obras se verifica o que é regra geral na produção teofiliana: a par de pontos comuns, a revisão do seu pensamento — seja na organização das ideias, seja do ponto de vista formal.

As três obras partem das noções de símbolo e de mito e situam o problema das origens, quer do direito, quer da religião, em ambiente estético ou estético-linguístico: o mito precisa da linguagem para existir e o símbolo se, por um lado, pode ter origem paralela à da linguagem, por outro, pode ser causa da mesma linguagem, ao menos no desenvolvimento futuro da sua própria explicitação.

Religião e Direito relacionam-se a partir destas noções primordiais, como escreve nas conclusões do primeiro trabalho:

Na religião e no Direito o símbolo tem duas manifestações aparentemente diversas, mas idênticas em sua essência; numa é a revelação do infinito pelo finito, antítese que só o génio do homem, como símbolo em si, pode conceber e realizar. No direito o símbolo é como uma alegoria, a representação de uma coisa por suas relações⁷.

Em Poesia do Direito o ponto de partida é a noção de símbolo, definido do seguinte modo:

A imagem quando se torna expressiva é ao que se dá o nome de símbolo; e o poder de reduzir todas as imagens à

⁷ Poesia do Direito, p. 119 desta edição.

*expressão do sentimento, ou de achar nelas uma realidade tangível para o que se passa no foro íntimo, constitui a simbólica imediata ou irreflectida*⁸.

Já nas outras duas obras, a noção primordial parece ser a de mito (embora com alguma divergência numa e noutra), subentendendo-se o símbolo como a unidade (imagem ou objecto) que resume o mito ou que conduziu ao seu desenvolvimento.

O estudo da simbólica religiosa tem para ele um interesse antropológico — o conhecimento das fontes poéticas que conduziram às criações religiosas no seu corpo de ritos e construção teológica — e uma finalidade didáctica: contribuir para a ciência das religiões e, por ela, orientar a consciência humana pela mentalidade positiva.

Apesar de claramente se distinguir de Comte e da escola positivista ortodoxa, Teófilo mantém-se fiel a alguns dos seus dogmas, o primeiro dos quais é a lei dos três estados. As duas obras escritas sob orientação positivista que aqui se incluem revelam a intenção de comprovar tal princípio, ao mesmo tempo que recuperam a visão da simbólica religiosa apresentada em Poesia do Direito. Em todas elas a poesia é característica da primeira idade, idade de ouro da criação humana nas suas áreas fundamentais: a religião, o direito e a linguagem, formas primordiais do conhecimento e da arte que, ainda quando superadas pelos estados subsequentes, continuam a ser valorizadas.

O estado teológico caracteriza-se pela poesia. Todavia, os estudos aqui apresentados levam Teófilo Braga a concluir por uma degradação progressiva nesta concepção, culminando na teologia especulativa entendida como um esforço artificial de manter um estado mental para além da sua situação histórica, esforço esse protagonizado pela classe sacerdotal e traduzido no abandono das fontes poéticas tradicionais populares em favor de uma especulação metafísica erudita.

Quanto à evolução de símbolos e mitos, encontramos novas semelhanças. Em Poesia do Direito, Teófilo estabelece a seguinte ordem:

- naturalismo, em que imperam os símbolos telúricos;*
- antropomorfismo, quando surgem os heróis;*
- formalismo, quando dos primeiros apenas permanece a palavra e de todo se perdeu o sentido do símbolo.*

Nas outras duas obras e na esteira de Comte, Teófilo aponta, dentro do estado teológico, a evolução fetichismo-politeísmo-monoteísmo.

⁸ *Ibidem*, p. 27.

mo, identificando o primeiro com um animismo (em que símbolos telúricos e sidéricos se opõem complementarmente), o qual permanece transformado nos cultos politeístas e monoteístas, sendo uns e outros, em seu entender, frequentemente, fruto de evemerização.

Segue de perto Tylor, para quem as concepções religiosas se complexificam a partir do animismo (que atribui uma alma a todas as coisas), donde deriva a definição de um ídolo fetichista (meio propiciatório) e por cuja progressiva especulação sobre a sua própria força anímica se chega ao símbolo antropomórfico e à psicologia metafísica⁹.

Como dirá mais adiante,

*A compreensão de qualquer mito não consiste em interpretá-lo, mas em decompô-lo nos seus elementos primitivos, remontando-nos cada vez mais ao seu sentido quanto, por esses elementos simples que o constituem, pudermos entrar na mentalidade dos povos e épocas que exprimiram por essa forma uma dada concepção da natureza*¹⁰.

Neste contexto, o carácter teocrático do simbolismo jurídico, apresentado em *Poesia do Direito na sua primeira fase* («a pena tem uma importância religiosa, de expiação, supplicamenta»¹¹), clarifica-se na exposição feita em *Origens Poéticas do Cristianismo*: o ídolo e culto fetichistas justificam-se como meio propiciatório para tornar favoráveis as entidades exteriores, às quais se atribui natureza anímica¹². Assim como, segundo Teófilo, «se fabrica a imagem da coisa de que se tem medo, e pela noção anímica, se concebe que a alma da coisa malévola é forçada a vir ligar-se ao ídolo onde se prende, e se abrandada por ofertas ou por esconjuros»¹³, assim também «a penalidade onde o simbolismo religioso predomina é severa, atroz, pela imobilidade do princípio que a estabelece»¹⁴.

Também de *Origens Poéticas do Cristianismo para As Lendas Cristãs* é fácil estabelecer o nexo evolutivo. Com efeito, em *Origens Poéticas do Cristianismo*, Teófilo Braga, seguindo Émile Burnouf, aponta a evolução do Cristianismo, à semelhança das outras religiões, de

⁹ Cf. *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 155 desta edição.

¹⁰ *Ibidem*, p. 244.

¹¹ *Poesia do Direito*, p. 28.

¹² Cf. *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 155.

¹³ *Ibidem*, p. 150.

¹⁴ *Poesia do Direito*, p. 70.

um momento mítico (origem) ao cultural (conservação) e ao doutrinário (transformação)¹⁵.

Em As Lendas Cristãs falará de três fases no seio do Cristianismo:

- fase cristã: «espontânea e popular, desenvolvendo-se pelo sentimento e actuando sobre a imaginação pelo prestígio de uma entidade fictícia»; recupera elementos de anteriores cultos (ctonianos, avésticos e védicos) e reelabora as grandes tradições lendárias;
- fase católica, que corresponde historicamente à reorganização da Europa, domínio da Igreja e sistematização dos dogmas; as lendas criadas na fase anterior inspiram as grandes obras de arte; a Igreja Católica ou recupera as lendas na sua elaboração teológica, ou as declara como apócrifas; são estas, por nelas serem mais transparentes os vestígios míticos, as que mais se aproximam das fontes populares;
- fase jesuítica, contemporânea da preponderância da Companhia de Jesus, tem como objectivo a teocracia papal¹⁶.

Compreende-se, pois, que Teófilo dê especial atenção à primeira e situe aí a formação das lendas cristãs, relacionando-a com antigos cultos politeístas e justificando as tradições de culto de Cristo e da Virgem por evemerização. Segundo o autor, estas lendas

até hoje nunca puderam ser extintas nas populações provinciais, reaparecendo na liturgia, nas imagens e obras de arte, nas festas civis e ainda nas superstições¹⁷.

Também a classificação das lendas cristãs, reunidas do capítulo II ao VI e último, com especial destaque para o III («Lendas da Virgem-Mãe») e o IV («Lendas da Paixão»), concorda com as aporções teóricas apresentadas nos capítulos III e IV de Origens Poéticas do Cristianismo. Os ritos cristãos, pelo seu ritmo quotidiano e anual, filiar-

¹⁵ Em *As Lendas Cristãs* inverte a ordem da primeira e segunda destas fases, modificando a noção de mito, aí entendido não como a vivência primordial e irreflectida que constitui o ponto de partida do fenómeno religioso, mas como a personificação de objectos de culto, à qual pertence a criação de símbolos, imagens e emblemas e a sua posterior dissolução em lendas populares pelo esquecimento do sentido doutrinário (cf. *As Lendas Cristãs*, pp. 284-285).

¹⁶ Cf. *As Lendas Cristãs*, pp. 266-267.

¹⁷ *Ibidem*, p. 281.

-se-iam, segundo o nosso autor, no mito solar ao qual se agregaram as lendas da Natividade (com origem nos cultos telúricos) e as lendas da Paixão (com origem no mitraísmo europeu e cultos orgiásticos).

4. *Importa ainda sublinhar o peso que em cada uma das obras tem a atenção dedicada às lendas, símbolos e tradições recolhidos em Portugal. Com efeito, em Poesia do Direito — como atrás referimos —, a II parte estuda as «Origens poéticas do direito português procuradas no velho simbolismo jurídico da Alemanha e da França». Mais tarde, há-de integrar este estudo em História do Direito Português. Os Forais, publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra em 1868. Em Origens Poéticas do Cristianismo recolhem-se, a partir dos costumes populares e de autores da literatura portuguesa, lendas e tradições com as quais Teófilo justifica e confirma a teoria anteriormente apresentada. Finalmente, em As Lendas Cristãs, além de retomar lendas recolhidas por estudos anteriores, identifica outras na tradição portuguesa, como é o caso do Preste João das Índias e do Judeu Errante.*

É neste ponto que os estudos aqui reunidos se encontram com a obra de natureza etnográfica que Teófilo Braga nos deixou, quer em livros, quer em artigos dispersos por revistas.

O que devemos sublinhar nestas obras, e, sobretudo, em As Lendas Cristãs, é a preocupação por definir um conjunto coerente e justificado pela sistematização filosófico-antropológica da obra.

5. *A compreensão das obras aqui reunidas exige ainda, em nosso entender, uma contextualização na produção teofiliana, quer do ponto de vista da psicologia, quer da estética.*

Como atrás referimos, Teófilo sublinha que na sua evolução filosófica não existiram cortes epistemológicos de monta, estabelecendo complicados compromissos entre as doutrinas de Vico, Hegel e Comte.

A classificação tripartida da simbólica jurídica apresentada em Poesia do Direito pode assim transitar para a generalização apontada nas obras seguintes, fundamentada pela metafísica materialista que professava desde o seu primeiro ensaio.

No fundo de toda a análise da tradição simbólica, mormente no que se refere ao Cristianismo e ao símbolo religioso, está pressuposta a concepção de Psicologia dinâmica como estudo de actividade na sua realização através das manifestações intelectuais do indivíduo e da espécie ou eu colectivo.

A Psicologia dinâmica assenta em dois princípios que podem resumir-se do seguinte modo:

- *impossibilidade de compreender a essência das coisas, distinguindo entre o cognoscível (embora desconhecido) e o incognoscível;*
- *determinação do modo e limite do conhecimento na relação* ¹⁸.

Ainda no âmbito da Psicologia, indica duas formas de conhecimento:

- *individual: que se estabelece sobre um agrupamento análogo de relações de fenomenalidade que constituem uma ciência, as quais, de si, são descontínuas pela intermitência da receptividade sensorial; passam, porém, de descontínuas a contínuas encadeando-se entre si no cérebro, estabelecendo-se deste modo a perfeita racionalidade;*
- *colectivo: o qual se vai constituindo lentamente pela soma dos processos individuais de conhecimento; não depende da capacidade individual, mas de se admitir um estágio de desenvolvimento da Humanidade; teoricamente provado, é confirmado e transmitido pelo tempo e designa-se por compreensão* ¹⁹.

Em Origens Poéticas do Cristianismo, ao explicar a metodologia para a decomposição dos mitos, escrevera:

É um processo duplo, de decomposição erudita por meio da aproximação dos símiles mais simples, e ao mesmo tempo uma reconstrução psicológica da inteligência humana ²⁰.

Teófilo reitera assim a sua crença no paralelismo entre o desenvolvimento psicológico e o da espécie, sendo mutuamente elucidativo o estudo de ambos. É precisamente este paralelismo que lhe permite justificar a coexistência numa mesma sociedade — e até num mesmo indivíduo — de diferentes estados mentais, sendo o erro provocado pela confusão gerada na sua aplicação a campos que lhe não são próprios.

Deste modo, a Psicologia — na sua dupla dimensão de psicologia estática (que estuda os órgãos dos sentidos e a estrutura neuroló-

¹⁸ Cf. *Traços Geraes da Philosophia Positiva comprovados pelas descobertas científicas modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, p. 90.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 92-93.

²⁰ *Origens Poéticas do Cristianismo*, p. 245.

gica) e psicologia dinâmica (como estudo de consciência individual e colectiva) — assume no conjunto do pensamento do nosso autor o papel de fundamentadora da lei do três estados e do próprio conhecimento científico, portanto também da história das religiões e da simbólica em geral. Engloba ainda a lógica, enquanto pressupõe uma conexão entre os raciocínios e a estrutura humana biológica e social.

6. O conhecimento da simbólica é também importante do ponto de vista da Estética. Na verdade, se o seu conteúdo e interpretação importa ao direito e à história das religiões, a sua forma poética é objecto da história da arte e da teoria estética.

Como dissemos, Teófilo Braga valoriza essa natureza poética, classificando como degeneração a especulação teológica que se afasta das lendas populares e dos costumes antigos.

Assim, notamos que, também do ponto de vista da teoria estética, as obras aqui reunidas concordam com a orientação geral que sobre a matéria segue o nosso autor. Com efeito, no artigo «Constituição da estética positiva»²¹ pode ler-se:

*A Estética vem completar as outras Ciências, porque descobre mais uma relação estranha a todas as outras; corrige a inteligência, dando-nos a compreensão simbólica que tende a obliterar-se pelos hábitos lógicos da divisão e da análise. [...] O conhecimento desta relação estética tem a sua história: confundiu-se nos períodos primitivos da vida do homem com todas as suas observações, viciou-lhe o critério, mas provocou-lhe essas profundas criações poéticas das teogonias, da linguagem, do direito e do simbolismo; foi ela que nas épocas em que predominava a crítica melhor retratou a vida moral do homem nas suas lutas para a civilização, e quem venceu o egoísmo das individualidades fortes. No período actual ou científico, é ela que vem contribuir com novos elementos para hipóteses sugestivas e sobretudo com o espírito simbólico para a organização de uma Filosofia*²².

E também, partindo da análise das características do artista, encara a Arte como adjuvante da ciência e da filosofia positivas:

O artista [...] deve ter uma educação geral, um justo acor-
do entre as faculdades efectivas e intellectuais, isto é, o senti-

²¹ «Constituição da estética positiva», in *O Positivismo*, cit., vol. 1, pp. 409-429.

²² *Ibidem*, p. 417.

*mento altruísta na sua mais alta expressão, e o espírito generalizador. A obra de Arte nascida destas condições é o agente activo da elevação do homem, é o órgão assimilador dos progressos realizados pela ciência*²³.

A criação artística completa, pois, a obra da filosofia e da ciência, inspirando-se na tradição que, ao longo da história, espelhou as aspirações da Humanidade. Assim, a arte positiva teria por missão dar a aparência como aparência garantindo que no artista se realizasse a síntese entre o eu pessoal e a orientação da espécie no sentido do progresso.

Retratando nas obras aqui reunidas formas de arte não consciente de si mesma como são os mitos e os símbolos primordiais, recolhendo o reflexo de alguns deles na literatura portuguesa, Teófilo deixa implicitamente apontada a meta para o artista: mantendo a sua plena individualidade, conseguir a perfeita expressão que impressione, dirija e eleve a Humanidade.

Nos seus estudos filosóficos e de ciências sociais, Teófilo, talvez desejando como o mestre venerado cultivar a ciência do que substitui Deus, buscou a síntese que fizesse do homem a transcendência de si mesmo. E essa é também a síntese da sua vida de investigador.

MARIA DA CONCEIÇÃO AZEVEDO

²³ *Ibidem*, p. 419.

POESIA DO DIREITO

1.ª edição: Casa da Viúva Moré — Editora, Porto, 1865.

À ACADEMIA REAL DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

INTRODUÇÃO

Em todos estes grandes factos do espírito do homem, a Religião, o Direito, o Estado e a Arte, se encontra sempre a fatalidade de nossa natureza, a necessidade e, ao mesmo tempo, o poder de manifestarmos na vida os sentimentos eternos do verdadeiro, do belo e do justo, por uma imagem material e finita, que os torna compreensíveis fora de nós. À faculdade criadora que nos faz achar nas coisas contingentes a característica por onde se revela o sentimento, é ao que modernamente se chama poesia, noção profunda, proveniente do sentido primitivo da palavra, e tanto mais verdadeira quanto a poesia de hoje tende continuamente a abranger todas as criações humanas. As primeiras idades da humanidade, períodos de formação e de renovação, em que os grandes factos do espírito recebem forma, ou se transformam, têm o nome de poéticas, para designar a força misteriosa que se evolve em uma gênese de vida. A audácia do espírito criador, que tudo desconhece e por isso faz de tudo uma imagem de si, na formação dos deuses para o seu culto, do direito para a sociabilidade, da arte para as suas paixões, do estado última síntese das relações humanas, é tão prodigiosa e inconsciente, que mereceu o nome de período divino dado pela ciência severa da história. Então, predominam principalmente no homem o sentimento e a imaginação, que o traduz nas imagens que oferece o mundo exterior. A imagem quando se torna expressiva é ao que se dá o nome de símbolo; e o poder de reduzir todas as imagens à expressão do sentimento, ou de achar nelas uma realidade tangível para o que se passa no foro íntimo, constitui a simbólica imediata ou irreflectida.

Um dia a intuição portentosa de Vico proferiu esta verdade eterna — a humanidade é obra de si mesma. É por isso que o verdadeiro estudo das instituições humanas está principalmente em torná-lo antropológico. A Simbólica do Direito é o momento sentimental e poético que primitivamente teve o direito que hoje encontramos lógico, arrasador, abstracto. A face poética de que o direito se revestiu tem caracteres tão profundos e próprios, que é de uma importância transcendente o seguir através do tempo e dos progressos todas as modificações que o aperfeiçoamento e escolha das imagens lhe trouxe; como o espírito vai continuamente libertando-se do sinal material que o ocultava, até alcançar o esplendor e determinação precisa, imutável da ideia.

Abstraindo da história, o direito tem uma relação íntima com a religião e com a arte, fundada na vontade, elemento finito da inteligência, que chega por si a determinar esses sentimentos eternos na vida. A fé, elemento de toda a religião por mais espiritual que seja, é um produto da vontade, por que exclui a razão do conhecimento; o direito, a troca de egoísmo por egoísmo, consiste no acordo das vontades individuais; o belo, realizado pela arte, é o ponto em que todas as vontades desinteressadas se harmonizam. O direito no seu estado sentimental, simbólico, apresenta mais palpável esta relação; o espírito ainda não tem consciência exacta de tudo que o eleva; confunde, não discrimina as impressões. Então o direito nesta idade divina tem um carácter teocrático; as grandes individualidades para serem submetidas precisam de uma força superior ao homem; o legislador conversa face a face com a divindade, entranha-se no deserto. O sacerdote e a casta comunicam a sua imobilidade à lei. A lei, como não pode abranger as relações novas que se ampliam sucessivamente, é severa, insensível, como as tábuas em que foi escrita. O sacerdote é o que a interpreta; solitário, oculto sob o véu que intercepta os resplendores da divindade, não vê, não compreende a vida; a penalidade, quando o direito é absorvido pela religião, é atrocíssima, tremenda: a estrangulação, a lapidação e o fogo; a pena tem uma importância religiosa, de expiação, supplicamenta.

A mesma influência se conhece nas formas materiais, nas imagens que realizam o sentimento do justo. Sujeito a adorar aquilo que desconhece, o homem divinizou todos os fenómenos mais surpreendentes da natureza; é o Naturalismo ário que aparece em todas as religiões do universo. Os símbolos sidéricos e telúricos são as primeiras imagens que as faculdades poéticas oferecem à adoração. A luz, o fogo, a terra, a água, a árvore, divinizadas no culto, constituem a Simbólica irreflectida, que se apropriou delas reduzindo-as às representa-

ções do inanimado por animado, concreto por abstracto, semelhante por assemelhado, parte pelo todo, etc. Depois de terem alcançado pela apoteose o poder de dominar a atenção, o direito serviu-se destes símbolos para a simplicidade dos seus actos. O fogo forma em volta na sua família; a viabilidade do filho no direito indiano faz-se pela luz; a adopção de uma criança, fazendo uma libação de água; a terra dá-se como propriedade; a verdade descobria-se pelo ordálio; o ramo da árvore representa o contrato, o tribunal é a sombra da árvore, onde se faz também a execução. Todos os símbolos jurídicos, quando o direito é absorvido pela religião, têm um carácter naturalista. O génio oriental, essencialmente simbólico, fez do universo o símbolo da divindade.

Como forma de linguagem, o símbolo teve origem no período de mutismo das relações humanas, simples no seu princípio, e por isso podendo ser expressas com os mesmos objectos da necessidade. Na sua ignorância criadora o homem tem o poder da antítese, representa o animado pelo inanimado, o abstracto pelo concreto, chega a confundir os termos da semelhança. Progredindo nas suas relações com o mundo, as coisas descobrem-se-lhe melhor ao juízo objectivo, a ponto de já tomar a parte pelo todo, a matéria dá-se a conhecer pela forma, acha o determinado na indeterminação. Estas duas categorias simbólicas, chamadas metáfora e sinédoque, encerram um progresso sensível na passagem de uma para a outra, progresso dado pelo impulso do espírito que avança.

A imobilidade da lei no símbolo religioso quebra-se com as relações que se alargam sucessivamente; a justiça já não é apanágio da casta ou do sacerdócio; rouba-a Prometeu, o tipo dos heróis e semi-deuses, que andam derrubando os monstros por toda a parte. O direito já não está no terror, garante-o a força. É neste momento que o homem toma uma consciência profunda de si; faz-se o tipo do universo, de tudo que existe; dá-se como ídolo à adoração, como forma do belo à arte. É na Grécia que encontramos mais completo este momento religioso do Antropomorfismo. Cada sentimento, cada paixão está personificada em uma divindade; todas as partes do corpo também, como dizia um padre da igreja, têm um culto. A beleza e robustez são o primeiro atributo do herói. Este período religioso oferece ao direito o símbolo antropomórfico; os cabelos representam a liberdade, a mão é essencial na maior parte dos actos jurídicos, o pé toma posse, a orelha testemunha, o beijo sela. O legislador na aspição da justiça procura uma igualdade material, é a pena de talião; não vê o delito senão no órgão que o pratica. É a sensualidade a ser punida com o fogo. Os elementos já não são invocados para o

ordálio; a prova faz-se pelo duelo, o combate judiciário. O Estado tem também uma forma militar; os símbolos começam a multiplicar-se; a lança é a propriedade, ela transmite-se sub-hasta. Muitos actos jurídicos têm esse carácter guerreiro, como a coemptio, casamento heróico, e o testamento in procinctu, em Roma. O herói ainda não está convencido da consciência, pressente-a, mas ignora a dor moral; o assassino é amarrado ao cadáver. O herói herda a vingança; o bandido não tem asilo. A vida do herói consiste na acção; a seu lado o companheiro, Verna, vai-lhe comentando os feitos, modificando-lhe a impetuosidade pelo riso.

O génio cómico aparece-nos sempre todas as vezes que se ergue a liberdade; o bom senso do Verna, prático, vulgar, chega a dominar o herói; é a idade humana, lógica, arrasadora. O direito torna-se dramático. A Idade Média é o período mais interessante da história da humanidade, porque aí observamos a génese misteriosa da civilização moderna; a história antiga é escultural, imóvel, esta agita-se debaixo de nossos olhos. A liberdade moderna saiu do génio cómico; era a risada que podia suspender a brutalidade feudal. Todos os grandes factos do espírito, neste período humano, revelam-se pelo contraste do cómico. A religião era parodiada nas festas dos Tolos e do Asno, o Estado no Roi des ribauds, a arte no grotesco, o direito nos serviços feudais, nas penas infamantes e ridículas. A ironia, o último elemento da categoria simbólica, predomina na idade humana. O cómico vai imolando o símbolo jurídico, destituindo-o de seriedade e de importância, fazendo-o esquecer, tirando-lhe a imobilidade. A religião, por si, não progride, porque se julga sempre fundada na suma perfeição, fica simbólica; é neste momento que o Direito, como o mais humano dos factos do espírito, se desprende da tutela religiosa. É ao que se chama o período formulista. Abandonada a expressão sacramental, invariável, o rito do símbolo, ninguém se preocupa com ele, alude-se somente como a uma coisa que se deixou; a palha (stipula) que intervinha nos contratos dá o nome ao acto jurídico, é a estipulação; dá-se a liberdade sem impor as mãos, mas resta a alegoria na manumissão. Isto vemos no Direito romano, como a legislação mais completa. A fórmula é o símbolo tornando-se falado.

Com o desenvolvimento das relações sociais o direito vai abrangendo todos os factos da vida; não sendo ainda do domínio exclusivo da razão, luta com a forma material que o traduz; a letra ainda o sacrifica à sua materialidade, si virgula cadit causa cadit. Toda a subtilidade dos doutores consiste em interpretar, explicar, de modo que a letra se alargue para abranger o espírito da lei, primeiro por hipótese, até que a ficção chega a prevalecer sobre a realidade. O Direito

postlimínio e a lei Cornélia são as formas mais completas da ficção jurídica. A relação exigida entre o fictício e o real está somente na possibilidade. Para a adopção é necessário que o ad-rogador tenha a possibilidade de gerar. A ficção completa o facto em que se dá a relação jurídica, determina-a; é uma criação da simbólica reflectida. A ficção denota a humanização do direito, a sua austeridade modificada pela vida; é a Equidade descoberta pela razão. Eis pois as formas por que se revela o direito no seu estado sentimental, poético:

- 1.º O Símbolo, em que o sentimento está dependente da imagem que o materializa, e que só o pode fazer compreender por uma realidade tangível;*
- 2.º A fórmula, em que o símbolo se vai tornando acessório; uma coisa a que se alude;*
- 3.º A ficção lógica, em que por uma hipótese possível o direito imóvel se acomoda aos factos que se complicam.*

I PARTE

**ENSAIO DE GENERALIZAÇÃO
DA SIMBÓLICA DO DIREITO UNIVERSAL**

CAPÍTULO I

COMO A IMAGEM TRADUZ O SENTIMENTO NO MUNDO EXTERIOR, ASSIM O DIREITO, NO ESTADO DE SENTIMENTO, SE REVELA PELO SÍMBOLO

O SENTIMENTO para manifestar-se procura uma relação entre si e a imagem, a característica que se *aproxima* dele, a que o torna mais compreensível no mundo exterior. Este acordo é o belo representado pelas formas da arte. O Direito no seu momento de formação, todo sentimental, exterioriza-se na forma material, limitada, segue a mesma marcha, não subsiste independente do símbolo¹.

O símbolo, *συμβολον*, como diz a palavra, é a correspondência entre a essência e o acidente, uma imagem sob que aparece o sentimento do *justo*. Quando o espírito do homem subiu do sensitivo, da passividade que o relacionou com o mundo pelo *pathos*, até à abstracção, até conseguir o poder de criar sobre ela pela faculdade generalizadora, o sentimento do *justo* ascendeu na mesma evolução, tomou a forma abstracta de ideia, ficou do domínio exclusivo da razão.

A história dos progressos desta ideia, impulsionada pela racionalidade, vê-se nos modernos trabalhos de Filosofia de Direito; estudá-la ainda no estado de sentimento, segui-la nas suas manifestações concretas, limitadas pelo tempo, pelas convenções, pelas relações da sociedade no seu período divino, heróico e lógico ou humano — eis o que é a *Simbólica de Direito*. Aonde analisar este facto profundo do espírito?

Nas religiões, quando o *verdadeiro* absorve o desenvolvimento do *justo*, e cria o direito divino, ódico; no período heróico da humanidade, quando o direito se revestiu de um carácter épico, dado

¹ V. o meu estudo sobre a *Evolução da Poesia determinada pelas relações do sentimento com a forma*.

pelo símbolo antropomórfico; na idade humana descobre-se também no direito consuetudinário, e no esforço do espírito em mobilizar a lei, torná-la progressiva pela ficção lógica.

Agora passamos a indagar a evolução ódica, épica e lógica do Direito pelas relações entre os sentimentos do *belo*, do *verdadeiro* e do *justo*; e assim poderemos apresentar a sua *realização* na *Simbólica imediata*, e a sua *determinação* na *Simbólica reflectida*.

CAPÍTULO II

RELAÇÃO ENTRE O SENTIMENTO DO VERDADEIRO, DO BELO E DO JUSTO

Elevamo-nos ao conhecimento das coisas ou pela passividade, ou pela actividade; ou entrevedo-as na sua essência pelo sentimento, ou dominando-as pela razão. A razão é toda objectiva, analítica; o sentimento é a intuição, a síntese. O enlace da razão e do sentimento — eis a inteligência; mas o desenvolvimento parcial de cada um destes elementos não a exclui, só a torna mais ou menos analítica, mais ou menos sintética.

A inteligência, quando nela predomina o elemento sentimental, é mais criadora, tem a força de abstrair, tem a sua antítese ou a generalização — o poder de criar sobre a abstracção.

Foi esta a inteligência da humanidade na sua idade divina. A sua primeira criação o símbolo, a sua primeira linguagem o lirismo. Aqui o símbolo era a expressão mórfica das faculdades poéticas, que não tinham ainda progredido até se tornarem fónicas.

Como tipo, reflectia-se no homem toda a natureza e harmonia do arquétipo; ao achar-se no seio da criação, um sentimento vago lhe fazia abismar a vista absorta e deslumbrada no azul profundo da abóbada do empíreo, alegrar-se ao calor do sol vivificante, que se derramava no espaço como uma catarata imensa de luz; ouvir suspenso o gemer saudoso e longo das florestas. Tudo lhe recordava um mundo de que só restava na alma a lembrança.

Este confidenciar íntimo do homem com a natureza, buscando em tudo uma expressão desse ideal, que não sabia por si determinar, uma reminiscência do mundo a que aspirava, fez que descobrisse o *belo*, que não é mais do que a característica que harmoniza a diversidade de *vontades* individuais.

O sentimento do *belo* foi o primeiro que se manifestou na natureza do homem. Tendo em si o mundo do espírito, solitário no mundo físico, e gravitando com ele, tudo quanto lhe recordasse a sua natureza, quanto adoçasse a solidão do seu desterro, era *belo*. O nome revela a intensidade do sentimento, *cosmos* coisa bela, *mundus* coisa pura.

Entre o sentimento absoluto e o *belo* só havia uma relação, a verdade, a naturalidade. O sentimento tornou-o *belo*, qualidade que o levava à contemplação, tornou-o absoluto; por que já vimos, o sentimento não é analítico, compreende as coisas em si, abstrai das suas relações para compreendê-las.

Mas o sentimento do *belo* não operava isolado no espírito, coexistia outra força com ele. A necessidade de achar nas coisas uma expressão que falasse à espiritualidade solitária no *eu* era também motivada pelo desejo de descobrir o porquê efectivo, a causalidade. Eis o sentimento do verdadeiro.

Daqui se vê a sua relação íntima com o *belo*.

O homem ignorando as leis gerais da existência, descobertas pela sucessão, precisando pela actividade do seu espírito, e não podendo dar a razão suficiente, remonta-se às causas finais, a forças superiores a si. Na essência deste processo reflecte-se o sentimento do verdadeiro.

À maneira que as causas finais se foram absorvendo mutuamente, assim o *verdadeiro* foi tomando um carácter de absolutividade. Como superiores a si, e pela necessidade constante de um vago a preencher, o maravilhoso, o homem adorou as causas finais; é pois o *verdadeiro* a primeira religião, a religião no estado de sentimento puro; o culto ou a forma de determinação foi completada pelo *belo*, que apresentava para a adoração as características que mais falavam do mundo donde o seu espírito trazia a saudade indelével. O maravilhoso, os produtos da imaginação reconhecidos pela *vontade*, são a fé; essa virtude teologal, como hoje se chama a este facto do espírito, é um mero produto da *vontade*.

Achada a relação dos sentimentos do *belo* e do *verdadeiro*, é fácil descobrir a que os prende com o sentimento do *justo*.

No tempo foi este o último a manifestar-se, o último a desenvolver-se. Nem podia deixar de assim ser. Profundamente egoísta, como podia o homem ceder seus gozos sem a reciprocidade de outros! Por isso Hegel chama ao Direito o acordo das *vontades* individuais; noção tanto mais explícita, quanto esta manifestação finita do intellecto determina também o *verdadeiro* e o *belo*, mas desinteressadamente.

A quantidade de causas finais da primeira adoração, a ideia do mundo revelada pela palavra *cosmos*, tudo leva a crer que o homem

pressentisse a harmonia fora de si, a ordem do universo, a música das esferas, como dizia um filósofo antigo; ele qui-la reconcentrar também em si, conformar a saudade indefinível da sua alma com o mundo exterior. É por isso que o sentimento do *justo* neste período da humanidade teve um carácter divino. Como primeiro, no tempo, o *belo* teve o maior desenvolvimento; foi o meio da evolução do *verdadeiro* e do *justo*, deu-lhes expressão; o dogma na religião, a lei no direito, traduziam-se *carmen*, a lira significava a lei¹. O *justo* teve duas manifestações, uma divina, imutável, recôndita, outra humana, da consciência, da sociedade. À religião e ao direito deu-lhes o símbolo ou a revelação do infinito pelo finito, uma antítese incompreensível, que só o génio do homem, nessa idade robusta de infância, pôde criar, como antítese inexplicável que é no enlace da animalidade e da espiritualidade.

A relação que temos especulativamente achado entre estes sentimentos eternos do homem, vemo-la determinada com mais clareza nas realizações artísticas. Creuzer diz que os primeiros sacerdotes foram escultores; a arte deu uma aparição mórfica aos deuses, por ela foi personificada a divindade². As origens poéticas dos estados primitivos perpetuadas nas ficções mitológicas de Anfion e Orfeu são uma verdade reconhecia pela filosofia da história.

¹ Vico, *Política degli eroti*.

² Creuzer, *Simbólica*, Introd. Ch. I.

CAPÍTULO III

ORIGEM DO SÍMBOLO NA RELIGIÃO E NO DIREITO. ELEMENTOS COMPONENTES DO SÍMBOLO: A ANTÍTESE E A ALEGORIA FORMAM A SIMBÓLICA IRREFLECTIDA

Estudemos a poesia na religião e no direito, ou a primeira linguagem dos símbolos. Esta divisão das idades da humanidade em divina, heróica e humana, estabelecida pelos egípcios e adoptada por Vico, nada tem de arbitrário; os chineses reconheceram-na nas famílias celestes, terrestres e humanas, como Varro também nos tempos obscuros, fabulosos e históricos; o erro, se o há, consiste em fazer o cômputo de tal modo que os períodos subsequentes sejam excluídos dos primeiros. *Natura non facit saltus* é a lei eterna das revoluções tanto no mundo físico, como no psicológico.

Vico serviu-se desta divisão profundamente filosófica para o fatalismo do seu *corsi e ricorse*. A idade divina é a idade da infância. A alma flutuando entre *spiritus* e o *anima* parece não haver-se destacado ainda completamente do *spiritus*. Ela então é criadora como Deus; a sua linguagem era a poesia, um diálogo de amor e júbilo expansivo com toda a natureza. O homem balbucia uma estrofe do canto universal, e cada nota desse concerto misterioso foi uma palavra da linguagem primitiva. É por isso que nas línguas primevas não se encontra o metro artificial, são todas ritmo, todas harmonia. A idade divina, ou da poesia da humanidade, é o período de um génesis estupendo e prodigioso. Cada olhar do homem em volta de si era um *fiat*, dava vida a tudo, porque a sua alma trasbordava com vida. Na denominação das coisas inanimadas, como ainda o vemos nas línguas vivas, as palavras referem-se sempre ao corpo do homem, aos seus instintos e paixões. O *gemer* da floresta, a *mudez* da noite, as *entranhas* da terra, a *veia* da mina, a *polpa* do fruto, o *dente* da serra, as *orelhas* do martelo, o *braço* de um rio, a *boca* da fuma, a *garganta* do desfiladeiro, como observou o profundíssimo

Vico na audácia da sua intuição, mostram esta força criadora da infância¹. Ela na sua altivez não chegara ainda à verdade desoladora de que era uma modificação da substância. A religião nasceu deste delírio de amor, foi um laço, *religo*; a força da palavra o revela.

O culto, como determinação deste sentimento, tem a sua origem no terror; quando ele apareceu, a religião perdeu o seu carácter de universalidade, tornou-se particular, imóvel. Entre o amor e aquilo que se ama existe sempre um terror sagrado.

Como se manifestou porém a poesia, primeiro elemento de toda a linguagem?

As lendas divinizam esse sonho da grande noite dos tempos; os deuses refugiados na terra ensinam o segredo da harmonia, é Apolo que traduz as leis na magia da cítara. Era a humanidade a retractar-se na altivez olímpica de sua força. De Hesíodo conta-se como ele teve o baptismo da poesia.

As belas paisagens áticas, o murmúrio indolente e choroso dos rios, o azul diáfano e puro de um céu esplêndido, a natureza na sua cândida nudez, tudo lhe embalou, pela cadência, o sono tranquilo. No repouso Psique recebe o beijo voluptuosíssimo de Eros. Sonhou-se poeta nesse abraço, acordou cantando. Na infância da civilização moderna a Igreja aparece assim. A forma do canto tem sido definida; foi o lirismo puro, a exaltação hímica, o sentimento predominando sobre a imagem. Devia ser o hino, o ditirambo, em que a admiração e o gozo inefável absorvem a tal ponto os sentidos, arrebatam à estupidez sublime do *êxtase*, em que se não pensa, e em que só a ideia que aparece no espírito no instante do transporte flutua isolada, envolvida numa série de imagens.

É uma lei deduzida da natureza mesma da poesia, composta da imagem e do sentimento, e em que o predomínio de um ou outro destes elementos é a base da classificação de todas as formas líricas da arte. A linguagem formulada é uma abstracção, acto de força extrema da intelectualidade; no tempo não foi a primeira de que o homem se serviu.

O lirismo da idade divina não podia deixar de existir, mas existiu sem forma; toda a forma é uma limitação, e a alma nessa feliz ignorância desconhecia os limites da força. O lirismo teve uma expressão recôndita, interior, intransitiva, porque era universal, como a tem o olhar de esperança e de saudade, como tem a cor expressão da luz, como tem a luz expressão do infinito. Este lirismo da lingua-

¹ Vico, liv. II, Corol. sobre os tropos, monstros e transformações poéticas.

gem humana expresso na mudez entreviram-no em sua inspiração Lucrécio e Horácio nessa frase longo tempo incompreensível *mutum et turpe pecus*. Vico para estabelecer a prioridade cronológica da linguagem mórfica marca um período de mutismo nas relações humanas². Muitas vezes uma questão resolve-se pelo modo de a propor; foi o que sucedeu no problema da linguagem apresentado deste modo. Não é para aqui tratarmos dele, tantas vezes discutido, e onde parece que as opiniões mais frívolas são as geralmente aceites. Bonald quer que a linguagem tenha uma origem divina, que fosse uma revelação; com ele se enfileiram muitos outros escritores. No seu discurso preliminar da *Legislação primitiva* diz: «É necessário que o homem pense a palavra, antes de falar o pensamento; quer dizer, é necessário que ele saiba a palavra antes de falar, proposição evidente, e que exclui toda a ideia de invenção da palavra pelo homem.»

Na investigação científica supõe-se, é até obrigação a boa fé. O argumento de Bonald, para fazer justiça à sua inteligência, é uma argúcia capciosa. Imagina que os primeiros homens se acharam em meio da natureza com as necessidades intelectuais de um Spinoza, ou com as necessidades físicas de um Sardanapalo, e que para exprimi-las não o conseguiriam por certo com o maior esforço da invenção. Nesse período as necessidades restringem-se ao material; exprimem-se por elementos também materiais, significam-se. O *sinhal* é a linguagem mórfica, a primeira de que se serviram. Bonald desconhece que a ideia na sua génese interior precede a forma; é um facto que ainda hoje vemos, como a criação da nomenclatura de Kant, para exprimir os fenómenos metafísicos que descobria. É donde partimos para o estudo do símbolo.

A imagem e o sentimento, dissemos, constituem toda a poesia; o sentimento é despertado pela imagem neste período da infância; a imagem mostra-se primeiro, descreve-se por impressões, até ostentar a sua característica, que a prende à subjectividade do espírito. Eis a poesia didáctica, a primeira da linguagem das fórmulas, a verdadeira, segundo o senso profundo da legenda hesiódica.

A poesia constituiu o panteísmo da primeira adoração nesse período rudimentar que escapa às vistas da história, à intuição do passado. O homem criou o Deus na sua mente; separou o infinito de si, e lançou-se em terra, finito, a adorar a sua obra. Poeta quer dizer criador, como o notaram já. Da revelação da religião pela poesia se estuda a sua influência no direito.

² Vico, liv. II, Corol. sobre a origem das líng.

O direito neste período genial é todo divino, e tanto, que em todas as épocas da sociedade aparece a reacção da razão contra ele, que se imprime com um carácter imóvel no espírito dos povos. O direito divino é aquele momento em que o direito para subjugar à lei as individualidades altivas e egoístas pediu à religião a sua força; é o sentimento do *justo* influenciado, absorvido pela severidade e imutabilidade religiosa. O direito divino é a totalidade das relações jurídicas, as mais íntimas e as menos racionalmente explicáveis: a submissão dos pais, na organização da família, a ancianidade, a primogenitura, o juramento, tiram dele a seiva estéril que os aviventa. Um dia a monarquia hereditária serviu-se dele para firmar-se. O direito na idade heróica ainda consuetudinário e divino; Aquiles, quando conjura os gregos, chama-lhes guardas dos costumes ditados por Júpiter³. A primogenitura estriba-se no mesmo fundamento. Em Homero, Íris diz a Neptuno que as fúrias vingam sempre os direitos dos primogénitos⁴. A fórmula mais completa por que ele se nos revela em Roma, a pátria das leis, está no pátrio poder com o direito *vita et necis*; na Idade Média vemo-lo no direito de asilo que têm as igrejas para com os criminosos que aí se refugiam. A poesia porém neste momento do lirismo puro, sem forma, exerceu sobre o direito uma acção reflexa; mais tarde com o símbolo e com a palavra ela serviu de oráculo aos mistérios religiosos, e de nexa às relações humanas, deu majestade à resposta, gravou na consciência o provérbio jurídico. Mesmo na idade lógica influenciou a poesia.

Pítaco de Mitilene, um dos sábios na Grécia, deixa as suas leis escritas em verso. Assim as receberam também os atenienses de Drácon, os espartanos de Licurgo⁵ e os egípcios da deusa Ísis.

Sólon é legislador e poeta; na jurisprudência da Índia os *Puranas*, a parte mais considerável do digesto de Manu, realçam pela forma poética das noções jurídicas⁶. Os Turdetanos, um dos povos mais antigos da nossa nobiliarquia nacional, também tiveram as suas leis em verso⁷. O sânscrito era a poesia das línguas, revestia tudo da sua natureza rítmica. O direito da herança acha uma fórmula poética para ser tratado no *Dymuta Vabana*, e o *Vedjnanéavara*⁸.

³ *Ilíada*, I.

⁴ *Ibidem*, xv.

⁵ Vico, liv. I, Corol. d'intorno all'orig. della locuz. poetic.

⁶ Loiseleur Deslongsamps, *Livro da lei de Manu*, III, 232 n.

⁷ Fourmont, *Réflexions critiques sur les histotres des anciens peuples*, liv. 2, cap. 7.

⁸ Colebrooke, 1810, d'après Chassan, *Symboliq.*, XIII n.

Os jurisconsultos romanos foram essencialmente retóricos e poetas. Papiniano, como diz Michelet⁹, é o Homero da jurisprudência. Os contos e fabulários da Idade Média trazem o direito agrário, antes de receberem a aridez das fórmulas casuísticas dos jurisconsultos. Grimm confirma também na Alemanha a aliança da poesia e do direito manifestada na lei¹⁰.

Mesmo as ciências de contemplação superior, como a Filosofia, a Matemática, a Astronomia, serviram-se da linguagem cadenciada pelo número. Tales, Pitágoras, Bías de Priene e Empédocles foram também poetas.

Deste enlace da poesia com o direito mostramos o aparecimento fatal do símbolo, para exprimir o justo. O símbolo é a criação da idade divina; a dessimbolização é a força da idade lógica ou humana. Herder nega que o símbolo pertença à primeira evolução da humanidade; se ele o combate pela abstracção que encerra, a palavra ainda é mais abstracta. Os primeiros poetas, como vimos, foram os primeiros sacerdotes, os primeiros legisladores. O verbo que exprimia o *fas* serviu também para exprimir o *jus*. No alto do Sinai, coroado de nimbos espessos, retalhados pelo coriscar dos raios, Moisés recebe a lei das mãos de Jeová; Orfeu e Anfion, os mais antigos legisladores no mito helénico, fazem compreender a lei pela magia do *carmen*. As feras perdem a sua braveza, os rios suspendem a torrente caudal para ouvirem atentos a Lira harmoniosa; era a força maravilhosa da associação que começava a fazer-se sentir. A Lira, segundo a prodigiosa indução de Vico, representa «a união das cordas ou das forças destes patriarcas, que fizeram cessar o emprego da força ou das violências particulares pela formação da força pública ou do império civil. A Lei foi chamada pelos poetas, *Lyra regnorum*»¹¹.

Havia o predomínio das individualidades antes da organização social; para a sua formação era necessário um esforço inaudito para vencê-las. Não é sem fundamento que se lhe dá por origem a força. Mas qual a natureza dela? Por certo que não é a que pretendem encontrar na fábula do cavalo, que se submete para que o vinguem, mas numa força que provinha do acordo da natureza mesma do ser.

Vimos a existência do sentimento do maravilhoso; ele criou a religião que venceu as individualidades robustas, fazendo convergir para si toda a acção. A história tem leis eternas e gerais em todos

⁹ Orig. du Droit, Introd., CXIV.

¹⁰ J. Grimm, *Von der Poesie im Rechts*, § 5; sobre este ponto ver a erudição tenaz de Chassan.

¹¹ Vico, liv. II, As republ. deriv. de certos princíp. natur. dos feudos.

os tempos. Um dia um aventureiro do mar anuncia um eclipse a uns selvagens, e triunfa assim de sua barbaridade a ponto de submetê-los. No mundo moral não há cataclismos, nem se inventam leis; foi deste modo que o primeiro legislador impôs a sua lei, austera, por abranger relações diminutas e sacrificar a si as que não previra, lei insensível como as tábuas em que fora gravada.

A falta de equidade nas legislações primitivas é desculpável; a religião formando-as no seu seio deu-lhes o carácter de imutabilidade, que tinha. Adiante analisaremos este princípio, quando demonstrarmos a marcha das religiões. Moisés quando desce a montanha, as tribos pávidas e absortas não podem fitá-lo; ele reconcentrara em si a individualidade de todos, como um foco onde convergem todos os raios luminosos, para guiá-los através do deserto; ele é a coluna de fogo que os dirige na génese obscura e recôndita da crisálida que se transforma; ele se sentencia do alto do Abarim a não entrar na Terra Prometida, para se não mostrar humano. Temeu ver assim perdida para sempre a força absoluta da lei ao cabo da migração dolorosa.

Orfeu é despedaçado por se haver mostrado humano, possuído do delírio da orgia sagrada. É por isso que vemos as grandes instituições saírem do deserto, como precursoras da civilização futura. Na organização da sociedade moderna, embrenha-se pelas solidões da Tebaida, Petreia, Mesopotâmia, uma infinidade de eremitas; os restos das ruínas do mundo antigo buscavam o deserto. É de lá que a sociedade traz vigor, como o revela o sentido profundo da legenda de Constantino, quando ele foi encontrar numa caverna do monte Socrate o papa Silvestre para o curar da lepra. Na formação da sociedade moderna ainda encontramos os sentimentos do *verdadeiro*, do *belo* e do *justo* enlaçados misteriosamente.

A Igreja foi como a arca neste dilúvio; os bispos tomam o carácter de magistrados civis, só eles têm a energia da unção divina para fazerem cumprir o prescrito.

A família foi o objecto dos desvelos da religião nova; daí, era fácil imprimir um carácter na sociedade. Nesta formação lenta, o direito canónico radicou e esteve vigoroso até ao século xvi. Os Bispos são também poetas; é nos seus cantos que se descobrem as origens da epopeia moderna; a himnologia tanto da Igreja do Ocidente como do Oriente é brilhantíssima de lirismo puro. Os sacerdotes satisfazem as necessidades do espírito pelo verbo, firmam a lei e ensinam o canto que resulta desta harmonia. Os Evangelhos, como lei nova da humanidade, foram traduzidos também em verso para lhes darem a fascinação do *carmen*. Assim fazem Sedúlio, Prudêncio e Arator.

Esta união do *belo*, do *verdadeiro* e do *justo* não cessa de manifestar-se. O *carmen* chega a significar tão-somente a lei, como se vê das expressões de Cícero e Tito Lívio¹². Os oráculos respondiam nessa linguagem sonora; os do Dodona eram dados em hexâmetros. A direcção da ave que paira nos ares, o ramalhar soturno dos carvalhos dodónicos, este confidenciar íntimo com a natureza, constituía a religião e todo o direito augural, primeira poesia na jurisprudência antiga.

Estudemos agora a natureza do símbolo. Dissemos que ele era a revelação do infinito pelo finito, da generalidade por um facto. Esta noção pertence propriamente ao símbolo religioso, e compreende também o símbolo jurídico. De seus elementos constitutivos se vê que tem uma manifestação fatídica, pela necessidade da natureza mesma do homem. Há na essência do homem a antítese, o poder de associar princípios que se repugnam, de se elevar de um efeito contingente a uma causa primária e imutável, um intellecto infinito com uma manifestação finita — a *vontade*.

A antítese é o nexa entre a hipótese e a síntese; a tese é o princípio dos princípios, o atributo supremo da substância; desses três modos de contemplá-la, é a antítese a criação mais audaciosa do homem, por ela chega quase a negar a unidade da substância, e precipitar-se no não-ser. Ao bem absoluto opõe também um mal absoluto, um dualismo terrível; na altivez da sua individualidade concebe a queda, da mesma individualidade abstracta forma a desigualdade. Nada disto é especulação pura, é abrir a história.

Eis pois o primeiro elemento do símbolo, e a que Hegel chama a *Simbólica irreflectida*.

Um dos caracteres do símbolo é a realidade prática, como por exemplo o culto, ou a relação jurídica em que ele se mostra. Como na antítese o contraste é fundado todo na abstracção, era necessário que o símbolo tivesse um elemento de concretização que o prendesse à realidade essencial dos sentimentos do *verdadeiro* e do *justo*. É esse elemento a alegoria.

A alegoria tem muitos sentidos. Os mais conhecidos são os a que se dá o nome de *sentido místico*, e que é frequente nas épocas de uma grande actividade intellectual, principalmente para harmonizar as fórmulas imóveis da religião com as exigências do espírito, e o de *personificação*. No século xiv toda a renascença é alegórica, tan-

¹² Chassan apresenta todas as autoridades sobre a significação desta palavra: *Essai sur la Symbolique du Droit*, n. 1, p. 373.

to na religião, como na arte. Este sentido da alegoria é mais o de concretização, que é no símbolo como o correctivo da antítese.

A alegoria no *sentido místico* é também o segundo elemento sob um diferente aspecto; é o gérmen que determina depois a passagem do símbolo para a fórmula. Para tornar mais claro este ponto basta relancear a poesia oriental, o romance de *Zuleika* de Amrack, os *gazals* de Hafez. Os sufis traduzem o delírio voluptuoso numa intenção pura: o *vinho* é a devoção, os *beijos* e *abraços* os laços da alma piedosa. A alegoria mística provém, como todos os processos da exegética sagrada, da necessidade de acomodar a letra imóvel à ascensão progressiva do espírito. O mesmo pretendeu a filosofia com os poetas da Grécia, como se vê das tentativas de conciliação de Anaxágoras, e das explicações dos estóicos às lutas tremendas da Teogonia de Hesíodo. Apesar da simbólica interminável do cristianismo, ainda no século xv o papa Inocência VII achava no jogo do xadrez uma alegoria profunda com a vida do homem; o espírito cavalheiresco recriava-se com as que também lá descobria.

É pois a alegoria, sob os dois aspectos com que ela se nos apresenta, a relação do símbolo com a realidade para que foi criado. Na primeira idade é a alegoria no sentido de *personificação*, que aí corrige a abstracção da antítese. Na idade da dessimbolização é a alegoria no *sentido místico*, que determina a passagem para a fórmula ou o símbolo falado.

Na religião, porém, era preciso aniquilar a antítese para mobilizar o símbolo; a civilização ainda nos não desenvolveu essa força, contudo a tendência do espírito para a liberdade cria, à maneira da sua volição, uma alegoria mística mais ou menos profunda. A alegoria no sentido de concretização é dependente da antítese, é por onde a faculdade se torna facto.

Vejamos a aparição do símbolo no tempo.

O sentimento do *belo* foi o centro da evolução do *verdadeiro* e do *justo*; é nele que havemos de procurá-la. Pela definição que apresentamos do *belo* — a característica em que se harmoniza a diversidade de vontades — se vê que o belo não teve símbolo formado pelo homem. O *belo* como sentimento é atributo do intellecto infinito; pela vontade, a sua manifestação finita, procurou o homem achar fora de si uma realidade para esse sentimento; cada vontade procurou pela antítese um elemento externo que lhe revelasse a seus próprios olhos a infinitividade do sentimento; a *característica* harmonizou todas as vontades. É por isso que o homem achou esse primeiro símbolo formado, quando chamou ao mundo *cosmos*, coisa bela.

O culto contém todos os símbolos religiosos. Como a religião flui do sentimento do *verdadeiro*, desta necessidade de achar as causas, até abismar-se na causa final, daqui se vê que o símbolo serviu também para representar uma verdade inexplicável. É assim que o íris simboliza a aliança de Deus com a humanidade, para os que não sabiam explicar o fenómeno da refrangibilidade. Nos dogmas o símbolo servia também para distrair a atenção, a fim de lhes não penetrarem a essência.

O mesmo se vê no simbolismo jurídico. Em Roma a ciência do direito é como a ciência da religião; *humanarum, divinarumque notitia*; tem seus ritos, ou praxe; a lei é como o dogma, segredo de uma classe privilegiada, que trafica com esse monopólio. O que na origem dos povos sucede com a religião, em Roma dá-se com o direito. Na expulsão dos reis, os sacerdotes esconderam a parte mais importante do Código Papiriano. O povo é sempre o mesmo Prometeu; quer roubar a favila, é esmagado, algemado, mas ao fim triunfa. É quando aparece o Direito Flaviano.

CAPÍTULO IV

A ANTÍTESE NA RELIGIÃO CRIA O DUALISMO; COMO A RAZÃO CRIA A TRINDADE, OU O PREDOMÍNIO TRICOTOMO DO RACIOCÍNIO. CARÁCTER DUALISTA DO DIREITO ROMANO. EXEMPLOS DA TAUTOLOGIA A DOIS TERMOS

Dissemos que a antítese era o elemento primário de toda a *simbólica irreflectida*, em que a ideia apenas alcança uma realidade indeterminada. É assim tanto no direito como na religião. Vejamos a influência deste princípio na realização do sentimento do *verdadeiro* e do *justo*. A grande importância com que nos aparece o dualismo na história do espírito humano, mostra-nos a sua origem natural. O dualismo religioso nasce do princípio da antítese, elemento da natureza mesma do homem. As religiões sidéricas do Oriente descobriram-na na sucessão dos fenómenos da luz e das trevas, que contemplavam sem poder discriminar a causa. Na filosofia grega também ele aparece; os esforços de Platão e Anaxágoras são o primeiro ensaio de generalização das forças múltiplas que dominam o universo. Era uma redução instintiva à unidade. No gnosticismo, os processos da inteligência eram puramente sentimentais; ela obedecia ao mais forte, ao sentimento da contradição, por isso na doutrina gnóstica o dualismo tem uma acção imensa.

A Idade Média foi também dualista; a criação do princípio do mal vê-se no *homo duplex* dos moralistas. Colocaram o homem em uma luta constante, interminável, luta obscura do espírito com a carne que se revolta e só pela maceração e sacrifícios impossíveis pode submeter-se. É a doutrina mística da meia-idade.

Levar-nos-ia imensas páginas o caracterizar a diversidade dos dualismos nas religiões do Oriente. Para fazer sentir a verdade do que avançamos basta a enumeração dos princípios teogónicos. Na religião de Zoroastro, como sidérica, *Ormuzd* personifica o bem; *Abri-man*, o que mais tarde transpondo a Judeia toma o nome de Satã, representa o mal, as trevas, que odeiam a luz. *Tífon* e *Osíris*, entre

os Egípcios, simbolizam a mesma ideia. *Júpiter* e os *Titãs* na Grécia, *Brama* e *Mahassura* na Índia, *Odin* e *Loke* na mitologia escandinava, perpetuam o mesmo antagonismo.

Esta criação é instintiva, fatal no génio do homem. A antítese, elemento necessário do símbolo, absorve toda a acção humana, por assim dizer, no seu estado nascente. Como o sentimento mais forte que o possui, é ele que o determina; a primeira criação do homem, a religião, é caracterizada pela antítese. É quando se encontra o naturalismo telúrico e sidérico.

O antropomorfismo vem mais tarde; quando o homem, não tendo mais que divinizar fora de si, começa a divinizar-se também, a formar o deus à sua imagem. Este conhecimento que vai tomando de si, esta actividade intelectual, é o que o há-de elevar até ao triteísmo, como veremos.

Como todas as religiões, a teologia romana apresenta também o dualismo, como uma tradição das religiões do Oriente, na alegoria dos dois *tellus e tellumo*, *anima e animus*, que geram os fenómenos da natureza física e os da natureza intelectual.

Como vimos, a religião absorve o direito no momento da sua formação; o carácter de imobilidade e severidade que ela tem, comunica-o também ao direito. A prova está no rigor e materialidade da pena. Assim este carácter dualista há-de manifestar-se fatalmente no direito; o das nações antigas só o conhecemos pelos livros religiosos; portanto convém mais procurá-lo no direito romano, como o que está mais completo, o que atingiu todo o desenvolvimento. Partamos da mesma noção de direito dos velhos jurisconsultos; ele é a ciência das coisas divinas e humanas, *justi injustique scientia*. Na ordem política este dualismo é figurado pelo mito dos dois gémeos, pelo duplo trono de Rómulo¹, pelo Jano bifronte; manifesta-se historicamente no *populus* e na *plebs*, no grande antagonismo dos patrícios e plebeus².

A fórmula deste dualismo é no direito o *Jus civile* e *Æquitas*. Daqui provém um direito duplo em quase todas as relações. Um parentesco civil *agnatio*, um parentesco natural *cognatio*; um casamento civil *justæ nuptiæ*, uma união natural *concubinatus*; a propriedade romana *dominium ex jure Quiritum*, a propriedade natural *in bonis*; o *testamentum* e o *codicillus*; os contratos *stricti juris* e *bonæ fidei*. O fundamento da família é o *potestas* e *manus*³.

¹ Serv. *ad Aeneld.*, 1, 276.

² Nihebur, *Hist. Rom.*, t. 1.

³ Troplong, *Influence du Christianisme sur le Droit Civil Romain*.

Este dualismo religioso imprime-se também no simbolismo jurídico; uma duplicidade fundada no elemento sacerdotal primitivo e no civil, na reacção de um contra o outro, representada na querela perpétua entre o patriciado e a plebe. Vê-se no simbolismo duplo do casamento — *confarreatio*, a cerimónia sacerdotal, e a *coemptio*, acto heróico, de um período em que se forma a autonomia civil. O mesmo no testamento *comitiis calatis*, assembleia sacerdotal, e no testamento escrito na lâmina da espada com o sangue da batalha⁴.

O mesmo no símbolo da *manumissão*, em direito romano, com a *balança* e o pedaço de metal ou a *moeda*, com os quais o *libripens* consumava o acto jurídico.

No simbolismo religioso oriental, o dualismo mostra-se sob uma forma misteriosa no *Yoni-Lingam* da teogonia hindu: Maia, símbolo do órgão feminino da procriação, a mãe dos seres, na união mística donde sai o primogénito dos mundos, Brama⁵.

Como a religião, a arte realizou também este dualismo, nas figuras conhecidas pelo nome de *hermarakles*, que exprimiam, como diz Creuzer, a aliança da suprema força com o supremo génio da invenção (Hermes-Hércules)⁶. As religiões pelágicas, naturalistas, parece haverem determinado estes símbolos dualistas de Hermafrodite⁷.

O emblema de Hermafrodite simboliza entre os gregos o casamento⁸. O símbolo de *Yoni-Lingam* da teogonia hindu pode referir-se ao casamento⁹. A *Águia com duas cabeças* exprime o dualismo do símbolo jurídico; ela representava, no tempo de Constantino, a divisão do império, no tempo de Otão I, o Grande, o império germânico reunido com o império romano¹⁰.

Ainda o dualismo se mostra nas formas poéticas da fraseologia jurídica. É a Tautologia a dois termos:

Jus, fasque.

Juste, pieque.

Ope et consilio.

Aequius, melius.

⁴ Chassan, *Symboliq.*, p. 333.

⁵ Dupuis, *Origin. de tous les cultes*, t. I, liv. II, c. II, p. 127. Creuzer, *Symbol.*, trad. franc., liv. I, c. II.

⁶ Creuzer, *Symbol.*, Introd., c. III.

⁷ Chassan, *op. cit.*, p. 62, n.

⁸ Creuzer, t. II, 1.^a parte, p. 298.

⁹ Chassan, 63.

¹⁰ Hœmmel, *Jurisp. numismatibus illustrata*, pp. 135 e segs., d'après Chassan, 64.

Solum, purum.
Palam atque aperte.
Uti, frui.
Nei habeto, neve fruimino.
Vendere, obligareve.
Inquinetur, vitietur.
Corrumpatur, deteriorve fiat.
Jus potestasque.
Ut perpetuum firmumque observatis.
Fixum ratumque sit.
Liberaliter et amanter.
Omnino et absolute.
Fieri præstarique volo.
Volo ac jubeo.
Spondeo ac promitto ¹¹.

Volumus jubemusque ¹².

Chassan, na sua *Simbólica de Direito*, apresenta formas tautológicas a dois termos no latim da Idade Média, no direito francês e germânico; este formulismo, porém, é um tanto artificial, uma imitação do velho direito romano, uma cadência rítmica da língua.

O aparecimento da trindade data do momento em que se applicaram as formas lógicas do raciocínio à causalidade. O raciocínio é essencialmente tricótomo. É por isso que no simbolismo dos números o do três é extensíssimo. A Índia teve o *trimurti*, composto de *Brama*, *Vixnu* e *Xiva*, análogo à trindade dos *Kamefis*, ou deuses supremos egípcios, composta de *Knef*, *Phtha* e *Phré*; o Egipto tem também o trigno de *Amman*, *Muth* e *Kons*; na América, Oceânia, nas ilhas do mar do Sul, encontra-se também o triteísmo. A Nova Zelândia tem o *Muiatua*, *Maui-mua* e *Maui-potiki*; *Perkum*, *Pikoilos* e *Potrimpos* são os nomes da trindade da mitologia prussa.

Também no direito aparece uma tricotomia profunda no momento da sua organização científica; era a divisão primitiva do mundo jurídico em *pessoas*, *coisas* e *acções*, fundamento do Código.

¹¹ Estas fórmulas foram tiradas por J. Grimm do livro de Brisson *De antiqui juris formulis* e da colecção de Spangenberg.

¹² Tit. Liv., xxxvi, 33.

N. B. — A pena de talião é expressa por uma forma tautológica a dois termos: *olho por olho*, *dente por dente*, etc.

As formas tautológicas a três termos, principalmente as de direito romano, exprimem já uma individualidade ativa, uma consciência de si, filha mais da subtileza casuística, do que da energia de um período heróico.

Eis algumas formas tautológicas a três termos:

Dare, facere, praestare.
Do, lego, testor.
Datum, assignatum, adscriptum ¹³.
Volo, statuo, jubeo ¹⁴.
Permitto, volo, statuo.
Volo, rogo, statuo.
Heredes scribo, dico, statuo.
Dedero, legavero, darive jussero.
Consensi, subscripsi, adsignavi.
Relegi, consensi et subscripsi.
Fiat, detur, praestetur.
Dari, fieri, praestarique.
Habeant, teneant, possideant.
Res dare, facere, solvere ¹⁵.

Nas formas tautológicas a três termos encontramos o verbo, o movimento; sente-se uma actividade que as inspira e lhes dá força. É o direito que começa a mobilizar-se, a desprender-se da inércia religiosa em que o prendera o patriciado. As formas tautológicas a quatro e cinco termos, como as acharam Grimm e Chassan, são a verdade do que avançamos; a letra da lei alarga-se para abranger o espírito; já não é ela que o prende, pelo contrário, presta-se à interpretação, deixa torcer-se; aonde é severa dá lugar a uma hipótese favorável, a uma suposição possível, à *ficção lógica* do direito dos Pretores. Sente-se já a aproximação das leis *Aebutia* e *Julia*, que vem revolver o velho formulismo.

Depois de explicarmos a formação dos símbolos, traçaremos a sua evolução pela lei eterna do desenvolvimento das religiões.

¹³ Brisson, *De antiqui juris formulis*, etc., na Liv. da Universid.

¹⁴ Colecção de Spangenberg.

¹⁵ Tit. Liv., I, 13.

CAPÍTULO V

COMO SE FORMAM OS SÍMBOLOS PELA MATERIALIZAÇÃO DAS FACULDADES POÉTICAS DO ESPÍRITO À METÁFORA, À METONÍMIA E À SINÉDOQUE, QUE DEPOIS APARECEM NA PALAVRA

Vimos que no seu período de mutismo o homem serviu-se da linguagem *significada* dos símbolos. A arte deu-os à religião e ao direito, como já notámos. Agora procurando na natureza mesma do homem a causa desta criação, esperamos assim determinar todas as suas formas, pelas quais eles se podem manifestar. A antítese é o primeiro elemento do símbolo; ela determina o dualismo. Em todas as formas protótípicas da linguagem, isto é, aqueles modos eternos de ver as coisas, aparece a polaridade da antítese. Relacionada pelo sentimento com o mundo, no seu período de infância, a humanidade só conheceu pelas sensações. Tomou um conhecimento empírico das coisas; diversas, produziam elas muitas vezes uma sensação análoga. Foi assim que formou a categoria dos *semelhantes*, que o semelhante é substituído pelo assimilado. Ela ainda não sabe distinguir, deixa levar-se pelos sentidos, que a iludem, a ponto de confundir o animado com o inanimado, e tomar o inanimado pelo animado. Esta faculdade poética do espírito, poética porque é criadora, a mais ativa, é a que primeiro aparece na actividade do homem. O homem ignora a sua força, não lhe conhece limites; é a verdade do aforismo de Vico *homo non intelligendo fit omnia*. Esta faculdade poética é a mais ativa, em que o homem dá vida a todas as coisas; o inanimado leva-o a compreender o animado, confunde-os, não os sabe depois distinguir. A *Metáfora* é o nome que os gramáticos deram a esta faculdade poética do espírito, não lhe penetrando na essência, vendo só nela um artifício dos retóricos. A vivificação do universo, o *naturalismo*, que se encontra na religião de todos os povos, não é filho só da admiração dos fenómenos que se ofereceram à expectação do homem; provém desta fatalidade de compreender e exprimir as coi-

sas. Quem não tem surpreendido certas frases intuitivas, que mostram esta verdade, como: «O céu está hoje carrancudo», reminiscência da *Metáfora*, faculdade poética, que primeiro serviu o homem nas suas relações com o mundo. A polaridade antitética, que forma a mesma *Metáfora*, gera nas teogonias, todas translatas, as guerras eternas do bom e mau princípio.

Os poetas védicos obedecem a esta faculdade quando cantam o fogo, *Agni*, que arde sobre o altar. Cada movimento da chama é uma *personificação*, um acto que forma uma cadeia mística: «É preciso em primeiro lugar invocar *Agni*, que Manu acendeu no nosso lar, e que aí está assentado como um patriarca; deus imortal e sábio, admirável e forte, cercado-se de esplendores, e cativando nossas homenagens.

Que o resplandecente *Agni* ouça minha invocação, que, imortal e sábio, acolha todas as minhas súplicas. Cobri com o holocausto e com a gordura sagrada este *Agni*, que habita todos os mundos. Ele cresce debaixo das tuas oferendas, eleva-se e se espalha, soltando (um fumo) que voa, e se enovela¹.

Este é o canto metafórico de Gritsamada, expondo todas as mudanças da chama no altar; Dirghatamas segue, levado pela mesma faculdade, as fases do sacrifício:

O deus, tomando uma forma aparente, se distingue pela substância luminosa, que ele deve à força de que nasceu. Uma vez produzido, fortifica-se pela oração, e as vozes do sacrifício o sustentam e o acompanham.

As oferendas constituem uma de suas formas. Nossas libações o perpetuam no lar onde ele reside. Agora penetra os ramos ainda intactos, que são como suas mães; ele se estende, se alastra. Acomete os mais altos, e, sempre impelido, vai aos inferiores atacar os novos.

Mas eis que o adorável *Agni* há mudado de forma; agitado pelo vento, curvou seu corpo, e produziu, crepitando, espécies de turbilhões. Sempre brilhante, arde, dividindo suas vias, e deixando os vestígios negros da sua passagem.

Partindo como um carro, se alevanta em línguas avermelhadas com que vai ferir o céu. Imediatamente, longe de sua claridade fogem as trevas, como os pássaros que se ocultam do calor do sol².

Neste canto do simbolismo religioso védico, vêem-se todas as manifestações da *Metáfora*. Onde esta faculdade poética se mostra

¹ Rig-Veda, sect. III, lect. 1, h. 9, v. 1, 2, trad. Langlois, t. II, p. 13.

² Rig-Veda, sect. II, lect. 2, h. 5, v. 7, 9, trad. Langlois, t. I, pp. 344-5.

pura, completa, é na semelhança do homem com o mundo, em que ele como semelhante predomina ao assemelhado: assim diz: a *cabeça* do monte, o *dorso* da vaga, a *espinha* da cordilheira, a *face* da lua, a *língua* de terra, o *seio* da floresta, as *entranhas* da terra, a *fúria* dos ventos, os *amores* das plantas. Foi Vico o primeiro que deu importância filosófica a estes tropos³. O aparecimento deles na linguagem moderna é uma indução segura para a convicção do que expusemos. Esta referência do mundo ao homem gera o antropomorfismo, a religião em que o homem é o ideal. Para apresentar uma classificação dos símbolos jurídicos não temos mais do que procurá-los na materialização das faculdades poéticas do espírito. As classificações de Michelet e Chassan são arbitrárias; o profeta da história criou um ideal humano, fez-lhe a sua biografia jurídica no mundo, revestiu-a dos símbolos mais gerais que a mente do homem tem criado. Chassan pretendeu descobrir uma classificação mais filosófica dos símbolos jurídicos, enquanto à sua origem, enquanto à relação da ideia com a coisa que representam, enquanto à sua natureza, enquanto à sua forma; mas destas divisões primordiais, que ainda se ramificam, o que se conclui é que a classificação é toda artificial; serve só para um estudo de Simbólica comparada. A *Metáfora* criou principalmente o simbolismo religioso, como o mais atrevido que é. No direito a *Metáfora* não tem a mesma importância, mas cria igualmente um simbolismo especial. A *palha* anima-se, move-se, representa o homem nas suas relações sociais. É ela que serve como meio de investidura num campo, em uma casa, num ducado⁴. Os grandes de França depõem Carlos III, o *Simple*, atirando uma palha, *exfestucaverunt*. A força do símbolo, o cabelo da barba no selo, *robur sigilli*, provém da força da *Metáfora*. O inanimado também representa o inanimado. O *ramo* dá a tradição da floresta. Este símbolo encontra-se entre os Bávaros, Alemães, Lombardos, Burguinhões, Francos Sális; só por este modo se pode explicar o carácter de generalidade que tem certos símbolos jurídicos, como a *palha* ou o *ramo*. É assim que explicamos a génese dos símbolos pessoais. A força da *Metáfora* criou no direito um simbolismo extenso, principalmente na penalidade. O direito antigo dos povos dava uma responsabilidade jurídica aos animais. No Êxodo, o boi que ferir alguém com uma ponta, donde resultar a morte, o dono é julgado inocente e o boi é lapidado, e a carne não será comida. As XII Tábuas reconheceram tam-

³ Vico, *Scienza nuova*, liv. II, Corol. sobre os tropos, os monstros, as transformações poéticas.

⁴ Grimm, 123.

bém igual responsabilidade. Entre os alemães, no Norte, encontram-se imensos factos desta ordem. Os *ordálios*, os elementos como testemunhas da inocência, representam a força desta faculdade poética do espírito.

Depois da sua manifestação audaciosa, origem de todas as teogonias, este poder criador é limitado pelo conhecimento que o homem vai tomando, na sua relação com o mundo. Vê que os fenómenos sucedem-se fatalmente, independentemente da sua vontade; prostra-se ante uma vontade superior que imagina, e que também, formada à imagem da sua, deve ser móbil. Daqui o maravilhoso, e o milagre, elemento de todas as religiões. O homem então conhece as coisas, não na sua essência, mas principalmente pela forma sensível, pela extensão, pela medida. Este conhecimento todo concreto desenvolve uma nova faculdade poética; é o poder de elevar-se por ele ao abstracto, compreendê-lo pela concretização. As coisas aparecem-lhe na sua generalidade material; assim a *parte* traz-lhe o conhecimento do *todo*, a *matéria* revela-lhe a *forma*, o *indeterminado* faz-lhe compreender a *determinação*, a *espécie* representa-lhe o *género*. Esta faculdade veio realizar a parte mórfica do símbolo tanto na religião, como no direito. É a *Sinédoque*, cujo estudo é importantíssimo, tanto para a ciência da linguagem, como para a história do espírito humano.

Depois do conhecimento da *forma*, a inteligência, Eumenide eterna, impelida pela causalidade, não cessou, procurando elevar-se à *essência* das coisas. Era preciso a análise para determinar os elementos; a síntese generalizadora, para achar a relação de verdade entre a hipótese e a tese. É assim que se eleva do *efeito* ao conhecimento da *causa*; que se compreende o *essencial* pelo *acidente*, o *sinal* pela *coisa*.

É a última faculdade poética, que veio realizar a linguagem mórfica, toda a simbólica religiosa e jurídica. É a *Metonímia* a primeira que aparece na linguagem fónica. Há ainda uma faculdade poética fundada na *negação*, que só se manifesta no último progresso da humanidade, é a *Ironia*; é exclusiva da linguagem fónica. Funda-se no contraste do infinito com o finito, donde flui todo o cómico na vida e na arte. Este contraste pressentiu-o Luciano, o espírito mais irónico da antiguidade, quando disse que há dois sentimentos eternos que nos desperta o mundo, o *entusiasmo* e a *ironia*. Nas teogonias vemo-la personificada, esta faculdade; como em Momo na Grécia; na idade heróica, Esopo o companheiro e comentador dos feitos do herói, o *bobo* na idade cavalheiresca dos tempos modernos.

É este princípio que destrói o símbolo jurídico no *grotesco*. As faculdades poéticas que determinamos apresentam novos produtos na formação dos símbolos, pela permutação delas entre si. Por exemplo a expressão «Tertia messis erat» é o produto de uma sinédoque (a parte pelo todo) por uma metonímia (o accidental pelo essencial), para exprimir o ano. Há também a sinédoque por sinédoque e a metonímia por metonímia. Materializando estas faculdades, temos a classificação mais geral de todo o simbolismo logicamente deduzida da natureza do ser que o cria:

CATEGORIAS SIMBÓLICAS	Metáfora	- Inanimado por animado. - Concreto pelo abstracto. - Semelhante por assemelhado.
	Sinédoque	- A parte pelo todo. - Matéria pela forma. - Determinado pelo indeterminado.
	Metonímia	- Accidental pelo essencial. - Efeito pela causa. - Sinal pela coisa.

Exemplificaremos particularizando os factos ao direito:

Inanimado por animado — o *barrete* de Gessler representando a pessoa ausente do *Imperador* da Alemanha.

Concreto pelo abstracto — a *mão* representou entre quase todos os povos o *poder*, segundo Vico. — Daqui todo o simbolismo da Manumissio, Emancipatio, Mandatum, In manu mariti, do direito romano.

Semelhante pelo assemelhado — a *sensualidade* comparada ao fogo e por isso punida com o fogo; como nas penas de adultério.

A parte pelo todo — o *ramo* dando a posse da *floresta*.

Matéria pela forma — um mancebo turingiano, depois da invasão dos Saxónios, comprou uns punhados de terra, que pulverizou e espalhou por uma grande extensão. Daqui tiraram os Turingianos contra os Saxónios o pretexto de uma aquisição.

Determinado pelo indeterminado — a pena exercida sobre o órgão que praticou o delicto; como o coser os beiços aos maldizentes.

Accidental pelo essencial — a solenidade rigorosa do primitivo direito romano: *Uti lingua nuncupassit, ita jus esto*.

Efeito pela causa — os *frutos* espalhados no casamento romano, sobre a cabeça dos noivos, pela *abundância* que lhes desejavam.

Sinal pela coisa — a *palha* que se usava nos contratos, servindo para designá-los na *estipulação*.

Na sucessão das formas particulares que as categorias simbólicas produzem se conhece um progresso sensível nas relações do homem com o mundo. A *Ironia* é a mais abstracta das faculdades poéticas e a que menos se presta às realizações materiais. Não há símbolo, com a forma mais caprichosa que se apresente, que não esteja incluído dentro destas categorias ou na permutação das faculdades poéticas. É o que concluímos pela redução do quadro de todas as representações figuradas (iconismo) e imagens próprias (quirológia) que compõem a simbólica geral, com particularidade à religião, apresentada por Creuzer⁵, e da classificação da simbólica direito de Chassan⁶, às categorias imediatas e suas permutações.

⁵ Creuzer, *Symbol.*, trad. de Guigniaut, t. 1, parte II, p. 554.

⁶ *Essai sur la Symboliq.*, p. 382, n. M.

CAPÍTULO VI

CARÁCTER DO SÍMBOLO JURÍDICO DETERMINADO PELA INFLUÊNCIA RELIGIOSA. NO NATURALISMO O SÍMBOLO É TELÚRICO. EXEMPLO NA BIOGRAFIA JURÍDICA DO RAMO

Conhecida a relação íntima da religião com o direito, procuraremos determinar a lei progressiva das religiões, para ver a sua influência na evolução de todo o simbolismo jurídico. Cada povo tem a sua idade divina, período de formação; uma idade heróica, período de aspiração, e uma idade humana, dramática, real. Na primeira o homem diviniza tudo fora de si, assim o direito é também naturalista, como se vê nos símbolos *taurobólicos* e *ofiolátricos*, e principalmente na *árvore*.

Depois a força manifesta-se à consciência, as paixões combatem-se, faz a apoteose de si — é o antropomorfismo. O símbolo no direito reveste-se então de um carácter inteiramente *pessoal*. Acabada a divinização fora do homem e no homem, o espírito tende para uma religião abstracta¹; é quando o direito se eleva à generalidade, até constituir um princípio eterno, que, como o *belo*, se funda no acordo das vontades individuais.

Qual foi o primeiro símbolo da vida? Devia ser por certo um móbil da actividade humana, que lhe lembrasse a sua origem divina, que lhe despertasse o desejo de elevar-se de novo à altura de onde desceu. Cada período de infância tem um símbolo próprio. O dogma da *queda* trouxe a humanidade desde a noite dos mitos até à civilização do velho mundo. Aí ela parou de cansada, começava a desmembrar-se. Era preciso um novo impulso, foi o símbolo do *juízo final*. À epopeia sublime do Génesis, gigante de inspiração, um verdadeiro *fiat*, opõe-se-lhe a elegia profunda e terrível do *Dies iræ*. Uma descre-

¹ Esta proposição acha-se provada no aparecimento dos Essénios e Terapeutas, como precursores de Cristo.

vendo a organização do caos, a luz transpondo a imensidade, o espírito de Deus transportado nas céleres torrentes de harmonia, e o homem saindo das mãos do Criador livre, tremeluzindo-lhe na frente o resplendor da sabedoria divina; a outra mostra o grande dia da justiça, o juiz sentado, inexorável, no meio das ruínas do universo. O símbolo que representa o primeiro móbil da humanidade no seu desenvolvimento é a *Árvore*, a árvore da ciência; o segundo é a *Cruz*.

Da árvore da ciência do bem e do mal, vemos como o símbolo compreende a religião e o direito; é daqui que vem a noção de direito que tinham os antigos — a ciência do justo e do injusto².

Na infância da humanidade predomina o *direito divino*; os símbolos jurídicos dimanam directamente dos símbolos religiosos. O vento que passa e faz remurmurejar os robles seculares dá a resposta do oráculo, φυλλομαντεία. O direito, para os seus actos sociais, decepa o *ramo* com que procura exprimir todas as relações. Esta filiação do *ramo jurídico*, arrancado da *árvore* da vida, está expressa com toda a poesia da legenda rabínica no Evangelho apócrifo de Nicodemus³. Segundo os rabinos, Adão enviou Seth às portas do paraíso a pedir ao anjo que o guardava um *ramo* da árvore da vida; deste *ramo*, transplantado, nasceu a árvore que produziu a *vara* de Arão, a *vara* de Moisés, o sustentáculo da *serpente* de bronze, o pau que tornou doces as águas amargas⁴. A Idade Média continuou a legenda maravilhosa; o tronco da *árvore* é empregado na construção do Templo, e é dele que se fez a cruz de Cristo⁵, depois de haver tornado miraculosa a piscina onde Jesus sarou o paralítico⁶.

A pomba que volta para a Arca trazendo o *ramo* de oliveira traz o símbolo da relação jurídica divina da paz que Jeová firmou com a humanidade. A árvore dá também o símbolo da guerra, é a *clava* dos semideuses, a *massa* de Hércules, símbolo da justiça na idade heróica, é com ela que se derruba Caco e Procustes. O legislador, o que dirige a humanidade através do deserto, arranca da mesma árvore a *vara* com que há-de subjugar as individualidades, apontar a Terra Prometida. É o símbolo do poder.

² I. § 1. L. 10, § 2. D. cod.

³ Cap. xx.

⁴ Brunet, *Evang. Apocrif.*, p. 279.

⁵ *Hist. de la pénitence d'Adam*.

⁶ Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. II, p. 80. S. João, cap. v. Maury, *Légendes et croyances*.

O *báculo* representa-o também no sacerdócio; a ciência, teocrática na sua infância, e simbólica como a religião, a que andava unida, e por quem é *interpretada*, confere-se também pelo *báculo*.

Nas Constituições antiquíssimas da universidade de Paris diz-se: «Baccillarii a bacculo, seu bacillo, quod accipiebant doctores.» O grau entre os Longobardos conferia-se pela entrega de um *bastão*. *Bacharel* é hoje a fórmula, o símbolo falado, do simbolismo científico, cujo criador foi principalmente Irnério. A mesma *vara* floresce, e torna-se o *ceptro*, o sinal da realeza entre as mãos de Vamba. O mártir, o que dá o sangue pela sua ideia, representa o seu esforço na *palma*. A árvore produz também o símbolo do triunfo e da glória, é o *ramo de louro*. Aquiles irritado contra a prepotência de Agamémnon jura pelo seu *ceptro*, aquele que não mais há-de rebentar, florir e vestir-se de folhas, desde que foi esgalhado do tronco, e que o ferro o desfolhou e lhe despiu a casca⁷. Entre todos os povos a *palha*, *stipula*, representou uma relação jurídica humana entre duas pessoas. Na Idade Média, a feérica simbolizava-se na *varinha*, *fascis*, que produzia o encantamento. Donde virá esta relação íntima do homem com a árvore? Será de uma espécie de intuição que lhe lembre a sua antiga existência do pólipó, em que o vegetal e o animal se confundem? Será da longevidade, o carácter da prudência e do conhecimento. Virgílio tinha sonhado na árvore também um ramo oculto, *ramus aureus*, que se não colhia com violência, que se desprendia por si, que dava entrada no mundo das sombras. Este pensamento do que sentiu o ideal messiânico harmoniza-se com a renovação do símbolo da *árvore* na *Cruz*.

Esta relação íntima da religião com o direito leva-nos a concluir que o carácter de que uma se reveste deve reflectir-se no outro. Assim, o Oriente, donde o naturalismo *ária* irradia pelo universo imprimindo-se nas religiões de quase todos os povos, tem um simbolismo jurídico também naturalista. É uma divinização *ária* no mundo do direito, onde se cria também um panteísmo imenso. O *sol*, cantado no lirismo esplêndido da teogonia védica, vem alumiar-lo com os seus raios de vida. O vê-lo somente é um sinal de viabilidade. Eis a iniciação da vida pela natureza: «Antes que o filho seja separado do seio maternal, far-lhe-ão provar mel, manteiga clarificada e ouro, recitando as palavras sagradas. O pai lhe imporá solenemente o nome, ao décimo ou onzeno dia, num momento favorável

⁷ Homero, *Ilíada*, I.

e sob uma propícia *estrela*. Ao quarto mês trarão a criança para lhe fazer ver o *sol* ⁸»

A religião da *luz* formava para o direito um simbolismo sidérico, análogo ao seu. A admiração do espectáculo de uma natureza opulenta de todas as formas, dos fenómenos mais estupendos, absorvera a imaginação, a ponto de levá-la à estupidez do êxtase. O lirismo que celebra as maravilhas que rodeiam o inspirado suspende-se na quietude contemplativa, porque não tem mais sons, mais cores para retratar as sensações que nascem, os gozos que se entrevêem. O poeta abisma-se no infinito que não sabe exprimir, não tem individualidade; é assim que o simbolismo jurídico tem este carácter idílico na Índia, falta-lhe a energia, a audácia, a rudeza, que só uma grande ideia do homem sobre si, que só a religião antropomórfica gera. Isto vemos nas leis de Roma, a árbitra das gentes, *Roma patria legum*, como lhe chamam as Novelas ⁹, e também nas leis dos povos do Norte.

A adopção simbólica, como todos os factos primitivos, serve-se da força augusta dos *elementos* divinizados para validar-se e robustecer-se. «Aquele que não tiver filho masculino pode encarregar sua filha de lhe criar um, fazendo uma oblação ao *fogo* ¹⁰» «O filho dado é aquele que um pai e uma mãe cedem, fazendo uma libação d'*água*, àquele que não tem filho, sendo a criança da mesma classe, e testemunhando afeição ¹¹». É ainda o *fogo* e a *água*, elementos da teogonia védica; vê-se na tradição de um fundo, que se fazia espalhando sobre a terra um pouco d'*água*, de que o aquerente bebia, como é claro no Digesto indiano. A prova é essencialmente naturalista; fazia-se pelo *fogo*, pela *água*, pelos produtos da *terra* ¹². Pode-se quase avançar que não há símbolo jurídico que não seja reproduzido da religião. As *montanhas* acham-se também divinizadas na simbólica religiosa; o Mero, Olimpo, Sião, onde habitam os deuses; Moisés traz a lei do monte Sinai. Vê-se no direito da Idade Média os tribunais serem colocados nos *montes*. Na lei sálica *Mallberg*, a *montanha da assembleia*, é citada frequentemente. *Loegberg*, no direito do Norte, é o *monte da lei*. O mesmo na Picardia e Flandres ¹³.

⁸ Leis de Manu, liv. II, § 29, 34.

⁹ 9. lib. 7. Cód. *de Fertis*.

¹⁰ A Digest hindu Law, III, 190.

¹¹ Manu, p. 342, § 168.

¹² Digesto indiano, I, 504.

¹³ Michelet, *Orig.*, p. 303.

Para generalizarmos todo o simbolismo jurídico no período em que o direito é influenciado pela religião naturalista, basta fazermos uma *biografia jurídica do homem pela Árvore*.

É bem conhecido o horóscopo do nascimento da criança, em que se planta ao mesmo tempo um arbusto, e como ele viceja e cresce, assim se lêem os destinos; esta superstição parece descobrir-se no mito grego das hamadriadas, as filhas escondidas de Nereu, cujos destinos andavam ligados com os da árvore em que nasciam e morriam. Era a poesia das florestas santificando a poesia da família. Dríope por arrancar um *ramo*, o lótus, para entreter o filho que tinha nos braços, foi metamorfoseada. Homero compara o declinar das gerações às *folhas* do arvoredado que o vento varre na selva secular. O casamento também procurava na árvore um símbolo, era a *grinalda* de esposa, de flor de laranjeira, como ainda se usa. Nos Evangelhos apócrifos, fonte mais pura de poesia que os autênticos, cita-se a legenda que determinou os sacerdotes a entregarem a Virgem à guarda de José, o carpinteiro. Esta legenda anda realizada na arte, é pelo *bordão de lírios* que se conhece o santo patriarca. O *ramo de lírios* que lhe rebenta do bastão fora a primeira espiritualização do casamento. No Cântico dos Cânticos a Esposa compara-se ao *cacho* das vinhas de Engadi; é como o bago de mirra, que repousa entre seus peitos, ela é a rosa de Saron e o lírio dos vales, ela adormece no seu horto, e acorda ao beijo do amante. É assim *Sacuntala* no drama do Oriente; as flores choram na sua despedida, ela é a irmã gêmea da natureza. A terra era a confidente deste abraço entre o amado e a esposa; participava do mesmo amor, dava-se-lhe como propriedade. Como a tradição se fazia pelo *ramo*, a ocupação era determinada pela *flecha*; arremessada para longe, onde ia cair, aí estava o limite; mas como ela voava, longe, muito longe a *flecha* de Parassurama, na legenda índica. Ela alcança toda a costa de Malabar¹⁴. Todos os *equivocos* que se encontram nos símbolos da ocupação mostram o instinto da propriedade. A *lança* representava entre os romanos a propriedade; como a *flecha* do Deus banido do universo, diz Michelet, a lança dos refugiados do Lácio voa por todo o mundo. Ora, a lança era o *ramo* despido de suas folhas; nas mãos do áugure etrusco tornava-se o *lituus*, com que ele marcava a geografia sagrada da propriedade, a *orientação*. Metido outra vez na terra era o *ramo* que demarcava a propriedade; com a ruptura dele era interrompida a prescrição.

¹⁴ Michelet, *Orig.*, p. 74.

Por um *ramo* se fazia a transmissão de um fundo, e uma doação¹⁵. Nas mãos do donatário também se metia uma *palha*, ao que se chamava *adfatemare*, e algumas vezes se cosia na mesma carta de doação uma parte do símbolo, que dava a estes instrumentos o nome de *Epistolæ Adfatimæ*¹⁶. Os contratos tiraram a sua força do simbolismo do *ramo*. A *estipulação* era o acto de partir a palha (*stipula*) que os contratantes distribuíam entre si. A lei sálica ordena que se um faltar ao estipulado o outro se apresente ao conde com a *palha*. Para desligar da palavra ou fé, basta arremessar a *palha*, como se deu na deposição de Carlos III, o *Simple*¹⁷.

Do sentido que dá Isidoro à palavra *estipular*, quebrar a *palha*, fazer uma promessa, se descobre o sentido da nossa expressão proverbial portuguesa *tirar palha*. É o que se costuma dizer a uma pessoa indigna, que procura introduzir-se na confiança. Ainda hoje se encontra no comércio o *ramo* como símbolo da transmissibilidade da propriedade. A posse adquire-se como por uma espécie de combate; assim a propriedade põe-se em *hasta pública*. Entre nós temos a citação por *palha*, de que fala a Ordenação Afonsina. A *stipula* romana aparece no nosso direito, mas com um carácter de nacionalidade; é a *talha de fuste*. Da natureza da palavra se vê em que consistia: vem do latim *talia* ou *talea*, ramo cortado¹⁸. Era uma tábua ou *ramo* cortado, que o credor e o devedor trocavam entre si, tendo em cada uma das partes um sinal ou letra, que significava a declaração da dívida ou paga, e que lhes servia de obrigação ou quitação dela: «*E nom lhis pagam os dinheiros, e dam-lhis sanbas talhas de fuste, e que passa por hum anno, e por tres, que nom podem avêr d'elles nenhuma cousa.*» Cap. Espec. de Santarém, de 1325¹⁹. O mesmo *ramo*, na sua florescência jurídica, chegara em Roma a converter-se na *vara* do lictor, o símbolo da força pública; para dar a liberdade a um escravo bastava que a *vindicta* o tocasse; era um dos modos da manumissão. O senhor segurava a cabeça do escravo diante do cônsul ou pretor, o toque da *vara* enviava-o com liberdade. A justiça era igualmente exercida à sombra das *árvores*. Os Semnos, afirma Tácito, reuniam-se para isso em uma floresta sagrada. Débora

¹⁵ Leibniz, I, 315, d'après Michelet, 126.

¹⁶ Viterbo, *Elucid.*, vbo. *Palha*, supl.

¹⁷ Toda a erudição possível sobre este ponto se encontra na *Simbólica* de Chas-san, pp. 77, 80, 83, 169, 235, 311, 313, 323, 325, n. N.

¹⁸ Du Cange, *Gloss.*, vbo. *Talia* ou *Talea*, 8.

¹⁹ *Elucid.*, vbo. *Talha de fuste*.

em Israel sentenciava debaixo das palmeiras. O lugar do tribunal é debaixo de uma palmeira, entre Rama e Betel, sobre as fronteiras de Benjamim e Efraim. Foi assim na Alemanha e na França ²⁰.

A *vara* era o ceptro do juiz; com ela sustentava o silêncio; suspendendo a audiência e deixando-a pendida, era sinal que não estava interrompida. A sentença executava-se mesmo na *árvore*; enforcava-se o condenado ou era açoitado segundo a sentença:

*Ordre du roy subir tu dois,
Arbre sec chevaucheras*

como dizem os velhos fabulários franceses. O forasteiro encostado ao seu *bordão* de peregrino é protegido pela lei: «Nossa vontade é que em toda a extensão do nosso reino, nem rico, nem pobre recusem a hospitalidade aos estrangeiros... Que ninguém recuse tecto, lar e água ²¹.» A hospitalidade heróica firma-se também no símbolo. Como sinal de aliança, Ulisses, a sabedoria da Grécia primitiva, entregou a Ífito o seu *arco*. É o *ramo* flexível representando a altivez guerreira modificada, humanizada pela sociedade. Na morte ainda o *ramo* vinha servir para a incineração. Nas sepulturas o cipreste protege com a saudade que infunde a urna cinerária. Como síntese de todas estas relações jurídicas da vida expressas pelo ramo, parece provir a frase nobiliárquica da *árvore de geração*. De facto, ainda na Idade Média as árvores tinham uma veneração religiosa, de que as revestira o naturalismo céltico. Os Capitulares condenam aqueles que continuassem a acender luzes ou fogueiras diante das árvores ²².

As leis de Luitprand condenam como sacrílega a adoração das pedras, das fontes e das árvores ²³. O mesmo cristianismo apresentou esta mistura de naturalismo, que transparece no direito simbólico, principalmente nos *Ordálios*.

O concílio de Arles anatematizou o culto das árvores, das pedras e das fontes, no século v ²⁴. No século vi o concílio de Tours, no século viii o concílio de Leptines, renovaram os mesmos esforços. Ainda no século xiii, as árvores e as fontes eram veneradas entre os Saxões que habitavam além da ilha de Elba ²⁵.

²⁰ Michelet, *Orig.*, p. 302.

²¹ Cap. an. 802.

²² Cap. i, tit. 64, p. 239, art. 789, c. 63 e 8, tit. 326, p. 1093, c. 21.

²³ Leges Luitprandi, l. ii, tit. 38, parte 1.^a

²⁴ Concil. Arelat., ii, Can. 13, *apud* Sirmond., t. i, parte i, p. 106.

²⁵ Helmodius, cron. slav. c. 48, p. 106, d'après Maury, *Féés*, 17.

Nas Gálias, entre os Germanos, prevaleceu o mesmo naturalismo; o terror das selvas druídicas lisonjeava a imaginação popular, mais do que as abstracções do cristianismo.

A *água*, a *terra*, o *fogo*, invocados para descobrirem a inocência do acusado, apresentam-se em direito com o carácter divino que o naturalismo lhes imprime. Simples e puros, como os julgavam os antigos, não podem conjurar contra o inocente. Era a ideia de quase todos os povos; entre todos eles se encontra a *prova*, o *ordálio*, justificados pela necessidade do prestígio do maravilhoso.

É a face mais visivelmente poética do direito; a poesia é o maravilhoso por essência. A Vestal Cláudia patenteia a inocência impedindo um navio com o seu cinto; outra trazendo num crivo água do Tibre, outra fazendo aparecer o fogo sob uma ponta do seu manto.

Como é que a natureza havia de conjurar contra o fraco, contra aqueles que a adoravam como mãe. Já não é assim quando o período antropomórfico da religião influi no direito; o herói *prova* a sua inocência pelas armas, é o *duelo*, o *combate judiciário*. Independentemente deste carácter naturalista dos símbolos jurídicos, que fizemos sentir, falta-nos dar uma ideia geral do direito quando a religião absorve completamente o seu desenvolvimento.

CAPÍTULO VII

DIREITO NO PERÍODO DIVINO. CARACTERES: PENALIDADE SEVERA. ABSORÇÃO DAS INDIVIDUALIDADES NO PATRIARCA E NO SACERDÓCIO. A PRIMOGENITURA. GOVERNO TEOCRÁTICO. ORDÁLIO OU JUÍZO DE DEUS. ORIENTAÇÃO DA PROPRIEDADE. SÍMBOLOS DIVINOS NO DIREITO ROMANO

A lei para ter força precisa de uma auréola divina. Moisés desce da montanha com o decálogo, depois de haver conferenciado face a face com a divindade. Traz a lei gravada na Tábua, como símbolo da imobilidade religiosa que lhe imprime. Também em uma coluna de Ísis, uma inscrição, segundo Diodoro Sículo, começa: «Eu sou a rainha de toda a terra, fui ensinada por Hermes, e as leis que eu faço ninguém as pode destruir.»

Nos povos da antiga Lusitânia a individualidade selvagem, manifestada no seu governo democrático, para ser vencida, subjugada à lei, era necessário que a religião falasse aos sentidos de um modo enérgico. É por isso que aí encontramos os sacrifícios das vítimas humanas; era a esfinge que devorava os que não lhe compreendiam o enigma.

O direito é *augural* e sagrado, como em toda a idade de infância; nas entranhas palpitantes das vítimas lêem os destinos dos combatentes; juram metendo as mãos nas vísceras cruentas. Entre os godos o clero absorve o poder social; os concílios de Toledo inclinam-se à teocracia. Ervígio, depois de haver destronado Vamba, submete-se aos Bispos para desligarem os povos do juramento de fidelidade¹. O direito e a religião confundem-se. Definindo a *lei*, o Código Visigótico chama-lhe: «emula da dignidade, antiste da religião»².

O sacerdócio é o sustentáculo da lei. Diz Ezequiel: «Quando sobrevier alguma dificuldade, os sacerdotes julgarão segundo meus juízos

¹ Ant. Coelho d'Amaral, *Mem.*, 3, n. 69.

² L. 2, lib. 1, tít. 2.

e eles serão encarregados da observância de minhas leis. Os colégios dos padres de Mênfis, de Tebas, de Heliópolis, forneciam cada um dez juizes ao Tribunal supremo. A ordem sacerdotal não pode separar-se do direito. A lei escrita em hieróglifos tinha uma *interpretação*, apanágio dos sacerdotes. Em Roma, os patrícios, únicos que podiam subir à jerarquia religiosa, tinham igual monopólio do Direito. O simbolismo jurídico do Egipto é sombrio e triste; parece que o sentimento do *justo* está oprimido pelo mutismo sagrado do dogma. Para se conhecer este carácter, basta lembrar a cena do julgamento do morto, em que se decide se pelas acções de sua vida pode passar na barca o lago para as galerias do labirinto de Arsínoe. Os reis eram os que experimentavam o rigor das fórmulas imutáveis do juízo do areópago sacerdotal de Moeris.

Esta face poética do direito mostra-se também no simbolismo jurídico do Ocidente. É no reinado de Numa que vemos a união do *jus* e do *fas*. Numa resume o sacerdócio e o império; ele mesmo é o sumo pontífice. A acção de Direito procura a sua força no dogma sagrado; para a validade dos contratos Numa eleva um altar à *Boa fé*, onde se prestava *juramento*. O respeito da propriedade é também um culto. O deus *Término* guarda os limites invioláveis do território, e o povo reconhece o direito da propriedade na alegria das festas *terminalia*. A *orientação*, como diz Michelet, foi a religião da propriedade. Ela acha-se no simbolismo jurídico de todos os povos. As formas primordiais do direito em Roma estão sob uma tutela divina. O asilo, a hospitalidade tem o seu vigor no *Dii hospitales*. *Dii penates* representam o pátrio poder, *Deus genius* o direito *connubium*, *Dii manes* o respeito dos túmulos, que marcam a *orientação* etrusca do *agro*³.

O ideal da mulher nos primeiros séculos de Roma é a Vestal; representa a acção religiosa modificando a seu agrado a lei: salva o condenado à morte se tem com ela um encontro fortuito. O mesmo succedeu no cristianismo; o condenado era livre se aparecesse alguma mulher que o desposasse⁴.

Há nisto mais que a galanteria das cortes de amor; antes a reprodução dos caracteres fatais na idade divina dos tempos modernos. O mesmo entre os árabes. Nas acções, *actio sacramenti*, verdadeiro combate judicial, em que a *lança* revela o génio *quiritário*, todo o simbolismo tem um carácter profundamente pontifical. Cada um dos litigantes depositava nas mãos do pontífice a aposta, *sacramentum*.

³ Vico, liv. IV, três espécies de julgamentos.

⁴ Michelet, *Orig.*, XCII, n.

A penalidade onde o simbolismo religioso predomina é severa, atroz, pela imobilidade do princípio que a estabelece. Em Israel os suplícios são a *lapidação*, a *estrangulação* e o *fogo*. O tribunal do julgamento é às portas da cidade; a porta não ficou sagrada quando o arado marcou os limites; aí podem aparecer todos os crimes sem manchar a santidade do lugar. O símbolo penal é terrível, inabalável, superior quase à força do homem, tem um requinte de barbáridade. É quando a pena tem uma origem divina. A mesma palavra *supplicia* traz a ideia da oferta feita aos deuses, *supplicamenta*. A acusação convence mais com a força do símbolo. O levita de Efraím, tendo atentado os Gabaitas contra sua mulher, envia um pedaço dela a cada uma das doze tribos, conjurando-as assim à vingança. A pena é uma vindicta toda pessoal. Assim como os parentes da vítima herdavam a vingança, o crime também é hereditário numa raça. O *goel*, que tem o depósito da vingança, cumpre uma missão sagrada⁵. As tragédias gregas fundam o patético muitas vezes na herança do crime. Ifigénia expia em Taurida as desgraças de sua casa. A pena com este carácter religioso é também imprescritível. Ainda que o culpado desaparecesse, cumpria-se a execução, como na expiação simbólica da vitela⁶. Entre os árabes o *Tail* corresponde ao *Goel* entre os hebreus, ao *ódio de raça* na Idade Média. No período órfico, o homicida, não podendo por ofertas aplacar o *direito de vingança* dos parentes do morto, refugiava-se num país longínquo, e, junto do altar, no momento do sacrifício, descobria suas desgraças, seus remorsos, tornava-se digno da hospitalidade. O sacerdote completava a expiação. O princípio da desigualdade, o juramento, a guerra, a primogenitura, são criações puras do direito divino. No Oriente o pai resume o poder doméstico, civil e religioso; no Ocidente o pátrio poder tem o mesmo carácter, é o direito *vitæ et necis*. Como na Idade Média as igrejas dão asilo ao perseguido, assim para a morte involuntária seis cidades levitas o ofereciam também. Na Grécia os templos davam o mesmo amparo. Os *ordálios* são também uma *prova* judicial, criação do direito divino; acha-se em todo o direito da Idade Média.

Muitas das relações jurídicas da sociedade moderna, como o respeito à velhice, o parentesco, a primogenitura, e outras muitas, inexplicáveis ante a razão, são vestígios do direito divino, de que não há poder libertar-se.

⁵ Deutern., xxxv, 3.

⁶ Deutern., xxi, 4.

DIREITO NA IDADE HERÓICA. CARACTERES: A PENA AINDA MATERIAL TENDE PARA A IGUALDADE, APESAR DE TAMBÉM MATERIAL. TALÃO. O GOVERNO É MILITAR. GRANDES INDIVIDUALIDADES QUE LUTAM. SÍMBOLO GUERREIRO E ANTROPOMÓRFICO, PORQUE A RELIGIÃO DESTES CICLO HOMÉRICO VENCE O NATURALISMO HESÍODICO. ORIENTAÇÃO PESSOAL. DUELO OU COMBATE JUDICIÁRIO. OS VERNOS, COMPANHEIROS DO HERÓI. CICLO ESÓPICO. SÍMBOLOS PESSOAIS

Depois da divinização fora de si, o homem faz a apoteose das suas paixões, mesmo da sua forma. Ao naturalismo segue-se o antropomorfismo. Assim o deus, para se esconder aos olhos, não se concentra na sua espiritualidade abstracta, envolve-se na nuvem rescedente. Os caracteres do herói são também palpáveis; o poeta não lhes dá realidade, procurando a *vontade*, a faculdade mais particular na generalidade, a que pode melhor do que nenhuma outra dá-los a conhecer; o carácter representa-se também plasticamente. Assim diz Homero: «De pé, em meio dos Troianos juntos, Menelau excede Ulisses nas espáduas; assentados, Ulisses tinha maior grandeza e dignidade¹.»

O antropomorfismo é a religião da plástica; conhece-se a sua impressão na poesia e no direito. Na Grécia, onde esta fase religiosa mais predomina, a poesia não sabe abstrair; idealiza a forma, mas para torná-la a realizar na estrofe ou no mármore. Ela canta o visível².

A mesma expressão do ideal, a noção que o exprime, não é independente de uma realidade tangível *εἶδος*. O ideal mais elevado do homem é o herói, o semideus; o antropomorfismo é a religião no período heróico. O homem imprime por toda a parte a sua *personalidade*. Procuremo-la no direito, principalmente na transformação do símbolo naturalista em símbolo *pessoal*.

¹ *Ilíada*, c. III.

² V. a minha *Generalização da história da poesia*.

No seu tratado contra o gentilismo, diz Santo Atanásio, que todas as partes do corpo eram veneradas como divindades na antiguidade. É uma consequência da evolução antropomórfica da segunda forma religiosa da humanidade. A *mão* sobretudo tinha uma veneração espiritual. Cícero exalta-a com entusiasmo, chama-lhe o ceptro da criação; *dextra sceptrum nam forte gerebat*, diz Virgílio³.

O direito como influenciado pela religião devia formar de cada parte do corpo um símbolo jurídico completo, como é o do *ramo* no naturalismo. A *mão* é o mais extenso de todos os símbolos *pessoais*. Primeiro teve ela uma santificação religiosa; na poesia bíblica, a *mão de Deus* é o sinónimo da providência, da potência divina. *Iad*, em hebreu, significa conjuntamente *mão* e potência. Nos monumentos da antiguidade cristã, uma *mão* saindo das nuvens figura o Altíssimo⁴. Este poder que a *mão* representa vemo-lo no direito; a família romana formava-se pelo laço civil da *manus*; *in manu mariti* é a fórmula que exprime a passagem da mulher para o poder do marido⁵, senhor da sua pessoa e bens, seu juiz, quase conquistador, sua pelo *coemptio*, cuja forma heróica é uma semelhança do rapto das donzelas sabinas⁶.

O aperto de mão na vida social é a fraternidade, como diziam os romanos: «Per ego hanc dextram te oro, fidelis ut mihi sis; cedo dextram.» O contrato do *mandato* é assim chamado pelo acto da *manus datione*. A *manumissão*, a *emancipação*, a expressão *manus consertum*, denotam a força e generalidade do símbolo. Graco ao ver Cipião Nasica avançando para ele leva a *mão* à frente em sinal de quem pede segurança⁷; a elevação das mãos era um sinal de súplica, a mais fervorosa, *ad sidera palmas*.

No Direito romano é o símbolo da tradição; a mesma propriedade sagrada e intransmissível tem dela a sua força, *mancipium*. Cerrando o *punho* contratava-se o penhor⁸; em muitos debates judiciais era essencial a imposição da *mão*, «per manus injectionem»⁹.

Grimm e Michelet mostram o mesmo simbolismo no direito alemão e francês. O cristianismo santificou a *mão* dando por ela a

³ Æn. xii.

⁴ Maury, *Légendes pieuses au moyen-âge*, p. 114; cita também todos os símbolos cristãos em que aparece a *mão*.

⁵ Gaius, Comment. I, § 112.

⁶ Troplong, *Influenc. du Christ.*, p. 22.

⁷ Plutarco, in *Vit. Tib. Gracch.*

⁸ Michelet, *Orig.*, p. 129.

⁹ Na Grécia suplicava-se pondo as mãos no rosto da pessoa a quem se implorava. Eurípides, *Hecuba*, 344.

bênção, firmando com ela as núpcias, tornando eterno o juramento. No direito da Idade Média, todo possuído de um carácter religioso, a *mão* é um símbolo frequente; nas provas de fogo, das caldeiras, do ferro em brasa, aí a *mão* dá o seu testemunho tácito. Os Lusitanos juravam metendo as *mãos* nas entranhas das vítimas. Na Purgação canónica a *mão* tinha uma parte essencial; para estes juízos de Deus ou *ordálios* havia um ritual próprio. Preparava-se o réu, ou o que se submetia ao juízo com comunhão sacramental, e confissão, jejum rigoroso por três dias, com preces do sacerdote; demarcava-se a distância até onde havia de ser levado o ferro em brasa, o peso, a forma, e havia um especial cuidado em descobrir todo o encantamento da parte do acusado¹⁰. Nas lutas de Savonarola encontra-se esta prova misturada de incidentes risíveis¹¹. Viterbo fala de um ferro de arado, conservado tradicionalmente, com o qual a pobre mulher de um ferreiro provou a sua inocência¹². Era a natureza também criadora, também mulher, que a salvava.

No mosteiro de Arouca, diz o colaborador da Monarquia Lusitânica¹³, estava a doação que Dona Tareja Soares lhe fez, e em que se refere, que, duvidando seu marido de sua castidade, ela não consentiu que seus parentes de Riba-Douro a desafrontassem por *desafio*, e se desagravou pelas provas do ferro quente. Há neste facto um carácter profundo da penalidade heróica; a materialização da paixão no símbolo, a semelhança do castigo, muitas vezes a apropriação ao órgão delinquente. O fogo da sensualidade *prova-se* no fogo material. A legenda jurídica está idealizada pela poesia do cristianismo. A esposa bela, radiante de graças, depois de assombrar seu marido com a evidência da pureza, abandona o mundo onde era tentação, e deixou-se abraçar de outro amor, o amor divino.

Os juramentos nas serras do Malabar, como refere Dom Aleixo de Menezes, faziam-se: «metendo a *mão* em uma sertã de azeite fervendo, ou tomando nela um ferro em brasa»¹⁴.

O juramento também podia ser feito pelo *dedo*¹⁵. «Segundo as leis de Goslar, aquele que falta a um contrato, ou quebra o juramento, é punido pelo *dedo* que fez o juramento.» Ainda o mesmo

¹⁰ *Elucid.*, vbo *Ferros*, § 1.

¹¹ Perrens, *Vie de Savonarole*.

¹² *Agiolog.* Luz. 1.º de Maio, letra I.

¹³ T. III, Brandão, e o *Elucid.*, vbo. cit.

¹⁴ *Jornada do Arcebispo de Goa D. Aleixo de Menezes às serras do Malabar, para reduzir à união da Igreja os Cristãos de S. Tomé.* Liv. II, cap. IV, ed. de Coimbra, 1606.

¹⁵ Grimm, 134, 141, d'après Michelet, 131.

carácter da penalidade heróica. Em Grimm, nas *Antiguidades do direito alemão*, encontram-se outros actos jurídicos em que o *dedo* presta a sua força, *robur symboli*. Tinha várias expressões nos circos de Roma; sobre os lábios, impõe um silêncio inviolável. A Igreja, com toda a sua poesia mística, encontrou em cada *dedo* a sua alegoria. Em Calvor, Martene, Gerberto e outros escritores das antiguidades eclesiásticas se encontra este enlace do símbolo religioso com o jurídico.

O cristianismo na Idade Média foi todo antropomórfico. Segundo a fórmula de um Ritual da Igreja de Reims (1585), o noivo metia no quarto dedo da desposada um anel¹⁶; julgavam que por aí passava uma veia que comunicava com o coração. Cada *dedo* em que se mete o anel das núpcias tem a sua interpretação:

Ad pollicem: par cet anel l'Église enjoint,

Ad indicem: que nos deux cœurs en ung soient joints,

Ad medium: par vray amour et loyale foy,

Ad medicum: pour tant je te mets en ce doy¹⁷.

No *dedo* a *unba* tinha também um simbolismo. «Miguel Ângelo infringiu por ignorância o regulamento que prescrevia aos estrangeiros, na sua entrada em Bolonha, o trazerem sobre a *unba* do dedo polegar esquerdo um sinete de cera vermelha, espécie de carta de segurança e de passaporte ostensivo¹⁸». Condenaram-no em cinquenta libras bolonhesas, e seria encarcerado como devedor insolúvel se Aldovrandi se não aproveitasse desta ocasião para mostrar a sua amizade pelo grande artista. No panteísmo poético do Oriente, o Ária diviniza tudo que o cerca; o sacrificio nesta apoteose imensa tem também uma personalidade, cada circunstância, até os *dedos* do sacerdote se personificam sob o nome de *Svadha*: são dez mulheres ou dez irmãs que o ajudam. «Descobre-se neles, segundo o eruditíssimo Maury, o tipo dos *Dactylos* gregos¹⁹». No juramento heróico do juiz do tribunal de Vestefália, o acusado declara-se inocente pondo dois *dedos* da mão direita sob uma espada, e segue seu caminho.

A prova da *Caldeira* consistia em imergir o *braço* nu em água a ferver; no século x, dois Bispos decidiram uma contenda assim.

¹⁶ Michelet, *Orig.*, p. 35.

¹⁷ Antig. Manual da Diocese de Reims, d'après Michelet, p. 35.

¹⁸ Leonau-Rolland, *Michel-Ange*, p. 18.

¹⁹ Alfred Maury, *Legend. et Croyances*, p. 90.

D. Pelayo Bispo de Lugo afirmava que certas pessoas haviam sido tributárias à sua igreja, e D. Pedro Bispo de Iria confessava ignorar. A *prova* foi o último argumento. O partidário de D. Pelayo tirou o braço todo escaldado, e o Bispo se deu por vencido: «De me, dato judicio, hanc agnitionem veram profiteor²⁰.» O mesmo sucede na sentença contra Istofredo, acusado de furto²¹.

No ciclo heróico cristão faz-se o juramento pelas *barbas*²²; é o juramento cavalheiresco dos poemas carlovingianos, *Par la barbe florie*. — *Par cette moie barbe de blanc entremellée!*

Um *cabelo* das *barbas* de D. João de Castro foi o penhor das somas que se enviaram para Diu. No século x, os monges rapavam a *barba* e tesouravam o *cabelo*, como sinal da abdicação do mundo, e da vontade. Era uma cerimónia religiosa e sentimental de que está repassada a poesia do cristianismo. A *barba* é o símbolo da honra do herói. Sansão, o tipo semítico do herói que se eleva sucessivamente desde Namuna, o herói indiano inferior ao homem, até Carlos Magno, o herói que absorve na sua individualidade todos os poderes. Sansão tem o segredo de sua força nos *cabelos*. O Cid diz que a sua *barba* é longa, porque cresce a seu talante; nunca filho de mulher ousou tocá-la. A impossibilidade de *pôr as mãos nas barbas* é uma das empresas mais arrojadas que na Idade Média se propõe ao herói. Carlos Magno não aceita um cavaleiro em sua corte senão quando o banido trazer um punhado de *barbas* do sultão do Oriente; é a acção fundamental do *Oberon* de Wieland. As relações jurídicas expressas pelas *barbas* têm sempre um carácter cavalheiresco e de liberdade. O *cabelo* abrange actos mais complexos. Nos poetas da igreja e nos latinos encontra-se a cada passo alusões ao uso de o cortar, de depô-lo sobre as sepulturas²³. Onde houver um símbolo religioso aí se encontra um símbolo jurídico. A *coma* de Berenice transforma-se em constelação; em Roma havia a *árvore capilar*, onde as vestais dependuravam os primeiros cabelos. A Igreja instituiu também uma cerimónia em que as crianças os ofereciam como *primitiae juventutis*. Eram os doze anos da criança; o pai ao iniciá-lo assim na servidão distribuía entre seus irmãos dádivas carinhosas²⁴. No século vii, os homens piedosos, para serem participantes das graças e

²⁰ *Elucid.*, vbo. *Prova*, n.

²¹ *Hesp. Sagrad.*, t. xi, fls. 148, 150 e 226.

²² Michelet, *Orig.*, p. 334.

²³ *Statio, Silv.*, v, v. 13.

²⁴ Lei Sálica. T. 28 e T. 69. *Elucid.*, vbo. *Cabelos*.

benefícios tanto espirituais como temporais, que oferecia a confraternidade dos monges, ofereciam-se também ao Mosteiro por *um de seus cabelos*. O impetrante descalço subia ao altar, em frente de toda a comunidade, e aí o abade cortava-lhe *um cabelo*, que oferecia como símbolo da escravidão, em que o homem se constitui para com Deus²⁵.

Entre os Godos era o *cabelo* o característico da honra²⁶. A adopção entre os Longobardos fazia-se cortando alguns *cabelos* ao filho. O corte do *cabelo* era também um símbolo da paz entre os desavindos; as doações às igrejas confirmavam-se cortando alguns *cabelos*, e depondo-os no altar. Os conspiradores cortavam reciprocamente os *cabelos*; os ladrões, os duelistas mercenários, eram completamente rapados²⁷, com todo o sarcasmo da penalidade grotesca. A rapariga violentada deve ir pelas ruas clamando com os *cabelos* em desalinho, como manda o direito simbólico alemão e o de nossos forais²⁸. As viúvas andavam de cabeça coberta, *com touca*; as donzelas com o *cabelo* solto, *in capillo*.

A *boca* tem um simbolismo jurídico extenso. O que a *boca* confirma é selado pelo *beijo*²⁹. Na hospitalidade heróica o forasteiro ao entrar *beijava* a terra como símbolo da paz com que vinha³⁰. Ulisses ao chegar ao seu reino, prostra-se *beijando* a terra. É assim que Bruto compreende o oráculo, que dava a realeza ao que primeiro *beijasse* sua mãe. Na jurisprudência romana, sempre casuística, faz-se uma diferença profunda entre *osculum* e *basium*. *Interveniente osculum* era como a fórmula da doação entre esposos³¹. No antigo direito francês à doação que o esposo fazia à esposa chamava-se *oscle*, por ser acompanhada de um *beijo*³². Como a filha de Cujácio que ouvia as prelecções profundas de seu pai e discutia com os discípulos sobre direito, não havia saber penetrar esta sinonímia, inspirada pelo olhar daqueles por quem se deixava amar. A história do direito romano, apesar da sua aridez erudita, está também repassada da poesia das lendas.

²⁵ *Elucld.*, idem.

²⁶ Concil. Agath. c. xv. Id. de Toledo, III, c. XII.

²⁷ Grimm, *Antig.* 725, d'après Michelet, 385.

²⁸ V. infra — Origens poéticas do direito português, etc.

²⁹ Michelet, *Orig.*, pp. 133 e 194.

³⁰ Potter, *Arch. grec.*

³¹ Cod. Theodos. L. V. *de Sponsalib.*

³² Michelet, *Orig.*, p. 47. Nas leis de Gales, o filho que não tem pai é adoptado pelo *beijo*.

As *orelhas* são de todas as partes do corpo as que representam o elemento grotesco do direito, mormente na penalidade. Por elas Pérsio verberava Nero. «Auriculas asini quis non habet.» Elas são como uma testemunha nos contratos; era assim em Roma, nos Capitulares, e na legislação consuetudinária de quase todos os povos. S. Luís manda que seja *desorelhado* todo e qualquer ladrão. Deste castigo no direito português fazem menção alguns Forais, como o de Santa Cruz de Vilariça, algumas Cartas régias, e a Ordenação. Os roubadores das igrejas, em quem se executava o *desorelhamento*, eram na maior das vezes castrados ³³.

Em Grimm (709) encontram-se as penas infligidas ao *nariz*: «Se alguém deu um falso testemunho que se lhe corte o *nariz* e os *lábios* até aos dentes ³⁴.» Deste modo se injuriavam os magnates em Roma, desnarigando-lhes as estátuas. Juvenal fala com irrisão da estátua de Galba:

Galbam auriculis, nasoque carentem ³⁵.

O *pé* tinha um simbolismo próprio; punha-se o *pé* sobre o objecto que se reclamava, na reivindicação de um imóvel ³⁶. S. Luís, rei de França, ordenava que se cortasse um *pé* ao que fosse surpreendido a roubar segunda vez. Na antiguidade homérica o *astragalo* foi um símbolo da hospitalidade ³⁷.

Sempre o homem, na altivez da sua personalidade, representando-a por toda a parte. A unidade de medida tira-a também de si, é a *braça*, o *pé*. Hércules deixa sobre um rochedo de Cítia o sinal do seu *pé* de dois côvados de tamanho; Perseu, a sua sandália no templo de Quémis. O *pé* de Luitprand serve para os Lombardos de medida nas terras; o *pé* de Carlos Magno serve de tipo da antiga medida francesa ³⁸. Sempre o vulto do herói a fazer reconhecer a sua personalidade.

O *choro*, para os juristas alemães, era o sinal da viabilidade, a iniciação mais verdadeira para a servidão feudal. Da *sepultura*, segundo a inspiração mística do nosso antigo direito, parece provir o representar-se a ideia de propriedade, como na Alemanha se repre-

³³ Ord. L. V. T. 60, § 11.

³⁴ Stat Avenion, 1243.

³⁵ Sat. viii.

³⁶ Michelet, *Orig.*, Introd.

³⁷ Diodor, lib. i, n. lxxvii.

³⁸ Chassan, *op. cit.*, p. xcvi, n. 3.

sentava pelo berço de uma criança. É o que se pressente destas palavras profundas que andam na boca do povo, quando falam de um miserável — «não tem onde caia morto». Fizemos a biografia jurídica do *ramo*, procurando generalizar o símbolo natural, derivando deste modo a primeira evolução religiosa, o *Naturalismo*; agora a personificação legal de todas as partes do corpo em símbolos *pessoais*, em que a *mão* transmite, segundo a frase pitoresca de Michelet, a *boca* confirma, a *orelha* testemunha, o *beijo* sela, o *pé* toma posse, é um resultado do desenvolvimento do *verdadeiro*, modificado pela divinização antropomórfica. É deste ponto que a religião tende para o dogma abstracto; e neste momento o símbolo jurídico desprende-se do símbolo religioso, da sua imutabilidade, torna-se humano, modifica-se às circunstâncias sociais pela *equidade*.

Na penalidade heróica, ainda se não sabe abstrair; vê-se o delito no órgão que o pratica, é sobre ele que se exerce o castigo. A sua fórmula suprema é a pena de *Talião*; eis a síntese de todas as penas *expressivas*: «anima pro anima, oculus pro oculo, dens pro dente, manus pro manu, pes pro pede, adustio pro adustione, vulnus pro vulnere, livor pro livore». É a igualdade concreta; o legislador procura-a, mas vê-a só materialmente, ainda não está convencido da existência da dor moral, não conhece a consciência onde punge o remorso eterno. Entre todos os povos se encontra este aperfeiçoamento da pena, superior já à severidade brutal do sacerdócio. Nos egípcios, na Índia ³⁹, nas Doze Tábuas ⁴⁰, é manifesto o progresso, a aspiração à igualdade. Esta aspiração exagera-se a ponto de não ver o delito senão no órgão que o pratica: «Seja qual for o membro de que um ladrão se serve para fazer mal, o rei deve fazê-lo cortar, para impedi-lo de cometer novo crime ⁴¹». Nas leis muçulmanas ⁴², no Código Visigótico ⁴³, no mesmo Direito Canónico ⁴⁴ se vê esta igualdade material formulada. O *olho* é sempre o ponto de partida, como o órgão cuja falta se torna mais sensível ⁴⁵. É daqui que se parte para a espiritualização; o assassino amarrado ao cadáver da vítima. Na legislação do Egipto, o pai ou a mãe que matasse seu filho era obrigado a tê-lo nos braços três dias e três noites na praça pública. O valor, no

³⁹ Manava-Dharma-Sastra.

⁴⁰ T. VIII, n.ºs 2, 10. Aul. Gell. Noct. Att. c. xx.

⁴¹ Manava-Dharma, etc., lib. VIII, st. 334.

⁴² Coran. c. II, n. 173.

⁴³ Lib. VI, tit. IV, c. III.

⁴⁴ Decret. II, par Caus. II, quest. III.

⁴⁵ Sobre este ponto ver a pacientíssima erudição de Gentil, *Origines de Droit*.

período heróico, leva também à mesma espiritualização da pena. Do pouco que se conhece do Código militar do Egipto, o soldado que abandonava o seu posto na guerra era punido, não com a morte, com a infâmia. O herói é *banido*; não pode tocar tecto, lar e água; erra solitário como o lobo nocturno, *wargus*; ninguém lhe pode dar agasalho, e passa na sua fuga interminável, como Hellequin, o caçador feroz da Normandia, como o Judeu Errante.

Hércules representa a reacção do governo militar contra a teocracia da idade divina; a complexidade deste mito é a série dos esforços da ordem guerreira contra a casta sacerdotal. O nome de *semideuses* é como um rapto feito aos sacerdotes. Na Idade Média, onde aparece também o período divino desta segunda infância da humanidade na teocracia, o feudalismo é a reacção, o predomínio do ciclo heróico. As ordens religiosas tomam um carácter militar, os Bispos têm o báculo e a espada. No Direito romano o símbolo apresenta este mesmo carácter. Ao lado do testamento religioso *in comitiis calatis* nasce o testamento *in procinctu*; a lei declara válido o que o soldado escreve no campo da batalha, com a ponta da lança ou com o sangue na lâmina da espada⁴⁶. É também pelo *sangue* que se faz a confraternidade heróica. A *coemptio* é o casamento heróico, em que a mulher é arrebatada. A *manus injectio* é das acções de lei a que mais traduz o génio guerreiro de Roma. À prova do *ordálio*, privativa da idade divina, contrapõe-se o *combate judicial*; é a prova que o herói apresenta. Como imprime a sua personalidade em tudo, ele não confia a defesa às forças da natureza física, aos elementos; fia-se no seu braço, é com o que conta; a sorte depende de si. No vale de Terebinto, Golias chama a *duelo* o mais forte dos filhos de Israel⁴⁷. Etéocles e Polinices⁴⁸, Menelau e Páris⁴⁹, Turno e Eneias⁵⁰, os Horácios e os Curiácios, são os vestígios da idade heróica reproduzidos com o fatalismo do *ricorsi* de Vico, nos *combates judiciários* e nos *duelos* da Idade Média. Carlos Magno substituiu-os ao juramento; chegaram a servir de prova, além das matérias criminais, ainda nas civis.

O herói prova a sua inocência sem rodeios, com a lealdade de um *não*. No túmulo de Ramsés V, o julgamento baseia-se todo em

⁴⁶ L. 15. C. de Test.

⁴⁷ Reg. lib. i. c. xviii, v. 8, 9.

⁴⁸ Eurip. *Foentss.* v. 1223.

⁴⁹ *Ilíada*, l. iii, v. 275. No liv. vii, o combate de Heitor e Ajax.

⁵⁰ Virg. *Æn.* lib. xi.

uma negação do que lhe imputam. A austeridade de Roma nos tempos da sua rigidez mostra-nos também o mesmo. A fraternidade heróica, primeiro passo para os amores das aventuras cavalheirescas, o valor, são a essência deste período, da poesia, mas o que o caracteriza profundamente é o fanatismo da honra.

Do ideal que o herói forma de si proveio também uma *orientação* pessoal. Pela fatalidade da antítese o homem ao bem contrapôs um princípio do mal; a Ásia adorando o Sol vira nas trevas uma divindade terrível, perseguidora. O homem sentiu também em si essa luta, personificou-a no seu corpo: o lado esquerdo, o sinistro, o lugar dos réprobos, a dextra, o lugar da eleição. É a orientação tornando-se antropomórfica. Um facto que confirma a progressão do símbolo jurídico acompanhando a evolução religiosa.

Resta-nos falar da humanização do direito pelos *Verna*, os companheiros do herói, que lhe vão comentando os feitos, cuja personificação é o mito esópico, e o tipo do *Bobo* na Idade Média. O bom senso vulgar e ordinário apresenta-se franco, desarma a susceptibilidade do herói pelo riso. O génio cómico fez prevalecer o terceiro estado; o cavaleiro da Mancha fica ofuscado, vencido na sua impetuosidade pelo bom humor de Sancho, que lhe fala uma linguagem comum, de todos, usual, prática, *vernacula* ⁵¹.

⁵¹ É para assombro a intuição espantosa de Vico, a presciência do génio, com que ele faz sentir o valor desta expressão, quando dá um carácter mítico a Esopo, na *Ciência Nova*.

DIREITO NA IDADE HUMANA. A RELIGIÃO TENDE PARA
A ABSTRAÇÃO. SÍMBOLO RELIGIOSO NO ORIENTE E JURÍDICO
NO OCIDENTE. O SIMBOLISMO JURÍDICO DESPRENDE-SE
DO RELIGIOSO. PENALIDADE GROTESCA DA IDADE MÉDIA.
O GROTESCO MATA O SÍMBOLO JURÍDICO. O EMBLEMA,
RESTO DOS SÍMBOLOS PRIMITIVOS

O aparecimento do grande homem é uma fatalidade; vem quando é necessário dar uma forma, imprimir o seu carácter, a sua individualidade, a uma generalidade que se evolve na força inconsciente do estado cósmico. Depois de ter realizado a apoteose fora de si, o homem completou-a na sua personalidade; foi a ascensão do naturalismo ao antropomorfismo, a lei de todas as religiões. Não tendo mais que divinizar a inteligência, eterna na sua actividade incessante de Euménide, ante os problemas insolúveis do universo, elevou-se à abstracção, começou a sentir a necessidade de uma religião espiritual.

Este movimento primeiro, como o terremoto precursor do cataclismo, acha-se manifesto nessas reuniões de iluminados fervorosos, entregues às contemplações espiritualistas, na reconcentração interior dos Essénios e Terapeutas. Cristo foi o primeiro a proclamar a religião da espiritualidade; veio dar um carácter à generalidade. Para entender-se, ele que não falava deste mundo, viu-se obrigado a falar também aos sentidos. Serviu-se da *Simbólica reflectida*, cuja criação principal é a *parábola*. São Paulo foi o que melhor compreendeu de entre os discípulos a religião da espiritualidade. Quando a ideia religiosa luta com o símbolo material que a envolve, que a ofusca, conhece que não pode subsistir fora dele; porque é ele que lhe dá a imobilidade, que a há-de mostrar infalível, não sujeita a progresso como o princípio divino donde flui.

O sentimento do *verdadeiro* podia existir sem o símbolo, independente do elemento material, se a sua manifestação não houvesse caído no domínio da casta ou do sacerdócio. O sentimento do *justo* influenciado pelo princípio religioso ascende à mesma espiritualização, de sentimento, começa a constituir-se em ideia; a separação do

símbolo não é brusca, porque o conhecimento dele e a sua manifestação não são privativos da casta. No Direito romano, como a legislação mais completa, em que o sentimento do *justo* se conhece realizando-se na sua integridade, é onde podemos com mais segurança procurar o exemplo do que avançamos. O símbolo predomina no direito, quando ele é apanágio do patriciado; quando as abstrações estóicas entram em Roma, abrindo as veredas para o cristianismo nascente, que o direito começa a espiritualizar-se, os símbolos caem, como a estátua dos sonhos de Nabuco. Justiniano chama então ao velho formalismo e à solenidade dos ritos *antiqui juris fabulas*. Era como um riso de escárnio que matava o símbolo. Assim acabava a grande poesia de Roma, a simbólica jurídica. A poesia legendar era limitadíssima; nos poetas, onde se esperava encontrar um sentimento próprio, encontramos-lo, mas influenciado pela magia da musa grega. As paisagens idílicas da Ática, a serenidade da vida embalada na harmonia da natureza que inspira os aedos do arquipélago, como tendem a reproduzir-se nos cantos de um povo áspero, preocupado unicamente da preponderância da sua individualidade? Era o arfar do descanso. Lívio Andronico ensaia-se traduzindo a Odisseia; Névio e Énio cantam os anais e tradições íntimas de Roma pelas reminiscências de Eurípides ¹.

O impulso da poesia popular romana acha-se aniquilado nas Doze Tábuas pela severa poesia da lei. O plebeu incerto entre as privações do arraial e o ergástulo não podia cançonetear os patrícios, que o vexavam. A lei pune-o asperamente: é Névio no cárcere dos Metelos.

A morte desta poesia austera do Direito, em Roma, foi o sintoma profundo da corrupção cadaverosa em que a deixaram os imperadores. O cristianismo tinha a criar novas leis para novas relações sociais. Procurando retemperar a sociedade pela ideia, não pôde fazê-la sentir sem materializá-la, criava um facto para exprimi-la, foi o *juízo final*. Era um símbolo abstracto de que se servia, um elemento de que o achamos todo repassado — o mito. Estas ideias sinistras da luta do espírito com a carne, da dissolução do universo, o milenário, tudo gerou na alma colectiva uma impressão espantosa de terror. O dogma, para sustentar-se na sua integridade, armava-se das formas lógicas da Escola nas lutas ergotistas da filosofia. Mas a alma não podia sustentar-se por muito tempo neste estado de violência.

Do sublime ao ridículo vai um passo. A criação do Diabo, o seu ideal risível, como se vê ainda nos velhos retábulos das catedrais,

¹ Edgar Quinet, *Hist. de la poésie. Œuvr.*, t. ix, p. 309.

forma na Idade Média a encarnação do grotesco. O espírito aterrado pelas exagerações dos casuístas acerca do mal, parte constitutiva da nossa natureza, oprimido ante o julgamento final, não pode permanecer sob esta pressão. O terror esgota-se. O ridículo nasce sempre do contraste do infinito com o finito. Eis a razão por que o grotesco é a realização suprema da Idade Média. No culto vemos a festa dos *Tolos*, do *Asno*, com uma himnologia própria. Os sentimentos do *belo* e do *justo* têm o mesmo carácter, impresso pela influência do princípio religioso.

Na Arte a escultura inspira-se do grotesco, como nos relevos da catedral de Amiens; em Estrasburgo vê-se representado um asno, de alva, dizendo missa, cercado de outros animais que o ajudam e servem de diáconos ². O pensamento grotesco da arquitectura está realizado em sua plenitude na *goteira*. Na poesia, Dante dá forma ao mesmo ideal no Lanciotto, corcunda, marido da bela Francesca di Rimini. O símbolo é o carácter da infância. A Igreja tornara o velho mundo uma criança; ela mesma para compreender-se a si imobiliza o dogma no símbolo. Representando-o ao natural originou o drama. Por isso não admira que as primeiras peças teatrais fossem compostas na Igreja, como todo o teatro de Roswita, e representadas aí.

Nas comédias primitivas, se assim se pode chamar às composições latinas de alegorias piedosas, anteriores aos *mistérios*, predomina a personificação grotesca. O Anticristo, este ideal apocalíptico, é o principal herói. O *Ludus Paschalis*, espécie de Auto representado na igreja pela festa da Páscoa, monumento antiquíssimo do teatro (século XII), achado em um manuscrito da Abadia de Tagernsée, apresenta-o armado, acompanhado da Heresia e da Hipocrisia; a Igreja personificada em uma mulher, tendo à direita a Misericórdia com uma âmbula de óleo, e à esquerda a Justiça com uma *balança* e uma *espada*, é repelida do templo, lugar da cena, pelos hipócritas. Os Reis dos Francos, dos Gregos, da Babilónia, inclinam-se ante ele, e o rei da Alemanha também, quando o vê ressuscitar um morto fingido. A seu turno os Profetas combatem com ele, desmascarando-lhe a impostura; mas o Anticristo declama:

*Haec mea gloria quam diu praedixere
Qua fruentur mecum quicumque meruere,*

e imediatamente cai fulminado, depois de haver morto a Sinagoga. A Igreja ergue-se então triunfante, e canta em seu júbilo: «Ecce homo

² Lenient, *Satyre en France*, p. 403.

qui non posuit Deum adiutorem suum. Ego autem sicut oliva fructifera in domo dei.»

Deste modo o clero representava grotescamente o triunfo da lei nova³. É assim também na farsa do *Anticristo e das três mulheres*, em que ele aparece para ser fustigado e fugir.

O *Bobo* é uma personificação humana do grotesco; com a sua *palheta* asperge o sarcasmo; ao herói que procura como há-de entrar numa fortaleza, avisa-o para ver por onde há-de sair. Muitas vezes o presságio cumpria-se; é o dom do senso comum. Esopo, segundo Vico, é o mito dos que acompanham o herói e lhe vão comentando os feitos, os que formam a linguagem vernácula, humana. Mesmo na cavalaria se encontra este elemento humano, que investigamos no direito.

A cavalaria era a religião da honra; o amor místico, a exaltação do platonismo, animam o paladim. Este carácter grotesco da religião se reflecte na poesia cavalleiresca, muito antes de velar as armas o tipo eterno do cavaleiro da *Triste Figura*. Veja-se um poema latino do século x, de Gautier d'Aquitania. Dois cavaleiros têm um duelo e divertem-se em arrancar um ao outro, por seu turno, um olho, uma mão:

«Depois de muito ruído e de grandes murros, os heróis começaram a entremeter-se em uma luta de investida. — Ah, diz o guerreiro Franco ao provençal, tu necessitarás doravante caçar o veado, meu bom amigo; porque ser-te-á preciso um guante (nisto corta-lhe uma mão) e eu te aconselho de meter nele algodão, para que iluda perfeitamente. — Bah, que dizes tu? eis-te forçado a cingir a tua espada, sobre a coxa direita, e não estarás mais à moda. Se te vier à ideia abraçar tua mulher ser-te-á preciso então (que pena) passar a mão esquerda por volta de sua cintura em vez da direita. Finalmente farás tudo isto com a canhota!»

Gautier lhe responde: «Sicambro, não sei para que fazes tanta bulha. Se eu caço o veado tu não caçarás mais o porco montês. Doravante (vaza-lhe um olho) tu não darás ordens aos teus criados senão com um olho; aos heróis que te vierem visitar tu os saudarás, olhando-os de través. Eu te aconselho que faças preparar, na volta, uma cataplasma de farinha e de toucinho; isto te servirá de emplasto e de sopa⁴.»

O que caracteriza todo o simbolismo jurídico da Idade Média é principalmente o grotesco. O grotesco é a manifestação do cómico

³ Bernard Pez, *Thesaurus Anedoctorum*, t. 2, parte 3.^a, p. 187.

⁴ Edição de Leipsig, 1750.

objectivo. As primeiras idades da humanidade não conheceram o cómico, porque ele é o contraste entre o infinito e o finito, uma relação puramente humana. Ainda aqui se vê a acção da religião; idearam-na toda metafísica, sem realidade, tão abstracta, de modo que todas as vezes que procurassem determiná-la na imagem se tornava esse contraste risível. O mesmo sucede na espiritualização do direito. O grotesco apresenta uma individualidade maior que o patético, que move porque fala ao sentimento geral; o grotesco era a aberração caprichosa sob que se revelava a individualidade no direito. No Direito antigo a individualidade é sacrificada ao direito civil, por isso o símbolo não é risível, porque é criação de todos. No *Estado*, esta individualidade que cria o grotesco é a que forma a imensidade dos estados feudais. No Direito, onde este elemento se encontra, se determina principalmente na penalidade. É por ela que temos caracterizado o direito divino e o direito heróico.

A prova do *pão e queijo*, para descobrir o acusado de um furto⁵, a *desnudação*, a *decalvação*, a pena da mulher que bate no seu marido, certos *serviços* feudais, mesmo o *maritagium*, em tudo encontramos este elemento comum. Depois do sentimento do *belo*, o *justo* é o que mais se deixa penetrar do génio do homem.

O espírito de liberdade que a burguesia sente, arma-se e vence todos os terrores pelo ridículo; na Religião é a imitação cómica dos rituais sagrados na festa do *Asno* e dos *Tolos*; na Arte é a manifestação do grotesco, provocador, caprichoso, dos baixos-relevos e gotieiras das catedrais góticas; o Estado, na sua tendência monárquica, é parodiado no *roi des ribauds*, e numa organização civil da *corte dos milagres*; o Direito sente o mesmo influxo sarcástico, anti-simbólico, prosaico, como se vê nas *penas infamantes* e em muitos dos *serviços feudais*. A *decalvação* e a *desnudação* formam uma penalidade grotesca; já não é o *poema sério* e severo do simbolismo primitivo; é a farsa jurídica, em que a risada vai imolando as fórmulas imóveis do direito, humanizando-o até abranger as relações novas do terceiro estado que faz reconhecer a sua soberania. O marido é quase sempre o personagem principal da farsa jurídica, composta de três actos — *cocu*, *battu*, *pendu*. O adúltero é obrigado a correr pela cidade inteiramente *nu*; pena favorita da Idade Média, como se comprova pela sólida e infatigável erudição de Du Cange⁶: nos costumes de Languedoc, de Aiguesmortes, de For de

⁵ Canciani, t. 1, p. 284.

⁶ Gloss., vbo. *Trotare*, vi.

Morlas, de Salignac, em Milhau, por toda a parte; além do ridículo popular, a austeridade da pena da *desnudação* provém daquela aversão que o cristianismo infundiu pelo corpo do homem, filho da podridão, tendo por pai o sepulcro. O corpo já se não mostra no esplendor de suas formas; amortalha-se no burel, cobre-se de cinza; o misticismo vai-o transumanando, a ponto de nos deixar abraçados com o *esqueleto*, a única imagem dada pela religião de Cristo à Arte moderna. E como a Arte luta e se esforça para idealizar esta caveira mirrada, que procura debalde vestir, dar-lhe a cor da vida!

O génio espanhol, a alma de Dom Juan revive no Fausto; o *Mágico* de Calderon só consente no pacto diabólico pelo amor. Justina é bela, cândida como a Margarida de Goethe, mas resiste; o pensamento do céu que a eleva, afasta-a dos desvarios do mundo. Ela sente um impulso íntimo que a precipita nos braços do amante, e luta consigo, refugia-se no templo, ora fervorosa, implorando os divinos auxílios. Calderon tem a inspiração do catolicismo, e procura fazer triunfar a virtude. Que arrobos de lirismo e de paixão não exala a ansiedade de possuí-la. O diabo não pode faltar ao pacto irrevogável, tem de entregá-la nos braços daquele que lhe sacrificou a felicidade de sua alma. Justina está fortalecida pela graça. O diabo, com o requinte de sua lógica tornou-se também sofista; serve-se de um embuste. Mostra-a coberta com um véu. Cipriano tem nos braços Justina: «Já, belíssima Justina, neste sítio oculto, em que os raios do sol não penetram nem as bafagens puras do ar, a tua beleza é o troféu dos meus estudos, nada temo, tudo arrisco para possuir-te. Custas-me a alma! Pequeno preço para tamanho encanto. Ergue o véu de tua beldade, o sol rasga também as nuvens e ostenta seus raios cintilantes⁷.» Na vertigem da paixão, vai para erguer-lhe o véu, e vê um esqueleto. «Mas ai, infeliz! que vejo? um cadáver hirto, mudo, que me espera entre seus braços. Quem pôde em um instante desvanecer os primores do rosado e do purpúreo em feições desmaia-das da palidez caduca?»

O esqueleto responde como um padre da igreja, que anatematiza as alegrias do mundo, e compreende a vida pelo ideal que tem da morte: «Assim, Cipriano, são todas as glórias do mundo?» Esta criação de Calderon estava no espírito de uma sociedade católica; é ainda a tradição grotesca da Idade Média, do *Diabo-Vénus*⁸. Vê-se um caso semelhante citado também no espanhol Del Rio. É em Bra-

⁷ Jornada III.

⁸ Michelet, *Sorcière*, p. 34.

bant; uma noiva morre antes das núpcias; como os sons confusos e dispersos do dobre de finados, o amante vaga solitário e triste. Uma voz sentida responde às suas queixas, aparece; era ela, abraçam-se, beijam-se famintos, ergue-lhe o véu na vertigem que os prende... Um cadáver! O esqueleto como um símbolo da morte é puramente cristão; a caveira foi a primeira imagem. Nas religiões antigas a incineração e a mumificação não podiam representar a morte sob esta forma⁹. Nas alegorias da Paixão, para tornar sensível o triunfo de Cristo sobre a morte, colocava-se ao pé da cruz uma caveira¹⁰. Na lenda de Dom Juan, o espanhol lúbrico e fascinador vai após uma caveira que o arrebatava ao abismo¹¹. O cristianismo da Igreja é pouco artístico; a Arte pouco ou nada deve aos Evangelhos canônicos. Uma religião que orna de flores o sepulcro e o perfuma de aromas, como um tálamo nupcial, que podia achar no mundo que se amasse a não ser um esqueleto? No trânsito do justo a morte é assinalada como *natalis dies*. A inversão dos sentimentos do homem, contrariados, anatematizados pelo cristianismo, fazia considerar a vida como um combate; que lutas se não produziram na vida? A *Noiva de Corinto* ergue-se na mudez da noite, envolta nas roupagens brancas, longas. É o sudário da campa; quem a pode esconder? Ela protesta contra a mãe que vem abafar o último raio de seu amor: «Oh minha mãe! invejastes a minha noite de noivado, lançastes-me fora deste lugar tépido. Não bastava o terem-me envolvido na mortalha, e deitado logo no sepulcro? Mas uma força solevantou a lápide. Os vossos padres gargantearam-me bem sobre a cova. Que valem o sal e a água quando está acesa a mocidade. A terra não regela o amor!... Vós prometestes. Venho pedir o meu amado...» O elemento eslavo que Goethe introduziu na balada não repugna à ideia grega; o Vampiro é mais artístico do que o esqueleto. Goethe era sobretudo artista. Numa lenda apresentada por Lutero nos *Propos de Table*, como idealizar a amante que tresanda um cheiro cadaveroso?

— O Diabo da Comédia de Calderon é o filho do século xvi, representa o protestantismo¹².

— Como o amor, no *Mágico Prodigioso*, triunfa da ciência e da religião, pela fatalidade do carácter espanhol, contudo esse amor não é sensual, é um amor cavalheiresco, desinteressado, uma galanteria, que se eleva ao delírio da paixão pela vaidade de *fidalgos* que se vê

⁹ Edelestand du Ménil, *Hist. de la Comédie*, t. 1, p. 15.

¹⁰ Alfred Maury, *Légendes*, p. 201, n. 2.

¹¹ Quinet, *Vacances*.

¹² Edelestand, *Hist. de la Comédie*, p. 21.

desprezado; se Justina realizasse a plenitude da aspiração, tornava-se místico¹³. No meio das maldições e inanidade das coisas da vida, que Calderon desenha com uma cor sinistra e católica, apenas um sentimento subsiste intangível, puro, a alma de toda a Espanha, o amor. O horror que sente o mancebo ao levantar o véu de Justina, que é senão este asco que a Igreja infundiu pelo corpo do homem? Na vida dos Santos se conta de alguns tão puros, que nunca viram o seu corpo uma só vez. Daqui todos os grandes contágios devastadores da Idade Média. A *desnudação*, entre a penalidade grotesca da meia-idade, foi também infligida pela igreja; o direito simbólico pediu à religião toda a sua severidade, a severidade assombrosa da maldição para ela. A Arte, influenciada pelo catolicismo em Espanha, realizou este pensamento no *Mágico Prodigioso* de Calderon. Nem de outro modo se pode considerar a *desnudação* como pena.

Vejam os a influência da feitiçaria sobre o simbolismo jurídico humano. O fanatismo supersticioso da Idade Média deu aos infinitos processos de feitiçaria uma forma sua. As subtilezas com que pretendia descobrir o diabo, aniquilá-lo, eram tão minuciosas, que não podia deixar de ligar grande importância ao que era material.

Como a graça celeste se manifestava, segundo os ascetas, pela estigmatização, quiseram também descobrir a feitiçaria por um sinal exterior. Eram umas borbulhas insensíveis espalhadas pelo corpo¹⁴. Segundo Remi, os sítios onde elas apareciam estavam como tocados por um raio. Del Rio diz que estes sinais estavam dispostos, umas vezes figurando pés de sapos, de aranhas, até de um gato negro. No livro *De tribus energumenis* determina-se o grau de perversidade pela disposição destas borbulhas¹⁵. A bestialidade monacal e a rudeza do povo na sua crença não podiam tratar o diabo a sério. Fizeram-no ridículo como um sátiro grego; estes processos sangüinários eram profundamente grotescos. Havia a prova da *água fria*, espécie de ordálio ridículo, por onde se conheciam as feiticeiras¹⁶.

Era um meio bastante lógico. Scribonius entendia que o diabo comunicava, àquelas pessoas que possuíam, a sua volatilidade. Assim, amarrava-se o dedo polegar da mão direita ao artelho esquerdo, depois mergulhava-se o paciente três vezes na *água*. A conclusão era evidentiíssima. Se vinha à tona da água, conhecia-se no réu a

¹³ *Idem*, p. 21.

¹⁴ Görres, *Mística*, t. v, p. 165, trad.

¹⁵ *De Tribus energumenis*, p. 136.

¹⁶ Este nome compreende o masculino, porque tem um sentido mais vasto do que ele.

ligeireza específica de satanás, seguia-se a fogueira. Os antigos ordálios revestem-se desta forma grotesca no século xvi, e generalizaram-se com autorização dos tribunais. *Ubique daemon!* era o grito assustador que atormentava todas as almas na Idade Média. Na Inglaterra, nos Países Baixos, nas margens do Reno, em Lorraine, por toda a parte se encontra a prova da *água fria*. Não se apela para os elementos como nos ordálios antigos, para o *simples* que descobre a simplicidade da verdade; é para o terror que deve ter a feiticeira ao ver-se na água, porque ela purifica, lava a mácula original pelo baptismo. Era a teoria do Rei Jacques da Escócia, na sua *Demonologia*¹⁷. A este simbolismo grotesco sucedeu-se outro não menos atroz e muitíssimo mais extenso — a tortura.

Este carácter do direito humano na Idade Média floresce, desenvolve-se com o génio popular nos velhos contos e fabulários, antes de determinar-se nas leis e estabelecimentos. Era a antítese ainda, o elemento instintivo a criar em plena liberdade; o poético contrapondo-se ao positivo, os Romances de *Brut* e de *Rou* de Robert-Wace precedendo os *Conselhos a um amigo* de Pierre de Fontaines, o *Roman de La Rose* de Loris aos *Estabelecimentos* de S. Luís, o poema de *Alexandre* do Lambert li Court precedendo as praxes de Beaumanoir e Bouteiller. Os rapsodos antecedem os doutores, como diz Chassan¹⁸.

A Farsa do *Advogado Patelin* é a reprodução da comédia grotesca jurídica da Idade Média. O Advogado faminto, artiloso, tramando uma casuística legal para apanhar na rede o burguês abastado, vivendo da contingência dos bons resultados deste seu talento, é a encarnação humana do *Renart* enganando *Isengrin*. Patelin, Guillaume Joceume e Agnelet são os tipos gerais em que estava fundida a sociedade nos séculos xv e xvi. Agnelet é o rude, a plebe; ele engana Patelin, que soube enganar e ludibriar o honrado burguês.

Luís XI, nas suas tendências para humanizar o direito, reduzi-lo à prosa, parece ser uma transmigração do espírito do *Renart*, e do Advogado *Patelin*. É esta a verdadeira poesia do direito francês. «Será a França diferente nisto de todos os outros povos, teria começado o seu direito pela prosa? Oferecerá ela o único exemplo de uma nação prosaica na sua infância, madura na sua nascença, arrazoada e lógica ao nascer? É a questão proposta por Michelet, e julgada insolúvel. A poesia do direito existe na criação, independentemente das fórmulas rítmicas; o simbolismo jurídico francês tem este carácter dramático, limitado pelo tempo e lugar, a ideia do finito em

¹⁷ Görres, *Mist.*, t. v, p. 440.

¹⁸ *Symbolique*, p. xviii.

contraste com a ideia do infinito, de onde resulta o cómico. O drama jurídico em Roma dividido nos seus *Actus legitimi*, é sério, não se lhe pode alterar um ápice, *si virgula cadit, causa cadit*. O drama jurídico na Idade Média, e sobretudo em França, é profundamente cómico. Esse contraste da ideia do infinito com o finito, todo objectivo, tem a sua determinação no *grotesco*. É na penalidade que vemos a representação da comédia jurídica; consiste em uma mistura incrível e inexplicável de terrível e ao mesmo tempo de ridículo.

O que levantava um falso testemunho era obrigado a andar pelas ruas, com duas línguas de pano vermelho ao peito e outras duas nas costas, tendo de comprimento palmo e meio e três dedos de largura¹⁹. A pena da *decalvação* é iminentemente ridícula; o ladrão e o duelista mercenário eram tosquiados à escovinha, derramava-se-lhe pez derretido na cabeça, e por cima penas de travesseiro, para que fossem conhecidos²⁰.

Uma execução judiciária era um espectáculo para o povo, também criador neste simbolismo. A mulher que batia no marido era levada pelas ruas, com a cara voltada para a anca do burro em que montava, com o rabo na mão; o marido puxava pelo cabresto. No nosso direito encontramos como pena dos maldizentes o darem um certo número de voltas ao redor da igreja com um freio na boca. Nos desacatos ao pudor é este simbolismo mais bárbaro, às vezes cínico. É então que todos os actos humanos começam a ter uma apreciação monetária; os delitos avaliam-se e pagam-se a dinheiro. Os ultrajes da honra, a vida de um homem, determinam-se pecuniariamente, do mesmo modo, como diz profundamente Montesquieu, que se mede uma figura de geometria²¹. Vê-se nos Códigos antigos.

O grotesco destruindo o símbolo jurídico. O emblema é já uma modificação dele; o símbolo é o único que tem vida; o emblema é o símbolo morto; um caduceu, a cornucópia, uma âncora, representam o comércio, mas sem a força que tinha a *palha* da estipulação, ou a *toga branca* para o *Candidato*. O emblema é a última manifestação do símbolo, que tende em virtude dos seus elementos a aniquilar-se.

Assim temos esboçado os caracteres gerais da simbólica do direito universal; vimos as faculdades poéticas do espírito que originaram fatalmente os símbolos, como se desenvolvem e se classificam. Agora resta-nos apresentar alguns factos para a dessimbolização, este momento em que a forma vai cedendo à ideia, subordinando-se a ela.

¹⁹ Du Cange, iv, 223.

²⁰ Grimm, d'après Michelet, 383.

²¹ *Esprit des Loïs*, liv. xiv, c. 44.

VESTÍGIOS DOS SÍMBOLOS PRIMITIVOS NA LINGUAGEM FÓNICA. COMO OS SÍMBOLOS SE TRANSFORMAM NA PALAVRA. CARÁCTER DO DIREITO NO PERÍODO FORMULISTA. NA SIMBÓLICA REFLECTIDA A HIPÓTESE SUBSTITUI A ANTÍTESE. A FICÇÃO LÓGICA NO DIREITO DOS PRETORES É A ASPIRAÇÃO À EQUIDADE

I. DAS FÓRMULAS

Depois da linguagem mórfica, segue-se a expressão fónica dos sentimentos, correspondente ao maior número de relações que o homem tem com o mundo, pela inteligência na causalidade, pelo corpo nas necessidades físicas. É uma evolução natural. Para que é necessário recorrer ao maravilhoso da revelação divina quando os elementos deste progresso se acham no organismo? Os que se vêem obrigados, quer pelo espírito tradicional religioso, quer pela inércia do espírito, a aceitar a revelação divina da palavra, é porque se não remontam à sua formação. Estudam-na como a encontram, revestida de uma sinonímia extensa, de uma descrição perfeita de factos interiores, que só um desenvolvimento incompatível com o período de formação saberia observar e exprimir. É um critério falso.

A palavra é uma abstracção; uma antítese da realidade que se procura representar. Do concreto ao abstracto não se faz uma transição repentina. O grande princípio dos fenómenos físicos *natura non facit saltus* impera também na ordem moral, na categoria dos seres. Dos elementos materiais do primeiro momento da linguagem, a expressão mórfica, é que havemos de deduzir a palavra como um produto de dessimbolização, da tendência do espírito em progredir sempre, em elevar-se do concreto ao abstracto. É assim verdadeiramente justa a observação de Dinis de Halicarnasso; que as línguas faladas, e particularmente as metáforas, são transformações puras dos primitivos símbolos.

O símbolo, como vimos pela análise dos seus elementos, tende de concreto a tornar-se espiritual. Não é uma especulação gratuita.

Existem palavras provenientes directamente de símbolos que se extinguiram, como a *estipulação*, *candidato*, *ostracismo*, etc. É sobre elas que fazemos o processo analítico. Como material, o símbolo só servia para exprimir uma relação limitadíssima, circunscrita pelo tempo, e sobretudo pelo espaço. A uma necessidade simples correspondia uma manifestação também simples, e tanto, que a *aproximação* da necessidade com o objecto faz que ele mesmo a revele. Quando as relações se multiplicam pela progressão das necessidades, já o sinal material não as abrange, torna-se translato; limitado pelo espaço, resta-lhe a extensão do tempo que o vai tornando independente do primeiro meio em que reside.

Como o espírito se não pode desprender subitamente do elemento material, quando vai exprimir a sua relação na vida, refere-se sempre a ele, e é dele que parte para fazer sentir o que não estava contido no primeiro símbolo. Os exemplos tornarão mais claro este ponto.

Primitivamente em Roma o cidadão que pretendia ocupar algum cargo da república, para o impetrar, revestia-se de uma *toga branca*, o sinal da sua moralidade impoluta. Mais tarde o símbolo desaparece e resta o vestígio dele, uma como abstracção na palavra *Candidatus*, cuja significação é extensa. O mesmo no *Ostracismo*. O símbolo primitivo era a casca da *ostra*, em que se escrevia o nome do cidadão mais íntegro de Atenas, sentenciado por isso ao desterro de dez anos; o símbolo desfaz-se, amplia-se, para abranger a extensão dos factos que significa; o ostracismo caracteriza o abandono, o descuido a que se vota um homem prestante, quer ele mesmo oculte as suas virtudes pelo recato da modéstia.

Esta transformação do símbolo pela abstracção é ao que se chama na Simbólica do Direito a *Fórmula*. A fórmula, como judiciosamente nota Michelet, é o símbolo falado¹.

Uma noção verdadeira mas incompleta; a fórmula é a passagem da linguagem mórfica para a expressão fónica. Como todos os factos do espírito tendem a manifestar-se, a Religião, o Direito e a Arte têm uma simbólica correspondente ao momento da linguagem mórfica; por esta expressão se pode fazer a sua história. Assim tratamos exclusivamente do Direito, e é pela sucessão da linguagem que pretendemos determinar o modo como do estado de sentimento, por consequência variável, o Direito se eleva até ser uma ideia abstracta, eterna, imutável.

A ideia de Chassan sobre as *fórmulas* jurídicas é menos precisa²; confunde a espiritualização na palavra com as meras formalidades dos tribunais. A formalidade não apresenta vestígios do sím-

¹ Orig., Introd., p. cx.

² Op. cit., liv. I, cap. III, *De la formule juridique*.

bolo, muitas vezes anda-lhe adjunta, sem com ele ter analogia, mas apenas uma relação explicativa. Chassan combate a explicação que Michelet dá de fórmula, e só a aceita com a restrição de que o símbolo como material, imóvel e mudo, soberanamente equívoco, se esclarece na *fórmula*³.

Todo o citado capítulo da obra de Chassan versa sobre a confusão da palavra sacramental que constitui a formalidade, com a palavra que provém directamente de um símbolo de que se abstrai. Segue a ideia de Brisson no seu livro *De antiquis Juris formulis*. A análise das fórmulas, sob este aspecto, tem sido julgada como puerilidade etimológica, como as subtilezas estóicas no direito romano.

Esta mobilização do símbolo para abranger relações novas encontra-se no *formulismo* do direito universal: é como a redução do particular a princípio. O *arco* simbolizava entre os antigos persas a força, a realeza; este símbolo amplia-se, fala-se. O *homem do Arco* é o nome de todo o homem forte, é assim a denominação da terceira dinastia da Pérsia⁴.

O *jugo*, que figurava no direito romano como um símbolo guerreiro, por debaixo do qual passavam os vencidos, é o mesmo para a formação da família no casamento. Colocavam um *jugo* no pescoço dos recém-casados. Era a significação do *Ubi tu gaius ego gaia*⁵. A ascensão do direito à espiritualidade faz esquecer o elemento material, o símbolo mobiliza-se, torna-se falado. É o *conjugium*⁶. Tácito, nos costumes dos Germanos, diz que o esposo dava a sua esposa uma junta de bois. Homero chama às virgens *alfesibeas*, que trazem bois. Este símbolo do casamento tem uma origem religiosa; a vaca na religião dos árias é o agente mais importante da teogonia.

O *pão* tem um simbolismo jurídico humano extensíssimo; no *Mantic Uttair* ou a linguagem dos pássaros, poema persa de Farid Uddin Attar, é ele o meio da adopção na família. Um malvado espancava um desgraçado; sua mulher ao vê-lo no instante em que ele erguia o sabre sobre a cabeça do infeliz atirou-lhe um pedaço de *pão*. Quando o perverso o viu: «Miserável, quem te há dado esse bocado de pão? — Foi tua mulher. — Já te não posso matar, replicou ele, não posso descarregar o meu sabre em quem compartilha o meu pão, nada sei recusar, como posso servir-me da espada para derramar-lhe o sangue⁷». Nas antigas mestrias e jurandas era o *pão*

³ Chassan, *ibid.*, n. 4, p. 42.

⁴ Creuzer, trad. Guigniaut, t. I, p. 314, n. 1.

⁵ Gaius, significa vaca, terra laborável; Michelet, *Orig.*, 20. *Hist. Rom.*, t. I.

⁶ Montfaucon, *Antiq. expl.*, t. III, parte II, p. 216.

⁷ Trad. de Garcin de Tassy, p. 12.

a iniciação da sociedade; do rito simbólico veio o nome de *Companheiro*, do latim *cum panis* ⁸.

Sempre a mesma tendência fatal nos símbolos jurídicos a espiritualizarem-se, pela abstracção do elemento material. Assim a frase *a hereditarietate passa da lança para a roca* é um provérbio jurídico (*hereditas a lancêa ad fusum transit*) proveniente do costume da Idade Média de investirem na posse da realeza pela *lança*. A *roca* é o símbolo da vida sedentária, do lar; a analogia funda-se também numa abstracção.

Ainda no direito moderno se encontra a expressão *hasta pública*. Diante dos centúviro, juizes das questões de propriedade, levantava-se uma lança no tribunal ⁹. *Sub hasta* era a fórmula das vendas públicas. No antigo direito francês encontram-se vestígios da transformação do mesmo símbolo em *subhaster*, *subhastations*.

No direito português o *ramo* na venda pública estava no lugar da *lança*.

Uma igual transformação se fizera no severo direito romano ¹⁰. Como vimos, a *fórmula* é o símbolo falado; esta palavra *Arrematação* faz lembrar o *ramo* dos porteiros nas execuções e, como nota Viterbo, ela é a abstracção do «antigo *ramo*, que era o sinal ou o selo do Juiz, com que a pessoa, a casa, ou bens de alguém assim móveis, como de raiz, eram sequestrados, embargados, ou dados à penhora». Como se vê do Código Visigótico ¹¹, eram dois os meios de citação para qualquer acto jurídico, ou por *Epístola*, ou por *Selo do Juiz*; parecem estes meios corresponder ao desenvolvimento intelectual, porque nem sempre a prudência se aliava à instrução. Para os juizes que não sabiam ler havia a força do símbolo, que impera com mais violência no ânimo do vulgo, era a *cruz*, *cifra*, *sinal* ou *grifo arbitrário feito com pena*, ou *impresso com sinete*.

Assim ao acto da penhora se dava o nome de *sigilar*, pela presença do símbolo da jurisdição do juiz no instrumento que se passava. Nos forais de Soure de 1111 e de Tomar de 1162 e 1174 se encontra esta expressão, cuja acto é coarctado e até proibido, talvez pelo terror do símbolo no ânimo do vulgo. Este *Sinal* jurídico também significava a *palha citatória*, que era o primeiro dos quatro modos de fazer a citação, de que fala a Ordenação Afonsina ¹².

⁸ Étude historique, morale sur le Compagnonage, par Simon, p. 62.

⁹ In centumviralibus judiciis *hasta* praeponitur. Gaius I, iv. 16. Laferrière, *Hist. du Droit Civ. de Rome et du Droit franc.*, t. I, pp. 115 e 320. Chassan, *Symb.*, p. 135.

¹⁰ Festucâ. autem utebatur quasi hâstea loco, signo quodam justi dominii. Gaius VI, 16.

¹¹ Liv. II., tit. I, L. 18. De his, qui admoniti Judicis epistola, vel sigillo ad judicium venire contemnunt., etc.

¹² Orden. L. III, tit. 64, § 10.

Não tem número os exemplos; é nas *fórmulas* que se pode determinar precisamente o momento em que o Direito se desprende da imobilidade religiosa.

A primeira forma da linguagem fónica, a unidade de onde fluem depois a multiplicidade dos dialectos, como na linguagem *ária*, compõe-se de radicais monossilábicas verbais¹³. A primeira expressão da vida é a acção, o movimento: daqui o *verbo* que na sua complexidade a revela nas suas relações com a pessoa, com o tempo, com o modo, com o número. O nome *substantivo* denota já um processo intelectual da observação reflectida; a individualização aplicada ao mundo. O *adjectivo* é uma abstracção de qualidades comparativas, que em série produzem a forma mais simples do raciocínio — a indução. O *género*, como disse Pictet, é como uma espécie de vida simbólica dada a todos os objectos da natureza animada, uma criação da faculdade poética mais atrevida e altiva — a metáfora. A linguagem falada é uma consequência da linguagem mórfica; aos sinais seguem-se os sons, que os substituem. Não tem conto os vestígios desta passagem nas palavras; a interpretação etimológica que os filósofos estóicos procuravam na palavra, posto que as mais das vezes pueril, ou inepta, leva a partir para a análise da transmutação dos símbolos nas *fórmulas*. A riqueza principal do povo romano era o gado, com que fazia as suas transacções¹⁴; quando Sêrvio, para mobilizar mais facilmente as riquezas, cunhou no As uma cabeça de armento (*pecus*), a realidade teve uma representação na *pecúnia*. Segundo Plínio: «*pecunia a pecore appellabatur*»¹⁵. No acto em que o herói se reúne e compartilha do seu pão, o *Verna* está sob a sua autoridade; com o seu pão (*panis*) fica seu companheiro, *cum panis*¹⁶. É ao pão, que o *pontifex maximus* distribuía entre os noivos, que o casamento romano deve a designação de *confarreatio*. O *companhom* alia-se à juranda pelo mesmo símbolo.

Pela *Palha* (festuca), com que se fazia a investidura, arremessando-a, se retirava a homenagem; daqui a frase frequente na legislação da Idade Média *exfestucare fidem*, no sentido de retirá-la¹⁷. O símbolo já não existe, é apenas uma coisa a que se alude. O símbolo da *palha* (*stipula festuca*) dá origem às fórmulas da *festucatio*, *effestucatio*, *effatomia* e *stipulatio*¹⁸. Da transmissão da propriedade pelo sím-

¹³ Pictet, *Orig. Indo-Européennes*, p. 46, t. 1.

¹⁴ Cic., *De Republ.*, I. II.

¹⁵ Hist. Nat., I. XVIII.

¹⁶ Du Cange, *Gloss.*, II, 109, 879, 880.

¹⁷ Cum *festuca* fidem faciat. Lex. Rip., p. 31.

¹⁸ V. o imortal Du Cange. Chassan, *Symb.*, p. 80, n. 2.

bolo do *ramo*, ainda se encontra no direito português o vestígio do primitivo rito na palavra *arrematar*. Muitas vezes o simbolismo transforma-se, porque a força e sublimidade do acto mostra-se mais no facto em si do que no sinal que a traduz. A boa fé do *Mandato* é filha da razão e não do momento em que as mãos se tocavam; já não existe a *manus datione*. O símbolo da mão deu origem às fórmulas *emancipatio*, *manumissio*, *in manu mariti*, *manum consertio*, *mancipium*, isto é «quod manu capitur»¹⁹, e a muitas que se encontram nos códigos modernos. Como a imposição do *pé* fôra o símbolo primitivo da posse, quizeram os velhos doutores, na sua subtileza estoíca, tirar a palavra do símbolo que primeiro fez sensível o acto. A posse — «Possessio, appellata est a *pedibus* quasi *positio*, quia naturaliter tenetur ab eo qui ei insistit»²⁰, como diz o jurisconsulto Labêão. Da *lança* (*hasta*) que se alevantava no tribunal dos centúviro, que decidiam das questões de propriedade, as fórmulas em *hasta pública*, do nosso direito, *subhaster*²¹, *subhastations*²². Do *jugo*, para explicar simbolicamente que os desposados compartilhavam ambos os mesmos trabalhos, vem a expressão romana *conjugium*. Do *beijo* (*osculum*) que intervinha nas doações, vem a fórmula sinónima de *osclage*. «*Osclare*, *oscleare*, dotare», diz Du Cange²³.

Não há religião que se não suponha de uma origem divina, e como tal incompatível com o aperfeiçoamento, porque, a tê-lo, era comprometer a existência do Deus, que se impõe como suma perfeição do que existe. Este carácter geral das religiões provém-lhe da imobilidade da casta, ou da desmembração social do sacerdócio. É por isso que o símbolo religioso é também imutável como o dogma, que periclita ao mais leve progresso dele.

Não sucede assim no direito, como o facto do espírito mais profundamente humano; o direito para fazer-se reconhecer teve a égide da religião, que lhe prestou a sua sublimidade augusta para submeter as individualidades.

A amplitude do seu nexa fê-lo humanizar; é a harmonia da lei deduzida da natureza do ser que regula. É neste ponto que ele se desprende da imobilidade religiosa; o símbolo, como expressão desse sentimento, amplia-se para abranger-lhe a generalidade, converte-se na *Fórmula*.

¹⁹ Varro, lib. v. V. Florentinus, leg. 4, de Statu hominum. I. t. De jur. person. Donatus in *Adelf.* 11. I, Isidoro, II, 4.

²⁰ L. I, D. *lib.* XII, tit. I. D'après Chassan, p. 119.

²¹ Ragueau et Laurière, *Gloss.*, vbo. *Subhaster*.

²² Denisart, vbo. *Subhastations*.

²³ *Gloss.*, vbo. *Osclum*.

II. DA FICÇÃO JURÍDICA

O sentimento do justo encontra na *Simbólica imediata* uma imagem que o traduz na vida pela antítese; é uma realização imperfeita, incompleta, tanto como um elemento material pode fazer sentir o abstracto por sua natureza amórfico. A antítese, que caracteriza este momento de manifestação da tese ou a verdade do sentimento, forma com ele uma polaridade a que se chama *simbólica irreflectida*. Vejamos como da espiritualização do símbolo na *fórmula* se chega à simbólica reflectida, em que o sentimento do justo tendo uma realidade também espiritual, que é a vontade, chega a determinar-se nesse imenso facto social, o Direito.

A *Tese* subsiste aqui ainda na mesma polaridade; mas em vez da antítese instintiva, é essencialmente a *Hipótese* em que ela se funda; o predomínio da antítese na simbólica irreflectida produziu o efeito estranho de, o elemento material que representava a ideia, ocultá-la de tal modo que ele só aparecia. Na simbólica reflectida, aplicada ao direito, vê-se o mesmo facto, é a hipótese que domina, a *ficção* prevalecendo sobre a *verdade*. As realizações produzidas pela simbólica reflectida na Arte e na Religião são a *parábola*, em que de um acto particular da vida se deduz uma generalidade; o *mito*, em que se procura o facto que melhor há-de exprimir uma ideia na sua abstracção, e também o *apólogo* e o *provérbio*.

No Direito todos estes factos se encontram em uma criação suprema — é a *Ficção lógica*, porque a hipótese, posto que anule a tese, é sempre da natureza dela, *fictum quod non est factum, sed fieri potest*. O trabalho de Altesserra sobre as *Ficções em Direito* é completo na sua parte prática; não houve subtiliza na legislação romana que o velho jurisconsulto não reduzisse à classificação que apresenta; é porém deficientíssimo nos corolários, não previu que se podia conhecer o estado do sentimento do justo pelo aparecimento da *ficção* na lei. Ela é uma presunção legal, em que se aceita o dado como não sucedido, ou vice-versa ²⁴; ou como definem os velhos praxistas — a representação de uma coisa sob qualidades que lhe não competem.

Todas as divisões e classificações apresentadas por Altesserra, Wurfel e Reinhart da *ficção jurídica* se podem desenvolver das duas ficções pretorianas mais importantes do direito romano, a ficção da Lei Cornélia, e o Direito poslimínio. Pela primeira fingia-se, para

²⁴ «Fictio est juris constitutio, quâ fingitur id contigisse quod minime contigit; vel id non evenisse quod re evenit.» *De Fictiombus juris*, liv. III.

todos os direitos civis, que o cidadão romano que morresse entre os inimigos morreria no primeiro momento da captura²⁵.

No Direito poslimínio há também a hipótese que prevalece; supõe-se que o que volta do cativeiro nunca estivera entre os inimigos, e que saíra por uma porta falsa. Estas duas ficções resumem toda a vida civil em Roma; são ilimitados os efeitos jurídicos que delas provêm, como de uma casuística legal.

Os intérpretes dividem a ficção em *positiva*, quando a coisa é representada por circunstâncias que lhe não dizem respeito, como na Lei Cornélia. Por uma igual ficção se julga viver o que foi morto na guerra.

É *negativa* a ficção, quando se dissimulam as circunstâncias que efectivamente estão presentes, como no direito poslimínio²⁶. Este mesmo exemplo se pode referir à ficção *positiva*, se se fingir que o cidadão nunca saiu da cidade, como fez Triboniano²⁷.

A ficção é *translativa*, quando se representa uma coisa por outra: uma pessoa por outra pessoa que a substitui, como o presente pelo ausente, uma coisa, um lugar, mesmo o tempo; assim o que por muitos anos deixou de possuir por dolo se crê que ainda possui, segundo se lê no Digesto (*De Regulis Juris*, L. 131).

A ficção jurídica não tem prova; vem sempre como uma garantia de direitos, uma modificação da severidade legal. O filho que está no útero é já tido por nado, como se conta de Sapor, rei da Pérsia, que foi reconhecido pondo-se uma coroa sobre o ventre da mãe²⁸. Todas as ficções de tempo ou lugar ou coisa, ou acção, são sempre uma garantia pessoal, são elementos da ficção de pessoa.

Nem sempre a *ficção* teve a subtileza que lhe deram os doutores romanos; alguns símbolos primitivos fundam-se na hipótese, elemento da Simbólica reflectida, apresentam um carácter *equivoco*, que se presta à interpretação. Os símbolos *equivocos*, que dizem respeito à ocupação, mostram o instinto da propriedade. A *ficção* da propriedade encontra-se no simbolismo de todos os povos. Na quinta encarnação de Vixnu, o deus da tríade indiática apresenta-se um dia a um gigante, debaixo da aparência de um anão; Mahabali, o gigante odiado pelos deuses, ao ver o brâmane pequeníssimo, o anão Vamana, que lhe pedia só *três passos* de terreno, concede-os. Quase nada. Mas o anão começou pouco e pouco a tomar umas proporções descomunais, e de tal modo que com um passo abrangia toda

²⁵ L. Corn. ff. qui testament. facere.

²⁶ L. 25. D. de Capt.

²⁷ In § I, quibus mod. jur. patr. pot. solv., etc. V. Wurfel Jurisprudencia Defin.

²⁸ Agath., l. 4.

a terra, com o outro o céu, o terceiro avassalou o inferno. Então Mahabali reconheceu a divindade e prostrou-se adorando²⁹.

Na teogonia índica o anão misterioso tem o nome de *Trivikrama*, três passos³⁰. É um mito jurídico, em que existe a ideia, mas cria-se um facto para fazê-la subsistir, torná-la compreensível³¹. A generalidade da ideia acha-se nos mitos análogos de todos os povos. Com o nome de Parasurâma, na mesma tradição indiana, Vixnu pede um dia ao Oceano lhe dê a terra que se estende ao longo da montanha até ao lugar onde for cair a sua *flecha*. «Queres tu ceder-me um pouco destas praias que de contínuo cobres? Quanto mede o tiro, nada mais?». O Oceano concede ao deus banido o que ele pede, e a *flecha* voa duzentas léguas; Vixnu assim alcança toda a costa do Malabar³².

Ainda o mesmo sofisma originando a propriedade; este modo da ocupação pela *lança*, simbolizando a força, aparece entre os romanos; os Quirites, segundo a frase brilhante de Michelet, arremessam-na para longe, e ela voa por todo o mundo³³. Em Cartago, na Alemanha, na Inglaterra, na Dinamarca, encontra-se o vestígio desta tradição sofisticada; é frequentíssima nas lendas da igreja. A não ser assim como obteria tão largas temporalidades. Um dia um rei da Dinamarca, Waldemar, cedeu a Santo André, em 1205, todas as terras que pudesse percorrer, montado em um frângão, tendo nove noites de idade, enquanto ele permanecesse no banho. O bom do santo soube haver-se tão bem na sua cavalgada que, se não fizessem sair o rei do banho a toda a pressa, teria percorrido todo o reino³⁴. O mesmo sucedeu com Sam Florêncio e el-rei Dagoberto, no século vii. Depois da invasão dos Saxónios, um mancebo comprou a um Turingiano a porção de terra que enchesse um pano da sua capa; depois pulverizou-a e espalhou-a assim pelo solo, cobrindo uma grande extensão. Daqui tiraram os Saxónios o pretexto de uma aquisição legítima, que sustentaram contra os turingianos³⁵.

Nas tradições alemãs, Grimm traz bastantes factos deste equívoco da propriedade. *Eticho*, o guelfo, prezava tanto a liberdade, que impusera a Henrique, seu filho, como lei, o não aceitar do imperador terra alguma a título de feudo; Henrique, pelo conselho de Judite sua

²⁹ Chassan, *Symboliq.*, xcix. Renand, *Paganisme et Christianisme*.

³⁰ Creuzer, *Simb.*, trad. i, c. iii. Grimm, *Poesia do Direito*, § 8.

³¹ Esta noção de *Mito* é de Strauss.

³² Sonnerat, *Voyage aux Indes*, ii, 166.

³³ Michelet, *Orig.*, xxiii.

³⁴ Idem, 86.

³⁵ Idem, 81. Grimm, 90.

irmã e esposa de Luiz-le-Debonnaire, pôs-se sob a protecção do imperador, que lhe concedeu tanta terra quanta pudesse percorrer ao meio dia com sua charrua. Aproveitando-se desta promessa, Henrique mandou fazer uma pequena charrua de ouro, que escondeu em si, e pela volta do meio dia, quando o imperador dormia a sesta, se foi a percorrer as terras. Tomou também a cautela de aparelhar em diferentes lugares cavalos para mudar, e tê-los sempre fogosos. Por fim, quando era preciso transpor uma montanha, teve o desgosto de encontrar um jumento ronceiro, que não arredava pé, a ponto de o não poder montar. Logo que o imperador acordou, Henrique parou imediatamente. Veio à corte com a charrua, e lembrou a Luiz a sua palavra. O imperador não teve outro remédio senão cumpri-la, posto que descontente, por ter sido logrado, e perder tantos domínios ³⁶.

O imperador Henrique cedeu a um de seus servos a terra que ele pudesse semear com uma certa medida de cevada; dando toda a extensão à concessão, semeou apenas os limites que abrangeram a área em que depois fundou o condado de Mansfeld, como também refere Grimm, que nota uma tradição análoga no modo como Luiz-le-Sauteur alcançou o monte de Wartbourg ³⁷. Dido, para edificar a cidade de Cartago, obtém o terreno que pode ser coberto com a pele de um boi; depois corta-a em correias delgadíssimas e estende-as pela área em que edifica a cidade:

*Mercatique solum facti de nomine Byrsam,
Taurino quantum possent circumdare tergo* ³⁸.

O mesmo pensamento reservado se descobre em uma tradição anglo-saxónia da invasão de Hengisto e Hersa na Bretanha; é ainda a pele de um boi cortada em correias, uma restrição, que já o velho Esopo pressentira quando fabulou do ardil e manhas da raposa. Ella, rei de Inglaterra, cai numa cilada igual, inventada pela argúcia de Ivar, filho de Regnar Lodbrok. Nas tradições de Melusina, Bertrand, conde de Poitiers, não imagina como Raimundo com uma pele de veado possa abranger um grande vale ³⁹.

Nos factos que temos apontado, a *ficção* versa sobre o *equivoco*, que modifica o egoísmo da propriedade traduzido naquela revoltante

³⁶ A mesma lenda se conta de outro modo, com uma carroça de ouro. V. as *Tradições alemãs* de J. Grimm, t. II, p. 287, trad. franc. de 1838, onde vem citado R. Reinecci, *Expositiones Geminae de Welforum prosapia*, etc., 1581, fol. pp. 22-23.

³⁷ Grimm, 90, d'après Michelet, 81.

³⁸ Virg. *Aeneid.*, I, 371.

³⁹ Grimm, *Antiguid.*, 91. É assombrosa a erudição infatigável deste Du Cange da Alemanha.

máxima feudal — nenhuma terra sem senhor. A *ficção* em Roma é essencialmente casuística, alude a um facto hipotético como se na realidade existisse. Estas pequenas argúcias vão ampliando a lei, tornando-a progressiva. A adopção, no direito antigo e no comum, fez-se por uma *ficção*. Juno, para adoptar Hércules, finge uma parturição, deita-se no leito, aconchega Hércules ao seio, e fá-lo passar entre seu corpo e as suas vestes, imitando o acto do nascimento⁴⁰. Em Roma para dar-se a mesma *ficção* não é preciso a realidade, basta a possibilidade, uma semelhança do natural; por isso na ficção pessoal da adopção a hipótese deve convir com a verdade: o ad-rogador deve ter a possibilidade de gerar, e ser maior do que o ad-rogado.

O aparecimento da *ficção* marca a generalização suprema do direito da Cidade eterna à humanidade. A filosofia estóica, chamando à escravidão *contra naturam*, lança os primeiros princípios da igualdade. O nome de *cidadão* estende-se a todo o mundo. Com a multiplicidade das relações sociais, o direito, para abrangê-las, rompe a sua imobilidade augural e religiosa; a lei já se não grava na tábua, apela-se para a consciência, lá existe, não é preciso que a represente nenhum sinal. A *ficção jurídica* é o sentimento do justo no estado rudimentar de ideia, que o tempo desenvolveu até elevá-la a este princípio eterno da justiça, a Equidade⁴¹.

⁴⁰ Diodor. Sicul., I, 284.

⁴¹ No esquema da p. 102 apresentamos as ramificações de toda a efflorescência simbólica que fica desenvolvida no livro. Assim talvez se entenda melhor a unidade da ideia.

Quadro sinóptico da gênese dos símbolos em geral

A TESE			
SIMBÓLICA IMEDIATA		SIMBÓLICA REFLECTIDA	
Polaridade da Tese com a Antítese		Polaridade da Tese com a Hipótese	
Alegoria		Comparação	
No sentido concreto de Personificação	No sentido místico, ou dessimbolização	Particularidade,	Generalidade
REALIZAÇÃO DA TESE		DETERMINAÇÃO DA TESE	
Fórmula ou Símbolo falado — <i>(Passagem para a Simbólica reflectida)</i>			
Metáfora	Iconismo	Mito	Ficção jurídica
Metonímia	hieroglífico	Parábola	Provérbio
Sinédoque	Emblema, etc.	Apólogo	

II PARTE

ORIGENS POÉTICAS DO DIREITO PORTUGUÊS

ORIGENS POÉTICAS DO DIREITO PORTUGUÊS
PROCURADAS NO VELHO SIMBOLISMO JURÍDICO
DA ALEMANHA E DA FRANÇA

A raça dos Árias, profundamente criadora e poética, na formação da linguagem, conseguiu a obra maravilhosa da redução das representações materiais do período do mutismo aos sons, combinando-se na gama diversa da palavra. Na palavra inventada aparece continuamente a predilecção pelo símbolo; o símbolo nasce espontaneamente entre todos os povos da grande raça indo-europeia. A Grécia forma no seu pleno desenvolvimento o simbolismo artístico, Roma, o simbolismo jurídico, desprendidos ambos da suprema simbólica religiosa privativa do génio do Oriente para quem o universo era apenas um símbolo, a imagem sensível da divindade.

Como período de infância, a Idade Média foi toda simbólica; a Itália continua a missão da Grécia, o símbolo aperfeiçoa-se, quase que se espiritualiza no quadro; a Alemanha, cujas analogias com a Índia têm sido brilhantemente notadas, prossegue na criação do símbolo religioso, o mais perfeito a que se há chegado, o sentimento reproduzido na pedra — a Catedral; é de lá que rebenta toda esta eflorescência simbólica do direito, cujo carácter se encontra nos usos da maior parte dos povos da Europa. «Em nenhuma nação, diz Reyscher, o símbolo aparece de uma maneira mais clara, mais franca, mais decidida do que entre os povos germânicos¹».

O cristianismo, apesar da sua espiritualidade, sacrificou muitas vezes a abstracção do dogma aos símbolos; a igreja aceitava-os, protegia-os, criava-os para os actos do seu culto. Nascido no mundo semítico, e abraçado, acomodado às raças arianas, foram elas que

¹ Símbol. das germ. Rechts, d'après Chassan, p. 292.

deram ao cristianismo o carácter de generalidade humana, que o distingue das outras religiões; tornaram-no sentimental e místico, e por isso dependente de imagens representativas. É sobretudo esta a influência do mundo germânico. As raças europeias, na sua migração do berço oriental, apresentam um movimento de leste a oeste, gregos, romanos, celtas, germanos, lituano-eslavos²; a mesma direcção se observa na corrente das ideias que formam o mundo moderno, o império vem de encontro ao papado, o direito germânico suplanta o direito romano, a reforma invade o catolicismo³.

Foi esta fatalidade que nos determinou a procurar as origens germânicas do nosso direito. «Não há, talvez, povo sobre a terra, à parte os Egípcios, que tenha sido mais rico que os Germanos em expressões emblemáticas; é em consequência desta inclinação tão notável, e desta paixão não menos notável também, pelas velhas formas, que este povo conservou, através de todas as vicissitudes dos tempos e da fortuna, uma espantosa quantidade de manifestações simbólicas no que respeita principalmente aos usos judiciários⁴.» Foi a Alemanha que propagou na Europa o simbolismo jurídico; o direito romano era puramente da Cidade, não se implantava fora dela; quando foi concedido a todo o império, foi necessária a imolação dos símbolos, para que a imobilidade pontifical o deixasse abranger todas as relações humanas. Nos símbolos da Gália, da Inglaterra, da Itália e da Espanha é evidente o carácter germânico, impresso nas suas migrações⁵. Na simbólica gaulesa a tradição pela *espada*, pelo *capacete*, por um *cornu de boi*, pela *baste*, por um *copo de vinho*, são de forma germânica.

Os símbolos agrícolas da Alemanha não podiam deixar de ser acolhidos por um povo que professava uma religião naturalista.

O culto da *árvore* dá força ao ramo jurídico. O símbolo da *Stipula* romana, que os contratantes, segundo Isidoro, distribuíam entre si, aparece também no nosso direito, é a *Talha de fuste*. Da natureza da palavra se vê em que consistia; vem do latim *talea* ou *talía*

² Pictet, *Origines Indo-Européennes*, t. 1, p. 3. O único exemplo em sentido contrário é o dos Gauleses voltando para a Ásia, que Pictet explica pelas recordações da origem, que lhe inspiravam o desejo de regressar ao país maravilhoso de seus pais. Idem, *ibid.*

³ Edgar Quinet, *Cours de littératures meridionales au Collège de France*, lect. 1.

⁴ Dr. Dümge, *Symb. der Germ. Völk. in einig. Rechtsgewohn. Vorrede*. D'après Chassan, p. 293.

⁵ Chassan generaliza a influência na alienação dos bens e na investidura das dignidades, p. 293.

ramo cortado⁶. Era uma tábua ou ramo cortado, que o credor e o devedor trocavam entre si, tendo em cada uma das partes um sinal ou letra que significava a declaração da dívida ou sua paga, e que lhes serviam de obrigação ou quitação desta. «*E nom lhis pagam os dinheiros, e dam-lhis senhas talhas de fuste, e que passa por hum anno, e por tres, que nom podem avêr d'elles nenhuma cousa.*» Cap. Espec. de Santarém, de 1325⁷.

O grotesco é o carácter privativo do simbolismo francês. O direito português primitivo, tal como se encontra em fragmentos dos velhos forais, tem uma analogia profunda com o simbolismo germânico, recebemos a influência através da França, e é por isso que também em muitos serviços feudais se encontra um tanto do espírito chasqueador da burguesia no desenvolvimento do terceiro estado, originado pelo génio gaulês. É pela penalidade que melhor se caracteriza o direito de um povo. Muitas vezes o legislador não vê o delito senão no órgão que o pratica. Mandou D. Dinis (1315) «*que quem quer que descrer de Deos, e de sua Madre ou os doestar, que lhes tirem as lingoas pelos pescoços e que as queimem.*» Grimm cita uma fórmula igual: «Que o Franc-Comte faça agarrar sem misericórdia aquele que houver traído os segredos da corte Wemica, que lhe faça ligar as mãos, que lhe meta uma venda nos olhos, que o deite de barriga para baixo, e que lhe arranque a língua pela nuca, que lhe passe uma corda três vezes ao pescoço e que o enforque sete pés mais alto do que outro qualquer ladrão⁸.» Sobre o mesmo crime de impiedade as penas estabelecidas por D. Afonso V são mais interessantes: «*que todo aquelle que sanbudamente renegar de Deos ou de Santa Maria: se for Fidalgo, Cavalleiro ou Vassallo pague cada vez mil reis para a arca da piedade (redempção dos captivos); e se for piam, dem-lhe vinte açoutes no Pelourinho; e em quanto o assi açoutarem, metam-lhe pela lingua hum a agulha de albardeiro, a qual tenha assi na lingua ataa que os açoutes sejam acabados. E aquel que arrenegar de alguum outro Santo, se for Fidalgo etc. pague 500 reis: e se for piam, ande de redor da Igreja com uma silva ao pescoço cinco sextas feiras hum a vez, em quanto estiverem na Missa do dia, segundo agora se costuma de fazer*⁹.»

Se duas mulheres altercarem até se esgatanharem, injuriando-se simultaneamente, elas levarão por toda a cidade, pelo caminho da

⁶ Du Cange, Gloss., vbo. *Talea* e *Talta*, 8.

⁷ *Elucid.*, vbo. *Talha de fuste*.

⁸ Grimm, 684, d'après Michelet, 372.

⁹ Cod. Alf. L. iv. Tit. 90.

comuna, duas pedras presas por ferros (Lapides concatenatos ferre) e ambas estas pedras terão um certo peso (un cent); a primeira as levará da porta oriental até à porta ocidental, enquanto a outra a vai espicaçando com um *aguilhão* de ferro fixado em um pau, e ambas irão *em camisa*, a segunda pegará depois nas pedras às costas e as trará à porta oriental, estimulando a primeira por seu turno.» Jura tremonensia, 6. Grimm, 721, d'après Michelet, 384.

A penalidade entre nós era quase toda pecuniária; mas no Foral de Atougua dado por D. Afonso Henriques se encontra: «*A mulher torpe que sem causa injuriar a mulher honesta leve cinco açoites por cima da camisa.*» Segundo refere o Autor do Elucidário: «Na casa da Câmara da Vila de Sanceriz, junto a Bragança, se vê ainda hoje um *freio*, com que se castigavam as mulheres bravas de condição, e maldizentes, e mesmo todas as pessoas, cujo crime procedia de palavras; ele tem uma língua para a boca, argola para o queixo de baixo, cambas que lançam sobre o nariz, tudo de ferro: tem igualmente cabeçada com sobretesta para a cabeça, com fivela que fecha para trás e rédeas com passador.» (Vbo. *Zegoniar*.)

Temos nas leis de Lamego a pena da *desnudação* para os acusados de furto: «Que o ladrão pela primeira vez e segunda fosse posto meio despido em lugar público.» (V. Brandão. Supra, 104.)

O carácter da família romana representado no *potestas* do pai de famílias acha-se num foral de Santarém. Quando uma mulher casada, por ter brigado com outra, era condenada em açoites, vinha o alvalizil a casa dela, punha-se um travesseiro no chão e desancava-o com varadas; o marido, tendo diante a mulher, com outra vara ia repetindo nela as mesmas varadas, com a mesma força, sob pena de ele receber a prova da justiça ¹⁰.

As leis que punem a violência contra a mulher têm uma semelhança notável com a penalidade germânica: «A rapariga a quem se houver feito violência, se apresentará com os cabelos em desalinho, o semblante triste, tal como deixou o homem, e ela dirá ao primeiro que encontrar, depois a um outro, sua vergonha e sua desonra...» Grimm, 633, Michelet, 387. Segundo o Foral de 1225 da Vila de Santa Cruz de Ponte de Sor, dado por D. Sancho II, a mulher violentada devia ir nomeando pela rua o agressor, dentro de três dias, e este seria obrigado a defender-se com doze testemunhas, e não o fazendo pagava trinta maravedis, sete para a câmara e vinte e três para a agravada. Contudo, o agressor ficava isento da imputação e penas

¹⁰ Panorama, vol. II, p. 379.

da calúnia, se ela não o nomeasse durante os três dias: *«Si fuerit mancipia in capilo, aut cum touca, et venerint rascando per illa cal, et dixerit: Folam... (rem mecum violenter habuit) pro nomine salvet se cum duodecim; et si non potuerit salvar, pectet triginta morabitanos, et septima a Palatio. Et si non venerit rascando usque tertium diem, juret, sive tertium exiat de calumpnia.»*

Quantas desgraçadas não preferiam antes ocultar a primeira violência, do que tornarem-se a expor, publicando pelas ruas a sua queda à irrisão do vulgo, para receberem por vingança a paga de sua afronta a dinheiro. O que diz Montesquieu acerca da lei alemã pode aplicar-se ao Foral de Sor e a toda a nossa legislação primitiva.

O legislador fazendo uma ideia material da justiça, do que é uma prova a pena de *talião* e o castigo infligido no órgão que praticou o delito, iguala a paixão sensual ao fogo. É por isso que encontramos em quase todos os povos o adultério punido com o fogo e a inocência provada no ordálio. *«Toda a mulher de Fresno, que acharem cum marido do alieno, queymena por aleivosa e tome todo o suo aver o Concelo pera o Castello: aquel que acharem con ela p. X maraved. pera lo Castello.»* Foral de Freixo de Espada à Cinta, dado por D. Afonso Henriques em 1152; no Livro dos Forais velhos. O Elucidário diz que esta lei nunca teve aceitação ou talvez nunca existiu. O único monumento é o foral citado, e esta determinação em uma apostila de letra diversa.

A *prova do fogo*, no adultério, induz a crer na realidade desta pena, principalmente sendo a morte sancionada no Código Afonsino, L. V, T. 7. Na Crónica de D. João I encontramos: «e disseram que o Conde João Fernandes era morto. A rainha quando esto ouvio, ouve gram temor, pero disse: 'O Santa Maria val! me mataram em elle um bom servidor! e sem no merecer, ca o mataram bem sei porque. Mas eu prometo a Deus que me vá de manhã a San Francisco, e que mande hi fazer uma fogueira, e hi farei taes salvas, quaes nunca mulher fez por estas cousas.' O que ella tinha muy pouca vontade de fazer¹¹».

O Hagiolégio de Jorge Cardoso (I de Maio, letr. g.) traz o facto de uma pobre mulher de um ferreiro acusada de adultério levar um ferro de arado em brasa até à sepultura do venerável D. Garcia Martins, comendador de Leça; e Brandão¹² fala de uma doação ao Mosteiro de Arouca em 1254, feita por D. Teresa Soares depois de se ter jus-

¹¹ Fernão Lopes, Crón., cap. 11, p. 1.

¹² Monarq. Lusit., t. III.

tificado assim da acusação de seu marido, não tendo querido que a defendessem em *desafio* seus parentes de Riba-Douro. No direito germânico encontra-se uma disposição semelhante à do Foral de Freixo: «Que o adúltero e a cúmplice sejam publicamente fustigados diante do juiz e depois queimados.» Grimm, 699, d'après Michelet, 389.

Os velhos romances estão cheios das peripécias do adultério. Dante tirou delas uma poesia sombria e profunda. O episódio de *Pia* e de *Francesca* de Rimini são de uma cor sentida e terrível. Dante representa a verdade da sua época — o grotesco a par do sublime. O marido injuriado era sempre o personagem ridículo da farsa popular cujas jornadas se caracterizam por estas três palavras: *cocu*, *battu* e *pendu*. Lanciotto, o marido da engraçada filha de Guido de Polenta, era um príncipe feio e coxo, disforme. O carácter grotesco encontra-se em uma das condições impostas pela gente de Braga aos habitantes do Porto, referidas pelo imaginoso Brito: «que se algum homem do Porto achasse sua mulher em adultério com homem natural de Braga, lhe não pudesse pelo tal caso dar castigo algum, e o adúltero deixasse em pena do crime o vestido que levava»¹³.

Nas Constituições de D. Pedro III, rei de Aragão, se permite ao marido injuriado ter em casa sua mulher, se ele quiser: «*Dictus Johannes, si ilam (uxorem suam) vult, habeat...*» e descreve sucintamente os castigos que lhe há-de dar. No Foral de Santa Cruz de Ponte de Sor concede-se também a arbitrariedade à vingança do ofendido, de um modo que nos escusa de procurar um paralelo com as penas mais atrozes das nações estrangeiras: «*Et qui mulier aliena levarit, preдам illos ambos, et mitant illos a suo marito, et facit illis inda sua voluntate.*» Doc. de Moncorvo.

Entre as doações antigas aparece muitas vezes esta cláusula — por *compra de vosso corpo* — como na de Martim Pais, Cavaleiro de S. Miguel e Lobrigos a sua mulher, Maria Lourenço, citada por Viterbo (vbo. *Marido*). O laborioso antiquário não faz uma distinção entre *arras* e *compra de corpo*. As *arras* corresponderam ao casamento por *compra*, de que usavam os gregos, e de que fala Aristóteles¹⁴. «Era um costume geral na Alemanha, e a mesma expressão *comprar* em vez de *casar* subsistiu até ao fim da Idade Média.» (Grimm, 402, d'après Michelet, 24.) «Os enviados do rei ofereceram segundo o costume dos Francos *le sol et le denier*; e depois desposaram-na em nome de Clóvis¹⁵.» A *compra de corpo*, que também se chamava

¹³ Fr. Bernardo de Brito, Monarq. Lusitan., t. 1, p. 535, autorizado por Laimundo.

¹⁴ Política, 2, 8.

¹⁵ Fredeg. Epist. 18, d'après Michelet, 24.

praetium virginatit, era o presente que o marido fazia à esposa depois da noite das núpcias. É o *morgengabe* do direito alemão, o dom da manhã, o *osclum* do direito francês, «porque era sempre acompanhado de um beijo»¹⁶. Parece ter sido usado por toda a parte, em Roma, na Grécia; em Aragão chamavam-lhe *herança do marido*, *sereix* na Catalunha, *greix* em Valença¹⁷. *Ozas* eram a primeira forma, e, apesar de bárbara, a menos revoltante do *Maritagio*. Consistia no direito do Senhor a um certo tributo por haver dado licença para as bodas e corresponde no direito feudal da França ao *Congé de Mariage*. Na Alemanha, por esta licença o servo pagava um escudo de ouro e a pele de um bode (Grimm, 330, Michelet, 263). Segundo as inquirições de D. Afonso III, as viúvas do Castelo de Lamego pagavam ao mordomo de el-rei *quinque morabitos velios*. D. Pedro, o *Justiceiro*, proibiu esta extorsão; as viúvas até ao tempo de D. Fernando não podiam casar sem licença de el-rei, e só se concedia esse privilégio a algum lugar pagando uma libra de cera¹⁸.

A *Marcheta* é a forma mais atroz do *Maritagio*, o direito de prelibação, que competia ao senhor feudal. Atribuem o nome deste infame e ridículo tributo à *Marcha de prata*, com que os servos se resgatavam, quando os senhores trocavam este direito em prestações rendosas¹⁹. Skenen considera este nome como um sinónimo de *cavalagem*, porque *March* na língua primitiva da Escócia significa cavalo. «Hinc deducta metaphora ab equitando, Marcheta mulieris, dicitur Virginalis pudicitiae prima violatio, quæ... Dominis capitalibus fuit impie permissa, de omnibus novis nuptis, prima nuptiarum nocte»²⁰. É logicamente admitido à vista de muitos de nossos Forais, que tivemos certas formas do *Maritagio*, como o *Tamo*, correspondendo ao que o antigo direito francês chamava *Mets de mariage*; porém Viterbo, no seu Elucidário²¹, ao passo que afirma de um modo terminante que «não foi o nosso país inteiramente livre de um costume bárbaro, que antigamente fundiu por toda a Europa; costume péssimo a que depois chamaram *marcheta*» dá ao mesmo tempo graças a Deus por não constar «que em algum dia se propassassem os limites que a religião e a mesma natureza prescrevem na conjunção legítima do homem e da mulher». Não há legenda com-

¹⁶ Michelet, *Orig.*, p. 47; Du Cange, iv, 1406, Grimm.

¹⁷ Michelet, *ibid.*, p. 47; *Elucid.*, vbo. *Marido conocudo*.

¹⁸ Espelho de Casados, parte iv, p. 68.

¹⁹ Michelet, *Orig.*, p. 265; Carpentier, i, 1228.

²⁰ Skenen, in *Regiam Magestatem*, L. 4, c. 31.

²¹ Vbo. *Ozas*.

pletamente destituída de valor histórico; Viterbo cita uma, das margens do Lima, da *Torre do Sapo*, em que um certo Florentino Barreto, Senhor de Cordiellos, extorquia esse direito de seus vassalos recém-casados. Na sexta condição imposta pelos de Braga aos habitantes do Porto, referida pelo imaginoso Brito, se diz: «que se algum homem do Porto quisesse receber mulher de Braga, e houvesse o consentimento dos parentes para este fim, a não levasse de sua honra mas qualquer dos parentes, que ela escolhesse: e a graça era que acabado o convite, e jantar, que se dava naquelas festas, o triste do noivo cobria a cabeça com um pano; e tomando a noiva sobre os ombros, a levava até à câmara, onde o parente os estava esperando; lei que toca algum tanto de costume bárbaro, e indigno de gente política»²². Encontra-se uma disposição semelhante no direito francês onde a *Marcheta* ou *coullage* se pagava aos jovens amigos e companheiros do marido²³. Litt. remiss. ann. 1375, in reg. 108, Cartof, reg. ch. 172. «Comme en la ville de Jallon-sur-Marne et ou pays Denviron, il soit acoustumé et de longtemps, que un chascun varlet, mais qu'il ne soit clerc ou nobles, quant il se marie, soit tenuz de payer aux autres compagnons et varlez à marier son Becjaune appellé ou dit pays Coullage»²⁴. Ao que os franceses chamavam *Mets de Mariage* corresponde no nosso direito o *Tamo*. De Talamus derivava o nome para a função das bodas. A prepotência feudal era esta: de todas as bodas que se celebravam em Lamego no seu julgado no mês de Fevereiro (se neles se tangia adufe) pertencia ao Mordomo do Rei a melhor *fogaça, que vinha ao tamo*; «se o tangiam sem o mandado do Mordomo, e nom se avindo ante com ell. E se lhi nom quizer dar a milhor Fogaça, o Mordomo por si o pinhorará pera Direito perante o Juiz: E o noivo e a noiva jurarão qual foi a milhor Fogaça que hi veio ao *Tamo*, e essa lhe darão». (Tombo do Aro de Lamego de 1346, a fol. 7 v. segund. Viterbo.) D. Manuel proibiu com pena de açoites e degredo para África os excessivos gastos das bodas, e não consentia que fosse convidada para o jantar pessoa alguma fora do quarto grau dos ditos noivos. Códig. Manuel. L. V, T. 45.

Também no nosso direito se encontram vestígios do *Combate judiciário*: «No primeiro foral de Santarém se diz, que quando não puder averiguar-se a verdade de um homicídio, *se o acusado quizer defender-se pelas armas*, o vencido não seja punido de morte, sem ser remetido ao rei: no Foral de Leiria há outro vestígio de combate

²² Brit., Monarq. Lus., t. 1, l. IV, c. xxvi, p. 535.

²³ Michelet, *Orig.*, p. 265.

²⁴ Carpantier, 1, 1224.

judiciário: posto que depois só se conservou entre a nobreza este uso como um privilégio, enquanto se conservaram as leis de Cavalaria ²⁵. O combate judiciário não somente na Europa servia de prova em matérias criminais, era-o também em matérias civis. Carlos Magno substituiu-o ao juramento.

No direito português se encontra também a composição pelas armas. A rixa por homizio acabava deste modo: «O criminoso punha-se de joelhos e metia o seu *cuitello* na mão do queixoso: então o outro lhe pegava na mão, o erguia e beijava-a, ficando dali avan-te amigos. Isto se fazia diante de *homens bons* ²⁶».

A este símbolo de amor corresponde um outro não menos simples e belo, é a irmandade heróica representada não no *sangue*, como entre as nações do norte, mas no *leite*. Irmãos *colaços* eram os que tinham sido amamentados por uma mesma mãe e ama. Por este facto os plebeus chegavam a adquirir alguns foros de cavaleiro, como o não poderem ser açoitados ou ter pena servil ²⁷. Este direito ficava pertencendo também à terra, que não só ficava honrada, mas até livre de imposições e tributos. (Elucid., vbo. *Amadigo*.) Álvaro Vaz d'Almada atira-se ao fogo do combate quando sabe da morte do Duque de Coimbra; faz-nos lembrar ainda a irmandade heróica dos costumes alemães. «Álvaro Vaz d'Almada caindo morto na batalha de Alfarrobeira era o símbolo da cavalaria expirando nas páginas da Ordenação Afonsina. Nesta compilação indigesta e essencialmente contraditória, da legislação de três séculos, não bastava o ser inserido o velho regimento de guerra português, emendado por jurisconsultos, para salvar da morte a cavalaria, que outras disposições desse código indirectamente assassinavam ²⁸».

No simbolismo heróico os cabelos ocupam uma parte importante. «Nas leis anglo-saxónias e longobardas, uma donzela livre tem o nome de *Capillata*, *Libera femina capillata*, *Filia in capillo* ²⁹». No Foral de Ponte de Sor, dado por D. Sancho II em 1225, estabelecendo as penas do que faz violência a uma mulher, distingue *si fuerit mancipia in Capillo*. Os cabelos soltos eram o característico da mulher solteira e que ainda estava debaixo do pátrio poder, como os cabe-

²⁵ Mem. da Academ. T. V., p. 383 da Mem. de T. A. de Vila Nova Portugal, sobre a Introdução do Direito Romano; onde a p. 385 mostra as analogias das formalidades das Apelações que ordenou D. Afonso III, com os Estabelecimentos de S. Luís.

²⁶ Panorama.

²⁷ Ord. L. V, T. 139.

²⁸ Novel. de Caval. Portug. por A. H. no Panorama, vol. II, p. 123.

²⁹ Michelet, *Orig.*, 145.

los atados eram o símbolo da submissão matrimonial, e os cabelos curtos e cobertos (aut cum touca) como diz o foral, eram o sinal da viuvez. (Elucid., vbo. *Cabelos*.)

Os suevos distinguiam os homens livres dos escravos pelos cabelos compridos³⁰. No poema do Cid, o guerreiro resume a sua altivez em deixar crescer os cabelos a seu talante. Até ao reinado de D. Fernando existiu em Portugal este direito cavaleiresco; e na guerra de D. João I, o rei de Castela chamava aos portugueses, como um insulto dos maiores, *Chamorros*. Entre os godos também o cabelo comprido era indício da nobreza³¹. No século XII era muito frequente o uso de pôr alguns cabelos da barba nos selos de cera dos contratos; «para que este escrito permaneça para sempre fixo e estável, aí pus a força do meu selo (robur sigilli) com três pêlos da minha barba»³². D. João de Castro, em um só pêlo da sua barba dá um penhor firme, garantia das somas que lhe são enviadas para Diu.

Entre os caracteres heróicos do nosso direito encontra-se também a *morte voluntária*. Egas Moniz, faltando à palavra prometida a El-Rei de Castela, apresenta-se-lhe com sua mulher e filhos, descalços; ele com as mãos atadas e um cordão ao pescoço:

*E com seus filhos e mulher, se parte
A levantar com eles a fiança;
Descalços e despidos, de tal arte
que mais move a piedade, que a vingança:
Se pretendes rei alto, de vingar-te
De minha temerária confiança,
Dizia, eis aqui venho oferecido
A te pagar com a vida o prometido.*

*Vês aqui trago as vidas inocentes
Dos filhos sem pecado, e da consorte;
Se a peitos generosos excelentes
Dos fracos satisfaz a feroz morte,
Vês aqui as mãos, e a língua delinquentes
Nelas só experimenta toda a sorte
De tormentos, de mortes, pelo estilo
De Sínis e do touro de Perilo»³³.*

³⁰ Tacito, Germ.

³¹ Concil. Agathens, c. xv; o de Toled. III, c. XII.

³² Du Cange, Michelet, p. 135.

³³ Lusíad., XXXVIII-IX, c. 3.

O tirar o sapato era um sinal de humilhação e reconhecimento do seu Senhor. Wladimir, recusado em casamento pela filha de Ragvald, ouve estas palavras afrontosas: «Eu não quero tirar o sapato ao filho de um servo ³⁴.» João d'Avergnés, conde de Hainante, atacado por Carlos de Valois, vai ao encontro dele, tendo um fio de seda envolto do pescoço à maneira de baraço ³⁵. (1212.)

O lugar do julgamento fazia-se nos confins dos litigantes; levantando-se para isso um montículo de terra ou *Arca*, se não havia algum monte ou colina (Elucid., vbo. *Malham*.). «A maior parte das vezes julgava-se sobre uma montanha.» A lei Sállica fala frequentemente de Malberg ou a montanha da *assembleia*. Michelet ³⁶ aponta uma lei que mandava restabelecer o antigo costume de França de julgar em Chaumont (calvum montem) ³⁷. No Norte, o Loegberg era o monte da lei ³⁸. Na Picardia, em Flandres e Florença existia o mesmo costume ³⁹. Muitas vezes o símbolo alemão ou francês com que comparamos o nosso é mais moderno; porém a origem poética não está na prioridade, mas no pensamento filho da índole dos dois povos. O conselho dos vereadores, como se vê pelos costumes de S. Martinho de Mouros, no distrito de Lamego, reunia-se *debaixo dos carvalhos da igreja; porque os homens haviam de ouvir missa e encomendar-se a Deus; e porque é lugar mais convinável, e mais de honra de Deus e da igreja* ⁴⁰. Passadouro, segundo Viterbo, era o lugar no fim e termo de alguma subida, onde também dantes se formava o conselho de vereadores.

A severidade da penalidade antiga está modificada pelo asilo. O direito teocrático da Idade Média dá este poder imenso à Igreja. Nos Capitulares se encontram disposições terminantes. Aqueles que se houwerem refugiado no templo, depois de deporem as armas, não podem ser arrancados dos pórticos, das galerias, ou de outra qualquer dependência da igreja, sob pena de serem punidos de morte os que violarem o asilo ⁴¹. O mesmo encontramos no direito português; e em uma lei do norte, se determina que o homem perseguido encontre a paz na igreja, e se o houver alguém morto, pague nove vezes xxx soldos. As igrejas e os paços reais prestavam entre nós

³⁴ Grimm, 155, Michelet, 45.

³⁵ Michelet, *Orig*.

³⁶ *Orig.*, p. 303.

³⁷ Carpentier, I, 344, 4.

³⁸ Michelet, 303.

³⁹ Baluze, II, 1552.

⁴⁰ Panorama, vol. III, 1839; v. o artigo «Foros e costumes antigos de Portugal», p. 28.

⁴¹ Capitul. d'après Grimm, 887, Michelet, 325.

asilo em casos especiais, porque não valiam quando os criminosos não tinham pena de sangue ou quando o crime era atroz. Davam-no também os coutos pelo foral da terra. Os asilos tinham privilégios diferentes; o de Alcobaça valia para todos os crimes, excepto traição, heresia, morte de propósito, etc. O de Arraiolos, como se diz no Panorama, era o nosso Holyrood, para os perseguidos de dívidas. Os coutos onde havia asilos eram quase sempre nos lugares situados na raia da Espanha, como Nondar, Marvão, Pena Garcia, Sabugal, Freixo de Espada à Cinta, Miranda, Caminha. Em 1696, estes coutos foram abolidos pela Ordenação, L. I, Tit. 7. Ficaram ainda em costume as igrejas e os paços reais; «é todavia certo que ainda em nossos dias o largo fronteiro ao paço de Caxias era uma espécie de asilo; porque os mancebos perseguidos para serem soldados que chegavam na sua fuga a salvar-se dentro do espaço fechado pelos frades de pedra, que rodeavam aquele terreiro, não podiam ser ali presos pelos que os seguiam»⁴².

O Sino era a voz da comuna; soltava das alturas o canto de liberdade. Era o primeiro que levantava o grito de guerra, para sustentar a imunidade da carta. A ode sublime de Schiller, as legendas alemãs recolhidas por Grimm, são apenas uma pequena amostra da poesia do Sino, que exprimia na Idade Média todas as relações jurídicas da vida nestes três factos: *Vivos voco; mortuos plango; fulgura frango!* ou mais particularmente nesta inscrição gravada no sino de Barcelona:

Per me cives sumunt prandia,

» *surgunt a suis lectibus,*

» *vocant orationibus,*

» *labores incipiunt,*

» *vivunt academiae,*

» *reguntur theatra,*

» *curiales lucrentur,*

» *sanant cuncti medici,*

» *canunt omnes clerici*

Et per me Dominus Jesus

Vos conducat ad celestia.

Na investidura eclesiástica intervinha a corda do sino⁴³; a servidão voluntária às igrejas fazia-se enrolando em volta do pescoço a

⁴² Panorama, vol. III, p. 38.

⁴³ Martene, *De Antiquis ritibus Ecclesiae*.

corda do sino. Perseguido pelos terrores do inferno, Frei Gil, quando se confessa escravo da Virgem⁴⁴, recebe a escritura que tinha feito da sua alma ao diabo, assinada com o seu *sangue*, vendo-a cair pela *corda do sino*⁴⁵.

As *chaves* significam o poder. Nos costumes de Meaux, de Lorraine, de Malines, de Melun, Chaumont, Vitry, Laon, Châlons e Bourgo-nha, a mulher que renunciava à comunidade e à administração dos bens depunha umas *chaves* na sepultura ou sobre o corpo do marido. Entregando umas chaves ao Imperador de Constantinopla, o príncipe de Capua se submetia assim à obediência do Império⁴⁶. É bem conhecida a tradição das *chaves* do castelo de Coimbra: «Então Martins de Freitas indo em pessoa a Toledo, depois de fazer abrir a sepultura do Rei defunto, estando presentes muitas testemunhas lhe pôs no braço direito as *chaves* do castelo de Coimbra; e feito isto se tornou a Portugal, crendo que assim tinha cumprido com as últimas obrigações que devia a el-rei seu senhor⁴⁷».

Nas frases populares muitas vezes se encontra o provérbio jurídico; na canção da Enjeitada, do Algarve⁴⁸, esta quadra:

*Não conheço pai nem mãe,
Nem nesta terra parentes;
Sou filha das pobres ervas,
Neta das águas correntes.*

parece uma tradição do antigo simbolismo jurídico do norte. A enjeitada, a *filha* das pobres *ervas*, é perante a sociedade o que nas leis do Norte se chamava *filho da floresta*; corresponde no Direito francês a *champi*⁴⁹, que segundo Michelet, nas Origens do Direito Francês, se toma no sentido de bastardo. *Neta das águas correntes* é ainda uma tradição da exposição das crianças no direito primitivo; Moisés é exposto às bordas de um rio, donde lhe vem o nome de *tirado das águas*. Também a adopção no direito indiano se fazia pela *libação da água* àquele que não tinha filhos.

⁴⁴ Frei Luís de Sousa, *Hist. de S. Domingos*.

⁴⁵ Vid. este ponto mais desenvolvido no meu estudo sobre *A lenda do Fausto na poesia portuguesa*.

⁴⁶ Chassan, *Symboliq.*, p. 165, n. 4, 5.

⁴⁷ Elogios dos Reis de Portugal, ilustr. com n. por António Pereira de Figueiredo, p. 61.

⁴⁸ Publicada pela primeira vez no n.º 2 da *Estrela d'Alva*.

⁴⁹ Roquefort, I, 234, d'après Michelet.

Estes vestígios do direito sentimental não aparecem no povo porque ele os criasse, provêm da intuição da vida, e da infalibilidade da mente colectiva: são como as formações geológicas que correspondem a um certo cataclismo, que se encontram onde ele não foi sentido ⁵⁰.

Percorrendo a infinidade dos nossos Forais e os costumes primitivos esboçados ligeiramente nos crónicons monásticos, encontra-se no Direito português uma poesia simbólica, que se não pode dizer própria. Ela consiste propriamente no grotesco da penalidade, e nesta ciência do legislador em conhecer conscienciosamente os crimes a ponto de determinar geometricamente o seu valor. A maior parte dos castigos são todos a dinheiro. Temos a poesia do feudalismo representada no *Baraço* e no *Cutelo*, na *Caldeira* e no *Pendão*, símbolos do poder criminal e civil. O *Baraço* representava o direito de prisão e sequestro, o *Cutelo* abrangia a mesma morte natural ou civil. Na sepultura de alguns abades se encontra esculpida uma espada, sinal de *Mero e Misto império*. O *Pendão* e *Caldeira* foram as insígnias dos ricos-homens desde o tempo dos godos até ao século xv. O *Pendão* simbolizava a autoridade de alistarem vassalos para a guerra. A *Caldeira*, que andava pintada no mesmo pendão, simbolizava as munições e dinheiros que tinham para pagar-lhes. (Guisar Caldeira — dar mantimento a soldados.) Viterbo crê que a *Caldeira* não fosse só pintura, mas realidade, pelo que se vê esculpido em várias campas. «Dixo-lhe que os Abbades nom guizavam Caldeira pera as Hostes; ne el fora nunca contente de tal uzança.» Fundação de Penaguião no ann. de 1191. Doc. da Torre do Tombo.

Como a poesia do feudalismo na Alemanha, a nossa é menos variada e extensa, mas semelhante em muitos pontos capitais. Temos a poesia do *brasão*, como em todos os países cavalleirescos; o direito real para se firmar cria uma ficção, é o milagre do Campo de Ourique. A época de maior simbolismo jurídico é no tempo de D. Pedro I. O rei vai por toda a parte com o ceptro escondido; o ceptro é a sua personalidade, dá-se a conhecer por ele. Este mesmo que de justiceiro mereceu o nome de Cru, segundo a lenda, depois de estar no féretro ergue-se pelo amor da justiça para vir confessar um pecado de que se esquecera em vida. Depois de absolvido torna a inclinar-se na tumba, na impassibilidade de sua justiça ⁵¹.

⁵⁰ Desenvolvemos na nossa *História da poesia popular portuguesa*, inédita.

⁵¹ «Deste rei se conta em memórias antigas que quando já estava para ser sepultado ressuscitara pelos merecimentos e orações do Apóstolo S. Bartolomeu, de quem fora especial devoto; e que depois de se ter confessado de certo pecado, que antes lhe tinha esquecido, tornara a expirar.» Elogios dos Reis, idem, p. 97.

Vico! que horizonte se não abre à inteligência ao pronunciar este nome. O seu livro é um Apocalipse, cada dia se descobre ali o gérmen de uma ciência nova, a Filosofia da História, a Simbólica do Direito, a Crítica da Arte. É um destes génios descobridores que alcançam as verdades na sua maior generalização. É mais do que um filósofo, é um profeta, não das trevas religiosas, mas do esplendor da ideia, da luz. Não era para aquele século. Ao descer a montanha da meditação trazia sobre a fronte o raio da sabedoria divina, não quis velá-la como Moisés; cegos pela luz não puderam fitá-lo para o admirar. É sublime o arrojo com que o napolitano avança princípios, que só a séculos posteriores foi dada a glória de demonstrá-los. A jurisprudência antiga, diz ele, é toda poética; Grimm e Michelet provaram-no. No princípio o direito exprimia-se pelo símbolo, a sua poesia é toda da imagem, fala só aos sentidos, quase que se palpa. Na religião e no Direito o símbolo tem duas manifestações aparentemente diversas, mas idênticas em sua essência; numa é a revelação do infinito pelo finito, antítese que só o génio do homem, como símbolo em si, pode conceber e realizar. No direito o símbolo é como uma alegoria, a representação de uma coisa por suas relações. O génio do Oriente é o criador do símbolo religioso, o Ocidente completa a poesia simbólica do direito. Papiniano é para o direito como Vyasa é para o misticismo oriental; um tem a inspiração do justo, o outro o sentimento do belo; mas tanto um como o outro têm ambos a sua expressão comum — a poesia. A simbólica do Direito tinha a poesia da iniciação; o justo deixava apalpar-se pela raça que apenas sabia criar em sua rudeza, e não sabia destruir pela abstracção.

Quando à poesia do *símbolo* sucedeu a poesia jurídica da *fórmula*, a abstracção foi um novo poder com que a alma se encontrou fortalecida. O símbolo no direito era como o rito das religiões, tinha uma imutabilidade sagrada, infundia um augusto terror. Este carácter de imutabilidade existiu com o predomínio da casta; desde que as ideias do direito se vulgarizaram, deviam forçosamente progredir — eis a causa da evolução da fórmula.

A primeira idade do direito romano é toda simbólica, tem a poesia das tradições da velha Etrúria, dos usos consuetudinários; mas aonde o génio romano se ostenta ainda mais criador é na poesia lógica da *ficção jurídica*. O maior profeta dos tempos modernos, Vico, foi o primeiro que arrojou esta verdade profundíssima: «o direito romano na sua primeira idade foi um *poema sério*». A biografia cívica do homem era o argumento dado por Némesis. Em Roma o direito era um grande drama; os dramas da Índia, descomunais, intermináveis,

quase nos podem fazer compreender isto. A acção era a vida civil, dividida em actos, *actus legitimi*, enredada de peripécias, lances imprevistos, luta de sentimentos e catástrofe. O velho jurisconsulto distribuía as partes, dispunha o cenário, cada personagem tinha um carácter próprio. Alguns desses actores eram puramente ideais, executavam a comédia jurídica na mente do jurisperito, para ensaiarem as partes litigantes para o debate no foro. Tício, Semprônio e Seio aparecem no prólogo da comédia jurídica como a última perfeição do símbolo, são o intermédio para o formulismo. No direito moderno encontra-se também este formulismo de pessoas, em Inglaterra eram John Doe e Richard Roe ⁵², entre nós Sancho e Martinho. Este drama extensíssimo da vida social, dividido em actos intrincáveis e sem número, era executado ao princípio com um escrúpulo religioso, sem o qual era aguçado o efeito da peça. Uma personagem que omitisse uma palavra, um gesto sequer, embaraçava todo o movimento do litígio, como se vê na questão *de vitis*. O segredo deste drama foi por muito tempo ignorado pela plebe; ela descobriu o enigma nas fauces da esfinge; interpretou o dístico sibilino, conservou o provérbio jurídico. A herança, a transmissão da propriedade, a manumissão, a reivindicação, eram actos do grande drama; *anti-qui juris fabulas* lhes chamava Justiniano.

O povo tinha também uma poesia jurídica sua, era o *mores majorum*, o direito consuetudinário. Os velhos jurisconsultos eram poetas criadores: abandonaram o símbolo e descobriram a *ficção*. Papiniano no dizer profundo de Michelet é o Homero desta poesia. Como o vate de Smirna, ele traça o campo do litígio, dirige a pugna, inventa os estratagemas, entesoura as tradições, dá vida, movimento a essa *Ilíada* do foro. Ulpiano aparece-nos também com um carácter poético, com uma gravidade curul, como um Nestor deste grande poema do Direito Romano. O conde Sigismundo, o poeta nacional da Polónia, no seu *Iridion* ⁵³ simboliza no velho jurisconsulto em meio da decadência do império a rigidez do antigo carácter romano. É um magnífico pensamento no idealismo da história; o acaso da inspiração descobriu ao poeta o que Michelet e Grimm descobriram pela intuição do passado. Como também o pressentiu Vico, a jurisprudência antiga foi toda poética, simbólica. Mais tarde a *fórmula* foi a abstracção do símbolo. A filosofia estóica determinou a passagem da *fórmula* para a *ficção jurídica*. Pela *ficção* adquiriu o Direito um carácter prático, a última perfeição de sua poe-

⁵² Michelet, *Orig.*, cxxii.

⁵³ *Revue des Deux Mondes*, 1862, 1 de Abril.

sia. Ela foi a primeira manifestação da equidade ⁵⁴. Podem-se marcar pelas evoluções da poesia do Direito os três progressos sensíveis do Direito Romano. O *símbolo*, obscuro, complicado, supersticioso, inalterável, caracteriza o elemento aristocrático predominando no Direito. A *fórmula* ou o símbolo falado é a simples alusão ao rito jurídico primitivo, como a uma coisa que todos sabem, e que como inútil se omite. Denota o triunfo do elemento democrático sobre o monopólio dos patrícios, a *plebs* dizendo de direito como o *populus*. A *ficção* é o direito tirado de sua imobilidade religiosa, é a influência do espírito da filosofia estoica nas escolas jurídicas. Na idade simbólica predomina uma cor religiosa, o direito é na maior parte augural: é o ciclo divino. A época formular é a sua idade heróica. São heróis os jurisconsultos; Papiniano abraça a morte fugindo de uma injustiça, Ulpiano é assassinado, imóvel na sua integridade, como o velho romano sentado na cadeira curul. A *ficção* pertence à época puramente humana. Dante, abrindo no princípio do século xiv a idade moderna, aparecendo como a *dolce color d'oriental zaffiro*, devia ser a reacção contra o velho simbolismo da Idade Média. Ao encontrar no Paraíso ⁵⁵ o Imperador Justiniano, envolto em um raio de luz divina, ouve aquelas palavras: «Eu fui César e sou Justiniano; e pela vontade do primeiro amor que me anima eu expurguei as leis do que elas tinham de obscuro e inútil.» No mundo romano o reformador do Direito pertencia à idade humana; é por isso que o gibelino despreza e quase que ignora a poesia da jurisprudência. O seu poema é o poema da justiça, mas da justiça eterna, imutável, que se imprime como um flagelo de Deus. Desse terceto do poeta florentino vê-se como na infância da arte cristão o belo se associava ao justo, como a ciência do Direito completava a educação artística. Petrarca estuda a jurisprudência. Os nossos poetas portugueses foram na maior parte doutores. «Não fazem dano às musas os doutores, antes ajuda a suas letras dão.»

A igreja prestou ao Direito a sua força moral, veio dar-lhe uma poesia nova. Cada acto da vida do homem revestiu-o de uma bênção, de um hino. Desde as belas fórmulas do baptismo, do casamento, até ao repouso da sepultura, é tudo a poesia do sentimento puro ⁵⁶. A poesia do Direito na Idade Média realça pela união do símbolo religioso com o símbolo jurídico.

⁵⁴ Altesserra, De Fictionibus jura.

⁵⁵ Par. C. VI.

⁵⁶ Demonstrá-lo em presença do Martene, II, 354; idem, I, 175 c.

É o amor que determina este enlace; o himeneu é um poema meio religioso, meio jurídico. O paganismo, para tornar eterno o vínculo do amor, lançava a jovem amante sobre a pira do esposo; era assim no Oriente, que um delírio de imaginação enlaçava a voluptuosidade e a morte. Dido, depois de trazer consigo os deuses e os seus tesouros, fugindo ao furor ambicioso do irmão, depois de haver fundado um reino sobre o cabo de Cartago, levanta a pira onde se deixa abrasar para seguir o defunto Sicheu. Os poetas romanos Virgílio e Marcial não entreviram a poesia desta fórmula religiosa do direito, idealizaram uma dama romana, sensual como nas noites devassas de Suburra. O cristianismo idealizou o símbolo, a esposa arde ainda, mas noutra chama mais intensa, é o himeneu espiritual; as lendas dos santos estão cheias destas lutas, destes triunfos. São dois esposos que se juram uma perpétua virgindade de corpo e de espírito, são duas flores que abrem os cálices para o céu, para onde voam seus perfumes. Na Idade Média a poesia do Direito foi novamente o símbolo; era o *ricorsi*; a sociedade antiga que se rejuvenesceu até cair na infância. O símbolo da propriedade é mais belo do que na austeridade de Roma; aí é representado pela *lança*, pela força; na Alemanha é pelo lugar para o berço de uma criança, e para o escabelo da imãzinha que o embala; no meio dia é representada pela sepultura, assim se diz de um miserável «não tem onde caia morto». Estas frases populares são um elemento importante da poesia do Direito. São verdades profundas, descobertas pela mente colectiva assim infalível como é; alguns destes provérbios jurídicos têm uma cadência rítmica da aliteração, outras vezes são como o *carmen* das antigas leis: Quem compra sem poder, vende sem querer. Quem compra e mente na bolsa o sente. Quem tem telhados de vidro não atira pedras ao do vizinho, etc. Todos estes adágios têm um carácter prático, são filhos da observação e da experiência, são como respostas de Prudentes, confirmadas sempre por factos, ornadas da poesia da tradição.

A Igreja espalhou uma tristeza profunda em todos os seus dogmas; às trevas cerradas da meia-idade acrescentou o pavor religioso. Gregório VII descobre a poesia horrível da excomunhão, a face grotesca, risível, que tanto caracteriza essa época; os povos aterrados criam a poesia sublime da penitência. Pelas peregrinações chega-se a compreender a hospitalidade, em toda a unção bíblica, e o agasalho, que Homero pagava com a imortalidade. O caminhante que passa é também um Homero, tem uma bênção nos lábios, dá a imortalidade inefável da glória celeste⁵⁷ àquele que o deixa assentar-se, poento

⁵⁷ V. o meu estudo sobre *A lenda da hospitalidade na poesia portuguesa*.

da estrada, no limiar da sua choça. Na hospitalidade homérica e na hospitalidade bíblica agasalhava-se o peregrino, porque pode ser um Deus, os anjos ocultos em forma humana; nos costumes da Idade Média era outra a força que inspirava essa simpatia — era a amizade entre os desgraçados. Na lei dos Borguinhões, nos Capitulares aponta-se a hospitalidade como um dever. Às vezes a peregrinação era também uma sentença. O direito divino antigo revestiu de uma poesia horrível a sentença do condenado, estabelecendo a hereditariedade do crime. Mas a Idade Média, toda de contrastes, misturou o grotesco, o ridículo, às penas mais atrozes. Os Ordálios, juízos de Deus ou provas de fogo, têm um não-sei-quê de risível e tenebroso. O romance da vida civil era então burlesco; alguns contos de Bocaccio, a antiga novela francesa, levam-nos a esta verdade. O povo tinha uma poesia jurídica sua, era o pregão de justiça, o pasquim ambulante. Outras vezes o estribilho poético descobria o seu modo de praticar a justiça, como nas trovas que o vulgo cantava na ocasião dos *autos de fé*:

*Dámelo confesso
Que yo te lo daré quemado;
Dejame hacer el processo
Y juzguelo su padre.*

Nos romances populares descobrem-se muitas fórmulas do antigo direito. O cadáver do devedor, que era exposto às portas da cidade à cainçalha, e só era enterrado depois de lhe lançarem esmolas que cobrissem as dívidas, esta fórmula, mais abominável que a dos devedores em Roma, está repassada de uma poesia indizível em um conto de cordel. Na época de Luís XI o direito tem um carácter poético profundo, mas do terror pulula o grotesco. O rei valetudinário, Tristão, Trois-Échelles, e a força, formam a acção desse extensíssimo romance. O *Quintino Durward* de Walter Scott, o *Maître Cornelius* de Balzac e a *Notre Dame* de Victor Hugo apresentam-nos a poesia jurídica deste longo reinado da polícia. Nas legendas de Pedro, o *Cru*, temos a mesma poesia embelezada pelo génio popular. A morte dos assassinos de Inês, o Cónego e o Sapateiro, a Roussada, são os cantos do poema da justiça. De todo o Direito Europeu o mais rico de símbolos e fórmulas poéticas é o Direito alemão; por eles Grimm escreveu as *Antiguidades do Direito*, o que levou Michelet a procurar no direito francês qual a sua idade poética, deduzida das leis sálicas e ripuárias. Porém, o direito francês apresenta-se, na sua origem, com um carácter de abstracção dos velhos doutores do Direito

Romano, de modo tal que o grande poeta da história, Michelet, não pôde bem determinar se a França começou o seu direito pela prosa ou se todas as fórmulas poéticas dos símbolos jurídicos pereceram inteiramente.

Depois da Jurisprudência alemã, a que possui mais tesouros de poesia é a da Península. Os costumes e tradições das raças invasoras, os ritos dos antigos lusitanos, do ciclo cavalleiresco cristão, o ódio da raça hebreia, o oriente, tudo nos faz sentir uma face poética no nosso direito.

Obras que convém consultar para a intelligência deste livro

- VICO, *Scienza Nuova*.
 JACOB GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer. Poeste im Rechts*.
 RYSCHER, *Symbol. der germanischen Rechts*.
 DR. DÜMGE, *Symbol. der germ. Völker in einigen Rechtsgewohn*.
 MICHELET, *Origines du Droit français cherchées dans les symboles et formules du droit Universel*.
 CHASSAN, *Essai sur la Symbolique du droit, precedé d'une introduction sur la poesie du droit primitif*.
 CREUZER, *Symbolik*, trad. de Guigniaut.
 HEGEL, *Esthetica*, t. II.
 GOGUET, *Orig. des Lois, des Arts et des sciences*.
 BALLANCHE, *Palingenesia*.
 BANNIER, *La Mythologie et la Fable expliquées par l'histotre*.
 DUPUIS, *Orig. des Cultes*.
 ALTSSERRA *De Fictionibus juris*.
 MONTFAUCON, *Antiquité expliqué*.
Lets de Manu, trad. de Loiseleur des Longchamps.
 DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*.
 VITERBO, *Elucidário*.
 TROPLONG, *Influence du Chrístianisme sur le Droit Romain*.
 GIRAUD, *Hist. du Droit Français au moyen âge*.
 MARTENE, *De antiquis ritibus Ecclesiae*.
 BALLUZE, *Capitul. e Thesaurus*.
Établissements de Saint Luis.
Assises de Jerusalem.
Diccionaire de la Penalté.

ORIGENS POÉTICAS DO CRISTIANISMO

1.ª edição: Livraria Universal de Magalhães & Moniz, Editores, Porto, 1880.

1
1
11

PRÓLOGO

Este pequeno estudo acha-se anunciado desde 1864, com o título História da Poesia do Cristianismo¹, em fins de 1869 tornamo-nos a referir a ele como desenvolvendo a seguinte tese: «No Cristianismo católico o génio poético pertence exclusivamente ao povo rude, que inventou as grandes legendas que o tornaram universal. S. Jerónimo foi o primeiro que assinalou este facto. O povo seguiu nas suas crenças o génio ariano, que se revelava na grande alma indo-europeia. Reduzido o Cristianismo ao que é puramente canónico, é uma religião estéril, de uma severidade judaica incomunicável, tendendo cada vez para mais estritamente definir-se até ficar reduzida a seita; ele por si não consolou a alma humana na profunda elaboração da Idade Média, renovou a tremenda poesia semítica da excomunhão, propagou o terror constante do milenário e fim do mundo, inventou o Diabo e a tentação, alimentou as guerras religiosas e as Cruzadas, antepôs a morte à vida, criou a autoridade e a intolerância².»

Circunstâncias alheias à nossa vontade fizeram que o livro ficasse em apontamentos; aproveitando hoje o ensejo da publicidade, destacamos os capítulos em que melhor se pode ver aplicado o método histórico-comparativo que fundou em bases positivas a Ciência das Religiões.

Baur diz do Cristianismo: «A religião nova não contém princípio algum que não tivesse sido preparado muito anteriormente e em meios diversos, e trazido por diferentes vias ao grau de desenvolvimento em que nos aparece nela; o Cristianismo nada contém que sob uma ou

¹ *Visão dos Tempos*, p. viii, Porto, 1864.

² *Ibidem*, 2.^a ed., p. xliii, Porto, 1869.

outra forma não fosse já anteriormente afirmado, quer como produto da actividade da razão, quer como necessidade do sentimento, quer como exigência da consciência moral.» Esta tese fundamental da cristologia podia formular-se segundo um encadeamento lógico: 1.º manifestações do sentimento anteriores ao Cristianismo e aproveitadas por ele (mitos fetichistas, etc.); 2.º produtos da razão (filosofia dos judeu-helénicos); 3.º exigências da consciência moral (paulinismo, e definições dos Concílios sobre os elementos tradicionais).

Independentemente da elaboração dos dogmas sobre os elementos filosóficos da Grécia e de Roma (neoplatónicos e estóicos), o Cristianismo baseou-se sobre os elementos tradicionais do politeísmo indo-europeu, conservados na sua parte cultural; como se fez esta apropriação sincrética? As religiões não são um produto artificial, nascem de transformações de elementos anteriores, e desenvolvem-se segundo as necessidades progressivas da consciência; portanto, não basta indicar a soma desses elementos anteriores para explicar a formação do novo organismo, é preciso em seguida definir a necessidade que achou nesses elementos uma satisfação natural. Assim, a vitalidade do Cristianismo manteve-se sempre na adesão dos povos não pelas abstracções e sínteses doutrinárias dos concílios, mas no apoio de uma aspiração indefinida; essa aspiração variou com os tempos, mas podemos caracterizá-la em todas as suas fases tais como no-las conservou a história. A primeira aspiração a que o Cristianismo procurou associar-se foi a ideia messiânica do Reino de Deus, de que ele falava dando a boa nova da sua realização na terra; isto o levou a servir-se da alucinação dos cultos orgiásticos para a sua propaganda. Como o Reino de Deus não chegava, durante a era das perseguições, formou-se a lenda do apocalipse da vinda do Anti-Cristo, que embarçava a consumação da esperança messiânica. A Igreja tornou-se então um refúgio para os povos. Como a lenda apocalíptica decaía da credulidade do vulgo, recorreu-se ao estímulo das imaginações renovando a tradição oriental do pralaia, nesse anúncio do fim do mundo, sendo o Milénio pregado até ao século x. Quando por efeito da primeira Renascença se desfez essa última ilusão, surgiu então como extremo recurso o desenvolvimento da lenda do Diabo, e essa alucinação da feitiçaria, que fazia proclamar pela Igreja: Ubique Doemon! Assim como a astronomia destruiu o milénio, a medicina destruiu a possessão demoníaca; que resta hoje para alucinar a imaginação popular? Nada, e é por isso que o clero trabalha em formar um novo fantasma, a que pôs já o nome antes de tempo — a Revolução. A necessidade destes estímulos de alucinação proselitica é a prova iniludível das origens orgiásticas do Cristianismo, que desviou a civilização do Ocidente da sua base científica.

Ao conflito destas emoções atrasadas que pretendem embaraçar o curso das ideias que dirigem a consciência moderna, conflito que chega até à organização civil invadida pela intervenção de sacramentos, deu-se-lhe o nome pomposo de questão religiosa. Em todos os países onde a autoridade se funda em bases tradicionais, como as castas dinásticas, dá-se uma subserviência da esfera civil às ambições do clericalismo, que pelo celibato se tornou uma casta artificial. É por isso que a questão religiosa é concomitante da questão política, ambas interessadas em manterem o passado além do seu momento histórico, e na exploração das forças estáticas da sociedade em benefício de classes egoístas. O fantasma da Revolução, que justificava o poder temporal no emprego do arbítrio, e o poder espiritual no exercício da intolerância, dissipa-se, e a vulgarização do critério científico disciplinando as necessidades da consciência humana é o que vai eliminando de um modo sereno tudo o que é atrasado, abusivo e doentio.

PERSISTÊNCIA DOS CULTOS FETICISTAS NO CRISTIANISMO

As religiões já não pertencem exclusivamente às teologias, nem às interpretações metafísicas; são um facto humano, sujeito a todas as modificações do meio social, e portanto só podendo ser estudado através das condições que o determinaram, condições de aptidão étnica, de sobrevivência e de persistência tradicional, de assimilação sincrética de doutrinas de diferentes épocas intelectuais, enfim, de acidentes históricos que concorreram mais ou menos directamente para a sua propagação. Tal é o critério da Ciência das Religiões, que o nosso século acaba de constituir, ciência indispensável para que a consciência humana, orientada pela mentalidade positiva, se emancipe dessa miragem secular que separou o homem da compreensão da natureza e o pôs em antagonismo consigo mesmo pela duplicidade moral. As religiões da antiguidade têm sido submetidas a este critério, decompondo-se as suas várias épocas de elaboração em período *mítico*, cultural ou *ritualístico* e doutrinário ou *teológico*; a cada uma destas fases corresponde um critério especial; sem as investigações étnicas mal se compreenderiam os mitos das diferentes raças, sem o método comparativo as cerimónias litúrgicas ficavam sem sentido, sem a crítica filosófica a filiação dogmática desligada de doutrinas anteriores seria sem conexão histórica, e por isso uma revelação privilegiada a um indivíduo ou a um povo. A crítica negativa do século XVIII está substituída pela seriedade do método histórico-comparativo pelo qual se procura compreender a origem e transformações do grande facto psicológico e social das Religiões: assim como a linguagem não é uma criação dos gramáticos, a Religião não é um produto dos padres. Enquanto o gramático discute desesperadamente as belezas e a superioridade de uma língua clássica sobre a

língua vulgar, o filólogo aprecia com o mesmo interesse científico tanto a linguagem de uma tribo da América, como a linguagem dos cidadãos de Atenas; da mesma forma enquanto os padres deblatearam para mostrarem que só a sua religião é a verdadeira, perante o critério da Ciência das Religiões todas são verdadeiras como factos realizados no tempo, como manifestações de certos estágios mentais da humanidade, como fenómenos sociais que apresentam transformações bem características, enfim como produtos de onde se tiram profundas deduções sobre a marcha progressiva da nossa inteligência. A paixão proselitica está aqui substituída pela ciência imperturbável e serena que só elabora o lado positivo das coisas.

O Cristianismo, como um facto coexistente com a sociedade moderna, não podia escapar ao processo severo mas desprevenido da Ciência das Religiões. O estado actual do espírito humano, tendo substituído as crenças por opiniões demonstráveis, procura estabelecer a sua unanimidade não na catolicidade de uma vaga aspiração, mas no acordo de uma verificação da ciência. É por isso que as Religiões vão ficando sem destino, e decaindo como acontece no fenómeno fisiológico da atrofia dos órgãos cujo exercício já não é preciso. Desde que o Cristianismo deixou de produzir a unidade moral dos povos modernos (protestantes, cismáticos, velhos católicos e silabistas), porque a corrente da civilização trouxe novos elementos com os quais a Igreja não quis, nem lhe era logicamente possível, conciliar-se, o Cristianismo vai sendo despojado desse poder espiritual por um outro poder, o das convicções científicas, que levam progressivamente à unidade intelectual, base de toda a harmonia nos factos sociológicos. A marcha da civilização, pelas suas grandes descobertas históricas, pelas suas profundas revoluções políticas, pelas esplêndidas aplicações industriais, tende a estabelecer o regime científico como a única fonte donde há-de dimanar o novo poder espiritual que tende a harmonizar em um mesmo intuito os agentes complexos do progresso humano. O poder espiritual do Cristianismo está quebrado, e o poder espiritual da Ciência ainda não está reconhecido nos costumes; as leis civis ainda se subordinam a sacramentos, os actos políticos ainda invocam destinos providenciais. Contribuir para que passe um tal estado de anarquia moral deve ser um dos trabalhos mais sérios de todo o homem que pensa, e essa anarquia só se poderá extinguir auxiliando a dissolução do poder que tende a ser eliminado pela própria evolução da sociedade, fazendo que mais cedo se reconheça esse outro poder que nos vem não de uma tradição morta e transmitida já sem sentido, mas da actividade da vida intelectual no seu esforço de conhecer o

condicionalismo do meio cósmico e de determinar-se conscientemente. Aplicar os processos científicos da comparação etnográfica e histórica às origens do Cristianismo, mostrando os seus elementos primitivos e essenciais no fetichismo telúrico do sacrifício de um adolescente para aplacar a divindade, transformados no politeísmo árico, védico, e no mitraísmo medo-persa donde provieram as ideias messiânicas dos Judeus, enfim, estudar separadamente a parte cultural, doutrinal e mítica, segundo as épocas da mútua assimilação no mundo greco-romano e medieval, é talvez o facto mais importante onde os dois poderes se encontram de frente na grande luta da emancipação da consciência.

Alguns padres da Igreja, como Jerónimo, Agostinho e Justino Mártir, querendo demonstrar a divindade do Cristianismo, fortificaram as suas origens colocando-as entre as crenças populares ou derivando-as da perpetuidade das tradições humanas; mas aquilo que para eles era uma prova de um carácter divino, torna-se hoje uma condição humana de relatividade, de transformação evolutiva, que a Ciência das Religiões procura por meio do seu critério etnológico. A profunda ramificação dos elementos politeístas nas raças da Europa derivados dos mitos védicos e do magismo persa, bem como a persistência de uma vasta camada de superstições das raças ante-históricas do nosso continente, explicar-nos-á a rápida propagação do Cristianismo em Roma, nas Gálias e na Hispânia, na Bretanha e na Alemanha. S. Jerónimo pressentiu esta cooperação assimiladora das classes inferiores quando separou a formação ou sistematização dos helenistas: *«Ecclesia non de Academia, sed de vili plebecula orta est.»* Compete hoje à Ciência das Religiões investigar estas origens étnicas do Cristianismo, remontando-nos não só às formas religiosas inferiores do fetichismo e do politeísmo, que ainda se conservam de mistura com os princípios os mais abstractos no culto das relíquias, no baptismo ou na forma da expiação, mas também aos lugares onde essa corrente de um misticismo proselitico se derivou, transformando-se de uma sensualidade orgiástica em um idealismo doentio. Santo Agostinho, um dos principais sistematizadores do Cristianismo, chega a enunciar, com outro intuito, já se sabe, esta falta de originalidade da religião nascente: *«Res ipsa, quæ nunc Religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret, quæ jam erat, coepit appellari christiana.»* (Retratationes, I, 13.)

As palavras de Santo Agostinho, nas Retratações, podem ser ampliadas com a autoridade de S. Justino, martirizado em 167, com relação à progressão crescente do Cristianismo: «Não há povo entre

os Gregos, nem entre os bárbaros, nem em alguma raça de homens, quaisquer que sejam o seu nome e carácter, por mais ignorante que possa ser nas artes ou na agricultura, quer habite em barracas ou em carros nômadas, não há povo, dizemos, que não dirija ao nome de Jesus crucificado orações ao pai e ao criador do universo¹. Por certo que Justino Mártir não se podia referir aos efeitos imediatos de uma propaganda restrita e recente, mas sim às inúmeras analogias de mitos orgiásticos e doutrinas proseliticas com as formas culturais e com os dogmas cristãos. De facto entre os povos bárbaros achava-se a vítima humana, sem pátria (*Guesa*), votada ao sacrifício desde criança, o filho da Meriah, como entre os Konds; essa vítima, no politeísmo siro-fenício, era um jovem morto na flor da idade, e que ressuscitava, ou como no mito medo-persa, de Mitra, era um mediador de Deus que vinha libertar as almas da morte pela ressurreição; a moral cristã estava formulada nos filósofos gregos, os pitagóricos, os órficos, os neo-alexandrinos; e as práticas culturais derivadas da seita dos nazarenos achavam-se entre os gimnosofistas, entre os essênios e terapeutas. O Cristianismo foi o resultado de uma transformação metafísica da tradição religiosa, sendo apenas um sincretismo informe de todos os elementos proseliticos que o precederam. Nascido desse sincretismo, a religião cristã conservou sempre esse carácter, propagando-se em Roma já pela confusão com o judaísmo, já pela confusão com os ritos do politeísmo romano; mais tarde, quando se tornou uma religião política, impôs-se nas Gálias, na Alemanha, na Inglaterra, assimilando a si os cultos locais e as superstições, deixando a coisa e mudando-lhe o nome.

Por estas três autoridades patrológicas, vemos que a aplicação do critério étnico na investigação das origens do Cristianismo é um processo velho; só é novo o espírito e o método científico. Os seus resultados são surpreendentes. Antes porém de o aplicarmos, mostraremos a sua importância científica traduzindo para aqui as palavras de Tylor, no belo livro das *Civilizações primitivas*, e que constituem uma clara metodologia na ciência das religiões: «As lições da história provam que cada crença religiosa se deriva de uma crença anterior; que em todas as épocas a religião se apoderou de um sistema de filosofia que havia incorporado concepções mais ou menos superiores em doutrinas constituindo, no momento em que elas existem, a expressão suprema do pensamento humano, doutrinas, de

¹ Divi Justini, *Opera*, p. 211. *Apud* Beugnot, *Hist. de la destruction du Paganisme en Occident*, t. II, p. 188.

mais, sujeitas a modificações incessantes, cópias servis de mudanças intelectuais, quer as antigas fórmulas conservem ainda a sua autoridade com uma significação nova, ou quer elas sejam reformadas ou substituídas. O Cristianismo fornece-nos testemunhos em apoio desta hipótese. Se se comparar, por exemplo, sem pensamento reservado, a opinião das pessoas inteligentes em Roma no século v e em Londres no século xix sobre assuntos tais como a natureza e as funções da alma, do espírito, da divindade, pode-se julgar por comparação que diferenças importantes se deram na filosofia da religião e como foram aceites pelos homens que representam em diferentes épocas os mesmos grandes princípios da fé. O estudo da etnografia da religião, tomada no seu conjunto, parece testemunhar em favor da teoria da evolução considerada no seu ponto de vista mais lato e elevado.» E particularizando mais o método científico, continua Tylor: «O ponto essencial, com efeito, do método etnográfico aplicado à teologia, é de admitir as relações que existem entre todas as formas religiosas em qualquer fase da civilização a que estas formas possam pertencer. Estes testemunhos actuam sobre a teologia no sentido de se não poderem mais considerar a maior parte das doutrinas e dos ritos aceites pelas sociedades humanas como o produto directo dos sistemas religiosos especiais que os sancionam, mas como consequências mais ou menos modificadas de opiniões tomadas de sistemas anteriores. O teólogo estudando por seu turno cada um dos elementos que constituem a crença ou o culto, deve primeiramente determinar o lugar que ocupa este elemento no sistema geral da história da religião. Se a doutrina ou o rito discutido parece provir de uma fase anterior do pensamento religioso, precisa assegurar-se, como se faria para qualquer outro ponto da civilização, do lugar que ocupa, da parte que representa na evolução geral da religião. Importa investigar a qual das três categorias seguintes pertence: É um produto de uma teologia anterior, produto assaz sensato para desempenhar um papel útil em uma teologia subsequente? É uma derivação de um pensamento primitivo e grosseiro, que se modificou o bastante para representar fielmente ainda ideias mais avançadas? É uma forma persistente de um estado de civilização inferior, mas impondo-se em uma fase superior, não em virtude de uma verdade inerente mas em virtude da tradição? O enunciado simples destes problemas sugere vastas investigações; os espíritos, sem reservas, deveriam prosseguir-lo com tanto mais ardor quanto da solução dos problemas que deles implicam depende a descoberta da verdade na medida compatível com a condição intelectual da nossa época. O estudo científico das ideias religiosas parece ser, durante muito tempo, o

assunto principal para o qual se voltarão os esforços do pensamento humano; ora, importa não deixar aos teólogos, aos metafísicos, aos biólogos, aos físicos, unicamente a solução dos problemas que esse estudo comporta. É ao historiador, ao etnógrafo, que compete demonstrar o que há de hereditário em cada opinião e em cada costume, e importa que a sua investigação, a propósito de cada um destes factos, remonte aos vestígios afastados que deixaram nas sociedades antigas ou selvagens; porque efectivamente não há pensamento humano tão primitivo que deixasse de influenciar nos nossos próprios pensamentos, nem tão antigo que se haja quebrado toda a relação com a vida moderna ².

Sem estas claras indicações da metodologia proposta por Tylor seria impossível compreender a necessidade da investigação das origens fetichistas do Cristianismo; e espíritos bastante lúcidos, como Emílio Burnouf, caíram em miragens históricas por causa de aproximações e interpretações prematuras. Procurando o que há de persistente de uma civilização inferior conservado pela força da tradição no Cristianismo, vemos o seguinte facto central, em volta do qual se vão adaptando os produtos míticos, culturais e dogmáticos: *Uma Divindade que se aplaca pelo sacrifício expiatório de um Inocente*.

Este dogma, separado de todas as suas alegorizações politeístas, aparece com toda a sua pureza concreta entre os povos selvagens ainda no estado de um atrasado fetichismo.

Essa divindade fetichista é a terra, *prima deorum Tellus*, como lhe chamou Virgílio, a qual, quer entre muitas tribos da África, quer entre as raças da América, ou entre os povos que precederam as civilizações árica, semítica, helénica e romana, foi o centro de elaboração do culto ctoniano, primeiramente sanguíneo, pelo sacrifício do *macho* como mais agradável à divindade feminina, e pelo sacrifício do *pastor* como odiado pela raça agrícola, que exercia esses tremendos ritos propiciatórios para que a terra produzisse; e depois, sensual pela idealização das forças telúricas como um *kteis* ou útero fecundo. Destas duas fases do culto ctoniano, o culto pelo sacrifício do homem, existiu entre os Árias e Semitas, pelo menos enquanto não modificaram pelo seu contacto as raças selvagens com que tiveram de coabitar, conservando apenas alegorias a esse antigo costume; a segunda fase, a da adoração da Terra como um *kteis*, deu lugar a uma profunda elaboração teológica e metafísica entre os povos da Ásia anterior, especialmente os de civilização acádica, onde as

² Tylor, *Les Civilisations primitives*, t. II, pp. 578 a 580.

divindades femininas como Anath, Istar, Belit, influíram no desenvolvimento das Deusas-Mães, ou as Virgens-Mães dos povos semitas, propagando-se como uma nova crusta religiosa para a Grécia através da Ásia Menor, e para a Itália e Ocidente europeu pela civilização fenícia. Esta propagação religiosa dos cultos ctonianos e fálicos vem produzir uma revivificação momentânea do politeísmo helénico e itálico, na Grécia levando à concepção do sacrifício do homem como uma *mediação* e como um símbolo escatológico, e no resto da Europa ocidental uma revivescência dos ídolos e cultos das Deusas-Mães, as Virgens fecundas, as Vénus itálicas, que tanto facilitaram a implantação do Cristianismo pela adopção da Virgem Maria. O Cristianismo formando-se quando se dava esta revolução moral no mundo, quando a Ásia reagia às invasões de Alexandre e de Pompeu, lançando sobre o Ocidente a sua fascinação orgiástica, esse produto trouxe o carácter do meio em que foi produzido, o sincretismo desse momento histórico acidental, e uma fácil adaptação aos novos meios mentais e morais em que se propagava; é por isso que o vemos na Ásia anterior tomar como base a forma orgiástica do sacrifício do homem, na Grécia desenvolver-se dogmaticamente sobre as noções escatológicas do orfismo, e absorver o resto do Ocidente aproveitando-se dos cultos das Virgens-Mães, e ritos ctonianos, cuja sensualidade muitas vezes conservou. Levantar estas crustas religiosas é reduzir o problema complexíssimo à sua simplicidade, e é por isso que preferimos a ordem lógica, investigando primeiro o culto da Terra, como núcleo donde se derivarão as outras formas.

É pelo critério étnico, tão essencial como o pressentiu Tylor na ciência das religiões, que o culto da Terra pode ser bem compreendido; existem dois sistemas de religiões bem distintos, o culto da Terra como centro de elaboração dos produtos da natureza, ou o *Ctonismo*, e o culto do Céu, como centro das energias fecundantes, o *Siderismo*. Estes dois sistemas não aparecem de um modo exclusivo em nenhum povo conhecido pelos documentos da sua civilização ou pelas relações dos viajantes, quer nas épocas históricas, ou entre as tribos bárbaras actuais; encontra-se uma síntese espontânea, em que o culto do Céu se confunde com o da Terra, em que as duas concepções antropomórficas das energias da natureza masculina e feminina se confundem na representação simbólica dos *kteis* e do falo. Isto leva a uma miragem mental, em que se imagina o culto da Terra posterior e derivado do culto do Céu³, ou este úl-

³ Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, 1, cap. x,

timo separado do primeiro pelo desenvolvimento subjectivo do espírito impulsionado pela causalidade ⁴; estudadas estas manifestações fetichistas fora do seu condicionalismo étnico ou social, a questão torna-se insolúvel, sobretudo quando as grandes raças históricas, como os árias e os semitas e mesmo os povos compreendidos sob o nome de turanianos, foram especialmente sideristas, distinguindo nas suas adorações o elemento feminino nos astros. Estudados porém estes sistemas religiosos sob a acção imediata do meio cósmico, e segundo a constituição e actividade do meio social, o siderismo proto-semita e árico tem a sua razão de ser na zona geográfica que ocuparam estes povos e na sua primeira actividade pastoral; à medida que assimilaram a si as raças agrícolas, e que o progresso dessas sociedades fez recorrer à exploração agrícola, então a Terra começou também a ser adorada, como esposa do Céu, e como fecundada por ele.

O culto ctoniano, ou da Terra-Mãe, como separada do culto do Céu, ou do siderismo, só podia existir em um povo essencialmente agrícola, dado aos trabalhos da terra, em deltas húmidos, e em um regime social bastante rudimentar, sobretudo em que preponderasse o hetairismo ou o regime da maternidade. Sabe-se que a separação entre povos *agrícolas* e povos *pastorais* não é uma distinção artificial; o mito de Caim e Abel, um agricultor outro pastor, as lutas dos primeiros Árias com os negros trabalhadores da terra ou os cristnas, equiparados aos Rakchasas que perturbavam os sacrifícios, mesmo a distinção entre as raças uralo-altaicas dos trabalhadores da terra e dos metalurgistas, se nos revelam grandes conflitos de raças, explicam também como por estas diferenças de trabalho a especulação religiosa se fez sobre os objectos em que se exerceu a actividade de cada povo; os povos pastorais foram essencialmente sideristas, não só pela ociosidade da sua condição de vigilância e nomadismo, como pela independência dos acidentes meteorológicos; os povos agrícolas, assistindo constantemente aos fenómenos da vegetação, observando as forças produtivas da Terra, pela simples idealização animista, fizeram dela um fetiche, primeiramente de uma força neutra, sem sexo, depois uma Deusa-Mãe, conforme a noção dirigente do regime social. Nos povos *sidéricos*, mais avançados por se haverem apoderado pela força dos povos ctonianos, a concepção religiosa é do Deus-masculino, simbolizado na sua energia pelo Phallus; e esta concepção explica-se pela derivação do estado da organização social em que preponderava o regime do pai ou o es-

⁴ Baisac, *Origines de la Religion*, I, 132.

tado patriarcal, o que se reflecte de um modo pasmoso na tendência das diversas manifestações politeístas a subordinarem-se a um Deus-Padre, a um Ancião, circunstância que tem influído na miragem intelectual dos eruditos que sustentam a existência de um monoteísmo inicial e portanto de uma revelação. O critério étnico esclarece estes fenómenos aparentemente tão complicados; o culto feminino não pode existir onde a mulher ocupa uma posição de escrava, e é por isso que a concepção da força criadora, além do *phallus*, é representada pela *mão*, como símbolo do poder transformador igual ao de criador. Nos povos semitas, onde o regime patriarcal predominou sempre, a mão representava o poder de Jeová, como na sociedade patricia de Roma *in manu* era a fonte de derivação dos direitos civis, como na sociedade dos eupátridas da Grécia a *mão*, como se vê pelo mito de Chiron, significava a invenção das indústrias.

Portanto, a condição social dos povos é que explica as origens da sua concepção religiosa; a sociedade pastoral e patriarcal foi precedida no desenvolvimento humano pela sociedade agrícola. Os primeiros que souberam comunicar a mútua necessidade da defesa fixaram-se em lugares seguros, como todos os Deltas, e fecundos para a cultura agrícola por serem formados com os detritos orgânicos e siliciosos que constituem o solo humoso; nesses lugares seguros como os Deltas da Caldeia, ou do Nilo, ou de outros já extintos pelos novos relevos que tomou o nosso globo, a vida sedentária obrigada exerceu-se no desenvolvimento da domesticidade dos animais, como o boi, o cavalo e o cão. Nos mais antigos documentos arqueológicos do homem pré-histórico, acha-se o trigo, como prova do seu trabalho agrícola, e esqueletos dos animais ainda hoje ligados à nossa domesticidade; pode-se portanto logicamente inferir que sem o homem haver primeiro conseguido a domesticidade, o que se faz nos animais à custa de tempo e de hereditariedade, não podiam existir rebanhos guiados pelo homem e submetidos à sua exploração. É da indústria agrícola que se há-de deduzir o tipo o mais antigo das sociedades humanas caminhando para a civilização; nessas sociedades rudimentares a mulher vive em união indistinta, em um hetairismo, exactamente com o carácter que então conserva a propriedade também em comum. O regime da maternidade, como o esboço da família primitiva, explica-se pela forma da agregação social; a propriedade sobre que trabalha essa sociedade agrícola não tem dono, pertence à comunidade, e da mesma forma a mulher. Nas sociedades modernas, apesar da sua alta noção jurídica, ainda existem formas de propriedade ligadas à condição da mulher, como

regime dotal e bens parafernais. É por isso que na investigação dos fenómenos sociológicos primitivos, a religião, a família e a propriedade, nenhum deles pode ser bem compreendido se for estudado isoladamente, sem a acção modificadora de cada um sobre os outros. O homem faz o deus à sua imagem; assim como o Amenti do Egipto era uma cópia do solo agricultado, e assim como os deuses têm paixões pessoais, assim o estado social se reflecte nas formas da concepção que o homem faz da divindade representando concretamente a noção abstracta. Em uma sociedade no regime agrícola, o deus-fetiche, concepção já superior de uma força, que produz e que transforma, é a Terra; e como nessa sociedade a terra é ainda comum, e por consequência a mulher é também comum, todos os laços sociais que tendem a estabelecer-se vem pelas mães, e é por isso que nessa agregação de indústria agrícola e do regime de maternidade ou de *betairismo*, a primeira disciplina de parentesco faz-se pela linha feminina, e a divindade Terra é a representação de uma força feminina. Na sociedade grega, os grandes conflitos sociais, como notaram Aristóteles e Políbio, provinham da desigualdade territorial, e o vestígio desse comunismo primitivo acha-se na persistência do *betairismo* mesmo no seu período do esplendor ateniense; em Roma, a plebe é a representante do regime da maternidade das tribos itálicas, e essa plebe sempre em luta com o patriciado, assim como tem o *concubinatus*, também aspira constantemente à igualdade da divisão da propriedade nas propostas das leis agrárias. Tanto na sociedade grega como na romana, os cultos da Terra-Mãe representam a existência de uma camada étnica ante-histórica, e de uma organização social suplantada por um novo regime patriarcal ou de paternidade. Entre os povos a que se dá o nome de Turanianos persistiu mais do que em nenhum outro o regime da maternidade, e o fetiche da Terra-Mãe, tendo desaparecido, ainda conserva o título da *Velha*, Akka, talvez o mesmo vestígio da superstição popular europeia da *Velha* que é serrada na festa de Maio, e nos *dias da Velha* da locução árabe. O fetiche da Terra-Mãe, produzindo tudo por si, independentemente da energia masculina, ou a Virgem-Mãe, espécie de entidade neutra, só podia formar-se em uma sociedade humana constituída no regime da maternidade, e de exclusiva actividade agrícola: a Terra era então a mãe de tudo o que existe, sem conhecer esposo⁵. Esta noção primordial acha-se no Egipto em *Neith*, isto é, em um delta onde existiu a agricultura, vindo essa sociedade

⁵ J. Baisac, *Origines de la Religion*, 1, 88, 116.

primitiva a ser escravizada pelos kuschitas; o culto de Ísis, uma verdadeira Virgem-Mãe, desenvolveu-se com a nacionalidade, e quando os cultos siderais preponderaram na religião oficial, Neith era a Virgem-Mãe, o espaço, o meio celeste onde Rá ou o sol renascia. No delta da Caldeia, também se criou o culto da Terra, a deusa *An* e *Anath*, anterior mesmo às camadas turanianas e kuschito-semitas, que lhe misturaram as formas da sua actividade social, aparecendo das religiões caldeo-babilónicas as divindades femininas harmonizadas com as entidades masculinas, e preponderando sobretudo o acto da geração como o tipo de toda a criação divina. Em uma sociedade pastoral, o desenvolvimento dos rebanhos e a influência do calor levam a dar à força produtora a forma concreta de pai, e o símbolo fálico como meio da criação. O culto da Virgem-Mãe, entre os povos kuschito-semitas, tornou-se sensual e falagógico, sendo a forma do culto a prostituição sagrada, e as grandes festas essa alucinação orgiástica, como a festa de *Succoth* em Babilónia, em honra de Anaitis, a *Sakea*, do Ponto, a festa dos Tabernáculos entre os Judeus; as cavernas mitríacas, os bosques religiosos, e os ágapes cristãos ligam-se a esta cadeia tradicional de costumes que se transformam inconscientemente; as festas de Ana Perena, em Roma, tal como as descreve Ovídio, são como as orgias sagradas da *Succoth* de Babilónia. Assim o culto da Terra teve as suas duas formas tanto em Babilónia, como na Grécia e em Roma, de Virgem-Mãe, e Virgem-Meretriz, predominando este último carácter nos povos organizados em sociedade patriarcal, e que possuíam como elaboração própria os cultos sidéricos e solares. No Egipto, em que Ísis, segundo Plutarco, é a Terra, Osíris é o seu esposo, que morre e ressuscita como em todos os mitos solares. A civilização mediterrânea desenvolvida pelos Fenícios, e propagada pelo Ocidente europeu, fez que se vulgarizassem entre os antigos habitantes da Europa os cultos orgiásticos das Deusas-Mães, na sua forma da prostituição sagrada; e as relações da mitologia grega com estes cultos orgiásticos por via da Ásia Menor, veio dar ao seu naturalismo um novo vigor poético, e um fervor cultual que se extinguia. As Deusas-Mães dos povos itálicos também se renovaram nesse sensualismo orgiástico pelas guerras cartaginesas, e pela conquista da Grécia e invasões da Ásia. Sobre esta extraordinária fase religiosa, que precedeu o cristianismo, e que preparou os espíritos para a sua assimilação, transcrevemos aqui as palavras do ilustre arqueólogo George Perrot, no seu estudo dos *Elementos fenícios da Civilização grega*: «Na decadência do mundo antigo, na perpétua elaboração do pensamento religioso sem cessar ocupado em modificar as suas concepções, as figuras dos deuses

olímpicos que o génio grego criara com contornos tão firmes e tão nítidos, acabam por se resumir em simples atributos da divindade suprema; essas figuras esvaem-se, e o politeísmo volta ao panteísmo. A Deusa-natureza da Ásia, neste período, adquire todo o seu valor, todo o seu império sobre as imaginações; fecha o ciclo que abriu um milhar de anos antes. Era ela que, sob os nomes de Deusa siríaca de Rhea, de Ártemis de Efeso, de Ísis e de Tiché, estava senhora do mundo greco-romano, no tempo em que o cristianismo começou a inspirar aos pagãos apreensões sérias⁶. Esta forma do culto da Virgem-Mãe propagada da Ásia anterior é sensual e particularmente kuschito-semita; penetrou na Grécia e sobretudo em Roma e povos itálicos pela sua organização hetairista primitiva ligada aos cultos ctonianos. Esta transformação orgiástica do culto da Virgem-Mãe facilitou a propagação das doutrinas do Mitriacismo ou do sacrifício propiciatório de um mediador, e por um lado se a noção do fetiche Terra decaiu, o sacrifício material do homem à terra elevou-se até a uma alegorização e abstracção filosófica, o que coadjuvou a propagação do cristianismo que se apropriou dos símbolos mitríacos. Na crítica das origens importa separar estes dois dados constitutivos, o da *Virgem-Mãe* e o do *Sacrifício do Homem*, pela influência que a tradição ctoniana da Terra teve no paganismo ocidental para a completa assimilação do cristianismo. Em todo o ocidente da Europa eram numerosos os templos à Virgem-Mãe, especialmente designados da *Mãe de Deus*, sobre colinas, com bosques sagrados, cavernas ou *lapinhas e fontes santas*; no tempo de S. Martinho ainda estava no seu vigor nas Gálias o culto de Cibele⁷ e todos estes elementos fetichistas do culto da Terra se conservaram na devoção da Virgem-Maria, sincretizando-se artificialmente pelo esforço da propaganda proselitica. Como o culto da Virgem-Maria foi apropriado ao Ocidente escreve Beugnot: «Em verdade misturaram muitas vezes à adoração de Maria estas ideias pagãs, estas vãs práticas, estas superstições ridículas das quais parecia não poderem separar-se, mas a Igreja rejubilava-se vendo-as entrar no seu seio, porque lhe seria fácil com o tempo expurgar estas fezes de um culto cuja essência era a pureza mesma⁸». O processo de sublimação consistiu em tirar todo o carácter de maternidade a Maria, em eliminar-lhe esse lado poético da *Mater-dolorosa*, que inspirou ao povo o sentimento que penetrou na igreja na augusta sequência do Stabat; em separá-la da

⁶ *Rev. des Deux-Mondes*, 1879, t. xxxii, p. 413.

⁷ Beugnot, *Hist. de la destruction du Paganisme en Occident*, I, 302.

⁸ Idem, *ibidem*, t. II, p. 271.

humanidade pelo imaculatismo, e em fazer por último uma *poupée*, não obstante a persistência do costume fazer aparecer nas *grutas* (Salette) ou em *fontes* (Lourdes) o mesmo tipo derivado da superstição ctoniana. O fetichismo da Terra-Mãe ainda hoje tem nos costumes europeus a maior parte dos seus elementos primitivos, tais como o culto das *montanhas* (Calvário, Carmelo e os Puy, onde se colocam estátuas colossais da Virgem), o culto das *cavernas* ou o *kteis* (Belém, e o presépio, grutas milagrosas, catacumbas e as lendas da descida aos infernos de Tundal, de S. Patrício), o culto das *fontes santas* e rios (Jordão e todos os tanques junto de uma árvore, pias baptismais), o culto das *árvores*, proibido no tempo de Carlos Magno (persistente na lenda do paraíso, árvore do Bem e do Mal, nas varas ou *fascinus*, nas raízes fálicas ou *mandrágoras*, nas hastilhas das sete dores, na lança do Centurião); por fim o culto das *pedras*, dos menires levantados por toda a Europa (nas picotas de forma fálica, na superstição de revolver penedos por mulheres chamadas Maria e nas virtudes da pedra de ara).

Todos estes elementos persistentes são peculiares do culto da Terra-Mãe, e por isso pode-se dizer que nos primeiros séculos do Cristianismo a nova religião tornou-se quase que exclusivamente da Virgem-Mãe. Escreve Beugnot na sua obra da *História da destruição do Paganismo no Ocidente*: «Depois do Concílio de Éfeso, as igrejas do Oriente e do Ocidente apresentaram à adoração dos fiéis a Virgem Maria, que saíra vitoriosa de um violento ataque. Os povos ficaram como que deslumbrados pela imagem desta Mãe-divina, reunindo na sua pessoa os dois sentimentos os mais doces da natureza, o pudor da Virgem e o amor da mãe, emblema de doçura, etc. Eles acolheram este culto novo com um entusiasmo às vezes excessivo, pois que para muitos cristãos este culto tornou-se o cristianismo inteiramente. Os pagãos nem tentaram mesmo defender os seus altares contra os progressos do culto da Mãe de Deus, abriram a Maria os seus templos que tinham fechado a Jesus Cristo e se confessaram vencidos ⁹.» Por outra passagem já citada vemos que lhe misturavam superstições, isto é, os cultos das Deusas-Mães siro-fenícias e heleno-italicas; a prova temo-la como os templos das Minervas, de Vénus e de Ceres se apropriavam insensivelmente com todos os seus ritos orgiásticos ao culto da Virgem Maria, e como os nomes das primeiras mulheres que sofreram pelo cristianismo tinham especialmente nomes tirados da efectividade da crença das Deusas-Mães.

⁹ Idem, *ibidem*.

Transcreveremos primeiramente uma nota de Beugnot: «Entre uma multidão de provas escolho uma só para mostrar com que facilidade o culto de Maria varreu diante de si todos os restos do paganismo que cobriam ainda a Europa. Apesar da prédica de Santo Hilarião, a Sicília permaneceu fiel ao antigo culto. Depois do concílio de Éfeso, nós vemos os seus oito belos templos pagãos tornarem-se em um curtíssimo tempo igrejas sob a invocação da Virgem. Estes templos eram: 1.º o templo de Minerva, em Siracusa; 2.º o templo de Vénus e de Saturno, em Messina; 3.º o templo de Vénus Ericina, sobre o monte Eryx; passava por ter sido edificado por Eneas; 4.º o templo do Falaris, em Agrigento; 5.º o templo de Vulcano, junto do monte Etna; 6.º o Panteon, em Catana; 7.º o templo de Ceres, na mesma cidade; 8.º o sepulcro de Stesischoro. (Vid. Aprile, *Cronologia universale della Sicilia*, p. 601.) Os anais eclesiásticos de cada país fornecem testemunhos semelhantes¹⁰. Na iconografia cristã, encontra-se também a imagem da Virgem isolada, como as Deusas-Mães¹¹.

Muitas vezes os nomes de pessoas usados na sociedade civil são tomados dos personagens dos poemas e novelas que mais seduzem a imaginação de uma época; os nomes dos heróis da Távola Redonda foram comuns na Europa do fim da Idade Média e até se encontram na aristocracia portuguesa dos séculos xiv e xv; um facto análogo se dá com os nomes dos primeiros cristãos conservados nas inscrições, nas actas dos martírios e nos escritores eclesiásticos: esses nomes são tomados dos cultos das Deusas-Mães heleno-italicas e sírio-fenícias. Os nomes de *Artæmisius*, *Artemeicia*, *Cerealis*, *Demeter*, *Demetria*, *Dianesis*, *Cinthis*, *Martia*, *Minervia*, *Minervinus*, *Palladia*, *Urania*, *Uranio*, *Venere*, *Venerius*, *Venerigine*, *Aphrodisias*, figuram nas inscrições como de mártires do Cristianismo, e ao mesmo tempo significam a orientação religiosa da sociedade politeísta de que saíam, principalmente as mulheres, que achavam a analogia entre os novos ritos e os cultos fálicos que substituíam¹². Nos nomes de homens aparecem com frequência os dos deuses orgiásticos, que também morrem prematuramente e ressuscitam, e de deuses solares, como *Apollo*, *Apollinaris*, *Apollinaria*, *Apollonius*, *Phoebes*, *Bacchus*, *Bachius*, *Dionysius*, *Dionysia*, *Herculanus*, *Heraclius*, *Satyrus*; este uso frequente dos primeiros cristãos explica a transição do naturalismo para o mitriacismo e dois séculos depois para o Cristianismo.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Abb. Martigny, *Dicc. des Antiq. Chrét.* p. 659.

¹² Idem, *ibidem*, p. 446, onde se acham citadas as inscrições e actas.

O proselitismo das mulheres era o característico das novas doutrinas; em Minúcio Félix acha-se consignada a observação dos receos dos politeístas: «Os cristãos escolhem os seus prosélitos na escória do povo, e *entre as mulheres crédulas*.» As teorias igualitárias e a comunhão da propriedade indistinta lisonjeava esse elemento degradado de uma sociedade onde a tradição mantinha o bem-estar de uma classe privilegiada sobre a servidão do maior número. Bastava a aspiração comunista para ligar as classes servas ao culto secreto; é por isso que os escritores pagãos conheciam que as doutrinas dos cristãos minavam as bases da sociedade. As mulheres achavam na religião nova uma sedução emocional, sobretudo pelo culto das Deusas-Mães da tradição politeísta, de que o Cristianismo se apropriara, fortalecendo-se por meio de um hetairismo religioso. A concepção da Terra Virgem, Ártemis, Cíbele, Juno, Rhea, Atergatis, da Virgem-Mãe, Urânia, Afrodite, Vénus, da Mãe fecunda, Ísis, Astarte, Dea Meretrix, todo este sincretismo, do elemento primitivo, *Anath*, variando nos cultos sírio-filistinos, gregos e latinos, vieram desenvolver o elemento feminino do Cristianismo. O nome de *Maranata* (I Corinth., xvi, 22) tinha um sentido secreto, talvez de senha de entrada nos ajuntamentos cultuais, e segundo Epifânio os nomes de *Martana* e *Marta* eram o de duas divindades femininas adoradas pelos judeus-pagãos da Palestina ¹³.

O carácter ctoniano do culto de Maria acha-se também nos monumentos iconográficos os mais antigos: «Existe um certo número de vidros dourados, em que Maria está de pé, as mãos estendidas, *entre duas árvores e duas pombas sobre duas colunas*... ¹⁴. A tradição de Virgem do templo, conservada em outra imagem que traz a inscrição MARIA VIRGO MINISTER DE TEMPVIO GEROSALE, condiz com as reminiscências dos templos cipriotas, siríacos e fenícios, em que as donzelas ou hierodulias estavam ao serviço da Deusa-Mãe; as árvores das outras representações iconográficas tomam então um sentido mais restrito. Outros vidros, cujas estampas foram publicadas por Garrucci, trazem a inscrição *Anne Mara*, o que leva imediatamente à forma feminina da divindade semítica *Marab*, a Senhora, e também *Marth*, o que deu desenvolvimento às lendas do apostolado de Santa Marta na Provença. Diz Baisac: «Acha-se o nome de *Marab* ou *Marth* sobre o costa púnica, em uma localidade chamada Maraza, por Marah-Aza a forte Senhora... A denominação de Marta era propriamente

¹³ J. Baisac, *Origines de la Religion*, t. II, 103.

¹⁴ *Dicc. des Antiq. Chrét.*, p. 660.

uma das denominações em uso, no semitismo, para designar a Mãe-divina, aquela mesmo de que os Gregos fizeram a sua Ártemis ou Diana ¹⁵. A *torre* era um símbolo da Mãe-divina, como se vê nas figuras que representam Cibele, a *Mater-turrigera*, o que leva a compreender não só a lenda sensual da Madalena (Magdla, a torre), como a voz ditirâmbica da *Turris davidica* e *Turris eburnea* da ladinha da Virgem Maria ¹⁶. Em algumas sepulturas cristãs usava-se o símbolo da *torre*, da forma do *modius*, às vezes com o trigo germinado, tal como os jardins de Adónis. Nos antigos ritos da Igreja cita-se como objectos do culto *turream argenteam et columbam auream*, como na oferta do papa Santo Hilário ao Baptistério de Latrão, e na de Constantino à Basílica do Vaticano; existiam também a *torre* e a *pomba* nas antigas basílicas de Roma, no mosteiro de Tours, e na antiga liturgia galicana descreve-se o rito com que se leva a *torre* para o altar ¹⁷. Bottari descreve um sarcófago antigo no qual junto de uma mulher em oração está figurado um vaso em forma de *torre*, com uma tampa redonda que lhe dá a forma de glande com uma *pomba* em cima; Ciampi descobriu figuras análogas do século vi. A *torre* é um emblema fálico -simbolizando a transição da Mãe produzindo por si mesma, para a Mãe fecunda ¹⁸; a *pomba* é também símbolo fálico, como a *mão* da torre de Borsippa. A coluna confunde-se também com a *torre*, que se conserva nos emblemas populares das festas de Corpus Christi, até ao século xvii.

A lenda do martírio de Santa Ignez liga-se às tradições da Deusa-Mãe dos cultos ctonianos; o seu nome escrito nas formas *Hagne*, *Anna*, *Ana*, *Angne* e *Annes*, e o seu martírio, lançando-a em um lugar de prostituição, condizem perfeitamente com a deusa *Anah* e os seus mistérios da prostituição sagrada, que se acham no culto cartaginês de *Anna-Dido*, como no de *Vénus-Aenaea* e de *Anna-Perenna* em Roma. Ovídio, nos *Fastos*, descreve a festa de *Anna* (III, 523 sq.) com a sua prostituição sagrada em um bosque na margem do Tibre, como as *Sakoea* em honra de *Anath*, ou como o *Sacoth-Benoth* entre os Judeus ¹⁹. A cripta em que se diz ter-se enterrado o corpo da mártir é a gruta ou caverna, santuário das deusas geradoras, das Virgens-Mães, como de *Astarte* ou *Vénus síriaca*, da *Afrodite* dos gregos, ou da *Vénus-Urânia* dos romanos; o

¹⁵ *Origines de la Religion*, II, 103.

¹⁶ *Ibidem*, p. 116.

¹⁷ Abb. Martigny, *Dicc. des Antiq. Chrét.*, p. 164.

¹⁸ *Origines de la Religion*, t. II, p. 116.

¹⁹ J. Baisac, *Origines de la Religion*, I, cap. 8.

cemitério subterrâneo de Santa Inês é mesmo considerado mais antigo do que essa cripta²⁰.

A lenda de *Agnes* ou *Anna* é evidentemente uma apropriação poética feita por Prudêncio e S. Dâmaso sobre as tradições ctonianas da Virgem-Mãe persistentes entre o povo de Roma, onde se conservavam os costumes da prostituição sagrada, a *Anna-Perenna*.

Nos momentos iconográficos, Anna, ou Santa Ignez, é representada quase sempre entre duas árvores, ou dois troncos floridos, ou em um campo semeado de flores²¹; as formas iconográficas conservam mais fielmente a tradição popular, e essas árvores são o indício da divindade ctoniana, cuja festa da prostituição sagrada se fazia em um bosque; em uma outra figura conservada em uma patena de vidro, a santa está entre duas *colunas*, sobre cada uma das quais está uma *pomba*, evidentemente símbolos fálicos do culto primitivo.

Os primeiros cristãos foram acusados de praticarem em ajuntamentos nocturnos a promiscuidade das mulheres, reminiscência do culto das cavernas ligado à adoração da fecundidade da Terra representada nos fetiches ctonianos do *kteis* e do falo; a seita dos Adamitas e os sectários de Prodicus conservaram mais tempo essa tradição, que se obliterava por causa da substituição do culto da Terra-Mãe pelo culto do Mediador, a vítima adolescente que morre e ressuscita. O papa Gregório IX fala em uma carta a Henrique, imperador da Alemanha, de uma congregação de heréticos que depois de se deixarem em *trevas* se entregaram à alucinação sexual²². O abade Mariti, na viagem à ilha de Chipre, Síria e Palestina, descreve uma seita de cristãos da Síria, os *Nezeires* ou *Nazarenos*: -crêem em Jesus Cristo como profeta escolhido para instruir os homens e lhes dar a lei. Dirigem indiferentemente suas orações aos apóstolos, à Virgem, e aos antigos profetas. Praticam o baptismo de imersão, celebram a natividade e a ascensão de Jesus Cristo, e algumas outras festas instituídas por nós. Têm uma festa singular, a que dão o nome da *Madre* (útero). Nesta solenidade vêem-se saudar as mulheres com um santo respeito, prostrarem-se diante delas e abraçá-las ternamente pelos joelhos; daqui vem o chamarem-lhes *Adoradores da Madre*. Entre outras depravações admitem a pluralidade das mulheres. No dia da circuncisão, em que começa o seu ano, ajuntam-se todas as mulheres na sala do sacrifício, fecham-se as janelas e apagam-se as luzes. Vêm depois os homens, e cada um toma ao acaso a primeira mu-

²⁰ Abb. Martigny, *Dicc. des Antiq. Chrét.*, vbo. Agnès.

²¹ Idem, *ibidem*.

²² Dulaure, *Des Cultes qui ont précédé et amenée l'idolatrie*, p. 427.

lher que lhe cai na mão, sem se importar conhecê-la. Esta abominação renova-se muitas vezes no ano, e particularmente na festa da *Madre*... Crê-se que os Nezeires são os restos dos antigos heréticos hebionistas...²³. Isto que se conservou como costume em um grupo isolado do cristianismo acha-se descrito por Minúcio Félix como acusação referida pelos pagãos, e que ele combate: «Não sabemos nós o que se passa nos vossos festins? Todos os nossos autores o mencionam, e o discurso do orador de Cirta o atesta igualmente; em um dia solene todos vão ao banquete, com seus filhos, mulheres e irmãs; ali, depois de um longo repasto, quando os vinhos com que se embriagaram começam a excitar neles os ardores da luxúria, amarram um cão ao candelabro, e o acirram para que corra após um pedaço de carne que atiram a certa distância; as luzes tombadas apagam-se; então, livres de uma claridade importuna, ajuntam-se ao acaso, no meio das trevas, por horríveis abraços, e tornam-se todos incestuosos, ao menos na vontade se o não são em efeito, pois o que pode suceder na acção de cada um está nos desejos de todos²⁴.» Esta acusação do interlocutor pagão é verdadeira com relação às seitas dos Adamitas, e esse costume conservou-se entre os Nezeires como se vê nas relações de viagens do século passado, e na ascese molinista, como se viu pelo processo da Cadière. Portanto estes factos não são só uma aberração doentia, mas uma consequência dos elementos ctonianos que entraram na constituição do cristianismo.

Depois do saque de Jerusalém, no ano 70, mais de cem mil adolescentes de ambos os sexos foram vendidos em Roma para a exploração dos lupanares; basta um facto desta ordem para imprimir às concepções dogmáticas do cristianismo a forma do culto das Deusas-Mães do politeísmo siro-filistino; as associações fraternais das Agapetas tomaram assim um carácter de concubinato sagrado, e é por isso que S. Jerónimo escrevia no tratado *De Custodia virginitatis*: «Não posso dizê-lo, sem corar, tão deplorável a coisa é, sem deixar por isso de ser bem verdadeira, como se introduziu na Igreja esta peste das mulheres *Agapetas*! isto é, das mulheres, que, sob um nome suposto, e sem serem casadas, ocupam o lugar de esposas! ou, antes, de ter concubinas de uma nova espécie; ou mesmo, meretrizes que se prostituem com um só homem²⁵.» Os Padres da Igreja, que abraçaram o culto das Deusas-Mães para a mais fácil propagação do Cristianismo, na sua moral ultrajaram sempre a mu-

²³ Ob. cit., II, 63. Dulaure, *ibidem*, p. 428.

²⁴ Abb. Martigny, *Dicc. des Antiq. Chrét.*, p. 96.

²⁵ Ap. Ferrière, *Les Apotres*, p. 263.