

⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

O SAGRADO E O PROFANO NO PENSAMENTO ETNOGRÁFICO DE JAIME CORTESÃO

É como simples estudioso das coisas da historia e da etnografia que nos aventurámos no tratamento deste tema.

O que vai seguir-se reflecte isso mesmo, o esforço para dar resposta a certas questões que assaltaram o nosso espírito, no contacto com a obra etnográfica de Jaime Cortesão, vista a alguns anos de distância.

Que nos relevem os especialistas dos estudos etnográficos a profanação do seu «templo sagrado».

Que nos absolvam por urna certa irreverência com que por vezes encaramos os problemas. Irreverência própria da «santa ignorância», mas também do «sagrado inconformismo».

Que nos perdoem se bulimos com a quietude do seu espírito e com a arquitectura dos seus conceitos.

Depois deste exórdio, em jeito de nota prévia, vamos tentar construir uma rede interpretativa que nos permita apreender o todo etnográfico, não duma forma puramente holística, mas tanto quanto possível sistémica, tendo sempre presente o sagrado e o profano como emanações subjacentes da própria realidade antropossocial.

Segundo Edgar Morin (1), os seres vivos e os sistemas biológicos e antropossociais (ao contrário das máquinas cibernéticas) têm a capacidade de se auto-organizar, reorganizá-lo constantemente.

O que garante a constância reorganizativa daqueles sistemas é a sua finalidade vitalista e a sua funcionalidade. As má- *

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

C¹) Cf. Edgar Morin, *O Método — A Natureza da Natureza*, Lisboa, Publicações Europa-América, Biblioteca Universitária, n.º 28, s.d.

quinas artificiais, ainda que paradas, mantêm a sua qualidade de máquinas e estão prontas a retomar a sua função sempre que reaccionadas; as máquinas naturais não, se deixarem de funcionar, desintegram-se imediatamente.

Todo o sistema comporta uma organização interna e complexa: consome e degrada energia, tende a degenerar na desordem e na desorganização entrópica, necessita de generatividade, de ordem e de organização neguentrópica para regenerar-se e reorganizar-se nas e pelas interacções e inter-relações, durante as quais volta a entropizar-se, a desordenar-se, a desorganizar-se...

É neste movimento turbilhonar e no tempo espiral que se configura o anel generativo/recorrente, produtor-de-si, fora do qual nada existe ou, se preferirmos, só existe a desintegração.

Ora, este modelo interpretativo pode aplicar-se com alguma vantagem à realidade etnográfica que pretendemos captar.

A primeira dificuldade com que se depara o estudioso das coisas etnográficas é uma certa indefinição e arbitrariedade, por falta de conceptualização, no emprego dos termos etnografia e etnologia.

Segundo a construção teórica de Jorge Dias, na esteira, aliás, de Leite de Vasconcelos, «estas duas palavras não se podem usar indistintamente, pois estão intimamente relacionadas. Uma e outra não são mais do que a sequência lógica de dois momentos dentro do processo científico. A etnografia designa o estudo descritivo de culturas individualizadas ou de sectores de uma cultura. A etnologia representa a parte geral, comparativa, interpretativa, ou seja, a ciência propriamente dita. Também se pode usar a expressão etnologia regional em vez de etnografia» — acrescenta o mesmo autor (2).

Podemos, pois, considerar que a etnografia representa a primeira fase do pensamento etnológico. Folclore, etnomusicologia, etno-história, etnogeografia, linguística, etnossociologia, etnopsicologia, ergologia, dialectologia, etc., não são ciências autónomas, mas simples especialidades ou disciplinas da etnologia, ou seja, capítulos, fases, momentos de uma única ciência que tem por objecto comparar, interpretar, generalizar, em suma, teorizar, a partir do estudo das manifestações culturais que caracterizam e individualizam os povos. Essa ciência é a

(2) Jorge Dias, *A Etnografia Como Ciência*, separata da *Revista de Etnografia*, n.º 1, Museu de Etnografia, Junta Distrital do Porto, s.d.; *Etnologia, Etnografia, Volkskundé e Folclore*, separata de *Douro Litoral, Boletim da Comissão de Etnografia e História*, Oitava Série, I—II.

etnologia, que os seguidores da escola anglo-saxónica designam por *antropologia* e os da escola alemã por *volkskunde*.

Mas não estará a etnografia/etnologia condenada a desparecer como ciência, por entropia do seu objecto?

Não será que o *kosmos* tende a aniquilar o *ethnos*?

Não terão as ciências etnográficas que reformular os seus processos e o método, neguentropizar o seu objecto, repensar o seu sistema conceptual, fazendo-o assentar em novas bases epistemológicas, para garantir a sua continuidade como ciência?

Não será urgente conceber e utilizar novas ferramentas mentais capazes de reedificar as ruínas do templo etnológico?

Dentre essas possíveis operatórias, não terão os responsáveis pelos estudos etnográficos/etnológicos que conceptualizar o modelo do anel generativo/recorrente e seguir uma *praxis* que potencie o pleno emprego das suas virtualidades? E a síntese do profano e do sagrado, caminho, aliás, seguido entre nós noutros domínios por Jaime Cortesão e Silva Dias, não serão materiais úteis a transportar para a (re) construção do edifício etnográfico/etnológico?

Tentemos uma primeira abordagem destas questões, procurando as origens e seguindo a trajectória da ciência etnográfica/etnológica.

Pode dizer-se que foi o fenómeno da expansão europeia iniciada pelos portugueses (tema tão caro a Jaime Cortesão) que deu origem aos estudos etnográficos, muito embora o termo etnografia só começasse a ser usado nos finais do século XVIII e só no século XIX esta ciência saísse do seu estádio embrionário e empírico. O contacto com povos desconhecidos e com diferentes sistemas de valores, por via de regra apoiados numa forte tradição oral, com modos de vida primitivos e extravagantes, despertou no recém-chegado europeu uma natural curiosidade.

Surgiram descrições apaixonadas e apaixonantes, escritas por navegadores-narradores que, sem o saberem, produziram preciosos documentos etnográficos, criando matéria alimentadora do anel generativo/recorrente, pela organização neguentrópica operada e pela transformação antropossocial em cadeia que vão possibilitar. Lembremos — para citar apenas um exemplo português — *A carta de Pero Vaz de Caminha*, que mereceu de Jaime Cortesão um estudo atento, profundo e até hoje insuperado.

A etnografia apareceu, pois, como a ciência dos povos sem história e sem alma, (povos ditos «primitivos», «atrasados», «bárbaros», «selvagens», «pagãos») formações sociais politeístas ou ateístas, mas em qualquer dos casos ignorantes do verdadeiro Deus — o Deus universal dos cristãos. Estes povos passaram a

ser vistos pela janela da civilização ocidental, numa atitude marcadamente etnocêntrica. O seu sistema de valores, o seu nível tecnológico, o seu padrão de comportamento, no fundo, o seu *ethos*, passou a ser avaliado em função do quadro mental do sujeito (observador/conceptor), tendo como ponto de referência os padrões civilizacionais europeus.

A este etnocentrismo dos restantes povos colonizadores, opõe Jaime Cortesão, aliás, na pegada de Gilberto Freire e de Jorge Dias, o cristocentrismo português, caracterizado pelo seu sincretismo cultural e pelo seu espírito de missão, de fraternidade e de tolerância étnica ⁽³⁾.

Só no entardecer do século XIX e mais acentuadamente no nosso século é que a ciência etnográfica tenta libertar-se do exclusivismo das sociedades «primitivas» e procura alargar o seu campo de acção às sociedades históricas «civilizadas», particularmente as europeias.

No entanto, autores consagrados como Morgan, Durkheim, Marcel Mauss, Radeliff-Brown e Malinowski não escaparam à atracção pelas sociedades «primitivas», devendo a sua celebridade a trabalhos de campo ou a publicações sobre povos ou etnias aborígenes.

A acentuada mudança de ritmo que o arranque industrial introduziu na «caixa de velocidades» do tempo histórico e do progresso traz consigo um processo entrópico que leva ao desaparecimento contínuo e progressivo de todo o sistema de valores culturais da sociedade tradicional. Primeiramente nas cidades e centros industriais; depois, numa segunda fase, favorecida pela massificação dos meios de comunicação social, a ruptura alastra aos meios rurais, onde, aí mesmo, os valores tradicionais correm perigo.

É então que a atenção dos etnógrafos se volta para o campo, para as aldeias e lugarejos recônditos, a tentar salvar, enquanto é tempo, o que está condenado a cair em desuso e a desaparecer da vida quotidiana. É o processo neguentrópico que inverte a tendência e realimenta o fluxo do anel generativo/recorrente, produtor de regeneração e reorganização.

A etnografia ganha nova dimensão. Esbatem-se as tendências etnocêntricas e a etnografia/etnologia consolida o seu estatuto de ciência.

Atentos ao que se passa lá fora, mas em melhores condições etnopsicológicas porque historicamente libertos de etnocentrismo, (e servimo-nos aqui da reflexão de Jaime Cortesão)

⁽³⁾ Veja-se o artigo de Jaime Cortesão, «Etnocentrismo e Cristocentrismo», *Notícias*, Lourenço Marques, de 4 de Maio de 1958.

os portugueses vêm nascer no seu seio uma plêiade de etnógrafos/etnólogos, nos quais o autor de *O Que o Povo Canta em Portugal* procurou haurir as suas bases etnográficas. Entre outros, permitimo-nos destacar Almeida Garrett, Adolfo Coelho, Teófilo Braga, Leite de Vasconcelos e Jorge Dias.

Mas a etnografia continua com diagnóstico reservado. Afectada ainda de «etnocentrismo», vai contrair uma nova doença; ou melhor, o etnocentrismo tende a degenerar em civitocentrismo. Com efeito, não só as sociedades «primitivas», mas também as populações campestres, pastoris e piscatórias dos países industrializados ou em vias de industrialização passam a ser aferidas pelos padrões culturais das grandes cidades.

A etnografia passa assim a ser concebida como um meio para desvendar coisas misteriosas e sagradas que os meios rurais guardam sem o saber e de que os cidadãos partem à descoberta, assim à maneira de turistas, para satisfazerem a sua curiosidade. É a profanação consciente do templo sagrado da Tradição.

Mas a percepção do fenómeno reforça a consciencialização do povo e a responsabilidade dos especialistas. É a tarefa de salvar, antes que desapareçam, velhas tradições, usos e costumes, utensílios, artesanato, crenças, mitos, lendas, danças, cantares, trajes, jogos tradicionais, padrões de vida e de comportamento, em suma, todo um sistema de valores condenado à morte pelo tribunal da civilização industrial de produção em série e de consumo em massa. Alarga-se, assim, o perímetro do anel que, para se manter, tem de aumentar proporcionalmente o caudal do fluxo do seu movimento turbilhonar.

À europeização do mundo sucede historicamente a industrialização do mundo. E a organização industrial transforma-se numa força imparável que alastra por todo o planeta na crista das ondas hertzianas.

Façamos uma pausa no nosso excuro para reequacionarmos certas ideias contidas nas questões atrás formuladas.

Se hoje os países altamente industrializados, ao contrário do que aconteceu no período colonial, não entram, antes favorecem, a industrialização generalizada aos países periféricos, porque sabem que não põem em risco, antes reforçam, as suas posições centrais, na medida em que é a única forma de, por um lado, venderem a sua maquinaria usada e ultrapassada e alargarem, por outro lado, o mercado para as novas tecnologias de que são produtores;

Se os países em vias de desenvolvimento pretendem a todo o custo industrializar-se e introduzir em todos os domínios as modernas tecnologias;

Se os povos ditos «primitivos», hoje reduzidos a pequenas etnias, tendem a desaparecer, porque é absolutamente impos-

sível e inadmissível mantê-los invulneráveis às influências das ondas de choque do progresso;

Se o meios rurais tendem a ser permeáveis à civilização industrial;

Então, a etnografia/etnologia, tal como hoje é entendida, tem os seus dias contados. Estará condenada a entropizar-se progressiva e desconsoladamente, tornando-se incapaz de manter a generatividade e a recorrência do vórtice produtor-de-si. Por outras palavras, estará condenada a desaparecer pelo desaparecimento do seu actual objecto de estudo e pela incapacidade de neguentropizar esse mesmo objecto, de modo a alimentar o movimento do anel generativo/recorrente.

Mas será que a sagrada «Carruagem Eterna» de caso pensado quer atropelar os laboriosos peões que, nas passeiras, cruzam a «Avenida do Progresso», ao dirigirem-se como conversos penitentes à «Universal Oficina da Criação», no ritual do seu dia-a-dia de trabalho?

Será que o *kosmos* tende mesmo a aniquilar o *etnos*?

Pensamos que não. Segundo a nossa óptica, as ciências etnográficas continuarão a ter o seu lugar. Temos até boas razões para pensar que, se os especialistas souberem reagir à inevitável ruptura epistemológica, reformulando conceitos e métodos e reinventando o seu objecto no e pelo fluxo generativo/recorrente do anel, a etnografia/etnologia sairá reforçada e remoçada da dura prova a que inevitavelmente vai ser submetida.

Antes de prosseguirmos, queremos deixar bem vincado que, na construção do nosso pensamento, tomámos o profano e o sagrado como ideia exploratória, inspirámo-nos na teoria cortesaneana da criação dos fenómenos etnográficos, aceitámos a ideia de que os materiais etnográficos tendem a desaparecer por degradação contínua e socorremo-nos do modelo do anel generativo/recorrente, segundo o qual todo o sistema se degrada e se realimenta continuamente.

No actual estágio do nosso quadro mental, estamos seriamente convencidos de que a poesia popular é um misto de profano e de sagrado que nasce no coração de poetas anónimos, tocados pelas emoções do quotidiano no momento sagrado de criar. Idêntico processo ocorre no eterno sentir da massa anónima do povo, relativamente à criação de outros fenómenos etnográficos.

Quanto ao problema etiológico da poesia popular, Cortesão rejeita a tese da criação colectiva, como que de geração espontânea, ao mesmo tempo que não aceita a tese das criações individuais de origem culta, adoptadas pelo povo.

Na introdução do seu *Cancioneiro Popular*, publicado em 1914, escreve: «É bem claro que todas essas cantigas são na sua origem de criação pessoal, obra de poetas anónimos, que o dia inteiro revolvem a terra com a enxada, ou lançam as redes ao mar, ou afeiçoam a pedra ou a madeira, pobre gente abandonada, cuja única educação lhes foi transmitida pela grande Mãe Natureza, em grandeza, bondade, singeleza e amor» (4).

E em 1942, seguindo o rasto de Leite de Vasconcelos, retoma o tema em *O Que o Povo Canta em Portugal*. Diz ele: «Para nós, pois, a poesia popular portuguesa, ainda que sendo criação individual, pertence, na sua quase totalidade, a poetas do povo de ambos os sexos, cuja produção é sucessivamente seleccionada, aperfeiçoada, adaptada a novos casos, como os seixos rolados da praia a que o atrito do mar multiplica constantemente as suas formas e a beleza» (5).

Repare-se que Cortesão, ao introduzir a expressão «na sua quase totalidade», admite a possibilidade de casos isolados de etiologia diferente da apontada na sua lei geral, mas que não passam de excepções que apenas confirmam a regra.

Para Cortesão, pois, a poesia popular portuguesa é, regra geral, obra de improvisadores e repentistas de ambos os sexos que, segundo o nosso quadro mental, continuamente realimentam o anel do sistema etnográfico. E Cortesão aponta casos concretos como o «Potra», o «Poeta Cavador» (Manuel Alves), o «Cantador de Setúbal», o «Zé Duarte» e a «Emilia Bernardo», de S. João do Campo.

Referindo-se aos dois últimos, cujos descantes e improvisos muitas vezes presenciou escreve: «Assisti, então, sem o pensar, a muitos desses momentos sagrados da criação da poesia popular». E acrescenta: «Mas Josés e Emílias, Manuéis e Rosas, cantadores e improvisadores, qual é a aldeia portuguesa que os não tem ou não teve?» (6).

Mas não é só à criação da poesia popular que Cortesão aplica esta teoria. Vejamos outros exemplos.

Pela «via rápida» do franciscanismo, cujo estudo tanto o apaixonou, chegou Jaime Cortesão aos complexos rituais das *Festas do Natal* e das *Festas do Império do Espírito Santa*.

Quanto às primeiras, conclui que a criação do *Presépio* e a popularização do *Natal* restituído às suas origens bíblicas se

(4) Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 18.

(5) Jaime Cortesão, *O Que o Povo Canta em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980, p. 14; *Cantigas do Povo para as Escolas*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914,

(6) *Idem, ibidem*.

deve aos franciscanos que o irão introduzir em Portugal e o levarão depois consigo no processo de expansão cristã pelo Mundo, de que os Portugueses são pedra basilar (7). O sistema ritual do Natal, de inspiração franciscana, como que vai profanar o divino e sacralizar o humano, na medida em que, no *Presépio*, ressurgem em cada criança um Menino Jesus, em cada homem um São José e em cada mulher uma Virgem Maria (8).

É a aproximação do Deus Criador das Suas Criaturas. Ao Deus abstracto, distante, invisível, inatingível e até vingativo apresentado pela parenética ortodoxa da igreja romana, contrapõem os franciscanos um Deus concreto, compreensivo e misericordioso, que se manifesta aos homens através de si próprios e do irmão sol e das irmãs aves e dos irmãos peixes e das irmãs plantas, em suma, através da Criação, que não se limitou ao simbolismo dos seis dias bíblicos, mas que continua incessantemente em cada dia do Tempo. É na linha de coerência destes princípios que os franciscanos enquadram o sistema ritual do *Auto Sacro do Presépio*.

Esta nova concepção teológica gerou enorme controvérsia no seio da igreja medieval, valendo aos franciscanos terríveis perseguições, tendo até sido acusados de hereges pelos elementos eclesiásticos mais conservadores.

Outro complexo etno-religioso a que Cortesão prestou muita atenção foi, como referimos atrás, às chamadas *Festas do Invério do Espírito Santo* (9), nas quais, como iremos ver, se entrechoca e se confunde com espantosa intensidade o profano e o sagrado.

Não há, ainda hoje, certezas acerca da origem remota das *Festas do Império do Espírito Santo*. Parece que certo imperador da Alemanha — possivelmente Otão IV, o Soberbo (1197 ou 1208-1218) — terá sido quem primeiro lançou os fundamentos duma instituição sob a invocação do Espírito Santo, destinada a socorrer os pobres atingidos pela fome que grassou no império ao raiar o século XIII. Daí se teria propagado a outros

(7) Sobre «O franciscanismo e a mística dos descobrimentos», além do seu estudo desenvolvido em *Os Descobrimientos Portugueses*, Lisboa, Arcádia, 1960, veja-se o seu artigo com aquele título em *Seara Nova*, n.º 301, de 2 de Junho de 1932.

(8) Acerca do Natal no pensamento de Jaime Cortesão, podem ver-se os seus artigos «O Natal na História da Civilização», *Diário de Lourenço Marques*, Natal de 1957, Número Especial; «Natal entre as Estrelas», in *Portugal — A Terra e o Homem*, Lisboa, Artis, 1966. Veja-se ainda, a este respeito, o nosso artigo «O Natal no Pensamento de Jaime Cortesão», *Diário de Coimbra*, de 21 de Dezembro de 1984.

(9) Ver «Espírito Santo. Culto do», in *Dicionário de História de Portugal*, vol. II.

estados da Europa, atingidos também pela mesma calamidade, normalmente acompanhada pela peste.

Do facto de ter sido instituída num império, por um imperador, terão resultado as cerimónias da «coroação», figurando tanto nos ritos litúrgicos como no cortejo pagão, entre outras manifestações etnográficas, os profaníssimos foliões, que talvez possam também ser tidos como os representantes directos dos famosos bobos palacianos, tão em voga nos últimos séculos da Idade Média (10*).

Jaime Cortesão mostrou-se profundamente empenhado em resolver o enigma da origem do *Culto do Espírito Santo* e das *Festas do Império* a ele associadas, para o que tinha projectada, ao que parece, obra de fôlego, cujo plano chegou a apresentar a alguns amigos (n).

A sua morte em 1960 não lhe permitiu levar por diante a projectada obra. Porém, dos escritos que sobre a matéria nos deixou dispersos, podemos vislumbrar um pouco do que lhe ia no espírito.

Segundo ele, terão sido também os franciscanos os grandes mentores e difusores das *Festas do Império do Espírito Santo* em Portugal (12). E explica: «Desde a primeira metade do século XIII que se propaga entre os Franciscanos a chamada heresia dos *irmãos espirituais*, que exigiam a estrita observância da regra de São Francisco, em particular o voto de pobreza, em breve seguidos pelos *fraticelli*; e todos, sob a influência de

(10) Para o conhecimento destas festas que ainda hoje se realizam nos Açores, ver Frederico Lopes, «Memória sobre as festas do Espírito Santo na Ilha Terceira dos Açores», separata do Vol. 15.º do *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo, Tipografia Andrade, s.d.

(11) Veja-se a fotografia inserta em Ricardo Saraiva, *Jaime Cortesão—Subsídios para a sua Biografia*, Lisboa, Seara Nova, 1953, p 45, cuja legenda diz: «Jaime Cortesão expondo a David Ferreira, num Parque de Sintra, em Agosto de 1952, o plano da obra acerca de *O Culto do Espírito Santo em Portugal*. Veja-se também, Vitorino Nemésio *O Segredo de Ouro Preto e outros Caminhos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1960, pp. 100-101, onde pode ler-se: «Jaime Cortesão, que é o historiador que sabemos, mostrou-se-me empenhado em resolver o enigma da origem do Culto do Espírito Santo, que ele crê entroncado numa ramificação heterodoxa, ou suspeita de tal, da espiritualidade franciscana».

(12) Veja-se sobre este assunto «O Sentido da Cultura em Portugal no Século XIV», *Seara Nova*, 1311-1314, Janeiro-Fevereiro de 1956 e 1315-1316, de Março de 1956. Este estudo foi publicado em separata e também inserto em *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, in *Obras Completas* de Jaime Cortesão, Lisboa, Livros Horizonte, 1974, pp. 159-202: «Pentecostes em Santa Catarina», *O Primeiro de Janeiro*, de 27 de Junho de 1957.

Joaquim de Flora ⁽¹³⁾, dividem a historia em três idades: a do *Pai* e da lei de Moisés, que terminara; a do *Filho* e do Novo Testamento, em crise; e, por fim, a do *Espirito Santo*, cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente. Os *irmãos espirituais* seriam a alma dos tempos novos. Como é lógico, negavam a autoridade do Papa; e durante o grave conflito das investiduras, entre o papado e o Imperador da Alemanha, tomaram o partido deste último, assim como o de todos os monarcas de tendências civilistas que, por sua vez, os ampararam nas suas lutas dentro da Ordem ou contra a Santa Sé».

«Conhecida, como conhecemos, a rapidíssima expansão da Ordem de São Francisco em Portugal; a sua comunhão de espírito com as classes populares; e o grande prestígio dos frades observantes, continuadores dos *espirituais*, entre nós, não será de considerar que a heresia dos *irmãos espirituais* houvesse vingado também aqui, onde fora tão ardente e dramática a luta entre os reis, em defesa da soberania civil, contra os bispos e o clero?» ⁽¹⁴⁾

Cortesão corrobora a sua convicção do prestígio dos *espirituais* em Portugal com a «existência de numerosas e diferentes versões da *Demanda do Santo Graal*» e da sua extraordinária voga na corte portuguesa, particularmente no tempo de D. Dinis, onde a Rainha Santa Isabel teve papel de relevo.

Ao que parece «toda a família de Isabel de Aragão — seu pai Pedro III, seu irmão e tios, que sucederam nos tronos de Aragão, de Maiorca, da Sicília e Nápoles — partilhou, em maior ou menor grau, das crenças dos espirituais, cujos princípios religiosos, éticos e políticos adoptou» pelo que é de crer que a Rainha Santa tenha sido fortemente influenciada pelo meio em que foi criada e com o qual continuou a manter estreitas relações ⁽¹⁵⁾.

Apoiando-se no testemunho de vários cronistas portugueses, entre os quais D. Rodrigo da Cunha, Frei Francisco

⁽¹³⁾ Segundo apurámos, Joaquim de Flora, Abade de Cister, faleceu em 1202, mas as suas ideias foram alguns anos mais tarde assimiladas e divulgadas pelos franciscanos espirituais. Cf. Henri de Lubac. *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981. Sobre as obras atribuídas a Joaquim de Flora, consultar José Veiga Torres, «O Temno Colectivo Progressivo e a Contestação Sebastianista», *Revista de História das Ideias*, n.º 6, Coimbra, 1984, pp. 236-237, nota 23.

⁽¹⁴⁾ Ver nota 12.

⁽¹⁵⁾ Além do que Cortesão diz sobre Santa Isabel quando noutras obras fala dos franciscanos, veja-se ainda o seu artigo «Santa Isabel», *Notícias*, Lourenço Marques, de 24 de Dezembro de 1958.

Brandão e Frei Manuel da Esperança, defende que a *Festa do Império do Espírito Santo* foi fundada pela Rainha Isabel e pelo Rei D. Dmis, no convento franciscano de Alenquer, por volta de 1323, sob a influência dos *espirituais*. Pela leitura do capítulo XXXVII da *História Seráfica*.... do último daqueles cronistas, que transcrevemos em nota e que, pelo seu realismo, nos abstermos de comentar, ficamos a conhecer o complexo ritual das festas do *Paráclito* associadas ao *Império*, nos seus primórdios, em Alenquer, onde o sagrado e o profano se entrelaçam e se combinam em perfeita harmonia (16).

(i6) p_{re}i Manuel da Esperança, *História Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1956, tomo I, Livro Primeiro, cap. XXXVII, com o título «Do Império na festa do Efpirito Santo, & outras antiguidades, que tocão ao convento».

1. «A muitas coufas notaueis, em que teue boa parte a Rainha fanta Ifabel, fez lugar a velhice desta cafa. Hũa he a folemnidade do Imperio, do qual ella & feu marido, pera celebrar a festa do Efpirito Santo, forão os inuentores primeiros. E porque a feu exemplo o mefmo Imperio se vfa em muitas partes, breuemente efcreueremos as ceremonias delle.

2. Dia de Pafchoa pela manhaam entra na noffa igreja o que ha de fer Emperador, affitido de dous Reis, & todos acõpanhados da nobreza, & do pouo, com tres pagens, que lhes trazem tres coroas, hũa das quaes deixou pera este acto a mefma Rainha fanta. E fendo primeiro offerecidas no altar ao Senhor dos fenhores, hum religioso veftido em veftes facerdotaes coroa com ellas a todos tres, que affi coroados acompanhão a noffa procifsão de Chisto refucitado. No mefmo dia a tarde faie da igreja o Efpirito fanto o dito Emperador com muitas leftas, & trõbetas, grande multidão de gente cõ canas verdes nas mãos, & dous pagens adiante, hum delles com a coroa, o outro com o' eftoque, & tornando a este noffo conuento, nelle fe lhe faz a mefma coroação. O faancristão dá ramalhetes aos nobres, & elles coftumão aqui dançar com duas donzellas de muita honeftidade, que a titulo de fe lhes dar parte do dote pera, o feu cafameto acompanhão o Emperador, & fe chamão fuas damas. Acabada esta festa torna elle a fobredita igreja, da qual primeiro faio, co a mefma majestade, onde depois de offerecer a coroa no altar, pelas mãos d'hũ facerdote a recebe outra vez. Logo fe afseta em throno debaixo de hũ docel, & os nobres repetindo os feus bailes o festejão cortezmete. Erão tantos os gantos em efas occafões, qel-Rei D. Manoel as limitou a duas frutas, as quaes fe dão a quem fe acha prefente. Defte modo continua o Imperio pelos domingos fequentes antes do dia da festa, & o vitimo, q por rezão das mefmas festas entrarem muito pela noite neceffitaua de luzes, ainda hoje fe chama o *domingo dos fogareos*.

3. Solenizaãofe as veſperas co a procifsão, nomeada da *candeg* da qual tâbe foi autora a mefma sãta Rainha. Saie do noffo coueto cõ toda a popa, & grandeza do Imperio, acompanhando hum home, q lejiã hũas madeixas de cera beta nas mãos, da qual fica ardedo hũa pota fobre o noffo altar, & o mais fe eftende pela villa ate chegar a igreja de noffa Senhora de Trianna. Aqui ordenou a Sãta, q toda fe enrolaffe

Esta *Festa do Imperio do Espirito Santo* alcançou tamanho êxito que rapidamente se espalhou pelo Reino e depois pelas Conquistas, de tal modo que se criou o proloquio: «A cada canto seu Espirito Santo».

Com base na investigação e comparação dos documentos acerca da cronologia e distribuição geográfica do *Culto do Espirito Santo em Portugal*, constatou Cortesão que, antes de 1321, nenhuma igreja matriz e apenas quatro hospitais tinham o Espirito Santo por patrono, mas, depois daquela data e até finais de quinhentos, a igreja matriz de 75 localidades, 80 capelas de hospitais e albergarias e cerca de um milhar de conventos, capelas de igreja e ermidas tinham aquela invocação.

Quase sempre, nesses grandes ou pequenos templos, irmandades do Espirito Santo celebravam festas alusivas ao *Império* e à coroação do Imperador.

Uma das localidades onde se realizaram anualmente essas festas sacro-profanas foi Eiras, cujo relato chegou até nós pela pena de Borges de Figueiredo. Esse relato, escrito em 1886, no livro *Coimbra Antiga e Moderna*, terá sido recolhido pelo autor por via oral junto de pessoas que ainda presenciaram essa tradicional manifestação etno-religiosa, onde o profano e o sagrado são os traços dominantes.

Se, porém, atentarmos nas *Festas do Imperador de Eiras* e nas *Festas do Senhor Espirito Santo nos Açores* ⁽¹⁷⁾ ambas registadas em épocas recentes, e as compararmos com as primitivas *Festas do Império do Espirito Santo de Alenquer*, registadas por Frei Manuel da Esperança, verificamos que se mantêm os traços essenciais, mas o complexo ritual no seu todo é diferente, o que vem provar uma certa evolução ao longo dos tempos, perdendo alguns traços, introduzindo outros, mantendo assim o fluxo anelante do sistema etno-religioso.

pera depois fe gaftar nos diuinos officios, & miff as, ficando ja cingido todo o corpo da villa cO o fio da fua intercefsão, ajudado por húa parte da Emperatriz dos anjos, & por outra do Patriarcha dos pobres. E affi acôteceo, q abrazôdofe efte pouo em crueliffima pefte, a mefma cãdea eftendida pelas ruas lhe purificou o ar corrupto, & defterrou o cotagio. Mas hoje, alterada a fua difpozição, a cãdea fe reparte pela noffa, & mais igrejas da villa; & a procifsão vai adiãte cO ella ate a cafa do Espirito Sãoto, onde logo fe hade gaftar no vodo. As marauilhas do ceo, q ja nifto forão viftas, pôde fer q noutra parte as conte efa hiftoria. Doutras feftas não tratamos, porque não ha nellas correpondencia com efte noffo conuento».

⁽¹⁷⁾ Francisco Ernesto de Oliveira Martins, *Em Louvor do Divino Espirito Santo — Fotomemória*, nota introdutória de Américo Farinha de Carvalho, Região Autónoma dos Açores, Imprensa Nacional— Casa da Moeda, 1983, pp. 13-14.

Para possibilitarmos essa comparação e revelarmos a simbiose de profano e de sagrado a que vimos fazendo referência no ritual destas festas, chamamos a atenção do leitor para o relato das *Festas do> Imperador de Eiras* que em resumo apresentamos a seguir (18).

A cerca de uma légua a norte da cidade de Coimbra fica a povoação de Eiras, onde, segundo tradição muito- antiga e até 1832, se realizava a *Festa do Imperador do Espírito Santo* nos dias de Páscoa e de Pentecostes de cada ano.

Esta festa terá tido origem, segundo reza a tradição, num voto do povo de Eiras feito pelo pároco ao Divino Espírito Santo, para que a peste que grassava na cidade de Coimbra não atingisse a povoação. A pomba divina acolheu os rogos dos eirenses que não deixaram de cumprir anualmente o seu voto.

A câmara da povoação (Eiras tinha então honras de concelho) procedia à eleição do imperador, escolhido de entre os seus cidadãos, e fazia-lhe a entrega solene de meios considerados suficientes para a sua subsistência durante o ano: vinte e seis mil réis em dinheiro, cinquenta alqueires de trigo e oito almudes de vinho. Na primeira oitava do Espírito Santo, este imperador, acompanhado pela câmara, pela nobreza da vila, por dois pagens e dois criados, em cortejo precedido duma bandeira de damasco escarlate, dirigia-se à igreja matriz, onde tomava posse do seu cargo.

Assistido pelo juiz da igreja com cruz alçada e duas tochas, o pároco esperava no arco da capela-mor o imperador que, ao chegar, ajoelhava. Em seguida, o padre colocava-lhe na cabeça a coroa de prata sobre um casquete vermelho que dois pagens lhe apresentavam, dizendo com toda a solenidade: «Eu vos constituo Imperador de Eiras». Entregava-lhe depois um terçado antiquíssimo que o imperador beijava, restituindo-o ao pagem.

Finda esta cerimónia no templo, começava «sua majestade» a percorrer as ruas da capital do seu estado, dirigindo-se com o mesmo acompanhamento, mas agora com a cruz alçada entre duas tochas, à capela do Santo Cristo, onde ajoelhava para o pároco lhe tirar a coroa e o casquete.

Dali, com a bandeira à frente e alguns músicos, dirigia-se o cortejo em luzida cavalgada ao Mosteiro de Celas, em Coimbra. Uma vez chegados, entravam todos na igreja do Mosteiro ao som do repique dos sinos e, feita a oração do estilo, era

(18> Ver A. C. Borges de Figueiredo, *Coimbra Antiga e Moderna*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1886, pp. 329-332.

cantado um solene *Te-Deum*, no decorrer do qual era o imperador novamente coroado pelo capelão do Mosteiro ⁽¹⁹⁾.

Terminado o ofício divino, ia o imperador sentar-se junto as grades do coro e aí conversava algum tempo com a madre abadessa e demais freirás.

Em seguida, «sua majestade» era convidado a recolher-se à hospedaria para descansar um pouco e tomar alguns refrescos que a abadessa lhe mandava servir. Então, a madre abadessa pedia-lhe a coroa para a dar a beijar às freirás que a consideravam «milagrosa». Todavia, e entretanto, as freirás mais travessas divertiam-se, troçando dele com pilhérias e dichotes.

Sucedendo-se aos logros das bernardas, ao sair à rua o rapazio escarnecia-o de mil modos, conseguindo até atar-lhe ao rabicho da peruca um fio (ou uma liga de meia) que, puxado, deitava por terra a cabeleira, o casquete e a coroa, ficando à vista a imperial careca. Porém, os leais e dedicados pagens protegiam «sua majestade», conseguindo salvar as insígnias imperiais ⁽²⁰⁾.

De Celas dirigia-se o cortejo imperial à capela do Espírito Santo, perto do santuário franciscano de Santo António dos Olivais, onde continuavam as festas com arraial, um grande banquete público, no qual tomavam parte, além do imperador, o seu antecessor e o pároco, ocorrendo na ocasião lutas de homens, corridas de éguas, leilões, etc. ⁽²¹⁾.

Do relato da *Festa do Imperador de Eiras*, que em síntese acabámos de apresentar, é notório o imbricamento do sagrado e do profano no seu complexo ritual de vincada riqueza etnográfica.

Abrimos aqui um parêntesis para assinalar que as festas do Espírito Santo que hoje se realizam no alto dos Olivais são

⁽¹⁹⁾ Note-se que a igreja do Mosteiro era da estrita serventia litúrgica da comunidade religiosa das freirás bernardas e que só neste dia e para esta manifestação sacro-profana abria as suas portas. O facto de Eiras ser fôreira do Mosteiro de Celas ajudará a compreender esta particularíssima excepção.

⁽²⁰⁾ Santa Rita Durão, o autor do *Caramuru*, descreve óptimamente num poema em latim macarrónico as zombarias de que era alvo o Imperador de Eiras.

⁽²¹⁾ A. C. Borges de Figueiredo, ob. cit., pp. 329-332. Refira-se, a propósito, que certos enfiteutas, nomeadamente os cabeças de prazo de Figueiró do Campo, eram obrigados, pelas condições do foro, a trazer nesta época do ano ac Mosteiro de Celas um queijo bom e uma fogaça (bolo grande) destinados a serem leiloados na Festa do Espírito Santo, o que constituía uma fonte de receita. Ver o nosso artigo «O Mosteiro e o Burgo de Celas nos meados do século XVIII — Estudo Económico e Social», *Munda*, n.º 2, Coimbra, 1981, p. 27.

ainda uma reminiscência da *Festa do Imperador de Eiras*, extinta há mais de século e meio.

Com teor mais ou menos idêntico ou diferente, consoante o lugar e o tempo, estas festas sacro-profanas realizaram-se em variadíssimos pontos do continente e dos territórios ultramarinos. O *Culto do Espírito Santo*, ligado à *Festa do Império*, possivelmente fundado pelos *franciscanos espirituais*, mas consolidado pelo apoio oficial de D. Dinis e da Rainha Santa Isabel, espalhou-se rapidamente no país e, depois do século XV, na África Portuguesa, na Índia, nos arquipélagos da Madeira e dos Açores, donde passou, em grande parte por acção do açoreanos, ao Brasil e a outros espaços americanos, onde ainda hoje se mantém vivo.

Vimos que o ritual e o significado destas festas evoluiu através dos tempos. Mas que *significado* teria nos primeiros tempos a cerimónia da *coroação do imperador*?

É ainda em Cortesão que procuramos a resposta: «Quando nos lembramos de que o problema máximo da política na Idade Média foi o da investidura, ou seja, da coroação do imperador da Alemanha, a cuja família pertencia a Rainha Santa, prerrogativa que o Papa reivindicava como sua, própria e exclusiva, mas que os soberanos e os *espirituais* lhe negavam; e que esse conflito esteve particularmente aceso ou reaceso nos fins do século XIII e começo do seguinte, torna-se evidente que a cerimónia, logo tão rapidamente estendida a todo o Reino, representava, e não podia deixar de o ser, o *mistério* litúrgico dum culto que negava a autoridade do Supremo Pontífice, por consequência herético, e que, ao contrário, proclamava a supremacia triunfante do poder civil..... Não se nos afigura excessivo, por consequência, crer que a cerimónia da coroação do Imperador tenha significado aos olhos de muitos portugueses, e quando menos daqueles, frades ou leigos, iniciados na doutrina dos espirituais, a investidura simbólica da Nação pelo Espírito Santo — espécie de Pentecostes nacional, na missão de pio-pagar a fé a todo o mundo» (22).

Este tema das festas sacro-profanas do *Culto do Espírito Santo* que Cortesão não pôde concluir é vasto e não cabe nos parâmetros deste trabalho. Continua a aguardar estudo aprofundado, talvez a propiciar uma óptima tese de doutoramento.

Fiquemos, pois, por aqui, no que tange às *Festas do Império do Espírito Santo*, mas continuemos com Cortesão e com o sagrado e o profano no seu pensamento etnográfico.

(22) Jaime Cortesão, «O Sentido da Cultura em Portugal no Século XIV», (ver nota 12).

Em muitos dos seus artigos de feição etnográfica Cortesão deixa vincada a ideia da criação individual de vários elementos etnográficos.

Pensamos, pois, que o modelo cortesaneano da criação da poesia popular pode ser aplicado a outros complexos etnográficos, tanto em Portugal como noutros países ou regiões.

Vimos atrás como nascem e morrem os fenómenos etnográficos. Vamos ver agora como vivem e como se integram na realidade antropossocial.

Os elementos etnográficos comportam interinfluências, interações e inter-relações que asseguram ao conjunto complexidade, unidade e finalidade. Estamos, portanto, em presença dum sistema; dum sistema específico (como, em última análise, são todos os sistemas) com a sua própria escatologia, que se desenvolve no jogo da vida antropossocial e cujas balizas são o profano e o sagrado.

O sistema etnográfico tem como finalidade tentar assegurar a homeostasia dos complexos culturais que caracterizam e individualizam os povos, isto é, a sua identidade. É hoje frequente ouvir dizer que Portugal sofre duma grave crise de identidade, o que vale por dizer que está em crise o seu sistema etnográfico.

Já em 1914, Jaime Cortesão patenteou ideias claras a este respeito, pois escreveu o seu *Cancioneiro Popular* «para que os Portugueses possam inteirar-se da sua própria Alma e fundamentalmente sintam a prendê-los e a dirigi-los os laços, íntimos do Espírito, para que enfim se forme ou se torne clara a consciência nacional, dando-nos a possível unidade finalista»⁽²³⁾.

Nós apenas acrescentaríamos o seguinte: Para que a Alma e o Espírito do Povo e a consciência nacional se formem e se revelem em toda a sua plenitude, torna-se necessário o conhecimento, não só do *Cancioneiro Popular*, mas de todas as manifestações culturais constituintes do seu sistema etnográfico. É a nossa visão sistémica que, nessa altura, (1914) falta a Jaime Cortesão.

No seu funcionamento e na sua finalidade como sistema, o sistema etnográfico tem capacidade para auto-reorganizar-se no e pelo anelamento generativo/recorrente.

É um facto que muitos elementos etnográficos se degradam e desaparecem da vida quotidiana. Mas essa desorganização entrópica é motivada pelo próprio funcionamento do sistema que não pode fechar-se sobre si, mas tem que abrir-se a outros

⁽²³⁾ Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 14.

sistemas, isto é, tem de acompanhar o ritmo da civilização, do progresso, do tempo espiral da história.

Isto significa que, na e pela desorganização, o sistema etnográfico vai regenerar-se e reorganizar-se. Como? Porquê?

Porque o desaparecimento de certos fenómenos etnográficos dá lugar ao aparecimento de outros, num processo permanente de reorganização neguentrópica, alimentadora do fluxo turbilhonar do anel generativo/recorrente.

Dias virão em que os «blue jeans» e os computadores hão-de ser considerados etnográficos. Como etnográficos se podem considerar já os «carros eléctricos», as «donas elviras» e outros modelos de automóveis antigos e quejandos objectos e máquinas cibernéticas.

Já em 1933 Leite de Vasconcelos escrevia: «Muitas outras cousas e ideias que hoje se consideram propriedade da civilização, pois se introduziram com ela, virão também um dia a tornar-se etnográficas» (24).

Esta perspectiva, pensamos nós, abre novos caminhos à etnografia, na medida em que ela deixará de confinar-se aos povos «primitivos» e aos meios rurais, pastoris e piscatórios e passará a estender-se às cidades e aos objectos cibernéticos, encarando os complexos culturais como sistemas e os povos não no sentido restrito de ilhas ou arquipélagos da sociedade, mas a sociedade no seu todo.

É evidente que os complexos etnográficos, como sistemas que são, não são fechados sobre si, são abertos a outros complexos, permitindo e favorecendo as trocas e as interinfluências que garantem a sua permanência no anelamento generativo/recorrente.

Nos sistemas biológicos, os indivíduos morrem, mas a espécie continua, mercê da capacidade de reproduzir-se. É a generatividade e a recorrência do anel. Nos sistemas antropossociais (como no caso concreto do sistema etnográfico) passa-se o mesmo: morrem uns fenómenos nascem outros (e uns só nascem porque os outros morrem) e o sistema continua no seu anelamento generativo.

Mas convém reter que a alimentação do anel generativo/recorrente não se faz apenas à custa de novos elementos; faz-se também pela neguentropização de elementos degradados ou em degradação.

(24) José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa — Tentame de Sistematização*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980, vol. I, pp. 3-4.

A etnografia é, em si mesma, neguentropia, na medida em que detecta, recupera, recicla, ordena e organiza os elementos etnográficos. É um processo formativo/informativo e toda a informação é potencialmente neguentrópica. Ao recolher, ordenar e acondicionar os materiais etnográficos (seja os próprios objectos, seja a sua imagem ou descrição) o etnógrafo está a recriar os fenómenos e a criar etnotecas que podem ser neguentropicamente utilizadas a todo o momento, pois constituem reservas alimentadoras do fluxo anelante produtor-de-si. É este o importante papel do etnógrafo e a razão de ser da etnografia.

A Jaime Cortesão cabe uma quota parte relevante no processo neguentrópico e anelante da etnografia portuguesa. Recapitulando um pouco do que dissemos sobre Cortesão, temos que uma parte substancial da sua obra etnográfica se encontra dispersa, quer nos livros editados, em especial os de carácter histórico, quer em centenas de artigos, publicados ao longo dos anos, em revistas e jornais, alguns dos quais reunidos na magnífica obra *Portugal — A Terra e o Homem*.

Mas, logo em 1914, publicou dois livros de carácter vincadamente etnográfico: *Cancioneiro Popular*, bem organizada colectânea de poesia popular, precedida de um estudo crítico e explicativo e *Cantigas do Povo para as Escolas*, livrinho que reúne cerca de uma centena de quadras populares, histórias em verso, cantilenas e adivinhas.

Em 1942, publica no Brasil O *Que o Povo Canta em Portugal*, colectânea com uma introdução crítica e uma selecção musical, onde deixa expressas as suas teses sobre a criação da poesia popular portuguesa e as interinfluências na poesia e na música popular entre Portugal e o Brasil. Na abertura deste livro escreve o que pensa de si próprio, a respeito do seu posicionamento no seio das ciências etnográficas. Vejamos o que aí nos diz: «O que vai ler-se não pretende ser obra extreme de ciência. Não nos movem pruridos de folclorista ou de etnólogo que não somos..... Se alguns títulos houvéramos de invocar na portada deste livro, para justificar o nome de quem o coordena e fundamenta, seriam os de poeta e historiador. De poeta, porque vamos encarar a poesia popular portuguesa, essencialmente como obra de arte. De historiador, porque não perdemos de vista o povo português considerado como criador de história» (25).

Para evitar possíveis diatribes, Cortesão deixa bem claro que não se considera etnólogo. Com efeito, embora tenha teorizado alguns temas, não deixou obra teórica sistematizada.

(25) Jaime Cortesão, *O Que o Povo Canta em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980, p. 7.

Mas não se considerando etnólogo, será que se considera etnógrafo?

Ele nunca nos diz que é, mas também nunca diz que não é etnógrafo. Deixa à consideração dos leitores e críticos esse juízo de valor.

Pela nossa parte, pelo estudo que fizemos da sua obra e pelo modelo que adoptámos na distinção entre etnologia e etnografia, não temos dúvidas em considerá-lo etnógrafo. Mas etnógrafo que contempla o ecossistema etnográfico do mirante da história.

Para ele, o povo, o mesmo povo anónimo criador de etnografia é também criador de história. Em *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal* escreve: «Longos anos passados nos arquivos, quer nos portugueses quer nos estrangeiros, levaram-nos a dar uma importância crescente à criação anónima e colectiva. Convencemo-nos até de que na evolução histórica intervém uma oculta consciência da espécie» (26).

Paladino da interdisciplinaridade (de que a sua obra, concebida no seu conjunto, é um eloquente exemplo) Jaime Cortesão subscreveria, sem quaisquer reboços, a máxima atribuída a Abel Salazar: «O homem que só sabe medicina, nem medicina sabe».

Duma forma particular, entende que a etnografia e a história têm de caminhar de mãos dadas, já que o fim a atingir é idêntico: aprofundar as raízes culturais, conhecer a alma do povo e formar a consciência nacional, criando a possível unidade finalista (27).

Aliás, com o exercício mental necessário à elaboração deste trabalho, começou a tomar corpo no nosso espírito a ideia de que a interdisciplinaridade (em que o vector aparentemente antinómico sagrado/profano não pode deixar de estar presente) é uma das formas neguentropizadoras do pensamento científico e uma das fontes geradoras do fluxo que alimenta o grande «turnover» que é o sistema de ideias constituído por todas as áreas do saber.

A etnografia é, para Cortesão, como que o rés-do-chão do edifício da história. Estamos até convencidos de que é pela «escada de serviço» da poesia e pela «porta» da etnografia que Jaime Cortesão entra nos aposentos da história.

(26) Cf. Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1964, p. 5; *Os Descobrimentos Portugueses* (Prefácio).

(27) Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 9; *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1964, p. 3.

Cortesão nunca concebe o homem e os povos separados do seu meio natural. No seu imanentismo panteísta, considera a Natureza e a Vida como > a essência de toda a Arte feita Beleza Suprema. No seu arquétipo do Mundo, há como que urna constante e necessária profanação do sagrado e uma sacralização do profano.

Faminto de paisagens, sente-se irresistivelmente atraído pelas belezas da grande «Mãe-Natureza». E, quando em 1957, saudoso da Pátria, regressa definitivamente do Brasil, percorre o país de norte a sul, para rever a terra e o homem, numa autêntica peregrinação aos «lugares sagrados» que lhe inspiraram belos artigos, publicados em vários jornais. O último desses «lugares sagrados» foi (não podia deixar de ser) a Figueira da Foz e a Serra da Boa Viagem que, já muito doente e num esforço sobre-humano, visitou cerca de um mês antes de falecer.

Ali, entre a Serra e o Mar, entre a Terra e o Céu, entre a Vida e a Morte, Jaime Cortesão sente-se possuído pelo perfume místico da paisagem e alimentado pela essência da própria Vida, como se os deuses lhe servissem o seu néctar azul pela taça dos horizontes.

Ali, transportando o olhar para lá do que a vista alcança, o seu pensamento parece voar a caminho da Eternidade.

Ali, no Alto da Serra, escreve o seu último artigo em que o profano e o sagrado se insinuam e que conclui com as seguintes palavras, as últimas que nos deixou, de esmerado recorte literário e de vincado pendor etnográfico. Atentemos nessas belas palavras:

«Já do Alto da Vela (vela ou vigia dos piratas que demandavam Buarcos e o Mondego) o panorama é do mais doce encanto. Daí, vê-se a curva da enseada bordando de esmeraldas a costa, o casario desde Buarcos à Figueira, o talhe profundo do Mondego, as areias de Lavos, mas o olhar atinge, nos dias claros, o farol de São Pedro de Muel e, mais longe, como aparições fantásticas, as Berlengas. E, para lá do olhar, a memória irresistivelmente evoca as baías da Grécia, onde os deuses viveram»⁽²⁸⁾.

Pela leitura que fizemos da sua vida e obra (ou antes daquela através desta) concluímos que, para Jaime Cortesão, a realidade antropossocial é feita da síntese do profano e do sagrado; não são termos propriamente antitéticos, em que um representa o Mal, o Humano, a Morte, e o outro o Bem, o Divino, a Eternidade, antes dão a ideia de harmonizar-se e

⁽²⁸⁾ Jaime Cortesão, *Portugal — A Terra e o Homem*, Lisboa, Areis, 1966, ed. especial, vol. I, pp. 163-166.

(con) fundir-se de tal modo que tudo parece ser ao mesmo tempo profanação do sagrado e sacralização do profano.

Para Cortesão, a Poesia é a forma suprema da Arte e esta é o equivalente moderno das Religiões. A *corrente saudosista*, o *paganismo espiritualista* e o *misticismo naturalista* que influenciaram a produção poética portuguesa das primeiras décadas do século XX representam a tentativa de realização dessa *fusão de contrastes* e dessa cristalização do sagrado e do profano, só possível pela síntese do princípio cristão e do princípio luciferino ⁽²⁹⁾.

A nosso ver, o seu espírito ter-se-á alimentado no maná desses universos e a sua obra é a tentativa de harmonização desses contrários (ou melhor, o esforço para demonstrar que a antinomia é apenas aparente). Quem tiver dúvidas a esse respeito, veja, como exemplo eloquente, o seu poema *Divina Voluptuosidade* ⁽³⁰⁾ e atente no esforço para harmonizar o sagrado e o profano, contido, aliás, no próprio título do poema, no qual aborda temas diversos como o Amor, a Natureza, o Homem, a Religião, a Mística, o Sonho, a Vida. Ao transportar o Amor ao «Reino do Sublime», como que teoriza o próprio Amor. Sublimada a sensualidade, harmonizados o cristianismo e o paganismo, conciliada a vida e a eternidade, fica explicada a aparente antinomia contida no título: *Divina Voluptuosidade*.

Cortesão é profundamente místico, mas dum misticismo laico, pelo que nunca se vinculou a qualquer igreja. A sua atitude moral e religiosa é de exaltação dos valores do cristianismo autêntico que reencontra em São Francisco de Assis. A sua fé cristã está patente no permanente transbordar de amor com que procura incensar a própria vida. E o franciscanismo exerceu sobre ele um forte poder de atracção moral, pela ampla generosidade humana com que procurou divinizar a Terra e pelo seu relevante papel nos Descobrimentos.

Cortesão quis ainda significar, com o seu último acto de vontade, que a harmonização do sagrado e do profano se projectam para além da vida terrena. Segundo nos foi informado por um membro da sua família, seu primo, Dr. Ivo Cortesão, quis ser amortalhado no hábito de burel dos franciscanos e que o seu cortejo fúnebre — numa simbólica manifestação laica de pesar e alegria — fosse acompanhado ao som da *Nona Sinfonia* de Beethoven.

⁽²⁹⁾ Cf. o seu artigo «Da Renascença Portuguesa e seus intuitos», *A Águia* — *Revista Mensal de Arte, Scienda, Filosofia e Crítica Social*, n.º 7 (2.ª série), Julho de 1912.

⁽³⁰⁾ Jaime Cortesão, *Divina Voluptuosidade*, Lisboa, Livrarias Aillaud & Bertrand, 1923.