

**COM O DIABO NO CONTO:  
APONTAMENTOS PARA O ESTUDO DA FUNCIONALIDADE  
DO DIABO NO CONTO POPULAR\***

Pedro Lopes de Almeida  
(pedrolopesalmeida@gmail.com)

– *Legião é o meu nome, porque somos muitos.*  
Marcos 4, 9

– *E o castigo dos males? O castigo dos crimes?*  
– *Meu filho... – e pôs-lhe no ombro uma mão de fogo, que crestava a estopa da camisa – que ignorância a tua... Mas quem castiga os males, senão eu?*

Jorge de Sena, *O Físico Prodigioso*

*“Our house is hell, and thou, a merry devil,  
Didst rob it of some taste of tediousness.”*

Jessica, in W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*

Pela primeira vez, o Diabo está em risco de vida. O conto também. Como os animais de circo, o Diabo é hoje tudo, menos ele. Fantasia de Carnaval, personagem de anedotas, logotipo de *sex-shops*, estampa de *t-shirts*, extraterrestre, comandante na guerra-das-estrelas, vilão de videogames, mascote de bebidas energéticas, este diabo de porta-chaves prostitui-se em campanhas de *marketing*, e a maquilhagem já não deixa ver o verdadeiro rosto. Ele é o grande desconhecido. Esquecidos deste velho companheiro de viagem, empurrámo-lo para a margem, encerrámo-lo nos alçapões do discurso, preferindo a caricatura tosca e rude. O conto popular não atravessa melhores dias, é sabido. O perigo de se converter em curiosidade académica é real, e o seu lugar cativo junto à lareira foi já ocupado por electrodomésticos. Eis a nossa motivação para o presente estudo: procurar um caminho para devolver ao Diabo e ao seu séquito as feições genuínas, explorando o tesouro (diamantes brutos) do conto tradicional.

Por razões exclusivamente metodológicas, tomamos apenas em consideração os textos da recolha de Adolfo Coelho: *Contos Populares Portugueses*, editado pela primeira vez em 1879. O primeiro passo era reunir um *corpus* de contos onde assomasse o Diabo ou os seus demónios. Levantava-se então o problema de delimitar as possibilidades e configurações da figuração do diabo: se, por um lado, são numerosas as alusões altamente codificadas e sob as mais diversas aparências que, de uma forma ou de outra, são conotáveis com o Diabo<sup>1</sup>, por outro, são frequentes referências a entidades associadas ao Mal e ao diabólico com condição meramente qualificativa<sup>2</sup>. Verifica-se que este é um lugar fugitivo e, em certa medida, qualquer tentativa de delimitação será uma tentativa de retenção de água entre as mãos.

### I. Arqueografia do Diabo

Antes de nos debruçarmos sobre o Conto Tradicional, impõe-se passar em revista os principais nós

---

\* Estudo realizado no âmbito na Unidade Curricular *Literaturas Orais e Marginais I* (FLUP), sob a orientação do Professor Dr. Pedro Eiras.

<sup>1</sup> Por via de dispositivos simbólicos fossilizados no código cultural do Ocidente: o cão, o lobo mau, o/a feiticeiro/a, o mouro, a velha má, a bruxa má, o “bicho que rasteja”, o conde sedutor, o rapaz tolo a quem Nossa Senhora põe cornos, a bicha de sete cabeças, etc.

<sup>2</sup> E.g.: “o diabo do velho meteu-me um dedo tão quente, tão quente pelo c.. acima que parecia um espeto quente.” (Coelho, 2005, p. 98); “«Lembra-te a ti, diabo, quando me deste a coça?» [conde sedutor para a filha mais nova do rei]”, (Id. *Ibidem*, p. 206).

irradiadores de significação que foram definindo os traços da figura do Diabo. A panorâmica será necessariamente redutora, impressiva e sumária, pretendendo apenas captar os aspectos significativos de importância mais evidente para a nossa análise.

### 1. Identidade: filho de pai (quase) incógnito

A procura de uma génese da ideia de *Diabo* faz-nos esbarrar de frente com os numerosos problemas que campeiam na escrita da história desta figura. A pluralidade de teorias quase sempre inconciliáveis não só atesta a antiguidade e a múltipla proveniência do mito, como a instabilidade cultural de que sofre até tarde: ainda no século XVII as explicações para a origem do Diabo sucedem-se nos meios escolásticos. Seleccionaremos as mais coerentes e pregnantas.

Os primeiros Doutores da Igreja admitem que Satanás, o mais antigo de entre os anjos, era também o mais sábio de entre eles. Esta é a opinião que nos chega de Lactâncio, Justino e Tertuliano. Este último, declarando que o Diabo sai puro das mãos de Deus, acrescenta que a causa da sua desgraça fôra abandonar-se à inveja, ao saber que o Criador havia submetido ao Ser criado à sua imagem e semelhança toda a criação (*De patientia* 5, *apud* Turmel, 1931, p. 20 e ss.). Eis o primeiro pecado de Satanás. De seguida, continua Tertuliano, o anjo já decaído induz em pecado o homem, levando-o também a invejar Deus, como forma de vingança. Assim, a serpente enrolada na Árvore do Conhecimento (seja ou não o próprio Satanás quem fala a Eva: as teorias contradizem-se) serve o subtil propósito de instigar no coração do homem o pecado em que Satanás incorrera ao sentir-se preterido, injectando no habitante do Éden a revolta contra Deus. Esta visão será reformulada por Lactâncio, no século IV, que estiliza o esquema de Tertuliano: antes da criação do mundo, Deus engendra dois filhos – o *Verbo* e o *Diabo*, este mais novo. A perseverança do primeiro merece-lhe as atenções do Pai, o que redundava na inveja do segundo filho (*Divinae Institutiones* 2, 9, *apud* Turmel, 1931, p. 21 e ss.).

Posteriormente, as teses da inveja são substituídas pelas do orgulho. É Orígenes quem introduz a nova leitura dos textos sagrados. A partir do Livro de Isaías 14, o doutor de Alexandria conclui que foi o orgulho o responsável pelo corrompimento de Satanás: se Orígenes conserva a magnânimidade primitiva do Diabo, ele faz retroceder a queda a um momento anterior à criação do Homem, quando aquele que João apoda de *Príncipe deste Mundo* admira a sua perfeição, aspirando tornar-se igual ao Altíssimo (*De Principiis* 1, 5, 5; 4,22, *apud* Turmel, 1931, p. 24 e ss.). Esta doutrina seria introduzida na Igreja Ocidental por Hilário (de Poitiers), Ambrósio (de Milão) e Jerónimo (conhecido tradutor da Bíblia, de Strídon). Hilário reforçaria o argumento de Orígenes, associando o orgulho à tentação de Cristo no deserto – a natureza orgulhosa do Diabo revela-se quando declara ao Verbo “*Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares*” (Mt. 4, 1) (*Tractatus super Psalmos* 118, 16,7, *apud* Turmel, 1931, p. 25).

Uma vez firmada a sua condenação pelo *orgulho*, o Diabo permanecerá por longos séculos confinado a essa condição. São apenas de pormenor as revisões a que procedem Agostinho de Assis, Gregório Nazianzeno ou Anselmo da Cantuária. Só com Suarez assistiremos a uma mutação significativa na forma de conceber a génese de Satanás. A sua reflexão parte da constatação do carácter aberrante da concepção segundo a qual Satanás aspirava a tornar-se igual ao Altíssimo: o Diabo desejar tornar-se independente afigura-se, a Suarez, um contra-senso do qual um anjo seria incapaz (*De angelis*, 7, 10-14, *apud* Turmel, 1931, p. 30 e ss.). Acresce que, se Satanás foi a mais perfeita criatura das cortes celestes saída das mãos do Criador, não faria qualquer sentido aspirar a substituir Deus na liderança dos anjos, já que ele, sendo o primeiro de entre os anjos, detinha o direito natural de os comandar, donde, conclui logicamente Suarez segundo o seu raciocínio habituado a exercícios jurídicos, Satanás não podia desejar algo que *já possuía*. A tese que Francisco Suarez propõe na obra citada (datada de 1620) é fortemente influenciada pelas conclusões do Concílio de Trento (1545-1563). Ao saber do projecto divino de fazer encarnar o Verbo na raça humana, secundando-o a ele, o mais perfeito dos entes espirituais, Satanás sente-se ofendido, vexado, ao ver o privilégio de união hipostásica concedido a outro que não ele. Como nota Joseph Turmel,

“este Satanás que deseja ser Deus não é o ser irracional imaginado pelos antigos teólogos. Ele deseja a divindade, mas num sentido que nada tem de impossível, já que ele quer simplesmente ser tomado hipostasicamente pelo Verbo e formar com ele uma só pessoa, ainda que conservando a sua natureza distinta.”<sup>3</sup> (Turmel, 1931, pp. 34-35).

Embora sedutora, a teoria de Suarez enfrentava um paradoxo potencialmente fatal: como poderia Satanás tomar

<sup>3</sup>Como critério de uniformização, todas as traduções de citações cujos originais se encontrem noutros idiomas são da nossa autoria.

conhecimento, antes da sua expulsão, de um mistério que não deveria ser decretado senão após o pecado de Adão, e, por consequência, depois da expulsão do próprio Diabo, já que é ele quem se encontra por detrás da serpente que tenta Eva?

## 2. Anjos cadentes.

Até ao momento, vimos concentrando atenções na figura do Diabo. Convém, todavia, não esquecer que a arquitectura mitográfica ocidental opera através de uma lógica dialéctica de simetrias: o exército dos anjos, fiéis acólitos de Deus documentados já nos textos vetero-testamentais, tem a sua réplica em negativo nos demónios, horda de serventários de Satanás. A sua presença assídua nos contos tradicionais de todas as culturas legitima esta secção que lhe é dedicada.

É logo no século II que o mártir Justino teoriza a origem dos demónios, explicando-a segundo a visão hebraica ensaiada no *Livro de Henoch*: com a fraqueza dos filhos dos céus – ou anjos:

“Deus confiou o sono dos homens e das coisas terrestres aos anjos. Mas os anjos, violando esta ordem, encetaram comércio com as mulheres, gerando as crianças que são os demónios.” (2 *Apologi* 5, 2, *apud* Turmel, 1931, p. 19)

Réus do pecado da luxúria, os anjos prevaricantes são expulsos das divinas cortes, passando a habitar, irremediavelmente corrompidos e misturados com os homens, a Terra. Eis o castigo por terem preferido a beleza efêmera em lugar da perfeição do Eterno.

Esta explicação, quase consensualmente aceite entre os doutores da Igreja dos primeiros séculos, levanta, contudo, um sólido problema: se os anjos apóstatas devem a sua decadência às paixões por que são tomados, a sua expulsão encontra-se divorciada da expulsão do Demónio. Sabemos, todavia, que a tradição funde num só estes dois movimentos de queda: assim no-lo diz o cap. XII do *Apocalipse* de S. João, onde um dragão vermelho de sete cabeças e dez chifres se precipita dos céus, depois de combater S. Miguel, fazendo cair consigo, com um golpe de cauda, *a terça parte das estrelas do céu* – é a expulsão de Satanás dos céus, arrastando os anjos maus que haviam pactuado com a sua revolta contra o Altíssimo: o dragão é o Diabo, e as estrelas os demónios. Esta mesma leitura será potenciada pelo Papa Gregório I, o qual explica que o firmamento do *Apocalipse* é a Igreja, e as estrelas (de)cadentes os fiéis apóstatas, aliçados pelo Diabo. Esta seria a interpretação que vingaria na doutrina oficial.

## 3. Um corpo para uma ideia.

A questão do grau de materialidade do Diabo e do respectivo séquito não se oferece mais fácil. Também aqui a evolução das opiniões é ziguezagueante, e os resultados incertos.

Até ao século XII o Diabo, como os demais seres celestes, possui apenas um corpo etéreo ou aéreo. Em todo o caso essa natureza seria sempre material, já que de outro modo não seria possível explicar o pecado que havia precipitado os demónios dos céus. Semelhante concepção foi sendo suportada por provas colhidas nos textos sagrados: assim a notícia de que os anjos se alimentariam de maná, que alimentou também os hebreus no deserto, valida a existência de um corpo físico aparentado com o humano, com necessidades idênticas; assim o emprego dos anjos, da parte de Deus, como mensageiros, no Salmo 103, 4, onde são dados como formados de um material leve como o vento.

Orígenes postula que, no princípio dos tempos, todos os espíritos se formavam de uma matéria absolutamente espiritual e inconsútil. Como consequência do pecado, esses espíritos primitivos foram exilados do céu, devendo-se à necessidade de forjar um “envelope” para essas essências a criação da Terra: a sua teoria concebe a criação do Universo como um processo de *oxigenação* (em tudo semelhante ao da fruta) – o aprisionamento dos corpos celestes pela matéria é a degradação da não-matéria, assim punida pelo pecado, donde, com excepção da Trindade, não seria possível qualquer ente ser dotado de existência sem um suporte físico (*De principii* 1, 6, 4, *apud* Turmel, 1931, p. 60 e ss.).

É com Agostinho de Hipona que se processa o passo seguinte na via da materialização dos entes espirituais. Para identificá-lo torna-se necessário reler a sua concepção de “corpo dos anjos”:

“Do mesmo modo que a nossa carne mortal será transformada no corpo de um anjo, também as nossas

lamentações se converterão em louvores” (*Sermo XLV*, 10, *apud* Turmel, 1931, p. 63)

Um corpo celestial, etéreo, luminoso, onde nenhum pensamento fica oculto aos olhos de quem o veja – eis a dádiva concedida após o Juízo Final. Como, então, foi possível a estes anjos tornarem-se visíveis aos homens, como atestam os incontáveis relatos acreditados de aparições? De dois modos, esclarece Agostinho: não só porque está em poder dos anjos transformar a sua aparência “de maneira a dar-lhes as feições desejadas, segundo as exigências do seu ministério” (*Sermo XII*, 9, *apud* Turmel, 1931, p. 64), como ainda por lhes ser possível adoptar o corpo de um vivente, usando-o como a uma veste (*id.*, *ibidem*). Em ambos os casos, o pressuposto é o mesmo: os anjos podem revestir-se de um corpo substancial. A concepção agostiniana da materialidade dos anjos revela-se altamente profícua para a nossa compreensão da relação entre a cultura tradicional e o Diabo e seus demónios. Somos levados a crer, a partir da análise dos contos populares, que a figuração do diabo no folclore deriva de um processo de contaminação da teorização cunhada por Santo Agostinho. Retenhamos por ora esta anotação, que adiante retomaremos. Curiosamente, esta não será a doutrina oficial da Igreja, que preferirá uma concepção puramente imaterial.

A propagação das ideias neoplatónicas na Igreja Cristã do Oriente determina uma inflexão no sentido da admissão da total imaterialidade dos anjos e seres celestes. Durante a sua permanência em Constantinopla, o futuro papa Gregório I toma contacto com as doutrinas do (Pseudo) Dionísio Areopagita, inspirando-se nos seus escritos. No século IX, os entes espirituais perderam já todas as marcas corpóreas, e só por conservadorismo alguns escolásticos reiterariam as teses de Agostinho de Hipona (*vd.* Turmel, 1931, p. 71 e *ss.*). Para legitimar a tese da espiritualidade absoluta convoca-se com frequência o episódio da expulsão da Legião de demónios do corpo de um gadareno, por Cristo. É Ricardo de São Vítor quem no-lo afirma, depois de recordar que uma legião se compõe de seis mil seiscentos e sessenta e seis indivíduos:

“Não digas que os espíritos angélicos, os bons como os maus, possuem corpos subteis. Pois, por mais subteis que sejam, tais corpos não se podem sobrepor. Que grau de pequenez precisarias então lhes atribuir para alojar tantos corpos angélicos no corpo de um só homem?” (*De Trinitate* 4, 25, *apud* Turmel, 1931, p. 73)

E assim acabaria a história dos divergendo entre os doutores da Igreja acerca desta matéria, não se desse o caso de sabermos da indiferença do povo face às contendas particulares da Teologia. Com efeito, nem é preciso ouvir contar uma lenda ou um qualquer conto popular onde ele seja convidado, para, perante a simples alusão à palavra “*Diabo*”, se iluminar uma imagem mental bem definida, de carne e osso, antropomórfica e sorridente, apesar das tentativas de lhe sonegar tal corpo. De facto, é Joseph Turmel, destacado teólogo e especialista em dogmática quem, no começo do século XX, admite:

“Digamos agora que a crença tradicional expulsa da teologia encontrará refúgio no povo e na liturgia. Ignorando os doutores e as suas especulações revolucionárias, os fiéis continuarão a acreditar que o Diabo ronda em torno deles.” (Turmel, 1931, p. 83)

Assim sendo, e sem a orientação dos doutores da Igreja, o folclore viu-se obrigado a recorrer a outras instâncias para encontrar uma carnagem adequada este ente. A respeito disso, infelizmente, os estudos de Turmel são omissos, observando, doravante, as manifestações do diabo nos actos de bruxaria, feitiçaria e possessões. Porém, esse caminho, ao conduzir o leitor para a caça às bruxas da Idade Média e a censura clerical, afasta-nos do ponto nevrálgico onde surpreendemos a eleição de um rosto para o Diabo. É aí que julgamos poder detectar um dos mais significativos pólos irradiadores de sentido para a convivência da tradição oral com o Diabo. E a resposta vem-nos de uma parte insuspeita. É provável que a conjugação de dois interesses do seu autor determine infalivelmente a posição privilegiada que ocupou no pensamento ocidental: a preocupação com a relação entre o Homem e a Natureza, aliada a uma profunda reflexão sobre os problemas da sexualidade humana, conferem a D. H. Lawrence os conhecimentos necessários para formular a sua tese sobre a génese da figura diabólica no Ocidente. Pelo interesse de que se reveste, o texto merece uma transcrição um pouco mais demorada:

“No começo da Era cristã, foram ouvidas vozes ao largo das costas da Grécia, para o mar, sobre o Mediterrâneo, gemendo: 'Pã está morto! O Grande Pã está morto!' [...]

Mas quem era ele, afinal? Ao descer os longos corredores da História encontramos cintilações ténues de um rústico deus oculto, com o brilho claro de uma cabra no olhar. Uma espécie de fugitivo,

escondido entre as folhas, e soltando gargalhadas com o estranho escárnio de quem se sente vencido por algo menor que ele mesmo.

Um foragido, mesmo nos primórdios dos deuses. Uma espécie de Ismael entre os arbustos.

Ainda assim, sempre aquele majestoso título: O Grande Deus Pã. Como se ele fosse, ou tivesse sido, o maior de entre os deuses.

Oculto entre os frondosos recantos, ele era quase mais demônio do que deus. Destinava-se a ser temido, não amado nem sequer tido por perto. Um homem que visse Pã à luz do dia cairia morto, como se fulminado por um relâmpago. [...]

Nos bosques e nos locais remotos corriam as crianças de Pã, todas as ninfas e faunos da floresta, e a Primavera, o rio e as rochas [...]

Gradualmente, os homens deslocaram-se para as cidades. E começaram a apreciar a visão de outros humanos mais do que a visão de uma árvore. Gostavam agora da glória de se subjugarem uns aos outros em guerra. E, sobretudo, gostavam da vã glória das suas próprias palavras, a pompa da argumentação e a vaidade das ideias.

Assim Pã torna-se velho, crescem-lhe barbas brancas, tem pernas de cabra, e a sua paixão é denegrida com a luxúria da senilidade. O seu poder de petrificar e explodir esvai-se. As suas ninfas tornam-se grosseiras e vulgares.

Até que, por fim, o velho Pã morre, e converte-se no Diabo dos cristãos. O deus ancião Pã torna-se no Diabo cristão, com as patas rachadas e os cornos, a cauda, e o riso de escárnio. O Lagarto, o Mafarrico, aquele que é responsável por toda a nossa maldade, mas em particular pelos excessos da carne – isto é tudo o que resta do Grande Deus Pã.

É estranho. É o mais inesperado fim para uma divindade com semelhante nome. Pã! Tudo! Aquele que é Tudo tem patas de cabra e cauda! Com uma face enegrecida!

É verdadeiramente curioso.

Todavia, isto é tudo o que sobreviveu de Pã. Adquiriu o enxofre e o fogo do inferno por muitos e muitos séculos. As ninfas transformaram-se em fétidas bruxas, que saem à rua na Noite das Bruxas, e os faunos que dançavam tornaram-se feiticeiros cavalgando os céus, ou fadas-madrinhas do tamanho de um polegar.” («*Pan in America*»<sup>4</sup>, *apud* Coupe, 2008, pp. 70-72).

A declaração de óbito fôra precipitada. Compreende-se o espírito nostálgico que perpassa as palavras de D. H. Lawrence. Contudo, bem ponderados os factos, a sorte de Pã foi singular no panteão pagão: ao transformar-se no Diabo, pese embora sacrificando o telurismo panteísta e anímico de que gozava, Pã ultrapassa a que é provavelmente a mais sólida fronteira cultural da História da Humanidade. Como uma borboleta que para sobreviver se visse forçada a subtrair beleza à sua existência, ele assume a crisálida, a fim de manter a sua presença no mundo *in saecula saeculorum*. E é esta a forma que assume o velho Diabo nosso conhecido. É sob as roupagens de Pã que nos salta de cada esquina no conto popular, no cinema, na pintura, nos *talk shows* ou mefistofelicamente recriado na música. Com ele o povo adoptou, como vimos, à revelia das teses de certos doutores, a corte de faunos e ninfas, cuja libertinagem impudica assentava que nem uma luva no conceito dos demónios gerados pelo *comércio entre anjos e mulheres*.

## II. O Diabo à solta no Conto Tradicional

Passemos por ora a analisar as ocorrências do Diabo na recolha de contos populares de Adolfo Coelho. Demos já nota dos numerosos problemas criteriosos que dificultam o trabalho de selecção de um *corpus* de ocorrências da figura do Diabo e/ou de demónios. Adoptamos, considerado o âmbito do presente trabalho, um critério altamente restritivo, o que resultou no apuramento de apenas seis contos onde o Diabo, de modo quase sempre bastante explícito, intervém na narrativa. A nossa exposição estrutura-se segundo lugares funcionais da figuração do Diabo identificados por nós. Procuraremos construir, sempre que possível, pontes entre os considerandos histórico-teóricos abordados até ao momento e os *topoi* que isolámos nos contos seleccionados.

### 1. Com o Diabo dentro de casa

---

<sup>4</sup> Lawrence, D. H., «Pan in America», in *Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. Lawrence* (ed. Edward D. McDonald), London, William Heinemann [1936], *apud* Coupe, Lawrence (2008), vd. Bib.

A leitura de um conto popular deve ser presidida por um exercício de deslocação para um referente sócio-cultural bastante diverso daquele que circunda o leitor contemporâneo. Devemos ter em mente que os contos que hoje nos chegam foram escritos em tempos diferentes, e destinavam-se, primitivamente, aos olhos de pessoas com uma experiência de mundo estranha ao homem do século XXI. A leitura do conto é, por isso, um mergulho num universo de possibilidades sobrenaturais. Para o ouvinte original do conto, a realidade não se apresentava linear e unidimensional: o seu mundo compunha-se de uma profusão de elementos que a imaginação empurrava para o real. O conto é, portanto, um passaporte para uma época onde os homens, semelhantes às crianças que conhecemos, procuravam uma explicação transcendente para as manifestações cuja explicação empírica desconheciam. A interpretação da funcionalidade desses elementos exige um trabalho de descodificação, vaivém entre o dado e o deduzido, tendente a reconstituir o contexto no qual o conto fazia pleno sentido.

É sabido como, durante séculos, o pecado humano andou atribuído ao Diabo: competia-lhe sobretudo subverter a lei moral do homem, tentando a frágil carne com prazeres interditos. Para tal, vê-se na necessidade de se manifestar aos olhos humanos. Conferimos acima como Agostinho prevê esta possibilidade – para os anjos, mas com igual validade se aplicado aos seus homólogos infernais. Um dos dois expedientes contemplados é a possibilidade de usar o corpo de um humano, *como uma veste*. A este acto de apropriação do corpo por parte de um demónio ou pelo próprio Diabo foi dada a designação de *possessão*. Interessa-nos aqui a possessão que tem por vítimas membros da cristandade, já que, para os primeiros cristãos, todo o ritual pagão configurava uma prática de invocação da possessão (cf. Turmel, 1931, p. 149 e ss.). Resultado de um estado de vigília menos atenta às investidas do Mal, a possessão é comumente descrita como a eleição, por parte de Satanás ou de demónios, de um corpo humano como habitação. Esta morada é facilmente reconhecível pelos sinais diabólicos: hálito pestilento, desconcerto das vontades, proferimento de blasfêmias, uso de línguas desconhecidas e um estado de furor generalizado.

Na fábula *O Coelho Branco* (conseguiríamos imaginar título mais insuspeito?) o leitor acompanha um coelho que se dirige à horta a fim de colher couves para cozinhar. Ao regressar a casa, encontra a porta fechada, e dizem-lhe do interior:

“E eu sou a cabra cabrês  
Que te salto em cima  
E te faço em três” (Coelho, [1879] 2005, p. 87)

Ao que o coelhinho, *muito triste*, volta costas à sua morada, indo procurar ajuda pelo caminho. Encontra um boi, que, invocando medo, recusa o pedido de ajuda. Igual sorte experimenta o coelho com um cão e um galo. Por fim, *já sem esperanças de poder voltar para casa*, o coelhinho branco encontra uma formiga, que lhe oferece auxílio. Chegados à casa ocupada, ouve-se de dentro:

“Aqui ninguém entra  
Está cá a cabra cabrês  
Que lhes salta em cima  
E os faz em três.” (Id., *ibidem*, p. 89)

Ao que responde a formiga:

“Eu sou a formiga rabiga,  
Que te tiro as tripas  
E furo a barriga.” (Id., *ibidem*)

Segue-se o resgate da habitação: entrando pelo buraco da fechadura, a formiga mata a cabra cabrês, abrindo a porta ao coelhinho, com quem passaria a viver (depois de *fazer o caldinho*, claro está).

Uma leitura atenta do conto que acabámos de resumir não pode ficar indiferente à abundante simbologia da possessão que o mesmo encerra. Se a cabra conota imediatamente a figura do Diabo, a invasão que perpetra não produz sentido se não for vista como correlato mediato de algo mais estável. É significativo que a ocupação tenha lugar num momento em que o coelhinho branco se ausenta, e não menos significativa esta designação, eivada de candura: *coelhinho branco*. Parecem-nos, portanto, reunidas as condições para afirmar que estamos em presença de um texto criptografado, no qual os elementos se projectam numa dimensão mais vasta e profunda do que a da

superfície. É, pois, sob a aparência de uma cabra (o adjectivo *cabrês* é uma paragoge com vista a produzir efeito melódico, rimando com *três*) que o Diabo se apodera da morada (leia-se: *do corpo*) desse alguém que se esconde sob a pele de coelhinho branco. Desesperado, o possuído procura auxílio, mas não parece que o procure no melhor sítio: nem a força e imponência do boi nem a ferocidade do cão são suficientes para enfrentar o novo habitante da morada do nosso coelhinho. Força é que o faça alguém cuja força não seja braçal, mas... espiritual. Esse alguém será o mais pequeno dos animais, uma formiga: e não foi necessário o uso de força (que, de resto, a *formiga rabiga* não teria), mas tão somente... abrir a porta (e matar o Diabo, claro, já que de outra forma o conto não estaria completo). É interessante constatar como a afronta da *cabra cabrês* à chegada da formiga corresponde aos ultrajes proferidos pelos demónios do interior dos possuídos aos exorcistas, segundo os relatos que nos chegam. Este *exorcista-rabiga*, fazendo uso da ladaíinha, expulsa o Diabo, trazendo paz ao coelhinho.

Mas cuidemos de um outro conto, de alguma forma próximo deste. Em *Mais vale quem Deus ajuda que quem muito madruga* deparamo-nos com duas ocorrências de entes infernais: a primeira do *Diabo*, a segunda, mais dilatada, de *diabos*, num quadro que nos faz pensar que o emprego de «*demónios*» seria mais adequado. Vejamos a primeira:

“Eram uma vez dois almocreves e iam a dizer um para o outro: «Qual vale mais, quem Deus ajuda ou quem muito madruga?» Um dizia que era quem Deus ajudava, outro que era quem muito madrugava. Foram mais abaixo e encontraram o diabo a cavalo e perguntaram-lhe: – «Ó senhor! Qual vale mais: quem Deus ajuda, ou quem cedo madruga?» O Diabo respondeu: «Quem cedo madruga.»” (Coelho, [1879] 2005, p. 140)

Neste ponto suspendemos a leitura, visto que oferece já certa resistência, à custa de algumas perplexidades: a) será comum dois viandantes depararem-se com o Diabo na sua rota, interpelando-o sem mais?; b) porque usa o diabo um cavalo, ele que possui poderes de locomoção sobrenaturais, além de poder simplesmente dispor do corpo do cavalo para executar os seus desígnios?; e, c) donde vem esta autoridade que faz o Diabo o detentor da resposta sapiencial à interrogação dos almocreves? Retomemos a leitura dos trechos que nos interessam, deixando para depois as respostas:

“[o almocreve perdedor:] «Agora ainda não fico aqui; está acolá uma luzinha tão longe a reluzir; vou-me acolá ficar debaixo daquela casa.» Foi, mas o que encontrou foi uma mina; meteu-se nela e vieram depois os diabos para cima da mina e disseram uns para os outros: «Está ali um poço novo e andam lá há um ror de tempo para tirar a água a fazer barulho com picão e se pegassem e dessem no fundo uma pancada muito pequena, a água saía logo toda como uma levada; e o dono dá quatro cruzados em prata a quem lhe fizer sair a água. Ai, está a filha do rei tão mal; está um ror de médicos à roda dela e não a curam; se se pegasse numa bacia de leite e se voltasse a princesa de pernas para o ar com a boca na bacia saía logo a cobra que ela tem, que lhe faz mal.» [...] [o almocreve perdedor, já rico, aconselha o outro:] «Olha, faz como eu fiz; vai para aqueles pinheirais; está lá uma mina; mete-te debaixo; hão-de vir lá os diabos e escuta o que eles disserem.

O homem assim fez. Os diabos vieram e disseram uns para os outros: «Ai, que cheira aqui a fôlego vivo.» E nisto vieram abaixo e bateram muita bordoada no almocreve, que morreu.” (Id., *ibidem*, pp. 140-142)

Como podemos ver, o almocreve que perdeu a aposta em virtude da resposta do Diabo a cavalo presencia agora um diálogo entre diabos, onde colhe preciosas informações que, devidamente aproveitadas, lhe renderão fortuna e sucesso. Detecta-se uma repetição da função gnóstica à semelhança do que sucedera com *o Diabo a cavalo*: se o primeiro fornecera a resposta ao «enigma» que intrigava os almocreves (recordemos: a constatação de conflitualidade entre dois adágios populares), estes *diabos* prestam, ainda que não intencionalmente, valiosas dicas para a resolução de três imbróglios que consumiam as gentes. Contudo, a nossa perplexidade conserva-se, não tendo ainda encontrado a chave para as três questões acima formuladas. Façamos, portanto, como os almocreves, e coloquemos as nossas perguntas ao Diabo, ou, com mais propriedade, *à sua história*.

Se o nosso palpite não falha, ele responder-nos-á que vale a pena rever dois aspectos da teologia medieval: o primeiro é o conceito de *pacto com o Diabo*, o segundo, o estatuto de que gozavam as declarações dos possessos ao longo da Idade Média.

É Tomás de Aquino quem postula com maior grau de clareza em que consiste o pacto com o Diabo: para o teólogo esse pecado acontece sempre que um ser humano, no intento de alcançar algum objectivo que transcende os poderes da sua natureza, aceita a ajuda de um demónio/do Diabo. Tal pacto pode ser explícito ou tácito:

“Ele é explícito quando o operador humano invoca a ajuda de um demónio – e, nesse caso, o demónio responde à chamada do seu nome: por outras palavras, o acto de conjuração implica uma prática explícita. Existe um pacto tácito quando, sem que haja conjuração, um ser humano proceda visando obter um certo resultado que não poderia decorrer naturalmente da intervenção de Deus, nem seria de esperar que se desse tal intervenção.” (Norman Cohn, 1982, p. 213)

O principal interesse de Tomás de Aquino é identificar e deixar claro o cariz apostásico de todas as práticas divinatórias: é a predição do futuro que preocupa o Santo, levando-o a declarar que toda a tentativa de adivinhar os actos por vir constitui uma afronta aos desígnios divinos, só tornada possível com a ajuda do Diabo.

Quanto ao segundo tópico que nos parece indispensável para a leitura do conto *Mais vale quem Deus ajuda que quem muito madruga*, importa dizer que, a partir do século XV, o fervor religioso entra em ebulição à mesma velocidade com que se propagam os casos de possessões demoníacas, precipitando a Igreja numa guerra sem tréguas às bruxas e feiticeiros. Ora um dos dispositivos mais eficazes de obtenção de informações a respeito da identidade dos perseguidos era justamente as declarações dos possessos: frequentemente um demónio que actuava no corpo de alguém por conjuração de outrem fazia saber, ao ser interrogado, quem o havia invocado, desencadeando a imediata detenção do alegado feiticeiro ou bruxa. Em certas alturas este sistema de elos adquiria proporções epidémicas, já que os possessos se acusavam mutuamente, lançando suspeitas sobre todo o tipo de crentes (vd. Turmel, 1931, p. 153 e *passim*). Ficou célebre o triste caso de Loudun (1632), onde a superiora das ursulinas, “possuída” pelo Diabo, contagiaria várias das suas religiosas, vindo o caso a resultar, entre outras mortes, na execução do padre Urbain Grandier, acusado, em plena possessão da madre das ursulinas, de haver conjurado o Diabo para o seu corpo. Com efeito, como nos dá notícia Joseph Turmel (vd. p. 266 e ss.), segundo a própria legislação canónica do ritual do exorcismo, a resposta emanada pelo Diabo através do corpo do possesso é considerada decisiva.

Regressemos ao nosso conto. Talvez as nossas perplexidades se tornem mais «digeríveis» se, por uma operação de modificação focal da leitura, em lugar de perguntar *porque usa* o Diabo um cavalo, perguntarmos antes *quem usa o Diabo como cavalo*, ou mais simplesmente, quem *é montado* pelo Diabo. Na verdade, o mais provável é os dois almocreves não serem almocreves, mas alguém a quem foi atribuído poder para se dirigir ao Diabo *montado* em alguém – isto é, usando o corpo de alguém. A sua interpelação do Diabo torna-se compreensível se virmos aí um meio de obter uma verdade: é o próprio Diabo quem lhes dá a resposta, do interior do corpo que habita para se dirigir a eles. Quem eram, então estes almocreves? Encontramos duas respostas prováveis: 1) ou a sua interpelação ao Diabo (« - Ó senhor!») codifica o interrogatório de um homem da Igreja, sendo, nesse caso, um sacerdote exorcista ou inquisidor, ou, 2) a sua interpelação ao Diabo esconde um ritual de demanda de conhecimento de Satanás, bem característico dos bruxos e feiticeiros medievais, cujas receitas para cura dos doentes e outras mezinhas se diziam ensinadas pelo próprio Diabo. A segunda parte do conto oferece-nos uma muito provável desambiguação. Uma vez separados os almocreves, um deles refugia-se numa mina, ouvindo, embora sem intenção, revelações preciosas da boca de um bando de *diabos*. Tais revelações permitem ao homem ascender socialmente, e acaba recoberto de prestígio e honrarias. As névoas dissipam-se: parece-nos lícito afirmar estarmos perante um caso de *pactum diaboli*, conforme delineado por Tomás de Aquino: com o auxílio (tácito) de figuras infernais, este almocreve, que não o é mas um *bruxo*, sai altamente beneficiado, donde: deverá a sua fortuna aos *diabos*, a quem, de forma implícita, *se submete*. A mesma sorte não terá o seu companheiro: indo procurar conhecimentos úteis junto dos *diabos*, o destino reserva-lhe a morte, às mãos dos mesmos. A título explicativo para esta dissociação, é possível avançar a hipótese da natureza *explícita e intencional* da procura dos diabos da parte deste segundo almocreve.

Detenhamo-nos agora na primeira parte do conto *O Homem da Espada de Vinte Quintais*. De grande complexidade, o conto integral comporta vários momentos bem demarcados, como células narrativas justapostas. O elemento central a todas é a dupla «Mama-na-Burra» e «Diabo». Consideremos por enquanto apenas uma dessas células:

“ [...] foram indo e encontraram umas casas no meio do caminho e perguntaram a uma mulher se ali havia alguém que desse dormidas. A mulher respondeu-lhes que estava ali uma casa, mas que quem lá entrava não tornava a sair. O Mama-na-Burra foi e bateu à porta e depois falou-lhe uma mulher e disse-lhe

só se eles quisessem ir para a cozinha e ele foi.

A primeira noite ficou lá o Tomba-Pinheiros e quando era meia-noite, veio o diabo pela chaminé abaixo e veio lidar com o homem a ver se o podia matar para o levar para o inferno. E depois Tomba-Pinheiros pôde mais que o demónio e este foi-se embora. Ao outro dia Tomba-Pinheiros estava muito triste, mas não disse aos outros o que lhe tinha acontecido.

À segunda noite ficou lá o Arrasa-Montanhas e o diabo tornou a vir e o Arrasa-Montanhas pôde mais que ele e o diabo pegou, foi-se embora.

À terceira noite ficou o Mama-na-Burra; veio o diabo pela chaminé abaixo e o Mama-na-Burra quando o viu disse: «És tu?» E pegou na espada e traçou-o ao meio e o diabo meteu-se por uma rama abaixo e o Mama-na-Burra chegou pela manhã e disse para os outros: «Havemos de arrumar aquela rama.» (Coelho, [1879] 2005, p. 148)

O grupo de três homens dotados de forças sobrenaturais (*super-heróis*, chamar-lhes-íamos hoje) aloja-se numa casa habitada pelo Diabo, da qual se diz que aqueles que entram não saem jamais. As três personagens têm ocasião de enfrentar o Diabo, cada uma a seu tempo. O propósito do Mafarrico é *levar para o Inferno* os valentes. Os dois primeiros, resistindo-lhe, saem visivelmente debilitados desse combate. Já o Mama-na-burra, criança de força prodigiosa, regozija-se quando se depara com o Demo, que, sem perder tempo, *traça ao meio* com a espada. Vale a pena passar já para aquela que consideramos a célula seguinte da narrativa, uma vez que a interpretação de ambas se sobrepõe:

“Arrumaram a rama e viram um poço fundo redondo; arranjaram umas cordas e um cesto e uma campainha; [...] «Agora é que cá vai o Mama-na-Burra.»

Chegou ao meio do poço e com a espada conseguiu passar para baixo; chegou lá abaixo e viu uma sala muito bonita e viu lá três meninas encantadas que eram todas três irmãs filhas de um rei elas perguntaram-lhe: «Menino, quem vos trouxe aqui?»

E ele disse: «Fui eu que quis vir.»

Disse uma: «Vai-te embora, se não vem o meu encanto e mata-te.»

Perguntou ele: «O que é o teu encanto?» «É uma serpente.» «Não tem dúvida.»

Veio o encanto e disse à princesa: «Tens cá carne humana.» «Não tenho.»

O encanto entrou e o menino deu-lhe com a espada e matou a serpente. Ele desencantou a menina, que lhe deu um lenço marcado em todas as pontas com o nome dela. Ele meteu-a dentro do cesto, tocou a campainha e os companheiros içaram-na. Ele foi à segunda que também o mandou embora. Perguntou-lhe o que era o encanto dela e ela disse-lhe que era uma bicha. Veio o encanto que perguntou se tinha carne humana e o Mama-na-Burra matou-o. Ela deu-lhe uma maçã doirada e ele fê-la também içar.

Depois foi à derradeira [princesa] e perguntou-lhe o que era o encanto dela e ela disse-lhe que era o diabo maior. Quando o menino viu o demónio, disse: «Oh, a ti mesmo é que eu cá queria!» Pegou na espada e cortou-lhe uma orelha fora [ao diabo] e meteu-a no bolso e a menina passou-lhe a mão por cima do cabelo e dourou-lhe o cabelo e ele tocou a campainha para a guindarem.” (Id., *Ibidem*, pp. 148-149)

O método mais eficaz para analisar a estrutura das sequências talvez seja o que nos propõe Vladimir Propp em *Morfologia de Conto*, pelo que passaremos a isolar as funções que julgamos pertinentes para a nossa leitura, de modo sumário e perfunctório, apenas por forma a permitir uma sistematização, necessária.

Após chegarem à localidade e se terem alojado na «casa assombrada», os três homens são confrontados com a primeira acção de *pôr à prova* – função D1, segundo Propp (Propp, [1928] 2003, p. 149 e ss. e 194 e ss.) – : a investida do Diabo durante a noite, acção esta que é triplicada: são postos à prova, a seu tempo, o Tomba-Pinheiros, o Arrasa-Montanhas e o Mama-na-Burra. As reacções são de dois tipos distintos: os dois primeiros, embora consigam resistir ao Diabo, não o derrotam definitivamente, ao passo a que o Mama-na-Burra o fere mortalmente e o coloca debaixo da ramagem (numa espécie de “knock-out”) – temos, portanto, a este desafio duas reacções negativas (falham perante a prova: E neg.) e uma reacção positiva (E1). No dia seguinte os companheiros arrumam a rama e vêem um poço. Repete-se o esquema anterior: a nova tripla acção de *pôr à prova* (D1) consiste em descer o poço. Registam-se duas reacções negativas (E neg.) e uma reacção positiva (E1). Mama-na-Burra chega ao fundo do poço, onde se confronta com a função D4 – um prisioneiro pede ajuda para ser libertado<sup>5</sup>. A função é triplicada, e sempre

<sup>5</sup>É ainda possível detectar, no interior desta função, três momentos distintos, que se repetem triplamente: a) apresentação, b) morte do “encanto”

realizada com êxito (E1), desencadeando a libertação das meninas prisioneiras (E4).

A arquitectura das sequências é geométrica: temos três combates, sendo que os dois primeiros geram duas reacções negativas e uma positiva (pela mesma ordem) e o último é cabalmente bem sucedido, com três reacções positivas. Daqui concluímos que o conto apresenta uma estrutura de tripla repetição: numa mesma espiral repetem-se os motivos, realçando a insistência das provas e a tenacidade do herói. Agora que reduzimos a uma as sequências do conto, podemos avançar para uma interpretação do simbolismo que encerram.

No medir de forças com o Diabo, na descida ao poço e na libertação das meninas, o denominador comum é a *conquista* de algo que se encontra *na posse de outrem*: a cozinha da casa, o poço repleto de bichos (provavelmente morcegos...) ou as meninas encantadas (uma dominada por uma *serpente*, outra por *uma bicha*, e a última pelo *diabo*). Sempre a persistência na procura de conseguir superar os obstáculos, expulsando alguém do espaço desejado – a habitação, o poço, as meninas. E esse alguém que se exorciza é, justamente, o Diabo. A tarefa é árdua: a repetição das duas reacções negativas enfatiza-o. O diabo oferece resistência – é sua vontade continuar a habitar os espaços de que se apodera. Tomba-Pinheiros e Arrasa-Montanhas, ainda que extraordinariamente fortes, não possuem a capacidade necessária para superar o desafio – eles são como o boi e o cão de *O Coelho Branco*. Enfrentar o Diabo requer um outro tipo de força.

Por último, tomemos o conto *O Homem que Busca Estremecer*, onde algo de semelhante se torna patente:

“Era um homem muito rico e tinha um filho que nunca estremeceu com nada. Dava-lhe o signo dele de ir passar muitas terras e não seria timorato, nunca teria medo a coisa nenhuma. [...] chegou a uma terra; pediu se o acolhiam; disseram-lhe que não; que havia aí uma casa rica, mas que a família não vivia lá; andava lá um diabo estoirando dentro das casas. Ele foi pedir à dona da casa se ela lá o deixava ficar; ela consentiu. Foi e tarde da noite ouviu dizer: «Eu caio.» Disse ele. «Cai para aí!» «Caio junto ou aos bocados?» «Cai aos bocados.» Depois caiu uma perna; daí a bocado caiu outra e por fim caiu o resto. O rapaz disse: «Da parte de Deus te requeiro que te ponhas a pé e que digas o que queres.» Uniram-se as partes do corpo e ficou um homem que disse: «Eu sou o dono desta casa; possuía uma quinta alheia, que não me pertencia; se a minha mulher não a restituir, vou para o inferno e toda a minha família; se a restituir, vamos para o céu.» [...] Foram à adega [o rapaz e a mulher do “medo”/“sujeitinho”] e acharam no sítio onde estava o ramo de oliveira o dinheiro enterrado e nos sítios onde o tal sujeitinho tinha deixado as pegadas estava queimado no chão.” (Coelho, [1879] 2005, p. 191 e ss.)

Como outros, este conto é, na verdade, vários contos. Detectamos pelo menos dois blocos narrativos, dos quais é o primeiro que coloca em cena o diabo. Deixemos, portanto, de parte o desenvolvimento posterior da diegese. Temos que um jovem intrépido parte de casa do seu pai, indo parar a uma terra onde encontra uma casa abandonada onde andava o *diabo estoirando*. Este é o primeiro salto para a dimensão alegórica que encontramos. O jovem, aparentemente desprezando o facto que afastaria ânimos menos audazes, ousa enfrentar o desafio, e decide instalar-se mesmo naquela casa assombrada – lembremo-nos que este rapaz não conseguia tremer, já que nada lhe provocava medo. A certa altura da noite, o diabo dirige-se ao hóspede, ameaçando cair. Cai aos bocados – de onde? porquê? nada nos é dito<sup>6</sup>. A uma ordem do nosso rapaz, este diabo unifica o corpo disperso, e revela ser o falecido dono da casa, que deixara na terra assuntos pendentes. Mas atentemos: se a vizinhança informara de *um diabo* habitando a casa, o que o rapaz encontra é, na verdade, *o espírito de um morto* que se apodera de um corpo. Segundo a tese da possibilidade de materialização dos entes espirituais de Agostinho, nada a estranhar: este espírito assenhoreia-se de um corpo (ou engendra-o?) para comunicar algo a um vivente. O que veria nisto quem ouvisse tal história? Um corpo possuído pelo Demo. Esta seria, muito provavelmente, a percepção daqueles vizinhos que afirmam saber de um *diabo estoirando na casa* abandonada: aquele que o espírito possuía apresentava-se num espectáculo degradante de conspurcação do corpo. *Estoirar dentro da casa* será, porventura, a mais ilustrativa metáfora para transmitir o que viam os olhos do homem daquele tempo perante um possesso. O resto é já nosso conhecido: esse possesso apresenta o espírito que o habita, que faz um pedido ao seu interlocutor. A prova física da presença do demónio serão as suas pegadas abrasadoras, alusão à crença segundo a qual os demónios se faziam envolver de uma nuvem de fogo, como que transportando permanentemente consigo uma porção do inferno, que os recordava da pena que os aguardava (vd. Turmel, 1931, p. 85 e ss.).

---

às mãos do herói, e, por fim, c) libertação da menina. O potencial simbólico do número é, neste conto, eloquente.

<sup>6</sup> Talvez a desnecessidade de explicações adicionais se deva à familiaridade dos ouvintes originais do conto com este *topos*. Porque excede o âmbito do presente trabalho, não consagraremos demasiada atenção a esse traço mitológico.

Chamamos a atenção para a fórmula com que o homem se dirige ao espírito: “«*Da parte de Deus te requeiro que te ponhas a pé e que digas o que queres.*»”. Contrariamente ao que sucede noutros contos, levanta-se aqui uma ponta do véu diáfano que oculta o rosto destas narrativas: a máscara suspende-se nessa expressão “Da parte de Deus te requeiro”, deixando entrever, pela frincha aberta, um pouco de realidade, nesta que é a fórmula canónica do exorcista se dirigir ao endemoninhado<sup>7</sup>.

## 2. Viajando de noite com o Diabo pelo ar

Já vimos acima como a cultura pagã helenística lega a aparência do Diabo à posteridade. A par das patas de cabra, cauda e cornos, numa camada mais profunda das motivações do folclore, Pã sobrevive também enquanto atitude: o Diabo cristão herda o seu modo de estar no mundo, caracterizado pelo par antitético dissimulação/euforia – ele representa, como Pã, o reino dos *interditos*, isto é, o domínio dos prazeres que não devem ser contemplados de frente. Como não podia deixar de ser, os teólogos da Cúria romana levariam a efeito diligências no sentido de reduzir à marginalidade e abolir por completo as manifestações de paganismo no espaço da cristandade. Para tal, servem-se de conotar os deuses do panteão pagão com o velho inimigo, *vade mecum* nas horas de aduzir argumentos para proscrever, excomungar, exorcizar ou queimar quem quer que fosse – o Diabo, claro está. É neste âmbito que, logo no segundo século depois de Cristo, Tertuliano, no seu *Apologeticum*, assevera que os deuses pagãos não passam de *demónios* (vd. Turmel, 1931, pp. 212-213), ou que Sulpício Severo nos descreve como São Martinho de Tours exorcizava espíritos, os quais, “*atemorizados, chegavam a revelar os seus nomes: este Júpiter, aquele Mercúrio*”... (*Dialogi* 3, 6, *apud* Turmel, 1931, pp. 226-227).

Um dos episódios intrigantes nesse processo de aculturação foi o das mulheres que alegavam voar com uma deusa pagã e a filha de Salomé (a que pede a cabeça de João Batista a Herodes) durante a noite. O caso chega-nos através do *Canon Episcopi*, tendo embora sido primeiramente relatado por Régino de Prüm, no livro *De ecclesiasticis disciplinis* 2, 364. Concedamos a palavra ao cronista:

“ [...] algumas mulheres pervertidas e unidas a Satanás, seduzidas pela luxúria e pelas fantasmagorias dos demónios, crêem e professam ter cavalgado de noite com Diana, deusa dos pagãos, e Herodiade, sobre o dorso de certas bestas, na companhia de uma multidão de incontáveis mulheres, percorrendo imensos espaços, obedecendo às ordens de Diana, bem como às de uma senhora que as convoca durante certas noites.

Ainda se estivessem sós a perecer na sua iniquidade... Mas numerosos são aqueles que atraem a si. Multidões consideráveis, ludibriadas por esta falsa persuasão, acreditam em todas as mentiras, recaindo assim nos erros dos pagãos. Os padres deverão, pois, pregar em toda a parte a falsidade de tais erros, e que esses prodígios são produzidos pelo espírito maligno que seduz as imaginações através de vãs imagens.” (*apud* Turmel, 1931, pp. 188-189)

O relator é peremptório: essas pretendidas viagens não existem nem existiram jamais, e são apenas labor da fantástica *imaginação* de certas mulheres. Essa imaginação é fermentada pela sedução caprichosa do Diabo: as viagens nocturnas pelo espaço são *vãs imagens*, isto é, sonhos; sonhos que apenas diferem dos sonhos comuns pelo facto de serem instigados pelo Diabo.

Expulsos da realidade pela porta da negação ontológica, estes passeios pelos ares entrarão pela janela: é vê-los ocupar a ficção, nas carruagens voadoras que povoam o imaginário fantástico ou nas vassouras encantadas do folclore, a sua presença parece indiciar sempre a proximidade do interdito. A recolha de Adolfo Coelho acolhe uma dessas curiosas manifestações, no conto *O Senhor das Janelas Verdes*:

“ (...) Fez-se logo o casamento e o Senhor das Janelas Verdes partiu para as suas terra com a princesa. A carruagem em que iam parecia que voava, ora atravessando matas, tapadas, ora passando por pontes e estradas e a princesa sempre triste. Chegados a uma floresta muito sombria, levantou-se tal tempestade que os raios caíam em grande quantidade e parecia que saíam da terra lavaredas de fogo. A

---

<sup>7</sup>Cf. *Rituale Romanum*, secção “*Exorcismus in Satanam et Angelos Apostaticos*”, promulgado por Leão XIII: “Exorcizamus te, omnis immundus spiritus, omnis satanica potestas, omnis incurio infernalis adversarii, omnis legio, omnis congregatio et secta diabolica, in nomine et virtute Domini Nostri Jesu Christi, eradicare et effugare a Dei Ecclesia, ab animabus ad imaginem Dei conditis ac pretioso divini Agni sanguine redemptis.”, fonte: Traditio Network (vd. Bibliowebgrafia)

princesa, toda assustada, gritou com todas as forças: «Jesus, Jesus, valei-me! Jesus, valei-me!» E logo cessou a tempestade e ao mesmo tempo desapareceram a carruagem, os lacaios, e o Senhor das Janelas Verdes, porque ele era o demónio em pessoa, e logo que ouviu o nome de Jesus fugiu para as profundezas do inferno.” (Coelho, [1879] 2005, p. 224)

Estritamente vinculado à transmissão da ortodoxia católica, o conto apresenta-se como relato de uma tentativa de dominação de uma donzela e a sua resistência. *Parecendo* que fazia voar a carruagem, o *Senhor das Janelas Verdes* conduz a *menina* através de um cenário dantesco: raios caindo em grande quantidade e *lavaredas*[sic] que saem da terra, a trazer à memória o enxofre que a terra expelle no inferno. Assustada com o que vê, a princesa invoca o nome de *Jesus*, que lhe vale a salvação. Digamos agora que seria veleidade da nossa parte fazer depender directamente esta narrativa do referente das mulheres que voavam de noite com Diana e Herodiade: uma leitura do conto que se atenha a esse episódio não poderá resultar se não truncada e redutora. O nosso propósito é tão somente evidenciar o aspecto testemunhal do conto, fossilizando na tradição memórias mais ou menos estilizadas. No caso presente, é nossa opinião tratar-se do produto de um processo de cristianização e actualização de um motivo remoto, cuja funcionalidade se encontrava desligada da realidade coeva: pensemos numa velha narrativa transmitida através das gerações, que conta a história de uma ou várias mulheres que, por moto próprio, se juntam a divindades proibidas para cavalgar os ares durante a noite. Estamos nos primeiros séculos da cristianização, e as sobrevivências do culto pagão são ainda numerosas. A certa altura, porém, a estória perde a sua função primeva, ao ver extintas as coordenadas pagãs que a enformam. Nesse ponto opera-se uma actualização dos elementos às funções pretendidas: trocamos *Diana* e *Herodiade* pelo Diabo, e as mulheres que se entregavam livremente ao ritual passam a ser uma menina profundamente devota e casta. Consegue-se assim recuperar a missão morigeradora da narrativa, transferindo o pólo maléfico para o Diabo, sob a figura elegante e sedutora de um *Senhor de cabelos e barbas de ouro e dentes de prata*, que se faz deslocar numa *carruagem com janelas verdes e cortinas da mesma cor*. O encanto que tal figura exerce sobre a menina é análogo ao fascínio que exerciam sobre as mulheres dos primeiros séculos os rituais pagãos: em ambos é identificável uma *promessa de felicidade* e prazer além das possibilidades que oferece a vida conforme às regras da cristandade. Com efeito, é lícito afirmar que este Senhor das Janelas Verdes contém ainda muito de Pã: é o Diabo que recolhe uma virgem, iniciando-a numa viagem pelos ares, levando-a às zonas mais selvagens, lugar desconhecido e, por isso, ameaçador. Ele é a simbiose entre o fascínio e o medo, ambas as pulsões exorcizadas pela invocação a *Jesus*. É esta a pena a que se encontra perpetuamente votado este Diabo selvagem – ser expulso.

### 3. Grandeza e misérias do Diabo

Todo o conto é um movimento. Na sua essência, o conto é a passagem do estado de coisas «A» para o estado de coisas «B». Este movimento emana de um conjunto de movimentos menores predicados pelos elementos constituintes do conto. Como demonstrou Propp, esses fluxos podem mesmo ser mapeados, reduzidos a fórmulas de causalidade lógica. Também as personagens obedecem a estas regras, e o Diabo não vai ser excepção.

Com base no exposto na primeira parte, consideramos possível detectar, em algumas das narrativas que seleccionámos, certa organização estrutural de acordo com uma tipologia evolutiva cujo texto matricial é o capítulo 14 do Livro de Isaías. Procuraremos agora traçar um paralelo entre o texto arquetípico e as suas manifestações nos contos considerados.

Num primeiro momento, o Diabo exhibe perante o leitor e as personagens com que partilha a cena o seu poder: frequentemente exalta a superioridade, ou proclama em tom heróico a sua identidade, num gesto que configura manifesta prepotência:

“E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, da banda dos lados do norte. Subirei acima das mais altas nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo.” (Is. 14,13-14)

São ecos desta apologia própria do Diabo que encontramos nos momentos iniciais de certos contos. Tome-se, a título ilustrativo, o já citado refrão da cabra cabrês, no conto *O Coelho Branco*, ou, mais tenuemente, a ocorrência do designativo “*o diabo maior*”, em *O Homem da Espada de Vinte Quintais*, a deixar entrever, próximo de um ponto de viragem no fluxo da narrativa, vestígios de um Diabo que conserva a nobreza que advém da sua supremacia: ele, o

primeiro dos Anjos, é também o mais vasto em matéria de poderes, o que lhe confere certa aristocracia; a principal virtualidade deste esquema é permitir a reconstituição, perante o leitor/ouvinte do conto, da mitogénese do Diabo, justificando, simultaneamente, a sua condição de proscrito: o seu orgulho determinou a expulsão dos céus, e é esse orgulho ou soberba que é dado conhecer num primeiro momento do conto.

Noutros casos, este estádio cristaliza-se, absorvendo toda a narrativa, que, desse modo, se torna menos dinâmica, não testemunhando uma linha evolutiva, mas articulando eventos sobre uma concepção estática do Diabo: isto mesmo se encontra patente no conto *O Preço dos Ovos*, onde o advogado, que é o Diabo, conserva até à última linha uma superioridade e sobrançeria que decorre da engenhosidade.

Mas quando se confirma a trajectória evolutiva análoga à do texto do Livro de Isaías, no final do conto, narrada a peripécia, uma inversão de factores precipita a queda abrupta desta figura, subitamente frágil e ridícula, quando vê reduzido a nada o seu orgulho:

“E, contudo, levado serás ao Inferno, ao mais profundo do abismo. Os que te virem te contemplarão, considerar-te-ão, e dirão: É este o varão que fazia estremecer a terra, e que fazia tremer os reinos? Que punha o mundo como um deserto, e assolava as suas cidades? Que a seus cativos não deixava ir soltos para suas casas? [...] tu és lançado da tua sepultura como um renovo abominável, como um vestido de mortos atravessados à espada, como os que descem ao covil de pedras, como corpo morto e pisado.” (Is. 14, 15-19)

Veja-se o fim fatídico da *cabra cabrês* (morta por uma formiga que entra pelo buraco da fechadura); o destino daquele almocreve (que o não é) que apanha *muita bordoadas* e morre; o eclipsamento e queda do Senhor das Janelas Verdes no abismo dos infernos ao ouvir o nome de *Jesus*, ou ainda, de modo menos óbvio, as sucessivas satirizações do diabo no conto *O Homem da Espada de Vinte Quintais*, onde, depois de expulso da casa onde era senhor e de despojado das donzelas sobre quem imperava, o Diabo não só se vê ferido e derrotado pelo Mama-na-burra, como sofre a humilhação de ficar sem orelha, de a ter trincada pelo mancebo, de ser ludibriado, e até a de ser cavalo de corrida – ele, o mesmo que se quisera igual ao Altíssimo, era agora um cavalo que mijava sobre o fogo para ajudar um moço do campo!

É a «queima do judas» no final do rito, ou um exorcismo do leitor, que por vezes se opera pelo riso, quando vemos reduzido a cinzas aquele que um dia foi dado como *o maior inimigo do homem*.

#### 4. O Diabo filantropo

Os contos que vimos acompanhando têm dado a conhecer um Diabo avesso à Humanidade: a sua única missão parece ser a de gerar o caos, introduzindo-se pelas brechas da sociedade. Mas nem sempre é assim. A verdade é que, até muito tarde, o Diabo não tem um especial interesse em aniquilar o homem: ao longo do Antigo Testamento somos confrontados com um Diabo que cumpre as funções de “inspector” do Altíssimo – a sua tarefa é executar junto dos homens as missões a que Deus não se rebaixa. Este Diabo não só vai ordinariamente à presença de Deus, como o serve! É assim que o surpreendemos no *Livro de Job*, exercendo, em nome de Deus, a sua jurisdição na vida do pobre Job. É a rigidez da justiça divina que impõe ao crente as duras provas por que passa, e o Diabo não é mais do que o mero executor. Assim também com Saúl, possuído por um espírito maligno, sobre o qual nos é dito que fôra “enviado pelo Senhor” (1 Sam. 16, 14-23). A observação de numerosas ocorrências similares leva Joseph Turmel a concluir que, no *Antigo Testamento*, o Diabo propriamente *mau* não havia ainda sido descoberto, já que ele nos surge, essencialmente, como uma espécie de inspector das cortes divinas (vd. Turmel, 1931, pp. 107-114 e 132-133). A ilação a tirar é, segundo as palavras do mesmo Turmel:

“Temos agora a explicação do Diabo. Esse ser perverso é o deus mau da metafísica dualista, introduzido subrepticiamente na crença católica e que, obrigado a adaptar-se à doutrina monoteísta, se converte numa criatura revoltada contra Deus. Ignorado pelo Antigo Testamento, penetra no Novo Testamento por volta do ano 150 [...] O Diabo dos primeiros padres é um deus amputado, mutilado [...]” (Id., *Ibidem*, p. 132-133)

Na concepção teológica escolástica não havia espaço para o Diabo vetero-testamental. Restava-lhe, como vimos,

introduzir-se pelas brechas da doutrina católica. Para se aproximar dos fiéis, esta criatura indesejada servir-se-ia amiúde dos poderes que lhe restavam, usando-os para ajudar os homens, aliviando-lhes os sofrimentos, chegando quase a substituir aquele Deus tão longínquo. Directamente ou por intermédio de bruxas ou feiticeiros, o Diabo abeira-se dos homens como figura (quase) solidária, estendendo a mão em situações de aflição.

O conto tradicional apresenta com notável insistência esta faceta diabólica. Vejamo-lo em *O Preço dos Ovos*:

“O homem embarcou. Dava ele sempre uma esmola na terra para onde foi pelas almas do purgatório e, se via o diabo pintado ao pé das almas, dizia: «Pelas almas que me ajudem e tu, diabo, que nem me ajudes, nem me estorves.» [...] O homem [...] foi parar à cadeia. No dia em que haviam de lhe dar a sentença apareceu-lhe um homem às grades da cadeia e disse-lhe: «Então tu não tens quem te acuda? Olha que hoje às tantas horas é que tu és sentenciado; mas eu lá apareço para te defender.» Assim fez; e depois chegou lá ao tribunal muito sujo e enfarruscado de cara e o juiz disse-lhe: «Você não se podia lavar antes daqui chegar?» E ele disse: «Saiba Vossa Senhoria que eu estive a assar umas poucas de castanhas para semear num souto.» E a mulher da estalagem, como lampeira, disse: «Ó homem, castanhas assadas dão castanheiros?!» E ele virou-se para o juiz e disse-lhe: «Este homem não deve; esta mulher queria fazer-lhe pagar por pintos seis ovos cozidos; pode-o pôr na rua.» O juiz assim fez. O advogado era o diabo.” (Coelho, [1879] 2005, p. 221 e ss.)

O Diabo que aqui nos é apresentado caracteriza-se pela sua onnipresença, pela insistência e, sobretudo, pela *engenhosidade*. Quando intervém no destino do homem que foi preso, está a saldar o respeito que o homem lhe vinha consagrando. Mas não surge deslocado, este respeito pela figura do Diabo? Nem tanto: desde os tempos mais remotos parece existir uma espécie de “pacto de não ingerência” entre o homem sábio e o Diabo. No *Eclesiástico (Livro de Ben Sira)*, um dos sete livros bíblicos sapienciais, encontramos essa mesma constatação: numa enumeração das atitudes que distinguem o sábio do insensato, lemos que “Quando o ímpio amaldiçoa Satanás, amaldiçoa-se a si mesmo” (Ec. 21, 27). Prudência e astúcia são os preceitos que nos recomenda esta versão do Diabo, tão próximo das recomendações de Cristo aos apóstolos: *simples como pombas, prudente como serpentes* (Mt. 10, 16). O Diabo que em *O Preço dos Ovos* advoga em favor do homem corporiza uma sabedoria que surge mesclada com o saber popular de cariz prático, da resposta na ponta da língua e da retórica silogística de bolso pronta-a-usar (aquele sabor camoniano de *um saber todo de experiências feito*).

Função análoga encontramos nos últimos episódios do conto *O Homem da Espada de Vinte Quintais*. Depois de expulsar da casa/do corpo das meninas o Diabo, eis que Mama-na-Burra tira proveito do *demónio*, sobre quem parece exercer forte ascendente:

“Ele ficou sozinho dentro da casa e meteu uma pedra dentro do cesto e tocou para içarem e eles quando viram que estava o cesto no meio do poço deixaram-no cair, pensando que era o Mama-na-Burra. Eles fugiram com as três princesas e ele trincou a orelha do demónio dentro do poço e o demónio apareceu-lhe e disse-lhe: «Tu que queres?» «Quero que me botes lá em cima.» «Dá-me a orelha.» «Dou; põe-me lá em cima que eu dou-ta.»

O demónio pegou nele e pô-lo lá em cima do poço e o Mama-na-Burra não lhe deu a orelha. Avistou os outros dois muito longe a fugir com as princesas para o palácio.

[...] Num domingo tinha de haver uma corrida de cavalos à porta do palácio do rei; o demónio foi-lho dizer e ele disse-lhe que lhe aprontasse o melhor cavalo que houvesse e foi para a corrida sem ser convidado.

[...] Convidaram-no para lhe fazer um circo de espadas e peças; se ele não obedecesse e não dissesse donde era que o matariam; o demónio soube-o e foi avisá-lo e disse-lhe que ele se livrasse das espadas que ele, diabo, o livraria do fogo.

O Mama-na-Burra não obedeceu a nada; o cavalo, que era o próprio diabo, pinchava por cima das espadas; e quando iam a atirar o fogo, este não pegou, porque o diabo tinha-lhe ido mijar. Assim o Mama-na-Burra escapou. Pescaram para onde ele entrou; foi o rei convidá-lo para jantar; o demónio disse-lhe que fosse e ele foi.

[...] O rei disse que escolhesse delas [princesas] a que quisesse e ele não escolheu; trincou a orelha ao demónio e o demónio apareceu-lhe e disse-lhe: «Que queres?» E pediu-lhe a orelha. «Dou-te a orelha,

mas há-de dizer-me qual delas é que tem melhor génio.» E ele respondeu-lhe: «Leva-as todas três para dentro e cá de fora pede-lhe o dedo mindinho da mão direita pelo buraco da fechadura.» A que tivesse uma cova na cabeça do dedo era a que tinha melhor génio.” (Coelho, [1879] 2005, pp. 149-151)

À luz do exposto, devemos assinalar desde já a marcada componente de interação entre o homem e o demónio, configurando o tipo de aliança estratégica que Tomás de Aquino definiu como *pactum diaboli*: Mama-na-burra serve-se de um curioso esquema para conquistar favores do Diabo – sequestrando-lhe a orelha. Quando a morde para ter presente diante de si o demónio, vem-nos imediatamente à ideia a dentada que Eva aplica no fruto proibido da Árvore do Conhecimento: também este demónio, como o viperino, alicia o ente humano com a promessa de superação das suas limitações. Todavia, não será essa a nossa focalização. Interessa-nos agora realçar a forma como o demónio, heterodoxa personagem adjuvante, acompanha o herói nas suas peripécias, fornecendo-lhe sábios conselhos e dicas úteis. É possível ver neste demónio um pajem dedicado, variante daquele Sancho Pança. A sua mão invisível conduz o protagonista ileso por entre as provas que este deve passar, conduzindo-o, são e salvo, até ao seu final em glória. Talvez por isso mesmo não se encontre aqui, como noutros contos já abordados, o movimento de declínio do demónio que testemunha o Livro de Isaías: a astúcia saloia é o único “pecado” deste Diabo – afinal de contas, como e porquê derrubar esta simpática figura? terão constatado os contadores ao longo dos tempos, perante a eventual suspeição de heresia em presença de um Diabo tão bem sucedido...

### III. Conclusões. Às vezes, o Diabo tece-as.

Acabámos o nosso roteiro pelas andanças do Diabo no conto tradicional. Talvez não tenhamos logrado pintar o retrato que dele nos oferece o conto, como nos havíamos proposto. A escassez de bibliografia que se debruce de forma rigorosa e isenta sobre a matéria não contribuiu para a prossecução dos nossos desideratos. Apesar de tudo, parece-nos termos deixado alguns curiosos trilhos em aberto, diferentes formas de abordar esta margem da literatura.

É incontornável reconhecer a preponderância que assumiu a leitura das narrativas onde descobrimos como possibilidade interpretativa a *possessão* de seres humanos pelo Diabo ou por demónios. Os resultados dessas e das demais leituras foram unicamente condicionados pelos textos: seguimos um método dedutivo, o que significa que partimos do *corpus* para as conclusões. Nesta medida, não conhecíamos aprioristicamente o curso que tomaria o nosso trabalho. Neste ponto, parece-nos tentador espicaçar as reflexões tecidas afirmando que, no limite, toda a manifestação do Diabo pode ser uma *possessão* encriptada, já que é muito fácil emprestar aos quadros do conto popular a alegoria do Diabo que fala *de dentro* de alguém. A ser assim, as considerações feitas perdem a pertinência, já que se convertem em possíveis universais, imotivados. De facto, todos os diabos *podem estar dentro* de alguém. Ou talvez *estejam* sempre. A verdade é que eles pervertem a cidade marmórea que o racionalismo de cartilha com que se procurou asfixiar Pã edificou. O seu *modus operandi* é uma espécie de katarsis que (i)mundifica os sentimentos do espectador, reconduzindo-o à imanência da condição humana.

Teixeira de Aragão, nos últimos anos do século XIX, escreve, à guisa de Introdução a *Diabruras, Santidades e Prophecias*:

“Na idade média as potencias inveseveis eram geralmente acreditadas: sentia-se então mais do que se pensava.

As coisas sagradas andavam em continuos embates com as maravilhas do diabo, e apesar d'este ficar sempre vencido nunca lhe faltavam adeptos, o que não deve admirar pois para ganhar a gloria celeste impunham penitencias com jejuns, celicios e outros martyrios, emquanto Satanaz, sem falar na vida eterna, offerecia de prompto aos seus apaniguados os maiores gozos mundanos. Os seduzidos confiavam no arrependimento á hora da morte, e nos suffragios com que os parentes e os devotos lhes salvariam as almas.” (Teixeira de Aragão, [1894] 2004, pp. 3-4)

A imortalidade do Diabo depende do nosso desejo. No tempo em que o mundo era sempre o *vale de lágrimas* pelo qual o Homem passava *gemendo e chorando*, a fantasia foi o nosso transporte para os *mundos possíveis alternativos* de que fala Leibniz. O Diabo era, como fomos vendo, um sedutor cocheiro desse meio de transporte. E como conceber uma humanidade sem ele? Talvez a vida se tornasse mortalmente entediante e insuportável.

“ – Que queres dele então?

– Nada. Por estranho que te pareça, nada. Quero que ele viva, que ele vá pelo mundo com o seu poder, e que eu assista à sua eternidade.” (Jorge de Sena, [1966] 1997, p. 94)

**Bibliowebgrafia:**

Aragão, A. C. Teixeira de (2004), *Diabruras, Santidades e Prophecias*, edição fac-simile, Lisboa, Alcalá [1894].

Coelho, Adolfo (2005), *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Dom Quixote [1879].

Cohn, Norman (1982), *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age – Fantasmies et réalités*, trad. do inglês por Sylvie Laroche e Maurice Angeno, Paris, Payot [1974].

Frazão, Fernanda (2000), *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, Apenas Livros

Coupe, Laurence (2008), *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*, London, Routledge, pp. 70-72 [2000].

Leão XIII (PP.), «Exorcismus in Satanam et Angelos Apostaticos», in *Rituale Romanum*, disponível em *Traditio, The Traditional Roman Catholic Network*: <http://www.traditio.com/office/exorcism.htm>, visto em 11 de Março de 2009.

Propp, Vladimir (2003), *Morfologia do Conto*, trad. por Jaime Ferreira e Vítor Oliveira, s/loc., Vega [1928].

Sena, Jorge de (1997), *O Físico Prodigioso*, Porto, Asa [1966].

Turmel, Joseph (1931), *Histoire du Diable*, Paris, Les Éditions Rieder.