



MANUEL JOÃO RAMOS

ENSAIOS  
DE  
MITOLOGIA CRISTÃ

O PRESTE JOÃO  
E A REVERSIBILIDADE SIMBÓLICA

*prefácio*  
JOSÉ CARLOS GOMES DA SILVA

ASSÍRIO & ALVIM

ICONOGRAFIA APOIADA PELA FUNDAÇÃO ORIENTE  
EDIÇÃO APOIADA PELO INSTITUTO PORTUGUÊS DO LIVRO E DAS BIBLIOTECAS

© ASSÍRIO & ALVIM  
RUA PASSOS MANUEL, 67-B, 1150 LISBOA  
E MANUEL JOÃO RAMOS (1997)

ISBN 972-37-0417-X  
EDIÇÃO 441, AGOSTO 1997  
DEPÓSITO LEGAL 110576/97

ESTE LIVRO  
FOI IMPRESSO EM LISBOA  
NA GUIDE-ARTES GRÁFICAS, LDA.

## PREFÁCIO

1. Nas páginas finais de *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss evoca a antiga cidade de Takshasila, lugar onde, durante séculos, convergiram o helenismo, o hinduísmo e o budismo. Takshasila é a memória de uma unidade perdida. Nesse local, nos sopés das montanhas de Cachemira, entre Rawalpindi e Peshawar, o etnólogo confrontou-se com retrospectivamente um destino possível mas não realizado pelo Velho Mundo — «esse mesmo que o Islão tornou invidível, erguendo uma barreira entre um Ocidente e um Oriente que, sem ele, talvez não tivessem perdido contacto com o solo comum onde mergulham as suas raízes» (Lévi-Strauss, 1955:469-470).

As ruínas que ali subsistem constituíam um desafio à imaginação: «Nestas casas viveram talvez os escultores gregos que acompanhavam Alexandre, criadores da arte de Gandhara, e que inspiraram aos antigos budistas a ousadia de representar figurativamente o seu deus» (ibid.:458)

Dominadas por uma estranha nostalgia, estas reflexões perpetuam um motivo central das mitologias ocidentais. É esse um dos temas deste livro de Manuel João Ramos. O Preste João medieval — cuja biografia mítica se confunde em parte com a de Alexandre — é o soberano cristão que, do seu reino longínquo das três Índias, algures entre a Torre de Babel e os confins do Oriente, se constitui ainda como promessa de reunificação. Promessa evidentemente defraudada, já que a imagem inicial de um soberano asiático acabará por converter-se na de um monarca etíope...

2. Suporte da construção de uma soberania universal, as figuras de Alexandre e do Preste João emergem de uma complexa rede simbólica que Manuel João Ramos se propõe reconstituir, através de um percurso paciente por bestiários, «enciclopédias», romances medievais, onde o imaginário cristão se combina com elementos do pensamento clássico — de entre os

PREFÁCIO

quais convirá destacar os que se referem à mitologia dos aromatos, e estudada por Marcel Detienne.

Uma tradição evocada por Plutarco precisa, por exemplo, que o corpo e as roupas de Alexandre exalavam o suave perfume das plantas aromáticas. Os textos introduzem as substâncias aromáticas num sistema de referências sustentadas pela relação entre o seco e o húmido, o calor e o frio, o perfume e o odor pútrido. Várias delas (como o cinamomo, segundo Teófrasto) desenvolvem-se em lugares baixos, expostos à humidade e à putrefacção — isto é, em ravinas infestadas de serpentes cujo veneno é causa de putrescência (Detienne, 1972:23,34,40). Dotadas contudo de uma natureza ígnea, são consagradas ao fogo solar, processo que concorre para suprimir a humidade que lhes é comunicada pelos solos que as produzem (ibid.:29).

As espécies odoríferas do imaginário clássico são pois entidades ambíguas, como os animais que lhes estão assimilados. Associada ao Sol e periodicamente reduzida a cinzas — onde renasce sob a forma de um verme —, a Fénix é um animal ávido de aromatos; dela se afirma por vezes que o excremento que produz é um verme que se transforma em cinamomo (ibid.:64). A Fénix e o cinamomo aparecem assim como metamorfose das suas próprias metamorfoses: transformação do verme que é, por seu turno, transformação da Fénix (ou do cinamomo com o qual a Fénix se identifica).

Os textos sublinham, por outro lado, que as cinzas da Fénix são fertilizadas pela humidade. Marcel Detienne não hesita, pois, em postular a relação de identidade ente o podre e os aromatos (ibid.:67) — o que permite transcender a dicotomia do seco e do húmido, do alto e do baixo: os aromatos constituem-se como expressão simbólica das mediações eficazes e introduzem um elo de natureza religiosa entre o mundo dos homens e mundo dos deuses. É evidentemente nesta perspectiva que os textos os reportam a figuras mediadoras como a de Alexandre o Grande.

Do mesmo modo, no universo do Preste João, a pimenta cresce «entre árvores e serpentes», e as roupas do soberano são confeccionadas com os fios

segregados por um animal que ocupa um lugar central na «mitologia dos aromatos». A recolha da pimenta é descrita, na Carta, com relativa minúcia. A floresta é incendiada para que as serpentes sejam destruídas: só então a especiaria poderá ser recolhida. Os grãos são reunidos, secos ao sol e finalmente cozidos. Tal como a generalidade dos aromatos, a pimenta é dotada de uma natureza ambígua. São evidentes, por um lado, o seu carácter «solar» (que lhe permite resistir ao fogo que destrói as serpentes) e o seu poder curativo; mas não é menos clara, por outro, a sua relação com os elementos pútridos e com o veneno. A pimenta, como o cinamomo, desenvolve-se no ambiente natural dos répteis. A cozedura que lhe é imposta elimina, é certo, o veneno de que se encontram impregnadas; mas as cinzas das serpentes calcinadas, «depois de cozidas com a pimenta», constituem um antídoto contra o veneno de outros ofídeos (ver adiante, pp. 94 segs.).

Vislumbramos aqui uma manifestação do princípio de reversibilidade que organiza o discurso simbólico da Carta — e que Manuel João Ramos nos revela de diferentes perspectivas. As roupas do Preste são preparadas com os fios segregados pela Salamandra, animal ctónico e venenoso, frequentemente assimilado aos vermes). Diz-se que habita o interior de certas montanhas onde lavram fogos perpétuos, à acção dos quais resiste, incólume. Se acrescentarmos que os textos medievais associam por vezes a Salamandra a uma ave (branca, isto é, solar), não será difícil reconhecer que se reúnem nela as características assenciais atribuídas à Fénix pela tradição clássica.

As vestes do Preste, como os aromatos, exibem assim a dualidade da Fénix e da Salamandra. A Carta sugere que as roupas incombustíveis do soberano são portadoras de uma natureza excessiva que reclama a moderação de um fogo terrestre (o que implica que se encontram sujeitas a um tratamento homólogo ao da pimenta); por outro lado, associa claramente a Fénix à figura do Preste. Tudo se passa como se discurso reutilizasse fragmentos dispersos de um saber largamente implícito que o livro de Manuel João Ramos decompõe e reanalisa para melhor restituir a sua coerência.

A função simbólica que Detienne atribui às substâncias aromáticas convém, como vimos, à figura abstracta de um soberano universal — por definição instrumento de síntese e de mediação sociológica. Ela adequa-se também à imagem do Preste, na qual se exprime uma vocação mediadora de carácter religioso, inspirada pelo cristianismo.

3. Na figura do Preste João adivinha-se o «modelo cristológico da realza sacerdotal europeia» (p. 34). Em inúmeros textos medievais, a Salamandra é associada ao Diabo. O mesmo acontece com o Basilisco, animal fabuloso (que a Doninha é suposta combater) e elemento importante na mitologia elaborada em torno da figura de Alexandre (ver adiante, pp. 199 segs.). A relação frequentemente postulada entre a Doninha e o Basilisco evoca diversos pares cujos termos, geralmente concebidos como antitéticos, subsumem a oposição do Bem e do Mal, de Deus e do Diabo: Icnêumone (Mangusto) / Serpente; «Ave do Oriente» / Serpente.

A síntese da Ave e do Verme — central, como vimos, nas figuras mitológicas da Fénix e da Salamandra — parece pois destinada a dissolver-se em mera oposição. Poderá, de facto, afirmar-se que a relação de identificação e consubstancialidade entre a Ave e o Verme foi substituída pela relação de antagonismo entre, por exemplo, a «Ave do Oriente» e a Serpente (que a tradição medieval identifica ainda com os Vermes)? Dir-se-á que o princípio de reversibilidade deu lugar a uma pura antítese, assente em categorias mutuamente exclusivas?

Este processo de transmutação do sentido condicionou a própria metamorfose do Preste — convertido, no século XVII, num símbolo de alteridade excessiva (ver adiante, pp. 178 segs.). Importa evitar todavia uma leitura anacrónica dos textos medievais, determinada por perspectivas que se consolidaram após o Renascimento.

Adoptemos, como exercício, um ponto de vista exterior às nossas próprias tradições. Na Índia védica, a relação ente o Icnêumone e a Serpente caracteriza-se pela sua manifesta ambivalência. O Icnêumone é designado como um agente de separação e de recomposição: se reduz a pedaços o corpo

da Serpente, reunifica-o e reanima-o depois (Atharva Veda, 6, 139). Coomaraswamy interpretou estas formulações enigmáticas, reportando-as ao contexto do sacrifício em geral (sacrificar é fragmentar e reunificar) e, em particular, ao contexto do sacrifício védico: o Icnêumone é o modelo do sacrificante divino ou humano enquanto a Serpente se define como «símbolo de cura mágica». Por outro lado, a Serpente é metafisicamente assimilada ao eu elementar do sacrificante, que o sacrifício permite sublimar e transcender. A lógica sacrificial implica o retorno do mesmo sobre o mesmo, a identificação fundamental do sacrificante, do sacrificador e da vítima. Mas não é essa, precisamente, a simbologia da figura medieval do Preste e do sistema que os referentes botânico e zoológico da Carta ajudam a revelar? Coomaraswamy põe de resto em evidência, deste ponto de vista, interessantes elementos de correspondência topológica entre as concepções do vedismo e do cristianismo, igualmente fundado sobre um sacrifício que os ritos comemoram.

Se todo o sacrifício é, antes de mais, sacrifício do eu, a lógica sacrificial constitui porventura a mais expressiva das manifestações de reversibilidade simbólica. Os Ensaios de Mitologia Cristã confirmam-no claramente. Mas sublinham também as dificuldades inerentes aos modelos interpretativos que privilegiam, na análise do simbolismo, a descontinuidade e a oposição (em detrimento da identificação e da consubstancialidade dos termos). A crítica aplica-se à reflexão antropológica de inspiração durkheimiana, incluindo autores como R. Needham, J. Goody e, em parte, C. Lévi-Strauss. Num texto de 1980, este último autor reportava-se contudo a elaborações secundárias da figura do Preste que, a par de vários outros contextos, lhe sugeriam a necessidade de redefinir os princípios que governam diferentes estruturas mítico-literárias. Reconhecendo então a especificidade de construções tendencialmente circulares, portadoras de aparentes paradoxos engendrados pela «reversibilidade dos termos», Lévi-Strauss não se referia já — como havia feito no passado — aos textos de Saussure, Trubetzkoy ou Jakobson, mas aos modelos matemáticos da morfogénese de René Thom



(Lévi-Strauss, 1980; ver adiante, pp. 357-58). É numa perspectiva análoga que deverão ser lidos estes Ensaio de Mitologia Cristã. Manuel João Ramos não nos propõe apenas um ponto de vista inovador sobre o «ciclo do Preste João»; oferece-nos também um ensaio estimulante que nos convida a repensar a análise do simbolismo.

JOSÉ CARLOS GOMES DA SILVA

- COOMARASWAMY, A. K., «Angel and Titan. An Essay on Vedic Ontology», in *Journal of the American Oriental Society*, 55, 1935.
- «Atmayajña: Self-Sacrifice», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942.
- Detienne, M., *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1972.
- Lévi-Strauss, C., «Une Petite énigme mythico-littéraire», *Le Temps de la réflexion*, I, pp. 133-141, 1980.
- Thom, R., *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, O.G.E. (Coll. 10/18), 1974.

## ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ

## LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas de títulos de obras citadas frequentemente:

- Bibl. Jerus.* *Bíblia de Jerusalém*  
*Caract. anim.* Aeliano, *Das características dos animais*  
*Dic. Bibl.* A.-M. Gérard, *Dictionaire de la Bible*  
*Ger. Anim.* Aristóteles, *Geração dos animais*  
*Hist. Nat.* Plínio, o Velho, *História natural*  
*Hist. Ecl.* Eusébio de Cesareia, *História eclesiástica*

Siglas designando as versões da *Carta do Preste João* utilizadas:

- Lat:Ur* *Urtext* da versão latina (Zarncke, 1979)  
*Lat:A-E* Interpolações da versão latina (Zarncke, 1879)  
*Lat:Cambr* Versão latina do Ms. Cambridge (Zarncke, 1877)  
*Fr:1* Versão francesa antiga-prosa (Gosman, 1982, I)  
*Fr:2* Versão francesa recente-prosa (Gosman, 1982, II)  
*Hebr:1* Ms. hebraico — 1271 (Ullendorf & Beckingham, 1982)  
*Hebr:2* Ms. hebraico — 1474 (Ullendorf & Beckingham, 1982)  
*Hebr:3* Ms. hebraico — 1519 (Ullendorf & Beckingham, 1982)  
*Prov.* Versão provençal (Gosman, 1982, II)

«Scribitur ad narrandum, non ad probandum»

QUINTILIANO (*Instit. orat.*, X,1,31)

## PRÓLOGO

### PARA ALÉM DO BINARISMO OPOSITIVO

Na estranha novela dos contactos entre a Europa e a Etiópia dos séculos XV a XVII — a terra do «Preste João das Índias» — uma interrogação obcecou os viajantes, guerreiros e missionários ocidentais: seria possível que o soberano etíope, negro, habitando numa tenda e governando uma sociedade de selvagens, fosse o Preste João da lenda medieval, o rei dos reis, de poder, riquezas e virtudes inigualáveis? Este enigma constituiu o ponto de partida para uma investigação proposta na intersecção entre as preocupações da análise antropológica e dos estudos de literatura de viagens. Na verdade, o projecto de trabalho, corporizado no presente texto, cedo deixou de ser um inquérito sobre as condições da interpretação etnográfica dos escritores jesuítas na Etiópia, para se transformar — a propósito da lenda do Preste João — numa digressão sobre as virtualidades do discurso mítico-literário centrado no tema do «Filho do rei» e na exploração das fronteiras internas da lógica dualista, que a tradição antropológica concebe como o próprio fundamento da actividade simbolizadora do Homem em sociedade.

Assim, o presente texto procura questionar, por via de uma análise prática de textos literários, certas configurações teóricas que enformam correntemente os modelos e discursos antropológicos sobre o «pensamento simbólico». Em particular, no âmbito da literatura antropológica europeia de tradição durkheimiana, onde o interesse pela categorização sociológica dos chamados «sistemas simbólicos» é um pretexto discursivo central, foram produzidos modelos e métodos de análise que, explicitamente, procuraram responder a um enigma de natureza largamente artificial. Este enigma, originado pelas próprias

premissas que levaram à criação desses modelos e metodologias, é, resumidamente, o seguinte: o investigador, perante materiais etnográficos que expõem a estranheza de certas categorias culturais e nas quais não crê, sente-se confrontado com as mecânicas de um pensamento «em acto», não introspectivo, o qual, por imperativos de natureza indubitavelmente sociológica (de acordo com uma tipologia especialmente constituída para o efeito), não parecem tender para a hierarquização lógica, a ordenação analítica, mas antes exploram, ao nível do «concreto», as possibilidades da justaposição dual, da classificação por pares antitéticos; como é possível ao investigador compreendê-las e explicá-las, senão através do uso dos dispositivos racionais conceptuais postos à sua disposição, graças a eficientes mecanismos cognitivos (a racionalidade científica, a disciplina da escrita alfabética) próprios de um tipo específico de sociedade (especializada, evoluída, complexa, etc.), substancialmente distinta daquela que investiga?

No interior dos condicionalismos de uma tradição, que por facilidade descritiva pode ser apelada de «durkheimiana»<sup>1</sup>, as respostas para muitos dos problemas colocados pelos materiais sociológicos provaram ser áridas e empobrecedoras, quando esses problemas se reportam à natureza instável das categorias simbólicas e ao dinamismo dos discursos que lhes dão corpo — modelados por estratégias transformacionais e por uma retórica assente na ambiguidade lógica. A inadequação dos discursos antropológicos em relação a estes problemas deriva de um contra-senso curioso. Como J. Goody justamente observa, o modelo durkheimiano é moldado por um discurso essencialmente dicotómico, ao qual subjaz um posicionamento ideologicamente etnocêntrico: a afirmação das diferenças entre Nós / Eles, Civilizados / Primitivos,

<sup>1</sup> Por referência às propostas de E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, P.U.F., 1968, e, com M. Mauss, no artigo «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique*, VI, 1901-1902.

Domesticados / Selvagens, e entre Ciência / Mito, é subsumida na oposição genérica — aceite, com inibida placidez, desde os trabalhos de L. Lévy-Bruhl — entre um pensamento introspectivo e racionalizador, produzido por um dispositivo cognitivo hierarquizador, triádico e analítico, e um pensamento simbólico mais próximo da percepção, assente num dispositivo lógico binário; esta dicotomização forma, em grande medida, o eixo discursivo da Antropologia pós-evolucionista (Goody, 1988:11-15). Ora, o discurso dicotomizador funda um projecto essencialmente taxonómico que — interessante paradoxo — faz ele próprio uso, e com uma persistência admirável, das virtualidades ou das limitações da lógica dualista, a qual o antropólogo pretende tomar como um exclusivo, ou (sofisticamente) um privilégio dos membros das sociedades que admitidamente não coincidem, no tempo ou no espaço, com a sua.

O poder deste molde intelectual é tal que J. Goody, nos seus ensaios sobre a relação entre a organização social e a «lógica da escrita», que ele vê como um instrumento de «domesticação» do pensamento — isto é, do desenvolvimento das capacidades cognitivas baseadas na conceptualização e análise objectivizadora —, ao pretender ultrapassar o espartilho da retórica dicotomizadora, é manifestamente incapaz de se libertar do quadro que a fundamenta: às dicotomias que rejeita, ele substitui uma argumentação assente numa nova e igualmente frágil dicotomização — entre Escrita e Oralidade, que supõe a oposição entre História e Mito, entre Análise e Simbolismo. Não basta constatar-lo, como J. Goody o faz no final da *Domesticação do pensamento selvagem*, ao afirmar que «tenho consciência de que ao longo desta exposição eu próprio me inclinei para um tratamento dicotómico tendente a opor o enunciado verbal ao texto, o oral ao escrito» (1988:168); assim como não é legítimo ou aceitável justificar este procedimento afirmando que «se o leitor ficou com a ideia de que eu privilegiei uma nova dicotomia, tal se deve apenas ao método de exposição» (1986:184). Mas é interessante que a razão mesma da natureza do empreendimento autofágico e

contraditório de J. Goody — trata-se de criticar o discurso dicotomizador como prólogo da recriação de um discurso histórico monocausal, renovadamente dicotomizador — se encontra na visão do autor sobre a natureza e função da escrita: mais que reflexo, esta é o verdadeiro motor da mudança qualitativa das potencialidades cognitivas e classificatórias do pensamento, implicando «modificações tanto no mundo exterior como na psique» (1988:123); a escrita, ao possibilitar a elaboração de tabelas e de fórmulas, onde os elementos se encontram claramente opostos e opostos, liberta o indivíduo da confusão classificatória e da ambiguidade lógica e permite o desenvolvimento de processos lógicos hierarquizadores — desenvolvimento linear que ocorre, segundo J. Goody, sobre um eixo claro: da oralidade pura à escrita alfabética (1988:25).

A investigação de J. Goody conduz o leitor pelos meandros da evolução das formas de comunicação escrita: a conclusão proposta<sup>2</sup> é de que a lógica ambígua, a razão contraditória, a retórica da união de opostos, sendo dispositivos formadores da comunicação e cognição orais, são naturalmente expurgadas pelo que designa como a lógica da escrita, «tecnologia do intelecto» essencialmente desambiguizadora e originalmente dicotomizadora. Ou seja, tanto as classificações binárias simples, como as formas mais complexas de classificação, são apenas objectiváveis no âmbito de uma civilização conhecedora da Escrita, já que a comunicação oral impossibilita um reconhecimento consciente das contradições e ambiguidades lógicas (1988:11, 14-15, 49-50, 115). No entanto, onde J. Goody vê que a Escrita produz classificação e ordenação lógicas, é possível ver algo mais. Se, como W. Iser lembra, a ficção escrita nasceu no mesmo momento que a própria escrita (1989:264), a argumentação antropológica é, antes de mais, um apelo a uma crença

<sup>2</sup> Proposta inicialmente em 1977 (Goody, 1988), e reiterada em 1986 (Goody, 1986) e 1987 (*The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, C.U.P., 1987); cfr. também, na mesma linha teórica, D. Olson, *The World on Paper*, Cambridge, C.U.P., 1994.

de princípio na ficção escrita do antropólogo contra uma descrença de facto no discurso oral do indígena. É o projecto classificatório nas ciências sociais, tal como Durkheim o imaginou, que constitui um verdadeiro escolho à investigação de todo o objecto que não se submeta ou se reduza à ideia de classificação sociológica (cfr. Gomes da Silva, 1994:9). Assim, se, por um lado, a investigação das manifestações do pensamento humano em sociedades sem escrita é moldada por uma ideologia de cariz etnocêntrico que as projecta num modelo taxonómico e opositivo, é por outro lado fácil prever as dificuldades heurísticas desse modelo face a objectos que, tendo sido elaborados ou retidos através de formas escritas, afirmam uma evidente estranheza a critérios classificatórios rigidamente opositivos.

Uma constatação de R. Needham, no final do ensaio *Reconnaissances*, evidencia a fragilidade da argumentação sobre a autonomia dos procedimentos simbolizadores em relação à análise praticada segundo os parâmetros do modelo durkheimiano: concluindo que as oposições binárias complementares (concretas) sugerem sempre outras séries de oposições complementares, mais ou menos abstractas, R. Needham afirma que «consequentemente, é tentador, mesmo se apenas por desespero, ordenar os pares analogicamente e depois denotar um quadro de termos homólogos como X e o outro como Y» (1981:104-105); sendo virtualmente impossível a R. Needham escapar à circularidade das premissas de um projecto classificatório, a actividade de busca de correspondências de «pares diárquicos» justapostos resume-se à de um «coleccionador de borboletas» — o qual, catalogando os exemplares recolhidos segundo critérios opositivos (azuis ou vermelhas, por exemplo) é, segundo a expressão de E. Leach, incapaz de pensar «topologicamente» e de proceder (imaginativamente) a «generalizações» (1977:2-3, 26-27). Por outro lado, o mesmo R. Needham, noutro texto (*Counterpoints*, 1985), a propósito da consideração do dispositivo lógico-simbólico — marcado pelo que designa como «dualismo com-

plementar» —, revê a tipologia das relações lógicas possíveis, na concepção aristotélica (em particular, no *Organon* e na *Metafísica*). Depois de descrever sumariamente vários tipos de oposição — correlativa, privativa, negativa, e de contrariedade — e de especificar quais as que são passíveis de utilização pelo dispositivo lógico binário, R. Needham produz uma surpreendente afirmação: «Não parece necessário, para o nosso propósito presente, examinar em particular os dois outros tipos de oposição que Aristóteles menciona, nomeadamente os termos de geração e destruição, e de atributos [mutuamente] incompatíveis da matéria que é receptiva de ambos» (1987:48-49). Estas relações, entre Gerador e Gerado (que são nucleares na *Geração dos animais* e nas *Partes dos animais*), e entre atributos mutuamente incompatíveis integrados na mesma matéria (relação que resume grande parte da problemática da *Física*), não são apenas mais duas relações lógicas possíveis. Como A.R. Radcliffe-Brown compreendeu, num artigo sobre mitologia comparada australiana e americana, elas constituem o próprio fundamento da actividade simbolizadora: «A concepção australiana do que nós designamos pelo termo de “oposição”, é uma aplicação particular da associação por contrariedade, que é um traço universal do pensamento humano, e que nos incita a pensar por pares de contrários» (1951:18).

É, porventura, o receio, ou o desconforto, perante as consequências que esta fórmula pode implicar na articulação discursiva, que levou C. Lévi-Strauss a fazer reverter em expressões derivadas do jargão fonológico o problema essencial com que A.R. Radcliffe-Brown se defronta. «Associação por contrariedade» ou «união de termos opostos» não significa evidentemente o mesmo que as noções de «oposição» ou «correlação» (Lévi-Strauss, 1969:127), mas o esquema durkheimiano que guia a análise de C. Lévi-Strauss sobre classificações simbólicas é assim, graças a estas sobreposições conceptuais, como que salvo *in extremis*. A análise da mitologia, como é concebida por C. Lévi-Strauss, depende, em última análise, deste quadro dicotomi-

zador. Programaticamente desatenta ao facto de a actividade simbolizadora, antes de se constituir como um sistema codificado de comunicação, ser uma actividade cognitiva (Sperber, 1974:97 segs.), a proposta lévi-strausseana reflecte a concepção de que os sistemas simbólicos (os mitos, os rituais, etc.) devem ser apreendidos como «sistemas de classificação».

A propósito desta temática, M. Detienne pôs em evidência o complexo etnocêntrico imanente à tese lévi-strausseana de que o mito, sendo uma «tradição que se deve manter oral», «é percebido como mito por qualquer leitor em todo o mundo»: nesta concepção inscreve-se ainda a distinção grega clássica entre o *lógos*, que designa a palavra escrita, o «discurso verdadeiro», e o *mûthos*, o discurso oral, não credível, escandaloso (Detienne, 1981:231 segs.). M. Detienne, recusando a ideia de uma autonomia (caracterizada negativamente) do «pensamento mítico», sugere o alargamento do alcance semântico da noção de «mitologia»: mais que *corpus* de relatos de proveniência oral, o que ele define como «mitologia-quadro» no contexto da Grécia antiga, entende-se como um «sistema de pensamento», ou de «... representações simbólicas, que excederia sempre o género narrativo do relato mítico. Uma mitologia a construir pela interpretação, através das relações de trans-formação dos mitos [...], mas mobilizando continuamente as crenças, os valores, os saberes, o senso comum simbólico onde ele se esconde, nas gestas, nos cerimoniais, nos pequenos e nos grandes rituais» (1989a:260). Por outro lado, é importante não perder de vista que «o mito [nos] oferece não raras vezes uma conceptualização do mundo cujos elementos discretos se associam através de relações que manifestam, pela sua natureza, uma filosofia do devir e da reversibilidade» (Gomes da Silva, 1994:18). Nesta perspectiva parece ser possível reter a operatoriedade de muitos procedimentos analíticos lévi-strausseanos, mas desarticula-se a ficção da validade heurística de uma classificação sociológica dicotómica (de natureza ideológica).

Sobre a ilusão de que a escrita possibilita o «discurso verdadeiro» e as armadilhas que essa ilusão provoca, Platão pronunciou-se de uma forma subtil, no *Fedro*. Fazendo Sócrates dialogar com Fedro, num simulacro de discurso oral (discurso directo em diálogo escrito), ele procura persuadir o leitor da «sua» verdade, procedimento que inclui mostrar que o discurso escrito impossibilita o acesso a qualquer verdade. Para Sócrates (reportando as palavras do rei egípcio Amon) a escrita diminui, em vez de aumentar, as capacidades memoriais e cognitivas do intelecto de quem a usa: «ela produzirá o esquecimento nas almas, fazendo-lhes negligenciar a memória [...] encontre o meio, não de reter, mas de renovar o esquecimento, e o que vais oferecer aos teus discípulos é a presunção que eles detêm a ciência e não a ciência por si mesma [...] julgar-se-ão sábios sem o ser» (*Fedro*, LIX-275a). A forma, através da qual, pela escrita, pode ser pensada a oralidade, é uma questão que levanta interrogações interessantes sobre os limites cognitivos e retórico-discursivos de um empreendimento de autolegitimação da validade do discurso escrito. Para Lévi-Strauss, interessado em qualificar, como estruturalmente igualitária, a expressão social de um pensamento dualista em sociedades de tradição oral, a escrita tem uma característica importante: ela é passível de alterar as relações entre os indivíduos. O domínio da escrita implica um acréscimo de poder; facilita a hierarquização social e a subordinação do homem ao homem (1981:292-293; 1973:41-42). J. Goody, ao afirmar que a escrita é o factor da «domesticação do pensamento», leva mais longe o projecto dicotomizador ao postular que é função essencial da escrita (e, em particular, da escrita alfabética ocidental) a objectivação do pensamento e o desenvolvimento do raciocínio lógico-dedutivo, que leva à eliminação da ambiguidade e contradição lógicas que caracterizam o *mithos* (1988:25).

A tipologia dicotómica que Lévi-Strauss parece propor ao longo da sua obra surge resumida e catalogada por J. Goody num quadro apresentado n.*A domesticação do pensamento selvagem* (1988:164):

«Quente»	«Frio»
Moderno	Neolítico
Ciência do abstracto	Pensamento do concreto
Pensamento científico	Pensamento mágico
Engenheiro (engenharia)	<i>Bricoleur (bricolage)</i>
Pensamento abstracto	Intuição, imaginação, percepção
Utilização de conceitos	Utilização de signos
História	Atemporalidade (mitos e ritos)

A elaboração deste «quadro de opostos» é da responsabilidade de J. Goody e não é validado pela argumentação de C. Lévi-Strauss no *Pensamento selvagem*. Para este, «pensamento selvagem» não designa o «pensamento dos selvagens», mas o «pensamento em estado selvagem» (Lévi-Strauss, 1962:289), e a diferença entre Simbolismo e Ciência não é uma diferença de natureza mas de grau (1960:XLVIII): «Compreende-se [...] que o pensamento mítico, mesmo imerso nas imagens, possa ser já generalizador, e portanto científico» (1962:31). É J. Goody, e não C. Lévi-Strauss, que enuncia um claro corte cognitivo entre o «pensamento selvagem» de quem não escreve e o «pensamento domesticado» de quem escreve. A elaboração do referido «quadro de opostos» é tanto mais notável quanto J. Goody, páginas antes, no mesmo texto, faz uma crítica cerrada à utilização de «quadros de opostos» por autores como R. Needham, sublinhando o carácter redutor das simplificações gráficas, e notando que eles, em vez de representarem os «sistemas subjacentes às crenças dualistas», têm o efeito de os *encobrirem*. (Goody, 1988:82-83). O surpreendente propósito de elaborar este quadro confirma a falta de fiabilidade de um projecto em pretensa fuga crítica aos critérios dicotómicos (durkheimianos), quando esse projecto — um estudo da correspondência directa entre tipos de organização social e formas lógicas — é essencialmente durkheimiano. Mais importante ainda, é notável que a apresentação deste quadro, assim como o reco-

nhecimento de que o projecto é (como foi já referido) dicotomizador, confirma uma outra constatação: a de que, ao contrário do que J. Goody pretende, a função da (sua) escrita não se resume a anular a contradição e a ambiguidade lógicas.

A pretexto do facto, visto como anómalo, de, num dos sub-clãs da sociedade este-africana dos Meru, o «Mugwe», um dignatário clânico com funções sacerdotais, privilegiar o uso da mão esquerda, simbolicamente associada ao Feminino e às Trevas, e simultaneamente ocultar a mão direita, R. Needham elabora um «quadro de opostos». Este, que «representa uma classificação simbólica na qual pares de termos opostos estão relacionados analogicamente pelo princípio do dualismo complementar» (1978:116), não é concebido, pelo menos inicialmente, como um quadro ou tabela de aplicação universal. R. Needham afirma que ele é apenas um «utensílio mnemónico e sugestivo que congrega, de forma conveniente e apta, as séries de oposições estabelecidas» (1978:XXIV). No entanto, progressivamente, a sua função explicativa altera-se (ou melhor, esclarece-se) substancialmente, no discurso de R. Needham. Como R. Barnes, a propósito desta problemática, evidenciou: «ele [R. Needham, em *Reconnaissances*, p.46-47] afirma que “os termos de cada coluna não têm propriedades comuns, mas estão conectados como homólogos”. Chega a sugerir que eles constituem uma classe política. A sua figura da “estrutura quaternária de analogia”<sup>3</sup> agora fixa os termos em lados opostos de uma analogia [i. e., de uma

<sup>3</sup> Na estrutura quaternária de analogia «as díades são representadas pelos conjuntos {A, B} e {C, D}; a relação (o) designa uma oposição; (b) designa uma homologia; e (a) denota uma relação de analogia entre as oposições».

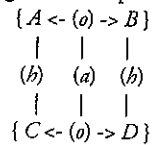


Figura 1 Estrutura quaternária de analogia (Needham, 1980:46-47).

coluna] em relações de homologia. Desapareceram todas as reservas sobre contextos empíricos» (Barnes, 1985:15).

O ensaio que inspirou a elaboração do livro de Needham, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, é um recôndito artigo até aí esquecido de Robert Hertz<sup>4</sup>, um discípulo prematuramente desaparecido de Émile Durkheim. R. Hertz procura perceber porque é que, a partir de uma assimetria morfológica mínima na espécie humana (entre o lado direito e lado esquerdo), vários sistemas de crenças elaboraram discursos religiosos e simbólicos complexos explorando a oposição Direita / Esquerda. R. Hertz sugere que o pensamento religioso, em qualquer contexto social primitivo, tem um carácter dual e opositivo. Sugere também, fiel ao pensamento de E. Durkheim e de M. Mauss, que é à luz da oposição geral Sagrado / Profano que o discurso religioso e simbólico deve ser lido. Assim, ele interpreta a quase universalidade da proeminência da Direita com base na homologia que, segundo ele, as religiões impõem entre Direita-sagrado-ordem e Esquerda-profano-caos: «a direita é a ideia de poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda a actividade efectiva, a fonte de tudo o que é bom, auspicioso e legítimo; [...] a esquerda é a concepção ambígua do profano e do impuro, algo frágil e incapaz que é também maligno e temido» (1978:12). Segundo o autor, «há uma transição imperceptível entre a falta de poderes sagrados e a possessão de poderes sinistros» (1978:8). Isto é, ao propor uma homologia entre Não-sagrado, Profano, e Maligno, R. Hertz propõe que uma complementaridade lógica (Esquerda / Direita: relação entre termos opostos) deve ser compreendida à luz de um princípio de hierarquização que ele considera generalizável a todas as religiões do mundo.

<sup>4</sup> «La Préeminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse», *Revue Philosophique*, 68 (1909): 553-580; reproduzido, em tradução inglesa, em Needham, 1978:3-31.



A ideia de hierarquização surge, portanto, acoplada à concepção de R. Hertz. O que deve ser entendido por hierarquização no pensamento durkheimiano, lembra R. Needham (1980:42-43), é a aplicação no campo da sociologia da chamada «árvore de Porfírio». O pensamento hierárquico típico seria o da elaboração analítica de conceitos, em que se parte do particular para o geral, e do concreto para o abstracto, através de um processo de englobamento lógico sucessivo: Sócrates — Homem — Animal racional — Animal — Corpo animado — Corpo — Substância. E. Durkheim considera também que, entre o pensamento religioso e o pensamento científico (analítico), a diferença está sobretudo no carácter mais fruste e menos subtil dos mecanismos mentais postos em uso por aquele que, «quando identifica, confunde, e quando distingue, opõe» (Durkheim, 1968:342). Para ele, «o entendimento lógico é função da sociedade, já que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime» (1968:339); ora, numa sociedade em que a religião é como que o molde sobre o qual é possibilitada a ordem social, «naturalmente» que o carácter fruste da oposição geral que a funda — a oposição [Sagrado / Profano] —, incita a ordenar à sua sombra todas as relações simbólicas, sociais, etc. Para aceitar esta formulação seria necessário aceitar, como válidos, vários pressupostos não comprovados, que constituem o cerne retórico do modelo sociológico durkheimiano: que a oposição Sagrado / Profano é operatória e universal<sup>5</sup>; que o pensamento científico se opõe ao pensamento religioso (isto é, que só o segundo assenta num sistema de crenças indemonstráveis, e que o primeiro é totalmente analítico e o segundo sintético); que entre lógica formal relacional e a relações sociais há uma continuidade que permite dizer que a vida social molda os quadros do pensamento.

<sup>5</sup> Ver, no entanto, a crítica de L. de Heusch à validade explicativa destas categorias fora do contexto especificamente latino (1986:16-18).

A distinção entre complementaridade lógica e hierarquização não se coloca verdadeiramente a E. Durkheim, M. Mauss ou a R. Hertz. Ou melhor, para eles, a diferença está na (maior ou menor) capacidade de proceder a hierarquizações sistemáticas e sucessivas. É com Lucien Lévy-Bruhl que a dicotomia se torna central, para distinguir entre duas mentalidades tornadas irreconciliáveis: a mentalidade pré-lógica (assente na indiferença ao princípio aristotélico do terceiro excluído — teoria da participação mística) e civilizada (analítica e racional). L. Lévy-Bruhl considera que o pensamento primitivo, simbolizador, não classifica, não ordena: justapõe apenas categorias binárias, sem partir do concreto para o abstracto (cfr. Needham, 1980:43). De certa forma, tanto C. Lévi-Strauss como R. Needham se encontram mais próximos das preocupações de L. Lévy-Bruhl (e de J. Goody) do que pareceria à primeira vista. Com uma diferença: enquanto para estes justapor não significa ordenar, para os aqueles sim.

A distinção durkheimiana entre «pensamento religioso» e «pensamento científico» não deve fazer esquecer que tal relação implica uma certa medida de «associação», ou de «consustancialidade», entre os dois tipos de pensamento. O estudo comparado das religiões, na perspectiva durkheimiana, é, em grande medida, uma variação sobre os princípios formadores da teologia cristã. É por referência a ela que é explicável a tendência, evidente em R. Hertz, para classificar a relação entre sagrado e profano como uma oposição privativa, facilmente hierarquizável numa escala de valores: o profano é apenas definível como ausência de sagrado. A tradição teológica cristã ocidental pós-agostiniana, ao postular uma hierarquização lógica entre o princípio benéfico (divino) e o princípio maléfico (diabólico), como que se obrigou a fazer reverter numa oposição privativa uma relação que, no plano discursivo — isto é, na própria literatura bíblica —, é concebida como de contrariedade. Sendo da natureza das relações de contradição, mas não das relações de contrariedade, que se uma é verdadeira, a outra é, necessa-

riamente, falsa, esta torsão epistemológica é legitimada por duas presunções interconectadas, catalizadoras do discurso teológico: de que este tem um carácter demonstrativo e não argumentativo, e de que é possível provar analiticamente a existência de Deus. A razão primeira desta formulação é que, sendo postulada uma hierarquização lógica entre Deus criador (categoria substancial geral) e o Diabo criado (categoria derivada), decorreria que o primeiro contém o segundo (que o Bem contém o Mal), se a relação não fosse concebida como de oposição entre termos contraditórios (isto é, não mediáveis ou graduáveis). É nesta medida que Tomás de Aquino especifica que a oposição entre Bem e Mal é uma relação privativa, ou seja, que o Mal é apenas definível e conhecível como ausência de Bem (como *bonum oppositum*; *Summa theologica*, Quaest. XIV, X, 4).

Se é verdade que, como R. Barnes observou (1985:15), R. Needham tende a conceber os termos conglomerados em cada uma das colunas do «quadro de opostos» como uma «classe politética», deve ser reconhecido que, implicitamente, a hierarquização lógica é um problema irresolvido no seu modelo. A problemática da hierarquia é, por sua vez, central na elaboração da tese de L. Dumont, se constitui como uma curiosa inversão de certas coordenadas do esquema durkheimiano clássico (nomeadamente a concepção dos sistemas holistas como hierárquicos e não igualitários), mas mantendo intactas as suas premissas ideológicas (o princípio de classificação sociológica) (cfr. Gomes da Silva, 1989:165-173). L. Dumont considera que, sendo a hierarquia (lógica e sociológica), uma relação em que existe, pelo termo «superior», um «englobamento do contrário», a distinção dual, que é observável a um certo nível, supõe unidade a um nível «superior» (mais abstracto) (1979:94, 397). Assim, o Puro, que se opõe, a um nível, ao Impuro, engloba-o, como categoria «superior», a outro nível. L. Dumont vê esta relação de «englobamento do contrário» como um «escândalo lógico» (próprio dos sistemas holistas), já que faz confluír o princípio de com-

plementaridade binária com o de hierarquização lógica: «a formulação mais clara é obtida distinguindo e combinando dois níveis: no nível superior, há unidade; ao nível inferior, há distinção» Dumont, 1979:400). A construção deste estranho edifício teórico é possibilitada por um interessante artifício, isolado por R. Barnes: como este autor evidencia, «Dumont trata os contrários como se fossem o mesmo que contraditórios» (1985:13). Assim, torna-se possível a L. Dumont (como a Tomás de Aquino) que um termo de uma relação de contrariedade englobe o seu contrário, sem ser por isso declarado «poluído» por ele. É, fundamentalmente, em função da mesma ideologia sociológica que também R. Needham subverte o sentido da definição aristotélica dos «contrários», referindo-se-lhes como «termos opostos que não admitem coisas ou propriedades intermédias» (1980:51) — isto é, como se fossem termos contraditórios. R. Barnes conclui assim que é comum a Dumont e a Needham a «tendência para tratar os contrários como se fossem de facto oposições exaustivas e não mediáveis» (1985:13). Esta tendência é determinada por uma lógica classificatória e estaticista, a qual é incompatível com a constatação de que termos colocados numa relação proposicional de contrariedade pode implicar não apenas a existência de um «termo intermédio» (Barnes, 1985:13-14), mas mesmo um jogo de «osmose e projecções recíprocas» (Gomes da Silva, 1994:26).

Parafraseando E. Durkheim, poder-se-ia considerar que é da natureza de certos modos de pensamento sociológico opor, quando distinguem, e confundir, quando identificam. Assim, é correntemente confundido o plano lógico e o plano das crenças institucionais e das regras sociais; o plano das classificações (sejam elas «primitivas» ou «antropológicas») e o plano discursivo. Se se pretende instituir uma taxonomia do simbolismo, é então necessário postular que os quadros elaborados têm uma validade classificatória fixa e geral (isto é, que são supra-contextuais), o que pode muitas vezes suscitar desadequações

inultrapassáveis entre os quadros, que são estáticos, e os contextos dinâmicos nos quais as relações simbólicas são expressas. Ainda a propósito da proposta de R. Needham, percebe-se mal como é que o «mnemónico» quadro de opostos pode ser sugestivo, conveniente e apto, já que é um dispositivo limitativo que espartilha desnecessariamente as articulações metonímicas (de contiguidade) e metafóricas (de substituição) dos termos postos em relação contextual. É este tipo de procedimento classificatório, que não reconhece ou valoriza a ambiguidade semântica, que cria, como lembrou E. Leach, as condições para a desadequação corrente entre os modelos antropológicos — habitualmente de natureza estática — e a dinâmica social (Leach, 1979:8)<sup>6</sup>.

R. Needham justifica a não consideração, numa análise do pensamento dualista, das duas relações lógicas isoladas por Aristóteles, anteriormente mencionadas, do modo seguinte: a oposição entre termos incompatíveis da matéria que é receptível de ambos «tem uma conexão problemática com a contrariedade», e a oposição entre termos de geração e degeneração «tem que ver especialmente com a ontologia» (1987:49). No entanto, estas relações não são estranhas ao simbolismo; o que acontece é que elas não são passíveis de serem dispostas num quadro classificatório estático. Por uma razão essencial: na consideração destas relações, o que as define (porventura mais explicitamente que outras) não é o que opõe os termos, mas o que os une: seja o sujeito de geração e de degeneração, ou a matéria receptível de ele-

<sup>6</sup> «O antropólogo social propõe-se então empregar uma terminologia que é completamente isenta de ambiguidade. Por isso adota [...] uma linguagem de termos especiais que [...] *significam apenas aquilo que o antropólogo diz que elas significam, nem mais, nem menos*» (Leach, 1979:103). Não seria demais lembrar que E. Leach parafraseia aqui (na passagem em itálico) a réplica do Humpty-Dumpty à Alice, a propósito de ambiguidade semântica e codificação linguística (L. Carroll, *Alice do outro lado do Espelho*, VI, 184).

mentos incompatíveis. O «quadro de opostos» camufla ou exorciza a ambiguidade lógica, ignorando que o sentido é apenas uma pequena ilha rodeada de absurdidade por todos os lados<sup>7</sup>. Nos evangelhos sinópticos do *Novo Testamento*, e em particular em *Lucas*, a primeira relação é explicitamente considerada, no complexo narrativo do baptismo e da tentação de Jesus no deserto: o seu corpo é manifestamente receptivo, primeiro, do Espírito divino, e, depois, do espírito diabólico (*Lucas*, III, 21-22; IV, 1-13). Não é aqui expressa uma «conexão problemática» com a ideia de contrariedade, mas sim com a de contradição. Por outro lado, só considerando que ontologia e pensamento simbólico são mutuamente exclusivos, e que este, antes de se constituir como um procedimento cognitivo, é um dispositivo classificatório, é possível rejeitar o princípio da relação transformacional entre geração e degeneração, imanente à segunda relação aristotélica ignorada por R. Needham. E, no entanto, toda a estratégia narrativa do *Novo Testamento* é fundada na consideração da possibilidade de consubstancialidade entre um Deus-pai criador e um Deus-filho criado, entre a humanidade (gerável e degenerável) e a divindade (geradora e degeneradora).

Em geral, a articulação que permite estabelecer uma correspondência causal directa entre a ordem social e a lógica simbólica é a pressuposição de existência de um sistema organizado de crenças colectivas. Este pressuposto é o molde a partir do qual é possível criar a ficção de um pensamento colectivo, consciente (E. Durkheim) ou inconsciente (C. Lévi-Strauss), em acção em certo tipo de sociedades (sem história, sem escrita, sem diferenciação e individuação consciente). No entanto, verdadeiro exemplo de ontologia simbólica, o diálogo da Alice com a Lagarta, no livro *Alice no país das maravilhas*, sublinha, não apenas que a identidade é definida *transformacional-*

<sup>7</sup> O equilíbrio de Humpty-Dumpty sobre o muro é precário.

mente, mas quanto é difícil definir uma crença fora do estrito plano da experiência cognitiva individual: a lagarta, não tendo experimentado o processo de metamorfose que a transformará em borboleta, não tem condições ontológicas que lhe permitam acreditar nas transformações a que a Alice esteve sujeita (cfr. Lewis Carrol, *Alice no país das maravilhas*, V).

Num outro texto de Lewis Carrol, momentos antes de se transformar em cabra, a Rainha Branca diz o seguinte à Alice:

«...E agora dou-te algo em que acreditar. Tenho apenas cento e um anos, cinco meses e um dia.»

«Não posso acreditar *nisso!*» disse a Alice.

«Não podes?» disse a Rainha num tom piedoso. «Tenta de novo: respira fundo e fecha os olhos.»

A Alice riu. «Não vale a pena tentar,» disse: «não se pode acreditar em coisas impossíveis.»

«Calculo que não tenhas praticado muito,» disse a Rainha.

«Quando eu tinha a tua idade, fazia-o sempre meia hora por dia. Por vezes chegava a acreditar em seis coisas impossíveis antes do pequeno almoço...»

(LEWIS CARROL, *Alice do outro lado do Espelho*, V)

Esta lição de Lewis Carrol serve, de forma exemplar, para introduzir a problemática central dos ensaios que se seguem. Estes, constituindo-se como uma dissertação-digressão sobre formas simbólicas associadas ao modelo cristológico da ideologia da realeza sacerdotal europeia (ou «quase sacerdotal», Bloch, 1983:186), têm como ponto de partida a chamada *Carta do Preste João*. A *Carta* é, na verdade, um complexo de textos de autoria forjada que faz uso do enciclopedismo orientalizante e do imaginário exótico para pensar, no mundo ocidental, as fronteiras internas do conceito do *Rex imago Christi*, e as suas

consequências na definição dos limites da realeza sacerdotal como efectiva *Christomimesis*. Sendo um documento assumidamente fictício, explora a hipótese imaginária do modelo do *rex sacerdos*, a partir de uma figuração inicial efectivamente «cristomimética» do poder, não condicionada pela conjuntura histórica (não dependente portanto das vicissitudes do confronto entre perspectivas eclesiásticas e monárquicas). A riqueza do procedimento retórico da *Carta* deriva precisamente da possibilidade de «acreditar em coisas impossíveis» sem atribuir a isso qualquer valor normativo.

A motivação teórica que condicionou a elaboração deste estudo foi a de testar as virtualidades operatórias da consideração das noções de contrariedade, consubstanciação e transformação no domínio da mitologia cristã. Tem por isso a natureza de uma digressão sobre contextos que não se deixam ler à luz de um modelo classificatório e opositivo simples, procedendo pelo reconhecimento de correspondências temáticas entre tradições literárias inter-relacionadas. Não manifesta assim qualquer propósito de estabelecer entre elas relações de causalidade histórica linear, o que não significa naturalmente deixar de considerar a natureza simultaneamente transformacional, topológica e genética dessas correspondências — ela é evidente na própria assunção de uma mecânica de escrita digressiva ao longo da exposição. Por isso, o peso, porventura excessivo, que a análise comparativa da literatura bíblica e apócrifa assume, na parte final do estudo, é justificado pela necessidade de expor claramente, neste âmbito, o carácter de «grande Código», segundo a expressão de Northrop Frye<sup>8</sup>, que a Bíblia evidencia em relação às tradições literárias abordadas e à constituição da «roupagem» simbólica da ideologia da realeza, inerente à figura do Preste João. Sendo os textos (bíblicos e outros) que formam o *corpus*

<sup>8</sup> Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, San Diego, New York, Harvest / H.B.J., 1983.

deste estudo interpretados, mesmo que heterodoxamente, segundo a perspectiva sugerida por autores como M. Detienne e E. Leach<sup>9</sup>, é importante ainda assim notar que a afirmação do carácter sincrónico da análise é condicionada pelo facto de ela se projectar sobre materiais «míticos» e «enciclopédicos» escritos; se, como C. Lévi-Strauss demonstrou, o conhecimento simbólico tem reconhecidamente uma natureza transformacional e os «mitos se pensam entre si» (Lévi-Strauss, 1964:20), o conhecimento enciclopédico é, por sua vez, caracteristicamente cumulativo, e, através da escrita, fixa e cristaliza pedaços do conhecimento do mundo. Esta circunstância merece dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, porque pertence à natureza da escrita perdurar, é sensível como que uma aplanção temporal do sentido dos textos. Ou seja, numa perspectiva onde a análise estrutural da narrativa se aproxima da leitura pragmática, para a qual «o texto [pode] apenas ter sentido quando [é] lido» (Iser, 1978:20), não se trata de o ver simplesmente como um código objectivo e determinado: segundo Wolfgang Iser, «a mensagem é transmitida de duas formas, no sentido em que o leitor a “recebe” compondo-a. Não existe um código comum [...]. O sentido de um texto literário não é uma entidade definível, mas, sendo algo, é um acontecimento dinâmico» (1978:21-22). Em segundo lugar, é admissível que as relações genéticas entre textos não podem ser desvalorizadas, ao nível da constituição do seu «mitismo» (segundo a expressão de C. Lévi-Strauss), ou, mais especificamente, ao nível da «resposta estética» dos escritores, enquanto leitores dos textos sujeitos a um processo transformacional — assume-se por isso aqui, em relação à literatura cristã, o carácter de

<sup>9</sup> Para E. Leach, «o conjunto da Bíblia é mítico e [...] as histórias individuais no conjunto do *corpus* devem ser lidas como se fossem sincrónicas» (Leach & Aycok, 1983:26); sobre a possibilidade de isolar, na literatura medieval cristã, um conjunto de esquemas míticos subjacentes às «operações conscientes de tratamento do sentido», cfr. Albert, 1990: *passim*.

«grande Código» que Northrop Frye atribui à Bíblia, compilada e pensada como um todo antes do século V d. C..

O leitor deste estudo não ignorará que uma análise neste domínio não tem apenas carácter demonstrativo, mas assenta sobre uma estrutura argumentativa, a qual molda o seu estilo. Pretender ilusoriamente que o discurso escrito das ciências sociais depende apenas, ou sobretudo, de critérios analíticos e de um dispositivo exclusivamente lógico-dedutivo, seria esquecer, como na ficção de J. Goody, que a escrita, produzindo algo mais que «discursos verdadeiros» sobre o estado do mundo, permite menos que aceder à «Verdade»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Sobre os inconvenientes da escrita enquanto meio de acesso ao conhecimento, cfr. Platão, *Fedro*, LX, 276a.

I

CORRESPONDÊNCIAS MARAVILHOSAS

PRESTE JOÃO:  
SOBERANIA SACERDOTAL E MILENARISMO CRISTÃO

## PROBLEMAS HEURÍSTICOS: LER PARA CRER

*Uma tentativa de aferição do impacto da Carta do Preste João sobre os seus leitores medievais europeus serviria supostamente como meio para o estabelecimento de um quadro sistematizado de crenças sobre o mundo oriental — anteriores à sistematização das viagens de descobrimento geográfico. Essa tentativa é, no entanto, inválida e constitui mesmo um obstáculo à interpretação do texto, já que compreender as articulações da sua mensagem é dificilmente compatível com a proeminência atribuída correntemente, pelos investigadores, à questão da sua credibilidade.*

Os mais de cem anos de estudos dedicados à *Carta do Preste João*, desde os trabalhos pioneiros de G. Oppert (1870) e F. Zarncke (1877, 1879)<sup>11</sup>, testemunham como é difícil ao investigador não ficar ofuscado pela estratégia retórica desse texto. Aceite a premissa de que ela coloca ao leitor «actual» questões nebulosas sobre a sua origem histórico-geográfica, sobre a identidade do remetente-narrador, explicita-

<sup>11</sup> E, ainda anteriormente, os estudos de J.S. Assemani (*Bibliotheca Orientalis*, Tomo IV, Roma, 1728), de Visdelou (*Supplément à la Bibliothèque orientale de Barthélémy d'Herbelot*, Tomo IV, La Haye, 1779), e do Marquês M. D'Avezac («La relation de Jean de Plan Carpin», *Recueil de voyages et de mémoires publié par la Société de Géographie*, Tomo IV, 2ª parte, Paris, 1849). O trabalho de interpretação sociológica e histórica da figura do Preste João recua naturalmente no tempo, para lá do século XVIII, e através de textos de jesuítas e dominicanos, de viajantes italianos, espanhóis, portugueses, ingleses e franceses, de cosmógrafos, enciclopedistas, e cronistas de vários pontos da Europa, até ao primeiro leitor do primeiro exemplar da *Carta*, possivelmente algures no interior do território do império germânico no fim do século XII.

mente referido como «Preste João, pela graça de Deus e de Nosso Senhor Jesus Cristo senhor dos senhores [*dominus dominantium*]» (*Lat:Ur*, §.1), e do anónimo tradutor-autor, torna-se metodologicamente inevitável que estas questões sejam configuradas por uma constatação inicial de descrença, fundada originalmente nas conclusões enfáticas avançadas na literatura jesuítica sobre a Etiópia seiscentista, em relação ao conteúdo descritivo do texto e à designação do remetente como «Preste João, senhor dos senhores».

Assim, devido a uma obscura necessidade metodológica, cujos fundamentos se encontram na tradição das identificações «factuais» do Preste João e na longa história da interpretação textual da retórica epistolar da *Carta*, é imposta uma distinção radical entre autor (real, desconhecido e investigável) e narrador (fictício, conhecido e inimputável); ao mesmo tempo, é estabelecida uma diferenciação entre versões derivadas da *Carta* (que sobreviveram) e versão original (que não sobreviveu). A investigação passa então pelo crivo de um projecto especulativo complexo. Foi sendo progressivamente desenvolvido um modelo argumentativo de tipo circular para relacionar os exemplares sobreviventes e consultáveis da *Carta* com outros textos igualmente consultáveis e sobreviventes: em particular, as passagens da *Crónica* de Otão de Freising (*Chronica, sive Historia de duabus Civitatibus*, escrita entre 1143 e 1146), referentes à história de Hugo, bispo de Jabala, sobre um soberano nestoriano de nome Preste João, o *Do advento* (*De adventu patriarchae indorum ad Urbem sub Calixto papa secundo*), e a *Carta* de Odo de Rheims, abade de S. Remy, a um certo conde Thomas, onde é descrita a presença, na corte pontifical, de um patriarca cristão indiano chamado João, que narra a história dos milagres anuais da mão de S. Tomé numa igreja na capital da Índia, onde o seu corpo estaria guardado, e ainda os textos apócrifos sírios dos *Actos de Tomé*, o relato do viajante judeu Eldad ha-Dani, e a versão latina da *História de Alexandre*. De acordo com esse modelo argumentativo, os exemplares sobreviventes da *Carta* são considerados docu-

mentos ficcionais, elaborados a partir de uma versão original latina desparecida, igualmente ficcional, que seria a tradução e deturpação de uma versão grega irreferenciável, ou simplesmente o eco de supostas missivas ou informações avulsas, totalmente desconhecidas, hipoteticamente originadas na corte de um soberano «autêntico» oriental (figura 1).

Poder-se-ia evocar a imprescindibilidade de uma atitude de interpretação crítica das fontes literárias e documentais e um distanciamento em relação ao uso do que C. Lévi-Strauss designou como «traçados fraudulentos» sobre uma matriz descontínua e classificatória, «traçados» sem os quais não haveria possibilidade de constituição de um qualquer conhecimento histórico (de uma «pretensa continuidade histórica», Lévi-Strauss, 1962:345), para assim constatar a inutilidade das considerações presentes. Mas a consideração destes procedimentos supostamente analíticos permite possivelmente esclarecer alguns equívocos visíveis em relação ao mito do Preste João. É que a resistência heurística em aceitar a possibilidade de *crer* no conteúdo dos exemplares conhecidos da *Carta*, que define os parâmetros de investigação, é contradita pelos objectivos propostos para essa investigação: isto é, a «reconstrução» da *Carta* original «autêntica», a investigação sobre a identidade do soberano «autêntico», são consideradas vias legítimas para a elaboração de um conhecimento «exacto» da lógica das relações internacionais, das condições da produção e consumo literários, ou da evolução da visão cosmográfica e cosmológica na Idade Média.

O preceito epistemológico condensado na expressão: «creio no que sei» (Wittgenstein, 1976:§177), que funda habitualmente a possibilidade de investigação analítica, é, no contexto particular dos estudos sobre a figura do Preste João, concebido, talvez falaciosamente, como o reverso positivo de um outro: «não creio no que não sei». E no entanto, dois exemplos poderão servir como inspiração para questionar a legitimidade da aplicação irreflectida de tais preceitos, no âmbito destes estudos, e rever a necessidade de aceitação da premissa histórica,



mencionada acima, que subsume a natureza de enigma ou adivinha que é atribuída à *Carta*.

Num ensaio sobre o confronto entre concepções antropológicas relativistas e racionalistas na abordagem da natureza de certas crenças aparentemente irracionais, Dan Sperber transcreve um diálogo ocorrido entre ele e um velho etíope chamado Filaté, durante um trabalho de investigação etnográfica numa comunidade Dorzé (1982:51,80-83). Este veio pedir a D. Sperber que matasse um dragão, com coração de ouro, pele dourada e um corno na nuca, que habitava perto da aldeia, já que, sendo ele um *ferenje* (um europeu), saberia evidentemente como o fazer (1982:51). D. Sperber optou por adiar a resolução do problema que lhe era proposto, respondendo que o faria mas que, infelizmente, não sabia onde encontrar o dragão, sem a ajuda de um dorzé. Esta foi-lhe prometida para o dia seguinte, mas o velho não voltou a aparecer (1982:81-82). O interesse do relato está, não na aparente confirmação de que as diferentes culturas correspondem diferentes sistemas de crenças, mas na constatação *aposteriori* de D. Sperber de que tinha omitido, ao descrever o episódio no caderno de notas etnográficas, a sua resposta ao pedido do velho Filaté. Isto é, no facto de, embaraçado, ter omitido, durante o processo de escrita, uma premissa que lhe pareceu totalmente inválida: a sua habitual atitude de descrença na existência «real» e «objectiva» de dragões tinha vacilado por um momento, num contexto de exotismo etnográfico, perante a possibilidade de existência «imaginária» e «fictícia» de dragões dorzé. Nada pode ser afirmado sobre a crença de Filaté na existência «real» de dragões, mas apenas sobre a facilidade com que, durante a conversa com Filaté, D. Sperber assumiu a possibilidade de existência (pelo menos imaginária) de dragões. Ao descrever nas suas notas o diálogo tido, D. Sperber imputou ao velho dorzé uma crença na existência «real» de dragões, que, como antropólogo, interpretou como irracional se descontextualizada do simbolismo dorzé, esquecendo que essa imputação era ela própria indemonstrável já

que uma crença representacional não é analítica (isto é, determinável como verdadeira ou falsa) (1982:80). A afirmação de descrença da parte do antropólogo foi condicionada por um *topos* de valor retórico inerente à proposta de Filaté, tendo sido uma e outro determinados pelo carácter representacional do simbolismo dorzé. Não é possível demonstrar a existência ou inexistência de um dragão, não experimentalmente observável, mas mentalmente representável (cfr. Sperber, 1974:103-107). É apenas possível argumentar a favor ou contra a possibilidade de existência de dragões, e não pode haver uma declaração de descrença sem uma suposição inicial de crença<sup>12</sup>.

Edmund Leach (1980:78-105) formula mais claramente o problema aqui exposto, num ensaio a propósito das crenças trobriandesas e cristãs sobre mães-virgens. A ideia segundo a qual uma crença deste género indicia uma ignorância da relação necessária entre cópula e gravidez, em Trobriand, é um elemento-chave da argumentação de B. Malinowski sobre o carácter radical do sistema matrilinear naquelas ilhas melanésias. Mas o facto de o autor recusar fazer uma constatação equivalente, no caso cristão, assenta numa distinção indemonstrável entre uma suposta «estupidez ignorante dos povos selvagens» e o «saber teológico dos homens civilizados», ou seja, numa atitude de auto-indulgência etnocêntrica (Leach, 1980:104).

A complexidade da relação de um cristão com as suas crenças contrapõe-se a simplicidade confusa das crenças de um trobriandês: o para-

<sup>12</sup> De notar que a proposta «cognitivista» que D. Sperber avança neste texto (1982:74-80; e que desenvolve em obras posteriores: cfr. D. Sperber, *Le Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris Ed. Odile Jacob, 1996) se centra na distinção radical e indemonstrável entre «crenças factuais», de conteúdo plenamente proposicional e constituintes de um «saber verdadeiro», e as «crenças representacionais», representações apenas semi-proposicionais. Esta distinção, que silencia a natureza «representacional» dos «factos», deixa subentender a aceitação passiva de uma falácia aristotélica (o postulado da efectividade de uma lógica pura, substancial, puramente dedutiva).

doxo perceptível na inadequação entre as crenças «representacionais» e «experimentais» de um cristão é, ao nível da interpretação, resolvido pelo recurso à distinção teológica entre a natureza *divina* e *humana* de Cristo, e à distinção sociológica entre *pater* e *genitor* (Jesus Cristo, filho de uma mãe-virgem, descende, de acordo com o *Evangelho segundo Mateus*, de Abraão e David, através de José, marido da sua mãe); e no entanto, o confronto entre a crença trobriandesa de que as mulheres são fecundadas por espíritos vegetais e a constatação de que os filhos se assemelham aos pais, não é (segundo Malinowski) analiticamente resolvido, mas sintetizado na mecânica do sistema de parentesco trobriandês.

Deste confronto, E. Leach conclui que «as teorias antropológicas dão-nos mais a conhecer os antropólogos que as apresentaram que os indivíduos que eles observaram» (Leach, 1980:104). Dito de outro modo, e até prova em contrário, a teoria constitui uma mistificação, senão dos informadores trobriandeses de Malinowski, então do próprio antropólogo, já que se pretende persuadir o leitor do carácter analítico e fundamentado do que é afinal uma argumentação especulativa sobre o carácter radical da matrilinearidade do sistema de parentesco trobriandês — Malinowski é o único indivíduo de quem se pode dizer que acreditou ou fingiu acreditar no carácter «factual» da crença trobriandesa.

O segundo exemplo proposto é sintetizado por Paul Veyne (1983), num estudo dedicado às modalidades da «verdade» e da «crença» no pensamento grego antigo. Pausânias, afirma P. Veyne, extrai da lenda popular de Teseu o que determina ser o seu «núcleo autêntico» (1983:26), decantando os elementos considerados «maravilhosos». Escondida por trás de múltiplas ficções, acrescentadas a um relato inicial, ao longo de séculos, é possível entrever, através de uma «atitude crítica que reduz o mito ao verosímil» (1983:26), a historicidade de Teseu, da qual Pausânias, como Aristóteles ou Tucídides antes dele, não dá mostras de duvidar: «Teseu foi um rei que subiu ao trono após a morte de Menesteia, e os seus descendentes conservaram o poder até à

quarta geração», escreve Pausânias (*Descrição da Grécia*, I, III, 3), a propósito de um mural pintado no Pórtico Real, à entrada do bairro de Cerameicus, em Atenas, onde Teseu, ladeado de Democracia e de Demos, surge representado como o fundador do governo democrático ateniense.

A interpretação que Pausânias faz do mito de Teseu inverte portanto a que Aristóteles apresentara, cinco séculos antes, na *Constituição de Atenas* (XLI, 2, in: Veyne, 1983:142 n.23). Primeiro rei de uma dinastia ateniense ou fundador de uma república democrática, a historicidade de Teseu não está nunca em causa. Mas porque, sugere P. Veyne, ao contrário dos reis, os homens com cabeça de touro não têm existência real no mundo de Pausânias, são considerados apenas como elementos maravilhosos incorporados na história, que um espírito crítico em busca de «verdade», de um «núcleo autêntico», está em condições de expurgar.

Mas o que intriga Paul Veyne é que o «historiador» Pausânias relata, dir-se-ia acriticamente, mitos e lendas, para afirmar de seguida que não crê neles e que os classifica como tais (1983:24). Manipulando em grande medida relatos orais, Pausânias, como Diodoro ou Heródoto, está mais próximo do jornalista ou do etnógrafo, que do historiador moderno: «a verdade não se exprime através da sua boca: cabe aos leitores formarem uma ideia desta verdade» (1983:24). Esta postura é exemplar em Heródoto: «O meu dever», escreve, «é reportar o que me contaram, mas não de acreditar em tudo, e o que acabo de declarar vale para o conjunto da minha obra» (VII, 152,3). A questão da «verdade» dos mitos coloca-se então, para P. Veyne, nos termos seguintes: porque «um mundo não é fictício em si próprio mas apenas segundo cremos ou não nele» (1983:33), o mito é informação (*renseignement*), mas não um modo de pensamento científico (1983:34); e porque, nota P. Veyne reportando-se a Oswald Ducrot, «a informação é uma ilocução que só pode ter sucesso se o destinatário reconhece previamente ao locutor

competência e honestidade», uma informação proveniente de um relato mitológico situa-se imediatamente fora da alternativa do verdadeiro e do falso (1983:35). Note-se ainda que Veyne explica a postura de Pausânias e de Heródoto como uma postura de crença «por confiança». Sendo a validade de uma informação inverificável, a crença nessa informação torna-se uma questão secundária: «as afirmações que eram estranhas à experiência [dos gregos] não eram verdadeiras nem falsas; elas também não eram enganosas, porque quando uma mentira não é mentira, o mentiroso não ganha nada e não nos prejudica: uma mentira desinteressada não é uma fraude. O Mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro nem falso (1983:40).

Marcel Detienne (1981:93, 100-115, 231) fornece esclarecimentos suplementares importantes sobre a relação entre os conceitos de *mûthos* e de *lógos* na Grécia clássica. Em certa medida, como «palavra de verdade», «*mûthos* manter-se-á como sinónimo de *lógos* até mesmo durante a primeira metade do século V [a.C.]» (Detienne, 1981:93), na epopeia homérica ou na *Teogonia* de Hesíodo. Em Heródoto, em Píndaro, torna-se palpável uma inflexão semântica no termo *mûthos*: relato, como os *lógoi*, deixa no entanto de ser, por habilidade do poeta, ou vontade do contador, «palavra de Verdade». O mito nasce, não de um «pensamento mitológico das origens», mas da descrença e da *párrhesis*, a «palavra da Ilusão». «Simples resto, é ora relato inacreditável ora discurso absurdo, sedução fraudulenta ou opinião sem fundamento» (1981:104). Heródoto, investigador e «logógrafo», vê-se apelidar ele próprio de «mitólogo» por Aristóteles (na *Geração dos Animais*, III, V, 756b), porque relata ficções absurdas, «ilusões dos outros»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Heródoto, como viajante, nota Detienne, está sempre a meio caminho entre o oral e o escrito: «Eu proponho-me, ao longo do meu relato (*lógos*), pôr por escrito (*gráphein*), como o ouví (*akoé*), o que dizem uns e outros» (Heródoto in: Detienne, 1981:115).

É em Tucídides, historiador da *Guerra do Peloponeso*, que os dois conceitos, *mûthos* e *lógos*, se distanciam mutuamente de forma radical. Se, com Plutarco, como com Pausânias, parece possível depurar a *história* do que pertence à espécie do mito (*muthôdes*), submetendo-o ao *lógos*, à razão (*Vida de Teseu*, I, 5), para Tucídides, no fim do século V a. C. «não há compromisso possível com o que é da ordem do «mito»» (Detienne, 1981:107). O *lógos*, a razão escrita contrapõe-se, enquanto memória imutável, ao *mûthos*, à ficção oral, deformável e olvidável: «Tucídides exige um leitor que escape ao tempo e às suas surpresas [...]. A verdade do discurso eficaz, da história útil, é uma verdade escrita» (1981:115).

Regressando ao âmbito deste estudo, algumas ilações devem ser enunciadas. A assinalada atitude de rejeição em relação ao conteúdo da *Carta*, tomada nas suas várias versões, deve ser entendida como um sub-produto da perspectiva que supõe, ou postula, que as fontes «representacionais» assinalam, mascarando, matérias «factuais». Esta postura, central na heurística histórica tradicional, e que impossibilita o distanciamento em relação ao falso problema da crença e da verdade, desarticulou-se parcialmente, na última década. Perdido algum fulgor positivista, os trabalhos mais recentes dedicados, no todo ou em parte, ao estudo da *Carta do Preste João*, tomam uma posição geralmente neutra face à problemática da sua «factualidade» documental (a busca do soberano «autêntico» e do «autor original»), preferindo centrar-se sobre o «mitismo» do texto (Albert, 1991; Delumeau, 1992:99-127), sobre o seu conteúdo literário (Gosman, 1982) e enciclopédico (Knefelkamp, 1986), sobre a temática da recepção do texto no ocidente medieval (Caire-Jabinet, 1980), ou o seu impacto na história das mentalidades no período dos descobrimentos (Knefelkamp, 1986; Medeiros, 1985).

A uma investigação sobre a génese histórica e literária da *Carta*, veio substituir-se então uma atitude exploratória da sua natureza funcional (política e diplomática, cosmográfica, propagandística, etc.). Mas

a pressuposição de crença do(s) autor(es) e leitores medievais da *Carta*, sendo agora como antes indemonstrável, é ainda uma retórica poderosa de modelamento das questões suscitadas pelo texto. Mais especificamente, a articulação interna da *Carta* é vista como inextrincável em relação a um suposto sistema fechado de crenças medievais europeias sobre o Oriente longínquo, na medida em que essa pressuposição de crença determina que, senão o «autor original», pelo menos os vários leitores até ao fim do século XV, deveriam acreditar mais ou menos cegamente no seu conteúdo. Parafraseando E. Leach, dir-se-ia que tal argumento, cuja função implícita serve uma declaração de descrença, informa menos sobre os leitores coevos da *Carta* que sobre os investigadores modernos que estudam esse texto e a sua recepção no período anterior ao século XV. Colocando o problema noutros termos: se o(s) autor(es) da(s) *Carta(s)* não crê(em) necessariamente no que escreve(m), que justificação haverá para supor, e com que intenção, que os seus leitores coevos acreditam? Aqueles que declaram não acreditar, são então aqueles para quem tal constitui problema.

É difícil, senão impossível, comprovar haver alguma necessidade de argumentar a favor da tese de uma suposta e obrigatória unicidade na recepção do texto da *Carta*, ou confirmar a hipótese da credulidade acrítica da parte de *todos* os seus leitores medievais, ou mesmo apenas daqueles que a veicularam, transcrevendo-a, reformulando-a, re-escrevendo-a. Os problemas de interpretação de textos como a *Carta*, provocados por uma inludível impossibilidade de reconhecer adequadamente quais as intenções «verdadeiras» dos escritores, copistas, ou adaptadores, tem que ver com o seu duplo carácter de literatura de ficção e de documento enciclopédico. Documento de grande difusão, muito popularizado, a *Carta* pode ser vista como uma mistificação consciente que populariza um conjunto de informações sobre o mundo oriental, através do recurso estilístico ao género epistolar diplomático, ou como uma ornamentação fantasista de uma desaparecida *Carta*

oriental original. Num caso como no outro, os ecos da sua recepção podem apenas ser inferidos através das fontes que documentam a propagação e a transformação do tema e da figura do Preste João até ao século XVII. Mas de nenhum modo, sem que se queira ser ofuscado pela retórica da *Carta*, se pode dar sequência heurística a premissas baseadas na credulidade dos leitores ou mesmo na credibilidade do texto. Tendo a «busca do verdadeiro Preste João» nascido de uma ficção epistolar, sob o signo do enigma mistificador, nunca se libertou realmente da retórica da descrença.

Valerá a pena enunciar resumidamente os parâmetros dessa retórica. Em primeiro lugar, como já foi referido anteriormente, a expressão de descrença em relação ao conteúdo da *Carta* é frequentemente complementada por uma pressuposição de crença, não verificável documentalmente, em relação à existência de uma figura histórica «real», de que o narrador, o Preste João, seria o reflexo «ficcional». Em segundo lugar, a descrença «moderna» no conteúdo da *Carta* é retoricamente legitimada pela suposição, ou pela crença, também inverificável, de que ela já foi, para os leitores «antigos», credível. Finalmente, a possibilidade de encontrar respostas às questões que a *Carta* supostamente coloca, assenta sempre sobre uma profissão de credulidade, senão quanto à sua mensagem interna, ou ao seu conteúdo topotésico, pelo menos em relação aos aspectos formais e estilísticos do documento (nas várias versões). A suposição de que a *Carta* é dupla ou triplamente falsa, e de que o seu conteúdo não é credível, não invalida a crença na sua natureza epistolar, e que, portanto, por mais corrompida que tenha sido, continuará sempre a ser uma carta, com remetente e destinatário específicos, escondidos sob os nomes de Preste João, de Manuel I Comeno, etc.

Não é, no entanto, heurísticamente possível determinar quais os limites externos («imperiais», «ocidentais», «europeus», «cristãos?»), e internos (quem lê, quem acredita, quem conserva ou reproduz? que classes, que grupos, que indivíduos?), que possam ter servido de quadro

geo-político-sociológico à esfera de influência, de interesse, ou de simples recepção dos conteúdos veiculados por textos como a *Carta do Preste João*. O impacto por eles produzido não pode ser senão muito tenuamente medido, através de exemplos raros que atestam a sua permanência temporal, a sua difusão geográfica, das transformações evidenciadas, etc.. Conclui-se então que, baseada no estudo deste tipo de textos e na suposição de os seus leitores medievais serem incapazes de descrever, qualquer modelização sobre um hipotético sistema medieval e renascentista de crenças cosmográficas, sociológicas, religiosas, etc., relativas ao mundo oriental, é evidentemente indutiva e fortemente questionável. Um estudo sobre as vertentes enciclopédica e simbólica das visões do mundo oriental pode assim, sem grande dificuldade e com algumas vantagens, prescindir de todas as pressuposições de imutabilidade, invariabilidade, sistematização, ou de partilha coletiva de qualquer conjunto de crenças relacionadas com essas visões do Oriente. É que, mesmo que tais pressuposições fossem em si aceitáveis, as dificuldades heurísticas mencionadas torná-las-iam necessariamente artificiosas.

Portanto, para uma consideração dinâmica das relações entre as versões da *Carta*, assim como da sua relação com outras fontes anteriores e posteriores que veiculam informações sobre o mundo oriental, parece imprescindível assumir que, neste contexto pelo menos, a questão da crença e da descrença é uma variável globalmente não necessária e que o conceito de sistema de crenças contém pressupostos inverificáveis. Como Michel Meyer nota, se um texto é escrito para dar uma resposta ao seu autor, é ao leitor que cabe fazer as perguntas adequadas (Meyer, 1992:3-7). Não se insinua aqui que a plêiade de investigadores da *Carta* não as fizeram. Mas muito frequentemente foram dadas respostas a perguntas que o texto não suscita. Como sempre aconteceu, desde o início da escrita, e da ficção escrita (Iser, 1978:34-36; 1989:263-265), não se propõe aqui mais que escrever o que se lê e esperar que o leitor, qualquer que ele seja, dê sentido ao texto.

## TEXTO E CONTEXTO DA CARTA DO PRESTE JOÃO

*A apresentação resumida da Carta do Preste João evidencia o carácter polissémico do reino indiano descrito. Por sua vez, os problemas da datação, da origem contextual e da autoria da Carta, sendo (como a determinação do seu impacto e da sua «autenticidade») dificilmente verificáveis, constituem, no entanto, elementos importantes nas várias estratégias interpretativas do texto. A valorização destes aspectos é explicável pela dificuldade frequente em autonomizar o conteúdo da Carta medieval em relação às investigações sobre a «realidade histórica» do Preste João (ou como «sobrevivência» tardia desse projecto).*

As diversas versões latinas da *Carta*, as que F. Zarncke considera mais próximas de uma versão «original» desaparecida, como as que contêm as diferentes interpolações, seguem um mesmo modelo geral de exposição:

O texto inicia-se com uma apresentação inicial do «autor» da carta, o Preste João, rei dos reis, imperador cristão das Índias, o qual envia saudações ao seu destinatário e o convida a visitar o seu imensamente rico e poderoso reino, oferecendo-lhe a oportunidade de preencher, se provar ser verdadeiro cristão, um alto cargo na sua corte, onde se reúnem setenta e dois reis que lhe são tributários (*Lat: Ur*, §.9); o Preste João, cujo poder e riquezas são maiores que os de todos os reis deste mundo, dispõe-se a, comandando um imenso exército, combater os inimigos da Cruz, e a viajar até ao Santo Sepúlcro, para aí glorificar o nome de Cristo (*Lat: Ur*, §.10-11). O seu domínio estende-se sobre as

três Índias e todos os territórios entre o extremo Oriente e a torre de Babel; ali se encontram animais e homens exóticos: elefantes, dromedários, leões, a fénix, os grifos, etc. e os homens peludos, os pigmeus e os cíclopes (*Lat:Ur*, §.14); a proximidade do Paraíso terrestre é evidenciada por vários sinais: na sua terra não existe qualquer espécie de veneno, e as serpentes ou os escorpiões, ou outros seres associados ao Diabo não podem aí viver; um rio que sai do Paraíso e arrasta na sua corrente quantidades infundáveis de pedras preciosas banha o seu reino; uma erva mágica tem o poder de afastar o Diabo (*Lat:Ur*, §.23). Descreve-se a fonte da juventude no topo de uma enorme montanha, o Olimpo; os bosques com árvores da pimenta guardadas por serpentes; pedras mágicas que permitem uma melhor visão e permitem tornar invisível quem as usa; e maravilhas como o mar de areia, um rio de areia intransponível quando flui, em certos dias da semana, as dez tribos perdidas de Israel, enclausuradas, as salamandras que vivem no interior ardente de uma montanha fabricam uma seda incombustível que é usada para fabricar as roupas do Preste João, que são purificadas no fogo (*Lat:Ur*, §.43). No seu reino não existem vícios como o roubo ou a avarícia, nem há pobreza ou diferenças sociais; não há adultério e os mentirosos são ostracizados. O texto descreve também os poderosos exércitos do Preste João, que são precedidos por treze cruces de ouro e pedras preciosas, e a forma como ele se apresenta em público (com uma cruz não pintada e três vasos: um cheio com ouro, outro com prata e ainda outro com terra que evoca o destino final do seu corpo) (*Lat:Ur*, §.47); o Preste João visita anualmente, com o seu exército, o túmulo do profeta Daniel no deserto da Babilónia, onde habitam serpentes aterradoras; as amazonas e os brâmanes habitam também as suas terras (*Lat:Ur*, §.55).

Segue-se uma longa descrição do seu palácio, revestido a ouro e pedras preciosas: relata-se em particular o quarto onde dorme (e onde as suas mulheres penetram unicamente para procriar); a sala da corte

onde, durante as refeições, acompanhado por, entre outros convivas, o patriarca de S. Tomé, é servido pelos reis seus súbditos, que assumem essas funções rotativamente; o espelho mágico no cimo de uma torre, suportado por um estranho conjunto de colunas e vigiado por uma guarda armada (*Lat:Ur*, §.69-71). Finalmente, o Preste João esclarece a razão do seu título: já que os seus súbditos temporais têm graus eclesiásticos elevados (o seu escudeiro tem o título de primado do império e rei, que o escanção é arcebispo e rei, que o camareiro é bispo e rei, que o cozinheiro é abade e rei, etc.) ele, por humildade, não tolerando ser designado com estes títulos, preferiu ser designado como presbítero, o grau mais baixo; termina a carta reafirmando o poderio e vastidão do seu império (*Lat:Ur*, §.98-100).

Este é portanto o modelo de exposição, cuja estrutura morfológica é comum a todas as versões da *Carta*: apresentação do Preste João, com saudação e convite ao destinatário; declaração de intenções sobre uma expedição militar; descrição geográfica, geológica, zoológica, botânica, mineralógica, sociológica e ética do espaço sobre o qual exerce soberania; descrição do palácio e funcionamento da corte; informações finais sobre a natureza do seu título. Concomitantes com este modelo, certos exemplares apresentam detalhes geralmente associados aos aspectos descritivos das maravilhas do reino, e, em muito menor escala, indicações contextuais históricas ou políticas (por exemplo, interpolação *D* e *E* em *Lat:Ur*, §.100 do texto-referência comum de F. Zarncke; ou referências negativas às ordens militares numa das versões francesas: Gosman, 1982,II:575). O conteúdo destes desenvolvimentos, as chamadas interpolações (Zarncke, 1879:881-903), assim como a intenção de as inserir no corpo do texto «original», não é necessariamente um capricho de copista nem uma colagem sem qualquer sentido. Cada uma das interpolações está morfológicamente associada a aspectos semânticos essenciais no texto «não interpolado», sendo aliás frequente que um manuscrito inclua mais que uma interpolação.

O teor das interpolações é, muito abreviadamente, o seguinte<sup>14</sup>: a interpolação *A* desenvolve o tema do bosque da pimenta também presente no texto «original» (*Lat:A*, §.25-26); a interpolação *B* constitui uma longa descrição do segundo palácio do Preste João, construído pelo seu pai *Quasidens* (*Lat:B*, §.76-93) e evidencia a ligação da figura do Preste João às tradições sobre S. Tomé (Slessarev, 1959:89 segs. e 105); a interpolação *C* introduz vários aditamentos ao texto, nomeadamente em relação às populações antropofágicas e aos povos apocalípticos de Gog e Magog (*Lat:C*, §.15-20), à pedra com poderes curativos (*Lat:C*, §.34-37), à fonte no interior do segundo palácio do Preste João (*Lat:C*, §.78-95); a interpolação *D* acrescenta algumas informações sobre animais maravilhosos e populações exóticas diversos (*Lat:D*, §.14a-d), sobre as formigas que colecionam ouro (*Lat:D*, §.14e-h), as serpentes com duas cabeças e dois cornos: *Lat:D*, §.25), sobre a colheita da pimenta e seu uso (*Lat:D*, §.26i), a ilha das amazonas e seus costumes e também sobre os brâmanes (*Lat:D*, §.55k-s e t-u), sobre o moinho do Preste João (*Lat:D*, §.66v-x) e a confecção do pão (*Lat:D*, §.66y-z), e outras maravilhas como a capela do Preste, a árvore da goma, o palácio de Porus, os autómatos, etc. (*Lat:D*, §.96a-v); a interpolação *E* fornece informações sobre a ilha Manna e suas relações com o Preste João, o tributo pago, os elefantes e os dragões domesticados (*Lat:E*, §.30:1-7), sobre pedras miraculosas (*Lat:E*, §.46:8-20), sobre o mecanismo do moinho do Preste João (*Lat:E*, §.66:21-29), sobre várias maravilhas vegetais e minerais (*Lat:E*, §.84:31-35) e sobre a culinária não comburentes do Preste João (*Lat:E*, §.96:36-41).

Note-se também que não existe uma relação de sucessão cronológica estrita entre as diferentes interpolações: a interpolação *A* pode ser

<sup>14</sup> As abreviações usadas reenviam à numeração dos parágrafos interpolados na reconstrução de F. Zarncke, e as letras referem-se à ordem interior dos parágrafos das interpolações: vide Zarncke, 1879:909-924.

considerada independente das outras (Gosman sugere que é difícil distinguir a interpolação *A* do «original» e que F. Zarncke a reconstrói a partir de *B*; Gosman, 1982,I:3 e Zarncke, 1879:875), e enquanto a interpolação *C*, que introduz em várias zonas do texto informações apenas reencontráveis nas versões em vernáculo e em textos como o ms. Cambridge, se vem acopular à interpolação *B* (expande a descrição do segundo palácio do Preste, que é a principal novidade de *B*), as interpolações *D* e *E* (cujos manuscritos sobreviventes mais antigos datam do século XIII) não demonstram dependência em relação às outras interpolações (a interpolação *E* que, como a *C*, introduz ao longo do texto várias informações suplementares, expande a descrição do moinho maravilhoso do Preste presente em *D*).

Baseado tanto nas datações dos manuscritos latinos como numa crítica textual de certas passagens da *Carta*, F. Zarncke sugere o ano de 1160 como a data provável de elaboração do «original» e o fim do século XIII como limite para o nascimento da interpolação *E*. Elementos como a identidade dos destinatários (Manuel I Comeno ou Frederico Barbarruiva), a referência do cronista Alberic Trois-Fontaines (1241) à *Carta do Preste João* a propósito do ano de 1165, ou a carta do papa Alexandre III ao «caríssimo filho de Cristo João, ilustre e magnífico rei indiano» de 1177 que F. Zarncke considera uma resposta à *Carta do Preste João*, permitiriam datar o original (Zarncke, 1879:876-881). Mas, como nota Gosman (Gosman, 1982,I:32), nem Alberic fornece prova da afirmação nem há qualquer elemento da carta de Alexandre III que sugira que este teve conhecimento do conteúdo da *Carta do Preste João*, mas apenas se confirma a existência de uma tradição sobre um rei indiano cristão a que Alexandre atribui o nome de *Johannes*. A referência ao milagre póstumo de S. Tomé, na interpolação *B*, teria influenciado uma relação do clérigo Eliseu sobre a Índia, pretensamente escrita antes de 1196 (Zarncke, 1883:120-123), mas infelizmente esta datação não é segura (Gosman, 1982,I:33) e pouco



mais se pode afirmar que um e outro texto se fundam numa tradição literária comum. O mesmo se deve dizer da relação entre a interpolação *C* (informações sobre os antropófagos subordinados ao Preste) e o *Chronicon Turonense*, onde é feita menção a informações de Jacques de Vitry sobre auxiliares de um rei David, cristão e indiano, que devoravam os inimigos sarracenos (Zarncke, 1883:9-10), ou da associação entre a interpolação *D* e o texto de Albrecht von Scharfenberg, *Der Jüngerer Titorel* (escrito por volta de 1270), em que se descreve, como na *Carta* (interpolação *D*), uma capela que abriga qualquer número de fiéis, mas nunca menos de três (Gosman sugere uma filiação do texto de Albrecht em relação à *Carta*: 1982,I:33, mas reconhece que esta é a única informação de *D* usada no *Jüngerer Titorel* (1982,II:538-n. 59). Quanto à interpolação *E*, F. Zarncke adianta apenas a indicação de que dois dos quatro manuscritos sobreviventes são do século XIII (1879:902-903). As mesmas dificuldades de datação caracterizam os manuscritos latinos que F. Zarncke analisa num texto anterior (Zarncke, 1877; ver também 1879:890), o ms. de Hildesheim e o ms. de Cambridge, que mantêm estreitas relações com as tradições em prosa, alemãs e francesas (Gosman, 1982,I:22)<sup>15</sup>. Quanto à versão inglesa mais antiga conhecida, muito tardia e em dialecto escocês (fragment. in: Andrew de Winton, *Chronicle of Scotland*, f.º 310-311, século XV), seria a tradução de uma versão latina (possivelmente o ms. Hildesheim ou similar: Letts, 1947:26), ela própria traduzida de uma versão francesa antiga, em prosa. O bizantismo dos problemas ligados à datação das versões é evidenciado nas interrogações de Gosman em relação ao ms. Cambridge, durante muito tempo considerado ser o molde de onde provêm as versões francesas e italianas (Zarncke,

<sup>15</sup> Versões francesas de onde proviriam as italianas (Zarncke, 1877:151-152), e, baseadas nestas, ou na versão provençal, as hebraicas (Slessarev, 1959:62; Ullendorf & Beckingham, 1982:14 e 26).

1879:890; Letts, 1947: 25-26; Slessarev, 1959:58-60). Aquele autor conclui que a tradição latina representada pelo ms. Cambridge (analisada por F. Zarncke no estudo de 1877), poderá mais provavelmente ser uma re-tradução latina de uma versão francesa (Gosman, 1982,I:3; ver também Ullendorf & Beckingham, 1982:13). Mas na ausência de uma reavaliação sistemática da análise comparativa das versões latinas elaborada por F. Zarncke, qualquer conclusão é suspeita.

Reconhece-se geralmente que as versões em vernáculo mais antigas são baseadas em textos latinos, mas nenhum dos manuscritos latinos que lhes poderia ter servido de base parece ter sobrevivido. Enquanto E. Ullendorf e C. Beckingham evitam ostensivamente apresentar conclusões sobre os possíveis *Vorlage* das versões que editam, M. Letts (1947), V. Slessarev (1959) e M. Gosman (1982) discutem algumas hipóteses apresentadas por F. Zarncke (1878:890). Dessa discussão valerá a pena destacar sobretudo que não é possível afirmar em termos absolutos qualquer filiação expressa entre os manuscritos «não interpolados» e os que apresentam a interpolação *A*, ou entre as versões com interpolações *B* e *C* e as versões com interpolações *D* e *E*; que os manuscritos latinos que serviram à composição das versões em vernáculo não sobreviveram; que as versões francesas em prosa (as que V. Slessarev designa por *older* e *newer versions*, e M. Gosman classifica como *Fr:1* e *Fr:2*), embora provenham de um exemplar latino contendo a interpolação *B* e sofrendo também influências da interpolação *C* (Gosman, 1982,I:22) demonstram um grau relativo de liberdade em relação às versões latinas conhecidas (o mesmo se passando entre *Fr:1* e *Fr:2*: Slessarev, 1959:62-65; Gosman, 1982,I:22 e 97 seq.; II, passim); e se a versão em verso (*V*) que M. Gosman analisa é bastante fiel ao «original» de F. Zarncke, a versão provençal provém de uma tradição difícil de isolar, já que contém exemplos das cinco interpolações (ver, de qualquer modo, o ensaio de datação e filiação das versões latinas e francesas em Gosman, 1982,I:32-35 e 97-117).



Mais importante que tudo o que ficou dito, é o facto de, se algumas informações introduzidas nos textos considerados posteriores à versão «não interpolada» indicam mais ou menos claramente que certos exemplares podem ser datados como tal<sup>16</sup>, outras informações remetem para fontes literárias anteriores a 1160-70, a data que os investigadores atribuem à chamada «versão original não interpolada». São exemplo as referências, em *Fr.1*, ao milagre póstumo de S. Tomé, tradição conhecida no Ocidente através de um texto anónimo, *Do advento do Patriarca da Índia à Urbe no tempo do papa Calisto II*, a que Slessarev atribui a data de 1122-23 (Slessarev, 1959:10), e de uma carta do abade de St. Remy, Odo de Reims (1118-1151), ou, em *Fr.2*, a passagens da versão latina do romance de Alexandre, a *História dos combates (História de Praelis)* do século X, escrita pelo arcebispo Leo, do resumo como a referência às árvores do sol e da lua, ou ainda, no fragmento da *Carta* em dialecto escocês do século XV, as referências à história do unicórnio e da virgem, que seguem de perto o texto de Philippe de Thäuin (vs. 393-409)<sup>17</sup>. Ou seja, tal como acontece com as versões «não interpoladas», os textos «posteriores», latinos ou nas várias línguas nacionais, usam como fontes informativas preferenciais textos literários de proveniência europeia e que se conformam a uma visão relativamente cristalizada do mundo oriental.

De notar também é a concordância de vários autores sobre qual o centro de difusão da *Carta do Preste João*: o meio imperial alemão, no centro político do Sacro Império Romano, de onde eram, muito pro-

<sup>16</sup> Veja-se o exemplo das referências insultuosas às ordens militares dos hospitalários e templários em *Fr.2*, seguramente da época das condenações dos templários em França no fim do século XIII, ou, no ms. Parma 402 (hebraico), a indicação do papa Eugénio IV como destinatário.

<sup>17</sup> Sobre as fontes da *Carta do Preste João* ver: Gosman, 1982:569-582; Knefelkamp, 1986:35-37; Letts, 1945:178-180, 204-207, 260; 1947:20-21; Slessarev, 1959:47-54; Zarncke, 1879:836-871.

vavelmente, originário o(s) seu(s) autor(es) (figura 4). Dos diversos argumentos avançados, aquele baseado numa passagem presente nas versões latinas contendo a interpolação *E* onde se afirma que o tradutor latino da *Carta* (de um suposto original grego) seria o arcebispo Cristiano de Mogúncia (= Mainz) (*E100:42*), é um pormenor menor mas interessante, já que indica caminhos possíveis na interpretação da mensagem da *Carta*. Deve entretanto ser esquecido, neste âmbito, o falso problema da autoria bizantina (referências, em certas versões contendo a interpolação *B* e *E*, ao facto de a *Carta* não ser senão uma tradução do grego, assim como uma lista extensa de vocábulos de origem grega: Slessarev, 1959:42-47), a tese especulativa da origem oriental da *Carta* (Conti-Rossini, 1925:180; Letts, 1945:266) ou a igualmente especulativa proposta «siciliana» de Van Waard e Karl Helleiner (Van Waard, 1937:185-186; Helleiner, 1959:58), por não existirem provas documentais seguras. A referência da interpolação *E* (que, note-se, surge apenas em manuscritos relativamente tardios, isto é, de fim do século XIII), a Cristiano, arcebispo de Mogúncia, deve ser equacionada com a informação de W. Ohnsorge (in: Gosman, 1982, I:37<sup>18</sup>). Segundo W. Ohnsorge, o arcebispo Cristiano, conhecedor de vários idiomas, entre os quais o grego, teria chefiado uma embaixada imperial enviada por Frederico Barbarruiva a Constantinopla em 1169-70. Chanceler do império, Cristiano (de Buch), foi nomeado arcebispo de Mogúncia, em substituição de Conrado, apoiante do papa Alexandre III, contra o desejo de Frederico I (Fuhrmann, 1986:159). Desta indicação de autoria presente nos manuscritos contendo a interpolação *E* importa reter aqui que, de algum modo, na génese da *Carta* emergem indícios de que a sua mensagem explícita (cujos meandros

<sup>18</sup> W. Ohnsorge, «Die Byzanzpolitik Friederich Barbarossas und der 'Landsverrat' Heinrichs des Löwen», *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, VI, 1943, pp. 118-149.

não podem hoje ser senão objecto de suposições esclarecidas mas infundadas) se relaciona com questões diplomáticas e de «alta política» internacional. Como vários investigadores notam, as críticas aos «graeculii» (os cristãos ortodoxos de rito bizantino: Rogers, 1962:18) e ao facto de o imperador bizantino se fazer adorar como um deus, assim como as dúvidas sobre a autenticidade da sua fé (*Lat:Ur*, §.3-4) são interpretáveis no quadro do difícil relacionamento feito de alianças instáveis entre o centro do império alemão, a cúria romana, o reino normando da Sicília e o império bizantino (Helleiner, 1959:49-54; Fuhrmann, 1986:137 segs.)<sup>19</sup>. Por outro lado, a questão, que percorre todo o texto da *Carta*, da confluência dos poderes espiritual e temporal na figura ambígua do soberano indiano, remete para questões de ideologia imperial e para as disputas pela proeminência dos dois gládios entre imperadores germânicos e pontífices romanos<sup>20</sup>.

Uma vez lançada a hipótese de uma autoria específica da *Carta*, como acontece com Cristiano de Mogúncia, com base numa interpolação do século XIII, ela passou a ser regularmente retomada, entrando no catálogo genérico das informações consideradas essenciais em descrições resumidas da *Carta* (Medeiros, 1985:197; Roux, 1985:77, 79), e até tema de investigação com direitos adquiridos (Gosman, 1982,I:36-37). Não é, no entanto, necessário ou sequer útil atribuir ao arcebispo Cristiano de Mogúncia a autoria da *Carta*, apenas porque interessa que ela tenha um autor. Mesmo assim, importa notar que a associação do seu nome à *Carta* é interessante por duas razões: em primeiro lugar, porque existem no texto indicações fortes de que o autor, ou o suposto tradutor latino, seria um clérigo ocidental conhecedor da lín-

<sup>19</sup> K. Helleiner nota que o título do imperador bizantino usado na *Carta*, «romeon gubernator», deve ser entendido no mesmo espírito de ironia com que os autores bizantinos apelidavam o pontífice romano de «arcipresbítero» (1959:54).

<sup>20</sup> Cfr. Blumenthal, 1988, *passim*; Kantorowicz, 1981:42 segs.; Robinson, 1990:398-524.

gua grega (títulos referenciados na *Carta*, como os de *protopapaten* ou *archiprotopapaten*, são «neologismos» de raiz grega), e porque Cristiano, era também arquichanceler de Frederico Barbarroiva. Ou seja, a associação do arcebispo Cristiano à *Carta*, mesmo que apenas retórica (ou, na opinião de M. Letts, uma injúria feita a Cristiano; cfr. Letts, 1945:266), surge como um indício de que os círculos eclesiásticos ligados a Otão de Freising e à corte imperial alemã tiveram um papel, difícil de avaliar actualmente, na génese da *Carta*<sup>21</sup>.

Como ficou dito atrás, a atribuição da autoria da *Carta* «original» a uma figura histórica como Cristiano, é uma questão menor. Já a obsessão evidenciada pela tradição de investigação sobre o Preste João na busca tanto do autor (o eufemismo do «tradutor latino») como do soberano asiático ou africano que teria inspirado a personagem da *Carta* deve ser objecto de reflexão. Associada à passividade na aceitação dos resultados do trabalho de F. Zarncke (a sua versão «original» reconstruída), esta obsessão é indício das grandes dificuldades epistemológicas sentidas na abordagem do mito do Preste João. O problema da autoria, como o da autenticidade do texto reconstruído, é, na essência, irrelevante porque as respostas fornecidas ou a fornecer não são passíveis de demonstração. Mas o facto de haver lugar a questionamento significa fundamentalmente que esses problemas se substituem a outros de formulação mais problemática, e que só chegaram a ser objecto de consideração porque de alguma forma a investigação sobre o Preste João é, talvez irrevogavelmente, prisioneira de um obscuro repto lançado pela *Carta*: como é possível conhecer algo em que não se crê?

<sup>21</sup> Cfr. Caire-Jabinet, 1980:39; Gosman, 1983:279-285; Devisse & Mollat, II, 2:121-129.

## MARAVILHAS DA ÍNDIA CRISTÃ

*A consideração das informações relativas à natureza física e à organização sociopolítica do território indiano, subordinado, em graus diversos, ao Preste João, fornece um princípio de ordenação dos parâmetros teológicos e cosmológicos da mensagem da Carta. A leitura do texto permite isolar alguns indícios, à primeira vista contraditórios em relação à retórica devocional que caracteriza o seu estilo.*

Não apenas a permanência temporal da figura do Preste João e do complexo simbólico a ele associado, como a grande área de distribuição geográfica dos manuscritos sobreviventes da *Carta*, que se estende para além da esfera de influência directa do Sacro Império germânico, sugerem que a larga divulgação do texto não é explicável simplesmente em função de variáveis conjunturais teológico-políticas: seja no âmbito propagandístico das segunda e terceira cruzadas contra o mundo muçulmano, ou no quadro da disputa entre os «dois gládios» pela proeminência político-religiosa no Ocidente cristão, e da refundição da ideologia imperial na segunda metade do século XII. Concebida num contexto imperial europeu ocidental, num tempo de difícil relacionamento com Bizâncio, e no âmbito ideológico das cruzadas, a *Carta* descreve um «soberano sagrado» asiático (Albert, 1991:32) secundado por um «patriarca de S. Tomé», e o funcionamento da sua corte. É também uma lista, ou catálogo, de informações geográficas, mineralógicas, zoológicas, botânicas e antropológicas referentes ao mundo «indiano». O sucesso editorial da *Carta*, e o seu «mitismo», devem ser apreciados em

estreita correlação com o facto dela constituir uma proposta de uma original assimilação entre elementos identificáveis com concepções teológicas e sociológicas ocidentais e elementos de um universo exótico, maravilhoso (Albert, 1991:39). Trata-se de um texto de divulgação que populariza um conjunto de informações em grande parte referenciáveis num certo tipo de literatura clássica e medieval europeia. Em simultâneo, e apoiando-se nesse quadro informativo (veiculador de uma visão, relativamente estável ao longo de vários séculos, do Oriente em geral e da Índia em particular) é elaborada a hipótese — de conotações algo milenaristas — do motivo mitológico ou «maravilhoso» do Preste João, imperador cristão das três Índias.

O núcleo mais original do texto, que trata da constituição da figura real e da descrição do palácio e do ritual da corte, enquadra uma sequência de trinta e um parágrafos que evocam resumidamente o mundo natural e sociológico indiano. É verdade que, não existindo um continuum narrativo que facilite uma ordem precisa de classificação, pela própria natureza da retórica epistolar, a inclusão destas informações é habitualmente interpretada como uma simples listagem de elementos arbitrária e indirectamente recolhidos de fontes literárias célebres. Nesta perspectiva tradicional, a relação desses parágrafos, «interpolações» incluídas, com as secções do texto relativas ao soberano, ao seu palácio, à sua corte, é, em termos semânticos, vista como estruturalmente irrelevante.

É possível imaginar que as articulações lexicais, sintácticas e mesmo semânticas, entre a *Carta* e diversos textos cronologicamente anteriores, são sistematizáveis numa continuidade interpretativa, e que o investigador pode percorrer, a contra-corrente, o fluxo informativo até às fontes enciclopédicas «originais», isto é, as mais antigas sobreviventes. Tal empreendimento, sedutor, supõe infelizmente uma dupla armadilha heurística: a dissecação do texto, com o objectivo de fazer coincidir os seus elementos informativos e os de textos anteriores, implica uma intenção de denegação da importância do carácter com-

binatório e transformacional desses elementos no interior do texto; por outro lado, assenta na pressuposição de que o sentido de uma informação enciclopédica não é construído pelo leitor mas imposto «na fonte», de onde resulta, em última análise, a ilusão de que o leitor moderno esclarecido está em condições de se apropriar do sentido de um qualquer texto e reconhecer claramente as intenções do seu autor (Iser, 1978:31-32).

As referências condensadas no texto da *Carta*, como evocações apressadas, a populações exóticas, a raças humanas monstruosas, a espécies animais, vegetais e minerais maravilhosas e a curiosidades geológicas e topográficas, não apresentam qualquer novidade informativa em relação a um *corpus* literário e enciclopédico clássico e medieval conhecido. Vários autores que estudaram a *Carta* identificaram proveniências prováveis de vários elementos informativos contidos no corpo do texto, ou propuseram parentescos possíveis destes em relação a um conjunto não negligenciável de obras, em que se inclui o *Inquérito* de Heródoto, a *Índica* de Megasthenes, a *História Natural* de Plínio, o *Génesis* e o *Apocalipse* bíblicos, a *Coletânea* de Solino, as *Etimologias* de Isídoro, o *Fisiólogo*, cosmologias, itinerários (nomeadamente o de Eldad Hadani), os romances medievais de Alexandre, livros de maravilhas e monstros, assim como tradições literárias cristãs orientais (as referências ao túmulo e igreja dedicada a S. Tomé, por exemplo)<sup>22</sup>. É natural que estas identificações, que não são exaustivas, feitas ao acaso das leituras e sem carácter sistemático, sendo suficientemente volumosas, possam entreter a curiosidade enciclopédica do leitor. Mas tais identificações favorecem a determinação da origem literária das salamandras, da fénix, dos brâmanes, das dez tribos de judeus, do mar de areia, do rio

<sup>22</sup> Gosman, 1982,II:569-582; Knepfelkamp, 1986:37-53; Letts, 1947:20-21; Slessarev, 1959:32-65; Ullendorf & Beckingham, 1982:153:159; Zarncke, 1879:836-862 (cfr. também 1875:1-28; 1875:1-17).

*Ydonus*, da pedra *midriosis*, ou da erva *assidios*, como itens lexicais isolados, sobre a sua pertinência semântica na *Carta* e a sua articulação estrutural com o Preste João. Trata-se por isso de um procedimento que nega ao leitor o estímulo da descoberta da lógica interna do texto.

Analisar-se-á, nas páginas seguintes, o texto da *Carta*, tomando o texto (re)construído por F. Zarncke como versão de referência e buscando na distinção entre o Preste João e as informações «maravilhosas» sobre a Índia um princípio de ordenamento. Coerente com esta distinção, a *Carta* sugere uma bipartição radical dos espaços (sublinhada pela sequência dos parágrafos), entre o mundo dominado por uma arquitectura maravilhosa — «o palácio onde habita a nossa Sublimidade [...] feito à imagem e semelhança do palácio que o apóstolo Tomé mandou construir para Gundafor, rei das Índias» (*Lat:Ur*, §.56) — onde evolui o Preste João e a sua extensa corte, e um exterior de limites apenas esboçados («no nosso país», «perto do deserto», «para lá do rio...»).

A generalidade das passagens referentes à descrição do espaço indiano (isto é, os territórios compreendidos entre a Babilónia e o Extremo Oriente), e das suas maravilhas, estão inseridas entre *Lat:Ur*, §.13 (as setenta e duas províncias submetidas ao domínio do Preste João) e *Lat:Ur*, §.44 (a riqueza do Preste João) da versão-referência. Este esquema é generalizável à totalidade das versões conhecidas, com excepções pontuais como a inserção, a partir de *Lat:Ur*, §.55, de informações suplementares sobre as amazonas e os brâmanes nas variantes designadas interpolação *D*, ou, nas versões francesas (*Fr:1*, ed. Gosman, 1982,I) a inclusão de uma passagem sobre as formigas gigantes pesquisadoras de ouro (*Fr:1*, §.488-489, correspondente à interpolação *Lat:D*, §.14), e nas versões francesas (*Fr:2*, ed. Gosman, 1982,II) as informações sobre cinocéfalos e outras maravilhas (*Fr:2*, §.280-301, correspondente a *Lat:Ur*, §.45), ou ainda informações sobre a fauna exótica do deserto que o Preste João atravessa para visitar o corpo do profeta Daniel (§.148 do ms. Berlinense; §.338-353 de *Fr:1* e de *Fr:2*;

§.150 das versões italianas e hebraicas, correspondentes a interpolações introduzidas no §.53 de *Lat:Ur*).

As três Índias constituem o território «que a nossa Magnificência domina». São setenta e duas províncias, cujos setenta e dois reis pagam tributo ao Preste e reconhecem a sua soberania — «um pequeno número apenas pertence aos cristãos» (*Lat:Ur*, §.13). São, genericamente, o *habitat* de séries de animais, plantas e minerais maravilhosos (*Lat:Ur*, §.14, 22 e 23); e de seres monstruosos nas fronteiras da humanidade (*Lat:Ur*, §.15). Se todo o território se cobre de «ribeiros de mel» e «o leite é abundante»<sup>23</sup>, o texto distingue diversas maravilhas identificadas com certas «províncias» em particular: numa, os animais venenosos (serpentes, escorpiões) e ruidosos (rãs) não podem habitar a região, ou causar mal a ninguém» (*Lat:Ur*, §.21); noutra, «entre os pagãos», passa o rio Idono que, «saindo do Paraíso, flui expandindo-se por toda essa província, em diversos braços; é aí que se encontram as pedras preciosas» e a erva *assidios*, «que põe em fuga os espíritos imundos» (*Lat:Ur*, §.22); noutra ainda, onde os bosques estão cobertos de serpentes, «cresce a árvore da pimenta», num bosque situado no sopé do monte Olimpo, onde nasce uma fonte cujas águas curam todas as doenças e possibilitam a vida eterna e a aparência de trinta e dois anos (aí se encontra também a pedra *midriosis*, que proporciona juventude, saúde, acuidade visual e invisibilidade) (*Lat:Ur*, §.25 e 27-30). O texto também descreve o mar de areia, intransponível (*Lat:Ur*, §.31); montanhas onde um rio de pedras e sem água corre para o mar de areia, durante «três dias por semana», sendo então intransponível (aí habitam as dez tribos de judeus que «se crêem reis, mas são escravos e tributá-

<sup>23</sup> Referência bíblica (*Exodo*, III, 8; *Deuterónimo*, XXVI, 9) a Cnaan-Israel como terra de onde emana leite e mel; nos textos apócrifos, como o *Apocalipse de Paulo*, o tema do rio de leite e mel surge integrado nas descrições do Paraíso (Delumeau, 1992:41).

rios de nossa Excelência») (*Lat:Ur*, §.32-33 e 41); um ribeiro subterrâneo onde correm pedras preciosas de valor inestimável a que se pode aceder excepcionalmente quando a terra se abre (*Lat:Ur*, §.38); e, numa outra província, perto da «zona tórrida», salamandras que são vermes que não podem viver senão no interior do fogo e que fabricam uma película a partir da qual é tecido o vestuário do Preste João (*Lat:Ur*, §.42-43). Finalmente, sobre a extensão do território, o texto informa que «numa das suas partes, a nossa terra estende-se em amplitude quase quatro meses, mas da outra das suas partes, ninguém pode saber até onde o nosso império se estende» (*Lat:Ur*, §.99).

Para tentar descortinar convenientemente a legibilidade desta descrição, um ponto deverá ser previamente esclarecido. A mensagem explícita da *Carta* tem sido interpretada com recurso à leitura complementar da passagem contida na *Crónica* de Otão de Freising, entre outros textos contemporâneos. É aí referenciada a vitória de um rei cristão oriental, de nome «Preste João», sobre exércitos «samiardos»<sup>24</sup> e da sua tentativa de atingir a Terra Santa e libertá-la do jugo muçulmano, tentativa frustrada devido à impossibilidade de transpor o rio Tigre (*Chronica*, VII, XXXIII, 5). O texto de Otão, considerado anterior às versões mais antigas da *Carta*, ter-lhe-á servido de inspiração directa<sup>25</sup>. Não só o nome e o estatuto de soberano cristão é coincidente nos dois textos, mas também a temática da libertação de Jerusalém é retomada pela *Carta*: «Temos como voto visitar o sepúlcro do Senhor porque nos apraz humilhar a glória da nossa Majestade, combater os inimigos da cruz de Cristo e exaltar o seu nome abençoado» (*Lat:Ur*, §.12).

<sup>24</sup> Supostamente, os exércitos dos turcos seljúcidas.

<sup>25</sup> Mas o contrário é também admissível: a redacção sobrevivente da *Crónica* (não aquela escrita entre 1143-1146, entretanto perdida) é posterior à *Carta* (Gosman, 1983:270-n.3); M. Gosman menciona outras crónicas históricas que referem o Preste João, uma posterior e seguindo Otão de Freising, outra seguindo a *Carta* (1983:272).

É, assim, como projecto de aliança anti-islâmica entre o Ocidente cristão e o reino imaginário do Preste, que a maioria dos investigadores interpreta a mensagem da *Carta*. Reter-se-á desta leitura, de momento, a relação de contraste entre o Preste e os «inimigos da cruz de Cristo». Reter-se-á também que, de forma explícita, o texto é mais uma proposta de submissão do destinatário da *Carta* ao seu remetente, que um projecto de aliança: «Repara na estabilidade do nosso poder e considera; se desejares vir submeter-te à nossa suserania, nós te constituiremos como o maior e mais alto dignatário do nosso palácio» (*Lat:Ur*, §.7). Para o remetente, está em causa, em primeiro lugar, certificar-se da veracidade da devoção cristã do destinatário, *Emanuel, governador dos romanos*, que os seus súbditos gregos tomam por deus: «desejamos saber se tu professas a verdadeira fé, e se crês absolutamente em Nosso Senhor Jesus Cristo» (*Lat:Ur*, §.3).

Sublinhado o imenso poder do Preste João («Se puderes contar as estrelas do céu e os grãos de areia do mar, conta-os e conhecerás assim a extensão do nosso império e do nosso poder», *Lat:Ur*, §.100), e afirmada a autenticidade da sua devoção cristã (*Lat:Ur*, §.10), a *Carta* elabora o seu conteúdo e a sua mensagem ao longo dos eixos desta retórica política e teológica. Mas importa referir que, se o seu poder e império são imensos, apenas algumas das províncias que senhoreia são cristãs. Nota o texto que outras, como aquela que é atravessada pelo rio Idono, saído do Paraíso, são pagãs (*Lat:Ur*, §.22). O carácter, senão contraditório em relação ao tom enfático das citações anteriores, pelo menos difuso e ambíguo desta informação deverá ser considerado mais adiante. Sublinhe-se desde já que a contradição aparente não se encontra no texto, mas numa interpretação demasiado rígida do que constitui a sua mensagem — a aliança cruzadística do Ocidente com um soberano cristão oriental. E que, sobretudo, tal como a mensagem «explícita» da *Carta* assenta na definição do cristianismo inquestionável do Preste João, os parágrafos respeitantes à descrição das Índias assentam numa distinção geral entre elementos cristãos e elementos não-cristãos.

Tal não é no entanto evidente já que a distinção é apenas esboçada. É a consideração de outras associações inventariadas na descrição do território indiano que pode permitir corroborar a interpretação proposta. A *Carta* enfatiza a presença controlada, ou então a ausência total, em certas províncias, de uma série de seres de características orgânicas e teológicas comuns: numa província, não existem animais venenosos, como a serpente ou o escorpião; noutra, os espíritos imundos existem, mas são inofensivos devido à presença da erva *assidios*; nos bosques onde cresce a pimenta vivem também serpentes, que fogem e se refugiam em buracos quando o bosque é incendiado pelos súbditos do Preste para recolher os grãos de pimenta; no deserto da Babilónia existem serpentes contra as quais os homens do exército do Preste João se armam (*Lat:Ur*, §.53). Poder-se-ia dizer que a presença de seres caracterizados por uma natureza venenosa, imunda, rastejante e ctónica, no conjunto do território indiano, que, lembre-se, é apenas parcialmente povoado por cristãos, é quase indicial e inofensiva. A referência a eles deve ser articulada, por um lado, com um complexo simbólico que associa animais, plantas e minerais marcados como directa ou indirectamente oponíveis a estes seres (a águia, a erva *assidios*, a pedra *midriosis*), e por outro, com a caracterização ética da sociedade indiana: o texto refere que «não há pobres entre nós; não existem ladrões ou salteadores; nenhum adúlador ou avaro encontra aqui lugar [...]. Ninguém entre nós mente [...]; não há adultério e nenhum vício reina entre nós» (*Lat:Ur*, §.45-46); aquele que mentir é condenado a uma morte em vida: «passa a ser tido como morto e ninguém se lembra mais dele» (*Lat:Ur*, §.51). A ausência de vícios, a expressão colectiva de virtudes cristãs, são directamente relacionadas com a informação de que o Preste João segue todos os mandamentos divinos, e de que a sua devoção não tem mácula<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> É a originalidade desta correlação — sociedade sem vícios / soberania sacerdotal (ou melhor, presbiteriana) — que fundamenta a tese da «utopia cristã medieval» de L. Olschki (1931:12-13; 1937:209-210). Esta é também a proposta de K. Helleiner

Perguntar-se-ia, dada tal configuração, porque é que, não apenas os monstros mencionados em *Lat:Ur*, §.14, mas também estes seres, que os textos bíblicos e a literatura cristã medieval das enciclopédias e bestiários associa à malignidade em geral, e ao Diabo em particular, não estão totalmente ausentes; porque razão são introduzidos no discurso, mesmo que para apenas negar a sua existência em certas províncias. Se há que reservar para mais tarde a resposta, é importante aqui sublinhar que a apresentação «enfraquecida» destes seres, venenosos, imundos e rastejantes, como representações metafóricas do Diabo, constitui uma categorização negativa que fornece *ad contrario* legibilidade, ao mesmo tempo que ambiguidade, ao espaço exterior do mundo indiano, e o define na relação com a corte e palácio do Preste João. Neste, em definitivo, à parte duas informações de sentido obscuro sobre o poder benéfico do corno de Cerasta (víbora de cornos) como preventor da presença de veneno no palácio (*Lat:Ur*, §.58) e sobre a má influência da ónix, ainda assim temperada pelo poder benéfico de quatro pequenos cornos na decoração do quarto de dormir do Preste João (*Lat:Ur*, §.59), não há qualquer intromissão de elementos negativos, nocivos ou malignos (seres «imundos», doenças ou vícios).

Traço fundamental a circunscrever este quadro ético-zoológico é a geografia peculiar do território dominado pelo soberano. A informação contida em *Lat:Ur*, §.99 (sobre as duas «partes» da terra do Preste João, uma mensurável, a outra não: «ninguém pode saber até onde se estende o nosso império») é enigmática, e parece exigir uma leitura exterior às codificações geográficas. Assim também a referência ao facto de a natureza da terra que está para lá do mar de areia ser totalmente desconhecida. Outros elementos espalhados no texto sugerem de forma particularmente eclética uma expressiva e «maravilhosa» diversidade de paisagens: o monte Olimpo,

(1959:57), F. Rogers (1962:20), K. Zatloukal (1974:425) e M. Gosman (1983:284-285); ver também H. Franco Jr. (1992:39-41).



perto do qual se encontram os bosques da árvore da pimenta, está a três dias de marcha do Paraíso terrestre, de onde provém o rio Idono; o mar de areia está a três dias de marcha das montanhas por onde o rio das pedras corre três dias por semana, e para lá do qual habitam as dez tribos de judeus; as montanhas inabitáveis sob as quais corre um ribeiro subterrâneo, estão perto de um deserto, e a «Babilónia deserta» constitui o limite ocidental do território que começa na Índia ulterior, onde repousa o corpo de S. Tomé, e se estende pelo deserto para oriente. O limite meridional parece ser, embora a informação não esteja aí claramente expressa, a província onde vivem as salamandras, perto da «zona tórrida».

A caracterização da paisagem, sendo genericamente escassa, é no entanto relativamente eloquente em relação à noção de intransponibilidade: os rios não podem ser atravessados quando fluem; nas montanhas, inabitáveis, a terra abre-se e fecha-se podendo engolir quem penetre as aberturas; o mar de areia não pode ser navegado e o acesso à margem oposta é impossível. Marcada internamente por obstáculos intransponíveis, que tornam certas regiões inacessíveis, a terra senhoreada pelo Preste João, rodeada de desertos e limitada (a sul) pela «zona tórrida», não é em si, apesar de tudo, completamente inacessível: não só o convite feito ao destinatário para que venha submeter-se à suserania do Preste, e o projecto de viagem do mesmo até Jerusalém, como a própria presença da *Carta* a Ocidente (e do seu portador, o enviado [*apocrisiarium*] do Preste) são índices de uma relativa acessibilidade das Índias.

A ideia de inacessibilidade está de qualquer modo presente no texto, e deixa subentender que existem condições específicas para a entrada no domínio do soberano. Certas províncias estão vedadas à presença de seres venenosos, rastejantes e também, note-se, ruidosos; a sociedade que se submete à suserania do Preste João desconhece o vício e quaisquer transgressões éticas e sociais; o contexto em que o convite à visita e submissão do destinatário, sobre cuja devoção o remetente se interroga (*Lat: Ur*, §.3-4), é metaforicamente o da conversão à «verdadeira fé».

*As relações da Carta do Preste João com outros textos coevos, onde são referidas personagens orientais ligadas à soberania temporal e/ou espiritual, não apenas justificam o seu estilo propagandístico, mas evidenciam os contornos do contexto teológico-cosmológico cristão que organiza e se impõe à apresentação maravilhosa do reino indiano. No entanto, a consideração das relações genéticas e temáticas, que ligam a Carta a textos como a Crónica de Otão de Freising, deixa ainda por esclarecer aspectos ambíguos essenciais na configuração da soberania indiana do Preste João.*

Martin Gosman (1983:284-285) e Hilário Franco Jr. (1992:39-41), na sequência das propostas de Leonardo Olschki (1937:194-213), de Karl Helleiner (1959:57) e de Klaus Zatloukal (1974:425), vêem no carácter estável e harmónico da sociedade indiana, na *Carta do Preste João*, uma utopia cristã e moralizadora. Mas o sentido imanente de tal imaginário, como da constituição da figura do Preste João como rei-sacerdote, estaria na mensagem política do texto (ver também Albert, 1991: *passim.*): uma proposição de harmonia entre os dois gládios, através da submissão do poder temporal ao espiritual. É uma leitura possível, que se coaduna com a sugestão de que o bispo Otão de Freising, em cuja *Crónica* M. Gosman lê (algo forçadamente — cfr. 1983:279) um favorecimento da ideia de fusão dos dois gládios, teria tido influência determinante na elaboração da *Carta*. O complexo de poder apresentado no texto da *Carta*, (nomeadamente a existência de uma dupla



hierarquia que parece contradizer as teses igualitaristas referidas atrás, a associação do Preste ao patriarca de S. Tomé, e a projecção cosmológica da sua soberania — a associação ao *Kosmokrator* não é, no entanto, facilmente redutível a uma leitura estritamente política.

Por seu lado, a *Crónica* de Otão de Freising propõe uma visão pessimista, escatológica, da história do mundo. M. Gosman (1983:278) lembra como o subtítulo da obra (*Chronica sive Historia de duabus civitatibus*) é revelador. A inspiração que preside à obra é a de uma visão teológica (agostineana) da História: a descrição da *civitas terrena et perversa* (cujo modelo é Babilónia) e da *civitas Dei* (a Jerusalém celeste) cuja pureza só será restabelecida depois do Julgamento Final. O fim do mundo estaria, no tempo em que Otão escreve, iminente. Neste contexto, são relevantes as referências complementares, no final do livro VII, à restauração da Igreja universal através da reintegração das seitas orientais, às virtudes da vida monástica, e ao episódio da vitória do rei-sacerdote oriental sobre exércitos muçulmanos, que precede as «diatribes apocalípticas» do livro VIII: devem ser lidas, segundo M. Gosman (e em conjunto com a visão utópica e moralizadora da *Carta*), como sinais de um caminho possível de salvação do mundo e corresponderiam ao pensamento profundo de Otão, para quem «uma maior influência do sacerdócio pode reorientar a evolução dos assuntos terrenos» (Gosman, 1983:280-283) (figura 3).

Ficará para mais tarde uma reavaliação desta problemática. De momento, dois aspectos devem ser retidos, a propósito dos parágrafos sobre o rei e sacerdote *Johannes Presbyter* da *Crónica* de Otão de Freising. O texto refere que o soberano cristão nestoriano, reinando para lá da Pérsia e Arménia, no Extremo-Oriente, descendente dos *Magos*, depois de vencer em batalha o exército dos «samiardos»<sup>27</sup>, foi imobilizado pelas

<sup>27</sup> Diversos historiógrafos propõem uma identificação da batalha referida por Otão com o episódio, ocorrido em 1141, em que os exércitos de Liu-Ta-Che, o gurkhan dos

águas do rio Tigre na sua marcha para Jerusalém. Buscou, a norte, uma passagem gelada do rio mas, devido a um inverno estranhamente ameno, o rio não gelou. Esperou vários anos por um arrefecimento atmosférico mas acabou por desistir e regressar ao seu país, a oriente (*Crónica*, VII, XXXIII, 4-7). A *Crónica* é escrita numa época de expansão turca no Médio-Oriente, que corresponde à perda do domínio cristão sobre diversas cidades importantes (a ocupação de Edessa, nomeadamente, parece ter tido um impacto extremamente negativo no Ocidente: Slessarev, 1959:25-26). É por isso notável a fórmula que associa, por sucessão linear, este soberano oriental incapaz de transpor um dos rios que, fluindo de norte para sul, marca a separação entre o Ocidente e o Oriente, e os «magos» que, vindos de leste, atingiram a Terra Santa para assistir ao nascimento de Cristo (*Crónica*, VII, XXXIII, 8). Em correlação, portanto, com o carácter maravilhoso da temperança climatérica, é evocada a noção de intransponibilidade fluvial, que implica a inacessibilidade de Jerusalém e a separação entre o mundo oriental e ocidental.

Em segundo lugar, e articulada com esta temática, sublinhe-se a integração da história do rei-sacerdote oriental num contexto de tom apocalíptico, como M. Gosman evidenciou (1982,I:44-45; 1983:283-285). A impossibilidade de aceder à Terra Santa surge como consequência de uma época de crise, de decadência, que marca o fim de um ciclo temporal, e em que é expressa a fragmentação geográfica, política e religiosa (entre o mundo oriental e ocidental, entre cristãos e muçulmanos). Neste contexto, a informação sobre o carácter herético da fé cristã do Preste João da *Crónica* (ele é cristão, mas nestoriano) é interessante, quando comparada com o texto da *Carta*, que enfatiza a correcção da sua fé, contra a do destinatário, o Basileus bizantino. A trans-

mongóis khara-kitai venceram o exército dos turcos seldjúcidas do sultão Sandjar. Otão de Freising (no Livro VII, onde se refere ao ano de 1145) não avança datações mais precisas que «há não muito tempo».

formação poderia — provisoriamente — ser interpretada nos termos seguintes: concomitante com um contexto de «fim dos tempos» influenciados por Babilónia, a «cidade terrestre», o nestorianismo do Preste João surge como obstáculo à união do Ocidente com o Oriente, na *Crónica*; removido o obstáculo, na *Carta*, a união pode ser pensada — não nos termos de uma aliança estratégica, como as interpretações correntes da mensagem da *Carta* sugerem, mas através de uma sugestão de submissão ao «Senhor dos senhores».

Que espécie de submissão, a quem precisamente, e em que contexto cosmológico e teológico, perguntar-se-ia. Para enquadrar estas questões, é porventura inspiradora a associação simultânea, proposta por M. Gosman (1982,I:38-39; 1983:285), entre a *Carta do Preste João* e duas tradições literárias paralelas atestadas na Europa medieval: por um lado, a de elaboração e circulação de correspondência diplomática forjada, com objectivos de pressão política internacional, e por outro, a das chamadas «cartas caídas do céu» de intuitos críticos, moralizadores e/ou proféticos. Verdadeiro curto-circuito estilístico, sob o disfarce retórico do primeiro género, a *Carta* portaria uma assinatura divina facilmente reconhecível. Em apoio desta interpretação, merece a pena notar a existência, no espólio epistolar das tradições literárias de inspiração cristã, de uma correspondência apócrifa síria, directamente relacionada com a origem do cristianismo em Edessa: as cartas trocadas entre Jesus e o rei Abgar Uchama (Abgar, o negro, 9-46 d. C.), que resultam no envio de Tadeu (ou Addai), por intermédio de Judas Tomé<sup>28</sup>, para Edessa em missão de conversão (depois da Ascensão), e na promessa divina de que Edessa estaria eternamente livre de ser conquistada. Poder-se-ia facilmente supor que o impacto negativo da queda de

<sup>28</sup> «Judas, também conhecido como Tomé» (Eusébio, *Hist. Ecl.*, I, 13); esta correspondência apócrifa é reportada na *Doutrina de Addai*, em manuscritos sírios e arménios dela dependentes (cf. Desreumaux, 1993: *passim*), e também evocada na «história do príncipe de Edessa», por Eusébio (*Hist. Ecl.*, I, 13); ver adiante p. 336.

Edessa (cujo patrono era S. Tomé) teve repercussões visíveis nas referências em textos ocidentais à vinda a Roma de um «João», patriarca do culto de S. Tomé, e finalmente na elaboração da *Carta do Preste João*. É também possível supor que a coincidência formal entre elementos caracterizadores deste conjunto de textos e a correspondência entre Jesus e Abgar (em particular, o tema do desejo de Abgar de viajar, «em cruzada», até Jerusalém) possa ter sido voluntariamente procurada.

Subentende-se na proposta de M. Gosman que a figura do Preste João é interpretável como uma metáfora do Cristo *Pantokrator* e o seu reino como a própria «Jerusalém celeste», em cujo limite espacial e temporal estaria a «Babilónia terrena». A relação entre o Preste João da *Crónica* de Otão, e o Preste João da *Carta*, seria de transformação directa devido a uma mudança de nível da mensagem: de uma soberania sacerdotal terrestre imperfeita por influência da decadência que o fim dos tempos impõe, a uma soberania divina celeste perfeita trans-temporal (figura 5), que, do princípio, ou do fim, do tempo, deixa «cair» (do «alto» mas também, segundo a perspectiva cosmológica cristã, do «Oriente»: Delumeau, 1992:59-95) uma mensagem que é uma sugestão de submissão religiosa, condição primeira da união do Ocidente com o Oriente.

A leitura comparada dos dois textos, cuja possibilidade M. Gosman deixa subentender, comporta algumas dificuldades, na medida em que, por um lado, este afloramento da mensagem teológica da *Carta* não a reconcilia com o complexo simbólico que lhe subjaz; e por outro, deixa como inexplicável a razão dessa mensagem. Porquê a tarefa de elaboração de uma metáfora humana de Cristo, em vez de uma descrição directa do seu reino celestial pós-apocalíptico? Porquê a intervenção da figura do patriarca de S. Tomé? Porquê a fénix, as salamandras, a pimenta, a erva *assidios* ou a pedra *midriosis*?

São de reter, mesmo assim, estas variáveis e a possibilidade de comparação entre os dois textos. E até de alargar o âmbito de investigação

de modo a compreender a génese da figura do Preste João que surge na *Carta*, no interior de um contexto teológico e literário específico. Mais significativa que a insistência nas identificações etimológicas selvagens e improváveis<sup>29</sup>, é a identificação onomástica proposta por K. Helleiner (1959:53) entre o Preste João [*Johannes Presbyter*] e o autor do *Apocalipse*, que nas *Segunda* e *Terceira Epístola*, se auto-intitula «presbítero» (*ó Presbíteros*). Apesar de na Vulgata latina *Presbíteros* surgir como *Senior*, existem exemplos de autores eclesiásticos em que *Presbíteros Ioánnis* é traduzido por *Johannes Presbyter*<sup>30</sup>. Argumentando que «as faculdades mito-poéticas se exercem sobre elementos familiares», K. Helleiner sugere que uma figura designada por *Johannes Presbyter* era suficientemente conhecida na Idade Média para poder ser usada no texto da *Carta* (1959:53). Não adianta no entanto outros argumentos.

Seria possível então postular, provisoriamente pelo menos, a existência de uma sequência transformacional que modela o Preste João, iniciada na figura do autor do *Apocalipse* bíblico, auto-intitulado «o presbítero» (*III Epist. João*, I, 1), que profetiza a «queda da Babilónia» (*Apocalipse*, XIX, 20) e o nascimento da «Nova Jerusalém», onde «não entrará coisa alguma que contamine, e cometa abominação e mentira»

<sup>29</sup> Etimologias que pretendem adivinhar no nome do Preste João ecos de obscuros de nomes como o de *Visan*, o filho do rei indiano Mazdaï, dos *Actos de Tomé*, o de *Ghur-Khan* mongol, de *Ivan Orbelian* georgiano, ou de *Jan* etíope, e que se inserem numa longa tradição; ver, por exemplo, uma *Breve Notícia* do P.<sup>e</sup> Jerónimo Lobo (c. 1670): «...e como os Franceses chamam aos seus sacerdotes ou clérigos Prete, e os Abexins a seu rei Jan, que afirmavam ser sacerdote, verosímil é, e muito posto em razão, que juntando o nome Prete com o de Jan se formasse o de Prete Jan pelo do Imperador Abexino, como os concílios lhe chamam e assim se divulgasse o apelido de Preste João» (§.129v).

<sup>30</sup> K. Helleiner (1959:53) refere que o texto latino da *História eclesiástica* de Eusébio (a versão de Rufino, de grande divulgação no Ocidente medieval) traduz o termo grego *Presbíteros Ioánnis* como *Presbyter* e não como *Senior* (*Hist. Ecl.*, III, 39); o mesmo acontece nas *Cartas* de S. Jerónimo, quando são citadas as *Epístolas* do Apóstolo João, (*Corp. script. eccl. lat.*:56, 310).

(*Apocalipse*, XXI, 7). Note-se que as tradições literárias cristãs antigas (desde Mileto de Laodiceia e Isidoro de Sevilha, que contam a história da vida e do martírio de João Evangelista) insistem na sua associação com a Ásia: «Tomé, diz-nos a tradição, foi escolhido para a Pártia, André para a Síria e João para a Ásia [Ásia romana] onde permaneceu até à sua morte, em Éfeso» (Eusébio, *Hist. Ecl.*, III, 1). M. Gosman (1982:45; 1983:282), que retoma a proposta de K. Helleiner de associação do Evangelista (ou pelo menos de um *Presbyter Johannes* escritor de *Cartas*, de *Epístolas*) ao Preste João, evoca também o contido no *Apocalipse de S. João*: este recebeu de Cristo a ordem de escrever num livro tudo o que viu e de o enviar às sete Igrejas da Ásia (*Apocalipse*, I, 1).

Outros textos, frequentemente referidos como fontes directas da *Carta* devem ser considerados neste âmbito. Pouco importa aqui atestar a existência histórica de um «patriarca João», cristão originário da Índia, o personagem mencionado no *Do Advento do patriarca da Índia à urbe*, texto anónimo tematicamente associado a uma carta assinada pelo Abade de S. Rémy, Odo de Rheims e dirigida a um certo Conde Tomás (in: Zarncke, 1879:837-846). As equivalências narrativas entre a história contada nestes dois documentos e a *Doutrina de Addai*, texto sírio do século III, tornam-na aliás documentalmente muito suspeita. Na *Doutrina*, Addai (Tadeu, que no relato de Eusébio é enviado ao rei de Edessa, Abgar, por Tomé) morre de morte natural; sucede-lhe como bispo Aggai (ed. Desreumaux, 1993, §.77, §.93-97); este é morto pelos filhos anticristãos de Abgar, antes de nomear oficialmente um sucessor; o escolhido, Palut, é então enviado a Antioquia para receber do arcebispo Serapion a consagração do sacerdócio (§. 100-102).

No *Advento do patriarca da Índia*, é importante reter, mais que o nome do patriarca oriental que vem a Roma [*Johannes*], o relato que lhe é atribuído: pretende ser originário da Índia, e o facto de ter viajado para ocidente, num contexto histórico de aproximação e de tentativa de união das igrejas cristãs ocidentais e orientais; teria sido re-

investido como patriarca indiano, recebendo o púlpito em Constantinopla, antes de viajar com uma embaixada bizantina até à corte pontifical e aí descrever o culto de S. Tomé na cidade a cujos destinos espirituais preside — *Hulna*, capital da Índia. Segundo o texto complementar e mais resumido da *Carta* de Odo, o personagem oriental que se apresenta ao pontífice romano é um arcebispo anónimo, que, como nota Slessarev (1959:12), exerce uma autoridade mais limitada que o protagonista do *Advento* (apenas sobre a igreja na qual se centra o culto do apóstolo Tomé). As razões da sua presença na corte pontifical sofrem uma elaboração divergente em relação ao *Advento* (mas próxima da *Doutrina*): o soberano indiano, protector do arcebispo, teria morrido sem deixar um sucessor e este teria vindo solicitar ao imperador bizantino a nomeação de um novo «príncipe»; a sua presença em Roma estaria ligada ao facto de, após as duas mortes sucessivas de cortesãos bizantinos nomeados para o cargo, ocorridas durante a viagem para a Índia, o imperador ter recusado uma terceira nomeação.

É sugestiva a persistente associação onomástica do termo que identifica um apóstolo que parte de Jerusalém, de cuja Igreja é declarado «um dos pilares» (*Gálatas*, XI, 9), para missionar na Ásia (o «presbítero» João), a um patriarca oriental chamado João que vai a Constantinopla ou a Roma descrever o culto de S. Tomé «na Índia» e pretende estabelecer uma soberania cristã oriental (seja eclesiástica e bem-sucedida, no *Advento*, seja política e falhada, no texto de Odo<sup>31</sup>), e ainda um «presbítero João», soberano cristão oriental, secundado por um «patriarca de S. Tomé», que pretende aceder a Jerusalém (na *Crónica* e na *Carta*). É também sugestivo que, tal como os textos do *Advento* e da *Carta* de Odo reproduzem um tema da *Doutrina de Addai* (o tema da viagem de um clérigo motivada por uma questão de sucessão proble-

<sup>31</sup> Aceite-se, pelo menos provisoriamente, fazer convergir o «Patriarca João» de *Do Advento* com o arcebispo anónimo da carta de Odo.

mática), a *Crónica* de Otão faça ecoar nas intenções do soberano cristão oriental, os desejos expressos pelo rei Abgar, convertido pelo enviado de Tomé (Tadeu ou Addai), na *Historia Ecclesiastica* de Eusébio: libertar Jerusalém (do jugo romano ou muçulmano), à frente de um exército cristão.

O nome de «João» pode eventualmente indiciar uma certa unidade do quadro temático político-teológico que possibilitou a génese da figura do Preste João da *Carta*, o soberano oriental secundado por um patriarca de S. Tomé que vem propor a união do Ocidente e do Oriente e afirmar a sua pretensão de visitar Jerusalém. Diversos autores tomam em consideração esta associação onomástica e temática, mas em termos puramente genéticos, isto é, numa relação sequencial de transmissão e apropriação informativa (em consequência da primazia atribuída a pressupostos de crença factual e a uma deficiente interpretação crítica das fontes). Crê-se, no entanto, que, sem sublinhar a unidade estrutural desse quadro, não é possível compreender a mudança de nível operada pela *Carta*, nem dar resposta às questões enunciadas atrás.

Os contornos expressos desse quadro são de um processo de transformação: da enunciação inicial que refere um apóstolo João, «presbítero», que parte para leste, em missão de cristianização, à definição final de um João «presbítero»<sup>32</sup> e «imperador» que se propõe receber a submissão de um monarca bizantino e partir para ocidente, em missão de «re-cristianização» da Terra Santa. No grupo de textos mais ou menos contemporâneos constituído pelo *Advento*, pela *Carta* de Odo de Reims, pela *Crónica* de Otão de Freising e pela *Carta do Preste João*, é evidente uma relação de complementaridade constante entre patriarca cristão e soberano oriental, em graus diversos evocadora da relação entre o enviado de Tomé e Abgar, ou seus sucessores, em Eusébio e na

<sup>32</sup> «Preste» é, naturalmente, a forma abreviada do título eclesiástico aplicado aos oficiais sacerdotais do «baixo clero».

*Doutrina de Addai*, como da relação entre Tomé e Gundafor, nas tradições literárias sobre Tomé na Índia, derivadas dos *Actos de Tomé*. Evidente também é uma proposição variável de conjunção ou disjunção entre Oriente e Ocidente, que é função de uma oposição categórica geral Cristão/Não-cristão, imanente tanto à situação de Jerusalém como cidade submetida ao poder islâmico, à heresia de um soberano oriental (nestoriano), ou de um soberano ocidental (ortodoxo).

É inevitável regressar mais tarde a este conjunto de textos, a propósito da relação complementar proposta na *Carta* entre o Preste João e o patriarca de S. Tomé, em muitos aspectos correlacionável com o destino oriental do apóstolo Tomé na literatura hagiográfica ocidental e oriental, e com o seu relacionamento directo ou indirecto com a soberania e o cristianismo sírios e indianos. Mas não sem antes explorar ainda alguns detalhes importantes da caracterização da Índia, na *Carta*.

## UMA CHRISTOMIMESIS ORIENTAL

*Através de uma identificação mimética em relação à figuração real da divindade cristã, a análise das versões «interpoladas» da Carta do Preste João torna mais manifesto o carácter totalizador do soberano indiano.*

*O Preste João é consagrado, à imagem de certos animais e plantas originárias da Índia, como um mediador poderoso capaz de transpor as disjunções entre planos opostos aparentemente inseparáveis (entre as esferas celeste e terrestre, entre a vida e a morte, etc.).*

Como foi anteriormente referido, não apenas os manuscritos em vernáculo e os textos latinos tardios da *Carta do Preste João*, mas até mesmo os exemplares latinos mais antigos, apresentam evidentes variações descritivas. Estas surgem genericamente em passagens que, interpoladas no corpo do texto, explicitam conteúdos específicos de certos parágrafos da *Carta*<sup>33</sup>. Sem alterar substancialmente o sentido geral da mensagem do texto, estas «interpolações» têm uma dupla função: desenvolvem motivos maravilhosos que valorizam o quadro descritivo

<sup>33</sup> Optou-se, neste estudo, por limitar a análise comparativa às versões latinas editadas por F. Zarncke (1877, e pontualmente 1879), às versões francesas e provençal editadas por M. Gosman (1982), e às versões hebraicas, editadas por E. Ullendorf e C. Beckingham (1982), já que, no âmbito temático presente, as variações apresentadas pelas versões italiana, inglesa e alemãs versificadas, não são, senão pontualmente, significativas. A *Carta* francesa em verso reproduz uma versão latina (com interpolações A e B; cfr. Gosman, 1982:7-21); por sua vez, a versão provençal apresenta, de forma resumida, praticamente todos os motivos presentes nas versões latinas e francesas — isto é, passagens presentes numas e ausentes nas outras, e vice-versa (cfr. Gosman, 1982:7-21).

do mundo indiano e do espaço urbano do soberano, e esclarecem certas menções lacônicas ou de sentido obscuro. Populações como as amazonas, os brâmanes, os pigmeus, etc., apenas mencionadas no *Urtext*, são descritas, com algum detalhe informativo, nos parágrafos interpolados<sup>34</sup>. Por outro lado, são exemplos da função expletiva das interpolações, passagens como as que, partindo da simples referência à exigência de punição dos mentirosos (*Lat:Ur*, §.51), esclarecem o leitor sobre as formas da sua punição, na Índia: estes são ostracizados, nas versões francesas (*Fr:1*, §.329; *Fr:2*, §.327); são excomungados, na versão provençal (*Prov*, §.329:2); ou ainda, numa versão hebraica, destruídos por Deus e punidos pelas leis do Preste João (*Hebr:3*, §.181).

Um critério dualista, assente na oposição genérica Cristão / Não-cristão permite, em todas as versões da *Carta*, categorizar certas populações de características sociais e morfológicas problemáticas que habitam o território indiano quanto à sua localização e tipo de relacionamento com o soberano. Algumas versões em vernáculo introduzem, na parte em que são descritas as populações da Índia, passagens que esclarecem que os centauros e os pigmeus são agricultores e bons cristãos; ninguém, excepto o Preste João, pode entrar na região onde os primeiros habitam (*Fr:1*, §.117); quanto aos pigmeus, que têm o tamanho de crianças de sete anos e cavalos do tamanho de carneiros, são, no entanto, regularmente atacados por bandos de grou (*Fr:1*, §. 131-141, *Fr:2*, §. 131-139, *Prov*, §.131-139-figura 12). Ao contrário, os sagitários que têm uma morfologia semelhante à dos centauros cristãos (as gentes com os pés redondos como cascos de cavalo), são, no entanto, consumidores de carne crua, e catalogados, em certas versões, como «sarracenos», os quais estão separados dos cristãos pelo «rio

<sup>34</sup> Mas as «interpolações» podem também tornar-se omissas em certas versões — é o caso das referências aos brâmanes, desenvolvidas na interpolação *D* (55k-s, ed. Zamcke, 1879), e geralmente omitidas, nas versões em vernáculo (presentes no entanto na versão provençal; cfr. ed. Gosman, 1982).

Idono», pleno de pedras preciosas, e proveniente do Paraíso terrestre (*Prov*, §.142-figura 10). As descrições dos centauros, gigantes, pigmeus e sagitários, nas versões em vernáculo, complementam os parágrafos derivados da interpolação *Lat:C*, §.15-21. Estes apresentam certas populações de antropófagos que descendem dos povos apocalípticos de Gog e Magog, os quais foram enclausurados por Alexandre entre montanhas inacessíveis, para serem libertados antes do Juízo final, com o objectivo de combater ao lado do Anticristo contra os cristãos (figura 7); alimentam-se, refere o texto, de carne humana crua: «não vivem senão de carne crua de homens e de animais selvagens e não receiam morrer» (*Lat:C*, §.15)<sup>35</sup>. Há portanto uma dupla categorização de diversas populações que habitam nas zonas marginais do território dominado pelo Preste João: a oposição Cristãos / Não-cristãos é genericamente sobreponível à distinção entre aqueles que não comem carne crua (humana ou não) e aqueles que a consomem. Estas informações sobre os consumidores de carne crua vêm sublinhar, por contraste, o carácter milagroso de certos motivos relacionados com a alimentação praticada no centro do reino. Os parágrafos que descrevem o segundo palácio do Preste João (que não tem janelas, para que a luminosidade interior, proveniente dos carbúnculos, não se escape para o exterior), constituem um grupo complexo de interpolações sucessivas e interpenetradas. Aí, o texto da interpolação *B* informa que, nos dias santos, os súbditos do Preste João que são autorizados a entrar nesse palácio — os verdadeiros cristãos —, sentem-se curados de todas as doenças, e restaurados como se tivessem comido e bebido até se fartarem (*Lat:B*, §.78)<sup>36</sup>. A interpolação *C* torna mais explícito o sentido desta maravi-

<sup>35</sup> A referência a Gog e Magog ocorre também na maioria das versões em língua vernacula.

<sup>36</sup> As versões francesas especificam que a entrada no palácio é exclusiva ao Preste João (*Fr:1*, §.487), ou que é apenas autorizada aos cristãos durante seis dias por ano (*Fr:2*, §.487).



lha: todo aquele que entra no interior do palácio não terá fome, não ficará doente e não morrerá desde esse dia (*Lat:C*, §.78 e 86); complementarmente, as interpolações *D* e *E* descrevem pormenorizadamente os materiais de construção, e o complicado mecanismo de um moinho maravilhoso que pertence ao Preste João, e cujo tecto é na verdade o pavimento de um edifício que evoca a esfera celeste (*Lat:D*, §.66v-x; *Lat:E*, §.66:21-29); a este moinho é acoplado um forno que coze os pães que alimentam os súbditos do Preste João, à medida dos seus desejos (*Lat:D*, §.66y-z). Referenciável pela parábola evangélica do maná divino (que «desce do Céu, mas dá a vida ao mundo», e é garantia de vida eterna para aqueles que o comem: *João*, VI, 32-40), a metáfora do moinho maravilhoso evoca explicitamente uma origem celeste da alimentação dos cristãos indianos. Esta ideia é retomada na interpolação *Lat:E*, §.84:35, a qual refere que basta a visão da árvore da vida — à qual apenas o Preste João tem acesso — para eliminar a fome e as doenças<sup>37</sup>. Está também presente num parágrafo introduzido na parte final das versões francesas tardias: «há uma outra maravilha no nosso palácio, a saber que nenhum alimento é servido senão num tabuleiro, grelhador e travessa suspenso numa longa coluna, e quando nos sentamos à mesa e desejamos comer, o alimento aparece diante de nós pela graça do Espírito Santo» (*Fr:2*, §.478).

Estas referências a uma culinária de proveniência celeste, que caracteriza a alimentação do Preste João e dos seus súbditos cristãos, é uma de inúmeras menções, exploradas nos textos interpolados, ao fogo — umas vezes celeste, outras terrestre, e, conforme os elementos ou seres que sofrem a sua acção, destruidor ou regenerador. É referido, na interpolação *C* (e, mais desenvolvidamente, em *Fr:2*, §.108) que Deus

<sup>37</sup> A interpolação *E* faz também referência à «pedra *Zimur*» — de natureza quentíssima — que coze os alimentos sem recurso ao fogo e à água em ebulição eterna, proveniente de uma fonte «muito quente» (*Lat:E*, §.96:36-38).

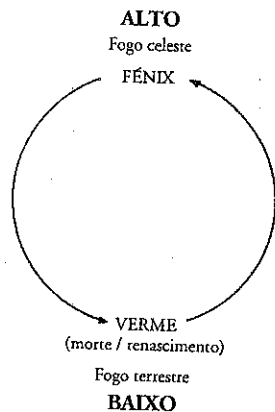
destruirá as nações malditas de Gog e Magog (e o Anticristo que as virá libertar) lançando sobre eles um fogo devastador que os consumirá até que nem as suas cinzas restem (*Lat:C*, §.20); *Fr:2* anuncia também que «ninguém no nosso reino ousa praticar deboches, porque os incontinentes seriam queimados<sup>38</sup>, já que vão contra o sacramento do casamento que Deus estabeleceu» (*Fr:2*, §.332-334). O fogo, tal como é usado na Índia, tendo o poder de destruir as manifestações do Diabo, tem também, simultaneamente, efeitos regeneradores: a pimenta cresce «entre árvores e serpentes», numa floresta que os súbditos do Preste incendeiam até que os répteis sejam destruídos, sendo a pimenta depois apanhada e junta em montículos, para poder ser usada como condimento alimentar ou para curar doenças e tornar as mulheres férteis, depois de cozida segundo um método secreto, e de transformada em farinha (*Lat:Ur*, §. 25-26; *Lat:A* §.25-26; *Lat:D*, §.26i); por outro lado, nas versões em vernáculo, é comum a referência aos dois únicos exemplares existentes da águia Yllerion ou Allerion, os quais têm asas cortantes como lâminas com penas cor de fogo ardente — note-se aliás que o motivo das asas de cor de fogo ardente se inspira na informação, comum nos bestiários medievais baseados no *Fisiólogo*, segundo a qual as águias, quando se sentem enfraquecidas e a sua vista se turva, voam até perto do sol, queimam as penas das asas velhas, e banham-se depois numa fonte de água pura, rejuvenescendo dessa forma e recuperando a vista (*Fisiólogo*, ed. Zambon, 1982:44)<sup>39</sup>. Adicionalmente, note-se que o *Bestiário* de Philippe de Thaün localiza a fonte onde a águia se banha no Oriente (*Bestiário*, vs.2013-2020, ed. Walberg, 1900).

O poder regenerador do fogo é também expresso na descrição da Fénix: segundo as versões mais completas, a fénix «é a mais bela ave no

<sup>38</sup> Ou enforcados, no ms. X, *Fr:2*, §.327.

<sup>39</sup> Note-se desde já que, tal como o seu olhar penetrante, também a sugestão de um rejuvenescimento através da mudança das penas, sugere interessantes paralelos entre a morfologia das águias e a dos ofídeos.

mar, no caso da águia Allerion, e aí nascendo, no caso da «ave de natureza quente»).



É evidente que a *Carta do Preste João*, porque é uma «carta» (não dispondo portanto de mecanismos narrativos que suportem, em extensão, a caracterização do mundo do Preste João), se socorre largamente do discurso metafórico e não produz, ao contrário das «histórias narradas», uma dialéctica de relações complexas. Assim, uma leitura à superfície do texto da *Carta* permite reconhecer séries de relações polarizadas, dicotómicas, que permitem a legibilidade imediata dos motivos ali presentes, e sugerem a interdependência dos elementos descritos: dado que as roupas do Preste sofrem um tratamento semelhante à casca da pimenta, e que um e outra são tendencialmente impercíveis, as suas naturezas assemelham-se, distinguindo-se ambos das serpentes, como se distinguem dos pecadores, de Gog e Magog, e do Anticristo, que não conseguem resistir ao fogo (ateado pelos homens do Preste João, ou enviado por Deus). Peça central nesta elaboração é a oposição entre uma natureza cristã vocacionada para o alto, cujo contacto com o fogo

não só é desejável como parece mesmo exigível como «tempero», e uma natureza anti-cristã, canibal e perecível ao fogo de Deus (Gog e Magog) ou dos cristãos (as serpentes, os incontinentes-pecadores). O eixo discursivo central das várias versões da *Carta* é assim constituído pela interpenetração entre as ideias de impercibilidade-incombustibilidade e de identidade religiosa, assente na visão de duas naturezas opostas (divina e celeste / diabólica e ctónica).

É proposta, nas várias versões da *Carta*, uma oposição explícita entre as ideias de corruptibilidade e de incorruptibilidade, e entre dois universos e duas naturezas contrárias e incompatíveis. Uma leitura mais atenta permite, no entanto, adivinhar uma ambígua ordenação do mundo animal e vegetal, feita através do recurso a diversas correlações possíveis — entre Fogo / Água, Quente / Frio, Puro / Impuro. Estando muito longe de propor um quadro classificatório dicotómico simples, as descrições da floresta da pimenta exemplificam o procedimento lógico implícito e recorrente na elaboração destes textos. As versões francesas revelam qual a preparação secreta que permite a transformação da pimenta, de semente, num bosque infestado por serpentes, a «farinha» comestível e revitalizadora: segundo *Fr:1* (desenvolvendo *Lat:Ur*, §.26), a pimenta, depois de primeiro cozinhada pelo fogo ateado pelos indianos à floresta, é mondada ao vento e depois cozida com as cinzas das serpentes queimadas (*Fr:1*, §.195-196); segundo *Fr:2*, a pimenta é, em vez de cozida, seca ao sol, para se tornar «negra e forte» (*Fr:2*, §.196:1). A pimenta, uma especiaria «quente» por excelência, não perece no fogo terrestre, ao contrário das serpentes; em vez disso, transforma-se (torna-se um tempêro comestível) graças à secagem ao sol, ou à mondagem e cozedura (figura 11). Valerá a pena conjugar a informação, que surge na versão latina inspirada no *ms. Cambridge*, segundo a qual as serpentes do bosque da pimenta não sobem às árvores (*Lat:Cambr*, §. 126:24), com as versões francesas: em *Fr:1*, a mondagem ao vento e posterior cozedura da pimenta, serve apenas para



eliminar o veneno das serpentes, que parece contaminar a pimenta; em *Fr:2*, as cinzas das serpentes queimadas, depois de cozidas com a pimenta, constituem um remédio contra o veneno das suas congêneres vivas<sup>42</sup>. Isto é, apesar da óbvia conjugação espacial (o bosque da pimenta está infestado por serpentes), as naturezas da pimenta e do veneno são concebidas como contrárias, mas ainda susceptíveis de se anular mutuamente — o veneno pode contaminar a pimenta, mas, inversamente, esta pode, quando purificada pela cozedura, eliminar os efeitos corruptores daquele. Se a serpente surge associada ao mundo inferior, e é destrutível por um tipo específico de fogo, ela é no entanto um corpo associado ao Diabo e ao Inferno que, em conjugação excessiva com o fogo ou com a água (aquecida — «purificada» — pela pimenta) elimina o seu próprio veneno, igualmente quente, mas impuro e portador de morte. Paralelamente à apresentação do Preste João, entre o mundo terrestre e o mundo celeste, são descritas figuras que expressam, no plano animal (a fénix, mas também a salamandra) e no plano vegetal (a pimenta), uma mesma capacidade de congregação de termos opostos<sup>43</sup>.

Note-se, inversamente, que, no âmbito da ordenação sociológica da Índia, certas populações têm uma capacidade muito mais reduzida de mediação. Como os povos de Gog e Magog, os gigantes são populações que se encontram enclausuradas. Encontram-se sob o «comando» do Preste João (segundo *Fr:1*), e não podem abandonar o deserto onde habitam, «porque tal a Deus não agrada»; eram antigamente muito maiores, mas agora têm «apenas» quinze cúbitos de altura (*Fr:1*, §. 160-164, *Fr:2*, §. 160-163). *Fr:2* sublinha ainda mais essa equivalência: como os povos de Gog e Magog, se os gigantes pudessem esca-

<sup>42</sup> Cfr. também *Lat:Cambr*, §. 126:25-26; e *Hebr.2*, §.128-130.

<sup>43</sup> Mas, evidentemente, esta capacidade de mediação não é redutível à ideia de «neutralização» (para usar a terminologia levi-straussiana); ao contrário, sugere conglomeração das oposições no interior de uma mesma espécie ou categoria.

par do deserto combateriam contra todo o mundo; trocaram por isso, forçosamente, o estatuto de guerreiros pelo de agricultores. A versão provençal da *Carta* sugere, no entanto, um interessante paralelismo posicional dos gigantes com os pigmeus cristãos, e igualmente agricultores: como os pigmeus combatem os bandos de groux que assolam as suas colheitas regularmente, também os gigantes combatem grandes pássaros «que são chamados grifos» (*Prov*, §.160-160:6). Os gigantes voltam a ser referidos alguns parágrafos mais adiante, em *Fr:1*: são actualmente lavradores, porque os seus antepassados foram punidos por Deus, por terem construído ao seu soberano uma torre «que se chamava Babel», com a qual pretendiam «abater o céu»; alguns encontram-se presos com cadeias de ferros na corte do Preste João, onde são mostrados como homens selvagens (*Fr:1*, §.350-353).

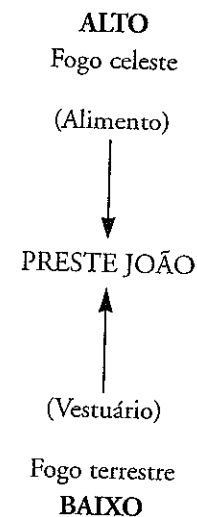
A descrição dos gigantes agrega uma caracterização que evoca a dos povos malditos de Gog e Magog (com os quais não se confundem ou identificam), com motivos comuns à descrição dos pigmeus — morfológicamente exóticos, mas ainda assim cristãos. A diminuição da estatura dos gigantes, assim como a vida encurtada dos pigmeus, que exprimem naturezas em falta, são consequência de uma religiosidade defeituosa, e denotam uma relação problemática com o Alto (ofenderam Deus e são, por isso, assolados por bandos de aves, ou de monstros híbridos). Inversamente, a *Carta*, nas versões mais elaboradas, dá também conta de relações problemáticas com o mundo inferior, da parte de certas populações declaradamente não cristãs, mas que medeiam entre os povos malditos e os povos cristãos. Em *Fr:1*, certos homens selvagens do deserto que combatem os sagitários (ou sarracenos) consumidores de carne crua, e são (nos mesmos termos que os gigantes) apresentados na corte do Preste João como maravilhas, dormem nas árvores, devido ao receio de serem atacados pelas serpentes (*Fr:1*, §. 141-150). Curiosamente, em duas versões hebraicas da *Carta*, onde os sagitários não são identificados como «sarracenos», são eles pró-

prios que dormem nas árvores, com receio das serpentes, e são capturados e trazidos em ferros, «como uma grande maravilha», para a corte ou prisão do Preste João, em *Hebr.2* §.93-101. Em *Hebr.1*, onde, como na generalidade das versões da *Carta* que contém os parágrafos sobre os sagitários que comem carne crua, os homens selvagens que os combatem dormem nas árvores (devido ao receio das serpentes), são adicionalmente caracterizados como vegetarianos. Esta versão adianta também uma explicação para estes hábitos: trata-se de uma punição divina — «e Deus deseja isto por causa da grande crueldade que fizeram a S. Tomé [o seu martírio]» (*Hebr.1*, §.68-74).

Reinando sobre um mundo estranho, ambíguo e excessivo, o Preste João tem a aparência de um soberano cristão ideal, de uma imagem de identidade que exprime no próprio título o seu poder totalizante: simultaneamente rei dos reis e simples presbítero (figura 6). A sua própria natureza perfeita que resulta numa negação da descontinuidade e da corrupção que a morte implica, graças à água miraculosa da fonte da juventude, e ao óleo do crisma proveniente da árvore da vida que se encontra a um dia de marcha do Paraíso, e o qual só ele pode recolher. A vida sobrenaturalmente prolongada do Preste João é coincidente com uma tendência funcional para superar as limitações da existência terrena: vivendo num palácio maravilhoso, é servido, com a graça do Espírito Santo, num tabuleiro ou grelhador, que desce do alto, numa coluna. Esse grelhador, onde o alimento cru é transformado pela maravilhosa pedra *zimur*, que não necessita do recurso ao fogo terrestre, indica aliás que a essência da cozinha do Preste João institui uma alimentação duplamente distinta daquela que define os canibais e os sagitários: não apenas porque os alimentos são cozinhados e não crus, mas porque têm uma proveniência celeste, e não terrestre.

A referência a uma alimentação proveniente do Céu delimita a natureza particular do Preste João. Não é de qualquer culinária que a *Carta* fala, mas de um «alimento espiritual». O carácter metafórico desta

«cozinha de Deus» também expressa nas referências ao moinho maravilhoso, esclarece uma outra informação, das primeiras *Cartas*: o Preste possui uma torre cilíndrica, com a altura de treze pisos, em cujo topo se encontra um espelho no qual ele pode ver todo o bem e todo o mal do mundo, mantendo-se, à imagem da pedra *midriosi* que se encontra no seu reino, invisível (*Lat:Ur*, §. 29 e 67-72). Ao contrário o que acontece aos antepassados dos gigantes, os orgulhosos construtores de Babel, a ascensão do Preste João à sua torre não é punida pela divindade celeste<sup>44</sup>.



Tal como a fénix, morta e renascida pelo efeito combinado do fogo solar e da fogueira onde arde no solo, e a pimenta, transformada pelo efeito acumulado do fogo ateadado na floresta e da secagem ao sol entre as cinzas das serpentes, ou de uma cozedura maravilhosa que a

<sup>44</sup> Ver, no entanto, mais adiante, p. 345, sobre o castigo do Preste João etíope, na versão do *Orlando furioso*, de Ariosto.

purifica do veneno e a «aquece», o soberano indiano constitui-se, próximo do Paraíso, como um mediador ambíguo e bem sucedido entre o mundo celeste e o mundo terrestre. Portador de um vestuário incombustível ao fogo terrestre, como a casca da pimenta, mas fabricado pelas salamandras (répteis ctónicos e igneos), distingue-se dos outros homens por receber o seu alimento — cozinhado — directamente do Céu. A impermeabilidade do Preste João ao fogo é a marca da sua unicidade — ele é «temperado» pelas roupas incombustíveis (de origem ctónica) e «retemperado» pela cozinha divina (de origem celeste). Ao mesmo tempo que estabelece uma comunicação constante entre o Alto e o Baixo, e se define como um ser sociologicamente totalizante, ele é, como a fénix, único e solitário, invisível e inabordable.

Algumas questões, incómodas porque parecem contradizer a imagem do soberano ideal cristomimético, ficam, no entanto, por responder: como a pimenta nasce e cresce entre serpentes e a fénix renasce como um «verme», também o Preste João é possuidor de um vestuário fabricado por salamandras, que são répteis venenosos (informação omissa na *Carta*); por outro lado, mesmo nas versões latinas mais antigas, o soberano indiano é polígamo e não monógamo<sup>45</sup>. Correlativamente, é interessante notar que, numa versão hebraica tardia da *Carta*, dirigida ao papa Eugénio IV, não é já o soberano indiano que duvida da fé cristã do destinatário, como no *Urtext* das versões mais antigas (Manuel Comeno, o imperador bizantino), mas o texto é antes escrito como uma resposta às dúvidas do interlocutor-destinatário sobre a fé do Preste João e dos cristãos orientais (*Hebr.3*, §.3-5)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Embora em *Fr.1*, o Preste João só se una a elas três vezes por ano (ou de mês a mês, em certos manuscritos) e «apenas para engendrar» (*Fr.1*, §.383-384), é evidente que ele não segue todos os mandamentos cristãos.

<sup>46</sup> Nesta versão tardia (1519), o Preste João refere a sua morte futura e propõe ao papa Eugénio IV sagrá-lo como o próximo Preste João, se aquele aceder a deslocar-se até aos limites ocidentais do reino indiano — Babel (*Hebr.3*, §.185).

6.

INSTRUMENTOS DA VONTADE DIVINA

*As relações temáticas entre a Carta do Preste João e o texto do Apocalipse fundamentam a identificação cristomimética do soberano indiano e enquadram as suas características de indestrutibilidade e incorruptibilidade. A comparação sumária da Carta com certos episódios relatados no texto medieval do Romance de Alexandre denota, por outro lado, uma forte interdependência temática entre as duas figuras imperiais, ambas capazes de proceder à unificação sociológica e geo-política do Ocidente e do Oriente. Mas, expressas pelas oposições entre Vida prolongada / Vida encurtada, Proveniência ocidental / Proveniência oriental, etc., são visíveis importantes modificações no tratamento do Preste João em relação a Alexandre.*

O maior detalhe informativo originado pela introdução de interpolações no texto da *Carta do Preste João* tem como resultado um enriquecimento semântico que produz o alastramento da sua ambiguidade discursiva. Existem vários exemplos deste fenómeno: em aparente contradição com a ideia de confronto entre o soberano cristão indiano e os povos malditos de Gog e Magog, futuros aliados do Anticristo, a interpolação *C* enuncia que estes não apenas combatem ao lado dos exércitos do Preste João, mas são mesmo autorizados a comer os seus inimigos — embora tal apenas se justifique por eles serem, apesar dos seus hábitos malditos, aliados do soberano (*Lat.C*, §.15-30); a interpolação *E* refere a presença de dragões voadores amestrados (como cães) na corte do Preste João, utilizados como pombos-correios (*Lat.E*, §.30:1-7); na versão fran-

cesa *Fr:1*, como foi referido anteriormente, os homens selvagens e os gigantes não estão sempre circunscritos aos seus territórios, mas são trazidos para o palácio, com o objectivo de serem apreciados, como maravilhas, pelos membros da corte (*Fr:1*, §.149-150 e §.353). É difícil interpretar estas informações no âmbito da visão, que parece ser veiculada nos parágrafos «não interpolados» (o *Urtext* de F. Zarncke), de uma capital do império depurada de quaisquer elementos que possam sugerir uma alteridade ética, sociológica ou morfológica. O relacionamento entre o Preste João e povos ou seres de natureza problemática, ainda que controlado, torna-se progressivamente mais íntimo, mas não chega a produzir uma alteração da imagem do soberano e do reino — apenas explicita certos conteúdos imanentes dessa imagem.

Os motivos sujeitos a uma maior explicitação, nas interpolações, complementares entre si, tomam, sobretudo, dois sentidos. Por um lado, a *Carta*, nas versões mais fortemente interpoladas, integra diversos elementos provenientes dos *mirabilia*, cuja função é, claramente, a de evidenciar a complexidade e ambiguidade exótica da localização das Índias do Preste João (entre o mundo ocidental e o Paraíso). Por outro lado, na medida em que são detalhados os motivos relacionados com o prolongamento da vida e da juventude do Preste João, com a sua onipotência e onisciência, é observável um maior esclarecimento do carácter ideal da figura do Preste João — isto é, do carácter semi-divino, miraculoso, da sua soberania sobre a sociedade indiana. Nomeadamente, a simbolização do seu poder sobrenatural, feita através da descrição do palácio maravilhoso, recebe novos contornos no conjunto de interpolações sobre o «segundo palácio» do Preste João: ao palácio construído à imagem do palácio celeste que S. Tomé mandou construir ao rei indiano Gundafor (nas tradições literárias sobre o apóstolo), acrescenta-se um segundo palácio com características ainda mais maravilhosas, que, como J.-P. Albert nota (1991:30-31), explicitam melhor a metáfora do soberano imaginário oriental que realiza um ideal

nunca plenamente realizado no mundo ocidental: o do rei sacerdote tomado como um *vicarius Christi*, como a *mimesis* do Cristo entronizado. Se, em certa medida, o território indiano dominado pelo Preste João é definível como uma representação microcós mica de um *Orbis terrarum*, no qual o Diabo, ainda que não totalmente dominado e destruído, perdeu claramente o seu domínio, o seu segundo palácio é descrito como um «palácio cósmico» pós-apocalíptico, sem divisões internas, iluminado por carbúnculos, e sem janelas (para que a intensa luminosidade interior não se escape para o exterior) (*Lat:B*, §.93)<sup>47</sup>.

A *Christomimesis* que marca a figuração do Preste João adivinha-se, não apenas na atribuição, ao rei-sacerdote, de uma aparência eterna de um homem de trinta e dois anos, que domina setenta e dois reis e reinos<sup>48</sup>, mas no recurso ao texto do *Apocalipse* para descrever, num claro jogo alegórico, os palácios e os habitantes da cidade-capital da Índia, à imagem da «Nova Jerusalém» que desce dos Céus, «com a glória de Deus» (cfr. *Apocalipse*, XXI-XX). O uso da ligação metafórica ao *Apocalipse* é evidenciado na descrição do sonho que Quasideus, o pai do Preste João, teve antes do nascimento deste, no qual uma voz declara que o seu filho será «rei dos reis da terra e senhor dos senhores» (*Lat:C*, §.86), e lhe ordena a construção do mencionado segundo palácio. Se, na descrição do primeiro palácio, o uso das pedras preciosas como materiais de construção apela à descrição apocalíptica (*Apocalipse*, XXI, 18-21)<sup>49</sup>, o tema é retomado, nas interpolações *C* e *E*, com uma referência complementar à fonte da juventude e a uma árvore que se encontra no centro do segundo palácio — referências que remetem para a descrição da

<sup>47</sup> «A cidade não precisa do sol ou da lua para a iluminarem, pois a glória de Deus a ilumina, e a sua lâmpada é o Cordeiro» (*Apocalipse*, XXI, 23).

<sup>48</sup> Uma referência indirecta aos 72 discípulos de Cristo enviados para todas as partes da terra em missão de evangelização messiânica (*Lucas*, X, 18-20).

<sup>49</sup> E, decorrentemente, às referências à construção do templo, no *Êxodo* e em *II Reis*.

Jerusalém celeste no *Apocalipse* (XXII, 1-2) —, e aos efeitos milagrosos deste edifício sobre os cristãos que ali entram, nos dias de festa religiosa (*Lat:C*, §.79-81 e §.96; *Lat:E*, §.84:31-35). A caracterização «utopizante» da humanidade cristã da capital indiana (não há ali mentira, crimes, fome ou doença) não deixa dúvidas sobre a ligação temática à cidadania na Nova Jerusalém, onde não haverá maldições, fome e doença — «ficarão de fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras, e todos os que amam ou praticam a mentira» (*Apocalipse*, XXII, 15).

Note-se que o reino do Preste João — todos os elementos que lhe estão associados confirmam esta ideia — é um reino instituído, não na esfera celeste, mas na parte mais «elevada» da esfera terrestre, que se define numa relação de associação temática com as descrições apocalípticas do futuro reino celeste de Deus, e que recusa simultaneamente — na medida do possível — os contactos com o Diabo e com as suas representações animadas, espalhadas por todo o orbe. Em consequência deste enquadramento teológico, os motivos que se referem ao carácter totalizador do soberano projectam-se na metáfora-alegoria microcós mica do reino indiano, o qual, à medida que se explicita, vai demonstrando as suas articulações internas (ambiguidades zoológicas, sociológicas, etc.). Este carácter totalizador, englobante, do soberano é concomitante com o quadro formal que lhe dá origem: o da idealização do *rex sacerdos* cristomimético oriental.

A referência ao contexto apocalíptico não deve ser compreendida em termos literais. O império indiano do Preste João não constitui uma imagem ou reflexo indeformado do reino de Deus descrito no *Apocalipse*, o qual é (re)fundado depois do Juízo final e da aniquilação do Diabo e dos seus aliados (os elementos malignos, evocadores de uma alteridade ética e sociológica). M. Gosman interpreta a mensagem central da *Carta* no âmbito dos escritos proféticos que, no Ocidente cristão medieval, fazem convergir tradições hebraicas e oráculos sibílinos na elaboração da figura milenarista do *Kosmokrator* ou *Endkaiser*. O «úl-

timo imperador» seria um soberano que surgiria nos tempos que precederiam o Juízo final, e iria depor as suas insígnias de poder — o manto e o diadema imperial — em Jerusalém, como sinal de submissão total a Deus. Esta imagem é, em relatos como a *Profecia de Hanman, o filho de Isaac*, ou a *Segunda Carta* de Jacques de Vitry, directamente associada à profecia de uma aliança cruzadística entre dois soberanos cristãos (provenientes, respectivamente, do Norte ou do Ocidente, e do Sul ou do Oriente) que cercariam o império muçulmano, causariam a sua destruição e libertariam, em conjunto, a Terra Santa (Gosman, 1982:44).

Se bem que a ideia de uma oferta de aliança seja explícita na versão *Fr:2* da *Carta*, nas versões latinas antigas, mais que uma aliança, é proposta uma submissão do destinatário ocidental da *Carta* ao Preste João, em termos que evocam precisamente a deposição dos *Herrschaftszeichen* em Jerusalém. Na interpretação sugerida por M. Gosman, a localização e organização do império indiano reflecte a ideia de que «o *Presbyter* é a prefiguração tipológica do Cristo. O seu reino não é mais que o anúncio do rei-sacerdote por excelência [...]; é a expressão da vontade divina de apresentar um modelo de estado a imitar. A fusão dos dois poderes numa única pessoa, desejada pela divindade, garante a harmonia política e social» (1983:284-285). Não há lugar, neste estudo, a uma confirmação ou infirmação da tese de M. Gosman. Ele fornece um quadro interpretativo que se projecta nas análises das teorias políticas medievais e no contexto histórico das cruzadas, que estão para lá do âmbito da investigação presente. Apesar do interesse da proposta («o *Presbyter* é a prefiguração tipológica do Cristo»), importa referir que esta interpretação genérica não permite explicar alguns motivos enigmáticos e aparentemente incongruentes: a sugestão de fusão dos dois gládios na sua pessoa não explica a presença complementar de um «patriarca de S. Tomé» em quase todas as versões<sup>50</sup>;

<sup>50</sup> Com uma excepção significativa: aquela apresentada no final do texto renascentista do *Livro do Infante D. Pedro*; ver adiante, p. 151.

a referência aos povos apocalípticos e malditos de Gog e Magog, futuros aliados do Anticristo, explicita que estes são também, ainda que de forma condicionada, aliados do Preste João; a afirmação retórica de uma depuração, no centro do império, de todos elementos susceptíveis de introduzir uma marca de alteridade, não impede a presença de homens selvagens e dragões na corte, de cornos da víbora cerasta na decoração do palácio, e de uma associação íntima do corpo do Preste João com as excreções das salamandras (origem da sua roupa incombustível), e, por outro lado, com práticas sexuais pecaminosas e eticamente condenáveis (a poligamia).

Num artigo recente sobre o quadro ideológico imanente à configuração de uma soberania sacerdotal oriental, e a propósito do segundo palácio do Preste João, J.-P. Albert levanta uma questão importante: «Este tema do palácio cósmico nada tem de único. Encontra-se frequentemente nas lendas religiosas, associado aos projectos sacrílegos de soberanos — Nemrod, Khosrow — culpados de pretender igualar Deus e logo punidos pela sua audácia. Nada disso acontece ao Preste João, sempre apresentado como cristão exemplar. Como pode um rei mimar assim impunemente o rei celeste? Este é o problema que coloca globalmente a convergência entre o cristianismo e modos de pensamento que admitem o carácter, senão divino, pelo menos sagrado, da pessoa real» (Albert; 1991:30-31). Porque restringe a sua breve análise às versões editadas por F. Zarncke<sup>51</sup>, J.-P. Albert não responde verdadeiramente à questão que coloca («como pode um rei mimar assim impunemente o rei celeste?»). Para compreender a proposta, na *Carta*, de uma anábase imperial, e, globalmente, para compreender o que poderia ser designado como o ciclo do Preste João — nas suas várias variantes — é, no entanto, necessário procurar explicar porque é que, por exemplo, Ariosto, no *Orlando furioso*, faz dele um rei punido por

<sup>51</sup> Com referências pontuais à versão francesa *Fr:1*, do ms. editado por A. Jubinal, em adição às *Oeuvres complètes de Rutebeuf*.

Deus, e assolado por horríveis monstros infernais (as harpias), desde que pretendeu, como os gigantes da *Carta*, conquistar o Céu, subindo a montanha do Paraíso; ou porque motivo os missionários jesuítas na Etiópia dos séculos XVI-XVII centraram a sua produção etnográfica e histórica num projecto de denegação sistemática de qualquer identidade entre o soberano etíope e o Preste João da *Carta*.

A impunidade (pelo menos inicial) da *Christomimesis* do soberano indiano não poderá deixar de ser relacionada com a anábase de Alexandre, o Grande — outra figura que, na literatura mitológica e histórica, personifica um projecto imperial de unificação entre o Ocidente e o Oriente. Existem, na *Carta*, referências directas ao Macedónio: a mais explícita, na interpolação *C*, informa que os povos antropófagos malditos foram enclausurados por Alexandre «entre altíssimos montes na parte do vento do norte (*in partibus aquilonis*)» (*Lat:C* §.17). A versão francesa *Fr:2* inverte esta passagem: «E estas gentes são aquelas que tomaram o rei Alexandre de Macedónia como refém e o aprisionaram e ele depois escapou-lhes» (*Fr:2*, §.87:2-89). *Fr:2* retém, ainda assim, o enquadramento apocalíptico: «Estas gentes são malditas de Deus e são chamadas Got e Magot [...] com a chegada do Anticristo, espalhar-se-ão por todo o mundo porque são da sua aliança e da sua companhia [...]. Mas Deus lançará do céu sobre eles raios e fogo ardente que os queimará e dispersará, “assim como ao Anticristo”, e desta maneira serão destruídos» (*Fr:2*, §.86-109).

Estes parágrafos, que se referem à relação conflitual de Alexandre com certas populações que habitam o espaço indiano, não se reportam directamente ao contexto literário clássico da lenda de Alexandre. A referência do *Apocalipse* a Gog e Magog, que provém do contexto profético vetero-testamentário<sup>52</sup>, é (embora ocorrendo aí muito raramente) introduzida no ciclo alexandrino através de um parágrafo das *Revelações*

<sup>52</sup> *Ezequiel*, XXXVIII, 13-16, 22, XXXIX, 4.

do Pseudo-Metódio (século VI). Neste texto, os povos de Gog e Magog são incluídos numa lista de vinte e dois povos «impuros e horrendos» que habitam o país do sol, e que têm uma alimentação abominável e corrompida (comem «cães, moscas, gatos, serpentes, cadáveres humanos, fetos, abortos...», etc.); não enterram os seus mortos, mas, em vez disso, comem-nos. Segundo o Pseudo-Metódio, Alexandre implora a Deus que não deixe que estes povos se espalhem sobre a terra e a poluam; é assim, como instrumento da vontade divina, que Alexandre aprisiona os povos malditos, os exila das terras do Oriente e os enclausura nos limites do Bóreo, entre duas montanhas (figura 7). O Macedónio ordena então a construção de portões de bronze que não poderão ser fundidos ou destruídos, já que estão cobertos de *asynchyton*, incombustível porque o fogo se extingue na sua proximidade. O texto acrescenta que estes povos serão, no entanto, libertados «nos últimos tempos, segundo a profecia de Ezequiel»<sup>53</sup>.

O facto de o Preste João ter como missão, herdada de Alexandre, a guarda destes povos malditos — numa posição que o associa aos portões incombustíveis e indestrutíveis —, e a coincidência de idades entre os dois soberanos (Alexandre morre com trinta e dois anos, o Preste João tem a aparência eterna de trinta e dois anos), são índices explícitos de que o recurso da *Carta do Preste João* aos materiais do ciclo literário alexandrino propõe expressamente um forte grau de assimilação entre os dois personagens. Desta confluência resulta um enriquecimento semântico facilmente observável, tanto nas interpolações latinas, como nas versões em língua vernácula da *Carta*. É certo que motivos como o das formigas escavadoras de ouro, as descrições das amazonas, dos brâmanes, e de diversas espécies animais, vegetais, elementos minerais exóticos e

<sup>53</sup> Pseudo-Metódio, *Revelações*, ed. E. Sackur, *Sybillinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, in: Pseudo-Calístenes, *Romance de Alexandre*, ed. Bounoure & Serret, 1992, apêndice III).

maravilhas geográficas orientais, se encontram presentes no fundo enciclopédico e literário bastante antigo que precede e enquadra as descrições da viagem asiática de Alexandre, no *Romance*. Mas estes e outros motivos encontram-se presentes, de forma explícita, nas versões medievais do texto do Pseudo-Calístenes e na *Carta de Alexandre a Aristóteles*.

Merece alguma atenção a possibilidade de uma associação temática formal entre os portões de bronze cobertos de *asynchyton* incombustível e o Preste João, vestido com roupas incombustíveis fabricadas por salamandras. Note-se que as interpolações *D* e *E* da *Carta*, ao reterem uma distinção lexical entre as «salamandras» incombustíveis e o «asbesto», também incombustível (referido em *Lat:D* §.66y e *Lat:E* §.66:29), sublinham o fundo teológico da codificação simbólica das roupas do Preste João. Essa distinção está também presente em Plínio: a salamandra é um animal extremamente venenoso, que tanto contamina as águas dos poços quando aí cai, como os frutos das árvores a que sobe (figura 8); os magos atribuem-lhe uma capacidade de resistência ao fogo, e mesmo o poder de o extinguir (*Hist. nat.*, XXIX, XXIII, 74-76); quanto ao asbesto, Plínio informa que se trata de um «linho vivo» incombustível, que, mais facilmente limpo pelo fogo que lavado pela água, é usado nas piras funerárias, para manter as cinzas dos reis separadas da fogueira; este «linho» provém de uma *planta* rara, que «cresce em regiões da Índia onde quase nunca chove, entre serpentes cujo veneno é letal, e está habituada a viver entre o calor ardente [...]». O seu nome grego é *asbestinon*, devido à sua propriedade peculiar (*Hist. nat.* XIX, IV, 19-20).

Foi, anteriormente, sublinhada a equivalência lógica entre a elaboração do vestuário do soberano indiano, proveniente das salamandras, e o processo de transformação da pimenta incombustível, a partir do incêndio de uma floresta infestada de serpentes. É, por isso, interessante notar que as informações sobre a floresta da pimenta, na interpolação *A* da *Carta*, se ocorrem na literatura enciclopédica medieval sobre



a Índia e na *História dos combates* (a versão latina do *Romance de Alexandre*, pelo arcepreste Leo), não surgem nas tradições gregas clássicas sobre a Índia, nem nas versões gregas do *Romance*. A descrição da colheita da pimenta faz, de facto, confluir dois modelos narrativos distintos: por um lado, apresenta fortes analogias com a referência pliniana à planta indiana *asbestinon* — que cresce sob um calor ardente, entre serpentes venenosas —, e com a colheita de plantas aromáticas de natureza quente (o incenso, a canela), ou do ouro (guardado pelas formigas escavadoras)<sup>54</sup>, comuns na literatura enciclopédica e de viagens; por outro lado, o motivo do incêndio da floresta reporta-se à narração, na *Carta a Aristóteles*, do episódio do ataque nocturno de inumeráveis serpentes, escorpiões, caranguejos e várias feras e monstros ao exército de Alexandre, durante a travessia de uma floresta indiana — os guerreiros protegem-se levantando os seus escudos e lançando as serpentes para o fogo ateado às árvores abatidas da floresta (XXIII-XXXI, ed. Bounoure & Serret, 1992).

Importa determinar qual o grau da assimilação proposta entre Alexandre e o Preste João, na *Carta*. Este último, como foi já amplamente enunciado, é não apenas indestrutível (segundo a metáfora do vestuário incombustível), mas (pelo menos tendencialmente) não corrompido pela doença ou por uma alimentação impura. É verdade que o parágrafo sobre a colheita do óleo do crisma não fala da atribuição de uma vida eterna ao Preste João. Mas, sendo o parágrafo uma transformação do relato da busca do óleo da vida eterna por Seth, para tentar ressuscitar o pai, Adão, na *Vida de Adão e Eva*, é evidente a conotação cristológica da sua sacralização — como Jesus, ele é «rei de justiça» e «sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> M. Detienne propõe uma análise comparativa deste conjunto de histórias, na literatura grega clássica (1989a:19-68).

<sup>55</sup> Cfr. *Salmo*, CX, 4; *Epístola aos Hebreus*, V, 6 e VII.

Inversamente, a vida de Alexandre é, no *Romance*, claramente encurtada. A sua figura é a de um mediador de sucesso relativo entre pólos espaciais e geográficos opostos (figura 14). Ele viaja para, e conquista, a Europa, o norte de África e a Ásia, atravessa obstáculos geológicos e hidrográficos quase intransponíveis, desce ao fundo do mar, ascende aos céus, viaja mesmo até às portas do Paraíso, no Extremo-Oriente. Mas essa viagem-ascensão conclui-se por um fracasso: as vozes que emanam das árvores do Sol e da Lua anunciam-lhe, em oráculo: «Rei Alexandre, é em Babilónia que irás morrer, e serás morto pelos teus, sem poder regressar para junto de Olímpia, tua mãe [...]». Os anos da tua vida chegaram ao fim» (L, III, XVII, 8, ed. Bounoure & Serret, 1992). Não tendo chegado a descobrir a fonte da eterna juventude, Alexandre morre envenenado pelo seu escanção Iulos, aos trinta e dois anos, sem conseguir regressar à Macedónia (L, III, XXXI-XXXIII).

O oráculo que anuncia a morte de Alexandre, e o encurtamento artificial da sua vida, deve ser correlacionado com o episódio anterior da sua ascensão celeste, montado em dois grifos (relatado na *Carta a Olímpia*, incluída no texto do *Romance* — figura 13). Alexandre é levado nos ares, e, quando se encontra perto da esfera celeste, um ser alado com forma humana surge perante ele, impedindo a continuação da sua ascensão; este ser mostra-lhe a ecúmena, rodeada por uma serpente gigante (o oceano), e ordena-lhe que volte a descer à terra, dizendo: «Ó Alexandre, tu, que ainda nem terminaste as tuas conquistas terrestres, buscas agora os domínios celestes? Regressa imediatamente à terra, sob pena de servires de alimento a estas aves» (L, II, XLI, 8-13, ed. Bounoure & Serret, 1992). Se Alexandre é, nomeadamente na sua relação com Gog e Magog, definido como um instrumento da vontade divina, ele encontra-se na mesma posição que os gigantes que pretendem, por orgulho, ascender ao céu para o conquistar, e são por isso punidos, e dos soberanos que pretendem, por ambição desmesurada, igualar o poder divino sobre a humanidade.



Estes motivos da árvore maravilhosa, da fonte da juventude, e da ascensão celeste de Alexandre são genericamente equivalentes aos que são apresentados na *Carta*, associados ao Preste João. Mas, ao contrário de Alexandre, o soberano indiano, cuja idade é já de 532 anos, tem acesso regular à fonte da eterna juventude, retendo assim para sempre a aparência de trinta e dois anos; sobe a uma altíssima torre de onde vê, graças a um espelho miraculoso, os bens e os males do mundo, sem ser em consequência projectado para baixo; é ungido com o óleo da árvore da vida (eterna), que recolhe após uma bem sucedida viagem aérea, montado em grifos, até junto do Paraíso.

O cruzamento da *Carta* com o *Romance de Alexandre* não pode ser redutoramente interpretado como um empréstimo puro e simples de fontes clássicas e maravilhosas — há no procedimento bem mais que um intuito enciclopédico, descritivo, ou «pitoresco». O projecto de Alexandre é explicitamente um projecto de unificação e dominação de toda a Orbe — ele é o *Pantokrátor*, por excelência. Poder-se-ia sugerir que o Preste João se apresenta, em muitos aspectos, como uma versão cristã de Alexandre, mas tal ideia é uma simplificação que não dá conta de um aspecto, pelo menos. Se o seu projecto imperial é, em certa medida, assimilável ao de Alexandre, o Preste João é um rei oriental que oferece uma aliança (que é, de facto, uma proposta de vassalagem) aos soberanos ocidentais, com a intenção libertar Jerusalém: a sua posição geográfica e sociológica é formalmente equivalente à do rei gigante indiano Pórus: no *Romance de Alexandre*, Babilónia é a capital do império que unifica Ocidente e Oriente, e o ponto final do périplo de Alexandre; mas na *Carta*, o deserto maravilhoso da Babilónia é a fronteira ocidental do território dominado pelo Preste João, e onde o seu poder sobre os répteis monstruosos parece vacilar mais fortemente: ou porque o imenso exército que o acompanha tem de lutar contra eles (*Lat:Ur*, §.53), ou porque só deslocando-se sobre o dorso de elefantes consegue escapar aos seus ataques (*Fr:I*, §.338-342).

A indecisão manifestada em relação ao destino de Alexandre, que é surpreendida, na versão *Fr:2* da *Carta*, pela inversão dos papéis de Alexandre e dos povos enclausurados de Gog e Magog, adquire assim um carácter exemplar. Os compositores da versão *Fr:2* do manuscrito como que pressentiram a dificuldade que uma excessiva assimilação da posição de Alexandre ao Preste João, como guardiões dos povos de Gog e Magog, poderia causar. O Preste João, metáfora do rei ideal cristomimético, é ainda assim imaginado segundo o modelo imperial de Alexandre — humano e terreno —, mas o texto faz questão de vincar a incontornável divergência entre os destinos de uma e da outra personagem: Alexandre é enclausurável e punível pela sua ambição desmedida de conquista. O Preste João do *Urtext* da *Carta* não é punível ou enclausurável. Cristão exemplar, a sua vida não é encurtada, mas sim miraculosamente prolongada; recebe o seu alimento directamente do céu, está protegido da morte, da doença, do vício por dispositivos maravilhosos. Em função desta coincidência entre um corpo natural não corrompido e o cargo eterno e mimético do de Cristo (expresso através da sua «roupa de glória»), é possível pensar a complementaridade entre a imensa ostentação material e poder temporal insuplantável, e a humildade do sacerdócio espiritual.

A novidade do Preste João está, sobretudo, na apresentação de um modelo de ordenação sociológica e cosmológica do mundo oriental, segundo um critério dual Cristão / Não cristão, que propõe, simultaneamente, um condicionamento e um enfraquecimento do carácter monstruoso, diabólico, malévolo, perigoso, de várias populações, espécies e elementos maravilhosos pertencentes a esse mundo. Se tal condicionamento parece esbater-se nas versões mais enriquecidas de pormenores — onde os dragões chegam a estar presentes na própria corte do soberano —, tal ocorre, ainda assim, na proporção directa do exagero das particularidades miraculosas e maravilhosas dos motivos que se referem ao poder do Preste João. Dado que a ideologia da realeza

sagrada cristã é marcada por uma insuperável ambiguidade — configuração de um sistema fortemente hierarquizado sobre um modelo cristológico igualitário<sup>56</sup> —, a aplicação dessa grelha ideológica ao espaço indiano merece ser analisada em extensão, de forma a tentar responder às questões referidas anteriormente: como pode um rei mimar assim impunemente o rei celeste? Porque razão têm as roupas «de glória» do Preste João uma origem «maldita»?

<sup>56</sup> Ambiguidade que é evidenciada no texto da *Carta*: a sociedade indiana é igualitária («nulla divisio est apud nos», *Lat:Ur*, §.46), mas o sistema político-administrativo e eclesiástico é claramente hierarquizado (*Lat:Ur*, §.13, 73-75, 98) — por isso mesmo (!), o Preste João prefere «adoptar, como título mais elevado, a categoria [eclesiástica] inferior, em sinal de humildade» (§.98), à imagem de Cristo, também presbítero e rei (*Prov*, §.440).

## RESUMO

A *Carta do Preste João* apresenta-se como um texto propagandístico e de tons milenaristas, que faz confluír num pequeno catálogo de maravilhas as imagens sobrepostas de um *rex sacerdos* indiano, do *Kosmokrátor* macedónio e da figura real do Cristo apocalíptico. Subjacente à idealização do rei sacerdotal cristão, e inscrito na proposta de uma *Christomimesis* algo «melquisedequiana» — sugerida na referência presbiteriana do seu nome —, é detectável na figura do Preste João, e, em particular, no motivo da roupa incombustível fabricada por salamandras, um questionamento da problemática da consubstanciação, *in corpore*, de elementos simbólicos contrários. A semidivinização, expressa na *Carta*, da figura real do Preste João, correlacionada com a fórmula escolhida para a sua modelização — a fraude ou ficção epistolar — coloca um curioso problema de credibilidade: função de um contexto teológico, pelo menos superficialmente (ou doutrinariamente) monoteísta, a atribuição de poderes sobrenaturais a um soberano tendencialmente imortal é um jogo simbólico-literário ambíguo, que se pode prestar à total inversão dos elementos enformadores da proposta inicial.

II

DAS ÍNDIAS E DAS ÁFRICAS

A CONTINUIDADE LITERÁRIA DA *CARTA DO PRESTE JOÃO*

## OS REIS NUNCA MORREM? VIAGENS ASIÁTICAS

*Na sequência de uma intensificação dos contactos diplomáticos, comerciais e religiosos entre o Ocidente cristão e o Extremo-Oriente, textos como as Viagens de John Mandeville retomam a Carta do Preste João (recombinando, omitindo, aditando o seu conteúdo temático). Ao fazê-lo, modificam progressivamente a configuração sociológica do reino oriental e reduzem significativamente o carácter totalizador do seu soberano: cristão herético, já não vive eternamente, já não tem roupa incombustível, e perdeu as protecções maravilhosas contra o Diabo. Ao mesmo tempo, estes textos, catalogáveis no fluído género da literatura de viagens, fornecem um enquadramento geocosmográfico mais preciso — e menos abrangente — do território que o Preste João domina.*

Ao longo de um período de cinco séculos, a transformação da imagem do Preste João, condicionada por um processo de acumulação de informações geográficas e etnográficas, não implicou o abandono puro e simples do modelo literário inicial (apresentado na *Carta* como um soberano com características englobantes — rei dos reis e humilde presbítero — reinando sobre uma sociedade onde as diferenças sociais se esbatem). Em vez disso, procedeu-se a um reajustamento delicado no interior de um quadro sociológico, onde a selvajaria (o humano menos a razão) se relaciona com a utopia (o humano menos a animalidade). Se nos relatos «realistas» de viajantes como Marco Polo ou Giovanni de Plano Carpini se enceta um processo de transformação que resulta na caracterização de um Preste «africano», nas descrições

«fantásticas» de viagens e nas compilações cosmográficas, o carácter englobante da soberania do Preste «indiano» é progressivamente desmantelado. É possível adivinhar os contornos de um ciclo em cujos extremos, como duas faces de uma moeda, se desenham a imagem de um soberano, metáfora humana de Cristo *Pantokrátor*, reinando sobre uma sociedade perfeita, e a imagem de um déspota governando um povo herético, degenerado e quase selvagem.

O livro d'*As Viagens de Sir John Mandeville* (cerca de 1356) foi uma das obras de informação geográfica e de leitura popular mais divulgadas na Europa durante os séculos XIV e XV. Aí, são descritas as viagens do narrador até à Terra Santa e aos grandes reinos asiáticos, bem como a um conjunto extenso de ilhas e zonas desabitadas, ou habitadas por toda a espécie de populações selvagens ou monstruosas. A obra de Mandeville é uma compilação ordenada de um número lato e heterogéneo de informações, roteiros e crónicas que circulavam por toda a Europa trecentista, que evidencia uma re-escrita, uma reformulação cuidada e coerente de informações respeitantes ao mundo «conhecido» e imaginado para Oriente.

Sir John Mandeville, se existiu, não era (apenas) um viajante, mas (sobretudo) um escritor; nessa medida se compreende o enquadramento teológico e sociológico da sua visão do mundo, e sobretudo a relação entre o texto das *Viagens* e um conjunto de obras que lhe são anteriores. Assim, Haiton da Arménia, Odorico de Pordenone (através do resumo de Vincent de Beauvais, no *Speculum Historiale*), para citar apenas estes, são fontes literárias manipuladas por Mandeville, que surgem cosidas entre si, num *continuum* narrativo, onde é visível um esforço de ordenação geográfica e cosmológica dos locais descritos. Mandeville, advogando uma esfericidade da Terra, ordena ainda assim a sua visão em correlação estreita com as cartas de *T em O* (figuras 15 e 16). Para lá de Jerusalém (centro e topo do globo) e dos reinos muçulmanos orientais, o autor descreve a Ásia como um espaço densamente

socializado, dividido em três poderosos reinos: o Cataio do Grão Khan, a Pérsia, e as três Índias, que podem ser atingidas viajando através da Pérsia ou, por mar, pela Etiópia. Nas fronteiras destes reinos é descrita uma multiplicidade de espaços continentais (vales, desertos, florestas) e de ilhas, que são ou desabitados devido à violência dos calores tórridos, ou habitados por monstros, gigantes, anões, amazonas, hermafroditas, homens com cornos, etc. São também mencionados mares de areia infundáveis, e cadeias de montanhas inimaginavelmente altas que parecem permitir a ponte entre duas concepções cosmográficas opostas. Como nota W. G. Randles (1980:17-20), se numa visão de Terra plana, a Ásia precede o Paraíso Terrestre, que a une ao Paraíso Celeste, numa Terra redonda, cujo ponto mais alto é Jerusalém, são as montanhas que permitem, segundo Mandeville, a ligação ao plano celeste: «o Paraíso é a montanha mais alta do mundo; é tão alta que toca a esfera da Lua» (ed. Letts, 1953, I:215)<sup>57</sup>. Esta perspectiva é de certo modo semelhante àquela que C. Kappler atribui a Pierre d'Ailly, no *Imago Mundi*, escrito pouco tempo depois: num caso e noutro, o eixo Ocidente / Oriente é dobrado por outro, igualmente actuante, o eixo Norte / Sul. Assemelha-se também à tese de Colombo de que a Terra teria a forma de uma pera, cuja extremidade saliente seria o Paraíso (Kappler, 1980:33-34).

Se as descrições dos monstros e amazonas envolvem conceptualmente os grandes reinos asiáticos, não constituem no entanto os únicos limites conceptuais desse mundo — isto é, não o esgotam. A última parte do livro das *Viagens*, que constitui uma reformulação da *Carta do Preste João*, ao apresentar a sociedade regida pelo rei-sacerdote, refere-se complementarmente a outros tipos, dicotómicos, de populações, sequencialmente alternados. Sob a aparente amálgama de informações

<sup>57</sup> É seguida, neste estudo, a versão mais completa das *Travels of Sir John Mandeville*: o ms. Egerton, (ed. Letts, 1953, I).

que, nas *Viagens*, enformam duas projecções distintas, senão mesmo opostas, de sociedades projectadas em cadeia, para «orientes» e para «subs» de um ponto na Ásia, é possível encontrar alguns temas que fornecem coerência à concepção cosmográfica de Mandeville. Ao elaborar um conjunto de provas demonstrativas do carácter esférico ou «redondo» da Terra, o autor elege um exemplo que considera concludente: a existência de duas estrelas imóveis, uma situada sobre o Pólo ártico, outra sobre o antártico, que não podem ser vistas simultaneamente («à volta das quais se move o firmamento, como uma roda num eixo») (I:128-129). Da esfericidade decorre, para Mandeville, uma ordenação simétrica do mundo, desdobrada a partir de Jerusalém: «E deveis saber que aqueles homens que vivem sob o Pólo antártico estão pé contra pé com os que vivem debaixo do Pólo ártico, assim como nós e os que vivem nos nossos Antípodas estamos pé contra pé. É assim em todas as partes. Cada parte da terra e do mar tem o seu oposto, que o balança. E compreendereis que, no meu modo de pensar, a terra do Preste João, imperador da Índia, está exactamente por baixo de nós. E se um homem partisse da Escócia ou Inglaterra para Jerusalém, caminharia sempre para cima. Porque a nossa terra está na parte mais baixa do Oeste, e a terra do Preste João está na parte mais baixa do Oriente. Têm dia quando nós temos noite, e noite quando temos dia. E o muito que sobe para ir da nossa terra a Jerusalém, será o muito que desce para a terra do Preste João. E a razão é que a terra e o mar são redondos. É uma verdade sabida que Jerusalém está no centro da terra» (I:129-130).

É importante sublinhar que, sem negar uma visão cosmográfica condicionada por codificações religiosas rigorosas<sup>58</sup>, Mandeville propõe uma transformação substancial em relação à imagem descrita na *Carta*: ali, o Preste João habitava, não a parte mais baixa, mas a parte

<sup>58</sup> Sobre a orientação «oriental» dos mapas medievais, e a confluência entre a cosmografia clássica e bíblica, cfr. Randles, 1980:9, 15 segs.; Lecoq, 1989:22-25.

mais alta do Oriente. Entre a Índia do Preste João, simétrica da Inglaterra de Mandeville, e as várias ilhas que a circundam, as relações de proximidade ou afastamento não parecem, por outro lado, aleatoriamente estabelecidas. Num registo que prolonga as descrições dos grandes reinos Persa e Cataio, o reino do Preste João é definido num plano muito diferente das ilhas e cidades mencionadas. Existe para aquém, e não para além, das fronteiras do mundo humanizado, acessível e culturalizado. Por maravilhosa que seja, a Índia do Preste João é, do outro lado de um globo tornado lente de aumento, um modelo magnificado da ideia de *imperium*. Sempre referenciado a orientes, o reino do Preste João está separado, por uma terra da Escuridão, da Pérsia muçulmana, perto da qual existem várias regiões de refugiados cristãos (Geórgia, Arménia, Abcásia), bons e devotos que, ao contrário dos europeus, se confessam e são absolvidos semanalmente. Da Etiópia, por mar, o acesso é também difícil, devido às correntes e a rochas magnéticas que atraem os barcos para o fundo (I:118). Do Cataio, pelo reino de Cadilhe, é necessário atravessar os montes Cáspios, onde se encontram, enclausuradas sob o jugo da rainha das Amazonas as dez tribos perdidas de hebreus, que vivem na «terra da Escuridão (I:185). Para lá da Índia do Preste João, e das ilhas que o circundam, existe apenas um grande deserto e, finalmente, o Paraíso terrestre.

A Índia é dividida em três ilhas (Alta-fria, Média-temperada e Baixa-quente) (I:113), por dois grandes rios que, vindos do Paraíso, a atravessam (Gyon e Fison). Mandeville descreve-a como uma civilização urbana complexa (com «muitas e boas cidades»). A natureza do território indiano é, por sua vez, «maravilhosa»: seguindo de perto o texto da *Carta*, o autor menciona existirem, nos confins do reino e perto do Paraíso, árvores que crescem de dia e voltam à terra de noite, mares de areia imensos, desertos onde habitam homens de cornos, rios que em vez de água fazem correr pedras preciosas, papagaios, girafas, hipopótamos, grifos, etc. (I:113, 187). O imperador Preste João é um rei cris-

tão, «como a maior parte dos seus súbditos, *ainda que não sigam todos os artigos da Fé tão claramente como nós*. Acreditam em Deus como Pai, Filho e Espírito Santo» (I:189). Os habitantes, «homens de boa fé e religião», são leais entre si, «e não existe fraude ou corrupção».

Mandeville acrescenta no entanto, numa evidente alteração do conteúdo teológico da *Carta* que deverá ser retida: «Têm padres que lhes cantam a Missa, mas dão o sacramento, de pão levedado, como os gregos. E não dizem a Missa exactamente como nós; dizem apenas o *Pater Noster* e as palavras de consagração dos sacramentos como o apóstolo S. Tomé lhes ensinou. Não sabem nada sobre as ordenações e adições da corte de Roma, que os nossos padres usam». Em tempo de paz o Preste João leva diante de si uma cruz de madeira tosca («lembrança da Paixão de Cristo»), e duas taças, uma com pedras preciosas («como sinal da sua nobreza, poder e grandeza»), e outra com terra («que lhe lembra que veio da terra e a ela voltará») (I:189-192). Tem um palácio na capital do reino, Nise, na ilha Pentoxera, de onde administra, como o Preste João da *Carta*, um império dividido em «muitos reinos e terras»: «setenta e duas províncias, cada uma administrada por um rei». Na sua corte «tem sempre sete reis para o servir, e quando o serviram durante um mês, são substituídos por outros sete. E com esses reis vêm sempre setenta e dois duques e trezentos e sessenta condes, assim como muitos senhores e cavaleiros. E cada dia estão na sua corte doze bispos e vinte arcebispos a jantar [...]. Cada um tem uma função na corte do imperador» (I:193). Em tempo de guerra, o Preste João leva à sua frente, «em vez de bandeiras, três cruces, de ouro fino, muito altas e grandes, encrustadas de pedras preciosas». Para além do exército principal, são destacados 30 000 homens de armas, e 300 000 soldados para guardar as cruces, e uma divisão inteira exclusiva para junto do soberano (I:191).

Para além de o motivo da fé inquestionável do Preste João ter sido desarticulado (para Mandeville, ele é cristão nestoriano), também o da

imensa riqueza do reino indiano sofre algumas alterações. Porque os mercadores não se aventuram tão longe e por mar tão perigoso, a Índia está condenada a um relativo isolamento, e é menos rica que a terra do Grão Cataio. O palácio onde o soberano reside habitualmente — na cidade de Susa, onde o ar é mais limpo que na capital, Nise — é um exemplo do luxo que o reino proporciona: «tão rico, tão nobre, tão cheio de delícias que é uma maravilha vê-lo»<sup>59</sup>. Na sua corte (como na corte do Grão Khan) podem-se contar 30 000 pessoas a comer; comem milho miúdo, arroz, mel e leite, queijo e frutas, mas só uma vez por dia; consomem habitualmente, no entanto, apenas o mesmo que 12 000 pessoas em Inglaterra. A regulação da vida sexual do imperador parece validar a norma de temperança alimentar: a sua cama é ornada de safiras e ouro para que durma melhor, sem pensamentos lascivos, «porque ele apenas dorme com as suas mulheres em quatro ocasiões estipuladas em cada ano, e mesmo então com o único propósito de engendrar filhos» (I:193).

Como foi anteriormente sugerido, existe, na descrição que John Mandeville faz dos tipos de sociedades-ilhas adjacentes à terra do Preste João, uma relação de contraste, correlacionada com a sua posição, direcção e distância da Índia. No espaço oriental definido entre um eixo Norte-Sul, que passa em Jerusalém e separa o continente asiático da Europa e da África, e as três Índias, dispõem-se, de norte a sul, dois reinos, o Cataio «gentio», e a Pérsia muçulmana, e um mar praticamente inavergável. A existência de grandes desertos e terras inóspitas, grandes montanhas, habitadas preferencialmente por amazonas, que impõem um *no man's land* estrito, sublinham uma imagem de intransponibilidade que afecta a Índia cristã: antípoda da Inglaterra cristã, é um mundo fechado, em cujos extremos, se definem (ou se projectam)

<sup>59</sup> A descrição do palácio é também baseada na proposta da *Carta* (cfr. *Viagens*, I:192).



duas zonas antagónicas, cuja relação espacial com o Preste João precisa, mutuamente, o seu significado. De alguma maneira é possível traçar, grosseiramente, dois eixos que partem do centro do império e se estendem para oriente e para sul, traçando assim duas vias distintas na direcção, respectivamente, do «grande mar oceano» e do Paraíso.

A primeira via, para oriente, leva directamente da terra do Preste João ao Paraíso através de uma paisagem «maravilhosa» e hostil; os únicos sinais de vida são os homens de cornos que não falam e os papagaios que falam como pessoas: Mandeville descreve, a oriente da Índia, um grande deserto, onde se encontram as árvores do Sol e da Lua, grandes feras selvagens, serpentes e dragões, leões e unicórnios (I:189). Menciona, por fim, o Paraíso Terrestre, de que «não posso falar com certeza, porque lá não estive. E tenho pena». O Paraíso, diz Mandeville, é o lugar mais alto da Terra, cercado por uma muralha flamejante intransponível, que se estende do norte ao sul. No centro do Paraíso existe uma fonte de onde saem quatro rios que mergulham no solo e renascem em terras longínquas: o Fison (Ganges), o Nilo (Gion), o Tigre e o Eufrates (I:214-217). As *Viagens* sublinham bem que o acesso directo ao Paraíso é impossível.

A segunda via, claramente dirigida para sul, passa por Mabaron, no sul da Índia, onde o cristianismo coabita com a idolatria — é aí que o corpo de S. Tomé repousa, na mesma igreja que as estátuas de vários ídolos (I:124). As *Viagens* relatam, em seguida, um primeiro conjunto de ilhas, submetidas a uma temperatura tórrida, onde domina o canibalismo e os costumes malditos (promiscuidade, assassínio, infanticídio, sanguinolência), onde os habitantes andam nus, sem distinguirem graus de parentesco e sem se casarem: «o costume é que os homens e mulheres andem completamente nus sem se envergonharem em mostrar como Deus os fez». A violência do calor leva os habitantes das regiões próximas da zona tórrida (da Etiópia, como de Chermes (Ormuz?), onde «muita fealdade pode ser vista») a passar o dia dentro

de água, nus, e «sem se envergonharem» (I:117-118). Numa destas ilhas, Lamary, é instituída a comunidade de mulheres e de bens; são, por outro lado, canibais (I:127). Do mesmo modo, noutras terras onde as pessoas têm «costumes malditos», «comem os amigos mortos pelos cães («porque não os deixam morrer naturalmente»). Os habitantes da ilha de Melk são cruéis, «apenas se divertem e deliciam matando pessoas e bebendo o seu sangue, e chamam ao sangue, Deus». Tanto os conflitos como as amizades entre eles são resolvidos bebendo-se mutuamente o sangue («Só assim os acordos e amizades são validados»). Para sul, pelo mar, situa-se uma grande ilha, Dundeya (Andaman?), onde habita outro povo canibal (I:140-141). Aqui, onde não é permitido morrer de morte natural, os ídolos escondem diabos, e o trabalho é desprezado em detrimento do vício. A ideia de degeneração social, correlacionada com proximidade da zona tórrida, é ainda mais explícita na ilha de Tracota. Aqui, «as pessoas são como animais sem razão. Vivem em grutas, porque não têm inteligência para construir casas»; comem serpentes e não são sequer capazes de falar — em vez disso, assobiam como víboras (I:141). Estas ilhas precedem outras onde os traços humanos começam a perder-se e os habitantes se tornam monstros disformes, demasiado grandes, demasiado pequenos, sem cabeça, sem nariz, sem olhos, sem boca, com cabeça de cão, hermafroditas — até que por fim a humanidade dá definitivamente lugar à animalidade.

Num espaço limitado por dois percursos, o primeiro que leva ao Paraíso inacessível por Oriente, o segundo que se dirige para sul pelo mar, as várias ilhas apresentadas formam entre si cadeias que se dispõem entre os dois eixos. As primeiras ilhas são definidas segundo uma codificação religiosa (Sarchie e Cana, onde coexistem diversas religiões). Os habitantes da ilha de Cana, os de Somober (Sumatra?) e de Lava (Java?), são caracterizados em função do seu poderio guerreiro (I:118). Se as práticas funerárias destas sociedades não são diferentes das de Lamary (referida atrás), pelo menos os termos da sua legitimação ética alteram-se: se



em Cana os mortos são digeridos, a justificação apresentada não é já o gosto perverso de carne, mas a necessidade, eticamente mais aceitável, de impedir a corrupção dos corpos (I:118); em Mabaron (onde repousa o corpo incorrupto de S. Tomé), a mesma necessidade de impedir a corrupção dos corpos, assim como a possibilidade de ascensão da alma, justificam a prática da incineração. Polombe (Quilon?), onde se encontra a fonte da juventude; Pathen (Borneu?), que abunda em especiarias e riqueza material; e Calanok (Indo-China), cuja fertilidade real promove a abundância alimentar (I:135), reflectem um poder económico operante — ao contrário das ilhas canibais, onde a referência é o desperdiçar da riqueza em proveito do vício (I:121, 134-135).

Para oriente, nas fronteiras do Império, as ilhas seguintes definem-se pela existência de grandes cidades (que se prolongam para o interior do continente), sem sinais de pobreza, sem criminalidade, prostituição, pestilência, e que assumem formas cada vez mais elaboradas (cfr. I:144-148, 210-212). Progressivamente mais longe de *Terra Firma*, e cada vez mais na direcção do Oriente, são descritas várias ilhas, nas quais o registo parece ser o da inversão, tanto da caracterização das ilhas canibais, a sul, como também da própria Índia do Preste João. Mandeville refere-se a ilhas (a sudeste, no «mar Oceano»), seja onde as mulheres são social e sexualmente perigosas, seja onde o poder político centralizado é, senão completamente negado, pelo menos limitado (I:201). Ainda mais longe, noutra ilha, os habitantes são estritamente vegetarianos e instituem a comunidade sexual das suas mulheres. Mas, diferentemente de Lamary, a sua atitude comporta um índice de regulação: se o vegetarianismo tem uma motivação estética (deve-se ao prazer de ver os animais vivos), a incógnita sobre a paternidade não conduz ao desregramento total (em Lamary a mulher dá o filho a quem quiser), mas deriva de uma solidariedade pré-estabelecida (o homem educa o filho que pode ser de outro, porque sabe que outro educará o seu filho) (I:202).

A partir da descrição destas ilhas, a inflexão no percurso, que se poderia imaginar como uma parábola executada entre os dois eixos mencionados, é mais pronunciada: a Índia e as ilhas anexas são mantidas como referente, mas os motivos do canibalismo (consumo abusivo de carne), a intemperança sexual e a monstruosidade são suprimidos em detrimento do que se poderia designar como um conjunto de condições éticas de acesso ao Paraíso. As montanhas de ouro guardadas por formigas gigantes perto de Taprobana sugerem uma imposição (divina) de abandono da riqueza material à aproximação do Paraíso (I:210); ou por outras palavras, uma progressão espiritual, em contraste evidente com a degeneração animal que a via para sul postulava.

As últimas ilhas e cidades descritas para oriente completam um quadro sociológico só aparentemente heterogéneo. A propósito de um grupo de ilhas onde não há criminalidade, fome e guerras, Mandeville sublinha as qualidades morais dos habitantes, a sua virtude, temperança e sobriedade; o clima acolhedor reflecte essa mesma temperança: não há aí tempestades, neve, frio ou calores excessivos. Os cadáveres não são queimados, mas comidos pelos pássaros, «os anjos de Deus». Apesar de não serem cristãos, são devotos, virtuosos, não conhecem o pecado, o vício ou a malícia. Possuem uma fé natural e morrem de velhice, naturalmente: «quando as suas forças vitais os abandonam» (I:205, 218-219). Nestas ilhas é afirmado um desprezo crescente pelos bens deste mundo — transitórios e efémeros —, desprezo que justifica, ética e racionalmente, a recusa de adornos corporais, a preferência por roupas simples, e, finalmente, na última ilha descrita, pela nudez.

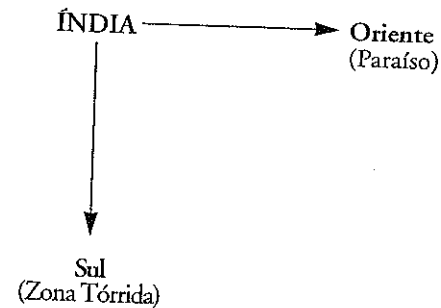
São, nestes termos, descritas duas ilhas extremo-orientais: a ilha de Bragman (ou a «Terra da Fé»), e Oxidrace ou Gynoscriphe (do gr. *gymnosophi*, «renunciante»). A primeira, é «larga, fértil e cheia de gente»; aí os habitantes são «bons, honestos, de boa fé e bom viver, de acordo com a natureza da sua religião; e mesmo não sendo cristãos, por instinto natural vivem comedidamente, são gente de grande virtude,

afastados de todos os pecados, vícios e malícias, e obedecem aos Dez Mandamentos». Não se ornamentam, vestem roupas simples; o rei não exerce algum poder, não há necessidade de juízes. Não se encontram ladrões, assassinos, prostitutas, mendigos, vigaristas: «E porque são tão verdadeiros e bons, no seu país não há trovões nem relâmpagos, nem granizo ou neve, nenhuma tempestade ou mau tempo; não há fome, pestilência, guerra [...] Acreditam que Deus criou todas as coisas, e veneram-no com todas as suas forças; desprezam totalmente a riqueza terrena. Vivem tão temperada e sobriamente [...] que morrem apenas de velhice, quando as suas forças vitais os abandonam» (I:204-206). Na segunda ilha, as pessoas «vivem inocentemente em amor e caridade entre si; andam sempre nus». Desprezam as coisas deste mundo demasiado efêmero e transitório. A sua nudez justifica-se do mesmo modo: «E deste mundo não levareis nada, e nus como viestes, assim vivereis, e a vossa carne voltará à terra, como dela veio». Alexandre, que renunciou também a tomar esta ilha, não pôde oferecer aos seus habitantes a única coisa que desejavam: algo que não percesse. Apesar de não serem cristãos vivem de acordo com os preceitos divinos: «Acreditam firmemente na Incarnação de Cristo, mas não conhecem as vias da Sua Paixão» (I:206-208).

De Bragman para Oxidrace, note-se, parece ocorrer como que um curto-circuito. Se a afirmação do carácter pacífico perante Alexandre (a recusa da «funcionalidade» da guerra) se torna redundante, a nudez e o desprendimento completo com os laços de um mundo socializado só ocorrem na última ilha, apesar de pressentidos antes. O poder político — diferenciador — é negado; não existem juízes, já que ninguém erra ou comete crimes; a comunidade de mulheres e bens exprime uma ideologia estritamente igualitária. Finalmente, o ascetismo e a naturalização progressiva da fé (ausência da religião instituída), sublinham que a via do Oriente impõem em Oxidrace uma espiritualidade (uma «elevação») assente na virtude e na crença. Estas trazem em si a suspensão da

razão, tipificada nas ilhas de pigmeus que não comem e não pensam, e dos homens-pássaros, que precedem o Paraíso (I:208-209).

A relação estabelecida entre os diversos eixos não é simples. Partindo de um epicentro — a Índia, ou Pentoxera —, Mandeville descreve um espaço condicionado por dois eixos, o primeiro apontando para Oriente, o segundo para Sul, no qual se situam as várias ilhas, e cuja conceptualização sociológica é traduzida pela definição espacial. Consequentemente, uma via «para sub», através da qual se exprime a ideia de degeneração social, contrasta com a humanidade civilizada da Índia do Preste João; do mesmo modo, a caracterização «para oriente», do Paraíso, contrapõe-se, simultaneamente, aos traços monstruosos e demoníacos das ilhas a sul e a uma sociedade pensada na confluência desses dois eixos — a Índia.



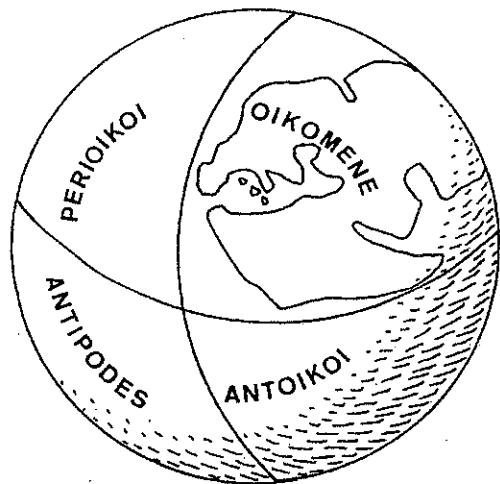
Nas *Viagens de John Mandeville*, são sobretudo as ilhas dispersas através do quadrante assim estabelecido que fornecem, finalmente, uma coerência religiosa e sociológica à figura do soberano indiano, ao Paraíso no Extremo-Oriente, e à concepção de um Homem degenerado, perto da zona tórrida.

## NUS ÀS PORTAS DO PARAÍSO TERRESTRE

*Através da oposição categorial entre o Paraíso terrestre oriental e a Zona Tórrida meridional, as Viagens de John Mandeville dão expressão cosmográfica a princípios dicotómicos de organização sociológica que permitem uma «re-edição» da Carta do Preste João. A propósito de sociedades-ilhas que são correntemente descritas na literatura cosmológica e de viagens — desde, pelo menos, Heródoto —, é apresentado um quadro temático que (re)combina os elementos caracterizadores de um contexto indiano ética e religiosamente ambíguo — pensado no vértice de um quadrante ecuménico oriental.*

O espaço definido por Mandeville, nas *Viagens*, entre dois eixos perpendiculares, que se cruzam num ponto — a Índia, ou Pentoxera —, corresponde ao quadrante sul de um universo cartografado e bidimensional que designa a Ásia, ou seja, o espaço imaginado para além de uma linha norte-sul que passa por Jerusalém. A partir da visão da Terra como globo (condicionada por noções como os «antípodas», a «última Thule», o «Paraíso Terrestre») torna-se possível imaginar esse espaço não como um todo amorfo, mas em secções inter-relacionadas, que reflectem um espaço e uma sociologia mais familiares, para quem de Jerusalém. Consequentemente, se a Índia do Preste João está nos antípodas da Inglaterra e é imaginada como uma ilha de difícil acesso (e o fim do mundo habitável), o Paraíso cristão, rodeado de um deserto intransponível, está nos antípodas de Jerusalém, tornada inacessível aos cristãos, não muito antes das *Viagens* de Mandeville. Nesta

perspectiva, em que as linhas traçadas a partir da Terra do Preste João evocam, graficamente, as noções de longitude e latitude, é possível definir, em relação a esse ponto (a capital da Índia), os pontos terminais dos dois eixos, de um modo preciso: para sul, no mesmo meridiano, mas num paralelo de sinal contrário, localizar-se-ão os *antecos* do Preste; para oriente, no mesmo paralelo, mas com uma longitude de noventa graus em relação ao meridiano que atravessa Pentoxera, o Paraíso será um seu *perieco*.



O primeiro eixo é traçado, sem mediações (para além dos homens de cornos e de uma natureza inóspita) entre a Índia propriamente dita, e o Paraíso, na direcção leste. O segundo eixo, que leva de uma humanidade degenerada (ou pelo menos negativamente conotada) à animabilidade, por via do monstro e de uma idolatria assimilada a caracteres demoníacos, dirige-se para sul. Parte das ilhas descritas por Mandeville são como que imaginadas ao longo de uma parábola no quadrante assim fixado, a qual, distanciada do vértice, une os dois eixos, ao longo

da qual elas se dispõem. Mais perto do vértice, outro conjunto de ilhas, circundá-lo-ia. Como foi anteriormente mencionado, a Índia do Preste João surge, nos antípodas de Mandeville, como a imaginação magnificada da ideia de Civilização. Tal como a figura da *Carta*, o carácter englobante do imperador é expresso pelo facto de ele se encontrar no topo de uma hierarquia piramidal político-administrativa-militar, mas assumir uma posição inversa na estrutura eclesiástica indiana: ele é um «presbítero», no fundo de uma escala hierarquizada (patriarca de S. Tomé, bispos, arcebispos, presbíteros). A par da grande riqueza material e fertilidade da terra, é sublinhada, como na *Carta*, a ideia de contenção e temperança do soberano (cuja sexualidade é restringida e orientada unicamente para o engendramento), e também da sociedade indiana: Mandeville opõe, à glotonice europeia, as ideias de temperança alimentar e de comensalidade ordenada, que se correlacionam com a perfeição ética dos indianos.

Poder-se-ia dizer que a Índia se define, pelo menos numa primeira articulação, como um modelo civilizacional. E é por referência a esse modelo que Mandeville caracteriza as ilhas que lhe são vizinhas: por um sistema político complexo (Lava); por uma coabitação cultural adstrita a diversas religiões que multiplicam um sistema ritual e monástico (Cana, Mabaron e Sarchie); por uma expressão «nobre» da guerra (Cana e Somober); e pela manifestação de riqueza, luxo e abundância (Polombe, Pathen, e Calanok), em que a prodigalidade da natureza é correspondida pelo poder fertilizador real (o harém do rei de Calanok e a multiplicação dos peixes), e onde o ouro e as especiarias brotam como a água da fonte da juventude (Polombe). A partir da fixação destes traços, a imaginação social pode desenvolver-se, como que exponencialmente: Manzi, Latoryn e Cassay são descritas como exemplos do urbanismo planificado, da monumentalidade, da perfeição social (a criminalidade, a fome, a prostituição, etc. estão totalmente ausentes). E é também por referência a esse modelo que é possível imaginar,

por contrastes sucessivos, a desconstrução da Sociedade e do Homem: a afirmação de uma pluralidade religiosa, postulada em Cana e Mabaron, permite estabelecer uma associação temática da idolatria à adoração do Diabo, em Dundeya; a abundância económica é, por outro lado, comprometida pelo vício do excesso alimentar e negação (por ingestão) da sociabilidade — o canibalismo, tornado recorrente, para sul. Uma fertilidade sexual transfigurada é como que determinada pelo vício demoníaco da intemperança e pelo abandono da regra de interdição do incesto e de casamento: a promiscuidade sexual parece suscitar, aliás, a comunidade dos bens, em Lamary.

A negação dos vários registos culturais — religioso, político, económico — corresponde a uma naturalização sistemática das sociedades, a qual é definida por uma sexualidade promíscua, pela nudez, por uma alimentação anti-social (o canibalismo), e por práticas criminosas e transgressoras que contradizem a ética cristã. Para sul, sob as temperaturas devidas à proximidade da zona tórrida, esse percurso regressivo leva mesmo a uma desumanização, expressa primeiro na desarticulação da palavra e no recurso a formas de habitação natural (as grutas), e depois morfológica, por excesso e por defeito (os cíclopes, os anões, os homens sem cara, sem nariz, etc.), e pela deformidade (os hermafroditas, os homens com lábios enormes, com um só pé descomunal, com orelhas enormes, os homens-macaco).

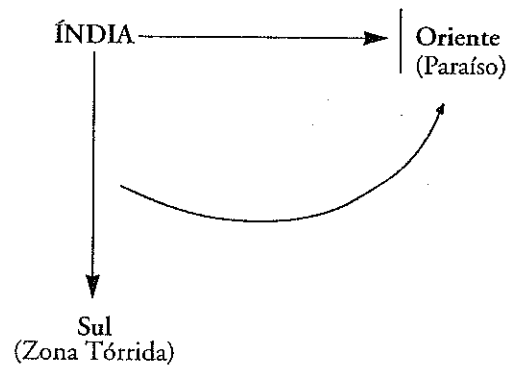
Se o acesso directo ao Paraíso, pela Índia, é impossível, devido aos mares de areia, aos desertos, aos monstros, e finalmente a uma muralha intransponível, o único percurso aparentemente aberto, sacrifica também a Sociedade e a Humanidade. A segunda parábola desenhada por Mandeville não se origina na terra do Preste João, ou nas ilhas adjacentes, mas nas ilhas degeneradas, e naturalizadas. A partir delas, as sociedades que preenchem, como pontos, essa parábola, invertem alternadamente estas e aquelas: pela apresentação, primeiro, de um estatuto feminino inesperadamente elevado e sentido como perigoso (as mulhe-

res cruéis que paralisam quem as vê; as virgens que fulminam quem as desflora); e, em seguida, da limitação do poder político, pela eleição de um rei virtuoso, e da negação do seu estatuto diferenciado numa sociedade de ideologia estritamente igualitária, da recusa do abuso alimentar (onde a temperança dos hábitos vegetarianos se opõe aos excessos do canibalismo) e do prazer como motor da comunidade sexual (a identificação do indivíduo ao todo como processo intelectual e não como apetite irracional), e pela inversão dos sentimentos normais face à morte e ao nascimento — ao mesmo tempo, uma nova forma de tratamento funerária é definida: os cadáveres são pendurados nas árvores, e devorados pelos pássaros.

Daqui em diante, o caminho parece estar definitivamente traçado. O motivo da perfeição social das ilhas mais «orientais» descritas, é retomado, mas com uma importante diferença: se, por oposição às ilhas meridionais, Mandeville sublinha as ideias de temperança e de reconhecimento de uma solidariedade social que restringe o excesso, propõe simultaneamente uma anulação da necessidade da regra cultural — da marca de diferença essencial à manutenção do poder, da distinção sociológica implícita no interdito do incesto (se um indivíduo sabe quem é o pai, sabe quem é a irmã), e na inversão lógica das categorias de nascimento e morte.

O caminho do Paraíso, aberto, não através de um acesso físico directo, mas (parabolicamente) por via da virtude e da fé, de sinal oposto ao da via da degeneração e da animalidade, representa ainda assim uma naturalização espiritual do Homem — isto é, implica um abandono da regra civilizacional. Por isso, em Bragman e Oxidrace, em nome da perfeição social de uma ideologia igualitária, são reformulados os princípios da soberania política (os reis são professores sem poder político), e jurídica (a sociedade desconhece o erro, o desvio criminoso, e não necessita de juízes), assim como as diferenciações económicas (os bens materiais são desprezados, a temperança alimentar e

sexual asseguram apenas propósitos de sobrevivência). Mas a exigência de perfeição, que impõe uma progressão espiritual, com o afastamento definitivo do vício e do pecado, como que condena os habitantes a uma fé natural, que implica, em última análise, uma nova transfiguração: o fim da razão, da necessidade alimentar, e o desprendimento final — o homem deixa de comer e torna-se ave. A harmonia entre a natureza e a sociedade (a temperança do clima, a sobriedade dos homens), acaba assim por resultar no apagamento último da própria humanidade — pela recusa do alimento, pela nudez completa, pela perda da razão —, e à conclusão da parábola às portas do Paraíso.



É possível, numa primeira articulação, definir a Índia do Preste João, tal como Mandeville apresenta, como um modelo civilizacional. Mas, para além da sua posição de vértice num espaço de relações particulares (entre sociedades que exprimem duas naturezas distintas), tal não significa, ao contrário da Índia da *Carta*, que ela possa ser tomada como um modelo de perfeição civilizacional. Na realidade, Mandeville descreve uma sociedade fragilizada: próxima da ideia de «sociedade oriental», do Paraíso terrestre (mais do que o Cataio ou a Pérsia muçulmana), onde as pessoas são naturalmente boas, e onde não há crimina-

lidade, a Índia do Preste João sofre agora a marca de um cristianismo «em falta», limitado pela ignorância parcial da religião correcta — é nestoriano. O Preste João, verdadeira fonte de ambiguidades, é, apesar da demonstração de uma contenção sexual ritualizada e ordenadora, poligâmico. A *Carta*, que o caracteriza simultaneamente por uma luxúria ostensiva, e uma humildade extrema («rei dos reis» e, simultaneamente, «presbítero»), entre cruces de ouro e cruces de madeira, taças com pedraria e taças com terra, ganha assim agora uma nova dimensão. Por outro lado, à familiaridade dos códigos sociológicos, sobrepõe-se a estranheza da paisagem, da fauna e da flora, como à comensalidade se sobrepõe a temperança. Mas se é possível ver na Índia do Preste João um reflexo, a que os antípodos parecem estar sujeitos, da indefinição social inglesa na segunda metade do século XIV, é sobretudo na sua articulação com as ilhas naturalizadas que a ambiguidade formal que a caracteriza, nas *Viagens*, deve ser interpretada — à luz de um quadro que integra e sistematiza as relações espaciais e sociológicas propostas.

Dois conceitos de Natureza são assim definidos, a propósito de sociedades afastadas do reino do Preste João — uma Natureza animal, uma Natureza espiritual, identificadas em termos sociológicos e espaciais —, às quais se adiciona um eixo vertical estabelecido entre uma posição de convergência conceptual com o mundo aquático (em Chermes), e uma posição «elevada» próxima do mundo celeste — através de um conjunto de oposições correlativas: Maldição / Virtude, Canibalismo / Vegetarianismo, Crueldade / Pacifismo, Idolatria / Fé Natural, Degeneração animal / Progressão Espiritual, Clima violento / Clima temperado. Definidas as duas vertentes naturais por oposição a uma Regra civilizacional, o percurso que medeia entre elas implica ainda a referência à Cultura — mas pela inversão sistemática da regra. Por isso, o corolário dessa oposição assenta na expressão de uma diferenciação social ambígua, na Índia e ilhas próximas, expressa na posição simultânea do Preste João no topo de uma estrutura política-adminis-

trativa, e na base de uma hierarquia eclesiástica. A diferenciação social é negada nas ilhas longínquas, seja a sul, pelo canibalismo (um absorção do «outro») e pela promiscuidade sexual (confusão do «outro»), seja, por contraste nas ilhas a oriente, pelo fim da guerra (recusa dessa marca extrema da diferença), do poder (pela igualização de estatutos sociais), da distinção que o vestuário implica (da simplicidade das roupas à nudez) e a ornamentação sublinha (como meio de distinção entre homens e mulheres).

Mas não é possível agora esquecer que a construção de uma sociedade nos antípodas parece condicionada por uma fragilização da regra civilizacional: a Índia é uma sociedade ambígua, pontuada de traços naturalizados. Por um lado, os motivos da ausência de regras de casamento e da promiscuidade sexual nas ilhas oceânicas longínquas, contrasta com a prática de alianças matrimoniais preferenciais (expressa no sistema de troca de irmãs entre o Preste João e o rei do Cataio), e com uma contenção sexual regulada. Por outro lado, há como que uma osmose de alguns dos motivos a que Mandeville recorre para definir os dois tipos de sociedades naturalizadas, na apresentação do reino do Preste: uma comensalidade regulada, entre o canibalismo e a contenção alimentar; uma devoção cristã confusa, entre a idolatria e a religião natural; e finalmente uma atmosfera semicorrompida (a cidade de Nise), entre um calor tórrido e um clima hiper-temperado. Finalmente, o carácter «naturalmente virtuoso» dos habitantes, a proximidade entre a Índia e o Paraíso, a oriente, sugere que essa naturalização se distancia, em Mandeville, da Humanidade degenerada para sul.

As concepções cosmográficas expressas nas *Viagens* têm um carácter equívoco e paradoxal (Randles, 1980:17). As inadequações que decorrem da tentativa «ingénua» de síntese entre dois modelos construídos sobre premissas tão distintas como as de *Terra Plana* e de *Globo Terrestre*, sugerem que, quando Mandeville aplica o termo de «antípoda» para designar o *locus* do reino do Preste João em relação à

Inglaterra, parece pretender dar-lhe o sentido atribuído à noção de *perieco*. O autor das *Viagens* lembra que a Inglaterra e a Índia estão, respectivamente, para aquém e para além das Zonas (I:132, 214), numa referência implícita à concepção de Sacrobosco, e portanto à geografia ptolomaica<sup>60</sup>, o que explica a informação de que, para viajar até à Índia do Preste João, é primeiro necessário «subir» até Jerusalém, e depois voltar a «descer», do outro lado da Orbe; mas por efeito de uma concepção esférica da terra, a Índia deveria localizar-se abaixo do Equador. E, no entanto, nenhuma passagem em Mandeville nos permite corroborar esta ideia; pelo contrário, é para sul da Índia, e não para norte, que se encontram as regiões mais inóspitas devido ao calor.

O uso que Mandeville faz dos conhecimentos cosmográficos e geográficos do seu tempo não é, portanto, rigoroso. Como W. G. Randles nota, as *Viagens* fazem convergir — com todos os equívocos que tal procedimento implica — uma concepção esférica e uma concepção plana e bidimensional da terra. Mas tal deve-se ao facto de essa utilização vir sublinhar, enfatizar, uma descrição mais sociológica do que geográfica, estreitamente relacionada com uma modificação substancial da visão do Preste João da *Carta* — para Mandeville, o acesso à Índia não é já uma anábase linear. E por isso mesmo, apenas parcialmente e, digamos, superficialmente (e ao contrário do que E. G. R. Taylor sugere)<sup>61</sup> as *Viagens* põem em causa o conteúdo cosmológico do *de Civitate Dei* de Santo Agostinho: ao afirmar a possibilidade de circumnavegar a Terra, Mandeville nega, em termos cartográficos, a inacessibilidade do hemisfério sul e, implicitamente a inabitabilidade da zona tórrida; mas não é menos verdade que a descrição do reino do Preste João depende ainda formalmente da definição agostineana de

<sup>60</sup> E.G.R. Taylor, «The cosmographical ideas of Mandeville's day», in: *Mandeville's Travels*, ed. Letts, 1953, I:LV.

<sup>61</sup> *Ibidem*, I:LII-LIII.



«cidade celeste», que é expressa na *Carta*, e que o conceito de zona tórrida é, em termos cosmológicos, essencial à composição da ideia de uma humanidade degenerada.

E, no entanto, os motivos temáticos do clima excessivamente quente, e da eventual proximidade do reino do Preste em relação, por um lado, à zona tórrida (ao equador), e, por outro, ao Paraíso de temperaturas amenas, deve ser correlacionado com um elemento deixado até agora em silêncio: o Paraíso é, para Mandeville, inacessível aos viajantes, devido à muralha de fogo que o envolve. Elemento frequente na literatura de viagens medieval, este motivo coloca um problema de difícil resolução: consequência directa da já evocada tentativa de síntese cosmográfica, a muralha de fogo, podendo ser facilmente definida a oriente, e, sem contradizer a ideia de que uma zona tórrida envolve a ecúmena, numa visão bidimensional das cartas de *T* em *O*, já numa perspectiva tridimensional, a localização oriental da muralha de fogo deve ser interpretada como reflexo de uma autonomização, em escritores como Mandeville, do código teológico (de acordo com Santo Agostinho), em relação ao código geográfico e às representações cartográficas. Deste modo, a relação dos habitantes das ilhas a sul com o calor tórrido é da ordem da metonímia, e a relação das populações orientais com o Paraíso é metafórica. Complementarmente, o motivo da muralha de fogo retém, das cosmologias mais ortodoxas, o seu carácter disjuntor, ao autonomizar a ideia da inacessibilidade do Paraíso, em relação à da inacessibilidade do hemisfério sul e dos antípodas. A desvalorização, nas *Viagens*, do motivo da zona tórrida intransponível é assim compensada por uma inacessibilidade expressa no plano vertical: segundo Mandeville, o Paraíso terrestre é uma montanha, rodeada de uma muralha de fogo, tão alta que «toca a esfera da Lua».

Foi anteriormente sugerido que a última parte das *Viagens* parece re-elaborar o conteúdo da *Carta do Preste João*, fazendo coincidir a caracterização sociológica do reino com uma expressão cartográfica

insuspeitadamente coerente. Os capítulos que descrevem a estrutura política, militar e eclesiástica do reino indiano, bem como a figura do soberano e do seu palácio retomam diversos motivos presentes na *Carta* — e possivelmente numa versão («interpolada») que incluiria a descrição do segundo palácio do Preste João, da fonte da juventude, das amazonas e das tribos perdidas, da colecta da pimenta e do culto indiano do corpo incorrupto de S. Tomé, já que Mandeville a eles faz referência, no mesmo contexto em que apresenta o soberano indiano. Para além do facto de, nas *Viagens*, as amazonas serem cristãs (são elas que mantêm presas as tribos perdidas; I:184-186), e de o motivo do culto de S. Tomé ser desvalorizado, algumas modificações são, em relação à *Carta*, notáveis.

Como na *Carta*, o Preste João reina, na descrição das *Viagens*, sobre uma sociedade virtuosa, desconhecedora da fome, miséria e fraude. No entanto, como foi observado, só no primeiro caso a sua fé cristã é inquestionável e inquestionada: aí, o rei-sacerdote cristomimético questiona a fé do seu interlocutor, o basileus bizantino Manuel Comeno. Mandeville omite, por outro lado, todas as referências às protecções maravilhosas contra serpentes e outros animais venenosos, representações do Diabo; o Preste João das *Viagens* não é já possuidor — aspecto particularmente sintomático — de um vestido incombustível, fabricado por salamandras e temperado no fogo. Na verdade, estas modificações são função da caracterização herética (nestoriana) da religiosidade do soberano e da sociedade que ele governa. Consequentemente, através da desarticulação do motivo da riqueza e poderio fabulosos do soberano, e da indicação do seu casamento problemático (com a filha do Grão Khan gentio), ele é explicitamente mais humanizado e o seu reino é agora relativamente acessível: apesar da viagem difícil, a Índia é acessível a viajantes mercadores, e não apenas, como na *Carta*, a reis que se pretendem «submeter» ao domínio do Preste João.



O Preste João que a *Carta* descreve é um mediador mais poderoso que aquele que pode ser surpreendido na parte final das *Viagens de John Mandeville*. Apresentado, à primeira vista, segundo o mesmo modelo — como imperador e presbítero, definido entre o Alto e o Baixo, entre o mundo superior e o mundo inferior —, o personagem da *Carta* habita, no entanto, um universo de relações distinto daquele que Mandeville propõe. Entre seres maravilhosos e monstruosos, ele surge como uma metáfora humana de Deus-filho. Na versão de Mandeville, ao contrário, o Preste João e a Índia não são propriamente modelos de perfeição social; em vez disso, surgem marcados por uma forte ambiguidade categorial. Duas informações suplementares do texto das *Viagens* confirmam a ideia de perda do poder mediador do soberano indiano: anteriormente a este que Mandeville conheceu, existiram outros imperadores, que ostentaram o mesmo título — o tema da vida prolongada e da eterna juventude do Preste João é portanto desarticulado; por outro lado, e correlativamente, o autor nega que a pimenta não seja destruída pelo fogo que queima as serpentes (I:121, 209). Estas alterações, se não originam nas *Viagens* mais do que uma definição lacunar do Preste, implicam no entanto que o seu reino como que «arrefeceu» — isto é, que se encontra decididamente para quem e bastante afastado da muralha do Paraíso, que é menos perfeito e menos cristão. É aliás, através das ilhas orientais, e não do interior do reino, que a comunicação com o Paraíso é metaforicamente (re)estabelecida.

Há então em Mandeville, por um lado, uma perda de eficácia mediadora da figura do soberano, correlacionada com a caracterização de uma religião em falta. Por outro lado, o seu carácter conjuntor é definitivamente esbatido: na *Carta*, o Preste João é metonimicamente associado ao fogo terrestre, e metaforicamente associado ao fogo celeste. Através da reformulação conceptual do espaço geográfico, que distingue (a sul) uma zona tórrida, perto da qual a humanidade é associada a um mundo ética e sociologicamente inferior, e uma muralha de fogo

(a oriente) que procede o Paraíso e torna inacessível o mundo superior (o Paraíso é uma montanha que toca a esfera da Lua), Mandeville recorre ao código das relações espaciais para ordenar mais explicitamente os elementos presentes na *Carta* e introduzir novos conjuntos temáticos. É sintomático, portanto, que o tema da vida longa do Preste tenha desaparecido em simultâneo com o motivo da fénix imortal, e que a pimenta, para Mandeville, seja já sensível ao fogo terrestre: se, na *Carta*, a culinária do Preste João, soberano solitário de características sobrenaturais, é uma «cozinha celeste», nas *Viagens* fala-se apenas de uma culinária «terrestre» (ainda que temperada) de um soberano humanizado e contactável por viajantes europeus.

## UM PRESBÍTERO PATRIARCA

*No final do Livro do Infante D. Pedro de Portugal, uma versão tardia e empobrecida da Carta do Preste João dá conta de importantes transformações na caracterização da figura do soberano indiano. Não só, como nas Viagens de Mandeville, o motivo da roupa incombustível fabricada por salamandras está aí ausente, mas outros elementos caracterizadores da soberania indiana são também modificados: o Preste João, cristão mas herético, rei e já não imperador, assume uma função patriarcal, desaparecendo assim a relação funcionalmente complementar entre soberano temporal com título de presbítero e patriarca do culto indiano de S. Tomé.*

A situação de conjugação entre o mundo celeste e o soberano cristão indiano, expressa na *Carta do Preste João*, é alterada na versão apresentada na parte final das *Viagens de John Mandeville*. Aí, os indícios de uma disjunção em relação ao mundo celeste são expressos pela inacessibilidade do Paraíso terrestre através da Índia, disjunção que é causada por uma identidade cristã duvidosa do soberano. Um princípio de inversão de carácter geral é assim manifesto: não só a fé cristã do Preste João é questionada, como a natureza do seu reino é reformulada. Para delinear os contornos deste problema, e tornar mais clara a transformação que se parece operar, será útil recorrer à análise de uma versão impressa, bastante tardia, da *Carta do Preste João*. Esta versão, que surge nas páginas finais do *Livro do Infante D. Pedro de Portugal*<sup>62</sup>, é, em rela-

<sup>62</sup> O *Libro del infante don Pedro de portugal, el qual anduvo las quatro partidas del mundo*, de Gomez de Santisteban, publicado pela primeira vez em 1515, por Jacobo

ção aos textos medievais, bastante abreviada e empobrecida. O próprio *Livro do Infante D. Pedro*, que relata as viagens imaginárias do filho de D. João I e dos seus doze companheiros no Oriente, até às Índias, é um texto, embora sintético, comparável às *Viagens de John Mandeville*, ou ao *Itinerário* de Johannes de Hesse.

Em busca do Preste João, os viajantes atravessam, nos últimos capítulos do *Livro*, a província dos judeus, «que não têm rei conhecido». Viajam também pela terra das amazonas cristãs, cuja organização política reproduz, no feminino, a do soberano indiano. A busca é dificultada devido às informações contraditórias sobre a localização da cidade onde o Preste habita: numa primeira cidade indiana, «...perguntámos onde acharíamos o Preste João das Índias e disseram-nos que na cidade de Coroan e na cidade disseram-nos que na cidade de Carace [...] e ali não o achámos. E fomos à cidade de Alves e ali o achámos [...] E chegando a Alves [...] andámos pela cidade desde a manhã até que à noite ao sol posto chegámos ao palácio [do Preste João] [...]». Esta cidade de Alves [...] é toda cercada de argamassa ao redor e dentro das cercas há seiscentas cercas e outras tantas ruas. E de uma rua para outra há uma cerca. E todas ao redor porque não se pode passar de rua para rua» (*Livro*, XVII, bvjv); a cidade tem subterrâneos onde a população se esconde quando são atacados pelos «mouros». D. Pedro e os companheiros são finalmente introduzidos no palácio do soberano: aí, «...havia treze porteiros, os doze são bispos, e um arcebispo» (*Livro*, XVIII, bvijr). O encontro com o Preste João conforma-se a um esquema narrativo primário, usado desde o início do texto: apresentação de D. Pedro ao soberano, questionário sobre a proveniência dos viajantes, estada no palácio do soberano e despedida, com bênção e entrega de salvo-conduto. O Infante D. Pedro é convidado a sentar-se

Cromberger, em Sevilha; sobre as fontes utilizadas pelo autor do *Livro do Infante D. Pedro*, cfr. Rogers, 1961:212 segs.

à mesa do soberano. Aí, estão colocadas quatro taças de ouro, uma das quais está cheia de brasas «para que se lembrasse das penas do inferno». O reino e a corte são então sumariamente descritos: sessenta reis estão sob o comando do Preste, e vinte bispos, doze arcebispos e quatro patriarcas, servem no seu palácio (*Livro*, XX, ciiijv; cfr. Rogers, 1961:210). Depois de uma estada de catorze semanas, os viajantes prepararam-se para partir — o objectivo final da viagem de D. Pedro é o acesso ao Paraíso. No entanto o Preste tenta dissuadi-los de partir: «...e respondeu o Preste João que não quiséssemos passar adiante: porque poderíamos chegar a uma terra em que acharíamos uma geração [de pessoas] em que os filhos são sepultura dos pais e os pais dos filhos, e uns comem os outros; estes são os que hão-de vir com o Anticristo, porque são muito cruéis [Gog e Magog]» (*Livro*, XIX, cv). Decidem mesmo assim continuar e, chegados à entrada do Paraíso, os guias enviados pelo soberano indiano impedem-nos de entrar: «e os guias que nos deu o Preste João não nos deixaram passar adiante» (*Livro*, XIX, cv).

Ao regressar da viagem infrutífera às portas do Paraíso, de novo no palácio do Preste João, este entrega aos viajantes uma carta dirigida ao rei de Espanha, de quem D. Pedro de Portugal é vassalo<sup>63</sup>. O soberano indiano despede-se depois dos viajantes com a seguinte frase: «Ide com a bênção de Jesus Cristo, o qual tenha por bem guardar-vos dos perigos deste mundo, da alma como do corpo» (*Livro*, XX, ciiiir). A carta, entregue a D. Pedro e reproduzida no capítulo XX, segue o modelo das *Cartas* medievais: menciona os gigantes, os pigmeus e os homens com um só pé redondo, que «não são para peleja, mas que são bons lavradores e ninguém pode chegar a eles...» por imposição do Preste João (*Livro*, XX, cijv), e que não serão destruídos pelo «fogo do Céu», ao contrário dos cruéis canibais de Got e Magot, do Anticristo, e dos cen-

<sup>63</sup> Note-se que autor do *Livro do Infante D. Pedro de Portugal* é espanhol, e que a tradução portuguesa data do período filipino (1602).

tauros que comem carne crua. Estes últimos são caçadores, vivem como animais e combatem os sagitários. A carta descreve sumariamente a corte e o palácio do Preste João, as suas riquezas, etc. Mas, facto sintomático, todas as referências ao fogo surgem agora apenas indiciadas e desarticuladas: como nas *Viagens*, este Preste João perdeu já a sua roupa incombustível, fabricada por salamandras.

Simultaneamente, a função disjuntora anteriormente atribuída às barreiras naturais, ou a populações sociologicamente ambíguas (as zonas cristãs, em Mandeville) é, no *Livro*, directamente atribuída ao próprio soberano e aos seus súbditos: é o seu exército que cerca a província de «Got e Magot», e que polícia os judeus; são os seus guias que interditam o acesso dos viajantes ao Paraíso. Esta permutação interessante deve aliás ser correlacionada com toda uma série de inversões operadas sobre a figura do Preste João, e que afectam o sentido global do texto (herético, polígamo e disjuntor). A dificuldade de acesso ao Preste que os viajantes experimentam (primeiro, ele não está onde os viajantes julgavam que ele estaria, depois, para o contactar, no interior do palácio, devem atravessar doze portas e doze porteiros-clérigos) vem lembrar, de uma forma empobrecida, o carácter inacessível do Preste: nas *Cartas* latinas, é evocada a existência da «pedra *midriosis*» que, aumentando o poder de visão, torna o soberano invisível (motivo correlacionável com o do espelho que permite, das Índias, ver todo o bem e todo o mal do mundo); no *Livro*, como em Mandeville, pelo contrário, a Índia é contactável apesar das dificuldades geográficas de acesso, e a «invisibilidade» do soberano não tem já qualquer coloração mágica ou maravilhosa.

Se o texto do *Livro* apresenta um personagem definido como disjuntor, que já não recebe o alimento do Céu, nem possui uma torre alta (e que impede o acesso dos viajantes ao Paraíso), sugere também, com uma certa insistência, o perigo de ele se «perder», de se transformar, de representação da semelhança em figura de alteridade: assim, à sua mesa, é necessariamente colocada uma taça com brasas para lembrar-lhe as

penas do inferno. Cada novo Preste João (porque o motivo da fonte da eterna juventude está ausente) é eleito e «abençoado» através de uma indicação miraculosa do corpo de S. Tomé: a mão de S. Tomé escolhe, entre vários eclesiásticos, o novo soberano (*Livro*, XIX, cv).

Foi anteriormente referido que neste texto é visível uma diminuição do poder opositivo das categorias definidoras do reino do Preste João. Na realidade, é fortemente esbatido o valor semântico das oposições polarizadas entre Alto / Baixo, e entre Vida / Morte, que se encontram associadas à distinção entre uma natureza celeste e espiritual, e uma natureza terrena e material, as quais marcavam o código cosmológico das *Cartas* medievais. São igualmente desarticuladas as coordenadas geográficas e cartográficas isoladas no texto de Mandeville, dependentes ainda dessa codificação cosmológica, que determinavam a caracterização de mundos fechados a sul e a oriente, e a definição de categorias éticas e religiosas opostas: Bondade / Maldade, fé cristã / idolatria pagã. O *Livro*, desvalorizando os códigos cosmológico e geográfico, substitui-os por um conjunto de oposições sociológicas: para enfatizar esta visão, o autor refere o total seccionamento dos espaços urbanos, distingue as populações maravilhosas ou monstruosas do reino entre agricultores (gigantes, pigmeus e homens de um só pé), caçadores (centauros que comem carne crua) e guerreiros (os gigantes antes do «embargo» divino, os povos de «Got e Magot»). A mensagem do *Livro do Infante D. Pedro*, em relação à figura do soberano indiano, é marcada por um paradoxo: apesar da redução da distância entre elementos opostos, o Preste João aqui elaborado, de conjuntor (entre Céu e Terra, entre Vida e Morte, entre Oriente e Ocidente), transformou-se na figura de um disjuntor.

Gomez Santisteban descreve, em simultâneo, uma estranha hierarquia eclesiástica, associada ao culto de Tomé, que deve ser lida em contraponto à fragmentação sociológica que afecta a organização do reino. O facto de o *Livro* privilegiar, de forma evidente, uma descrição do sistema eclesiástico do reino, sugere, para F.M. Rogers, que o autor

(supostamente um clérigo dominicano), formula aí, através do exemplo indiano, uma crítica ao bispado, e de uma defesa das virtudes do pequeno clero (Rogers, 1961:202). De facto, alguns elementos parecem confirmar esta perspectiva: os «prestes» (ou «abades»), depois de dizer missa na capela do Preste João, «voltam para o mosteiro, por razão que em cada um deve haver humildade como preste porque Nosso Senhor foi humilde e foi verdadeiro preste. E assim não há maior e menor. Nem maior e mais alta ordenação que ser preste.» (*Livro*, XX, ciiijv). Inversamente, os bispos, arcebispos e patriarcas são, nesta versão, servos do Preste João — curiosa proposição que modifica a ideia de uma comensalidade dirigida para o Alto, na *Carta* medieval.

Mas, se o topo da hierarquia eclesiástica é objecto da crítica de Gomez Santisteban, o soberano não parece ser (explicitamente) afectado por ela. O Preste João é um presbítero eleito patriarca, no contexto narrativo de uma «utopia eclesiástica», onde os elementos sociológicos igualitários resumem-se agora ao grupo específico dos «prestes». E, no entanto, o Preste João é, no *Livro*, formalmente apresentado segundo o modelo pontifical. De facto, ao longo da narrativa, os soberanos muçulmanos despedem-se de D. Pedro dizendo: «ide com a bênção do Criador»; os soberanos cristãos usam preferentemente a fórmula: «ide com a graça de Deus». Como F.M. Rogers nota, apenas o Preste João utiliza a fórmula que designa uma prerrogativa papal: «ide com a bênção de Jesus Cristo» (Rogers, 1961:203, 211). Na verdade, o que parece estar em causa no texto, mais do que uma crítica à hierarquia eclesiástica, é, por um lado, um esforço de legitimação dos eclesiásticos cristãos indianos que não cumprem o voto sagrado do celibato: casam, mas apenas com raparigas virgens, e mantêm-se castos, porque «há-de haver em cada preste humildade e castidade» (*Livro*, XX, ciiijv)<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Do mesmo modo, a tradução portuguesa do *Livro* suprime a informação de que o Preste teria mulheres com quem procriaria em certas alturas do ano, informação

Mas por outro lado, ao indicar que, ao contrário do que ocorre na literatura anterior sobre o Preste João, os bispos servem à sua mesa e ocupam as funções de porteiros, e ao retratar o soberano já não como um imperador autoproclamado presbítero (por exigência de humildade), mas como um presbítero herético e não casto eleito patriarca, usando fórmulas cerimoniais pontificiais, o *Livro* vem evidenciar uma forte inflexão na imagem medieval do Preste João.

Tal como a referência à roupa incombustível do Preste João desapareceu, também a relação complementar entre ele e o patriarca de S. Tomé, proposta na *Carta* e retida ainda no texto de Mandeville e noutros escritos medievais, foi desarticulada: no *Livro do Infante D. Pedro*, o soberano é, ele próprio, o patriarca. Esta convergência é particularmente interessante, na medida em que contradiz, de forma veemente, a tendência, evidenciada na literatura europeia de viagens, de separação dos destinos respectivos do Preste João e do culto de S. Tomé — o primeiro é progressivamente identificado com o imperador cristão monofisita etíope, enquanto o culto (definitivamente declarado como herético) continua a ser imaginado na Índia (na costa do Malabar)<sup>65</sup>. Mas o Preste João herético e disjuntor apresentado no *Livro* é apenas uma caricatura empobrecida do soberano da *Carta* medieval. O soberano presbítero «crisomimético» que reina sobre setenta e dois reis, é claramente transformado, por Gomez Santisteban, num rei-pontífice que usa uma «coroa muito nobre» nas festas do natal, da ressurreição e ascensão, mas a quem não são atribuídos reis vassalos. Esta transformação é directamente relacionada com outra modificação: a passagem

essa comum à *Carta* e a Mandeville, retendo apenas que as safiras da sua cama preservam a sua castidade (cf. ed. Rogers, 1959).

<sup>65</sup> Esta convergência, a contra-corrente, é evidenciada noutros textos espanhóis — e, em particular, na *Historia eclesiastica, politica, natural y moral de los grandes y remotos Reinos de Ethiopia, Monarchia del Imperador llamado Preste Juan de las Indias* (Valência, 1610), de Frei Luis Urreta.

onde, na *Carta* medieval, é sublinhada a vontade de humildade do Preste João, é transformada, no *Livro*, na exaltação da humildade dos «prestes» indianos. Gomez Santisteban chama os «verdadeiros» presbíteros a assumir o estatuto do soberano, para que este possa tomar um novo lugar na hierarquia eclesiástica.

Para compreender melhor esta alteração de estatuto, é útil recorrer ao texto da tradução portuguesa publicada mais de um século depois (ed. Rogers, 1959). O traço mais directamente observável no confronto do texto do *Livro* com a descrição de Mandeville e com a *Carta* é o da diminuição do alcance das oposições, que coincide com a desarticulação progressiva dos códigos cosmológico e geográfico. Na tradução portuguesa do *Livro do Infante D. Pedro*, este processo é ainda mais evidenciado. Nos últimos capítulos da versão original espanhola do *Livro*, os viajantes atravessam a província dos judeus, «que não têm rei conhecido [...] e [o Preste João] tem, ao redor do rio das pedras, 400 cidades e em cada cidade estão 1 000 homens de armas» (*Livro* XVII, bvrj). Mas o tradutor português alterou o texto, eliminando a referência ao rio: «E o Preste João, porque não se levantem estes judeus, não lhes quer dar rei conhecido, [...] e em cada cidade estão homens de armas que vigiam a terra» (*Livro*, trad. port., f.º 12). A descrição, no texto espanhol, do «rio das pedras» como um rio maravilhoso — não é um «rio natural» — que cerca completamente a «terra de Judeia», desaparece. Entre os judeus e o centro do reino, portanto, desaparecem as demarcações, as distinções espaciais: é referido um rio, que não delimita quaisquer fronteiras, mas que se integra na paisagem da província dos judeus; o Paraíso é referido no texto mas não há indicação da sua localização relativa: sabe-se apenas que é muito distante (e não já muito próximo) das terras do Preste João. Não sendo as «províncias» cercadas, mas apenas o interior das cidades (os «homens de armas» do Preste policiam as cidades de judeus, as «cercas» dividem a capital), as divisões expressam uma diferenciação unicamente sociológica, já não

suportada por uma codificação teológica ou geográfica: entre agricultores (gigantes, pigmeus e homens de um só pé) não já descritos como cristãos, caçadores (centauros que comem carne crua), e guerreiros (os gigantes antes do «embargo» divino, os povos de «Got e Magot», os «homens de armas» do Preste); e entre nobres (que vivem em casas cercadas no interior da cidade) e o povo (f.º 12) — a igualitarização social é reservada exclusivamente ao grupo dos presbíteros.

O tradutor português censurou todas as passagens do *Livro* que aludiam ao cristianismo das populações maravilhosas. Por outro lado, traduziu «preste» (que Santisteban identifica com «abade») por «sacerdote», e omitiu as referências à igualitarização de estatutos eclesiásticos. O universo do Preste João tornou-se, em definitivo, um mundo terreno, onde as propostas teológicas e sociológicas expressas na *Carta* perderam a sua eficácia, onde as referências «utopizantes» foram apagadas, e onde ao soberano foi interdita a humildade de presbítero, que o elevava ao Céu. Função da desvalorização do cristianismo oriental (herético), as diferenças sociais não são já validadas, no *Livro*, através da oposição genérica entre cristãos e não cristãos. Finalmente, o reino organizado da *Carta* ou das *Viagens* deu lugar a um espaço desarticulado e a uma sociedade internamente fragmentada.

Durante os séculos XV e XVI, o estatuto do Preste João e a identidade sociológica, religiosa e geográfica do seu reino sofreram uma evolução negativa óbvia. Essa evolução cristaliza-se no *Livro do Infante D. Pedro*, mas também, e num eixo distinto, na *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, do P.º Francisco Álvares (1540). Estes dois eixos aparentemente contraditórios, já que um propõe uma viagem ao país imaginário da *Carta*, utilizando os elementos tradicionais da descrição do Preste João, e o outro propõe uma viagem a um «novo» Preste, etíope, negro e também cismático, (mas apesar disso «irmão do rei de Portugal») devem ser entendidos como complementares. Assim, a figura do Preste, de patriarca que tinha sido (patriarca da igreja de S. Tomé,

no *Advento do patriarca da Índia à Urbe* e na *Carta* de Odo de Reims), e de presbítero que fora, parece retomar, no princípio do século XVI, o estatuto eclesiástico anterior, num caso identificando-se com o Sumo Pontífice católico, no outro sendo descrito com «uma opa como gremial de bispo». Por outro lado, é expressa uma progressiva degradação das categorias éticas, religiosas e cosmológicas que definem o seu reino, nos textos apresentados, os quais surpreendem momentos distintos da evolução do tema.

Esse tema, que é, no fundo, o da construção ideológica da identidade da soberania temporal num contexto cristão, feita a partir da imaginação dos antípodas, invoca, através da *Carta do Preste João*, a existência de um imperador presbítero que, ao assumir (cristomimeticamente) as duas vertentes opostas da sua função mediadora, legitima o seu poder sobre a sua sociedade cristã perfeita, e legitima, identificando-se com aqueles que estão na base da escala dos «servidores de Deus» (os presbíteros), a comunicação com o mundo celeste. Está assim assegurada, por esta duplicidade, a sua natureza englobante (no topo e na base dos sistemas hierárquicos que caracterizam o seu reino), e o seu poder ordenador: entre proposições radicalmente simétricas (Vida/Morte, Alto/Baixo, etc.) e entre a multiplicação de «excessos» e de «defeitos» (físicos, éticos, etc.), o Preste surge como o único elemento capaz de integrar umas e outros (ou seja, o único que se permite desprezar os «bens deste mundo» num palácio de ouro e cristal). Mas, à medida que o carácter de perfeição religiosa do reino é questionada, e sem que a soberania do Preste seja contestada, o seu estatuto na escala eclesiástica é alterado. Assim, perde-se a associação de complementaridade com o patriarca de S. Tomé, é posta em causa a natureza englobante da soberania indiana, e o Preste João é virtualmente despido da sua «roupa incombustível» maravilhosa, em função do questionamento da sua identidade cristã «verdadeira», que parece condicionar a inversão da perspectiva, não apenas sobre o Preste João, mas sobre a sociedade indiana que ele governa.

Apresentado ainda assim como um *rex sacerdos*, mas herético, o Preste João deixa de representar os dois pólos de uma sociedade homogénea e metaforicamente celestial e mediar entre o Ocidente e o Paraíso para, entrincheirado no seu palácio, assumir a dupla soberania política e religiosa de uma sociedade diferenciada e ideologicamente ambígua, erguida entre os viajantes ocidentais e o Paraíso. A visão, proposta pela *Carta do Preste João*, de uma sociedade perfeita, onde se reflecte, de algum modo, a «Jerusalém celeste» do *Apocalipse*, é elaborada em contraponto a uma sociedade cristã ocidental degenerada, no século XII<sup>66</sup>. No *Livro do Infante D. Pedro*, que marca o fim do ciclo «indiano» do Preste João, o seu reino, como modelo de uma sociedade diferenciada (reflexo imaginário da sociedade ocidental, agora no século XVI) é antes pensado por referência à imperfeição social, e a uma natureza em falta, a qual desponta a sul, no texto de Mandeville — e ambigualmente marcado por elas. A ambiguidade que caracteriza este Preste João tardio está, como se verá, intimamente associada à progressiva deslocação do reino do Preste João, da Ásia para a Etiópia.

<sup>66</sup> Na perspectiva de renovação milenarista deste período; sobre a vinda do «imperador dos últimos dias» nos meados do século XII, cfr. Cohn, 1981:61-62, 69-72.



*A «africanização» do reino do Preste João, decorrente de uma proposta de deslocação geográfica que resultou na sua assimilação à Etiópia cristã, exigiu uma recombinação sistemática dos motivos centrais da Carta — em particular daqueles que se referem à ideia de perfeição social e religiosa do reino e à natureza do poder semidivino do seu soberano. Os elementos reportoriados nos relatos dos viajantes e missionários europeus, assim como nas representações cartográficas tardo-medievais, compõem um quadro transformacional em que, entre duas figuras antitéticas — Rei branco cristomimético / Rei negro demontaco —, são propostas várias combinações possíveis.*

O reino do Preste João, tal como surge na literatura europeia do século XII, é, desde L. Olschki, frequentemente interpretado como exemplo de uma utopia religiosa ou moralizadora (Olschki, 1937:194-213). A sociologia do reino apresentado na *Carta* contém de facto elementos «utopizantes»: a mentira, a fraude, o roubo, e quaisquer outros vícios, doenças ou misérias, são ali inexistentes, em virtude da proximidade conceptual do Paraíso terrestre, nos confins da Ásia. As Índias são governadas por um imperador cristão, um soberano com características englobantes (rei dos reis e humilde presbítero), cuja figura é interpretável como a de uma metáfora humana do Cristo *Pantokrátor*, o Senhor do fim dos tempos. Na sua magnificência e no esplendor do seu palácio espelha-se a imensa riqueza e perfeição do seu reino: a Índia do Preste João surge, do outro lado da ecúmena, como a imaginação

magnificada de uma concepção europeia do poder imperial. Como foi observado a propósito das *Viagens de John Mandeville*, esta qualificação positiva, «paradísaca» do Oriente, e das sociedades orientais, é articulada, na cartografia ecuménica medieval, e nos textos cosmográficos e de viagens, com uma conceptualização da zona tórrida para sul, sob influência da qual é imaginada uma humanidade social ou morfológicamente degenerada (os habitantes selvagens e monstruosos da África e das ilhas a sul da Índia).

A construção medieval da imagem de um soberano cristão, senhor de um império asiático fabuloso, é progressivamente desarticulada com as viagens marítimas e terrestres que correspondem ao primeiro ciclo dos descobrimentos para Oriente, e à subsequente transformação dos quadros geográficos e cosmológicos europeus. Na verdade, a imagem do Preste João sofreu uma transfiguração radical, que se completou durante o século XVII. Convirá então rever sumariamente algumas das etapas da evolução que a figura do Preste João sofreu, e como a fórmula original descrita na *Carta* se extinguiu à medida que o seu estatuto, e a identidade sociológica, religiosa e geográfica do seu reino sofreram uma evolução negativa. Jacques de Vitry, numa *Carta* anexa à sua *História oriental* (*Epistola VII*, de 1217), afirma, como aliás a *Carta do papa Alexandre III ao Preste João* (Zarncke, 1879:941-944), que «Presbyter Johannes» não é um nome próprio mas o título usado por um soberano oriental chamado David, e que este soberano indiano inimigo do islão conquistou a Pérsia e a Geórgia (in: Knefelkamp, 1986:196-198, apêndice IV)<sup>67</sup>. De acordo com vários textos trecentistas, de Alberic Troisfontaines aos relatos de enviados papais à corte mongol, compilados por Vincent de Beauvais, no *Speculum Historiale*, David, filho do Preste João, perde grande parte do império ao ser vencido pelos seus

<sup>67</sup> Também no *Jüngere Titurel*, de Albrecht von Scharfenberg, o Preste João combate contra os «tártaros» perto do Paraíso (in: Zarncke, 1879:96-98).

vizinhos mongóis, ou «tártaros», chefiados por Gengis Khan; este teria posteriormente casado com a filha de David. Giovanni de Plano Carpini, na *Historia Mongalorum* (1247), refere que Gengis Khan enviou um seu filho à frente de um exército à Índia e que este, após vencer primeiro os «sarracenos negros» que são *aethiopes*, combate o rei indiano Preste João (X, ed. Beazley, 1903).

Esta alteração sensível na figura do Preste João é evidenciada no *Livro de Marco Polo*: é descrito como um príncipe cristão a quem os «tártaros» pagam tributo, e a quem chamam «na sua linguagem» Un-Khan; ao pretender dividir as tribos mongóis para reduzir o seu poder, estas rebelam-se e elegendem, como seu rei, Gengis Khan — o qual, depois de conquistar o território de Un-Khan, casa com a sua filha (*Description du monde*, I, XLIV-XLV). O descendente do Preste João é, na altura em que o autor escreve, um rei e sacerdote cristão chamado Jorge, que, submetido ao Grão Khan, governa uma província oriental (Tenduk), onde cristãos, muçulmanos e idólatras convivem entre si (I, LIV). Alguns traços da *Carta* podem ainda ser adivinhados no relato de Marco Polo: o soberano cristão reina sobre os povos de Gog e Magog, que na sua língua são designados como Ung e Mogul, e, nas províncias orientais, onde existem «muitas aves e feras», os idólatras, muçulmanos e cristãos nestorianos tecem panos de seda e roupas em fio de ouro adornadas com mádre-pérola (I, LV). Wilhelm Ruybroeck, no *Itinerarium* (1255), e Giovanni de Montecorvino, no *Liber de peregrinationibus* (1289), sublinham também que o Preste João, que presta vassalagem aos Khan mongóis, é um rei cristão, mas nestoriano. Montecorvino converte ao catolicismo o rei Jorge, «da família do Preste João», mas, com a sua morte, os súbditos reafirmam-se nestorianos (*Epistola I*, de 1305, ed. Yule, 1866:199-200). Ruybroeck, por sua vez, explica a razão da desadequação entre o conteúdo da *Carta do Preste João* e a sociedade que o viajante descreve: numa planície entre grandes montanhas vivia um pastor que, quando o Khan morreu, apoderou-se

do reino, e os nestorianos «chamaram-lhe rei João, contando dele dez vezes mais do que a verdade. Porque espalharam no estrangeiro grandes rumores e notícias a propósito de quase nada»; e, porque os tártaros dão geralmente crédito ao que os cristãos dizem, a fama do «rei João» espalhou-se pela Ásia (XIX, ed. Beazley, 1903).

O motivo da aliança entre o soberano cristão oriental e o Khan mongol reportada por John Mandeville (promovem regularmente casamentos entre os herdeiros dos dois reinos), provém directamente, como aliás outras passagens das *Viagens*, do texto de Odorico de Pordenone. A *Relação de Viagem*, informa que Odorico, depois de visitar os domínios do Grão Khan, atravessa o reino do «Pretezoan», o qual casa, tradicionalmente com a filha do Grão Khan; confirma que as informações sobre o seu reino são «muito exageradas» (*Relatio*, XLIV, ed. Yule, 1866:146). Odorico distingue claramente o reino cataio do Preste João (próximo do Tibete), do motivo dos cristãos indianos que o viajante encontra no sul do subcontinente, no «reino do Mobar»: aí, onde repousa, numa grande igreja, o corpo de S. Tomé, os cristãos nestorianos convivem com os idólatras (XVIII, ed. Yule, 1866:80-82).

Por sua vez, o relato lendário de Johannes von Hildesheim propõe um visão sistematizada do processo de transformação que afecta o Preste João: depois de assistirem ao nascimento de Jesus Cristo, os reis magos regressam às três Índias onde, anos mais tarde, são visitados pelo apóstolo S. Tomé, que os converte à fé cristã, antes de morrer martirizado na «Índia, a Alta» (*Historia Trium Regium*, XXXI-XXXII, ed. Éliassagaray, 1965); depois da morte de Tomé, nomeiam Tiago de Antioquia, que seguira Tomé na sua missão, como patriarca que terá o mesmo nome que o apóstolo; não tendo eles descendentes, designam como «Preste João», para lhes suceder no governo dos seus domínios e na defesa da fé cristã, um homem nobre. Hildesheim explica que a origem do título de «Preste» se deve à vontade de «declarar a grande nobreza e grande de dignidade» que o sacerdócio empresta à realeza, e

que a escolha do nome «João» se reporta a João Evangelista, «que foi presbítero», e a João Baptista (XXXIV); por outro lado, os indianos, que marcam a face com ferros quentes, «são súbditos do Preste João e obedecem ao patriarca Tomé como nós obedecemos ao papa, e ao Preste João como nós fazemos ao imperador ou ao rei e são bons cristãos» (XLI). O autor relata o surgimento e desenvolvimento de várias heresias cristãs orientais, «que o Preste João e o patriarca Tomé não puderam remediar» (XXXV); afirma que os heréticos nestorianos, vizinhos dos persas, de onde era originário Gaspar, «rei da Etiópia que ofereceu mirra a Deus», foram, no ano da graça de 1268, punidos por Deus: os tártaros, «homens rudes e vis que guardavam o gado e os pastos das terras dos nestorianos», revoltaram-se e conquistaram várias cidades e reinos (XLV); os nestorianos solicitam ajuda ao Preste João, o qual, apesar de uma proibição divina transmitida pelos três reis magos que lhe surgem em sonhos, decide enviar David, o seu primogénito, à frente de um grande exército para salvar os nestorianos; devido à desobediência do Preste João, os tártaros conquistam e destroem grande parte do território do Preste João (XLVI).

Durante o século XIV começa a tomar forma no imaginário europeu uma deslocação do *locus* do reino, da Ásia para a África. A esta deslocação corresponde um período de indefinição relativamente longo de busca de novas coordenadas para a fixação cosmológica, geográfica e cartográfica do reino num espaço distinto. Marco Polo afirma que, para além do Un-Khan, que ele associa ao Preste João, vive na «segunda Índia ou Abáscia» um soberano poderoso e cristão, do qual são tributários três reis cristãos e três sarracenos. Os cristãos da Abáscia marcam a face com três sinais impressos com um ferro quente, para se distinguirem dos infiéis, acto que «pode ser considerado um segundo baptismo, com fogo, depois do baptismo com água» (*Description du monde*, III, XXXIX). Polo apresenta, em seguida, uma história com algumas semelhanças formais com as descrições do *Advento do Patriarca à Índia* e da *Crónica* de Otão:

tendo o soberano etíope considerado, em 1288, viajar até Jerusalém para cumprir uma peregrinação, é, devido ao perigo da viagem, dissuadido pelos seus conselheiros, e envia um bispo em sua representação. Este, na viagem de regresso, é preso pelo sultão de Adém, que o pretende converter ao islão; porque o bispo recusa, o muçulmano ordena que ele seja circuncidado, antes de ser libertado; o soberano cristão, ao conhecer a infâmia sofrida pelo seu enviado reúne um exército que conquista Adém, pilhando e destruindo a cidade (III, XXXIX). Esta história, que, subentende-se, pretende justificar de algum modo a circuncisão praticada comumente na Etiópia, deixa entrever uma nova transformação no tema da figura do rei sacerdotal cristão oriental. Finalmente, referindo-se à existência simultânea de dois reis identificáveis com o Preste João, Marco Polo reporta-se a um quadro que permitirá fazer deslocar para a Etiópia parte do complexo discursivo da *Carta*: informa que o apóstolo Tomé visitou, na sua viagem para a Índia, a Abáscia e a Núbia, e converteu os seus habitantes ao cristianismo (III, XXXIX).

A deslocação do complexo temático do Preste João para o espaço etíope começa por implicar uma desvalorização da visão da Índia. O missionário dominicano Jordano de Severac, auto-nomeado bispo de Columbum (Ceilão), escreve as suas *Maravilhas descritas* na primeira metade do século XIV, localizando o reino do Preste João na Etiópia, vizinha da «terceira Índia». Para ele, o poderoso soberano, «que eu creio ser o homem mais poderoso no mundo», e a quem cinquenta e dois reis prestam vassalagem, governa uma terra rica, abundante em pedras preciosas, monstros e maravilhas; o sultão do Egipto paga-lhe anualmente 500 000 ducados (*Mirabilia Descripta*, §. 4-8); entre a Etiópia e a terceira Índia localiza-se o Paraíso terrestre, de onde fluem os quatro rios (§. 6). Sobre a Índia, Jordano afirma: na «primeira Índia», ou «Índia menor», «vivem umas gentes esparsas, um aqui, outro ali, que se autodesignam cristãos, mas não o são, nem são baptizados, nada sabendo da fé; não, eles acreditam que S. Tomé, o Grande, é Cristo»

(§. 31). Note-se que nesta perspectiva cosmográfica, a Índia é transformada numa terra «a leste do Paraíso».

Por sua vez, Giovanni de Marignoli, na *Crónica da Boémia* (1354-56), separa também claramente o motivo do culto cristão associado ao apostolado de S. Tomé das referências ao Preste João, que reina na Etiópia sobre os «cristãos de S. Mateus», que «são agora negros». Marignoli fornece, como exemplo do poder do soberano, que o sultão de Egipto lhe paga tributo, já que aquele pode controlar e desviar, a montante, o curso de um rio proveniente do Paraíso terrestre, o Gyon (Nilo), o que constitui uma ameaça constante sobre a economia egípcia (*Chronica*, ed. Yule, 1866:343, 348, 374-377). Os viajantes italianos na região do Mar Vermelho, Antonio Bartoli e Pietro Rombulo, identificam, em tempos distintos, soberanos etíopes específicos (Dawit e Zara Yakob). Pietro Rombulo, nas informações que presta ao dominicano Pietro Ranzano, torna ainda mais expressiva a distinção geográfica e teológica entre os motivos do rei-sacerdote cristão e os do culto indiano de S. Tomé: segundo informações que diz ter recolhido na Etiópia, o cristianismo (sob a forma de heresia nestoriana e jacobita) não foi ali introduzido por S. Tomé, mas pelo escravo eunuco da rainha Candace, que ensinou aos etíopes o evangelho de Mateus (298r, in: Trasselli, 1929, apêndice I); a confusão dos vários escritores europeus deve-se, para Rombulo, ao facto de os viajantes etíopes na Europa afirmarem ser provenientes da Índia e não da África; por outro lado, o verdadeiro «Preste João das Índias» é um rei do Cataio, de nome Jorge (108v-109r). Ranzano escreve ainda que o rei etíope escreveu ao rei cataio louvando-o por não ter abandonado a fé cristã, apesar de lhe ter sido imposta a circuncisão pelos tártaros, que o venceram em batalha e submeteram o seu reino (109r) — curiosa modificação da versão de Marco Polo.

Nas *Histórias de fortunas várias*, de Poggio Bracciolini (1441), é visível a oposição entre o carácter herético do cristianismo indiano — o culto de S. Tomé em «Malpulia», pelos «heréticos nestoritas» (*Historiae de*

*varietate fortunae*, segundo as informações do viajante Nicolò de' Conti, ed. Longhena, 1929:129-130, 165) —, e o tom ideal do reino etíope: a Etiópia é densamente povoada devido à ausência de doenças e ao facto de os habitantes viverem normalmente 150 anos; vestem-se de seda e ornamentam-se profusamente com ouro; o soberano é chamado «rei dos reis», ao qual são submetidos muitos reis (idem, pp. 192-193). O mesmo viajante Nicolò de' Conti é também apresentado como a fonte informativa da *Relação* do espanhol Pero Tafur (contemporânea das *Histórias* de Bracciolini). Neste texto, no entanto, é proposta uma visão da Índia muito diferente daquela apresentada por Poggio: em vez das referências aos nestorianos heréticos, Tafur reafirma a presença do Preste João na Índia; este reina sobre vinte e cinco reis, dos quais muitos não são cristãos; no centro da Índia existe uma grande montanha, em cujo topo se encontra, num planalto, um mosteiro de onde são enviados, pelos sacerdotes, doze homens nobres e virtuosos para, quando o Preste João morre, elegerem um novo Preste João; informa também que o Preste João enviou uma expedição fluvial para descobrir as fontes do rio Nilo (*Andanças y viajes*, ed. Longhena, 1929:204-206). A *Relação* constitui uma peculiar fusão de informações provenientes da tradição da *Carta do Preste João* (o carácter *dominus dominantium* do soberano) e da mitologia sobre os milagres indianos de Tomé, com referências reportáveis, por um lado, ao contexto sociológico indiano — a cremação imposta às mulheres no funeral dos maridos, o uso militar dos elefantes —, e por outro, ao contexto etíope: a referência ao mosteiro na montanha e à sucessão real evoca a Amba Guechem, uma montanha onde os potenciais herdeiros do rei etíope eram tradicionalmente enclausurados, descrita em vários textos quinhentistas e seiscentistas.

Curiosamente, parece existir como que um hiato de quase dois séculos entre as primeiras referências escritas ao *Presbyter Johannes* na literatura europeia, em meados do século XII, e as mais antigas menções a seu respeito em suportes cartográficos (não anterior a meados do

século XIV). Salvo raras excepções, a sua localização habitual contraria as informações veiculadas pela *Carta* e pelas tradições literárias a ela aparentadas: a iconografia centrada no Preste João, e as legendas referentes ao seu reino, são incluídas no espaço correspondente à África oriental e não no do continente asiático. A consideração deste enigma é essencial para a compreensão do sistema de transformações associado à figura do Preste João «das Índias». A cartografia europeia, desde a segunda metade do século XIV, localiza-o recorrentemente na África oriental (o Mapamundo genovês, o Mapa de Andrea Bianco, de Andreas Walperger, etc.; Knefelkamp, 1986:102). De facto, apenas os mapas de Pietro Vesconte, Ranulf Higden e Paulo Minorita (da primeira metade do século XIV) localizam o Preste João no espaço asiático (Bagrow/Skelton, 1964: estampas XXVI e XLIII). Numa das cartas náuticas de Pietro Vesconte, sobre o mar negro (1330), para além de uma breve menção no topo do mapa, que localiza o Preste João na «Índia posterior», e da definição da África meridional como «*Habesse terra nigrorum*», são representadas duas Etiópias, uma convertida por Tomé, a outra por Mateus<sup>68</sup>. O soberano cristão surge pela primeira vez mencionado como rei negro reinando na Etiópia, num portulano de Angelino Dulcert, de 1339: «Este rei sarraceno [da Núbia] tem guerras contínuas com os cristãos núbios e etíopes que estão sob o domínio do cristão negro Preste João [*Prest Jane christianus niger*]» (Fall, 1982:183; cfr. Conti-Rossini, 1917:656, 658). A mesma proposição encontra-se também numa legenda, no Atlas catalão (1450), na parte relativa à África oriental: «...os cristãos da Núbia, os quais estão sob o senhorio do imperador da Etiópia da terra do Preste João das Índias»; e, mais explicitamente, no Mapamundo de Modena: «Nesta província

<sup>68</sup> O Atlas Catalão (1450), que não representa iconograficamente o Preste João (localizado entre dois braços do Nilo, próximo do Paraíso), representa o túmulo de Tomé, na Índia, e o de Mateus, na África oriental.

está o grande imperador Preste João, senhor dos Índios, os quais são negros por natureza»<sup>69</sup>.

De modos distintos, cada mapa propõe, através das legendas e imagens, fórmulas que expressam outras tantas tentativas de combinação entre duas figuras formalmente distintas e oponíveis: um rei indiano branco / um rei africano negro (cfr. figuras 42; 19 e 20). O mapa de Mecia da Viladestes (1413) representa o Preste João como soberano branco com aspecto sacerdotal (e a legenda é fortemente dependente do texto da *Carta* — figuras 1 e 26); mas na parte relativa à África oriental do mapa anónimo de Florença (1433), o Preste João surge já representado como um soberano negro (Devisse & Mollat, 1978, I:95; Fall, 1982:187-188). É interessante notar que Dulcert, que, ao contrário do Mapamundo de Modena, não representa iconograficamente o Preste João, menciona, para além deste, na África oriental, um «imperador Senapo», cujo nome «quer dizer servidor da cruz; tem sob o seu comando setenta e dois reis» (Devisse & Mollat, 1978, II:90). Este rei Senapo, ou Sanapo, é, dois séculos mais tarde, identificado por Ariosto como aquele a quem «nós chamamos Preste João», atribuindo-lhe características sugestivamente demoníacas: no *Orlando furioso*, Sanapo é, devido à sua soberba (pretendeu conquistar o Paraíso), punido por Deus, que o condena a uma cegueira e fome perpétuas; no seu reino encontra-se uma caverna, onde nasce o rio Nilo, que é a entrada do Inferno (Canto XXXIII, 106 segs.). A cartografia, ao relacionar o soberano de um reino cristão com a África e com a cor negra dos seus habitantes, estabelece o pano de fundo para a composição de um novo ciclo discursivo sobre o Preste João<sup>70</sup>. Mas tal não pôde deixar de ser feito na

<sup>69</sup> G. Pullé, *Studi italiani di Filologia Indo-iranica*, Bologna, 1905, in: Marinescu, 1923:98, n. 1.

<sup>70</sup> Tal como na literatura, o processo de transformação iconográfica do Preste João é complexo e multifacetado; em particular, na tradição iconográfica francesa o modelo do soberano branco prolongou-se até ao século XVIII — cfr. figs. 22, 21, 25 e 28).

dependência de uma ideologia etnocêntrica que retira da Bíblia a sua matéria: se o branco é a cor dos anjos de Deus, o negro é a um tempo a cor dos anjos caídos e a cor dos africanos, descendentes de Cush, a humanidade degenerada e maldita<sup>71</sup>.

No conjunto de textos que sinaliza o curioso processo de transferência do motivo do Preste João, da Ásia para África, é primeiro proposta a existência independente de um rei cristão negro africano e de um rei cristão branco indiano. Tudo se passa, na verdade, como se o processo de confluência temática das duas figuras num mesmo espaço tivesse sido «fotografado» em diversas fases. É disso particularmente reveladora a informação dum texto de um monge de Cluny, Riccardo de Poitiers, que, como a legenda do Atlas Catalão, anteriormente citada, refere a existência de dois reis cristãos em África: um residindo na Núbia, e outro na Abissínia (*Monumenta Germ. Script.*, XXXVI, p. 84, in: Davis, 1971:223). Há um momento, na primeira metade do século XV, em que o Preste João entra em África, mas não se confunde ainda com o rei cristão negro.

De algum modo, esta possibilidade lógica assenta num sistema de duplicação opositiva que faz que cosmógrafos clássicos como Pomónio Mela postulem a existência de duas Áfricas (distintas da costa mediterrânica) — a Hespéria (atlântica) negativamente conotada, ao contrário da outra, a Etiópia Oriental (*Corographia*, III, IX e X). Tal concepção é também expressa por cosmógrafos cristãos como Isidoro de Sevilha, por exemplo, que afirma que «há duas Etiópias; uma que está próxima da saída do Sol, e outra que está no ocaso, junto da Mauritània» (*Etimologiae*, XIV, VI, 17). Este princípio de duplicação opositiva expressa-se no interior de categorias unitárias, seja através de

<sup>71</sup> Cush é filho de Cam, que foi amaldiçoado por trocar do pai, Noé: *Génese*, X, 10. Sobre a função do rei mago negro como modelo do «Preste João etíope», e sobre a recuperação da imagem do negro na arte ocidental, através da relativização da «maldição de Cam», cfr. Devisse & Mollat, 1978, II:14-15, 25-30.



uma codificação espacial (separação entre duas Áfricas distintas), teológica (cristãos de S. Tomé e cristãos de S. Mateus), ou sociológicas (cristãos e muçulmanos, núbios e etíopes). Dada a contraposição genérica entre os complexos narrativos relativos à Índia e à África, a multiplicação de categorizações duais de alcance opositivo cada vez menor, é um procedimento lógico que torna conceptualmente possível a aceitação, na Europa do século XV, da hipótese de um reino africano do «Preste João das Índias», sociologicamente perfeito, e o seu posterior desmantelamento ou negação. Como os textos apresentados deixam entender, esta hipótese tem na codificação geográfica da Etiópia e, mais genericamente, da África, um suporte essencial. A excessiva importância atribuída à Etiópia na cartografia africana e a assimilação do reino às fontes do Nilo merecem por isso uma breve referência.

Na cosmografia e cartografia medievais, o rio Nilo, identificado com o Gion, um dos rios que nascem no Paraíso terrestre, é considerado como a fronteira da Índia. Durante o período de transição do reino da Ásia para a África, a perspectiva bíblica que faz proceder o Nilo do Paraíso, é combinada com uma concepção cosmográfica que distingue a Etiópia do resto do continente africano<sup>72</sup>. Com as explorações da costa africana, o rio Senegal, o Níger e finalmente o Congo, são tomados como braços do Nilo que desaguam no Atlântico (Randles, 1960:20-27): Alvise Cadamosto, por exemplo, afirma que o Senegal é um braço do Nilo, «que nasce no Paraíso terrestre» (in: Albuquerque, 1986:177). A suposição de existência de uma rede hidrográfica unitária no continente africano, centrada no rio Nilo e nas suas fontes (um lago central africano situado nas «montanhas da Lua», claramente evocador da descrição do Paraíso terrestre) implica que todas as regiões a oriente

<sup>72</sup> No princípio do século XVI, Duarte Pacheco Pereira escreve que a «Etiópia Superior começa no rio Indo, além da Pérsia, de que a Índia este nome tomou» (*Esmeraldo de Situ Orbis*, p. 80).

dos rios que desaguam no Atlântico possam ter sido tomadas como «terras do Preste João» (figuras 18 e 23) (Randles, 1960:25). Este raciocínio, recorrente em Gomes Eanes de Zurara, por exemplo<sup>73</sup>, condiciona determinadamente as relações diplomáticas entre Portugal e o rei do Congo, nos fins do século XV e século XVI.

Mais tarde, João de Barros, na *I Década da Ásia* (1552), refere-se ao projecto de «descobrimto» do rei português D. João II, notando que o confronto das informações de religiosos etíopes «que cá vêm a estas partes de Espanha» com as tábuas de Ptolomeu, levaram o rei e os cosmógrafos a identificar o rei de Ogané, a leste do Benin, com o Preste João: «achavam que ele devia ser o Preste João por ambos andarem metidos em cortinas de seda e trazerem o sinal da cruz em grande veneração» (I, III, 4). Depois da partida de dois emissários seus para o Oriente (Afonso de Paiva e Pêro da Covilhã), D. João II fornecera a um clérigo etíope proveniente de Roma, chamado Lucas Marcos, várias cartas para que os «religiosos abexins» de Jerusalém as levassem, por várias vias, ao Preste João (I, III, 5). Por outro lado, as feitorias no interior da África sudanesa tinham sido fundadas porque era «intenção [de D. João II] nestas feitorias, que mandava fazer no sertão, tanto era por saber as coisas dele, e poder penetrar as terras do Preste João, a oriente, como por o resgate do ouro que a elas concorria» (I, III, 6); e a conversão dos povos Wolof (Jalofos), bem como a construção de fortalezas nas margens do rio Senegal e Gâmbia, poderia permitir «entrar ao interior daquela grande terra até chegar ao Preste, de quem ele tão fundamento fazia para as coisas da Índia» (I, III, 8).

A hipótese da existência de um reino «africano» do Preste João das Índias assenta portanto num processo discursivo que faz recurso permanente à analogia entre um espaço oriental positivamente marcado

<sup>73</sup> *Crónica de Guiné*, LX; cfr. também o capítulo LXI («Como o autor fala algumas cousas do rio Nilo»).



(a Ásia), por referência ao conjunto da Ecúmena, e o sector oriental de um continente próximo da zona tórrida, marcado por uma grande ambiguidade categorial, a África. As coordenadas geográficas, a questão ideológica das heresias cristãs orientais, e a desvalorização bíblica da cor negra, codificam um processo transformacional que acaba por resultar numa inversão da própria figura do Preste João, tal como é apresentado no texto da *Carta*: de imagem da semelhança ele transforma-se gradualmente numa imagem da alteridade.

## «CEGOS PELOS RAIOS DA FÉ DE ROMA»

*Os contactos entre Portugal e a Etiópia nos séculos XVI e XVII foram iniciados como uma actualização de um projecto cruzadístico, com objectivos estratégicos específicos (o controlo português do mar Vermelho, defesa da Etiópia contra as invasões somalis). Durante este período são desarticulados motivos que identificavam o rei etíope com o Preste João (nomeadamente, o seu poderio militar, a grande riqueza do reino, e a ortodoxia ético-religiosa), os quais confirmam que a Carta é, até meados do século XVII, um modelo discursivo e ideológico da abordagem e tentativa de compreensão da sociedade cristã etíope.*

Durante o século XVI, os problemas de adequação entre a imagem proposta pela *Carta* e o novo estatuto do Preste João como rei negro num novo *locus* permanecem ainda: o mapa *Kunstman IV* (1519), por exemplo, menciona que «o rei da Abássia [Etiópia] é poderosíssimo e cristão. Tem sob o seu ceptro reis e chefes»; diz também que «o seu domínio estende-se, por um lado, até ao mar Vermelho e, por outro, até à grande província de Manicongo, que nós erradamente damos o nome de Preste João e Senhor da Índia»; e acrescenta: «É etíope e encarapinhado, mas de certo modo aproximando-se do branco» (in: Albuquerque, 1986:17). Também, na *Verdadeira informação das terras do Preste João* (1540), o P.<sup>e</sup> Francisco Alvares, capelão da primeira embaixada portuguesa à Etiópia (1520-1526 — figura 26), lembra que o rei etíope «era novo e não muito preto, seria de cor castanha ou maçã baionesa não muito parda e em sua cor bem gentil-homem» (*Verdadeira informação*, I, LXXXIII, p. 214).

Da deslocação da Índia para a África Oriental decorre, na visão expressa por autores portugueses do período dos Descobrimentos, uma dupla distanciação, espacial e conceptual, do motivo do rei cristão em relação à área de produção de especiarias — ou seja, uma autonomização do código teológico. Desde a *Crónica dos Feitos da Guiné* de Zurara, e das Bulas papais *Dum Diversas*, de 1452, *Romanus Pontifex*, de 1455, *Inter Caetera*, de 1456, o código teológico é preferentemente utilizado para estabelecer a identidade sociológica da figura do «descobridor» num espaço desconhecido: associando geralmente as zonas negativas desse espaço por referência ao «mouro», e as positivas por referência ao «cristão». Assim, visto da foz do Níger, «afluente» do Nilo, o reino do Benin, a Oriente, é definido como o reino do Preste João; depois, no golfo da Guiné, o reino do Congo sofre processo idêntico; os hindus de Calecute são também cristãos para Álvaro Velho ou Duarte Barbosa.

A *Verdadeira Informação* do P.<sup>e</sup> Francisco Álvares, dá conta, em 1540, de um conjunto de inversões operadas sobre a imagem medieval. Desde esta altura que o problema teológico relacionado com o cristianismo do Preste João, agora já definitivamente e publicamente contactado, ganha uma nova dimensão. O motivo do monofisitismo copta como crença cismática, apenas levemente mencionado nos relatos medievais sobre a Etiópia, passa a constituir um tema central das polémicas sobre a heterodoxia do cristianismo nas «terras do Preste João», num período em que numa Europa dividida se digladiam a Reforma protestante e a reacção católica da Contra-Reforma. O motivo da cisão copta e do monofisitismo etíope e da separação das duas Igrejas, durante o Concílio de Éfeso, apenas levemente mencionado nos relatos medievais sobre o Preste João, passa a constituir um tema central das polémicas sobre a heterodoxia da «crença cismática» dos etíopes (Davis, 1971:251 segs.).

Na *Verdadeira Informação*, a estranheza que o P.<sup>e</sup> Francisco Álvares experimenta quando observa os costumes etíopes é simultânea de uma tentativa contínua de colagem do vivido à visão da *Carta* medie-

val; o Negus etíope tem ainda traços de Presbítero: «Tinha o Preste vestida uma rica opa de brocado [...] De os joelhos abaixo um rico pano como gremial de bispo» (I, LXXXIII, p. 214). Uma forte ambiguidade nos critérios de classificação sociológica do reino é pressentida em toda a obra: o espaço etíope é pontuado de múltiplas igrejas, a devoção cristã dos habitantes é notável, mas estes são fraudulentos, preguiçosos, mentirosos, e ladrões (a embaixada é apedrejada perto de Amba Guechem: LVII-LVIII, pp. 143-148); é assaltada na própria corte imperial, LXXI, pp. 181-182). Praticam a circuncisão, o baptismo é irregular, assim como vários aspectos da liturgia e dos sacramentos. No último capítulo da obra, chamado «De certas perguntas que o arcebispo de Braga fez a Francisco Álvares e respostas que a ela deu», afirma que os etíopes comem «carne crua», que são incapazes de aproveitar a riqueza do solo, vivem em casas de palha e «...o povo [diz] pouca verdade ainda que dão juramento» (II, IX, p. 417) (cfr. figura 29).

A ideia de assimilação do reino de Preste João ao mundo tórrido, inferior e selvagem que identifica a «África negra» (e, conseqüentemente, de distanciação em relação à imagem da *Carta*), ganha uma nova dimensão desde as descrições da expedição de Cristóvão da Gama contra o Somali Granhe, em socorro de Cláudio (Galawdevos), entretanto refugiado «perto da fonte do Nilo», (acusado pelo escritores jesuítas de ser causador moral do martírio etíope de Cristóvão da Gama, o ultimogénito de Vasco da Gama). A partir de meados do século XVI, torna-se ainda mais evidente a inadequação do rei etíope à imagem de poderio militar proposta na *Carta* e ainda confirmada em 1513, por Afonso de Albuquerque, ou pela *Carta das novas do descobrimento do Preste João*<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> A *Carta das novas que vieram a el rei nosso senhor do descobrimento do Preste João* (Lisboa, 1521; ed. A. Cortesão e H. Thomas, Lisboa, 1938) descreve o «mui grande poder» do Preste João etíope; Afonso de Albuquerque, para empobrecer o núcleo do império mameluco, no Egipto, contava que o monarca etíope pudesse desviar o curso do Nilo e expulsar os turcos do mar Vermelho, cuja fonte se deveria encon-

É, no entanto, na segunda metade do século XVI que se adensam, nos textos produzidos pelos missionários jesuítas, as acusações de não aceitação da dupla Natureza de Jesus Cristo, de incorrecta consagração do Corpo de Cristo durante a Missa com pão levedado e uvas esmagadas, e também de irregularidades várias no ritual, próprias da Igreja etíope: o baptismo anual, a integração de motivos pagãos nas cerimónias de Eucaristia, a permissão de casamento dos padres e ordens monásticas, a aceitação de ritos hebraicos, como a circuncisão, e de costumes muçulmanos, como a poligamia (cfr., por exemplo, Baltazar Teles, *História Geral de Etiópia*, I, XXXVI-XXXIX). Os textos que os jesuítas produziram sobre a Etiópia descrevem uma sociedade que apresentavam como bárbara, e teológica e socialmente degenerada. A *História geral de Etiópia*, do P.<sup>e</sup> Baltazar Teles, fornece uma versão resumida e particularmente negativa da Etiópia descrita pelas várias cartas e relatórios dos missionários jesuítas, onde conjuga as informações etnográficas e históricas de missionários como os P.<sup>e</sup> Pêro Pais e P.<sup>e</sup> Manuel Almeida, com a retórica anatemizadora dos enviados pontificais André de Oviedo e Afonso Mendes. Sujeito a calores tórridos, numa região árida, invadida regularmente por pragas de insectos, o território etíope é dominado por uma incrível quantidade de feras. Já com Francisco Álvares, mas sobretudo com o início da missão jesuíta na corte do Negus (o soberano etíope), a Etiópia é descrita com um reino onde, entre pequenos núcleos sociais, o deserto inóspito abriga bandos de assaltantes, e perigos sem fim. Em termos sociológicos, a nitidez de uma administração feita sobre uma sociedade virtuosa, desconhecida da fraude, do roubo, da mentira (que a *Carta do Preste João* descreve),

trar no seu reino: «E a principal coisa que fez sossegar a Índia, e amansar os corações dos reis e senhores dela, foi ver as inteligências, que o grande Afonso d'Albuquerque tinha com o [...] Preste João para cortarem uma terra e lançarem o Nilo por outra parte, para destruição do Cairo» (*Comentarios de Afonso d'Albuquerque*, IV, XVVIII, p. 244).

dá lugar a uma cadeia administrativa centrada no rei, que é recorrentemente quebrada pelas ambições dos dignatários, pela traição e oportunismo dos súbditos («cristãos», quando o imperador está perto; «mouros» quando os exércitos Somalis se expandem para Norte) e pela arbitrariedade e capricho do Preste, isto é, do Negus. Na própria corte, os roubos e assassínios são frequentes. O povo vive esfomeado, e, devido ao clima, é preguiçoso e fraudulento. Baltazar Teles nota a predileção dos etíopes pela carne crua de vaca (*História*, I, XVI), e o facto de não haver ouro ou grandes riquezas naquele reino (I, XIII; I, XXIII). Argumento que, para ele, contradiz em definitivo qualquer identificação com o Preste João da *Carta*, é o facto de o Negus não ter reis vassallos, que lhe paguem qualquer espécie de tributo (I, XX); e mesmo o aparato com o qual o soberano se apresentara a Francisco Álvares, tinha apenas o objectivo de criar uma falsa ilusão de poderio e magnificência (II, V).

No contexto do complexo processo da tentativa de identificação entre o Negus etíope e o Preste João «*das Índias*» e sua posterior denegação, ressalte-se a posição peculiar do P.<sup>e</sup> Pêro Pais, um missionário jesuíta que conseguiu uma certa influência na corte etíope e o primeiro europeu a visitar e descrever as «fontes do Nilo» Azul (o Abbai). Por um lado, ele propõe-se, nas suas explorações geográficas, dismantelar uma teoria geral de classificação da hidrografia do continente africano (negando, «experimentalmente», a inacessibilidade das fontes do Nilo e a existência, na Etiópia, de um gigantesco lago central); mas, por outro lado, a sua actuação junto do Negus surge como uma surpreendente reactualização de antigas tradições cristãs directamente relacionadas com a *Carta*: tendo conseguido persuadir o Negus Susenyos a converter-se ao catolicismo, Pêro Pais desenha e supervisiona a construção de um palácio e um igreja para o soberano (numa península do lago Tana, origem do Nilo Azul). A sua estratégia de conversão do Negus parece ser moldada pela história oriental de S. Tomé, que cristianiza o rei in-

diano *Gundafor*, construindo-lhe um palácio no Céu<sup>75</sup>, e cujo corpo repousa numa igreja numa ilha-península de um lago.

Até à sua expulsão final em 1634, descrita no seu *Itinerário*, pelo P.<sup>o</sup> Jerónimo Lobo, o último patriarca católico na Etiópia (expulso por Fasilidas em 1635), os missionários jesuítas sublinham, nas *Informações*, nas *Cartas Anuas*, e nas *Histórias*, os traços heréticos e infraculturais da Etiópia. A demonstração da religiosidade irregular dos cristãos etíopes, e as tentativas de imposição do rito católico e de aceitação do dogma da dupla natureza de Jesus, constituem a preocupação central da presença jesuíta na Etiópia. O monofisitismo é qualificado por Baltazar Teles, na *História Geral de Etiópia a Alta ou Preste João*, como uma «infernall heresia de não haver em Cristo Senhor Nosso mais que uma natureza [humana e divina]», que causou os «infernais abusos e diabólicas superstições dos abexins» (I, XXXVI). O que Teles vê como «a perda da fé católica» é a causa directa do desregramento social, da arbitrariedade real, e, geralmente, da desordem social do reino — as invasões dos povos Gala são, para ele, manifestações do castigo divino sobre Fasilidas, que inverteu o processo de reforma eclesiástica e jurídica iniciado por Susenyos, sob a influência do jesuíta Pêro Pais (*História de Etiópia a Alta*, I, XXIV). Ao contrário do que fora imaginado, não existem, em definitivo, verdadeiras cidades na Etiópia: segundo Baltazar Teles terão existido, mas anteriormente «à perda da fé católica» — isto é, antes do século VI (I, XXII); as casas são geralmente feitas de troncos de árvores e cobertas de folhas, e mesmo o ensino, pelos portugueses, do trabalho da pedra, não parece ter sido apreendido (I, XXIII). Parecem ignorar todas as qualidades morais: são traidores, egoístas, inconstantes, sem virtudes. Finalmente, o soberano etíope vive, não num magnificente palácio, mas como um nómada, abrigado sob uma tenda de pano (I, XXII).

<sup>75</sup> Note-se que o Preste João, que é secundado pelo patriarca de S. Tomé, possui um palácio construído segundo o modelo do palácio deste mesmo rei Gundafor.

Para Manuel de Almeida, a identificação do soberano etíope com o «verdadeiro» Preste João, um rei nestoriano indiano, ficara a dever-se a um erro de interpretação de um viajante português que Francisco Álvares viria a encontrar na corte do Negus — Pêro da Covilhã: este teria considerado que «Preste João» provinha de «Belul Jan», um título honorífico do imperador etíope que significaria «nobre João»; mas Pêro da Covilhã não se tinha dado conta que o título era fictício, já que o imperador era chamado «Nuguca nagasta» (*Negusa Nagast*, «rei dos reis»), e que «Belul» e «Jan» eram apenas duas alocações veneratórias com o mesmo significado (*História da Etiópia*, I, I; ed. Beckingham & Huntington, 1954). Jerónimo Lobo, propõe por sua vez, numa *Breve Notícia*<sup>76</sup>, que a confusão teria ocorrido «...em tempo em que os franceses senhoreavam a Terra Santa, na qual é certo que não só se encontravam os abexins com eles, mas no título de cristãos se haviam de comunicar, e como os franceses chamam aos seus sacerdotes ou clérigos *Prete*, e os abexins a seu rei *Jan*, que afirmavam ser sacerdote, verosímil é e muito posto em razão que junto o nome *Prete* com o de *Jan* que se formasse o de *Prete Jan* pelo imperador abexino, [...] confundindo e equivocando estes dois príncipes entre si com ocasião do nome» (f.<sup>o</sup> 129v). Desaparecida, depois da morte de Susenyos, a esperança na conversão dos etíopes monofisitas ao catolicismo, o missionário Manuel de Almeida escreve na sua *História de Etiópia a Alta*: «Agora que os raios da fé sagrada de Roma [...] iluminaram [os Abissínios], eles ficaram tão cegos pelo grande brilho dessa luz que quase perdemos a esperança de que eles a voltem outra vez a ver com os olhos abertos. É evidente para todos que tão grandes e variadas deformidades não podem ser bem descritas de maneira simples. Não os devemos descrever tal como são a não

<sup>76</sup> *Breve notícia e relação de algumas coisas novas curiosas certas nam vulgares, e dignas de se saberem, escritas a instância de curiosos* (ms. 50-V-37, da Biblioteca da Ajuda), publicado em adenda ao *Itinerário*, (ed. Gonçalves da Costa, 1971).

ser que descrevamos uma quimera, nem fictícia nem imaginária mas real, para que todo o mundo possa saber que esta nação é a mais estranha monstruosidade que a África, a mãe dos monstros, criou nas suas remotas e selvagens selvas» (Prólogo, ed. Beckingham & Huntingford, 1954). Os textos de Pêro Pais e de Manuel de Almeida — o primeiro manteve-se inédito durante 300 anos, o segundo foi publicado na síntese de Baltazar Teles — são *Histórias*; isto é, propõem uma reconstituição histórica do reino segundo dois eixos complementares: como demonstrações da ilegitimidade da assimilação entre o modelo sociológico e teológico proposto a propósito das «terras do Preste João» e o contexto observado na Etiópia-a-Alta; e como quadro histórico que permite justificar o estado de decomposição política e social da Etiópia do princípio do século XVII<sup>77</sup>, como consequência de uma «falta» original — a imaginada perda da fé católica, que teria estado na origem da regressão civilizacional do «reino de Axum», no século VI.

Em síntese, importa referir que, partindo da tese de um rei «fabuloso», nos confins da Ásia, a literatura europeia, e especialmente os textos de jesuítas portugueses, elaboram, ao longo de dois séculos, a hipótese de um rei «possível», num lugar cada vez mais definido, na África oriental. Os cronistas e os missionários jesuítas portugueses, perante uma realidade abordada, revestem esse rei «real», e a sociedade que ele governa, de caracteres anticulturais, dependentes em larga medida da imagem degenerada e selvagem do negro africano — o cafre, o gentio da África meridional (figura 27). O P.<sup>e</sup> Jerónimo Lobo considera, por sua vez, numa *Breve Notícia*, através do recurso à codificação histórica, a existência de dois reinos cristãos: um em África, outro na Índia; refere também que o rei etíope tinha, por confusão dos franceses, tomado o título do rei indiano, o qual era o «verdadeiro» Preste João (f.º 129r).

<sup>77</sup> Marcada pelas invasões dos povos Gala (Oromo), guerras civis, cismas, etc; cfr. Abir, 1980:196 segs.

Este tinha entretanto desaparecido: «Que o Imperador da Abássia não seja o antigo Preste João é coisa certa, porque o que antigamente assim se apelidava nem notícia há dele agora, e também porque este príncipe Preste João tinha seu Império e era conhecido em Ásia» (f.º 128v). Para Jerónimo Lobo, último patriarca católico na Etiópia, expulso pelo imperador Facilidas, Negus etíope, mergulhado, com a sua sociedade herética, num estado de quase selvajaria, nunca foi o Preste João medieval: «...e eu agora digo por conclusão não ser o imperador abexino o Preste João antigo Asiático» (f.º 129r).

Da *Carta do Preste João* a Jerónimo Lobo, a literatura europeia sobre o Oriente coloca o leitor em presença de dois personagens, de realidade questionável (a fábula do rei dos reis; a construção do tirano herético e bárbaro), imaginados num Espaço inacessível, ou num Tempo que (ainda, ou já) não é presente. Num primeiro momento a figura do Preste João é a de um soberano poderoso, pleno de virtudes cristãs, reinando sobre uma nação asiática de gente virtuosa, próxima do Paraíso. Do outro lado do mundo, e num discurso marcadamente cosmológico, o Preste João surge como um «semelhante», e o seu reino como uma projeção de carácter utópico do conceito de *imperium*. Mas, ao mesmo tempo que toda a imagem medieval do mundo é questionada, e que uma massa importante de informações novas, recolhidas por viajantes, por missionários, exige ser inteligida, é visível um esforço contínuo de adequação dessas informações às categorias vigentes: já não na Índia mas em África, já não branco mas negro, e não já um Preste que contacta mas um rei que é contactado, ele é ainda um Preste João para Francisco Álvares, o seu reino está semeado ainda de grandes cidades, de igrejas e conventos. Os reis etíopes são, na correspondência trocada, «irmãos» dos reis portugueses.

Durante o período da missão jesuíta, a realidade social, geográfica, histórica do reino etíope é obsessivamente descrita. Mas os textos jesuítas evocam uma realidade muito particular e descrevem factos

muito específicos: essa «realidade» é como que o contrário da «fantasia» do Preste João medieval. O rei «real» etíope continua, nos escritos jesuítas, a depender da «imaginação» do rei fabuloso. Mas, em vez de sujeitarem a realidade etíope à imagem do Preste, optam por inverter, ponto a ponto essa imagem. Não podendo ser convertido à verdadeira fé, não pode ser senão um rei herético, que reina sobre uma sociedade negativizada (degenerada), que deixou de suportar a comparação com o mundo cristão ocidental. A tal ponto, que, para Jerónimo Lobo, acaba por ser possível restabelecer, através de um complicado jogo de espelhos, a «realidade» do Preste no seu próprio reino — a Índia — mas num tempo irremediavelmente passado; e a «realidade» do seu contrário, o rei etíope — num espaço tornado inacessível aos europeus.

A imagem original do Preste João, se se extingue no eixo espacial, e se foi substituída por outra, construída em espelho, não se perde, porém, para Jerónimo Lobo. É, na *Breve notícia*, sabiamente projectada numa cadeia temporal: «...é coisa certa, segundo os Autores escrevem, haver [existido] um Príncipe Cristão no Oriente conhecido na Ásia, poderoso em terras, riquezas e vassallos, cristão de profissão do qual contam grandes particularidades, e como dele não haja já mais que o nome, *tudo o mais consumiu o Tempo*, como costuma. Têm por certo os que são vistos em antiguidades que este tal [é o] Príncipe de Narsinga ou Bisnagá, porque nos séculos antigos o Príncipe que possuía este Império, entre os reinos que senhoreava era tudo o que se chama Índia e muitos reinos e províncias confinantes, com que veio a conseguir o nome de grande Príncipe; porém dele ao presente não há já mais que uma fama bem apagada» (*Breve notícia*, f.º 128v). Neste momento, e quando as duas imagens se tornaram tão indiscutivelmente diversas, entre si e em relação ao mundo ocidental, a operacionalidade do motivo do Preste João perdeu-se, enquanto elemento de discurso.

Ao longo de um período de cinco séculos, a transformação da imagem do Preste João, condicionada por um processo de acumulação de informações geográficas e etnográficas, não implicou o dismantelamento e o abandono puro e simples do modelo literário inicial mas um reajustamento delicado no interior de um quadro descritor das sociedades meridionais e orientais, definidas num eixo onde a selvajaria (o humano menos a razão) se parece relacionar com a utopia (o humano menos a animalidade)<sup>78</sup>. Entre a imagem revelada na *Carta do Preste João*, no século XII, e a que emerge das *Relações* dos missionários da Companhia de Jesus, no século XVII, o processo de transformação — que poderia ser chamado de «dialéctico» — foi acompanhado de uma reordenação estrutural do locus dessa imagem. A inversão produzida parece ter sido conseguida graças a uma fórmula de negação sistemática, não apenas dos pressupostos imaginários da *Carta*, mas da caracterização ideologicamente positiva dos valores que a exprimiam. Nada, nesse processo, indica que as brechas do «acontecimento», do aleatório, tenham determinado a transformação. Ou melhor, a impressão final é a de que, perante o «acontecimento» (a «descoberta» geográfica, o contacto entre a Europa e a Etiópia, as relações com os reinos indianos, etc.), uma lógica associativa extremamente flexível se manteve operante, possibilitando a articulação de cada «acontecimento» com uma memória histórica organizada.

Do soberano da Índia medieval ao da Etiópia renascentista o trajecto percorrido pelo olhar ocidental é de tipo parabólico, um pouco como o percurso que Mandeville traça entre as ilhas asiáticas, mas num sentido inverso, e num ângulo mais apertado: de uma Cultura frágil, mas positivamente conotada (a oriente), a uma Cultura igualmente frágil, mas negativizada e analogicamente associada ao sul (a África).

<sup>78</sup> Sobre este tema cfr. C. Marouby, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Ed. Seuil, 1990.

O Preste João etíope, imaginado pelos autores jesuítas, não é um selvagem, nem o sistema de negação a que é condicionado lhe atribui categorias próximas do monstro demoníaco ou da animalidade. Mas, como o seu reverso indiano, ele é explicável por referência a essas categorias e pela definição de um Paraíso a oriente. Foi entre estes dois pólos que a imaginação sociológica ocidental buscou, em espelho, a sua pertinência lógica, ou ideológica.

## RESUMO

Partindo do contexto temático da *Carta do Preste João*, é pensada, ao longo de cinco séculos, a possibilidade do «descobrimento» ecuménico do Oriente (no duplo sentido de uma «desocultação» cognitiva e de uma «iluminação» apostólica). Do ponto de vista da análise sincrónica, as versões medievais, pseudo-autográficas, da *Carta do Preste João* encontram-se numa relação complexa de inversão temática com os relatos dos viajantes e missionários ibéricos sobre a sociedade e o soberano etíopes. A africanização do «Preste João» e do seu reino implica a recombinação dos diversos elementos político-religiosos, ético-sociológicos, cosmológicos, que caracterizam a figura do *dominus dominantium* indiano — segundo regras transformacionais assentes numa codificação teológica e doutrinária.

Duas faces antitéticas da mesma figura do rei sacerdotal são desta forma adivinhadas em textos que, apesar das evidentes distinções estilísticas e genéricas, manifestam, ao nível estrutural, fortes articulações temáticas: a inversão que afecta a imagem inicial do soberano ideal indiano pode assim ser expressa, neste contexto, por via de uma «africanização» demoníaca (o Negus etíope Fasilidas das *Histórias* dos jesuítas), ou, porque «os mitos também morrem», caricatural (o «Preste João» atacado por harpias, do *Orlando furioso*).



III

HORIZONTES ORIENTAIS

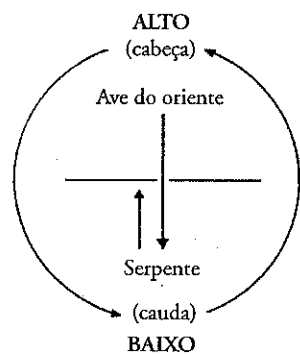
ENCICLOPÉDISMO MEDIEVAL E NARRATIVAS APÓCRIFAS

## VER UM ESPELHO E MORRER

*Através da análise de certas informações da literatura enciclopédica clássica e medieval europeia, é possível esclarecer certas tematizações recorrentemente associadas ao Preste João (mas de difícil interpretação no contexto específico da Carta), e evidenciar a riqueza do quadro simbólico nela usado, de forma referencial. Estas informações constituem chaves preciosas para compreender a ideia, incompreensível no texto da Carta, de que a roupa do Preste João é fabricada por répteis venenosos e incombustíveis (as salamandras). Simultaneamente, é explorada uma dialética da confrontação entre adversários de naturezas opontes, já adivinhada na análise da Carta.*

Foi, em consonância com a oposição Cristão / Não-cristão, evocada a caracterização, na *Carta do Preste João*, das serpentes e escorpiões como animais portadores de veneno associados ao Diabo e ao mal, caracterização corrente na simbologia e na mística cristã e que é evidenciada, com uma função explicitamente tipológica, nos bestiários moralistas medievais que constituem elaborações do texto alexandrino do *Fisiólogo* (Wittkower, 1987:31-32). A classificação que orienta este tipo de textos introduz um critério dualista vertical, que percorre as várias tipologias vegetais e animais (divisíveis em aquáticos, terrestres e celestes, ocupando os répteis uma categoria autónoma): as diversas espécies descritas são definidas pela sua associação alegórica a Cristo ou ao Diabo. Neste contexto simbólico, Richard Warburg chama a atenção (1937-38:253) para o conteúdo de uma passagem do *Comentário ao Apocalipse* pelo Beato Espanhol

(século VIII), onde uma «ave do Oriente» ornamentada de pérolas representando Cristo combate uma serpente, figuração do Diabo, cobrindo-se de pó para dissimular a sua natureza e a sua presença (figura 33). Esta passagem explora a imagética da simbolização de Cristo como águia que combate a serpente (o Diabo), fundada na tradição hermenêutica dos escritos dos primeiros autores cristãos<sup>79</sup>. Beato menciona ainda que a «ave do Oriente», coberta de pó, protege a cabeça com a cauda, para depois atacar com o bico a cabeça da serpente e perfurar-lhe o cérebro. E explicita a associação alegórica entre a «ave do Oriente» e Cristo: este, à imagem daquela, «vestiu-se com a fraqueza humana e cobriu-se com o pó da nossa carne para lutar sob a forma humana [...] tapando, assim, com a cauda da humanidade a face da divindade e extinguindo, como que com um longo bico, a malícia venenosa do velho assassino dos homens [o Diabo], através da palavra da sua boca» (Warburg, 1937-38:253). A «ave do Oriente», descrita por Beato como representação de Cristo, evidencia uma conjugação morfológico-comportamental interessante: torna-se invisível ao olhar da serpente dissimulando-se sob o pó levantado, e escuda-se do seu veneno protegendo a cabeça (identificada com a divindade) com a cauda (identificada com a humanidade).



<sup>79</sup> Pelo menos desde Ambrósio (*De Jacob et vita beata*, I,3).

Alegoria sobre o par antitético Cristo/Anti-cristo, a descrição da «ave do Oriente» constitui uma transformação da luta do mangusto icnêumone (gr. *Ichneumon*, «perseguidor») contra uma serpente, relatada na literatura enciclopédica clássica e que é retomada no *Fisiólogo*: o icnêumone egípcio, para além de roubar os ovos dos crocodilos (Plínio, *Hist. Nat.*, VIII, 36), caça cobras venenosas começando por cobrir a cauda e o corpo com camadas de lama ou areia que seca ao sol, criando assim uma protecção eficaz contra o seu ataque. Combate-as levantando a cauda à sua frente para proteger o focinho descoberto, único ponto vulnerável à picada de serpentes. Ataca-as pelo flanco, estrangulando-as pelo pescoço enquanto elas tentam em vão morder-lhe a cauda levantada. Esta classificação bipartida que opõe a parte superior do corpo à parte inferior, que define a «ave do Oriente» e o icnêumone, é também curiosamente aplicada à serpente, no *Fisiólogo*: o corpo da serpente é identificado com o Homem, a sua cabeça representaria Cristo<sup>80</sup>.

#### AVE DO ORIENTE = SERPENTE

Naturalmente que, em termos exegéticos, a interpretação desta bipartição é possibilitada pelo facto de a grelha classificatória dual ser aplicada, não apenas a espécies, mas a partes de corpo. Mas a questão essencial por trás destas associações e aparentes confusões tem que ver com a retórica particular das descrições enciclopédicas e literárias de seres «maravilhosos», onde é marcante a ênfase posta na combinação, na agregação, na ambiguidade. Os exemplos abundam, da quimera das *Metamorfoses* de Ovídio (*Met.*:IX,647) — monstro ígneo com cabeça humana sobre um corpo de leão e cabeça de cabra no fundo de uma

<sup>80</sup> *Fisiólogo*, ed. Cahier & Martin, 1851, II para os mss. A, B e C. A descrição da víbora de cabeça humana, no *Fisiólogo*, tornou-se um motivo abundantemente representado na iconografia medieval (cfr. Lecouteux, 1982,II:241-242).

cauda de serpente que, segundo Alberto Magno habita na Babilónia (*De Animalia*, 58a) —, ao Leviatã, o *serpens diabolus* de Isídro (*Etimologiae*, VIII, 11, 27), dragão apocalíptico lançador de chamas, com barbatanas e asas, segundo a descrição de Vincent de Beauvais (*Speculum Naturale*, XX, 29). Mas dois monstros têm particular relação com a temática presente. Um deles é o basilisco [gr. *basiliskos*, lat. *regulus*, «pequeno rei»], o «rei das serpentes»<sup>81</sup>, que ocorre na literatura zoológica fantástica, desde Aeliano, Plínio e Júlio Solino. Nascido do ovo de um galo e chocado por um sapo, tem corpo de serpente e cabeça de pássaro; mede apenas meio-pé, mas tal como o seu silvo estridente põe em fuga todos os répteis, o seu poderoso veneno é fatal para os homens, para os animais, para a vegetação e para a própria terra; vicia o ar com o seu sopro impuro e qualquer pássaro que voe próximo dele cai morto. Só a doninha lhe é imune e é mesmo capaz de o matar, quando fechada numa toca ou buraco com ele. Aeliano adianta ainda que o canto do galo lhe é fatal. Note-se que o basilisco recebe na Idade Média uma característica complementar importante: o seu olhar fulmina.

O carácter combinatório deste animal monstruoso é óbvio e alguns dos elementos que o descrevem são facilmente inteligíveis. O seu estatuto de «rei das serpentes» e o imenso poder do seu veneno são função da sua natureza ambígua de réptil rastejante e venenoso e de galináceo de canto estridente e comportamento emproado. A sua caracterização iconográfica é geralmente a de um ser larvar, como um girino de batráquio, ou combinatória — cabeça e patas de galo, asas de dragão, corpo de ofídeo (Lecouteux, 1982, II: 169; Malaxecheverría, 1989: 146-156. Cfr. figuras 31 e 32). Do seu nascimento monstruoso herda a crista ou coroa, o bico, a plumagem facial, e a estridência do seu silvo; por outro lado, do sapo retém a natureza ctónica (o sapo

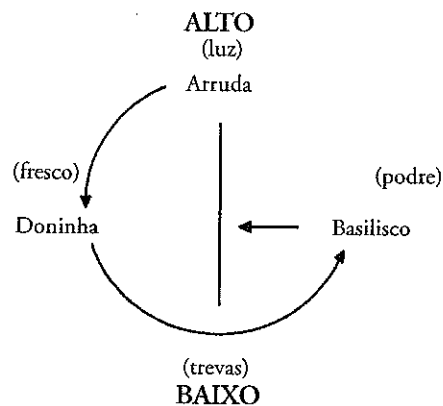
<sup>81</sup> Segundo Agostinho: «O basilisco é o rei das serpentes, tal como o Diabo é o rei dos demónios», *In Psalmum*, XC, 9.

esconde-se sob a terra), a venenosidade e o olhar fulminante (o sapo lança o seu veneno contra aqueles que olham para ele). É interessante notar como a elaboração de um monstro de poderes hiperbólicos, tão universalmente nocivos, se articula com as informações sobre a sua quase caricatural fragilidade e vulnerabilidade ao canto do galo. Se o seu terrível silvo exprime, entre os répteis, uma marca da sua diferença (a estridência do seu silvo advém da sua origem galinácea), o facto de sucumbir ao canto igualmente estridente do galo surge como resultado de um cúmulo notável de elementos de valor idêntico. Esta conjunção intolerável exprime-se através de um verdadeiro curto-circuito simbólico: definido à partida como uma super-serpente, o basilisco não passa no entanto de um infra-galináceo.

Esta interpretação pode ser confirmada por informações complementares referentes ao seu irredutível inimigo. A doninha (lat. *mustela*, de *musteus*: «fresco», «novo») é um pequeno predador voraz, de aspecto vagamente serpentilíneo. Tal como o basilisco exala um hálito impuro, a doninha caracteriza-se pelo seu cheiro fétido: Plínio refere explicitamente que o basilisco sucumbe, no interior da sua toca, ao mau cheiro da doninha (*Hist. Nat.*, VIII, 33). O basilisco, cujo mau hálito mata animais do alto (aves em voo), morre portanto do hálito fétido de um animal que é etologicamente marcado por uma grande polivalência cinegética: a doninha (ordem dos *mustelidae*) caça pássaros nas árvores, peixes nos rios, roedores e pequenos répteis sob a terra. Se os odores congénitos dos dois animais são fétidos, são no entanto desigualmente fétidos. O basilisco é venenoso, portanto categorialmente associado à putrefacção; a doninha é considerada imputrescível (o seu próprio nome latino a identifica com o «fresco» e o «novo»).

Por outro lado, pelo menos desde Plínio que a doninha é associada a uma erva medicinal, a «arruda» (lat. *ruta*): antes de penetrar nos buracos onde o basilisco se esconde, a doninha, como protecção, ingere ramos de arruda. A arruda, que é na tradição europeia da ervanária uma

das mais poderosas plantas medicinais para problemas relacionados com o estômago e a digestão, com a visão em geral e com envenenamentos diversos, exala um odor igualmente fétido<sup>82</sup>. Hildegarda de Bingen informa que a doninha conhece uma erva secreta que tem o poder de a curar e fazer reviver, quando misturada com o seu hálito e urina mal-cheirosos; sugere também que ela é imputrescível, e que o bálsamo aplicado com uma pele seca de doninha nas orelhas serve para curar problemas de audição no ser humano (*Physica*, VIII, 38).



É importante notar como as características definidoras destes seres são retidas e manipuladas nos termos de uma lógica exploratória: a mesma planta de odor fétido que serve de protecção e garantia de imputrescibilidade a um animal também fétido e que constitui um antídoto eficaz contra envenenamentos, tem um efeito aniquilador num monstro venenoso de hálito tão impuro que mata qualquer ave que voe por perto; este par, a arruda e a doninha, têm, complementar-

<sup>82</sup> Plínio, *Hist. Nat.*, XX, 51; Isídoro, *Etimologias*, XVII, XI, 8; Hildegarda de Bingen, *Física*, I, 64.

mente, virtudes medicinais que invertem o efeito nocivo atribuído ao olhar fulminante e ao silvo estridente do basilisco: a primeira resolve problemas de visão, e a segunda, problemas de audição.

A mesma Hildegarda de Bingen, ao descrever uma cura para as escrófulas, por secamento, através do recurso ao fígado de um sapo (um animal «quente» e venenoso) e de terra aquecida, nota, referindo-se ao linho a usar com a mistura: «é necessário que contenha suor humano, para que tudo o que é podre fuja desse suor, que tem um cheiro fétido; porque, muito frequentemente, é o mal que afasta o mal» (*Physica*:IX, 4). As escrófulas, que ao rebentarem a pele a transformam em chaga putrefacta, são supostas exalar um cheiro fétido. São concebidas como secreções sudoríferas putrefactas e malignas (Bloch, 1983:28). Alguns tratamentos listados por Plínio para a cura das escrófulas sugerem ser a aplicação de um princípio de invocação metafórica, em que é buscada a equivalência entre o carácter reticular da expansão subcutânea das escrófulas e a acção de certos animais escavadores: a toupeira, a minhoca, a formiga, o grilo, a doninha. Mas outros remédios obedecem ao mesmo princípio de acção por aversão ou repulsa metonímica evocado por Hildegarda de Bingen. Através do uso de animais conotados com a putrescibilidade, esses remédios têm o efeito de expelirem a putrefacção do interior do corpo: comer a parte central de uma víbora, ou atar um cordão de linho no qual foi suspensa uma víbora até morrer; aplicar unguento feito de caracóis ou lesmas esmagadas; usar um lagarto verde como amuleto (*Physica*, XXX, 12).

Estas informações serão melhor inteligidas se forem retidas algumas considerações sobre as particularidades do que as ciências sociais convencionam designar como o «pensamento simbólico». Émile Durkheim, reflectindo sobre lógica simbólica e científica, nota que quando elementos heterogéneos são ligados por um laço lógico interno se identifica uma relação de contrariedade, e quando se une termos homogéneos se estipula uma relação de identidade. A partir desta cons-

tatação, Durkheim descreve a retórica inerente à lógica simbólica nos termos seguintes: como «um gosto natural, tanto pelas confusões intemperadas como pelos contrastes excessivos [...] Quando aproxima confunde, quando distingue, opõe» (Durkheim, 1968:341-342).

Françoise Hérítier, a propósito da simbólica do incesto em sociedades não-ocidentais, demonstra que, nos termos de uma lógica classificatória e proposicional, em circunstâncias particulares elementos simbólicos idênticos se atraem e noutras se repelem mutuamente (Hérítier, 1979:232-233). O «cúmulo de idêntico» pode ser buscado ou pode ser proibido quando se trata, sugere, de regular a ordem das relações entre sexos opostos. Os conceitos complementares de «contágio» e de «curto-circuito» subsumem no âmbito do simbolismo esses dois movimentos discursivos inversos. Este princípio analítico, para que tenha aplicação geral, deverá ser complementado com a demonstração inversa, proposta por Gomes da Silva na sequência das considerações de Claude Lévi-Strauss sobre a simbologia da piroga ameríndia (Lévi-Strauss, 1968:157-160): os movimentos de conjunção e de disjunção mútua (moderados ou excessivos) que afectam termos logicamente idênticos, são igualmente evidenciados por elementos oponíveis como termos contrários (Gomes da Silva, 1989:33-40).

Os contornos heurísticos desta conceptualização têm o interesse de permitir enquadrar e sistematizar uma constante ambiguidade formal, que parece ser um traço definidor dos elementos relacionados nos diversos contextos simbólicos e enciclopédicos mencionados. O exemplo específico do basilisco reflecte explicitamente a centralidade dessa categoria lógico-retórica, a ambiguidade. Esta é porventura a razão mesma da existência discursiva do basilisco e dos monstros em geral. Bruno Roy sublinha, a partir da teorização teológica de Agostinho (*Civitate Dei*, XVI, 8), que a noção de «monstro» (lat. *monstra*, de *monstrare*: «mostrar») se integra num complexo lexical mais vasto onde se incluem o portento (lat. *portenta*, de *prae-ostendere*: «predizer»), e o

prodígio (lat. *prodigia*, de *porro dicere*: anunciar) (Roy, 1975:75). A definição semântica da noção de «monstro» no imaginário europeu clássico e medieval resulta na aceção de que os monstros existem, porque, enquanto tais, têm algo a mostrar, a anunciar, algo para tornar manifesto; acomodando-se com a teologia cristã, a imaginação da monstrosidade condicionaria assim a construção da normalidade natural ou social (Roy, 1975:76). O argumento é desenvolvido a propósito da «humanidade monstruosa», não da categoria dos «monstros quiméricos», em que o basilisco se integra. Mas a função «mostrativa» é equivalente: o basilisco torna retoricamente manifesta, na sua morfologia e comportamento, a ambiguidade que se esconde na natureza das classificações zoológicas.

Retenha-se ainda a possibilidade de correlacionar a oposição Doninha/Basilisco, com a já mencionada oposição Icnêumone/Serpente, segundo os mesmos princípios formais: mamíferos predadores que assumem uma posição baixa (o icnêumone cobre-se de lama e pó; a doninha penetra na toca do basilisco) para combater seres rastejantes mortalmente venenosos<sup>83</sup>. Mas note-se que enquanto a doninha evidencia uma forte capacidade de mediação espacial entre o Alto e o Baixo (demonstrando uma polivalência genérica nos seus métodos de caça subindo às árvores e descendo a buracos subterrâneos) que, em conjugação com as outras características complementares já referidas, fazem dela o perfeito rival e contrário do terrível basilisco, o icnêumone apresenta uma capacidade dialética limitada à manipulação dessas categorias Alto/Baixo ao nível morfológico no combate contra uma pouco menos terrível serpente (levanta a cauda para se proteger do seu veneno e ataca-a por baixo).

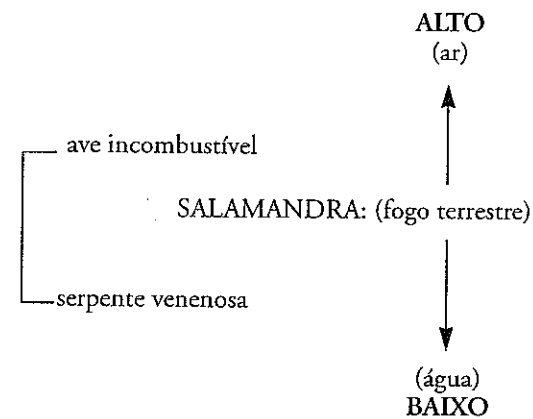
<sup>83</sup> As doninhas (ord. *mustelidae*) são pequenos mamíferos predadores extremamente vorazes, de corpo serpentilíneo; o mangusto (*m. herpestes*, a cuja espécie pertence o icnêumone) tem hábitos e morfologia semelhantes à doninha; são, no entanto, na zoologia moderna habitualmente classificadas como pertencendo a géneros diferentes.

Esta associação permite também enquadrar o carácter combinatório da «ave do Oriente» mencionado no *Comentário* do Beato (a conjugação entre as extremidades alta e baixa do seu corpo no momento do ataque à serpente): a dissimulação no ataque tem a função dupla de tornar o atacante invisível ao olhar da serpente e de o proteger do seu veneno (penas da cauda levantadas; nuvem de pó). Nos mesmos termos deve ser também interpretado o ataque do icnêumone e o encarceramento da doninha no interior dos buracos: trata-se, nos três casos, de impossibilitar a visão ao adversário como condição prévia para anular a sua nocividade. A correlação entre os dois traços é evidente na informação de que o basilisco é tão venenoso que mesmo o seu olhar fulmina (tema que se torna central na caracterização do monstro na Idade Média, sobretudo no *Romance de Alexandre*).

O outro exemplo proposto atrás relaciona-se directamente com o texto da *Carta do Preste João*. Aí, é relatada a existência nas proximidades da zona tórrida da salamandra, descrita como um «verme» que vive no meio do fogo em buracos no interior de certas montanhas e que produz uma película usada para tecer o vestuário incombustível do Preste João (*Lat:Ur*, §.42-43). Privilegiando o seu carácter incombustível, a descrição resumida da *Carta* omite a informação, corrente nos textos enciclopédicos antigos e medievais, segundo os quais a salamandra é um animal extremamente venenoso que tem a capacidade de apagar fogos. Se sobe a uma árvore apodrece todos os frutos, e se cai a um poço envenena a água. «Verme» na *Carta*, «lagarto» para Isidoro ou Plínio, a salamandra surge em certos textos, como no *Liber monstrorum de diversis generibus* e na *Física* de Hildegarda de Bingen, classificada entre as «serpentes»<sup>84</sup>. Em qualquer dos casos, define-se segundo

<sup>84</sup> O termo «serpente» tem nos bestiários, no entanto, um campo semântico distinto daquele que a taxonomia moderna sobre ofídeos lhe atribuiria: no *Bestiário* de Pierre de Beauvais, por exemplo, o tigre é classificado como serpente (ed. Cahier &

os mesmos princípios codificadores: animal rastejante, incombustível e ctónico, mas como o basilisco combinando características contrárias. Ressalve-se no entanto desde já que o *Bestiarius* (ms. A; ed. Panunzio, 1963, I:85), afirma explicitamente que a salamandra é uma ave branca, e que textos como o *Fisiólogo grego* (XXXI, ed. Zambon, 1982:67-68) e o *Bestiário* de Philipe de Thäün (*Bestiaire*, vs.1305-1358) acentuam a natureza particularmente fria da salamandra, que a torna apta não só a apagar fogos (da forja, de lareira, de caldeiras), mas a viver correntemente em fogos perenes (dos vulcões, em particular).



A capacidade de resistência permanente ao fogo inextinguível (pelo menos ao fogo ctónico, dos vulcões) como um dos elementos centrais na definição genérica da salamandra, bem como a sua venenosidade, permitem relacioná-la com as simbolizações monstruosas do Diabo

Martin, 1851, II:140). Em certos bestiários, a salamandra é incluída num grupo particular: não entre os monstros, como a áspide, o basilisco ou o dragão, mas no bestiário igneo, com a fénix.



(o dragão, a quimera, o basilisco, etc.) e com regiões infernais (pela dupla referência ao mundo ctónico e à *zona torrida*) correntes na literatura e na arte cristã. É por isso de reter como relevante a omissão expressa na *Carta* em relação à venenosidade, sublinhando apenas o duplo carácter incombustível e ctónico e, através dele, a sua ligação metonímica ao Preste João (através do motivo da confecção do vestuário). Esta omissão é concomitante com a atenuação do poder nocivo dos seres rastejantes e venenosos no território indiano, mencionada atrás. Mas a referência à natureza particular da salamandra não pode deixar de ser equacionada com outros elementos presentes no texto de referência: para além do facto de o Preste João se vestir com roupas temperadas (purificadas) pelo fogo, descreve-se também a resistência da pimenta ao fogo ateado pelos súbditos do soberano, fogo que destrói as serpentes que vivem junto dos pimenteiros; é ainda mencionada a existência, na Índia, da fénix, a ave que ressuscita do fogo que a consome. Entre a roupa do Preste João, fabricada por salamandras, as tradições clássicas relativas à plumagem da fénix — ave consubstancial com os aromatos (Detienne, 1989:59) —, e a roupa de Alexandre Magno, que, no *Romance de Alexandre*, exala o perfume dos aromatos, é claramente perceptível a existência de um grupo de correspondências simbólicas complexas que expressam o poder mediador destas personagens (entre o mundo elevado a Oriente e as regiões inferiores a Ocidente<sup>85</sup>).

A temática do maravilhoso vestuário incombustível do Preste João encontra, por outro lado, curiosos paralelos na literatura cristã antiga, tanto ocidental como oriental. Alguns exemplos deverão ser considerados, já que permitem tornar mais claro o conteúdo algo enigmático da indumentária do Preste João e a sua inesperada associação a répteis (ou «vermes», segundo a *Carta*) incombustíveis, ctónicos e venenosos.

<sup>85</sup> Sobre as relações entre as visões cosmográficas cristãs ocidentais e a cartografia medieval, cfr. Lecoq 1989.

Como foi afirmado anteriormente, o motivo do olhar fulminante e letalmente venenoso é corrente na literatura medieval sobre o pequeno e poderoso monstro que é o basilisco. Este motivo inspira um episódio do *Romance de Alexandre*<sup>86</sup>: aquele em que escudos polidos como espelhos são usados como meio de protecção e simultaneamente como arma contra o basilisco (os escudos-espelhos, reflectindo o seu olhar venenoso, causam-lhe a morte, salvando assim Alexandre e o seu exército; figura 37). Este curto-circuito da visão, provocado pelo uso de um espelho ou de um cristal, de algum modo equivalente à caracterização da natureza das figuras da doninha e da arruda, assim como das aves e mamíferos predadores de cobras, pode ser revisto numa versão trecentista do *Fisiólogo*, o *Bestiário* de Pierre de Beauvais (ed. Cahier & Martin, 1847-56). Aqui, é apresentada sob a forma de alegoria comentada uma elaboração particularmente interessante sobre o uso de um artifício para vencer o monstro. Pierre de Beauvais comenta uma narração de origem não identificada em que um «filho de um rei» liberta os seus companheiros mortos e aprisionados por um basilisco graças a um original recurso: aquele envolve-se num «invólucro muito mais transparente que o vidro ou o cristal», no qual o veneno lançado pelos olhos do basilisco resvala e ricocheteia de modo a atingi-lo e a entorpecê-lo; ultrapassado o obstáculo, o «filho do rei» penetra numa «velha cisterna»<sup>87</sup> onde os companheiros mortos se encontram e encaminha-os para a claridade. Este episódio é interpretado por Pierre de Beauvais como uma alegoria sobre a vinda de Cristo à terra, em que o basilisco representa o Diabo, o «invólucro» é o ventre de Maria, e a libertação dos companheiros a remissão dos pecados da humanidade através da morte e ressurreição de Jesus (*Bestiário*, ed. Cahier & Martin, 1851:213-215).

<sup>86</sup> E que surge indiciado na *Carta do Preste João* (*Lar:Ur*, §.53).

<sup>87</sup> O basilisco é suposto viver em cisternas abandonadas e buracos húmidos (cfr. Lecouteux, 1982, II:169-173).

Desconsiderando momentaneamente a associação metafórica do «filho do rei» a Jesus Cristo, expressa por Pierre de Beauvais e mencionada acima, importa notar que o referido «invólucro transparente» tem, dir-se-ia, a mesma função que os espelhos usados por Alexandre: ambos se definem como meios de protecção contra o basilisco, uma manifestação monstruosa do Diabo. A permutabilidade entre espelhos e objectos transparentes está aliás bem expressa em várias descrições sobre uma variedade de «serpente» azul, o tigre: o artifício utilizado por caçadores de crias de tigre é, no *Bestiaris*, a colocação de espelhos no percurso por onde aqueles fogem com as crias raptadas, para que a progenitora se distraia da perseguição ao contemplar e admirar o seu reflexo (ed. Panunzio, 1963, I:86); no *Bestiário de Cambridge*, não são utilizados espelhos mas bolas de cristal transparente, onde o tigre vê o seu reflexo e, julgando tratar-se das crias, em vez de perseguir os caçadores, imobiliza-se para as proteger e amamentar (ed. White, 1960:12-13). No *Image du monde*, Gossouin de Metz nota que este procedimento pode inclusivamente servir para capturar o próprio tigre, além das suas crias (II, II, §. D<sup>b</sup> — figura 36).

Por outro lado, certos elementos constituintes do episódio narrado por Pierre de Beauvais são comuns aos relatos presentes nas enciclopédias sobre predadores de serpentes e de basiliscos: aqui e ali são propostas elaborações, convergentes quanto aos princípios, de uma dialéctica da continuidade e da descontinuidade entre antagonistas com naturezas contrárias. Assim se enquadra uma relação dinâmica de movimentos de conjunção e disjunção entre termos simbólicos opostos (Luz/Trevas, Vida/Morte, Alto/Baixo, Visão/Cegueira) que permite, consoante os casos, a apropriação, a rejeição, ou a inversão de certas características de um personagem pelo seu adversário. Por isso, mesmo antes de procurar explicitar a natureza particular deste «invólucro transparente», será conveniente sistematizar as outras referências até agora apresentadas onde se adivinha uma curiosa codificação do olhar, tam-

bém presente, ainda que de forma indicial, na *Carta do Preste João* (os «espelhos», a pedra *midriosis*, as esmeraldas, etc.).

As características ópticas dos espelhos possibilitam uma elucidação — clara e metaforicamente rica — de pelo menos uma vertente do problema proposto nas descrições de confrontos entre adversários com naturezas contrárias. Como foi sugerido, os vários combates referidos entre répteis, monstruosos ou não (o basilisco, as cobras), e seus oponentes animais (a doninha, o icnêumone, a ave do oriente) ou humanos (Alexandre e o «filho do rei»), deixam entender uma relação de causalidade dialéctica entre o código visual e o papel do veneno como factor de morte. São assim evocados dispositivos diversos que, introduzindo uma descontinuidade visual entre oponentes, tornam possível inverter a direcção do ataque fulminante e mortal que caracteriza as serpentes. Mas é a ideia de espelho que melhor permite conceptualizar o carácter inextricável dessa relação. A venenosidade e nocividade do basilisco estão em parte associadas ao seu olhar «fulminante». O seu suicídio involuntário, através de um cúmulo de venenosidade ao confrontar-se com o reflexo da sua própria imagem, é por isso particularmente ilustrativo. Por um lado, o espelho serve como escudo na medida em que impede que um olhar carregado de veneno se projecte, se estenda ao adversário do basilisco. Mas, por outro, ao reflectir a imagem transforma-a no seu inverso, causando como que um curto-circuito no fluxo de veneno. Tal ideia está também presente em algumas histórias sobre o tigre: o espelho, ou a bola de cristal, permitem transformar um ataque fulminante e letal numa imobilidade feita de autocontemplação ou de preservação da descendência<sup>88</sup>.

Esta tripla função do espelho (de ecrã, de reflector, de inversor) encontra-se combinada de modos divergentes nos vários relatos. Mas,

<sup>88</sup> Veja-se, por exemplo, o *Bestiaris* (ed. Panunzio, 1963, I:86), ou o *Bestiário de Pierre de Beauvais*, (ed. Cahier & Martin, 1861, II:140).

em todos os casos trata-se de possibilitar, através de um dispositivo de decepção, a sobrevivência de um contendor temporariamente invisível, causando em simultâneo a morte ou entorpecimento (ou, no caso do tigre, encantamento) de um adversário letal: devido à erecção de uma cauda enlameada (icnêumone) ou do levantamento de nuvens de pó e erecção das penas da cauda (ave do oriente), em combinação com um ataque lateral rápido e inesperado; graças à ausência de luminosidade (e portanto de visibilidade) no interior de um buraco, ausência conjugada com o recurso a um cúmulo de mau cheiro (a ingestão de arruda pela doninha permite reflectir e inverter o fluxo de hálito impuro do basilisco); ou recorrendo a um artifício único que integra em si as várias funções (o espelho, a bola de cristal, ou o invólucro transparente).

A riqueza semântica da noção tripla de ecrã, reflector e inversor, subsume-se no facto de o espelho exprimir de forma económica o carácter de total interdependência que marca a relação entre os adversários em confronto: a relação da imagem com o seu reflexo. A possibilidade de sobrevivência ao ataque fulminante das serpentes, dos tigres, ou dos basiliscos passa sempre pela introdução prévia de uma descontinuidade visual temporária e, o que é fundamental, uma apropriação de alguns dos seus traços definidores. Esta apropriação, equivalente à de uma imagem pelo seu reflexo (literal ou metaforicamente), impõe uma imobilização mais ou menos suicidária do atacante, ou sujeita-o a um contra-ataque ainda mais fulminante.

Este jogo dialético só é possível em função de uma peculiar insistência na indissociabilidade lógica que afecta a definição dos termos em relação. Tal indissociabilidade é expressa na ideia de que, perante um ser ambíguo e negativamente caracterizado, o seu oponente deve encontrar e evidenciar, na sua morfologia ou na sua etologia, algo da natureza do inimigo. Como foi visto antes, os caçadores de cobras (a ave do Oriente e o icnêumone) manipulam, ao nível das partes do próprio corpo, a mesma dualidade entre Alto/Baixo que se exprime na

sua relação com a serpente e, invertendo as posições relativas da cabeça e da cauda, matam-na num ataque fulminante espelhado do dela (cfr. figuras 30 e 34). O mesmo princípio rege o comportamento da doninha perante o basilisco, produzindo, através das glandes anais, um odor fétido capaz de se sobrepor ao hálito impuro do inimigo.

Esta operação da doninha merece alguns esclarecimentos adicionais. O mau cheiro associado à zona anal da doninha é, como foi mencionado, função da ingestão de uma planta fétida, a arruda. Mas o *Bestiarius* informa que a doninha concebe pelo ouvido e pare pela boca, dando à luz as crias mortas, ressuscitando-as de seguida, ingerindo a arruda e voltando a colocá-las de novo na boca (ed. Panunzio, 1963, I:76-77). Por outro lado, é importante reter uma informação, fornecida no *Fisiólogo grego*, sobre o processo de concepção das víboras: depois de sublinhar a semelhança física entre o rosto das víboras e o dos humanos, o texto lembra que a fêmea não tem vagina e que por isso o macho ejacula na sua boca; depois de engolido o sémen, mata o macho cortando-lhe os órgãos genitais; as crias crescem no ventre da progenitora e, para saírem para a luz, devoram-na por dentro (*Fisiólogo grego*, X, ed. Zambon, 1982). Se a doninha parece realizar literalmente uma concepção maravilhosa atribuída à palavra divina («o verbo fez-se carne», *João*, I, 14), é então significativo que o faça nos termos de uma inversão parcial do processo de concepção das víboras, representantes zoológicos do Anticristo. Mas se o processo generativo (do ouvido à boca) é metaforicamente equivalente ao da mãe de Cristo, ele é no entanto um processo falhado: as crias da doninha nascem mortas e só ressuscitam graças à ingestão de uma planta de odor fétido. Nessa medida, e também porque a ingestão da arruda permite como que duplicar o mau odor anal da doninha, o processo natológico é também evocador do das víboras: o nascimento é, num caso, função da ingestão de sémen venenoso, e no outro, da ingestão de uma planta de valor ambíguo.

Note-se ainda que a surpreendente solução, proposta no *Romance de Alexandre*, de fazer levantar escudos polidos ao nível dos olhos para impedir uma conjunção visual letal e aniquilar o basilisco através do seu reflexo, tem como pano de fundo a própria definição deste como «espelho». Isto é, sendo o princípio estruturante da narrativa um movimento contínuo de conjunção geográfica (entre o Ocidente e o Oriente), o basilisco que impede o avanço do exército de Alexandre ataca apenas estrangeiros, não os autóctones. Ele próprio deve ser, em última análise, entendido como um *ecrã* e um reflector de um fulminante movimento de agressão guerreira inicial.

## O REI E O MENDIGO: INCURSÃO PELOS APOCRIPHA

*A tentativa de esclarecimento do motivo do vestuário maravilhoso do soberano indiano conduz à exploração de tradições literárias orientais, marcadas por propostas ontológicas divergentes em relação ao cristianismo ocidental. Nestas, são mais explicitamente abordadas as problemáticas que subjazem às distinções simbólicas anteriormente estudadas. Estas problemáticas encontram-se inscritas na narrativa do texto «apócrifo» dos Actos de Tomé, no qual este apóstolo, caracterizado como o «gémeo de Cristo», se confronta com representantes da soberania política indiana. Estes partilham com o Preste João, para além dos contrastes posicionais (decorrentes da relação de oposição face a Tomé), alguns importantes elementos temáticos comuns.*

No *Bestiário* de Pierre de Beauvais, a noção de «invólucro transparente» com que o «filho do rei» se cobre para se defender do veneno do basilisco é enquadrada pelos mesmos princípios expressos atrás, e constitui uma outra forma de colocar um problema lógico comum: o da definição de termos em relação definíveis como contrários e simultaneamente como indissolivelmente ligados. Esta interpretação é confirmada pela permutabilidade evidenciada, em várias versões da descrição da «serpente» tigre, entre espelhos, bolas e invólucros de cristal. Mas o motivo do «invólucro mais transparente que o vidro ou o cristal» introduz uma novidade importante, onde são reconhecíveis algumas pistas possíveis de interpretação do tema do vestuário maravilhoso do Preste João na *Carta*.

ALTO

(luz)

«Filho do rei»

---



Basilisco

(trevas)

BAIXO

Como os escudos polidos do exército de Alexandre, o motivo do invólucro explora evidentemente as mesmas capacidades reflectoras dos dispositivos de combate ao basilisco. Mas aqui trata-se de um dispositivo transparente, isto é, que deixa passar luz e imagem ao mesmo tempo que, poder-se-ia especular, providencia de algum modo invisibilidade ao seu utilizador. A presença do invólucro transparente, num contexto que opõe explicitamente um «filho de rei» a um basilisco venenoso e as trevas de uma «velha cisterna» à claridade exterior, favorece uma aproximação temática com o Preste João: na *Carta*, o soberano cristomimético, claramente associado ao Alto e à Luz, e em explícita oposição ao Mal e ao Anticristo, tudo vê e conhece do mundo ocidental, permanecendo, ainda assim, invisível e inatingível. Mas a proveniência peculiar, ctónica, do seu vestuário é formalmente distinta da conceptualização do invólucro transparente do «filho do rei»: o primeiro, brilhante, é produzido a partir das secreções das salamandras; o segundo, transparente, é concebido para resistir às secreções dos basiliscos.

Esta variação importante é interpretável à luz da complexa dialéctica expressa pelo contraste entre a «roupa imunda» e a «roupa de

glória», que marca os modelos ideológicos da soberania cristã europeia (Kantorowicz 1981:314 segs.). O vestuário brilhante produzido por monstros venenosos é uma expressão eloquente dos limites formais da *Christomimesis* (i. e., da imitação de Cristo-rei por um soberano terrestre): mesmo quando é idealizada na região «elevada» do Oriente, a soberania temporal, expressa através de símbolos externos de uma glorificação material, não está isenta de perigosidade, de elementos de desafio à soberania espiritual divina — por outras palavras, o vestuário do soberano cristão é sempre uma «roupa imunda».

Em certos exemplares da literatura apostólica apócrifa oriental poderá ser encontrada uma chave possível de interpretação, tanto do misterioso invólucro referido por Pierre de Beauvais, como da enigmática caracterização ígnea da indumentária do soberano da *Carta*. Certas temáticas teológicas dualistas, caras ao gnosticismo helénico assim como às tradições sírias e iranianas, valorizam a referência às noções de «invólucro», de «espelho» e de «imagem» no âmbito particular de uma ontologia mística. O recurso a esta literatura permitirá, adicionalmente, circunscrever os contornos que envolvem a figura, quase tutelar nessas tradições, do apóstolo Tomé, e a sua associação com o Preste João, tal como é expressa na *Carta*.

No *logion* 84 do *Evangelho segundo Tomé*, que segundo Henri-Charles Puech constitui uma das passagens mais enigmáticas e fundamentais do texto (Puech, 1978,II:111-112), está escrito: «Jesus disse: vendo a vossa *aparência*, vós alegrai-vos. Mas vendo as vossas *imagens* [«*enhikôn*»]<sup>89</sup>, produzidas antes de vós, que não morrem nem se manifestam, muito será o que suportareis» (Puech, 1978,II:23). Evocado o pessimismo do dualismo gnóstico e as ligações e divergências entre a Gnose e o neoplatonismo (Puech, 1978,I:55 segs., 83 segs.),

<sup>89</sup> Jean Doresse traduz o termo copta *enhikôn* (= gr. *eikôn*, pl. *eikonés*) por *modelos*, não por *imagens* (Doresse, 1988:102).

Puech propõe interpretar este aforismo, em confronto com o *logion* 19 («feliz o que foi antes de o ser; aquele que conhecer as cinco árvores do Paraíso<sup>90</sup> não conhecerá a morte»), nos termos seguintes: «[...] o *eikôn* particular de cada Espiritual [individual] é a «imagem» eterna e pré-existente deste: ela é ele próprio tal como era originalmente, no seu princípio, antes da sua aparição no mundo, ele — arriscar-nos-famos a escrever — tal como pré-existia a si próprio, a sua pessoa inteligível, integral, verdadeira, anterior ao personagem de quem, revestido de carne, ele tomou e conserva actualmente a aparência» (Puech, 1978,II:114)<sup>91</sup>.

No contexto específico do *Evangelho*, uma dialética ontológica assente sobre a oposição Corpo (corruptível) / Espírito (eterno), sugere a necessidade de conhecer e sofrer a corrupção exterior para a poder negar (renunciando a ela): «Jesus disse: aquele que conheceu o mundo encontrou o corpo, e o mundo não é digno daquele que encontrou o corpo» (*logion* 80)<sup>92</sup>. Porque «o Reino [de Deus] está no interior de vós e no exterior de vós» e porque «quando vós vos conhecerdes sereis conhecidos [por Deus]» (*logion* 3), este conhecimento é em si condição para a união dos termos contrários (Interior/Exterior, Eu/Outro, Espírito/Corpo, Homem/Divindade). O indivíduo, ao ver a sua alma imortal, ao ver as «imagens» (*logion* 84) ou ao ouvir as «palavras» escondidas (*logia* 13 e 108), e ao encontrar-se a si próprio (*logion* 111), tor-

<sup>90</sup> As cinco árvores da vida ou os cinco elementos da natureza luminosa-espiritual [gr. *noûs*]; ver Puech, 1978,II:101.

<sup>91</sup> Nos fundamentos da doutrina gnóstica do docetismo está a ideia de que a aparência física, carnal, do «salvador divino», não é mais que uma ilusão de óptica (gr. *dokesis*, «aparência»); através da gnose (do conhecimento místico), Cristo pode ser percebido como puro espírito (Chadwick, 1988:35), que vem a este mundo como um Salvador-fantasma, não incarnando verdadeiramente (Puech, 1978,I:265-266).

<sup>92</sup> Trata-se da elaboração de uma passagem comum a pelo menos três evangelhos canónicos: «Quem achar a sua vida, perdê-la-á; e quem perder a sua vida, por amor de mim, acha-la-á» (*Mateus*, X, 39; ver também *Lucas*, X, 40 e *João*, XII, 25).

nar-se-á um com Deus (*logion* 108), isto é, tornar-se-á «estranho» ao mundo corruptível e à morte (*logia* 19 e 111).

Puech propõe ver numa passagem dos *Actos de João* elementos explicativos suplementares da noção de «aparência» (copta *eïne*, gr. *morphê*) que surge no *Evangelho*: recebendo de um dos seus devotos, Licomedes, um retrato, João recusa reconhecer-se nele; ao ser-lhe mostrado um espelho para comparar, declara: «Assim como o Senhor Jesus Cristo viveu, esta imagem assemelha-se-me; não a mim, meu filho, mas à minha *aparência carnal*». (*Actos de João*, 26-29, in Puech, 1978,II:116-117). À oposição entre a «aparência» carnal, putrescível, e a «imagem» ou «modelo» (copta *hikôn*, gr. *eikôn*) imutável e invisível no mundo físico, está imanente uma inversão de perspectiva: o acesso à «imagem» espiritual significa que o indivíduo purificado se reconhece a si próprio como espelho, como duplo de Deus. Esta bipartição surge também fortemente expressa nos *Hinos sobre o Paraíso*, de Efraim, diácono de Edessa (século III): são aí abundantes as referências às «roupas de glória», ou «roupas de luz» dos habitantes do Paraíso (os «filhos da luz», X,6)<sup>93</sup>, cuja «magnificência faz desaparecer as formas da nudez» (VII,5); por outro lado, Jesus Cristo é descrito no *Hino XII* como usando a «armadura do vencido» no mundo terreno: esta «armadura» é, para Efraim, a forma corporal de Adão, que foi despido da sua «roupa de glória» (XV, 8) ao ser expulso do Paraíso.

A oposição entre «aparência» apenas exterior e «imagem» simultaneamente interior e exterior, sendo central nos textos apócrifos de inspiração teológica gnóstica, encontra numa obra directamente relacionada com o apóstolo dos *Logia*, os referidos *Actos de Tomé*, uma ilustração que merece algum destaque já que aqui, e nomeadamente no *Hino da pérola*, esta temática de sabor gnóstico é expressamente articulada com as ideias de «invólucro» e «indumentária» que caracterizam o personagem central,

<sup>93</sup> Ver *João*, XII, 36.

o «filho do Rei». Já no *Evangelho*, Tomé surge individualizado como o discípulo de Cristo com quem este mantém uma relação preferencial: no *logion* 13, não aceita que Tomé o trate por «Senhor» e transmite-lhe, em exclusivo, conhecimentos secretos<sup>94</sup>. Esta associação especial é explorada nos *Actos de Tomé*, de forma consentânea com a valorização que o cristianismo copta síriaco faz da figura do apóstolo evangelizador do Oriente, tomado como santo patrono da cidade de Edessa. Tomé, designado nos *Actos*, de forma significativa, como Judas Tomé Dídimo, ou seja, Judas Tomé, o gémeo de Cristo, é caracterizado como sua figuração intermutável, e como ele «estranho» a este mundo: Jesus aparece sob a forma de Tomé, e vice-versa (§.11 e §.45 da versão síria, in: Klijn, 1962); são «irmãos» e «co-iniciados» (§.12); ele é o «gémeo de Cristo» que «participa dos santos mistérios de Deus», e de quem recebeu «as suas palavras secretas» (§.34); Nos diversos confrontos entre Tomé e o Diabo, o qual surge sob o disfarce de uma «serpente negra», de uma «mulher possuída» ou de «velho negro», o apóstolo desmascara-o e afugenta-o, sendo por este definido como a aparência terrestre de Jesus Cristo e, como este, «destruidor da raça» dos demónios. Em várias ocasiões é, por aqueles que recusam a conversão, suspeito e acusado de praticar «fraudes», «feiticeira», e «encantamentos mágicos» sobre aqueles que se dispõem a segui-lo. No §.45, o Diabo acusa Tomé de agir como Jesus: «porque és igual a Deus, teu Senhor, que *disfarçou* a sua majestade e surgiu como carne, e nós julgámos poder olhá-lo como a um mortal mas [...] quando pensamos que o podíamos ter sob o nosso poder, ele voltou-se [contra nós] e lançou-nos no abismo; porque não o conhecíamos, porque ele nos enganou com o seu aspecto humilde» (Klijn, 1962:88).

Estes dois aspectos, a tendência para a indistinção entre a natureza de Tomé e a de Jesus Cristo, tanto física como espiritualmente (os dois

<sup>94</sup> Cfr. os *logia* 13 e 108; o diálogo inicial do *logion* 13 é aproximável da passagem canónica da chamada «confissão de Pedro».

são «estranhos» a este mundo), e a ambiguidade que marca a acção do apóstolo — com evidentes paralelos com o comportamento, já analisado atrás, de certas espécies animais associadas a Cristo ou ao combate a ofídeos —, definem o quadro teológico no qual surgem descritos os «actos» de Tomé, isto é, a sua missão apostólica no mundo oriental, e especificamente, na «Índia».

A primeira parte do texto dos *Actos* (*Acto* I e II) narra a viagem de Tomé para oriente, disfarçado (por imposição de Jesus, que lhe surge depois da ascensão) de escravo carpinteiro e construtor; vendido a Habannes, um mercador enviado pelo rei indiano Gundafor<sup>95</sup>, o apóstolo dispõe-se a construir um palácio para o soberano, que lhe fornece grandes somas de ouro e prata para pagar a construção; mas em vez de construir o palácio, Tomé distribui o ouro e a prata pelo reino, em nome de Gundafor, e, interrogado por este, diz-lhe que o palácio foi construído no céu e que ele só o poderá ver depois de morto (§.18-20); Gundafor, sentindo-se defraudado, ordena a prisão de Tomé e condena-o a morrer queimado; Gad, o irmão do rei, morre entretanto e a sua alma, ao ser levada ao céu, vê o palácio de Gundafor e pede para renascer para o poder comprar ao rei; Gundafor, assim informado que o palácio existe realmente, liberta o apóstolo, converte-se e é baptizado, tal como o irmão (§.21-25).

Para além desta história, de que certos elementos ressurgem explicitamente na *Carta do Preste João* (§.56 da *Carta*: o palácio do Preste João foi construído à imagem do palácio construído para Gundafor), os *Actos* incluem um segundo relato, mais desenvolvido, que põe em confronto Tomé e um outro soberano indiano, Mazdaï ou Misdeus, e que termina com o martírio e morte do apóstolo (*Actos* IX a XIII): advogando a temperança, a castidade, a purificação, como condição de

<sup>95</sup> Sobre Gundafor e as referências históricas a Gundnaphar, ver Slessarev, 1959:15-16, 30, 105-n.8; Bussagli & Chiappori, 1985:63-67.



uma conversão verdadeira, Tomé está na origem de conflitos conjugais entre maridos não convertidos (Mazdaï e Karish, seu parente) e mulheres que, ao converterem-se, fizeram votos de castidade (Migdónia, mulher de Karish, e Tertia, a rainha) (*Actos* IX-XI); acusado de feitiçaria, Tomé é aprisionado e condenado a ser torturado com ferros em brasa, mas sobrevive ileso devido a um milagre em que a água brota do chão extinguindo o fogo e inundando a cidade (§.140); converte o filho de Mazdaï, Vizan, e um general, Sifur (*Acto* XII); graças a um novo milagre, as portas da prisão abrem-se durante a noite e Tomé sai para baptizar a mulher, o filho e a nora do rei (*Acto* XIII); antes de ser martirizado, apunhalado no cimo de uma montanha por dois guardas de Mazdaï, nomeia Sifur padre e Vizan diácono (§.163-169; cfr. figuras 40 e 42); depois da sua morte, aparece-lhe em espírito e, e apesar de o seu túmulo se encontrar vazio (o texto faz referência ao facto de um discípulo ter transportado o corpo para o Ocidente), um novo milagre se produz: tendo um dos filhos de Mazdaï sido possuído por um demónio, é curado graças ao pó retirado do túmulo, e Sifur converte Mazdaï ao cristianismo (§.170).

O facto de, nesta segunda narrativa indiana dos *Actos*, a relação entre Tomé e Vizan poder ser invocada como fonte indirecta da relação expressa na *Carta* entre o «patriarca de S. Tomé» e o Preste João (que supõe nomeadamente a identificação deste com Vizan: Slessarev, 1959:89-92, 121 figura 60), e de o referido palácio de Gundafor, na primeira parte, constituir o molde daquele que é longamente descrito na *Carta*, parece legitimar um tratamento comparativo entre os dois textos. Mas de momento importa analisar a sobreposição parcial de motivos evidenciada pela leitura da primeira e da segunda narrativa dos *Actos* que enfatiza o *modus convertendi* particular do apóstolo. O confronto que opõe, num e noutro caso, Tomé a um soberano «indiano» pagão resulta de uma acção socialmente perturbadora e ilegítima: Tomé interfere na relação entre Gundafor e os seus súbditos substituindo-se a

ele, oferecendo-lhes abusivamente, em seu nome, o ouro destinado ao palácio; interfere nas relações familiares e conjugais dos soberanos fazendo opor entre si irmãos (Gundafor e Gad), pai e filho (Mazdaï e Vizan), marido e mulher (Mazdaï e Tertia, Karish e Migdónia). Estas disjunções (inicialmente) reprovadas, no âmbito das relações de soberania e de parentesco, validam um quadro (final) de conjunções que opera ao nível simultaneamente cosmológico (conjunção entre o Céu e a Terra, exemplificado na construção do palácio celeste, na ascensão de Gad e no martírio de Tomé no topo da montanha) e teológico (conjunção espiritual entre os neófitos convertidos e baptizados e a divindade cristã).

É importante verificar que esta validação, no contexto de um projecto apostólico de tom fortemente ascético — a dissolução da riqueza material é a condição de acesso ao palácio celeste, a temperança alimentar e a castidade sexual são condições de pureza espiritual, o parentesco e a família constituem obstáculos à criação de laços comunitários espirituais —, é caracterizada por uma ambiguidade estrutural importante: a acção apostólica de Tomé é apresentada como uma actividade fraudulenta (Tomé disfarça-se de escravo arquitecto perante Gundafor e é acusado de seduzir as mulheres de Karish e de Mazdaï) e perturbadora da ordem social e familiar (causa a desobediência conjugal e filial na família de Mazdaï); a sua influência espiritual é devida, na perspectiva dos não-convertidos, a actos de feitiçaria e possessão, e nessa medida semelhante às acções demoníacas: como o Diabo, Tomé disfarça-se sob aparências impuras e perturba as relações conjugais. Sob a aparência de escravo, ou de mendigo estrangeiro, Tomé como que lança um ataque no seio da instituição da soberania indiana, provocando, pela conversão à nova fé cristã, a disjunção interna da ordem social e familiar. Este ataque a um universo sob o domínio do Diabo conflui, para os convertidos, no ritual do baptismo, entendido como acto de purificação individual inicial que possibilita um primeiro grau de

(re)identificação espiritual com a divindade<sup>96</sup>. Para Tomé, este mesmo ataque resulta no martírio na montanha e na ascensão final, que, significando uma purificação e conjunção final do apóstolo com a divindade através do abandono do suporte carnal, reproduz o seu sacrifício messiânico no contexto indiano que inaugura a possibilidade de expansão da ordem comunitária baseada na nova fé (através da nomeação de Sifur e Vizán como dignatários eclesiásticos).

Adicionalmente, convirá mencionar o carácter tendencialmente incombustível que marca a figura de Tomé: no primeiro relato, Gundafor condena o apóstolo a ser martirizado pelo fogo com o único efeito (não subestimável, no entanto) de provocar a morte e renascimento do irmão, Gad (§.21); no segundo, Mazdaï ordena que Tomé seja torturado com ferros em brasa mas do chão brota miraculosamente uma grande quantidade de água que extingue as brasas (§.140) e atemoriza Mazdaï. Esta caracterização de incombustibilidade indicial deverá ser conjugada com a associação alegórica de Tomé ao meio celeste, tal como pode ser depreendida do sonho premonitório de Karish: este sonha que uma águia desce dos céus e lhe rouba, e a Mazdaï, primeiro duas perdizes já parcialmente comidas, e depois uma pomba e uma rola; o soberano lança então uma flecha que trespassa a águia de lado a lado mas não lhe causa qualquer dano; esta regressa ao ninho (§.91). O motivo do «roubo» das perdizes pela águia é directamente correlacionável com a conversão das mulheres de Karish e de Mazdaï, conversão essa interpretada como um roubo ou apropriação da parte de Tomé, já que ela é acompanhada de um voto de castidade; neste contexto, o roubo da pomba e da rola surge como metáfora da conversão cristã de Sifur e de Vizán, tornados respectivamente padre e

<sup>96</sup> Que possibilita a assunção do estatuto de rei celeste (§.138); esta ideia é correlacionável com a da construção do palácio celeste de Gundafor, exposta na primeira parte dos *Actos*.

diácono, e o trespassa da águia por Mazdaï e regresso ao ninho como evocação do martírio (apunhalado num lugar alto pelos guardas do rei) e ascensão celeste do apóstolo<sup>97</sup>.

#### SONHO DE KARISH:

Karish e Mazdaï tomam refeição em conjunto

Uma águia desce sobre a mesa e rouba duas perdizes parcialmente comidas por Karish e Mazdaï

A águia desce de novo e rouba uma pomba e uma rola

Mazdaï trespassa a águia com uma flecha mas não consegue impedir que ela ascenda ao seu ninho

<sup>97</sup> Cfr. G. Bornkamm, «Mythos und Legende in den apokriphen Thomas-Akten», *Forsch. z. Rel. und Lit. des A.u.A.T.*, 49, 1933, pp. 61-62 (cit. in: Klijn, 1962:269).

#### ACTOS DE TOMÉ (IX-XI):

Karish e o rei Mazdaï são parentes

As mulheres de Karish e Mazdaï recusam continuar a manter relações conjugais porque Tomé impõe a castidade como meio de purificação espiritual

O general Sifur, e Vizán filho de Mazdaï, aceitam a soberania espiritual do irmão de Tomé, Jesus

Mazdaï ordena o martírio de Tomé, que ascende ao «reino de Deus»

A descrição de Karish volta a colocar a questão da quase confusão de identidades entre Tomé e Jesus, detectável no recurso à águia, um dos símbolos zoomórficos de Cristo, para representar Tomé no sonho. Tal como Migdónia afirma, a sua recusa de relacionamento conjugal com Karish resulta do facto de a pureza da sua união (espiritual) com Jesus poder ser posta em causa (§.98) pelo contacto físico com o marido. Esta possessão espiritual (por intermédio de Tomé, «feiticeiro» para Karish, «médico da alma» para Migdónia) evidencia o papel do apóstolo estrangeiro como instrumento humano do seu «gémeo» divino no contexto social indiano (§.98)<sup>98</sup>, tal como a águia do sonho de Karish, que lhe rouba o alimento, o é no plano zoológico.

A associação de Tomé a Jesus e à águia, a sua definição como «estrangeiro» e a sua capacidade de sobrevivência ao fogo, bem como a referência, no final dos *Actos*, à cura maravilhosa de um filho de Mazdai graças ao pó do túmulo do apóstolo e à trasladação do seu corpo para ocidente, deverão vir a ser correlacionadas com informações presentes noutros textos, que permitirão circunscrever melhor estes motivos. Por outro lado, importará analisar o carácter ambíguo das acções de Tomé na Índia, através da comparação com o conjunto de referências já apresentadas antes acerca do confronto entre adversários de naturezas distintas. Antes, porém, é imprescindível mencionar o chamado *Hino da Pérola* ou *da Alma*, e equacionar a sua mensagem com os *Actos*, onde é (no *Acto IX*) incluído.

<sup>98</sup> No episódio da conversão, Migdónia prosta-se perante Tomé porque o confunde com Jesus (§.88).

3.

UM HINO CAÍDO DO CÉU

*Graças a uma leitura comparativa da narrativa dos Actos de Tomé e de um Hino integrado no corpo daquele texto é possível adivinhar uma elaboração mais sistematizada das relações lógicas de consubstancialidade e de transformação — num contexto literário onde são manipulados elementos narrativos que apresentam fortes analogias com a Carta do Preste João. Essas relações afectam o quadro simbólico no qual é pensada a problemática ontológica da relação do Eu com a sua «roupagem», e enquadram, através da oposição «Vestido imundo» / «Vestido de glória», o motivo anteriormente isolado do vestuário do rei-sacerdote.*

Tomé, na prisão, acusado de enfeitiçar a mulher de Karish que se recusa a aceitá-lo na sua cama, canta um hino, o *Hino da Pérola*. Este hino contém uma chave fundamental para compreender em que termos se elaborou o quadro mental que permitiu imaginar a deslocação geográfica (e as transformações ética e sociológica correlativas) do Preste João, da Índia para a Etiópia. Aí, é relatada uma viagem entre o Oriente e o Egipto, cujo resumo é o seguinte (§.108-113):

O personagem principal (a narração é feita na primeira pessoa do singular) é filho de um rei oriental, que o envia ao Egipto: trata-se de uma prova, para a qual ele deverá partir sem a «túnica brilhante» e sem a «toga, que foi medida e tecida para a [sua] estatura», prova essa que consta em procurar uma pérola que se encontra no fundo do mar, guardada por uma «serpente de respiração ruidosa»; se vencer a prova, ser-lhe-á devolvida a sua indumentária e, promete o pai, «com o teu

irmão, que é o segundo a seguir a nós em autoridade, serás o herdeiro do nosso reino» (Klijn, 1962:121); Enquanto espera que a serpente adormeça, associa-se a um jovem conterrâneo «belo e amável»<sup>99</sup>, a quem aconselha a evitar os impuros e a disfarçar-se, como ele, com roupas egípcias; o narrador é ele próprio descoberto como estrangeiro e, ao comer comida egípcia, esquece-se que é «filho de reis», esquece a sua missão e mergulha num sono profundo; é-lhe então enviada uma carta, «do teu Pai, o rei dos reis, e da tua mãe, a senhora do Oriente, e do teu irmão, nosso segundo (em autoridade)» (Klijn, 1962:122), pedindo-lhe que acorde e que se lembre da pérola, da prova e da toga; a carta voa até ao herói, sob a forma de uma águia e, ao encontrá-lo, incendeia-se e torna-se fala, acordando-o; invocando o nome do seu pai, da sua mãe e do seu irmão, adormece a serpente e rouba a pérola; no percurso de regresso ao Oriente, despe o «vestido impuro e sujo» e é guiado pela carta que fala e emana luz; recebe da mão de dois mensageiros do rei (que são apenas um) a sua indumentária magnificamente decorada com ouro e pedras preciosas, bordada com a imagem do «rei dos reis», e que se torna um espelho onde o herói se revê, onde vê a sua exacta imagem; o texto insiste na total identificação do personagem com o seu vestuário celeste: os dois são um ser único, saídos de um único princípio; o próprio vestuário é animado, falando e proclamando-se a propriedade do «filho do Rei»; um e outro aproximam-se, tocam-se e unem-se; totalmente envolvido por ele, o herói sobe até à porta do palácio do pai e oferece-lhe a pérola.

Em termos exegéticos, este hino de carácter místico e alegórico, assim como o conjunto dos *Actos*, tem sido interpretado à luz das teologias cristãs e (ditas) heréticas sírias. Diversos autores têm discutido

<sup>99</sup> O tema do «jovem belo e amável» (um anjo?) que surge no *Hino* é corrente, tanto na literatura apócrifa (e, nomeadamente, nos *Actos de Tomé*, §.152), como nos textos canónicos: cfr. *Mateus*, XXVIII, 2-3; *Marcos*, XVI, 5; *Lucas*, XXIV, 4; *João*, XX, 13.

tanto as ligações entre este texto e autores fundamentais da doutrina síriaca como Bardesan, Efraim, ou Tatiano, como as influências cristãs helénicas e orientais, os paralelos com textos apostólicos e evangélicos, apócrifos ou não, e a atracção que exerceu sobre ascéticos, gnósticos e maniqueus (Puech, 1978, II:118-121, 233-235). É discernível a presença de inúmeros elementos soteriológicos e gnósticos ao longo do texto, e uma insistência em aspectos de uma doutrina dualista em que o projecto de conversão e salvação é estruturado pelo confronto sistemático entre corruptibilidade e incorruptibilidade, entre escravização à matéria e ao corpo, e libertação e purificação espiritual através da abstinência e da temperança. Neste âmbito, e em termos equivalentes à concepção de Tatiano, a definição ascética e dualista do conceito de «alma» como elemento intermediário entre a matéria (como indissolivelmente ligada ao Mal, a uma criação falhada) e o Espírito divino, e portanto susceptível tanto de ser corrompida por aquela como de ser salva por este, assume um lugar central na lógica doutrinária dos *Actos*.

Assim, o *Hino da pérola* tende a ser lido como uma alegoria sobre a descida da alma pré-existente e imortal ao mundo material, onde corre perigo de destruição (submissão ao «rei egípcio» e entorpecimento), sobre a libertação possibilitada pela acção divina (o «acordar») e pela busca da «faísca espiritual» presente e não dissolvida no Eu (como uma pérola no corpo da ostra), e a recompensa que constitui o regresso para junto da divindade (a devolução da indumentária e a unificação com o «rei dos reis»). Esta interpretação genérica não deve, no entanto, fazer esquecer um conjunto interessante de elementos de valor cosmológico e simbólico que confluem no papel essencial atribuído à relação por um lado, entre o herói e a sua «indumentária» celeste (a «imagem» a que Puech se refere), que, fundidos, constituem o «verdadeiro eu», o Espiritual; e, por outro a sua «aparência carnal», representada pelo «vestuário imundo» do mundo inferior, do mundo físico e terreno (Puech, 1978, II:117, 121).

Em primeiro lugar, não deve deixar de ser evocado o enquadramento espacial do *Hino*. Está aí bem sublinhada a oposição entre o mundo oriental, onde se localiza o reino e palácio do «rei dos reis», e o Egito. Esta variável geográfica, para ser plenamente compreendida, deve ser equacionada com uma codificação simultaneamente teológica e cosmográfica: é reconhecível aqui uma assimilação, comum tanto na tradição helénica como judaico-cristã, entre o plano horizontal e vertical, onde o mundo oriental, extremo-asiático, é conotado com o Paraíso terrestre, o qual é em si um ponto de passagem entre a esfera terrestre e a esfera celeste (Delumeau, 1992:37-57; Zumthor, 1993:232-233). Em contrapartida, o Egito, a ocidente, habitualmente caracterizado, na literatura enciclopédica e bíblica, pela aridez desértica e pela proliferação de répteis, surge aqui associado ao mundo inferior, das trevas, através da metáfora da serpente que se encontra no fundo do mar<sup>100</sup>.

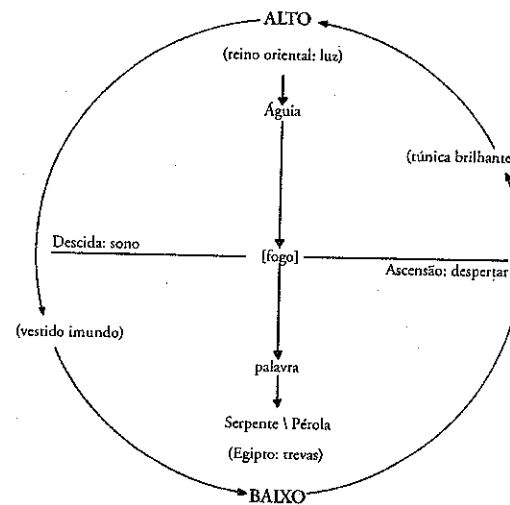
A possibilidade de interpretação do *Hino* nestes termos é reforçada pela referência a um «rei dos egípcios» ao qual o herói, esquecido da sua missão, se submete. O paralelo com a oposição cristológica canónica entre «reino terreno» e «reino celeste» é evidente, assim como é notável a dependência de um quadro cosmográfico (e cartográfico) clássico que identifica o Oriente com o «alto». Mas uma inversão óbvia ocorre no *Hino*, tanto em relação à literatura evangélica em geral, como especificamente aos próprios *Actos*: se, nos evangelhos, a riqueza, a ostentação e o luxo são obstáculos ao acesso ao reino celeste, se nos *Actos*, quando Tomé confronta Vizan pela primeira vez, a diferença entre os dois é expressa pela aparência humilde e miserável do primeiro e pela riqueza e sumptuosidade da indumentária do segundo (§.139), aqui, contrastando com o vestuário egípcio, sujo e impuro, com o qual o herói se disfarça, a sua verdadeira indumentária, que ele deve abandonar ao sair do «reino do Oriente» e sem a qual não pode entrar no

<sup>100</sup> Cfr. *Isaias*, XXVII, 1 e *Salmos*, LXXIV, 14, sobre o Leviatã.

palácio do «Rei dos reis», é magnificamente bordada com ouro, prata e pedrarias. Esta inversão deverá ser explicada no âmbito de um confronto mais detalhado com o texto dos *Actos*.

O presente exame deve também articular outros dois motivos presentes no *Hino*: o do (re)estabelecimento da comunicação entre o herói «adormecido» e o seu pai, e o da dissimulação da identidade do herói no mundo inferior. A sua análise poderá permitir uma re-leitura da mensagem soteriológica do texto e a aproximação a outros textos com uma «armadura» aparentada. O primeiro motivo contém elementos já identificados na *Carta do Preste João*: a carta que o «rei» envia é sequencialmente transformada em águia (ave de voo alto e de características ígneas), fogo, e som de palavras (cfr. figura 41). Os elementos simbólicos (águia, fogo e palavra) directamente conotados com o «Rei dos reis», definem, por contrariedade, um antagonismo entre o mundo oriental «superior» e o mundo «inferior» (no texto caracterizado pela serpente, o meio aquático e o ruído).

#### PERCURSO DO «FILHO DO REI»:



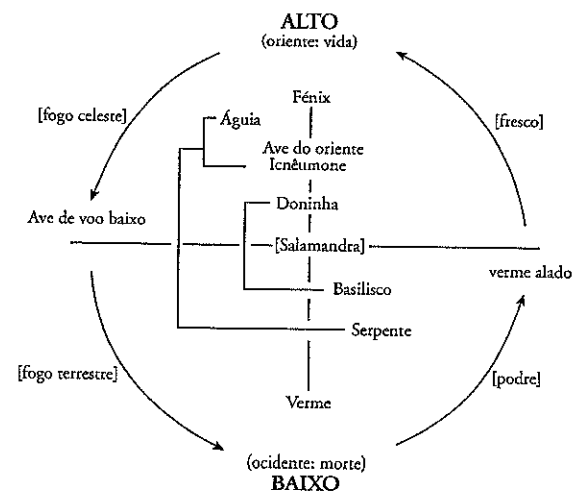
O texto sublinha bem o carácter metamórfico, transmutável, destas «manifestações» da carta enviada. Esse carácter, aqui claramente articulado com uma função de mediação entre planos geográficos e cosmológicos distintos, exige um confronto, ainda que breve, com certas informações recorrentes na literatura enciclopédica clássica onde são explorados os traços fisiológicos e etológicos particulares da fénix, ave única e eterna. Tal confronto justifica-se na medida em que as simbologias greco-romanas relativas à fénix foram retomadas pelo cristianismo, associando-a ao Paraíso (como no *De ave phenice* do Pseudo-Lactâncio) e ao tema da ressurreição (integrada nos bestiários como representante de Cristo).

Marcel Detienne (1989a:57-68) põe em evidência, ao reportar-se às informações clássicas sobre o ciclo de vida da fénix, a ave eterna associada ao Oriente e aos aromatos, o facto de esta, do nascimento ao renascimento percorrer um «ciclo completo por um duplo movimento entre os termos extremos que representam os dois pólos cuja tensão subentende o conjunto do campo mítico dos aromatos» (1989a:68). O que faz da fénix um animal de características particulares é, talvez mais que a sua eternidade e singularidade, o poder de transmutação entre termos de sinal contrário que afecta o ciclo da sua existência. Ave de óbvias características solares (com penas cor de fogo e de luz), de voo muito alto, habitando as regiões orientais e alimentando-se do perfume dos aromatos, perde as forças e torna-se uma ave de voo rasteiro, ao fim de um ciclo de 500 (ou 5 000) anos de vida. Dirige-se então para o Egipto onde, junto ao oceano, constrói um ninho que, é de facto, uma pira funerária na qual se incendeia. Das suas cinzas e/ou da sua carne podre nasce um verme, que em breve se transforma num pássaro de voo rasteiro e finalmente numa nova fénix que retorna ao Oriente para um novo ciclo de 500 ou 5 000 anos (Detienne, 1989a:65).

A fénix, lembra ainda Detienne, é definível como uma «super-águia», partilhando com esta as características solares e o princípio do

rejuvenescimento através do fogo (Detienne, 1989a:64). Mas é a sua configuração englobante que marca a riqueza semântica deste animal: operando uma mediação cíclica entre o alto e o baixo, o Oriente e o Egipto, a ave e o verme, a pureza e a corrupção, a morte e o renascimento, ela está apta tanto a enquadrar a apoteose dos imperadores romanos (a cremação funerária), como, nos bestiários cristãos, a representar a morte e ressurreição de Jesus, a guiar a ascensão das almas ao universo celeste (no *Apocalipse de Baruc*), ou a povoar seja o Paraíso terrestre (no *De ave Fenice*, atribuído a Lactâncio), seja a Índia do Preste João (nas várias versões da *Carta*). Interessa, em particular, insistir sobre o que Detienne designa como a «transmutação da podridão no seu contrário» (1989a:66) que tem como corolário, na literatura medieval, a possibilidade de a fénix surgir explicitamente identificada com a salamandra — ou seja, esta não é senão o «verme» a partir do qual a nova ave renasce (no *Bestiaire d'amour*, in: Barber, 1970:2186).

#### CICLO DA FÉNIX





O princípio da transmutação, que afecta as descrições do ciclo de vida da fénix, define claramente a sua função de mediador lógico entre pólos contrastantes e serve, como ilustração eloquente, para evocar a complexidade de que se reveste a comunicação entre elementos colocados em planos distintos. Nessa medida, o paralelismo entre a catábase da fénix e a carta enviada pelo rei oriental ao seu filho em perigo no mundo egípcio é óbvio e esclarecedor. O processo de transmutação que a carta sofre para percorrer o espaço que separa o mundo superior do inferior (de ave solar de voo alto ao fogo terrestre e finalmente à palavra falada) é função da dificuldade de estabelecer (ou re-estabelecer) a comunicação entre personagens colocados em planos horizontal e verticalmente distintos e, pelo menos temporariamente, com naturezas diversas: espiritual e material.

A evocação do carácter ambíguo da fénix permite ainda enquadrar o outro motivo do *Hino*, atrás mencionado (o do herói disfarçado que vence a serpente e se apropria da pérola), num complexo semântico em que categorias como a invisibilidade e a reflexividade se articulam com funções de disjunção ou conjunção entre termos contrários. Para tal, convirá não deixar de ter presente a enunciação da problemática do combate entre adversários de naturezas contrárias e o uso de artifícios simultaneamente protectores e reflectores face a um ataque fulminante (ver atrás, p. 201). Esta problemática encontra no *Hino* uma elaboração de interpretação difícil já que aqui o herói, apesar de disfarçado, começa por ser reconhecido pelos egípcios e, para todos os efeitos vencido (temporariamente, pelo menos), submetido ao rei dos egípcios e adormecido pela comida egípcia; só depois de «acordado» por uma carta «caída do céu» consegue defrontar a serpente, vencê-la através da invocação encantatória dos nomes da sua família oriental, reentrando finalmente, envolvido na sua indumentária de luz, no reino oriental.

O insucesso inicial do herói, que constitui uma novidade temática em relação a outros textos analisados, é função da insistência no contraste entre «vestido impuro» (a «aparência carnal») e a «toga bordada»

(a «imagem verdadeira») e da mensagem salvífica do *Hino*<sup>101</sup>. As referências anteriormente feitas a vários personagens animais, humanos ou divinos, que combatem serpentes ou outros répteis, deixavam entender que o sucesso de um contra-ataque contra adversários rastejantes provinha precisamente do recurso a um tratamento ambíguo das categorias Alto/Baixo. No *Hino*, o herói, despojado da sua identidade oriental e «superior» (representada na indumentária bordada com a imagem do «pai»), coberto apenas com um «vestido impuro», parece indefeso para resistir ao mundo inferior egípcio; é a mensagem paterna (vinda do Oriente e do «alto»), evocação alegórica do Espírito Santo, na sua expressão mais «baixa», isto é, não como águia, não como fogo, mas como palavra falada (não divina mas humana), que re-estabelece a ligação do herói ao «alto», acordando-o e lembrando-lhe a sua missão. É ainda a palavra (a invocação encantatória) o instrumento escolhido pelo herói para «adormecer» a serpente guardiã da pérola.

O *Hino* permite diversos níveis complementares e inter cruzados de interpretação, enquanto proposta autónoma de reflexão gnosticizante e platónica sobre o destino individual do invólucro corporal, do invólucro espiritual e da alma, prisioneira da matéria (Puech, 1978, II:118-121; 233-234). É também legível como uma alegoria da história da humanidade desde Adão, que foi desapossado da sua indumentária luminosa e obrigado a vestir um «vestido imundo»<sup>102</sup>, passando pelo envio da «carta» salvadora (interpretável como metáfora da trans-

<sup>101</sup> Se o *Hino* tem uma mensagem soteriológica, ela tem um cariz gnóstico e em nada é ecumenicamente redentora: o «filho do rei», o «estrangeiro», — deixa, intocada, a impureza do mundo baixo e apenas se salva a si próprio, e à pérola (identificada com a «fáscia de luz» alogénea prisioneira do corpo, na teologia gnóstica: Klijn, 1962:277-n.1).

<sup>102</sup> A terminologia usada no *Hino* encontra ecos em Efraim, um dos autores sírios mais influentes e um dos primeiros que refere a ligação entre Tomé e a Índia, bem como a origem do seu culto em Edessa: nos *Hinos sobre o Paraíso*, Efraim escreve sobre os «filhos da luz» (X,6), habitantes do Paraíso, que vestem «roupas de luz» (VII,5), as quais constituem o «hábito de glória» do qual Adão foi desapossado (XV,8).



mutação humana de Cristo e/ou do Espírito Santo), até à ascensão final dos justos para junto da divindade (o «rei dos reis»).

Prova geralmente aceite que o *Hino* é uma interpolação no texto dos *Actos* é o facto de o carácter fortemente antitético que marca a definição dos dois reinos, assim como o tom alegórico da descida do herói ao mundo das trevas e as elaborações místicas acerca da carta e da indumentária de luz, denunciarem laços directos à literatura e teosofia gnósticas, ao contrário do resto da narrativa. Mesmo assim, porque o *Hino* tem naturalmente um carácter ilustrativo destinado a enquadrar a acção missionária de Tomé relatada nos *Actos*, é inevitável articulá-lo com aquela que parece ser sua função explícita na estrutura narrativa<sup>103</sup>: a de propor uma grelha de leitura dos últimos «actos» do apóstolo — a conversão e baptismo de Vizan e seus companheiros, antes do martírio final no topo da montanha. Adicionalmente, importa lembrar que o *Hino* associa, alegoricamente, a distinção radical entre «vestido imundo» (o corpo) e «vestido de luz» (o espírito) ao tema da ascensão, e que esta problemática, de contornos sobretudo doutrinários e que será abordada mais adiante, enquadra as palavras finais de Tomé, nos *Actos*, ao «aparecer», depois do martírio e da ascensão, a Vizan e Sifur: «Eu não estou aqui. Porque é que estão aqui sentados e me olham? Eu ascendi para junto do meu Senhor e recebi o que procurava e esperava...» (§.169).

A ligação contextual do *Hino* aos *Actos* favorece, no entanto, um enquadramento presumível dos personagens ali representados num panteão teológico que é genericamente comum ao cristianismo e ao gnosticismo: o «Rei dos reis» é assimilável como uma figuração de Deus Pai<sup>104</sup>, assim como o irmão do herói, segundo em autoridade no reino oriental,

<sup>103</sup> O que não deve evidentemente significar a recusa de outros níveis de interpretação, mas apenas a sua secundarização no contexto particular desta análise.

<sup>104</sup> Figuração desenvolvida nos textos de carácter profético e apocalíptico (*Salmos*, XXIV, XLV e XLVII; *Isaias*, XXXIII, 20-21; *Ezequiel*, X, 2-6 e XI, 1 e 22; *Daniel*, VII, 9-10; *Apocalipse*, I, 13-16; IV, 2-6).

representa o Cristo (à luz da indicação de germanidade entre Tomé e Jesus, nos *Actos*), e a carta-mensagem esotérica pode eventualmente conotar o Espírito Santo (na sua tripla manifestação zoomórfica, ígnea e verbal). Destas identificações decorrem outras, relativas ao próprio «reino oriental» (o Paraíso), à «serpente de respiração ruidosa» (figuração demoníaca), ao «Egipto» e ao seu rei (o mundo humano, material). O esquema comparativo seguinte evidencia a proximidade narrativa dos dois textos:

#### HINO DA PÉROLA

O «Filho do rei», irmão do «herdeiro do reino»

disfarçado de *mercador* «desce» ao *ocidente* (acompanhado por jovem belo)

é *enganado* por egípcios e submete-se

é «acordado» por carta do pai

«adormece» a serpente e recupera a pérola

despe «vestido imundo», ascende ao oriente e recupera o «vestido de luz»

#### ACTOS DE TOMÉ

Judas Tomé, «irmão» de Jesus Cristo

disfarçado de *escravo* «sobe» a *oriente* (acompanhado por um mercador)

*engana* rei(s) indiano(s) e é preso

é «acordado» por um hino celestial

«adormece» a vigilância do rei e baptiza Vizan

é morto num monte, ascende ao céu e recebe «o que procurava»

Da confrontação directa entre os dois textos, três motivos comuns merecem ser referidos: em primeiro lugar, o complexo sociológico e familiar que caracteriza o herói do *Hino* é equivalente ao dos personagens que Tomé confronta na Índia: trata-se, nos vários casos, de famílias de soberanos de reinos orientais; em segundo lugar, os dois textos constroem-se sobre o pretexto de uma missão-prova e de uma viagem organizada sobre o eixo Este/Oeste; e, finalmente, o duplo tema do disfarce do herói do *Hino* e do seu confronto com um soberano humano e com uma serpente sobrenatural encontra evidentemente amplos ecos no espaço narrativo central dos *Actos*. Tais paralelismos evocadores não devem, no entanto, fazer esquecer uma dupla inversão formal que afecta a combinação destes motivos comuns: por um lado, a inversão do sentido da viagem do herói — para oriente nos *Actos*, para ocidente no *Hino* —, e, por outro, a diferente valorização das noções de Magnificência / Humildade, e de Pureza / Impureza, nomeadamente na descrição das «indumentárias» e «disfarces» dos heróis que determinam o sucesso ou insucesso no confronto com os seus adversários.

Determinada por uma doutrina de carácter ascético de fundo cristológico, é manifesta, em diversas passagens dos *Actos*, uma valorização negativa das ideias de acumulação de bens (o palácio pretendido por Gundafor) e de ostentação pessoal (a indumentária de Vizán) que confluem na caracterização de uma soberania magnificente, representação centralizadora da vida social, e, inversamente, uma valorização positiva da noção de desprezo pela riqueza material que evidencia a humildade e o baixo estatuto assumido por Tomé — escravo, mendigo, estrangeiro — no pólo oposto da escala social. A distorção que esta valorização provoca no quadro sociológico dos *Actos* encontra confirmação na codificação ético-religiosa: a pureza espiritual de Tomé advém da recusa e negação do que caracteriza a soberania indiana (temporal).

Ao contrário, o *Hino* não só invoca uma associação, positivamente conotada, do herói a um soberano poderoso (o «Rei dos reis»), detentor

de um magnificente palácio, e a uma indumentária ricamente bordada, como expressa significativamente o estado de fragilidade e permeabilidade à impureza a que o herói está sujeito, quando afastado de uns e de outra. Mas curiosamente, e apesar da menção explícita ao estado de impureza e de permeabilidade a que o herói está submetido no «Egipto» (o uso do vestido imundo, a alimentação envenenada e a submissão ao rei egípcio), é imprescindível notar que não é como ser marginal mas como rico mercador que o herói se disfarça. Esta referência serve para sublinhar que entre um texto e outro não existe uma simetria completa das combinações apresentadas: a noção de Pureza surge, nos *Actos*, associada à de Humildade, assim como, no *Hino*, surge associada à de magnificência; mas tal não corresponde a caracterizar ali, explicitamente pelo menos, Gundafor, Mazdaï, ou Vizán como (mais) impuros, ou a fazer, aqui, do herói poluído um ser de baixo estatuto (senão o que lhe advém da sua condição de «estrangeiro»).

A inversão notada nas valorizações sociológicas e ético-religiosas é função daquela expressa no eixo geográfico-cosmográfico, e que se refere ao sentido da deslocação do herói (para oriente e para o mundo superior, ou para ocidente e para o mundo inferior). Para compreender esta formulação, é necessário prestar atenção ao contexto específico em que o *Hino* é inserido. O *Acto IX* refere que Tomé, tendo convertido a mulher de Karish, é acusado de feitiçaria e, na prisão, entoa o *Hino da Pérola*. A mensagem deverá ser entendida através da sobreposição dos destinos do «filho do rei» e de Tomé: como aquele, Tomé parece ter, neste ponto da narrativa, falhado a sua missão. A entoação do *Hino* tem a mesma função conjuntora que a carta enviada pelo «Rei dos reis»: através da boca de Tomé exprime-se uma mensagem de origem celeste, que lhe vem lembrar, a ele, «gémeo de Jesus», os perigos da submissão a um «príncipe deste mundo».

Da prova imposta ao «filho do Rei», no *Hino* (ao contrário dos *Actos*), está totalmente ausente a componente apostólica e ecuménica:



espaço indiano, e a recuperação da «pérola» exprime-se pela desanexação parcial de um soberano humano ao domínio do Diabo, o «Príncipe deste mundo», segundo a fórmula evangélica canónica<sup>105</sup> — ponto de interesse para a compreensão da mensagem político-religiosa da *Carta do Preste João*: a possibilidade de existência, no espaço indiano, de um tipo de soberania humana que não ponha em causa a elaboração do modelo cristão de soberania divina centrada na conjugação pai-filho, e equacione satisfatoriamente o problema levantado nos evangelhos: «Ninguém pode servir a dois reis»<sup>106</sup>. Em termos sociológicos, a disjunção entre um representante da «serpente», o rei pagão Mazdaï, e Vizan, o seu herdeiro, configura a possibilidade de estabelecimento de um novo projecto de soberania indiana: Vizan, tornado «irmão» espiritual de Tomé, e através dele, de Jesus, herdeiro do trono celeste, não deixa por isso de se constituir herdeiro de Mazdaï, cristianizado depois da morte de Tomé. Finalmente, a missão constitui-se como via ontológica para a separação entre a «aparência» física e a «imagem» verdadeira, e para a libertação espiritual (acesso à imagem interior, espelho da substância divina) de Tomé: através do martírio — no ponto mais oriental e mais alto possível — o corpo sem vida retorna ao ocidente, e a alma ascende, no seu invólucro espiritual, para junto da divindade reaparecendo depois brevemente perante Vizan e Sifur (§.169).

A inversão referida acima, que se encontra subjacente à mensagem teológica do *Hino*, ilustra eloquentemente a ambiguidade fundamental de uma caracterização literária da ideia de «riqueza espiritual», de acordo com a tradição descritiva dos textos bíblicos: a enunciação da riqueza espiritual e a definição de um modelo de soberania celeste dependem de uma adjectivação e substantivação que se reportam à riqueza material e ctónica (ouro, prata, pedras preciosas), que caracte-

<sup>105</sup> *João*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.

<sup>106</sup> *Matheus*, VI, 24; *Lucas*, XIII, 13.

rizam e decoram as indumentárias, os tronos, os palácios dos soberanos humanos orientais. Este ponto, aparentemente paradoxal, deve ser retido para uma adequada consideração dos elementos descritivos do reino, palácio e indumentária do Preste João, na *Carta*.

É relevante verificar portanto que os mesmos elementos descritores do modelo de soberania indiana de Mazdaï e de Gundapor, posto em causa pela missão de Tomé, servem, no *Hino*, à caracterização do reino oriental de onde o herói é originário. Uma leitura dialéctica do conjunto permite assim sugerir que o *Hino* é interpretável como uma descrição da missão de Tomé, em espelho — isto é, vista do Paraíso: é o verdadeiro Eu (espiritual) que entoia o hino, ou que faz que ele seja entoado. É importante sublinhar a importância deste recurso estilístico, dado que ele poderá explicar, em parte, o tom da *Carta do Preste João*. Esta interpretação é reforçada pelo facto de, através de uma dupla simetria da figura de Tomé, ser possível estabelecer uma equivalência formal entre as constelações familiares dos dois textos: Tomé, que é, como o herói do *Hino*, declarado irmão espiritual de Jesus, o herdeiro de um reino oriental divino, torna-se também, no final do relato, «irmão» espiritual de Vizan, filho de um rei humano oriental, pela nomeação deste para o cargo de diácono da igreja indiana.

A comparação entre o *Hino* e os *Actos* reforça a ideia de que não deve ser subestimado o princípio de inversão-reflexão que afecta as categorias simbólicas expressas, consoante se referem a um ou outro dos mundos propostos (o mundo divino-espiritual, e o mundo humano-material), tendencialmente concebidos como simétricos. Através dele, torna-se possível, por um lado, incorporar, num mundo material corrompido e dominado pelo Diabo, elementos espirituais, apesar de só «aparentemente» visíveis, e por outro, imaginar um mundo espiritual paralelo através de qualificações provenientes do mundo material, mas afectadas de uma valorização oposta àquela que recebem aí.

## DAS POMBAS E DAS SERPENTES

*A pretexto da referência, numa passagem dos Actos de Tomé, a um grupo de aves morfológica e etologicamente contrastantes, é possível compreender o quadro transformacional que afecta a figura do «apóstolo das Índias», em versões medievais e renascentistas ocidentais, as quais invertem claramente a mensagem central dos Actos sérios.*

*Se as transformações propostas pelos diferentes textos são discretas, a grelha simbólica que as sustenta afirma-se, no entanto, topológica e não classificatória, ambígua e não monossémica.*

A identidade individual é forjada através das relações que o sujeito mantém com o mundo material, as quais precedem e se sobrepõem à relação espiritual com Deus, por inerência de uma criação fracassada; chegar, portanto, ao contacto com a divindade constitui um acto de renúncia da identidade humana. É neste enquadramento teórico de um ascetismo gnosticizante que é possível compreender que, imanente à mensagem central dos *Actos de Tomé*, o combate contra o Diabo e o mal se assume explicitamente como um combate contra as tentações da carne. Este combate, apresentado através da narração das acções do apóstolo, e dos parágrafos que reportam as suas prédicas e preces, é suportado também por invocações de carácter alegórico: é, entre outros, o caso dos relatos do *Hino da Pérola* e do *Sonho de Karish*. Merece a pena, neste contexto, explorar algumas informações reportadas na literatura enciclopédica sobre alguns dos motivos contidos nesses relatos. Sobre a «pérola», Aeliano, no *Da natureza dos Animais*, descreve a his-

tória maravilhosa da sua origem: no mar Vermelho, o aparecimento das pérolas no interior das ostras ocorre devido ao facto de as conchas serem iluminadas por relâmpagos, quando se abrem em noites de tempestade; segundo Aeliano, a pérola prende-se, como um espinho, à carne da ostra, sem no entanto se confundir com ela; o texto informa ainda que a pérola, que é apanhada quando o mar está ameno, é como uma pedra (obtida por «petrificação») e está totalmente isenta de humidade; se por acaso a ostra morre antes da pérola ser extraída, a pérola apodrece em simultâneo com a carne; sendo naturalmente redonda e suave, torna-se, no entanto, rugosa e deformada se for obtida artificialmente (X, 13).

Esta passagem, para além de fornecer um elemento explicativo suplementar para a localização da pérola que o «Filho do rei», no *Hino*, deve resgatar (no mar Vermelho), vem confirmar o valor metafórico que ela tem como ilustração, por um lado, da problemática dos perigos da corruptibilidade da alma no mundo inferior devido à sua presença no cerne da carne com a qual ela, no entanto, não se confunde; e por outro lado, da sua proveniência luminosa e celeste, e total alteridade em relação ao meio aquático onde se desenvolve — a pérola, apesar de imersa no fundo do mar, na carne de um molusco, está «totalmente isenta de humidade». A metáfora cristológica estende-se ainda ao facto de a pérola-alma apodrecer — isto é, ser corrompida pela degradação da carne húmida da ostra morta — se não for colhida pelo «pescador» (Jesus ou um seu «gémeo»). Este exemplo permite evidenciar o carácter explicativo dos elementos e espécies a que este tipo de textos recorre. Assim, ele motiva à leitura de um conjunto de informações adicionais sobre as aves referenciadas no episódio do *Sonho de Karish*. (Ver atrás p. 214). O texto refere um grupo seriado de aves que a comparação com a narrativa dos *Actos* permite facilmente identificar com personagens específicos: as duas perdizes parcialmente comidas representam, no sonho, Migdónia e Tertia; a rola e a pomba salvas pelo

segundo voo da águia imperecível mas trespassada (identificada com Tomé) representam por sua vez os dois fundadores da comunidade cristã indiana, os conversos Sifur e Vizan.

Da perdiz de voo rasteiro à águia solar, este grupo de aves forma uma escala seriada que se organiza à partida segundo o eixo vertical, entre o Baixo (terra) e o Alto (céu), de acordo com as suas aptidões voláteis. Esta ideia é expressa por Plínio, que acrescenta, sobre a perdiz, que é uma ave essencialmente corredora; monogâmica, constrói um ninho espinhoso impenetrável (*Hist. Nat.*, X, 56). Aeliano esclarece melhor a etologia da perdiz: por um lado, a fêmeas demonstram uma coragem e auto-sacrifício apreciáveis ao chamarem para si a atenção dos predadores para assim protegerem as crias escondidas; quanto a estas, não as lavam, antes as enchem de pó<sup>107</sup>; as fêmeas escondem os ovos para que os machos os não destruam; estes, por seu lado, são incontinentes, dados a excessos sexuais; destroem os ovos para poderem continuar a ter relações sexuais — as fêmeas recusam-nas, se estão a chocar (*Da natureza dos Animais*, III, 5-6); Plínio evidencia também este drama da perdiz fêmea (X, 56). Isídoro de Sevilha, notando que o seu nome deriva do som que emite, informa que a fêmea rouba ovos de outras aves para os incubar, protegendo-se assim da luxúria do macho — mas as crias acabam por abandoná-la para regressar às suas verdadeiras mães; a perdiz é uma ave imunda, já que, devido à sua luxúria, os machos chegam a montar outros machos se não encontram fêmea (*Etimologias*, XII, 7, 60-63). Os bestiários medievais cristalizam estes aspectos catalogando explicitamente a perdiz como um animal do Diabo — incontinente, enganadora e ladra<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> O *Bestiário de Cambridge* esclarece que as perdizes se cobrem de terra com o fim específico de se esconderem dos predadores (§.136).

<sup>108</sup> Certas características da perdiz são partilhadas pelo cuco, que as tradições populares europeias designam simultaneamente como um sedutor maldito e uma vítima solitária (Albert-Llorca, 1991:245-252).

Sobre o pombo (mais geralmente a fêmea, a pomba) e a rola, Plínio destaca sobretudo duas características: como a perdiz, são monogâmicos; por outro lado, estão especialmente vocacionados para transportarem mensagens sem nunca se desviarem da rota — regressam sempre aos pombais, situados em pontos altos (*Hist. Nat.*, X, 57). Aeliano sublinha uma outra característica: a monogamia conjugal está estreitamente associada a uma forte continência sexual; se os pombos são notados por conviverem pacificamente com os seres humanos, as rolas, em especial, são conhecidas por recusar outro consorte depois da morte do/a companheiro/a (*Nat. Anim.*, III, 5 e 14; X, 33). Para Isídoro, esta é também uma particularidade da pomba (*columba*) que é por isso designada como *avis casta* (*Etimologias*, XII, 7, 62); distingue ainda a timidez da rola da gregariedade da pomba. No essencial, estas duas variedades — uma mais silvestre e solitária, a outra urbana e gregária — são consideradas como complementares. Na tradição bíblica, a pomba é, no singular, identificada com o Paraclito<sup>109</sup>, e definida expressamente como mediadora entre a divindade celeste e Jesus e os seus apóstolos; em conjunto com a rola, aparece geralmente nos rituais sacrificiais levíticos substituindo ofertas de herbívoros de casco fendido, no caso de o ofertante não ter posses<sup>110</sup>.

Os bestiários medievais sublinham, identificando-a como ave de Cristo, que a rola é fiel, tímida, casta e continente. Curiosamente, é possível surpreender uma associação formal entre a iconografia da perdiz e da rola em ilustrações que acompanham o texto do *Bestiário de Oxford*<sup>111</sup>: aqui, numa e noutra figuração, um par de aves (supostamente macho e fêmea) é representado no interior de uma mandorla,

<sup>109</sup> *Mateus*, III, 16; *Marcos*, I, 10; *Lucas*, III, 22.

<sup>110</sup> *Lucas* menciona o sacrifício de uma rola e de uma pomba, como oferta no ritual da circuncisão de Jesus (II, 24).

<sup>111</sup> *Ms. Ashmole, 1511*, (Bodleian Library), fº 43 vo e fº 59 rº, [facs.: *Ediciones de Arte y Bibliofilia*, Madrid, 1983].

encarando-se face a face; mas enquanto na miniatura da perdiz as duas aves estão colocadas sobre um montículo de terra, naquela que representa a rola, as aves, cujos bicos se tocam, estão suspensas, e a banda circular que as rodeia evoca claramente uma esfera celeste (figuras 39 e 38). A distinção entre planos espaciais a que uma e outra espécie são adscritas (Céu / Terra) corresponde, nos planos reprodutivo e etológico, uma simetria importante entre a perdiz e o par rola-pomba. A rola e a pomba sugerem, por outro lado, formas de reprodução não convencionais. A representação do *Bestiário de Oxford* evoca-o: macho e fêmea são representadas como que copulando pela boca. Aristóteles, na *Geração dos animais*, refere-se também a esta caracterização, para a questionar. O texto explica primeiro que os pombos produzem pouco resíduo seminal, porque o sémen (*peritoma*), que contém *pneuma* («espírito»; «sopro») de origem celeste (o éter é um elemento essencial da geração), é desviado para a constituição das asas e ossos — o que lhes permite, apesar de terem o corpo pesado, voar num plano intermédio; ao contrário, as perdizes, também pesadas mas voando num plano baixo, produzem muito resíduo e por isso copulam frequentemente. Aristóteles refere, em seguida, uma teoria segundo a qual os pombos e os corvídeos copulam pela boca, pondo-a, no entanto, em causa notando que uns e outros têm útero e que por isso é mais provável que copulem genitalmente (III, VI — 750a).

O uso das características destas aves na metáfora do sonho de Karish, nos *Actos*, é claro. Descendo do céu, a águia (o «gémeo» de Jesus) arrebatava as perdizes-fêmeas (Migdónia e Tertia), libertando-as da sujeição à luxúria imunda dos conjugues (os comensais Karish e Mazdaï); descendo de novo, arrebatava a rola e a pomba, dois castos «mediadores» (os complementares Vizan e Sifur), sendo então trespassada a caminho do ninho alto, sem no entanto sucumbir ao soberano terrestre. No contexto dos bestiários cristãos, a valorização negativa ou positiva, não de todas, mas apenas de algumas características notáveis das várias espécies, per-



mite catalogá-las segundo um critério superficialmente dualista: Representantes de Cristo / Representantes do Diabo. Não deve, no entanto, ser esquecido o facto de serem mantidas nos textos — em termos puramente descritivos — certas outras características que não são aproveitáveis como valorizações alegóricas de uma ética cristã. Algumas espécies podem por isso ser, por vezes, catalogadas dentro de uma ou de outra categoria, sem que se perca a coerência lógica da ordenação binária que subjaz à classificação: Alto / Baixo; Céu / Terra; Parte anterior do corpo / Parte posterior do corpo; Continência / Imundície, etc. Por outro lado, certas espécies são conotadas com Cristo, apenas ou sobretudo devido às suas aptidões para a luta contra animais incontornavelmente diabólicos: tal é o caso da doninha, apesar, como foi visto<sup>112</sup>, das suas características morfológicas (odor pestilento e forma serpentilínea). Merecem atenção, neste âmbito, as descrições sobre uma ave pernalta e de voo alto, também inimiga das serpentes: a cegonha. O texto do Pseudo Hugo de São Victor, o *Dos animais e de outros seres*, que descreve desenvolvidamente os seus hábitos gregários e migratórios («são amigas da vida em comum [...] cruzam os mares, e viajam para a Ásia em filas apertadas; Ásia significa elevada»), assim como o afecto prolongado que dedicam à sua progenitura, esclarece, por outro lado, que as cegonhas «são inimigas das serpentes» (§.218). O *Bestiário* de Philippe de Thaün, que a identifica com o ibis, nota também que a cegonha come «...cobras, vermes, serpentes...» (v. 2632)<sup>113</sup>. Parece, por isso, surpreendente a catalogação da cegonha como representação do Diabo. A explicação fornecida por Philippe de Thaün é que as cegonhas, para além de serem necrófagas, têm, graças ao seu comprido e serpentilíneo pescoço, o hábito imundo de limpar o ânus com o bico — conjugação indevida de

<sup>112</sup> Ver atrás p. 191.

<sup>113</sup> A confusão entre a cegonha (frequentemente uma ave de Cristo) e o ibis, animal impuro segundo o *Deuterónimo* (e representação do Diabo), é recorrente nos bestiários medievais, e os seus atributos são intermutáveis.

partes opostas do corpo e curto-circuito do sistema digestivo (vs. 2644-46). Outra razão tem que ver com o seu *habitat* aquático: incapazes de nadar, vivem nas margens e baixios de cursos de água, alimentando-se de animais infectos: para além das serpentes, comem peixes mortos e impuros, em vez dos peixes puros que nadam em zonas profundas (v. 2631; figura 35). A ambiguidade semântica da cegonha parece estar inscrita não apenas na sua etologia mas também na sua morfologia: o *Fisiólogo grego* nota que ela é «branca na sua metade superior e de cor escura na metade de baixo» (§.226, ed. Carlill, 1924). Desta configuração problemática é imprescindível reter a ideia fundamental de que a cegonha, uma representação do Diabo — da alteridade — segundo Philippe de Thaün, não deixa de evidenciar uma enigmática cumulação valorativa que lhe permite, noutros textos ser considerada como uma representação de Cristo: a dupla coloração das suas penas (que sugere uma equivalência restrita com a ave do Oriente), o amor filial, e o facto de as suas migrações decorrerem entre o Oriente e o Ocidente, permite também uma explícita associação ao Cristo — de dupla natureza, humana e divina (*De Bestiis et aliis rebus*, §.218-219; *Bestiaris* II, 83-84, ms. B). O *Fisiólogo grego* fornece aliás uma explicação reveladora para esta associação: o amor filial e paternal da cegonha e a sua dupla coloração, são características que evocam Cristo, já que este «mostrou aos seres celestiais o lado superior da cabeça de Deus, e, ao mesmo tempo ensinou aos homens a parte inferior, a condição humana; porque os anjos só o viam de cima, e os homens de baixo» (§.226, ed. Carlill, 1924).

Inversamente, a cópula pouco convencional das pombas e rolas — bico a bico e não genitalmente — que poderia ser interpretada como um exemplo de conjugação indevida e poluente entre funções fisiológicas distintas — como é o caso das serpentes (a fêmea não tem vagina, copula pela boca)<sup>114</sup> —, confirma precisamente a sua catalogação como

<sup>114</sup> Ver atrás p. 203.

«aves castas» (o macho não penetra genitalmente a fêmea). Outras aves, tidas como representantes de Cristo, não estão também isentas de uma caracterização ambígua (nomeadamente ao nível cromático e morfológico). O grou, outra ave pernalta e migratória, é notável pela solidariedade que une todos os membros do grupo<sup>115</sup>; branco, escurece com a idade (segundo o *Bestiário de Cambridge*, §.111-112); os bandos de grou combatem, no Oriente, contra os pigmeus que envelhecem em sete anos. O *Bestiário* realça o enorme comprimento do seu pescoço: «o alimento, antes de chegar ao ventre, dá três curvas no seu pescoço, pela grande longitude que este tem». O mesmo pescoço comprido, que suscita na cegonha um comportamento impuro, faz do grou exemplo de sabedoria (as três curvas do pescoço são uma imagem da palavra prudente). Funcionalmente oponível aos pigmeus de vida curta, o grou é uma ave relativamente imune aos processos degenerativos: Aristóteles, que refere a transformação «paradoxal» da sua plumagem (o escurecimento, e não, como noutras espécies, aclaramento das penas), nota que o envelhecimento é uma «doença natural», um «apodrecimento», e esclarece que, porque a plumagem dos grou contém muito fluido («calor corporal»), resiste melhor a esse «apodrecimento» (*Ger. Anim.*, V, IV — 785a).

Uma outra ave, o caládrío, explícita representação de Cristo, tem também uma caracterização complexa. Os bestiários confrontam-se com o facto de, como o ibis e a cegonha, o caládrío ser considerado impuro segundo a tradição hebraica<sup>116</sup>; esta ave, geralmente vista nas cortes reais,

<sup>115</sup> Durante a noite, um dos membros do bando fica de vigia, segurando uma pedra na pata que fica no ar, para evitar adormecer; Isídoro, que atribui ao ibis o «hábito imundo» que Philippe de Thaün atribui à cegonha, prefere descrever a migração das cegonhas para a Ásia, em que os bandos voam como que em formação militar (*Etimologias*, XII, VII, 16); este motivo é, nos bestiários, geralmente ligado ao grou, e não à cegonha.

<sup>116</sup> *Deuterónimo*, XIV, 11-18: as identificações propostas são incertas, dada a corrupção do texto hebraico: *Bibl. Jerus.*, p. 295.

tem na cabeça penas semelhantes a cornos de cabra (*Bestiário* de Pierre de Beauvais, ed. Cahier & Martin, 1851, II:129); não apenas a sua cor imaculadamente branca, mas os seus poderes curativos fazem dela uma clara e inequívoca evocação de Cristo: olhando fixamente o doente, ela absorve o mal de que este padece; voa em direcção ao céu e incendeia-se, salvando-se assim o doente (*Fisiólogo grego*, III, ed. Zambon, 1982). Interpretada como imagem do sacrifício e ascensão de Jesus Cristo, esta característica do caládrío (conjunção excessiva da pureza e impureza, da saúde e doença, e, eventualmente, da vida e da morte) merece ser retida como elemento de reflexão posterior.

Os motivos do voo do caládrío em direcção ao sol e do poder do seu olhar são, nota R. Wittkower, comuns às descrições sobre a águia (Wittkower, 1987:37-39). Esta equivalência, assim como a forma do caládrío (aparentada à do cisne, com um pescoço comprido<sup>117</sup>) é suficientemente relevante para que o autor proponha uma identificação deste, e não da águia, com a chamada «ave do Oriente» de pescoço comprido, ornada de pérolas, que surge ilustrada no manuscrito do *Comentário ao Apocalipse*<sup>118</sup> (figura 33). Sendo, como se depreende da análise de R. Wittkower, o combate da «ave do Oriente» com a serpente uma transformação do motivo iconográfico mais comum do combate da águia com a serpente, é importante sublinhar que, se bem que não seja legítima uma identificação da imagem da «ave do Oriente» com o caládrío ou o cisne (é azul e escarlata e não branca, o bico é o de uma ave de rapina, e as garras não são ligadas por membranas interdigitais) dois traços são ainda assim de reter: o seu pescoço é nitidamente mais alongado do que o de uma ave de rapina, e a poeira que a ave levanta para dissimular a sua presença antes do ataque à serpente é

<sup>117</sup> Segundo G.C. Druce, «The Caladrius and its legend», *The Archeological Journal*, LXIX, 1912, p. 384, in: Wittkower, 1987:39-n. 238.

<sup>118</sup> *Ms. John Rylands Library* (Manchester), fl.º 14rº, in: Wittkower, 1987: 37-39.

representada por um meio círculo que liga a parte anterior (cabeça) e posterior (zona anal) da ave — sugestão de uma equivalência semântica com a cegonha, a qual acumula, em simultâneo, hábitos imundos e hábitos puros.

A valorização do motivo do pescoço comprido que associa morfológicamente a ave à serpente, bem como as cores azul, áurea e escarlate, e a simultaneidade de características solares (elementos morfológicos falconiformes) e terrestres (a poeira levantada), permitem postular a existência de uma proximidade semântica entre a figura da «ave do Oriente», como representação de Jesus, e as descrições da fénix. Esta proximidade é evidentemente facilitada, não apenas pela referência à origem oriental da fénix e à sua coloração azul, áurea, escarlate e púrpura ou «fenícia» (Plínio, *Hist. Nat.*, X, 2), mas também pelas temáticas da unicidade e ressurreição, comuns à fénix e a Jesus. Há ainda que ter em conta que, como evidencia R. Barber (1970:2186), as informações fornecidas por Heródoto sobre a função da fénix no culto heliopolitano permitem uma identificação desta com o Benu (*BN.W*), a ave solar sempre renascida descrita no *Livro dos mortos*, ela própria identificada com Osíris, o deus egípcio da ressurreição. A ambiguidade semântica das configurações alegóricas de Jesus é condicionada não apenas por parâmetros sociológicos (Solidão nos montes / Gregariedade urbana) que resumem a complementaridade entre a rola e a pomba, mas pelo eixo elementar (Fogo solar / Humidade terrestre) e geográfico (Oriente / Ocidente) onde se dispõem diversas aves migratórias e de voo alto, que, de modos diversos, operam a mediação entre o meio aquático terrestre e o fogo celeste. Note-se ainda que R. Wittkower refere a existência de outros exemplos iconográficos em que uma ave com a forma de um cisne combate e domina uma serpente (1987:39), e que um *Fisiólogo* proveniente da seita valdensiana, reproduzindo tradições clássicas, evoca a doce canção que a fénix entoava na sua pira ardente, motivo evidentemente similar ao canto do cisne moribundo (ed. Mayer, 1890:410).

Sobre a identificação metafórica da águia do *Sonho de Karish* com Tomé, algumas informações adicionais devem ser retidas. No contexto dos *Actos*, essa identificação é bastante clara e inquestionável. No entanto, na literatura de viagens ocidental, Tomé é preferentemente associado a uma outra ave, multicolor como a «ave do Oriente», mas de conotações mais negativas que esta: o *pavão*. Marco Polo informa que Tomé morreu no reino do Malabar; depois de mencionar rapidamente o culto do santo nessa província indiana (onde os habitantes, considerando a cor negra a perfeição da beleza, se tingem artificialmente daquela cor), explica que Tomé, tendo-se retirado para uma ermida e estando a rezar, foi, numa certa ocasião, rodeado de uma multidude de pavões; um idólatra, vendo os pavões, mas não percebendo Tomé no meio deles, lançou uma flecha a um deles mas, inadvertidamente trespassou o flanco do apóstolo, matando-o (*Description du monde*, III, XX, §.4)<sup>119</sup>.

Giovanni de Marignoli, por sua vez, na *Relação* da sua viagem ao Oriente, afirma que Tomé teria fundado a cidade de Mirapolis na província do Maabar (Malabar?), depois de miraculosamente ter aparecido perante o rei, «montado num burro, vestido com uma camisa, uma estola e um manto feitos de penas de *pavão*», e de ter, sozinho, retirado do mar um gigantesco tronco de árvore proveniente de Ceilão; convertido o rei do Maabar, o apóstolo edificou igrejas na cidade de Mirapolis; fazia-o durante o dia, e de noite retirava-se para rezar, rodeado de pavões. O texto apresentado por Yule está nesta parte truncado, mas a frase seguinte permite adivinhar uma história comum à de Marco Polo: «...foi assim trespassado no flanco com uma flecha chamada *friccia* [?], de tal maneira que a sua ferida era como a do flanco de Cristo

<sup>119</sup> Este episódio esclarece, adicionalmente, a informação de uma variante tardia da *Carta do Preste João*, mencionada atrás (p. 96): teria sido devido ao seu gosto imoderado por uma carne interdita (o martírio de S. Tomé) que os «homens selvagens», súditos do Preste que combatem os sagitários, se tornaram, por castigo divino, vegetarianos (*Hebr.1*, §.68-74).

no qual ele tinha lançado a mão», sangrando assim até à morte, enquanto rezava (*Relação*, ed. Yule, 1876:375). O texto faz ainda referências obscuras a um milagre da «abertura do mar» (*apercione maris*), ao facto de o rei ter atribuído a Tomé e aos cristãos o exclusivo sobre o cultivo da pimenta e dos aromatos (os pagãos estariam interditos de o fazer, sob pena de morte), acrescentando que há ali um bom lugar de pesca de pérolas (ed. Yule, 1876:376-378).

Estas versões da aventura indiana de Tomé, nas quais ele surge sob a aparência de um pavão (e é confundido com um), é involuntariamente trespassado por um caçador pagão e sangra até morrer, numa Índia já cristianizada, deverão ser comparadas, por um lado, com o episódio do seu martírio, descrito no final dos *Actos de Tomé*, o qual, lembre-se, tem lugar numa montanha perto da capital de um reino indiano, ainda não cristianizado (o apóstolo morre apunhalado por dois guardas do rei pagão Mazdai), e, por outro lado, apesar do resultado ser claramente divergente, com o *Sonho de Karish*, onde uma águia é trespassada no flanco em pleno voo — voluntariamente — por um rei-caçador, e não morre. É difícil afirmar que a morte de Tomé, que inclui nestas versões elementos totalmente ausentes nos *Actos*, seja de facto um «martírio»: a morte é acidental, e ocorre depois, e não antes, da cristianização do reino indiano; morrendo em plena oração, esta assume (dir-se-ia, em consequência) características de penitência. Nas versões contadas por viajantes católicos ocidentais, e já não provenientes de um ambiente cristão oriental (nestoriano?), o apóstolo toma a aparência, não de uma águia de voo alto, mas de um pavão, ave terrestre. Correlativamente, é aqui tornada explícita a referência ao tema da sua incredulidade quanto à ressurreição «em carne» de Jesus, relatada no final do *Evangelho segundo João* (Tomé introduz o seu dedo na ferida do flanco de Jesus; XX, 24-29): o apóstolo é trespassado no flanco, e a sua ferida (segundo Marignoli) assemelha-se à de Cristo; a mão, com a qual tocou Cristo, recusa-se a ser inumada — isto é, a ser objecto de

um processo de putrefacção física. Tomé morre assim penitenciando-se do momento de incredulidade perante a «consustancialidade entre as pessoas divina e humana de Jesus», ou, sugerir-se-ia, penitenciando-se «retrospectivamente» pelo facto de simbolizar, perante a doutrina da igreja cristã pós-efésica, «heresias» duofisitas como o nestorianismo sírio, que teve um dos seus centros em Edessa, a cidade que o elegeu como santo patrono (e, segundo várias tradições, o destino final dos seus ossos — informação apenas implícita no final dos *Actos*)<sup>120</sup>.

Dois séculos mais tarde, também Duarte Barbosa se reporta a esta história, em termos muito curiosos: descreve primeiro o milagre do reboque do tronco de árvore para terra, passado perto da cidade de Coilam (Quilon?), num local «onde a terra avança para o mar», e onde se localiza «agora» uma grande igreja, que Tomé construiu; depois deste e de outros milagres, o apóstolo é expulso do reino de Coilam pelo soberano e pelos pagãos invejosos da sua popularidade (*Livro*, ed. Reis Machado, 1946:171-172). Desembarca em Mailapur, na costa do Coromandel, cidade que antes estava afastada do mar, mas que, lentamente, foi invadida pelas águas. Impossibilitado de evangelizar, ameaçado de morte, o apóstolo retira-se então para um ermo (*idem*, p.185). Duarte Barbosa informa a seguir que, divagando pela região, um caçador pagão, vendo um bando de pavões, decide alvejar um deles que, particularmente belo e grande, está pousado sobre um rochedo plano; uma flecha trespassa-o, a meio do peito, e, quando os outros pavões fogem esvoaçando, o caçador apercebe o corpo morto de Tomé; na rocha plana encontram-se ainda, claramente observáveis, as marcas dos dois pés que o santo aí deixou ao tentar, ferido, levantar voo (*idem*, p.185). O seu corpo é sepultado perto

<sup>120</sup> Na sua *Relação*, Odorico de Pordenone relata o transporte dos ossos de um grupo de monjes católicos ao Ocidente, após o seu martírio na cidade de Tana, na Índia; o martírio dos monjes liedrados por um certo «frei Tomé», e as referências à sua incombuscibilidade, reproduz vários motivos dos *Actos de Tomé* (*Relatio*, VI, ed. Yule, 1886:61-74).

de Mailapur, numa pequena igreja junto ao mar, que se encontra agora arruinada (Barbosa nota que ela está decorada com pavões e à guarda de um mouro pobre); um dos braços do apóstolo morto recusa ser inumado, mas, no momento em que alguns chineses — que o pretendem para guardar como relíquia — vão cortar o braço com uma espada, este retira-se subitamente para dentro do caixão (idem, p.186).

Esta última parte do relato de Duarte Barbosa reporta-se claramente a um motivo central do tema do «milagre póstumo» de Tomé, o qual é mencionado na literatura ocidental desde o *Do advento do patriarca da Índia à urbe* e da *Carta* de Odo de Rheims (cfr. Devos, 1948:237, 247). O texto do *Advento*, mais completo, informa que perto da cidade de Hulna, na Índia cristã, existiria uma igreja construída numa ilha no centro de um lago (ou, na versão de Johannes de Hesse, no mar, perto da costa), onde o corpo do apóstolo estaria guardado, suspenso no ar por correntes de prata; todos os anos, durante quinze dias, diz o texto, as águas afastam-se para permitir a peregrinação até à igreja — elemento retido na referência lacónica à «abertura do mar», em Marignoli. O corpo é então descido do sarcófago suspenso no centro da igreja e colocado num trono pontifical onde, como se estivesse vivo, ministra a hóstia aos fiéis, com a sua mão direita. Caso um herético ou infiel pretendesse tomar a hóstia, a mão fechar-se-ia e retirar-se-ia, e o pecador morreria imediatamente, fulminado.

Como P. Devos observa, não há na história contada por Duarte Barbosa menção da eucaristia miraculosa (1948:264). O «milagre póstumo» resume-se aqui à resistência inicial da mão em ser inumada, e ao seu rápido recolhimento perante uma ameaça vinda de infieis (dos «chineses»). Não são estes que se arriscam a ser fulminados, mas é a mão (aquela com que o incrédulo Tomé teria tocado os estigmas de Cristo) que se deve proteger de uma mutilação «fulminante». Esta clara diminuição do poder miraculoso do corpo de Tomé, deve ser directamente correlacionada com a ausência de culto cristão do santo na Índia, mas

também com uma interessante inversão: se, nas versões medievais, as águas que rodeiam habitualmente a igreja de S. Tomé (construída numa colina no centro da ilha), regridem para permitir o acesso ao corpo, Duarte Barbosa sublinha agora que a cidade onde o corpo do santo está guardado, tendo estado primitivamente localizada longe da costa, se encontraria agora em perigo iminente de ser invadida pelo mar.

A história de Duarte Barbosa faz confluír a estrutura geral dos *Actos de Tomé* — invertendo a sua mensagem —, com motivos presentes nas versões ligadas ao *Advento* e nos relatos de Marco Polo e Marignoli — modificando-os:

## ACTOS DE TOMÉ

## NO 1º REINO INDIANO:

Tomé constrói um palácio *inacessível* no céu

Tomé *converte* o rei Gundafor, e os habitantes do reino, ao cristianismo

## NO 2º REINO INDIANO:

A água invade *miraculosamente* o palácio real e apaga o fogo que tortura Tomé

## LIVRO DE DUARTE BARBOSA

## EM COILAM:

Tomé constrói uma igreja numa *península acessível*, junto ao mar

Tomé *não consegue converter* o rei de Coilam e é expulso do reino não cristianizado

## EM MAILAPUR:

A cidade, antes longe da costa, foi invadida *naturalmente* pelo mar (Tomé foge, ameaçado de morte)

Tomé *converte* a família real ao cristianismo, mas o rei continua pagão (Tomé é aprisionado)

[uma *águia* é trespassada no *flanco* por uma flecha do rei Mazdaï, e continua a sua ascensão celeste]

Tomé é trespassado por dois guardas do rei Mazdaï, no topo de uma *montanha*, perto da cidade e morre

A *imagem incorpórea* de Tomé desce do céu e ascende de novo, depois de fundar a Igreja indiana; o corpo é *desenterrado* por *mercadores cristãos* que o levam para ocidente (o rei é convertido)

Como o texto dos *Actos*, e ao contrário das versões medievais ocidentais, o *Livro* faz referência explícita, não a um, mas a dois reinos indianos visitados por Tomé. Aqui também, onde a identificação

Tomé *não consegue converter* o rei, ou os habitantes do reino, ao cristianismo (retira-se para um ermo)

Transformado em *pavão*, Tomé é (involuntariamente) trespassado no *meio do peito* por uma por flecha de um caçador pagão, num *rochedo plano*, e morre sem conseguir elevar-se no ar

O *corpo é enterrado* numa pequena igreja arruinada, decorada de pavões, junto ao mar, mas o braço resiste a descer ao túmulo (o corpo é guardado por um *mouro pobre*)

pavão não é apenas aparente mas efectiva (transforma-se, de facto num pavão, não está apenas vestido como um, e rodeado por eles), e onde, explicitamente, ele morre trespassado por uma flecha, a meio do peito e já não no flanco (desaparecendo assim a associação à Paixão de Cristo), numa rocha plana e já não numa montanha ou colina, a relação de simetria com o apostolado dos *Actos* é total: Tomé não é capaz de converter nenhum dos dois reinos indianos, e, ao contrário do que acontece nos *Actos* (onde a águia continua a ascensão, e a alma de Tomé — o verdadeiro eu — ascende ao céu), a sua tentativa patética de ascensão, como pavão, é tragicamente infrutífera. Adicionalmente, em vez do inacessível palácio celeste de Gundapor (no reino celeste de Deus)<sup>121</sup>, ou das várias igrejas construídas na cidade cristã de Mirapolis, a missão de Tomé, na história de Duarte Barbosa, resulta na construção de uma única igreja, num local «onde a terra avança para o mar», no reino pagão de Coilam.

Não merece a pena discutir se a versão de Duarte Barbosa constitui ou não um «testemunho mais autorizado» que confirma a «origem indiana, e mais precisamente “Mailapureana” do «milagre póstumo» do corpo de Tomé (cfr. Devos, 1948:263, 265). Esta passagem do *Livro* encontra-se numa óbvia relação de transformação narrativa com as versões sírias e gregas da evangelização indiana (a tradição dos *Actos de Tomé*). O texto de Duarte Barbosa constitui como que o ponto extremo de um processo de degradação (e «aplanação») da figura do apóstolo, centrado na desarticulação da relação preferencial de gemeliparidade com Jesus — núcleo da sua elaboração cristã oriental. Este processo é o da transformação do motivo do seu martírio, eivado de conotações gnosticizantes (dualidade Corpo — «vestido imundo» /

<sup>121</sup> De que se faz ainda eco o tema da igreja construída numa ilha dificilmente acessível no meio de um lago, a alguma distância da cidade de Hulna, totalmente cristianizada.



seu leque de plumas, envaidecendo-se por ter conseguido subir a uma árvore, como um animal terrestre quando salta. Ave de voo baixo como a perdiz, partilha com ela outra particularidade: o macho tem «costumes pervertidos e depravados», chegando mesmo a unir-se por vezes com esses «pequenos animais da terra»: as crias que resultam destas uniões assemelham-se à mãe, e nunca ao pai. Por outro lado, como as perdizes, mas desta vez por vergonha da sua progenitura e não tanto devido à sua incontinença sexual, o pavão macho tenta destruir os ovos que a fêmea guarda. Uma variante do texto de Hildegarda (ed. J. Schott, de 1533) acrescenta que a carne de pavão não é saborosa, mas não apodrece facilmente (ao contrário da carne de perdiz): a vesícula pode ser conservada e aplicada sobre as escrófulas para assim «fazer sair a putrefacção» da pele; também as plumas podem ser usadas para impedir a putrefacção das queimaduras (*Physica*, VI, III).

Existem, portanto, razões óbvias para associar o corpo de Tomé ao do pavão, no contexto do motivo do «milagre póstumo»: trata-se de sublinhar o carácter imputrescível da carne morta do apóstolo. Mas, por esta via, insinua-se nas versões ocidentais do seu martírio, um elemento cujo conteúdo moralizador não pode deixar de ser referido. Referência alegórica à problemática do «ver para crer», que epitomiza a figura de Tomé no *Evangelho segundo João*<sup>122</sup>, e na qual se pressente um certo sarcasmo, a associação do apóstolo ao pavão reporta-se claramente ao tema do «vestido de glória», elemento-chave da estilística cristã oriental, mas aqui objecto de um processo de inversão: o orgulho do pavão advém da sua beleza exterior e não interior, a sua natureza é terrestre e não celeste, e os seus costumes pervertidos levam-no a unir-se sexualmente aos «animais da terra» — e não, como a águia ou a «ave do Oriente» — a combatê-los.

<sup>122</sup> Ver adiante, p. 337.

## UM ANJO CAÍDO É O QUÊ?

*O reconhecimento da importância operatória da ambiguidade categorial, que demonstra afectar as relações lógico-simbólicas de contrariedade, encontra um suporte discursivo importante na relação antagonística entre Deus-filho e o Diabo. Tal proposição dualista, ao ser enquadrada pela retórica doutrinária imanente ao discurso teológico cristão ocidental, é at, no entanto, diluída e desarticulada. Este tipo de discurso, ao argumentar a favor do dogma de uma relação de identidade inquestionável entre Deus-Pai (Criador) e Deus-Filho (Salvador) e a subalternização do Diabo e do mal, numa hierarquia (teo)lógica, tende a desvalorizar e mesmo a negar a ideia de inextricabilidade dos adversários em confronto (Cristo e o Diabo), em certos contextos literários — confronto a que subjaz um princípio de contrariedade simbólica.*

Apesar das suas naturezas não serem «celestes» como a da águia ou a fénix, o pavão e o galo reproduzem, numa escala menos «incompreensível», a relação de gerador-gerado que liga a fénix e o verme-salamandra: o pavão é gerado por, e gera, «pequenos animais da terra», como o galo gera o minúsculo e letal basilisco. A exploração da ambiguidade morfológica de certas aves é função da mesma lógica transformacional que associa a fénix e a salamandra. É inevitável reconhecer, portanto, ser perceptível, sob todas as torsões retóricas da ordenação dualista, uma dialéctica assente sobre a ambiguidade inerente às categorias e elementos específicos, que reflecte uma unidade solidária de pares opositivos marcados por uma relação de contrariedade. Nesta



perspectiva, o exemplo sintomático, atrás mencionado, da metamorfose da fénix (ave do alto, que se alimenta do perfume dos aromatos) na salamandra (réptil venenoso, que se alimenta do fogo terrestre) constitui um exemplo extremo do que poderia ser designado como a *transformação de um elemento no seu contrário* (Gomes da Silva, 1994:21). Seja a consideração da possibilidade lógica de transformação de uma espécie no seu contrário, seja a valorização de uma identidade divina ou, inversamente, diabólica, de uma mesma espécie, um jogo curioso parece desenrolar-se: o da exploração dos limites ontológicos e epistemológicos do conhecimento de Deus, do mundo e do homem. O texto do *Dos Animais e de outros seres*, do Pseudo-Hugo de São Victor, constata a certo ponto a fluidez que subjaz às classificações fisiológicas: «Se alguém se espanta que animais imundos, tais como a serpente, o dragão, o leão, a águia, e outros semelhantes, possam significar algo de bom, como a purificação e os ensinamentos da consciência, saiba que eles representam umas vezes a força e o reinado de Cristo, e outras a rapacidade do diabo, podendo aplicar-se de diversas formas» (§.215). Hildegarda de Bingen, em consonância com esta ideia, explica a razão da presença da Serpente no Paraíso antes da expulsão: segundo Hildegarda, os animais venenosos eram, antes da primeira morte, portadores não de veneno, mas de um «suco delicioso»; a sua transformação e multiplicação foram função de uma conjunção indevida: a do sangue humano com a terra: «Depois, quando a terra foi contaminada com o sangue de Abel, um fogo novo acendeu-se no inferno pelo qual o homicida viria a ser punido; então, por vontade divina, um vapor estendeu-se sobre a terra e inundou-a com uma espécie de humor tenebroso, e assim se formaram, a partir da terra, alguns dos piores seres venenosos e portadores de morte, destinados a punir a carne humana» (*Física*, IX, prólogo).

As aves, como o pseudo-viajante John de Mandeville observa, reportando-se aos hábitos funerários dos habitantes de uma região

extremo-oriental (Ryboth)<sup>123</sup>, são os «anjos de Deus que levam os mortos para o Paraíso» (XXXIV, ed. Letts, 1953). As aves — ou, pelo menos certas aves — são, como os anjos, «boas para pensar» a possibilidade de mediação lógica entre o plano celeste e o plano terrestre (cfr. gr. *aggelós*, «mediador», «mensageiro»). Por outro lado, se o Diabo é um «anjo caído»; isto é, se se transformou, de modelo das aves em modelo das serpentes, e, genericamente, dos animais terrestres venenosos, então parece inevitável postular que serpentes e aves se encontram numa relação solidária de transformação dialéctica. Não é também de estranhar que mesmo as categorias complexas e substanciais que servem, neste género literário, de pólos ordenadores dos critérios classificatórios (Cristo e o Diabo) possam não ser por vezes impermeáveis a tal ambiguidade dialéctica. O programa da acção do apóstolo Tomé, nos *Actos*, é evidentemente reconhecível nas recomendações de Jesus no *Novo Testamento*, que constituem o chamado «Discurso apostólico» ou a «Missão dos doze» nos evangelhos canónicos<sup>124</sup>. Destas, uma resume bem o *modus operandi* de Tomé: «Sede cautelosos como a serpente e símplices como a pomba» (*Mateus*, X, 16). A possibilidade, inscrita nas narrativas bíblicas ou delas decorrentes, de conceber algum tipo de identificação, mesmo que apenas posicional, de Jesus (ou de um seu «gémeo») com o Diabo, tem consequências metafísicas cuja necessidade de diluição ou desarticulação constituiu desde sempre um elemento formador da retórica doutrinária da teologia cristã. E, no entanto, para que as «diferenças específicas» se manifestem, é recorrente o imperativo proposicional de definir em simultâneo o contexto de identidade genérica que lhes subjaz. É, nesta medida, compreensível a atracção que os teólogos cristãos,

<sup>123</sup> Ryboth ou Gyboth (Riboche, no ms. Paris), que M. Letts identifica com o Tibete; nesta parte das *Viagens*, Mandeville segue o texto de Odorico de Pordenone de perto (cfr. ed. Letts, 1953, I:218-n.1).

<sup>124</sup> Consideração que se estende naturalmente a outras tradições literárias sobre os «actos» dos vários apóstolos.

desde Orígenes pelo menos, manifestam em relação aos versos de *Isaias* sobre o caído «astro da manhã, filho da aurora»<sup>125</sup>, que a *Vulgata* de Jerónimo traduz por «Lúcifer», ao buscarem adivinhar no texto veterotestamentário prefigurações do dualismo escatológico cristão<sup>126</sup>.

É, neste âmbito, também notável a constituição de uma cosmogonia de contornos dualistas, acoplada aos primeiros três capítulos do *Génesis* sob a forma de comentários e exégeses teológicas, centrada na temática do anjo caído, fornecendo um contraponto e um enquadramento cosmológico para as narrativas apocalípticas e para a oposição genérica entre Cristo e o Diabo. Esta cosmogonia, adivinhada nos discursos teológicos cristãos, apresenta-se como um sistema transformacional originado pelo cruzamento do texto de *Isaias* sobre o «astro da manhã» que pretende conquistar o céu e é precipitado no Cheol (abismo subterrâneo), o discurso paulista sobre a hierarquia celeste (*Hebreus*, I-II), e o modelo da expulsão do Paraíso no *Génesis*. Assim, Orígenes, no *Dos Princípios*, reporta a queda do «espírito celeste» que pretende equiparar-se ao Deus criador (I, 5, 5; 4, 22; in Papini, 1954:23-24). Ireneu de Lião e Tertuliano procuram identificar as causas da rebelião do Diabo e da sedução do par edénico: para Ireneu, o Diabo era um anjo celeste que sentiu inveja do homem criado e se revoltou (*Contra as heresias*, V, 24, 4); para Tertuliano, o anjo caiu por inveja do homem e por impaciência — por não querer suportar a dor da inveja (*Da Paciência*, V).

<sup>125</sup> «Como caíste do céu, / ó astro da manhã, filho da aurora! / Como foste atirado à terra, / vencedor das nações! / E, no entanto, dizias no teu coração: / «Hei-de subir ao céu, / acima das estrelas de Deus colocarei o meu trono, / estabelecer-me-ei na montanha da assembleia, / nos confins do norte. / Subirei acima das nuvens, / tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo.» / E, contudo, foste precipitado no Cheol, / nas profundezas do abismo» (*Isaias*, XIV, 12-15).

<sup>126</sup> Cfr. as palavras de Jesus aos 72 discípulos: «Ele lhes disse: «Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago!» *Lucas*, X, 18.

A temática cosmogónica da valorização semidivina de um Diabo celestial, explorada pela patrística oriental (em Gregório de Nissa, por exemplo), tem, no discurso de Orígenes, desenvolvimentos que acabaram por determinar o repúdio da sua doutrina pela ortodoxia cristã (no século VI, no 2.º Concílio de Constantinopla). Agostinho, na *Cidade de Deus*, discorre simultaneamente contra a tese maniqueísta, que faz do Diabo e do Mal um princípio cosmogónico original, elemento integrante de uma dualidade original (*Civitate Dei*, XI, XIII, 1 seq.), e contra a tese de Orígenes, para a qual a criação material do mundo decorre da «queda do anjo celestial» e portanto é marcada pela expansão de um Mal autónomo em relação a Deus (as almas não são parte de Deus, afastam-se dele pelo pecado e são prisioneiras dos corpos). Agostinho insiste que o objectivo da criação não é o de restringir o Mal (aprisioná-lo no corpo), mas o de estabelecer o Bem: por isso, «uma pintura pode ser bela quando tem manchas de negro nos lugares apropriados; da mesma forma o Universo é belo, se o pudermos ver no seu conjunto, mesmo com os seus pecadores, apesar da sua fealdade ser detestável quando eles são vistos em si mesmos» (XI, XXIII, 5). Para Agostinho, é a «oposição dos contrários» que motiva a «beleza na composição da história do mundo» (XI, XVII, 4) — o que não impede ainda assim que o castigo dos anjos pecadores tivesse sido a sua expulsão para as partes inferiores do mundo (XI, XXXIII, 1). Estes, por soberba, escolheram livremente abandonar Deus e o bem, devido à qualidade de *transformação* própria da natureza (XXII, I, 2). A criação, e não o Criador, produziu em si o mal, o que é para Agostinho evidência de que a natureza foi criada como boa (XXII, I, 2), e que, em consequência, maniqueísmo e gnosticismo, ao sustentarem a existência de um demiurgo maligno, são perigosas heresias. Um problema irresolúvel da posição de Agostinho, e da teologia cristã em geral, é que, se o Mal é uma falta e uma perversão do Bem, o Diabo e os anjos apóstatas, como criaturas, deveriam estar em condições de reverter ao estado inicial de bondade

mas, em vez disso, recebem punição eterna e irredimível. Ou seja, o fantasma do maniqueísmo (isto é, da manutenção de uma relação «temperada» entre termos pensados como contrários e não como correlativos) não pode deixar totalmente a doutrina cristã, sob pena de anular a lógica dual sobre a qual assenta.

A metafísica cristã ocidental explorou progressivamente uma concepção segundo a qual o Mal é uma perversão da natureza, e portanto a sua relação com o Bem é de, para usar a terminologia aristotélica, de *oposição por privação*: lembra Agostinho que «chamamos cegueira a uma falta nos olhos, e tal mostra que é da natureza dos olhos ver; chamamos surdez a uma falta dos ouvidos, o que mostra que é da natureza dos ouvidos ouvir. Da mesma forma, quando dizemos que foi uma falta, ou perversão, na criação angélica, não aderir a Deus, isso mostra claramente que *a aderência a ele pertencia à sua natureza*» (*Civitate Dei*, XII, I, 7). Esta ideia, de que o Mal é definido como ausência de Bem, de que o «princípio do mal» de onde decorre a maldade da alma é apenas definível pela sua não existência material, mais claramente exposta nos textos neoplatônicos que em Agostinho<sup>127</sup>, é resumida, como problema ontológico, por Tomás de Aquino: à questão «Se Deus conhece o mal», Tomás responde que sim, não porque este se lhe assemelhe ou se lhe oponha como contrário, mas pelo «bem oposto» (*bonum oppositum*), isto é, «o mal não é cognoscível em si mesmo porque é, por essência, privação do bem; e, assim, não pode ser definido nem conhecido a não ser pelo bem» (*Suma theologica*, Quest. XIV, X, 4)<sup>128</sup>.

O progressivo desenvolvimento da tese da inexistência substancial e material do Mal, não eliminou a problemática da relação de contra-

<sup>127</sup> Cfr. Plotino: «Não: o Mal não é qualquer falta [ausência]; é a falta absoluta» (*Iª Eneida*, VIII, V, 2).

<sup>128</sup> Ou, citando Dionísio, «Deus, por si mesmo, tem a visão das trevas, não as vendo senão pela luz» (*Dos Nomes divinos*, III), sendo por isso Deus definível como «treva luminosíssima».

riedade, apenas a deslocou para registos mais específicos, mais «concretos»<sup>129</sup> — a relação entre Pai e Filho, entre Criador e Criatura, e também, inevitavelmente, entre Jesus e o Diabo. Assim, sobre o «enganador», figura mesma da alteridade, Tomás de Aquino faz uma interessante afirmação na *Suma teológica*: «Se considerarmos o motivo do pecado, vemos que ele ocorre de preferência no superior mais que no inferior. A soberba foi o pecado do demónio, devido à sua *excelência*, a qual é maior no superior» (*Suma theologica*, LXIII, VII, 2). A mesma tese sobre a queda do anjo «excelente» surge também referida em Dante, na *Divina Comédia*: o Diabo é «aquele que foi criado mais nobre que qualquer outra criatura» (*Commedia: Purgatorio*, XII, 25-26); mas «...errou o soberbo *primeiro ser* / que foi o resumo de todas as criaturas, / e por não esperar a luz [glória], caiu azedo [imaturado]» (*Commedia: Paradiso*, XIX, 46-48). A referência de Dante a uma possível primogenitura do Diabo sobre Jesus Cristo<sup>130</sup>, ou, inversamente, em autores como Lactâncio, a afirmação enfática da primogenitura deste em relação ao Diabo, «seu irmão» invejoso (*Divinae institutiones*, II, 8; cfr. também IV, 6)<sup>131</sup>, não deverão deixar de ser equacionadas com a remota problemática etiológica e sociológica da primogenitura no mundo hebraico (nas suas inúmeras variações ao longo do texto

<sup>129</sup> Cfr. Lévi-Strauss, 1962:24.

<sup>130</sup> Referência reportável à cosmologia gnóstica (oposição entre a era do Demiurgo e a do Salvador, cfr. Puech, 1978, I:233-244, 253), e que encontra ecos nas concepções «heréticas» eslavas sobre a queda do Primogénito (cfr. Albert-Llorca, 1991:144-145).

<sup>131</sup> Lactâncio, para quem, explicitamente, o Diabo é o irmão invejoso de Cristo, e não apenas o anjo invejoso de Adão, reporta-se à interpretação de carácter cosmogónico que Paulo faz da menção inesperada de Lucas («...e ela deu à luz o seu filho primogénito», II, 7). Na *Epístola aos colossenses*, Paulo afirma que «o “Filho” é o primogénito de toda a criação» (I, 15). A argumentação de Tomás de Aquino propõe uma curiosa solução, de acordo com a posição teológica de Agostinho (o Mal como privação de Bem): transforma o Primogénito em *Unigénito* (XXXIII, III, 3).

bíblico)<sup>132</sup>, assim como com as duradouras condicionantes da argumentação discursiva anti-gnóstica e anti-maniqueísta<sup>133</sup>. O tema da queda do anjo celestial levanta uma questão importante, que pode ser já adivinhada na *Epístola aos hebreus*. Jesus, diz o texto, sendo, enquanto «pessoa divina», naturalmente superior aos anjos, é-lhes *simultaneamente* inferior, enquanto homem, nascido «na carne» e por isso sujeito aos sofrimentos da morte<sup>134</sup>. A ambiguidade estatutária do Diabo é, assim, directamente correlacionável com a de Jesus e um sinal da interdependência lógica que os une. Ambos se definem pela fusão dos mesmos termos de oposição: Luz / Trevas, Superior / Inferior, Alto / Baixo.

A sustentação de uma tese monoteísta com base numa tripla essência divina (Pai, Filho e Espírito), na existência de uma hierarquia celeste que não afecte a igualdade e unidade das «três pessoas», e numa dupla natureza (humana e divina) do «Filho», originou interessantes modos argumentativos no discurso teológico e metafísico cristão. Um deles é o que resulta da relação de simetria que marca os destinos das entidades contrárias que são Jesus e o Diabo. O tema da queda, que leva o Diabo do plano celeste para o mundo terrestre e finalmente para o espaço subterrâneo, é essencialmente o da sua transformação, de «resumo» celestial e soberbo de todas as criaturas (segundo a expressão de Dante), em motor da diferenciação e figura extrema da alteridade, que, no âmbito de uma criação em que o Mesmo produz imagens especulares do Mesmo, suscita deformações, distinções, mutações. A oposição entre os sexos, a distinção entre os homens e a divindade, a clivagem entre a vida e a morte, a evolução histórica, a descontinuidade cósmica e geográfica, são sempre função do tema da «queda» (maldição) do Diabo

<sup>132</sup> Ver adiante pp. 323 segs.

<sup>133</sup> Cfr. Plotino, *Contra os gnósticos*, I: apresenta as razões para que o «Único» seja «primeiro» e não «segundo», desmontando assim a oposição gnóstica entre o Demiurgo e o Salvador.

<sup>134</sup> *Hebreus*, I, 3-4, 9, 14.

— induzida por inveja, impaciência ou desejo de liberdade deste, e simultânea da imposição de uma maldição divina sobre a humanidade enganada e dominada pelo «príncipe deste mundo» (cfr. *Génesis*, I-II). Inversamente, Jesus, nascido como (sociologicamente) inferior num mundo (cosmologicamente) inferior, realiza um movimento de ascensão (e unificação com o Pai), ao ultrapassar as clivagens e as diferenciações impostas em consequência da actividade diabólica, e que resulta na própria possibilidade de consubstanciação entre a humanidade e divindade (cfr. figuras 44, 45 e 43).

A interdependência dialéctica entre Jesus e o Diabo é evidente na definição do primeiro como princípio unificador que é subsidiariamente diferenciador (tanto nos evangelhos como no contexto apocalíptico, enquanto Juiz do fim dos dias<sup>135</sup>), e do segundo como diferenciador que, no entanto, dirige, como «sedutor» e como «príncipe deste mundo», um movimento de unificação parcial (nomeadamente através da sedução sexual e da expressão do poder sobre o outro). Esta interdependência formal exprime-se numa contínua exploração dos limites identitários de ambos, e determina, no plano sexual, a luta contra as «tentações da carne». Tal como o diferente é gerado pelo idêntico (o Diabo — o «sedutor» — é criado por Deus), o idêntico não pode senão ser gerado pelo diferente (Jesus, pelo menos teoricamente «tentável» pelo Diabo, é gerado por uma mulher, marcada pela «maldição» divina do *Génesis*). Esta dialéctica encontra um suporte discursivo na modelização escatológica: o estabelecimento de um reino celeste, a submissão a uma soberania divina, exigem, em última análise, a anulação da identidade humana, marcada pela diferenciação expressa na oposição entre Morte / Vida e Masculino / Feminino. Esta configuração é pressentida na descrição da «Nova Jerusalém», no texto do *Apocalipse*: aí, onde nunca mais haverá «maldições», onde os eleitos prestarão culto a Deus

<sup>135</sup> Cfr. *Mateus*, X, 21-22, 34-37; *Lucas*, XII, 49-53; *João*, VII, 43, 49-50.

e ao Cordeiro, e «verão a sua face, e o seu nome estará sobre as suas testas» (XXII, 3-4), entrarão apenas aqueles que foram inscritos no «livro da vida» (XXI, 27), que receberão «gratuitamente a água da vida» (XXII, 17), que terão poder sobre a «árvore da vida» após terem lavado as suas «vestes» (XXII, 14). Corolário da identificação dos «servos» eleitos com a divindade, a reprodução sexuada, como a diferenciação sexual, é eliminada e substituída por uma oferta «gratuita» da vida pela divindade. Simultaneamente, a problemática da androgenia da humanidade renascida, sugerida na literatura apocalíptica, é claramente exposta nos textos gnosticizantes: o *Evangelho segundo Tomé* anota que «Jesus diz: quando vós fizerdes os dois serem um, e o exterior igual ao interior, o alto igual ao baixo, e se fizerdes o masculino e o feminino num só para que o masculino não seja mais masculino e o feminino não seja mais feminino, então entrareis no reino» (*logia* 17-18)<sup>136</sup>.

A teologia cristã ocidental desenvolve portanto a ideia de que a relação entre o Bem e o Mal é uma relação opositiva de tipo privativo e não de contrariedade, e centra grande parte dos esforços analíticos sobre um projecto de manutenção da unicidade substancial da divindade (nomeadamente através da agregação categorial da pessoa do «Filho», ambigualmente manchado de alteridade). Em certos discursos metafísicos, nos limites do espartilho doutrinário, busca-se, no entanto, compreender a unidade ambígua que mantém solidárias categorias opostas, e estatutariamente desiguais (Divindade / Humanidade; Espírito / Carne; Criador / Criatura). Uma noção central resume bem o projecto ontológico cristão: a noção de dissemelhança na similitude, ou de coincidência entre opostos (*coincidentia oppositorum*), em que o «Uno transcendente», por definição intelectualmente inconcebível, é

<sup>136</sup> Cfr. a mesma ideia no *Evangelho de Filipe* (Códice X do Khenoboskion, in: Doresse, 1958, II:157), na *IIª Epístola* de Clemente de Alexandria (XII, 2), e, directamente relacionado com o abandono do invólucro carnal (o «vestido de vergonha»), nos *Estrómatas* do mesmo Clemente (III, 13, 92, in: Doresse, 1958, II:158).

ainda assim exprimível através de imagens paradoxais. Esta proposta constitui o próprio núcleo do pensamento de Dionísio Aeropagita: «No reino divino, as unidades têm um lugar superior às diferenciações; têm o primeiro lugar e mantêm-se unidas depois de o Um, ainda que retendo a sua singularidade, se ter expandido à diferenciação» (*Nomes divinos*, II, 11); e por isso a «Luz para lá de toda a divindade» (I, 5) só pode ser conhecida através das «semelhanças dissemelhantes» (*Hierarquia celestial*, II, 2-5). Plotino exprime também a ideia de que o «Uno transcendental» está para lá do ser e da intelecção (*Vª Eneida*, III, X-XVII): o Uno não pensa nem é cognoscível pelo intelecto, mas pode ser apreendido pela *visão* da «luz» (III, XVII). Esta tradição de pensamento, que redundava na tese da *Potentia absoluta* de Deus de Tomás de Aquino, reflecte-se em Nicolau de Cusa, o qual, no *De docta ignorantia*, lembra que «o máximo absoluto, com o qual coincide o mínimo [...], maior que tudo o que pode ser compreendido por nós, não pode ser alcançado de outra maneira que não incompreensivelmente»; que «a máxima igualdade, que não é distinta ou diferente de coisa alguma, excede todo o entendimento», ou seja, «está acima de toda a oposição». «Acima, pois, de todo o discurso racional, vemos incompreensivelmente que a absoluta maximidade [Deus bendito] é infinita, à qual nada se opõe e com a qual coincide o mínimo» (IV, pp. 29-30). A propósito da «Eternidade tripla e una», Nicolau de Cusa acrescenta ainda: «O que precede toda a alteridade [e mutabilidade] é indubitavelmente o que é eterno, porque alteridade é o mesmo que mutabilidade» (VII, p. 35).

O recurso à concepção de uma divindade una, categorialmente transcendente (a «Treva luminosíssima» de Dionísio), parece assim permitir, sob os dogmas de uma doutrina proselitista, a manutenção de uma dialética assente na ambiguidade criadora (pelo menos, no âmbito do discurso literário e artístico), assente na evidência de que algo mantém solidários (e como que fundidos) os elementos constituintes de uma relação de contrariedade dual. Esta formulação é extensiva, num

plano directamente relacionado com o âmbito deste estudo e onde a especulação metafísica é intersectada pela lógica simbólica, à relação antagónica entre Jesus e o Diabo: tendo sido concebido num mundo diferenciado, feito de desigualdades, Jesus é, até ao momento da ressurreição, pelo menos, marcado por ele (pela mutabilidade e alteridade, diria Nicolau de Cusa) — de outro modo, como poderia chegar a conhecer «na carne» as tentações diabólicas?<sup>137</sup>

<sup>137</sup> Ou, parafraseando as palavras de Tomás de Aquino: «assim como o mal é um certo bem, o ser [é] um não-ser» (*Suma teológica*, quest. XI,II, 2).

## RESUMO

A literatura enciclopédica clássica e medieval fornece um enquadramento informativo importante para compreender um conjunto de associações simbólicas, de difícil interpretação, que se encontram inscritas nas descrições das «maravilhas» indianas da *Carta do Preste João*. Recorrendo a novos contextos literários, onde o dualismo inerente à simbólica cristã se torna mais explícito, é abordada a problemática da contrariedade simbólica, através de um duplo movimento simétrico: opositivo (expresso no antagonismo e confrontação entre os termos postos em relação), e osmótico (de consubstanciação de categorias e elementos simbólicos mutuamente incompatíveis).

Seguindo a pista, enunciada no conjunto das tradições relativas ao Preste João, da associação entre este e o patriarca de S. Tomé, é possível entrever a complexidade das consequências teológicas da proposta de uma *Christomimesis*, e, simultaneamente, a importância funcional da figura do «gémeo de Cristo», o apóstolo Tomé. À medida que a natureza «densa» de certos animais maravilhosos e monstruosos (a fénix, a salamandra, etc.) é evidenciada, mais complexa se torna a consideração do motivo, central mas incompreensível na *Carta do Preste João*, da relação entre a roupagem e o corpo do soberano indiano. Este motivo contém, de forma implícita, uma verdadeira metafísica simbólica, articulada por uma dialéctica da relação entre Visível / Invisível, Matéria / Espírito, Humano / Divino, tal como pode ser apreendida na oposição entre o «Vestido imundo» e o «Vestido de glória».

Finalmente, torna-se progressivamente mais clara a importância da codificação escatológica tanto da consubstanciação humana e divina

implícita na figura do «filho do Rei», como da ligação inextrincável entre adversários cósmicos em confronto (Cristo e o Diabo), a propósito da análise de narrativas nas quais o dualismo categorial Princípio divino / Princípio diabólico é mais operatório.

IV

## DE JESUS E DO DIABO

EM REDOR DOS TEXTOS BÍBLICOS



## O IRMÃO DO «FILHO DO REI»

*A confrontação observada entre o «gémeo de Cristo» e o Diabo (ou os seus avatares) permite surpreender, nos textos estudados, uma tendência para a sua assimilação e interdependência, a qual é visível no jogo retórico de uma definição dúplíce das suas condutas. A generalização deste esquema simbólico requer a consideração do exemplo do confronto entre o «filho do Rei» e seres venenosos e diabólicos, o qual remete claramente para uma leitura do modelo apocalíptico, e para a constatação de que a própria figura de Jesus contém em si as possibilidades lógicas da assimilação referida.*

Foi anteriormente mencionado o episódio dos *Actos de Tomé* no qual o Diabo pretende seduzir uma mulher jovem: porque esta pretende manter-se fiel a um «homem jovem e belo», o Diabo assume a forma de uma «serpente negra» e envenena-a; Tomé enfrenta e vence a serpente obrigando-a a reabsorver o próprio veneno depositado no corpo da mulher. Descoberta a sua identidade, o Diabo-serpente recrimina Tomé por este, para o vencer, usar um disfarce terrestre (quer dizer, humano) (§.45). O tema duplo do uso de técnicas de simulação para surpreender o adversário e da capacidade de eliminar graças à inversão da direcção do ataque, que foi analisado em páginas anteriores<sup>138</sup>, a propósito do combate a serpentes e basiliscos, reencontra-se aqui de uma forma muito clara. Simultaneamente, ele vem enquadrar a

<sup>138</sup> Ver atrás, p. 196.

disjunção entre o soberano indiano e a sua mulher, que segue (de forma relativamente lacónica) o modelo da disjunção entre Karish e Migdónia, sugerindo uma nova chave de leitura para o tema da castidade: sendo a conversão feminina apresentada como um movimento de atracção amorosa em relação a Jesus com quem Tomé é explicitamente confundido (§.88 e §.152), o seu estado de pureza, essencial a essa conjunção, passa pela anulação do desejo carnal, correlacionável com a expulsão do veneno da serpente. Esta anulação do desejo feminino é a condição prévia para o sucesso de um aspecto central da missão do apóstolo: a purificação da instituição da realeza indiana.

Ao transferir a problemática da confrontação entre adversários de naturezas contrárias do plano físico e etológico para o de uma codificação ética e teológica, o texto dos *Actos* desenvolve-se ainda assim dentro dos limites de um mesmo modelo de acção. A qualificação de um atributo de insidiosidade implícita na transmissão da mensagem apostólica é estruturalmente equivalente à de um comportamento dissimulador e atacante da parte da «ave do Oriente», do icnêumone, da doninha, etc.. Os actos e palavras de Tomé, inspirados por Jesus, que se destinam a converter os indianos à fé cristã, são, pelos não convertidos (isto é, pelos que se encontram nas trevas da submissão ao Diabo), interpretados como encantamentos, operações de feitiçaria, atitudes de engano ou fraude, em diversas passagens dos *Actos*: Gundafor prende Tomé ao sentir-se defraudado pela distribuição pública do ouro destinado ao seu palácio, Karish designa a conversão e voto de castidade de Migdónia como um «encantamento», Mazdaï, igualmente, acusa Tomé de enfeitiçar a sua mulher Tertia.

Na versão-referência dos *Actos*, apresentada por A.F.J. Klijn, Tomé, na prisão, fala de Jesus, do «filho do Rei» nos termos seguintes: «Este, que veio de cima e se tornou visível através da virgem Maria [...]; este, cujo corpo divino nós tocámos com as nossas mãos e cuja aparência triste vimos com os nossos olhos, e cuja forma divina no monte única-

mente nós pudemos ver; este, que foi chamado um impostor...» (§.143). Na versão síria mais antiga dos *Actos*<sup>139</sup>, em vez desta última frase, surge: «Este enganador, que os soberanos e governadores condenaram à morte». Estas designações, que conotam habitualmente o Diabo mas aqui são aplicadas à figura de Jesus, devem ser articuladas com a comparação que Mazdaï faz entre a actuação do apóstolo e a das víboras, ao pedir-lhe que liberte Migdónia do encantamento: «Eu ouvi dizer que os feiticeiros podem dissolver feitiços e que a mordedura de uma víbora pode ser curada por um antídoto, que é extraído de uma outra criatura que é pior que a víbora» (§.127).

Os *Actos* dizem propriamente isto: na Índia, na corte real, é fácil confundir uma acção inspirada pela divindade com actos de feitiçaria, fraude, encantamento ou envenenamento. Os meios «diabólicos» de acção a que o espírito divino (através do seu «instrumento» Tomé) recorre, são inseparáveis do contexto: o combate faz-se no terreno da carne, da matéria corrompida e dominada pelo «espírito imundo». Há que compreender este mecanismo nos termos seguintes: aqui, como noutros textos referidos anteriormente, é manifesto um jogo exegético que sublinha permanentemente a ambiguidade das categorias oponíveis, nas várias codificações (zoológicas-etológicas e éticas-teológicas), e que poderia ser resumido como o de criação de uma zona de indefinição identitária, em que configurações divergentes utilizam o mesmo suporte de acção: para vencer o inimigo, há que fazer uso dos mesmos atributos, que se apropriar dos seus traços definidores, ao mesmo tempo que através da dissimulação se garantem as hipóteses de protecção e sobrevivência.

Existe portanto um modelo de acção a que um certo tipo de entidades ou figurações recorrem, que correlaciona a ocultação da identi-

<sup>139</sup> O ms. Sinai 30, do século VI, editado por A. Smith Lewis em *Acta Mythologorum Apostolorum (Herae Semiticae III e IV)*, London, 1904.

dade (o disfarce, a invisibilidade aparente) e o contra-ataque inesperado (sob a forma de encantamento, entorpecimento, ou mesmo trespassamento), que é reconhecido como próprio do «inimigo» combatido (sob várias materializações possíveis). O quadro, comum a Tomé e ao «irmão» do herdeiro do trono oriental, tem paralelos evidentes com o conjunto de textos já analisado onde se descrevem o ataque a serpentes (o levantar de pó e a colocação da cauda em posição alta que antecede um ataque lateral repentino nas descrições da «ave do Oriente» e do icnêumone), e a morte ou entorpecimento de basiliscos face a um inimigo invisível (o ataque pestilento da doninha no interior da toca, a descida do «filho do Rei» à cisterna, os escudos do exército de Alexandre). Foi então referido que a noção de «invólucro transparente», no *Bestiário* de Pierre de Beauvais (a campânula de vidro brilhante usada pelo «filho do Rei», que entorpece o basilisco), constituía uma transformação importante em relação aos outros textos, na medida em que, fazendo confluír as noções de invisibilidade e de transparência com a de reflexão, introduzia uma categorização diferente do par Visibilidade/Invisibilidade e do seu corolário Luz/Trevas. Deve ser desde já mencionado que o confronto entre a descrição de Pierre de Beauvais e o *Hino* apresenta algumas variações relevantes:

#### BESTIÁRIO

«filho do Rei», sob uma campânula de vidro transparente que deixa filtrar a luz interior

confronta um basilisco

#### HINO DA PÉROLA

«Irmão do herdeiro do trono, sob um disfarce reconhecível pelos egípcios

confronta uma serpente aquática

que fica entorpecido porque o seu veneno ricocheteia no vidro da campânula

entrando na cisterna, liberta os companheiros das trevas

que adormece sob encantamento produzido pela enunciação dos nomes do pai e irmão

no fundo do mar recupera a pérola e regressa ao oriente

Se as duas histórias têm esquemas narrativos parcialmente sobreponíveis, há que insistir também e sobretudo no facto de alguns motivos divergirem em pontos essenciais. Em primeiro lugar, os personagens centrais não se equivalem: Pierre Beauvais identifica o «filho do Rei», libertando os companheiros das trevas, com Jesus Cristo; identificado contextualmente com Tomé, o «filho do Rei» que é como que libertado das trevas, é «irmão do herdeiro» do reino oriental. Em segundo lugar, e esta modificação é de reter, no *Hino* a distinção entre o «vestido imundo» e o «vestido luminoso» que (unido substancialmente ao herói) reflecte a imagem paterna, não tem correspondência na descrição do *Bestiário*: aqui relata-se que o personagem, que (como Jesus transfigurado no monte, nos evangelhos sinópticos) projecta luz interior, é inatingível e inatacável no interior da sua campânula de vidro transparente.

Na concepção proposta por este texto medieval cristão, ecoa, embora de forma naturalmente ténue, a problemática exposta na visão dualista do chamado docetismo, que sugere que o verdadeiro Jesus, o Deus salvador, não desce ao mundo material «incarnando» de facto, mas como um «Salvador-fantasma» apenas aparente, fruto de uma espécie de ilusão de óptica, concepção que implica «dissolver o carácter histórico, temporal da vida e da obra de Jesus» segundo a expressão de H.-C. Puech (1978, I:265-266). Esta distinção, evidentemente herética

em relação à ortodoxia cristã, recobre uma mais importante, neste contexto de análise: aquela que, opondo, entre dois «filhos do Rei», um herdeiro do trono e um irmão do herdeiro, denuncia uma transformação entre as protecções ou indumentárias que são reflectoras seja das trevas (caudas, escudos, vestidos imundos), seja da luz (vestido de luz), próprios de figurações ou representantes da divindade, e o referido invólucro, usado pela própria divindade, que, sendo reflector do veneno do basilisco, deixa transparecer não a luz exterior, mas interior ao personagem.

Este modo de protecção descrito, num texto que constitui uma alegoria da ressurreição de Cristo, deve ser relacionado com a opção tomada sobre o destino do basilisco, similar ao da serpente aquática. É significativa a informação de que ele não morre mas fica apenas entorpecido já que, perante um adversário mais potente que, por exemplo, os guerreiros de Alexandre (divindade realmente emissora de luz, em vez de humanos apenas possuindo artifícios reflectores), o efeito acumulado da projecção de luz interior e da reflexão exterior do veneno parece ser, paradoxalmente, inibidor do poder de aniquilamento do monstro. O efeito obtido parece ser o de um curto-circuito lógico. Já na descrição do *Romance de Alexandre*, a questão era levantada: o olhar fulminante do basilisco era totalmente reflectido pelos escudos e ele era morto devido a uma espécie de «cúmulo de idêntico». Neste caso, a carga negativa do veneno do olhar mantinha-se intacta, durante o processo de emissão-reflexão. A mesma ideia estava presente nas descrições em que o basilisco, de hálito pestilento, sucumbia aos odores anais fétidos da doninha. Mas no *Bestiário* de Beauvais, por comparação, tudo parece complicar-se. Neste texto, a caracterização ambígua do monstro parece ser mais funcionalmente aproveitada: em consonância com a sua natureza combinatória (meio-ave, meio-réptil), quando confronta o «filho do Rei», encontra-se num ponto intermédio, guardando, do exterior, a entrada da cisterna. Daqui decorrem duas vertentes explica-

tivas complementares e convergentes entre si: o basilisco cospe um veneno (em vez de fulminar com o olhar ou com o mau hálito) não letal, e/ou o veneno é «poluído» pela emissão de luz e pelo contacto com a superfície do invólucro<sup>140</sup>, o que, de qualquer modo, resulta numa atenuação da carga de negatividade reflectida e num simples entorpecimento. Este quadro é concomitante com a premissa provável de que a descida da divindade ao mundo material implica uma fragilização do seu poder e identidade (cfr. figura 48).

Para compreender o esquema isolado no *Bestiário*, é inevitável uma análise do texto bíblico. Aqui, e nomeadamente nos livros proféticos e apocalípticos do *Antigo Testamento*, as serpentes e basiliscos (referidos em *Jeremias*, VIII, 17), e os monstros, como os «quatro animais simbólicos», de *Daniel* [...] e os «dois querubins» de *Ezequiel* [...], tomados como representações de soberanos estrangeiros (Nabucodonosor, Belshazar, Dario, etc.), são invocados enquanto instrumentos de castigo divino do «povo eleito». Mas a par destas figurações monstruosas enviadas por Deus, o *Antigo Testamento* recorre também à enunciação de combates directos entre Deus e a Serpente, tal como a referência de *Isaías* ao Leviatã: «Naquele dia, o Senhor castigará com a sua dura espada, grande e forte, o Leviatã, serpente veloz, o Leviatã, serpente tortuosa, e matará o dragão, que está no mar» (*Is.*, XXVII, 1). Por sua vez, o *Apocalipse do apóstolo S. João*, que encerra o texto do *Novo Testamento*, agrega no mesmo continuum narrativo o primeiro e o segundo modelos<sup>141</sup>. Estes confluem, especificamente, na descrição do combate de Cristo, que toma

<sup>140</sup> É inevitável, no plano da lógica simbólica, aceitar que as regras, sendo tendencialmente expressas univocamente, são, no entanto, aplicadas biunivocamente (Héritier, 1981:100; Gomes da Silva, 1989:52-55).

<sup>141</sup> Sobre o primeiro modelo, ver: a abertura dos sete selos e a visão das sete trombetas dos sete anjos (*Apocalipse*, IV-IX) e a queda de Babilónia e a visão da grande prostituta (Jerusalém terrestre) montada sobre a besta (XVII-XVIII); sobre o segundo modelo: a vitória de Cristo sobre a besta e o falso profeta (XII-XIII e XIX-XX).

o aspecto de um cavaleiro «fiel e verdadeiro», contra a besta, representação monstruosa do Diabo (XIX, 11-21). Tal como a inclusão do *Hino da Pérola* no corpo dos *Actos de Tomé*, o *Apocalipse* vem fornecer, através da descrição deste combate, uma versão espelhada (vista «do alto») do sacrifício expiador de Jesus narrado nos evangelhos, em que este sucumbe ao castigo dos homens, «enganados» pelo Diabo. O anúncio de um primeiro «reino dos céus» de carácter larvar, instituído com a crucificação e ressurreição de Cristo, que equivale formalmente, no *Apocalipse*, à descrição do cordeiro no monte Sião, precede sequencialmente o combate e o aprisionamento, por um milénio, do Diabo: «E [o anjo] lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e colocou um selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois, importa que seja solto por algum tempo» (*Apocalipse*, XX, 3).

Na metáfora do *Apocalipse*, Cristo, ressuscitado e revelado já não como filho putativo de um «carpinteiro», mas como rei celeste, identifica-se portanto inicialmente com o cavaleiro que «julga e peleja com justiça» contra a Besta. O cavaleiro é descrito do modo seguinte: tem olhos «como chamas de fogo», «muitos diademas» sobre a cabeça, e «um nome escrito, que ninguém sabia senão ele mesmo» (*Apocalipse*, XIX, 12); tem uma «veste salpicada de sangue, e o nome pelo qual se chama é a Palavra de Deus»; como os exércitos que comanda, veste de «linho fino, branco e puro» (XIX, 13-14), e «no vestido e na sua coxa tem escrito este nome: Rei dos reis, e Senhor dos senhores» (XIX, 16); da sua boca sai «uma aguda espada, para ferir com ela as nações; e ele as regerá com vara de ferro» (XIX, 15); é com ela que mata os reis e exércitos que servem o Diabo, cujos cadáveres são comidos pelas aves (XIX, 21). O cavaleiro monta um dos quatro «cavalos» com cabeça de leão e com caudas semelhantes a cabeças de serpentes (IX, 17-19); estas caudas são ainda descritas como «semelhantes às dos escorpiões, com aguilhões» cujo poder é «para danificar os homens por cinco meses» (IX, 10). É de destacar, nesta versão neo-testamentária do «Senhor dos

exércitos» que recorre aos elementos identificadores da divindade descrita nos livros proféticos do *Antigo Testamento*, a marca da bipolarização que afecta tanto o «cavalo» — combinação de elementos opontíveis (a cabeça de leão e as serpentes e escorpiões), através da distinção entre a parte anterior e posterior do corpo —, como o próprio cavaleiro (de cabeça ardente e trespassante, e de vestido manchado e trespassado).

Na última parte do *Apocalipse*, muito diferente é o resultado do recontro final e não mediado entre Deus, aquele «de cuja presença fugiu a terra e o céu» (*Apocalipse*, XX, 11), e o «dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás» (XX, 2). Finalmente liberto da sua prisão, «acabando-se os mil anos», desde que foi vencido pelo cavaleiro «fiel e verdadeiro», e arrastando todas as nações consigo, «dos quatro cantos da terra, Gog e Magog, cujo número é como a areia do mar» (XX, 8), o Diabo cerca «o arraial dos santos e a cidade amada». O ataque da divindade é, desta vez, directo e fulminante, sem recurso a protecções ou simulações: o fogo desce do céu e devora Gog e Magog; «e o Diabo, que os enganava, foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde está a besta e o falso profeta» (XX, 9-10). É a partir deste recontro, e do Juízo final, que é fundada a Jerusalém celeste, «a mulher do cordeiro» (a «mulher de Sião» do *Antigo Testamento*), que Deus faz descer do céu (XXI, 2 e 10), e onde o fim dos tempos se identifica com o início, num Paraíso tornado de novo acessível (XXII, 2). Aqui se congregam todos os elementos criados, disjuntos desde a génese, que são associados de alguma forma à divindade: desaparecido o Diabo, a sua marca e a sua semente, os «servos» tornados imortais, «verão o rosto [de Deus], e nas suas testas estará o seu nome» (XXII, 4). À humanidade «renascida» onde se reflectirá como num espelho a imagem da divindade, que reinará «para todo o sempre», contrapõe-se a humanidade onde se reflecte a imagem do Diabo (que foi por ele enganada), e que é destruída pelo fogo divino que desce do céu<sup>142</sup>.

<sup>142</sup> *Apocalipse*, XIV, 9-11; XIX, 20; XX, 9.

## COM O DIABO NO CORPO

*Uma leitura do esquema narrativo de certas passagens evangélicas e apocalípticas da Bíblia permite reencontrar, na caracterização da figura de Jesus, a temática centrada na oposição entre «Vestido imundo» / «Vestido de glória», anteriormente analisada. A mensagem do texto do Apocalipse confirma, ad absurdum, que a negação de consubstancialidade entre termos de uma relação simbólica implica a anulação dessa relação e, decorrentemente, da própria categoria de identidade.*

A visão apocalíptica de Cristo, o herdeiro do reino celeste, como cavaleiro combatente<sup>143</sup>, deve ser complementada com as informações que os evangelhos canónicos fornecem sobre a sua existência terrestre. Af, os sinais físicos passíveis de denunciar uma natureza divina-celeste do personagem Jesus são esparsos e ténues. Por um lado, as demonstrações públicas do poder sobrenatural de Jesus (as curas milagrosas, a ressurreição de Lázaro, as exorcizações) têm um carácter ambíguo e a identificação da sua origem (divina ou demoníaca) é problemática — em particular no *Evangelho segundo João*. Por outro, os momentos que delimitam a sua existência carnal e humana (socializada) são marcados, em particular nos três primeiros evangelhos, por sinais indicadores de uma mediação entre o céu e a terra: o seu nascimento é, no texto de

<sup>143</sup> Isto é, antes da batalha do Armagedão («montanhas de Megiddo»), em que se torna efectivamente rei dos reis, e onde os reis se reúnem para a grande batalha contra o Anticristo e as suas hostes (*Apocalipse*, XVI, 16).

*Mateus* (I, 9-10) acompanhado da presença de uma estrela; no fim do baptismo, ao sair da água, o céu «abre-se» e uma pomba desce sobre ele<sup>144</sup>; o momento da morte, nos primeiros três evangelhos, é sublinhado por um obscurecimento temporário do céu<sup>145</sup>.

Ao contrário do *Evangelho segundo João*, que enfatiza frequentemente, e desde as fórmulas de abertura, a sua identificação com a luz divina («o verbo era Deus», «o verbo fez-se carne», «a luz verdadeira [...] estava no mundo», *João*, I, 1-14), os evangelhos sinópticos circunscrevem ao episódio da transfiguração a revelação, ainda assim também aqui não pública e manifesta, da natureza divina de Jesus<sup>146</sup>: no alto de um monte, três discípulos (Pedro, Tiago e João) testemunham a sua «verdadeira» identidade divina; o seu rosto fica resplandecente como o sol e as suas roupas ficam brancas como a luz quando encontra Moisés e Elias<sup>147</sup>. A transfiguração de Jesus, que re-edita com poucas alterações a transfiguração sofrida por Moisés, e que equivale formalmente à renovação prospectiva da aliança entre Deus e os homens, descreve um estado de identidade ou de grande conjunção com a divindade celeste.

A ligação especial de Jesus a Moisés assenta aliás no facto de, em ambos, confluírem dois tipos complementares da narrativa veterotestamentária: o do mediador da aliança entre Deus e os homens, e o do guia libertador. O enraizamento da figuração de Jesus nas escrituras é demasiado complexo para ser aqui resumido em poucas linhas, mas convém notar o seguinte: esse enraizamento é imediatamente expresso

<sup>144</sup> *Mateus*, III, 16-17; *Marcos*, I, 9-11; *Lucas*, III, 21-22; *João*, I, 32-34.

<sup>145</sup> Acompanhado, nos evangelhos sinópticos pelo rasgo do véu do templo (*Mateus*, XXVII, 51; *Marcos*, XV, 38; *Lucas*, XXIII, 45) e, unicamente em *Marcos*, por um tremor de terra. Estes elementos denotam, para Pierre Smith (1979:349) uma associação indicial de Jesus à luz estelar e uma caracterização iminentemente nocturna, por contraposição com as características solares de João Baptista.

<sup>146</sup> O episódio da transfiguração está por sua vez ausente em *João*.

<sup>147</sup> *Mateus*, XVII, 10-13; *Marcos*, IX, 2-12; *Lucas*, IX, 28-36.

pela identificação onomástica e temática com Josué<sup>148</sup>, o herdeiro de Moisés que, depois de testemunhar sua transfiguração (*Êxodo*, XIV, 13-18; XXXII, 15-17), completa a fuga do Egipto, separando as águas do Jordão para que as tribos libertas possam entrar na terra prometida, que, sob o seu comando, será conquistada (*Deuterónimo*, XXXI, 1-8 e XXXIV, 1-9; *Livro de Josué*, *passim*); mas as funções de Moisés são partilhadas por Josué (como chefe das tribos) e Heleazar (sacerdote de Iahveh: *Números*, XXVII, 16-30), enquanto o profeta morre solitário na montanha contemplando a terra prometida onde não entra, e o seu corpo é escondido por Deus<sup>149</sup>. Os livros bíblicos que sucedem ao *Pentateuco* elaboram melhor esta configuração funcional: Rei-juiz messiânico coadjuvado por um sacerdote-profeta milenarista perseguido. A confluência entre os dois tipos, expressa por Moisés, é o molde catalizador que permite sistematizar, no *Novo Testamento*, os diversos títulos atribuídos a Jesus. Como «rei dos judeus» ou «herdeiro do reino dos céus», Jesus é frequentemente associado ao rei-juiz Salomão (sob o título genérico de «filho de David»), e ao pastor-rei messiânico; mas, por outro lado, os discípulos veem-no como o profeta Elias regressado à terra, como Jeremias, e mesmo como João Baptista<sup>150</sup>; ele próprio sugere a identificação com Elias em *Mateus* (XI, 14) e *Marcos* (IX, 11-13). Também a relação entre João Baptista (profeta e testemunho da nova aliança) e Jesus (profeta da sua própria Paixão, ressurreição, e entronização celeste como rei-juiz apocalíptico) é condicionada pelo modelo

<sup>148</sup> Josué é a transcrição do hebr. *Yehochua* («Deus salva»), abreviado em hebraico e em grego, deriva em: *Iesous* = «Jesus».

<sup>149</sup> *Deuterónimo*, XXXIVV, 4-6; passagem ausente no pentateuco samaritano e em certos manuscritos gregos (*Dic. Bibl.*, p. 958b).

<sup>150</sup> Confusão com Elias e com João Baptista, nos evangelhos sinópticos: *Mateus*, XVI, 14, *Marcos*, VIII, 28 e *Lucas*, IX, 19; com Jeremias: *Mateus*, XVI, 14; é designado como «profeta» em várias passagens (*Mateus*, XXI, 11; *Lucas*, VII, 16, XIII, 33; *João*, IV, 19, IX, 17; *Actos*, III, 22-23, VII, 37).



mosaico: no momento do baptismo que precede a pregação pública e a entrada em Jerusalém, os dois encontram-se nas margens do mesmo Jordão onde Josué sucede a Moisés<sup>151</sup>.

O carácter compósito da figura de Jesus deriva em grande parte, como é evidente, de um trabalho de exegese tendente a confirmá-lo (e a conformá-lo) como o Messias dos escritos proféticos (em particular, os *posteriores*<sup>152</sup>): ele é o servo do Senhor preso, julgado, maltratado, e sacrificado «como um cordeiro conduzido ao matadouro» (*Isaías*, LII, 13 até LIII, 12); o «filho do Egipto» de *Oseias* (XI, 1), o «como um filho de homem» (*Daniel*, VII, 13; *Salmo* VIII, 5), o «filho de David... senhor Messias» que inaugura o reino dos céus (*Salmos de Salomão*, XVIII, 32); os seus discípulos são doze como as tribos que Josué comanda, ou setenta e dois (*Lucas*, X) como as semanas que precedem a libertação de Jerusalém (*Daniel*, IX, 26); o nome de Pedro (a «pedra sobre a qual edificarei a minha igreja», *Mateus*, XVI, 18) deriva da profecia de *Isaías* (XXVIII, 2).

Note-se no entanto que, em termos narrativos, é com os pares Moisés-Josué e Elias-Eliseu que as correlações propostas nos evangelhos são especialmente marcantes. O périplo de Jesus, do Egipto a Jerusalém, passando pelo deserto e atravessando o rio Jordão, é calcado da viagem de Moisés e Josué. Mas também tem paralelos óbvios com a história de Elias. Este (e também o seu sucessor, Eliseu: *II Reis*, X) tem poderes taumaturgicos (ressurreição do filho da viúva), pratica milagres (a multiplicação da farinha e do azeite), e aguarda quarenta dias no deserto antes de subir a montanha e aí ascender aos céus (*I Reis*, XVI). O passeio de Jesus sobre as águas reactualiza em termos indiciais o motivo da separação das águas por Moisés e Josué, também presente em Elias e Eliseu. É, por-

<sup>151</sup> *Mateus*, III, 13; *Marcos*, I, 9; *João*, I, 28.

<sup>152</sup> A tradição exegética distingue habitualmente o *Pentateuco* (*Tora*) e os livros dos *Profetas anteriores* (os livros históricos: o conjunto *Livro de Josué e Reis*) dos livros sapienciais e dos textos a que a *Bíblia* judaica dá o nome de *Profetas posteriores*, composto pelos livros de *Isaías*, *Jeremias*, *Ezequiel*, e o dos doze profetas.

tanto, imerso no quadro das narrativas bíblicas que o episódio da transfiguração e do encontro com Moisés (também transfigurado) e com Elias (também «arrebatado» para os céus) encontra a sua significação. A assimilação à figura do Messias, simultaneamente profeta-servo sofredor, e herdeiro real, depende da assimilação metafórica e sequencial a estes dois profetas; e da aproximação posicional, com funções simétricas, ao outro «filho de David», Salomão (o rei-juiz construtor do templo, que causou a quebra da aliança com Deus e a separação das doze tribos).

Inversamente, o corpo de Jesus é também explicitamente habitado pelo Diabo, e o processo de purga é complexo, ambíguo e gradual. Se a sua «semente», enviada pelo Espírito, é de origem divina, Jesus nasce ainda assim, «em carne», de uma mulher apenas relativamente pura<sup>153</sup>. Por intermédio da forma corpórea de uma pomba no fim do ritual do baptismo, Jesus começa por ser penetrado pelo Espírito divino. Sofre de seguida, no deserto, as investidas do Diabo (as «três tentações», descritas em *Mateus* e *Lucas*), em que este lhe reconhece poderes sobre-naturais mágicos (ligados à fertilidade económica, à invulnerabilidade física, ao poderio político), e lhe propõe — ou *concede* — a sua utilização no mundo humano (figura 51). Em *João*, não há menção das tentações do Diabo a Jesus, nem do episódio correlato da transfiguração, e *Marcos* é lacónico (indica apenas que a tentação ocorre e que os anjos serviam Jesus: *Marcos*, I, 12); mas *Lucas* introduz uma informação essencial, se bem que de difícil interpretação: depois de sublinhar, como em *Mateus*

<sup>153</sup> O motivo da concepção imaculada de Maria está ausente dos textos evangélicos; ela é, portanto, fruto de uma conjugação sexual poluidora, e objecto de uma maldição divina (não é baptizada). A ideia de que Maria poderia ser *Teodokos* («mãe» ou «portadora» de Deus) é obviamente problemática; a inflexão teológica da figura de Maria, no sentido de uma semi-divinização, seja como deusa-mãe, portadora do filho, seja pela instituição da sua imaculada concepção e da sua assunção, é um processo muito gradual: o dogma especificamente católico da imaculada concepção só foi consagrado em 1854, por Pio IX, e o dogma da sua ascensão celeste consagrado por Pio XII, em 1950 (Donini, 1988:75).

(IV, 10-11), a submissão de Jesus a Deus, lembra que «acabando o Diabo toda a tentação, ausentou-se dele, *por algum tempo*» (IV, 13). Desde este momento, porque se «o espírito está pronto», a «carne é fraca» (*Marcos*, XIV, 38), o Deus-pai transmite em várias ocasiões, a um Jesus agora espacialmente associado a planos intermédios (entre a água e o topo dos montes), energia espiritual para que o seu Espírito possa combater a «carne»; a separação final parece, pelo menos aparentemente, vir com a crucificação sacrificial. Mas, porque a ressurreição é, nos vários evangelhos canónicos, não apenas espiritual mas explicitamente carnal, a relação entre o Espírito divino, o Espírito diabólico e o corpo renascido de Jesus é silenciada. Duas breves menções, em *Marcos* e em *Lucas*, são claramente insuficientes para esclarecer qual o destino das várias entidades: seguindo o modelo de Elias, Jesus é «elevado ao céu» (*Lucas*, XXIV, 51) e «senta-se à direita de Deus» (*Marcos*, XVI, 19). A solução encontrada, no interior do texto bíblico, parece ter duas vertentes: através do discurso moralizador de Paulo<sup>154</sup>, e no *Apocalipse*, que faz equivaler narrativamente o tema do combate e da prisão do Diabo, não com a vida e morte de Jesus, mas com a sua ressurreição e ascensão.

O motivo da ascensão de Jesus aos céus é, no conjunto dos evangelhos canónicos, apenas explicitamente mencionado em *Lucas*, e a doutrina ortodoxa cristã interpreta-o como sendo uma ascensão, não apenas espiritual mas também propriamente corporal (em carne e sangue)<sup>155</sup>. Em *Mateus* e em *João*, a ressurreição não implica uma disjunção final, permitindo prolongar assim a função de Jesus reincarnado como mediador entre dois planos. O *Novo Testamento* deixa em aberto um conjunto de questões de ordem literária e simbólica sobre a figura

<sup>154</sup> Cfr. *Efésios*, IV, 12.

<sup>155</sup> A necessidade de conciliar a afirmação do monoteísmo cristão com a da substancialidade humana e divina de Jesus implicou a uniformização dos capítulos da Paixão de Jesus (em *Marcos*, os últimos doze versículos foram aditados às versões mais antigas: cfr. Donini, 1988:66); note-se que Orígenes (*Contra Celso*, XX, 3) fala das alterações feitas aos evangelhos «para refutar as várias objecções a eles postas».

de Jesus: o renascimento parece implicar uma purificação do corpo, e um estado de incorruptibilidade material, mas será que tal significa a extinção de todas as marcas do Diabo (o fim da sua «semente»)? Por quê a inclusão da matéria num universo espiritual? Colocadas estas questões noutros termos, por quê a manutenção de elementos disjuntivos num recém-estabelecido plano que pretende expurgar a dualidade metafísica?

O texto do *Apocalipse* vem complementar o esquema evangélico da Crucificação —> Ressurreição, propondo um complexo modelo cuja função é de esclarecer parcialmente os termos da re-consubstanciação do corpo e do espírito. A comparação das figuras de Jesus e do Cavaleiro evidencia uma série interessante de inversões e equivalências:

#### EVANGELHOS

O «Filho de homem»,  
de baixo estatuto,

Coloca-se em  
posição defensiva  
(liberta-se do  
domínio do Diabo)

É trespassado  
mas revive  
(associado a feridas  
e buracos)

Estabelecendo uma  
conjunção entre o  
Espírito divino e  
o mundo terrestre

#### APOCALIPSE

O «Nome de Deus»,  
soberano poderoso,

Coloca-se em  
posição atacante  
(aprisiona o Diabo)

É trespassante,  
mas não mata  
(associado a signos  
ponteagudos)

Estabelecendo uma  
disjunção entre o  
Espírito diabólico e  
mundo terrestre

Na medida em que se espelham, os dois textos esclarecem-se mutuamente. Deus, circunscrito ao elemento celeste, produz, com a concepção e nascimento de Jesus, uma criação divergente em relação à que foi tornada impura, manifestando assim um desejo de partilha do espaço e de conquista gradual da humanidade dominada pelo Diabo, através da partilha do mundo terrestre (intermédio) e da recondução (que só o Cavaleiro está em condições de realizar) do Diabo para um plano simétrico em relação ao mundo celeste. A função da nova conjugação Espírito-Corpo (na ressurreição) é explicitada no *Apocalipse* canónico: vencendo e prendendo o Diabo, o Cavaleiro não fica no entanto incólume: as suas vestes estão salpicadas de sangue, e a sua montada combina manifestamente termos opontáveis — marcas de identificação a Jesus, o «filho do homem», o «cordeiro sacrificado».

Num livro recente, *The Historical Jesus*, John Dominic Crossan lembra que os termos em que o prólogo do *Apocalipse* faz a apresentação do Messias permitem uma associação temática à figura de Jesus dos evangelhos (1994:416-417). Diz o texto introdutório: «Eis que ele vem com as nuvens, e todos os olhos o verão, até mesmo os que o *trespassaram*, e todas as tribos da terra baterão no peito por causa dele [o lamentarão]» (I, 7); e, mais adiante: «...um como filho de homem, *vestido com uma túnica longa*, e cingido à altura do peito com um cinto de ouro» (I, 13). A passagem remete para *Mateus*: «e todas as tribos da terra o *chorarão*», XIV, 20; e para *João*: «...um dos soldados *trespassou-lhe* o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água [...] pois isso aconteceu para que se cumprisse a escritura: “Nenhum osso lhe será quebrado”. E uma outra escritura diz ainda: “*Olharão para aquele que trespassaram*”», (XIX, 34-37). Mas a visão funda-se directamente nas formulações proféticas de *Daniel*<sup>156</sup>, e, sobretudo, de *Zacarias*. Neste último texto, na versão do Septuaginta (revista por Teodício,

<sup>156</sup> *Daniel*, VII, 13 e X, 5-6.

séc. II a. C. — comprovada fonte helénica de *João*) lê-se «...e eles *olharão para aquele que eles trespassaram* [...]». E a terra o lamentará, cada família [tribo] à parte...» (XII, 10-11). Curiosamente, *Zacarias* faz preceder esta profecia de uma visão de Josué: «Josué estava de pé diante do anjo, *vestindo roupas sujas*. E o anjo falou aos que estavam diante dele: “Tirai-lhe as roupas sujas”. E depois disse-lhe: “Vê! Tirei de ti a tua iniquidade e *vestir-te-ei com vestes luxuosas* [com uma túnica longa, no *Septuaginta*]”. E eu disse: “Eles que coloquem um turbante limpo na cabeça...”» (III, 3-5). Este imbricado intertextual complexo permite esclarecer em parte o tema da crucificação, nomeadamente através da referência a Josué. O tema da Paixão-Ressurreição desenvolve-se segundo o modelo: Despir (a roupa imunda) → Vestir (manto real, ou túnica sacerdotal), que conflui com o motivo da Paixão: Trespasar → Testemunhar (olhar e lamentar) (Crossan, 1994:417). É este modelo que justifica a transformação da figura do «Cordeiro» trespassado em «Cavaleiro» trespassante: o motivo da mudança de roupa permite a passagem de um modelo comportamental expiatório no qual o Messias trespassado, oficiando o seu próprio sacrifício como «Cordeiro», resgata os inocentes, a um modelo antagonístico em que o Cavaleiro, assumindo uma posição atacante (trespassante), combate o seu contrário — o Anticristo.

O discurso evangélico é marcado pelo estabelecimento de um conjunto de conjunções excessivas e indevidas: a descida de um elemento divino (celeste) à terra, domínio e prisão do Diabo; a penetração, mutuamente poluidora, do corpo de uma mulher pelo Espírito Santo (com o objectivo de enfraquecer o poder do Diabo no corpo de Jesus, atenuando nomeadamente a sua associação aos elementos corporais masculinos<sup>157</sup>); e a problemática partilha espiritual do seu corpo (aquele que é simultaneamente «filho do homem» e «filho de Deus» é tentado,

<sup>157</sup> Cfr. Leach & Aycock, 1983:34.

tanto exteriormente como interiormente, pelo Diabo<sup>158</sup>). No *Apocalipse*, o esquema cosmológico vem introduzir simetricamente, desde o nascimento do Messias profetizado, um conjunto apreciável de disjunções seriadas: num primeiro momento, o Diabo, como dragão, espera que a mulher «vestida de sol» dê à luz para lhe comer o filho, mas este é arrebatado por Deus «e para o seu trono», enquanto a mulher foge para o deserto (XII, 1-6); o arcanjo «Miguel e os seus anjos» vencem uma batalha «no céu» contra o «dragão e os seus anjos»; o reino celeste de Deus é anunciado, e o Diabo, não sendo eliminado, é expulso do céu e projectado para a terra (XII, 7-12); num segundo momento, o Cavaleiro «fiel e verdadeiro», com as vestes manchadas de sangue, vence o Diabo e aprisiona-o no fundo do abismo, no «lago de fogo e enxofre» (XIX, 1-19); esta vitória corresponde à ascensão do «cordeiro» e dos 144.000 homens puros e virgens adquiridos como prémias do recém-inaugurado reino celeste (XIV, 1-5); num terceiro momento, o Diabo, libertado e vencido por Deus e os seus exércitos, é devorado pelo fogo «para todo o sempre» (XX, 7-10); o Juízo final e o lançamento da «morte e do inferno» no lago de fogo, que vem constituir uma segunda morte, simétrica da segunda vida dada aos justos, precedem a descida da Nova Jerusalém (XX e XXI).

O *Apocalipse*, por contraste com os evangelhos, exprime portanto uma exigência estrutural de reposição das disjunções. O nascimento e vida de Jesus causou uma conjunção e uma continuidade incompatíveis entre elementos contrários, que a ressurreição não anulou e que põe em perigo a identidade divina: o Diabo e Jesus foram como que colocados na terra para aí se confrontarem, e é este enquadramento funcional que é evocado através do tema do combate do Cavaleiro con-

<sup>158</sup> Interiormente, no episódio das tentações do deserto (*Matheus*, IV, 1-11; *Marcos*, I, 12-13; *Lucas*, IV, 8); exteriormente, em resposta à «tentação» de Pedro — o célebre «Para trás, Satanás» (*Matheus*, XVI, 23; *Marcos*, VIII, 33).

tra a besta, como acto disjuntor inicial necessário ao estabelecimento final de um reino celeste eterno, acessível aos mortos puros e justos (tornados de novo vivos e imortais) e inacessível à semente e marca do Diabo (figuras 47 e 49). Aí, na Nova Jerusalém, onde a contaminação não entra, todos os elementos denunciadores de descontinuidade e alteridade estão ausentes: a mulher, a transgressão, a morte, o Diabo, ou seja, tudo o que possa comprometer a unicidade divina, tudo o que possa ser expressão de diferenciação, de uma autonomia discursiva ou identitária<sup>159</sup>. Esta «coisa nova», anunciada já por Isaias (XLIII, 19), implica a anulação da primeira criação marcada por uma lógica dualista<sup>160</sup>, e a sua substituição por uma outra, tendencialmente monotética. Esta é a consequência final do processo de inversão, efectuada por Deus, da ordem da criação. Anúncio inequívoco de que o eixo temporal está prestes a inverter-se é o modo como a concepção de Jesus, na tradição cristã ortodoxa, vem transformar o esquema genésico: já não é a mulher, que provém assexuadamente de Adão, mas é o «novo Adão» (Jesus) que provém assexuadamente de uma mulher.

Elaborada segundo o molde das descrições sobre a vinda do Messias e dos castigos do «Senhor dos exércitos», e associando o «Cavaleiro» ígneo e trespasante a figuras monstruosas combinatórias, a visão apocalíptica institui um artifício reflector que permite o estabelecimento de um plano cronológico simétrico e possibilita uma solução de continuidade entre dois tempos, uma bolsa cronológica suplementar, ausente no *Antigo Testamento* (os cinco meses, o milénio que se segue à vinda do Messias e que precedem a fundação da Nova Jerusalém). Torna-se assim possível prolongar, no interior do eixo da sucessão histórica, a existência temporal da mensagem salvífica no mundo humano (Leach & Aycock, 1983:74-77), ao propor, por trans-

<sup>159</sup> Ver atrás, pp. 262 segs.

<sup>160</sup> *Apocalipse*, VIII-IX, XV-XVI e XXI, 1.

formação do modelo profético do *Antigo Testamento*, um salvador que não salva de facto mas que apenas promete a salvação (pela prática congregacional da expiação, pela comunhão, das transgressões e contaminações), um contendor que não aniquila o Diabo mas apenas condiciona as suas possibilidades de expansão, um soberano celeste temporalmente desligado do motivo da fundação da Nova Jerusalém. A validação da proposta messiânica depende de uma condição teologicamente problemática no contexto do dogma monoteísta: para que o discurso, e a temporalidade, não sejam esvaziados de sentido, a mensagem divina confronta-se com a impossibilidade lógica de eliminar o Diabo, transformado por isso em contrário do Salvador, e não já subproduto incómodo da criação, como no *Antigo Testamento*. Não destruindo o Diabo, a mensagem redentora (do cânone neo-testamentário) salva-se do escândalo lógico e da prova da conjuntura histórica.

O complexo processo de separação entre Deus e o Diabo, que vem emprestar a este último um muito maior protagonismo que no *Antigo Testamento*, marca o eixo temporal e centraliza tematicamente o esquema de encerramento do tempo do mundo criado e prevertido desde a expulsão, no *Génesis*, do primeiro homem e da primeira mulher. Nos evangelhos de *Mateus* e de *Lucas*, a conhecida «controvérsia da perícopes sobre Belzebu», em que Jesus responde à acusação de possessão demoníaca, põe em evidência o confronto entre perspectivas sobre a possibilidade de protagonismo do Diabo: «Alguns dentre eles disseram: “É por Belzebu, o príncipe dos demónios, que ele expulsa os demónios.” [...] Ele, porém, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: “Todo o reino dividido contra si mesmo acaba em ruínas” [...] Se também Satanás estiver dividido contra si mesmo, como é que o seu reino sobreviverá? [...] Mas, se é pelo dedo de Deus [i.e., o Espírito Santo] que eu expulso os demónios, então o reino de Deus já chegou a vós», (*Lucas*, XI, 15-20). Suportado pela alteração enfática do nome do Diabo (de Belzebu a Satanás), Jesus introduz um conceito dualista,

ausente na acusação dos detractores: o da existência de um reino do Diabo, claramente oposto ao reino de Deus, que ele anuncia e institui *ex-nihilo*. Há por outro lado, no esquema do *Apocalipse*, por referência ao tempo da criação-degeneração, um tempo marcado pela destruição-redenção, que passa pelo re-estabelecimento da aliança quebrada entre Deus e os homens, e pela eliminação da «semente do Diabo» (da diferença) do corpo da humanidade. Neste triplo processo de disjunção (em relação a Deus, a Jesus e aos homens), requiere-se de alguma forma uma autonomização do Diabo, e é-lhe fornecido, conseqüentemente, um poder combativo sem precedentes: ele torna-se de facto, senão (como no maniqueísmo e no gnosticismo) um outro Deus, então um Demiurgo e um «Anticristo» (*I Epist. João*, II, 18, 22; IV, 3-4), contra o qual não há vitória divina sem confronto, sobrevivência sem protecção, e, paradoxalmente, identidade sem apropriação imitativa.

*O aprofundamento do estudo comparativo entre o Novo Testamento, textos considerados apócrifos (o Descensus Christi ad Inferos, os Acta pilatii), e tradições literárias rabínicas (o Toledot Jeshu), deixa transparecer articulações complexas e ambíguas que envolvem a personagem de Jesus (ele é objecto de uma morte maldita e conotado pontualmente com termos de poluição simbólica). Estas articulações resultam da própria retórica «paradoxal» que deriva da proposta de consubstanciação (humana e divina) que afecta a sua «pessoa».*

O combate não mortal do Cavaleiro (Cristo) contra a besta (Diabo), no *Apocalipse*, constitui o pano de fundo para a história contada no *Bestiário* de Pierre de Beauvais, em que, lembre-se, o herdeiro do trono, emissor de luz, protegido no interior da sua campânula, não chega a aniquilar o basilisco. Depreende-se da confrontação entre os textos que o entorpecimento do basilisco resulta do enquadramento temporal da «descida à cisterna»: ela ocorre, não no «fim», mas no «meio» de uma cronologia supostamente linear. Uma melhor legibilidade da concepção proposta (o «filho do Rei» resgata os companheiros do mundo subterrâneo) pode talvez ser buscada num apocalipse apócrifo, o chamado *Apocalipse de Nicodemo*, que se constitui em duas partes tardiamente acopladas, construídas — aqui também — em espelho: a primeira parte, conhecida como os *Actos de Pilatos*, é uma variante pormenorizada dos episódios evangélicos do julgamento de Jesus, do seu encontro com Pilatos, sua condenação, morte e ressurreição; na

segunda parte, conhecida como a *Descida de Cristo ao Inferno* — que constitui uma tentativa de confluência entre o modelo cosmológico judaico-cristão e o modelo helénico —, Hades, o senhor do Inferno, dialoga aí com Satã, o «herdeiro das trevas», que lhe anuncia os poderes de ressurreição do «filho único de Deus». Hades recrimina Satã por não o ter dominado e lembra que Jesus, através da ressurreição de Lázaro, e da sua própria, põe em perigo a ordem cósmica e, em particular, a existência do Inferno como repositório das almas mortas (XX, 1-3). Uma voz oriunda do alto anuncia a entrada, no inferno, do «Rei de glória»; Hades envia Satã para o combater enquanto os demónios encerram as portas do Inferno; a voz soa de novo, as portas abrem-se e os mortos são libertos das correntes que os prendem; o «Rei de glória» entra, sob o aspecto de um homem, e nesse momento o inferno ilumina-se e resplandece (XXI, 1-3). Hades reconhece o seu poder; Satã, vencido e seguro pelo topo da cabeça, é preso, com correntes; então, Jesus ressuscita e liberta Adão, os justos (patriarcas, profetas, mártires e antepassados) e Dysmas, o «bom» malfeitor crucificado a seu lado, e transporta-os para o Paraíso onde encontram Elias e Henoch, que irão futuramente combater Satã, morrer às suas mãos e ressuscitar de novo (XXII, 2 — XXIV, 2).

Este texto explora com algum detalhe narrativo os capítulos XIX e XX do *Apocalipse* mencionados atrás, e as referências de certos textos epistolares sobre a «descida ao inferno»<sup>161</sup>. Para o compreender há que esclarecer o modelo escatológico apresentado no *Novo Testamento*. Se nas epístolas Jesus desce ao «Hades», os evangelhos sinópticos referem-se apenas ao castigo que representa a «Geena»<sup>162</sup>, o fogo eterno e sulfuroso que não se extingue. O *Apocalipse*, por seu lado congrega duas imagens complementares: o «pântano de fogo e enxofre» e o «abismo». Este molde inclu-

<sup>161</sup> *Efésios*, IV, 9; *Filipenses*, II, 10; *I Pedro*, III, 19.

<sup>162</sup> *Mateus*, V, 22, 29-30, X, 28, XVIII, 9; *Marcos*, IX, 43-48; *Lucas*, XII, 5.

sivo encontra-se já em textos hebraicos incluídos no *Septuaginta* grego e resulta de uma certa permeabilidade à escatologia helénica. Com efeito, o «abismo de Hades» — gr. *Háides* — a que o *Eclesiástico* (*Sabedoria de Sirach*, do período ptolomaico) se refere como espaço subterrâneo de morte e de castigo, conclui um período de reformulação da escatologia hebraica antiga. Nos textos mais antigos, o abismo ou caverna profunda dos mortos é designado como o «Cheol»; no *Livro de Job* e nos *Salmos* é descrito como um lugar de repouso, onde as sombras (hebr. *Refshaim*, «fracos») vegetam adormecidas, sem actividade de qualquer espécie; é o reino do silêncio e do pó (o «sopro» da vida retorna a Deus: *Eclesiástico*, XII, 7). Em *I Samuel* (XXXVIII, 19), é o lugar onde todos os mortos (à excepção de Henoch e de Elias, arrebatados para junto de Iahveh) são conduzidos; e Satã nunca surge associado ao Cheol.

Em textos dos *Profetas Ulteriores*, no entanto, surge por vezes, contraposta à concepção da possibilidade de ressurreição dos mártires e dos justos para uma vida eterna («acordam» do sono na poeira, i.e., no Cheol: *Daniel*, XII, 2-3), a descrição de um abismo ou fossa mais profunda onde são projectados os pagãos e os inimigos de Deus (*Macabeus*, VII, 15-19; *Ezequiel*, XXXII, 23, 27), enquanto, por sua vez, a «Geena»<sup>163</sup>, recebe uma dimensão apocalíptica como vale abrasador do castigo divino em *Isaías* e no *Livro de Henoch*. A interpenetração do Cheol (abismo dos mortos) e da Geena (castigo dos ímpios) é expressa pela introdução do termo de origem grega, o Hades, no *Eclesiástico* (um texto que, curiosamente, é interpretável como uma reacção ética e teológica às influências helénicas).

A referência, em *Marcos* (IX, 47-49), ao fogo da Geena merece ainda alguns esclarecimentos. O texto lembra que «todos [os que forem

<sup>163</sup> Do heb. *Gê-Hinnom*, «vale de (ben-)Hinnom»: o vale perto de Jerusalém onde, durante o período do culto a Moloch (*Melek*), se erguia o «Tofet», altar-holocausto para os sacrifícios infantis (cfr. *Dic. Bibl.*, pp. 436b-437b).



ai lançados] serão *salgados* com fogo». Menção que evoca o «pântano de fogo e enxofre» do *Apocalipse*, o sal do fogo infernal é directamente correlacionável com o «sal da terra» de *Mateus* (V, 13). *Marcos* informa também que na Geena «o verme não morre e [...] o fogo não se extingue». Se esta informação for interpretada como uma referência à salamandra incombustível, um quadro formal parece então desenhar-se com alguma nitidez. O mundo inferior que resulta da confluência entre as tradições hebraicas e helénicas é um espaço associado a um fogo «aquático», escuro e sulfuroso, que *conserva* a morte eternamente, e associado às exalações de maus odores e à podridão. Esta concepção circunscreve a função redentora de Cristo: também intimamente ligado à «humidade» e ao elemento aquático (no momento em que é trespassado, não é apenas sangue mas água — baptismal — que escorre<sup>164</sup>), Jesus é — como a doninha — simetricamente caracterizado como representação da vida, da frescura, da luz, cuja mensagem será «conservada» graças aos apóstolos, «o sal da terra» (*Mateus*, V, 13).

Deste confronto textual, dois elementos deverão ser mantidos em suspenso, provisoriamente: a presença do «verme» (= salamandra) na Geena; a caracterização húmida e fresca de Jesus. Regressando entretanto à *Descida de Cristo ao Inferno*, importa notar que o texto confirma o quadro antagonístico apresentado atrás, ao condicionar o uso de um conjunto de elementos opositivos (Alto/Baixo, Luz/Trevas, Vida/Morte) à centralidade da vitória de Cristo, aqui com o estatuto pleno de rei, sobre o Diabo, herdeiro, no esquema cristão, das Trevas (isto é, do Hades). Destaquem-se ainda os termos em que é estabelecido o contacto físico entre Jesus e o Diabo (Satã): se no *Apocalipse* é um anjo que se encarrega do aprisionamento do Diabo, aqui é o próprio «Rei de glória» que desce do céu, prende o Diabo, e entra no Inferno segurando-o pelo topo da cabeça — revelação interessante

<sup>164</sup> *João*, XIX, 34-35; ver também *I João*, V, 6.

sobre a relativização da «impureza» e «perigo» do Diabo, feita de acordo com a distinção Cabeça/Corpo (figura 46). Este contacto é tão mais importante quanto, nos evangelhos, Jesus tem poderes taumáturgicos explícitos (cura leprosos, cegos, paráliticos, etc, através do tocar), mas em nenhum caso exorciza demónios através do tocar. Mas são, aqui de novo, os aspectos que evidenciam um tratamento ambíguo da figura de Jesus que devem merecer alguma atenção. Eles estão presentes no discurso com que Hades saúda a sua descida: surpreendido com o seu aspecto físico humano, ele caracteriza-o como um ser «combinatório» — Jesus é pequeno mas faz coisas sublimes, é escravo e senhor, soldado e rei, morto e no entanto livre (XXII, 1). Mas, sobretudo, o estatuto atribuído a Jesus (rei, e não filho de rei) contrasta com uma insistência metafórica na sua natureza de criatura (i.e., ser criado e não criador).

Tendo por base a problemática qualificação bíblica da natureza de Jesus (é «paradoxalmente» explicitado nos evangelhos que o «filho de homem» não foi concebido por um homem), o texto da *Descida de Cristo* liga sequencialmente o diálogo entre Hades e Satã sobre a ressurreição dos mortos à sequência em que, depois da entrada de João Baptista no Inferno (anunciando a necessidade de arrependimento dos mortos e de renúncia à idolatria), Seth, a pedido de Adão, relata a sua viagem infrutífera até às portas do Paraíso em busca do «óleo da vida» para tentar salvar o seu pai moribundo (XIX, 1). A inclusão, na *Descida de Cristo*, desta narrativa hebraica, tem um objectivo preciso: ao transferir o ênfase posto na equivalência geracional Adão-Jesus (ambos de semente divina) para uma analogia parcial entre o percurso de Seth e de Jesus (ambos procuram, através de uma aproximação ao Paraíso, inverter o processo degenerativo que afecta a humanidade adâmica), é vincada a caracterização de Jesus como «criatura», como «filho de homem», no momento mesmo em que acaba de herdar o reino celeste e se identificar com a divindade. A sobreposição dos dois

percursos coloca uma questão importante, que voltará a ser referida adiante: a da possibilidade de adivinhar uma estrutura temporal cíclica, dissimulada sob a argumentada concepção cristã de linearidade histórica, através da introdução de um ponto temporal intermédio definido pela integração de dois pólos conceptuais (é simultaneamente princípio e fim).

A associação de Jesus, salvador bem-sucedido, a Seth, salvador fracassado, tem ainda um interesse suplementar. Na parte final, que descreve a entrada no Paraíso, o texto estabelece um outro paralelo: Adão descobriu a morte porque tocou na madeira interdita (a árvore da vida, *Génesis*, III, 6 e 22-24); Jesus, ao morrer por sua vez na madeira da cruz, possibilita a salvação e a vida eterna. Tendo presente que, em certas versões da história de Seth, a busca do óleo da vida converge com o tema da origem da árvore de onde foi extraída a madeira para a construção da cruz (o arcanjo Miguel recusa fornecer a Seth o óleo da vida, mas oferece-lhe um ramo da árvore para que ele, de regresso à terra de exílio, o plante<sup>165</sup>), é relevante uma informação contida nos *Actos de Pilatos*, que constituem a primeira parte do *Apocalipse de Nicodemo*: durante a discussão sobre a natureza de Cristo que opõe José de Arimateia e Nicodemo a Caifás e aos outros sacerdotes, estes lembram que, porque Jesus foi criado, não deve ser adorado como Deus, e reportam-se ao texto do *Deuterónimo* (XXI, 22-23) que diz que, em sequência de uma condenação à morte, «o pendurado [sobre madeira] é maldito de Deus» (XXI, 7). A consideração de testemunhos opostos, em textos «testamentais» como este, permite definir, por via argumentativa, um conjunto de relações que enriquecem semanticamente a figura de Jesus: no caso presente, Jesus é simultaneamente consagrado e/ou amaldiçoado pelo contacto com a madeira da cruz, que é formalmente identificada, em certas versões, com a madeira da árvore da vida (inter-

<sup>165</sup> Cfr. Quinn, 1962:10-11, 141.

dita e poluente em relação à humanidade, e simultaneamente «veículo» de consagração divina)<sup>166</sup>.

A busca de uma decisão sobre a caracterização de Jesus como ser sagrado ou maldito, nuclear na intriga dos *Actos de Pilatos*, desenvolve-se através do recurso sistemático a uma dialética de apresentação de provas e contra-provas. Nessa medida, o texto desenvolve o seu conteúdo a partir dos episódios bíblicos do julgamento no Sinédrio (a apresentação dos falsos testemunhos e a acusação), do diálogo com Pilatos (a retribuição da acusação: «tu o dizes»), e da defesa de Pedro e João perante o sinédrio nos *Actos* (IV, 1-21). Mas aqui a prisão e condenação de Jesus recebe um fundamento jurídico diferente: Jesus é, explicitamente, acusado no Sinédrio, não é por profetizar e blasfemar, mas sim da prática de magia, de invocar Belzebu e de ter poder de comandar demónios (I, 1; VI, 1)<sup>167</sup>; ainda no Sinédrio, é discutido o problema do casamento (regular ou não) de José e Maria (II, 1), e declarado que estes fugiram para o deserto, não por causa do édito de Herodes (*Mateus*, II, 13-18), mas devido à vergonha sentida pelo nascimento não-natural e/ou ilegítimo de Jesus (II, 1)<sup>168</sup>. O motivo bíblico do escarnecimento

<sup>166</sup> Sobre o tema da crucificação de Cristo, como um *sacrificium*, ver Heusch, 1986:300-306; note-se que Luc de Heusch não explora as consequências da sua própria interpretação, à luz da crítica que faz ao modelo durkheimiano de H. Hubert e M. Mauss sobre o sacrifício; em particular, deixa de lado aspectos que são centrais para enquadrar a temática do «Cristo-rei»: o da maldição que pesa sobre o duplo do soberano (neste caso, a humanidade de Cristo), e a ambivalência expressa na própria etimologia latina do termo *sacrificium* — tornar *sacer*, que significa «tornar separado» e simultaneamente «tornar maldito» (1986:17-19).

<sup>167</sup> Os sacerdotes judeus acusam-no mesmo de «enfeitiçar», em sonhos, a mulher de Pilatos (VI, 1), um tema estreitamente correlacionável com a conversão da mulher do rei indiano, nos *Actos de Tomé*.

<sup>168</sup> A questão é pressentida em *Mateus* (ao notar que Maria estava grávida, José «intentou deixá-la secretamente», I, 19). Os *Actos de Pilatos* recorrem à temática exposta em *Mateus*, I, 18-25, e num dos textos apócrifos mais antigos, o chamado *Proto-evangelho de Tiago*.

pelos seus acusadores (ou pelo «outro» rei dos judeus, Herodes, em *Lucas*, XXIII, 11)<sup>169</sup>, marcado pela colocação da coroa de espinhos e do manto escarlate, é transformado, nos *Actos de Pilatos*, numa muito mais ambígua evocação do estatuto «real» de Jesus. Quando este é levado à presença de Pilatos, o mensageiro grego que o foi buscar dispõe um manto no chão sinalizando o respeito devido a um soberano: ele pensa que Jesus é de facto rei dos judeus (I, 2-3). Depois, ao passar pelos porta-estandartes gregos, as águias que eles seguram reconhecem o seu estatuto e inclinam-se à sua passagem (I, 5; a sequência repete-se em I, 6).

Da comparação entre os textos evangélicos e os *Actos de Pilatos* emerge uma transformação interessante, no sentido de um maior esclarecimento da figuração real de Jesus: a relação entre o motivo da condenação de um profeta blasfemo e o da apresentação ritual de um duplo carnavalesco do rei judeu, que constitui, em *Mateus* e em *Marcos*, o prelúdio do seu sacrifício regenerador e da sua entronização como soberano do novo reino celeste, é transformada, nos *Actos de Pilatos*, numa associação entre uma condenação por feitiçaria e demonização, e numa sugestão indicial de soberania terrestre efectiva. Esta transformação nos termos de relação é função de uma maior atenção que este texto dedica ao carácter englobante de Jesus: ele surge aqui de facto como o «Rei de glória» que desce «em pessoa» ao inferno e aprisiona o Diabo, antes de inaugurar o Paraíso. Os *Actos de Pilatos* evidenciam que Jesus é um mediador divino tanto mais potente quanto mais claramente forem lembrados os aspectos que legitimam a possibilidade de uma configuração contrária (como herdeiro das trevas, e não herdeiro do reino celeste).

Esta última configuração encontra-se presente na tradição rabínica: o *Talmud* refere-se a «Jesus o Nozri» como um bastardo impostor, e identifica-o com Balaam, filho de Behor. Esta identificação requer um

<sup>169</sup> Note-se que no *Evangelho de Pedro* Jesus é condenado directamente por Herodes.

esclarecimento. Balaam é o advinho reputado que vive junto do Eufrates e a quem o rei de Moab, Balac, recorre para sustentar a invasão dos hebreus provenientes do Egipto, sob a liderança de Moisés (*Números*, XXII-XXIV): «Aquele que tu abençoa é abençoado, aquele que amaldiçoa é amaldiçoado» (*Números*, XXII, 6). O advinho recebe o «preço do augúrio» e consulta Iahveh, que primeiro o impede de amaldiçoar os hebreus, mas depois, por insistência de Balac, o envia, com uma condição: «Não farás senão aquilo que eu te disser» (*Números*, XXII, 20). Depois de proceder à imolação de animais pronuncia três oráculos em que, em vez de amaldiçoar, abençoa a vinda dos hebreus e profetiza a entrada na terra prometida e a criação de Israel (XXIII-XXIV). Considerado como produto da tradição eloísta, o texto contém no entanto interpolações tidas como javistas<sup>170</sup> que servem de base a uma negativização do advinho: em contradição com a afirmação de *Números*, XXII, 20, surge uma passagem que diz que «a sua partida provocou a ira de Iahveh» (XXII, 22), seguida de um episódio em que a jumenta de Balaam foge por três vezes do anjo do Senhor que lhe impede a passagem (XXII, 22-35). Complementada com a indicação de que ele recebe o «preço do augúrio», esta passagem interpolada, parece ter motivado as tradições mais recentes, atestadas também no *Novo Testamento*, que vêem em Balaam um ser ambíguo, inimigo de Israel, constringido pela onipotência de Iahveh a abençoar o povo eleito<sup>171</sup>. Daí a referência à sua cupidez em *II Pedro*: «[os injustos] deixando o caminho recto, desviaram-se e seguiram o caminho de Balaam, filho de Bosor, o qual se deixou levar por uma recompensa injusta» (II, 15). A tradição cristã opta por identificar o «preço do augúrio» ao «salário de iniquidade» de Judas; a tradição rabínica do *Talmud* sublinha a possibilidade de re-interpretação da história de Jesus como a de um falso profeta cujas palavras, em vez de destruí-

<sup>170</sup> *Bibl. Jer.*, 250, nota o.

<sup>171</sup> *Deuterónimo*, XXIII, 5-6; *Josué*, XXIV, 9-10.

rem Israel, podem ser interpretadas como uma bênção — com a particularidade de, negando a sua divindade, enfatizar ainda assim uma relação de interacção dialogante com Deus.

No *Toledot Jeshu* (a «Geração de Jesus», ed. Schlichting, 1982), uma biografia proveniente da tradição rabínica<sup>172</sup>, Jeshu-Jesus é apresentado como o filho ilegítimo de Miriam, uma jovem cortesã, que é fraudulentamente seduzida por Josef Pandera, e que, em resultado desse acto, se torna prostituta (§.2-6); Jeshu cedo se revela um profundo estudioso capaz de suplantar, não apenas os colegas mas mesmo o seu mestre; devido ao seu mau feitio e à sua pretensa identificação com Deus, acaba por ser expulso da escola e acusado de bastardia, fugindo para o Egipto (§.8-15); depois de regressar a Jerusalém, rouba do Templo a inscrição secreta do verdadeiro e indizível nome de Deus, e torna-se um curandeiro conhecedor de artes mágicas e um sedutor de jovens apóstatas, (§.16-17); Jeshu é preso graças ao generoso sacrifício de Jehuda-Judas, que, para adquirir o poder de combater as feitiçarias de Jeshu, lê também o nome verdadeiro de Deus — tornando-se assim impuro aos olhos de Deus e de Israel (§.23-27; §.33-35); depois de um prolongado processo penal, Jeshu é condenado a ser pendurado durante 40 dias no poste, após o que é lapidado e enforcado, no dia da Páscoa (§.36-39).

Interpretado pelos autores cristãos como uma visão ofensiva da figura de Jesus, este texto fornece, no entanto, pistas interessantes quando comparado com as versões neo-testamentárias. Considerando que o *Toledot Jeshu* surge num contexto, senão independente, pelo menos divergente, em relação à literatura cristã, não deixam de surpreender as equi-

<sup>172</sup> O *Toledot Jeshu* é um conto popular judeu de origem talmúdica; uma versão muito sucinta da mesma história é a do *Discurso verdadeiro* de Celso, conhecido pelas citações feitas por Orígenes (*Contra Celso*, I, 32-33 e 69): aqui, a jovem Maria é uma pobre fiandeira aldeã que é violada por um legionário romano de nome Panthera (nome habitualmente interpretado como jogo verbal com o gr. *Parthénos*, «nascimento virgem»).

valências em relação aos *Actos de Pilatos*. Para lá de sugerir, pela associação anagramática entre a «mãe virgem» e a perfumista prostituída (através de Pandera ou Panthera > gr. *Parthenos*), a necessidade de reexaminar com alguma atenção a temática do nascimento de Jesus e a sua ligação aos personagens que ostentam o nome de Maria, existem três paralelos significativos em relação aos motivos do nascimento socialmente condenado, da fuga para o Egipto, e da condenação por magia e morte «na madeira».

Ao contrário dos textos cristãos, onde os poderes mágicos de Jesus estão claramente ausentes, este texto sublinha na sequência final o carácter quase indestrutível de Jeshu-Jesus: ele é objecto, não de uma, mas de três «mortes malditas», reservadas às vítimas expiatórias, aos adúlteros e aos sacrílegos. O motivo da «morte maldita perante Deus» que é evocada pelos sacerdotes dos *Actos de Pilatos* (a maldição do «pendurado na madeira») é no *Toledot Jeshu* complementado por uma lapidação<sup>173</sup>, e por um enforcamento, o qual, na tradição cristã é o meio escolhido para o suicídio de Judas Iscariotes (*Mateus*, XXVII, 5). A morte de Judas surge em *Mateus* numa relação de transformação, dir-se-ia redundante, face à de Jesus. Do enforcamento à crucificação, os textos anteriores às compilações canónicas evidenciam um processo pleno de reticências: nos *Actos* (V, 30) e em *Gálatas* (III, 3), Jesus é «pendurado no lenho»; na versão síria de uma muito antiga carta de Inácio de Antióquia pode ler-se: «Nosso Senhor [...] foi pregado a uma árvore pela sua carne para nos salvar» (*Aos Esmirnenses*, I, 2<sup>174</sup>). E se o motivo do enforcamento sobrevive apenas no suicídio de Judas, é inte-

<sup>173</sup> Em *João*, Jesus é por duas vezes ameaçado de lapidação por blasfemar (VIII, 59 e X, 31); a lapidação é também reservada à adúltera, em *João*, VIII, 1-10.

<sup>174</sup> Note-se, a propósito, que J.D. Crossan refere que a narrativa da Paixão e a descrição da crucificação seguem uma única via de tradição: a do fragmento chamado *Evangelho de Pedro* — passando para *Marcos*, para *Mateus* e *Lucas*, e finalmente para *João* (1994:414 e apêndice 7). Aliás, só ali se relata que Jesus foi pregado na cruz: «Então eles retiraram os cravos das mãos do Senhor e estenderam-no no chão (§.21).

ressante lembrar a constituição desta figura «expiatória» como uma forma, da parte dos compiladores cristãos, de inverter os libelos acusatórios tanto judaicos como romanos e helênicos contra a teosofia da Paixão<sup>175</sup>: enquanto os primeiros argumentam contra o sacrilégio que significa dar uma «morte maldita» ao Messias, os segundos ironizam sobre a loucura do que consideram ser o suicídio de Jesus, «sofista e mago» (cfr. Luciano de Samosata, *Da Morte Peregrina*, XI, 13).

A invocação — mesmo que pontual ou proveniente de um «falso testemunho» — não apenas da humanidade de Jesus, mas da sua sobrenaturalidade socialmente perigosa, que lança a dúvida sobre a natureza desses poderes (divina ou diabólica), é no entanto imprescindível para que possa ser concebida, na narrativa literária, uma figuração englobante da divindade. Esta inclusão lógica de termos contrários é essencial para o tratamento simbólico, não já simplesmente de Jesus, mas de Deus como expressão monoteísta global, como soberano inquestionado de um reino celeste e purificado que é expressão de uma reordenação cósmica e de uma regeneração sociológica<sup>176</sup>. A colocação do manto escarlate sobre Jesus, a marcar a sua ligação (caricatural) à realeza terrestre e ao derramamento de sangue é aliás um indicador importante: a atribuição de um emblema de cor escarlate a um personagem cuja identidade (divina) é associada à luz e ao branco (o vestido branco de Deus sentado sobre o trono celeste), recobrando a oposição Vestido imundo/Vestido luminoso, introduz um terceiro termo intermédio numa codificação onde (a propósito dos *Actos de Tomé*) tinham sido já identificados o branco (dos anjos, do «jovem belo») e o negro (a serpente, o feiticeiro) e que é um atributo indelével de Jesus, nos momentos em que a sua natureza divina é questionada.

<sup>175</sup> *I Coríntios*, I, 22-23.

<sup>176</sup> Esquema distinto daquele que é exposto no *Antigo Testamento*, em que a divindade surge como um soberano e um aliado, frequentemente questionado por um povo eleito mas maculado.

#### A MORTE MALDITA DE DEUS

*A análise da figura ritual e mitológica do nazireu («consagrado a Deus») constitui uma chave importante para a compreensão do esquema sacrificial presente nos evangelhos da Paixão. Os contornos «melquisedequeanos» de Jesus (rei e sacerdote não levita), e a reformulação cristã do ritual levítico, implícita no estabelecimento de uma nova Aliança, definem a natureza da metáfora do seu sacrifício — a «morte maldita». O herdeiro do trono celeste, filho secundogênito de Deus, é «consagrado» como rei ungido (como Messias), «para sempre», através do sacrifício do primogênito terrestre que lhe é consubstancial (na mesma «pessoa»). A crucificação exprime uma disjunção momentânea das duas naturezas de Jesus, a qual permite a eliminação purificadora dos restos da semente do Diabo no corpo renascido do «Ungido» (Cristo). Por seu lado, Judas assume, nos evangelhos canónicos, o papel da vítima expiatória complementar, evitando que seja posta em causa a ideia de consubstanciação divina e humana de Jesus.*

Tanto no evangelho de *Mateus* como no de *Lucas*, a identificação de Jesus como «nazareno» e «galileu» é artificialmente articulada com a sua naturalidade judaica. Em *Mateus*, depois do nascimento de Jesus, em Belém na Judeia (terra natal de David), e durante a fuga para o Egipto, o «anjo do Senhor» surge para anunciar a José que Herodes morrera e que este poderia regressar com a família a Israel. «Mas, ouvindo dizer que Arquelau era rei da Judeia em lugar do seu pai Herodes, [José] teve medo de ir para lá [...], partiu para a região da Galileia, e foi morar numa cidade chamada Nazaré, para que se cum-

prisse o que foi dito pelos profetas: *Ele será chamado o nazoreu*» (II, 22-23). Em *Lucas*, o motivo da fuga para o Egípto é substituído pelo do recenseamento: «Naqueles dias, apareceu um édito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo habitado [...]. E todos se iam alistar, cada um na sua própria cidade. Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galileia, para a Judeia, na cidade de David, chamada Belém, por ser da casa de David, para se inscrever com Maria, sua mulher, que estava grávida...» (II, 1-6).

De facto, «nazoreu» (gr. *nazôraios*) é a expressão usada por *Mateus*, por *João*, e nos *Actos*; «nazareno» (gr. *nazarênos*) é a fórmula usada por *Marcos*. *Lucas* utiliza as duas fórmulas, mas só no *Evangelho segundo João* Jesus é chamado «o de Nazaré» (I, 45). São expressões gregas tradicionalmente interpretadas como transcrições do adjectivo aramaico *nasraya*, que é suposto referir-se a *Nasrath* («Nazaré»). Mas há que ter presente que o título de «o nazareno» (ou «nazoreu»), demonstra não ser, pelo menos no seu uso mais antigo, de origem toponímica: a primeira referência conhecida sobre *Nasrath* que surge numa inscrição hebraica é de 900 d. C., e não existe qualquer referência a *Nasrath* ou *Natzereth* nos recenseamentos imperiais anteriores à época bizantina (Donini, 1988:67-68). Não estando provada a existência de uma localidade de nome Nazaré na Galileia, antes do século IV, a interpretação que faz corresponder o título de «o nazareno» (ou «o nazoreu») a um estatuto ritual e religioso, é bem mais significativa: sendo *nasîr* um termo cujo sentido é o de «puro», ou «consagrado» [a Deus], ele liga-se tanto à seita dos «nazarenos», comunidades proto-cristãs hebraicas (de onde proviria o *Evangelho dos hebreus* ou *dos nazarenos*), como — de forma particularmente inspiradora — ao «nazireato», estado ritual de consagração a Deus (descrito em *Números*, VI, 1-21; mencionado em *I Samuel*, I, 11-28 e *Juízes*, XIII, 3-14; evocado em *Ezequiel*, V, 1-4)<sup>177</sup>.

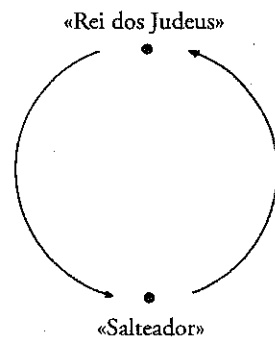
<sup>177</sup> Os *Actos de Tomé* referem expressamente a ligação: «Jesus, que te tornaste um *nasîr*...» (§.48).

Quanto ao termo *nasi*, que fornece o título a um manuscrito controverso de Qumran (*IV Qumran 285*) [*Nasi ha-cEdah*, «guia da comunidade»], que o correlaciona com o *neçer* («rebento») da profecia de *Isaias* («Um ramo sairá do tronco de Jesse [pai de David], um rebento [*neçer*] brotará das suas raízes. Sobre ele repousará o espírito de Iahveh»; XI, 1-3)<sup>178</sup>, e que na literatura talmúdica identifica os descendentes de David, poderá ajudar a enquadrar a proveniência da profecia referida por *Mateus* («...e ele será chamado nazoreu»).

*Nasîr* («consagrado»), *nasi* («guia»), ou *neçer* («rebento»), são três origens possíveis e interligadas, atestados como títulos honoríficos ou estatutários do Messias anunciado por *Isaias* (de origem simultaneamente davídica e divina), da transcrição grega *nazôraios*, independentes da fórmula *nasraya-Nasrath* («Nazaré»), e que merecem ser considerados. Do mesmo modo, a partir da análise dos textos de Flávio Josefo, convém notar que o significado atribuído ao termo «galileu» tem o sentido genérico de «salteador», «rebelde» ou porventura «camponês» (Crossan, 1994:227-229). Tal como as referências à origem galileia de Jesus, todo o complexo que aglomera os motivos do envio de Jesus ao tetrarca da Galileia, da salvação do salteador ou zelota chamado [Jesus] Barrabas («filho do pai»)<sup>179</sup> e condenação de Jesus («sem pai»), e o da sua crucificação entre «salteadores» exige ser repensado à luz dos contornos político-sociológicos do modelo messiânico.

<sup>178</sup> Cfr. Eisenman & Wise, 1992:24-25 e 29. O termo *Nasi* indica os sucessores de David, e *Nasi ha-cEdah* é chamado «a estrela [de David]», no chamado *Documento de Damasco*, encontrado no retábulo da sinagoga de Ezra, no Cairo, e também em fragmentos de *IV/VI Qumran* (ver Eisenman & Wise, 1992:26, 84 e 212-218).

<sup>179</sup> O nome completo de Barrabas (*Bar Abas*, patronímico que significa «o filho do pai») é «Jesus Barrabas», em alguns códices gregos, e nas versões síria e arménia de *Mateus*, XXVII, 16-17 (*Dic. Bibl.*, p. 132b).



Em termos genéricos, no âmbito da confrontação entre a figura do Messias e os «sacerdotes judeus», a assimilação episódica e anedótica entre dois termos opostos da escala social e do direito criminal num tempo em que a instituição real hebraica desapareceu, torna explícito o quadro histórico que serve de fundo à narração dos evangelhos. Tal assimilação, que na obra de Josefo (*Antiguidades Judaicas*) marca o fim do ciclo dinástico asmoneano-herodeano num ambiente de fim dos tempos, é expressa nas referências aos revolucionários, profetas e salteadores não-hierosolamitas que pretendem aceder ao trono real, ou simplesmente ao poder tirânico. Este quadro de assimilação indevida entre termos sociologicamente contrários é subsumido no contexto da Paixão (entendida assim como momento de crise não apenas social mas cósmica), na intersecção entre duas eras, duas alianças, dois princípios teológicos distintos.

O texto da *Epístola aos Hebreus* fornece a chave do confronto entre o Messias e os «sacerdotes judeus»: Jesus é um sacerdote, mas não segundo a ordem levítica. Citando o salmista (*Salmos CX, 4*), Paulo evoca a figura de um rei-sacerdote do *Gênesis*: Jesus é «sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedec» (*Hebreus, V, 6 seq.*). A referência à «ordem de Melquisedec» é feita no âmbito da desautorização,

por Paulo, do sacerdócio levítico (a «ordem de Aarão»). Jesus, de cujo sacerdócio se reclama o clero cristão, inaugura, sendo sacerdote do seu sacrifício único, um sacerdócio definido não segundo a regra da «prescrição carnal, mas de acordo com o poder de uma vida imperecível» (VII, 16). Segundo Paulo, o sacerdócio «segundo a ordem de Melquisedec» é um sacerdócio superior ao levítico que permanece para a eternidade e salva (intercede por) todos os que se aproximam de Deus através dele (VII, 4-7, 25). O sacerdócio não levita não precisa de oferecer sacrifícios regulares a Deus, já que Jesus, «oferecendo-se a si mesmo», como «mediador de uma aliança melhor», fê-lo de uma vez por todas (VII, 22-27). Através da associação entre Jesus e Melquisedec, Paulo faz reviver a figura do rei-sacerdote, buscando num precedente bíblico o fundamento legitimador do ritual eucarístico, e, o que é essencial, dissociar o sacerdócio cristão da dependência da linha levítica. Melquisedec (hebr. *Malki-Sêdêq*, «o rei é justo»), o rei de Salém, que a tradição exegética identifica com Jerusalém, é o «sacerdote do Altíssimo» (hebr. *El-Elyon*), que oferece a Abraão (então ainda chamado Abrão), depois da sua vitória sobre a coligação dos quatro reis orientais, *pão e vinho* e o abençoa recebendo dele o dízimo — devido pela sua função sacerdotal (*Gênesis, XIV, 18-20*)<sup>180</sup>. Este rei-sacerdote que pratica uma «eucaristia» com pão e vinho, não pertencendo à ordem levítica está apto, na retórica de Paulo, a representar uma possibilidade de curto-circuitar a história de todo o *Antigo Testamento*: não é circuncidado, não tem família, não tem reino, não sacrifica. Não pertencendo à linha dos filhos de Abraão, o soberano de Salém, ou de justiça, não está sujeito à lei mosaica e às interdições do *Levítico*. Estes elementos são explorados na associação evocada por Paulo, e estão presentes na

<sup>180</sup> Cfr. Leach & Aycock, 1983:82. Os versículos 18-20 são uma adição posterior ao resto do capítulo: são precisamente os que referem a oferta de pão e vinho e a bênção de Abraão (*Bibl. Jerus.*, p. 49-nota v).



literatura «apócrifa» sobre Melquisedec (cfr. Simon, 1937:24 segs.). As consequências desta associação não devem deixar de ser esclarecidas. Jesus, como sacerdote de si próprio, oferece-se enquanto «cordeiro sacrificial» (mediador), não apenas como resgate único e permanente da humanidade, mas como duplo de si próprio no acto da sua entronização celeste. Fá-lo, lembra, não para negar a lei mas, pelo contrário, para a fazer cumprir, aceitando passivamente a punição «maldita de Deus». O esclarecimento desta estranha proposta permite explicar as razões que levam à caracterização pontual de Jesus como duplo carnalesco do «rei dos judeus».

Para tal, é no entanto necessário fornecer primeiro algumas explicações adicionais sobre a instituição do nazireato. João Baptista assume desde a nascença o estado de consagração a Deus ou de «nazireato»: segundo *Lucas*, um anjo informa Zacarias junto do altar do incenso que o seu filho «...será grande diante do Senhor; não beberá vinho nem bebida embriagante; ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe», isto é, será profeta (*Lucas*, I, 15). A anunciação profética da chegada do Messias, deve ser entendida à luz do modelo bíblico que faz do profeta marginal, e não o sacerdote, o interlocutor privilegiado da instituição real em períodos de crise sócio-política. Assim, a figura de João, como profeta que anuncia a chegada do novo rei messiânico, elabora-se sobre o molde de Samuel, o profeta nazireu que institui a realeza no mundo hebraico: como a mãe de João, a mãe de Samuel, Ana, é uma velha estéril; encontra-se a rezar em termos tão desesperados que o sacerdote Eli a julga embriagada; na sua prece em que suplica por um filho promete, se for atendida, consagrá-lo a Iahveh: «eu o consagrarei a Iahveh por todos os dias da sua vida, e a navalha não passará sobre a sua cabeça»; *I Samuel*, I, 11); torna-se fértil e dá à luz Samuel (hebr. *Shem-El*, «o nome de Deus»); quando este é desmamado, Ana dedica-o a Iahveh e entrega-o a Eli como servidor do templo (*I Samuel*, I, 1 a II, 11). A história da concepção de João Baptista tem também ligações

óbvias com Sansão, o mais conhecido dos nazireus bíblicos. Sansão é igualmente filho de mãe estéril a quem um anjo lhe aparece dizendo: «Tu és estéril e não tiveste filhos, mas conceberás e darás à luz um filho. De agora em diante toma cuidado; não bebas vinho nem qualquer bebida fermentada, e não comas nenhuma coisa impura. Porque conceberás e terás um filho. Sobre a sua cabeça não passará a navalha, porque o menino será nazireu de Deus desde o ventre de sua mãe. Ele começará a salvar Israel das mãos dos filisteus» (*Juízes*, XIII, 4-6).

Sansão, Samuel e João Baptista são portanto nazireus, consagrados a Deus, estando desde a nascença proibidos de consumir vinho e cortar o cabelo. Estas interdições reportam-se a uma situação ritual descrita em *Números*: a «lei do nazireu». Esta lei, que regula o voto do nazireato, aplica-se a quem se separa temporariamente do corpo social para se consagrar a Iahveh; o nazireu está proibido de beber vinho ou bebidas fermentadas, e não pode tomar qualquer produto da videira, das sementes até às cascas; deverá deixar crescer os cabelos sem os pentear (*Números*, VI, 1-5). Porque «o nazireato de Deus está sobre a sua cabeça», a sua cabeleira consagrada tornar-se-á impura, e deverá ser rapada, se o nazireu contactar com um cadáver; neste caso, um sacrifício de dois pombos ou rolas será executado ao oitavo dia pelo sacerdote (um pelo pecado, o outro em holocausto); este «realizará de seguida sobre esse homem o rito de expiação, devido à contaminação relativa ao morto» (VI, 6-11); o nazireu voltará a consagrar a cabeça naquele mesmo dia, renovando o voto de nazireato (o tempo já decorrido não pode ser contado devido à poluição da cabeleira), e fará um «sacrifício de reparação [resgate]» — oferecendo um cordeiro de um ano (VI, 12). No fim do período do nazireato, o consagrado deve oferecer «em holocausto» um cordeiro de um ano, uma ovelha de um ano em «sacrifício pelo pecado» e um carneiro como «oferta de comunhão», complementados com pães e bolos ázimos (não fermentados); depois do sacrifício executado pelo sacerdote, o nazireu deverá rapar os cabelos e queimá-

-los no fogo onde o carneiro da comunhão é assado (o carneiro será comido pelo sacerdote); só depois disso o nazireu pode voltar a beber vinho (VI, 13-20).

De acordo com o texto bíblico, o nazireu pode ser consagrado como tal desde a nascença, por uma mãe com dificuldades genésicas e em resultado do cumprimento de uma promessa, ou a consagração pode ser temporária, em cumprimento de um voto pessoal — sendo recorrentes as restrições rituais sobre o consumo de «produtos de videira» e o corte do cabelo. Há, no entanto, uma referência em *Ezequiel* que requer atenção particular: é uma passagem que identifica o Messias («Filho do homem») como um nazireu (V, 1-4), associando directamente o ritual que põe fim ao nazireato e a profecia apocalíptica sobre a ruína de Israel pelo fogo. A mesma identificação é invocada em diversos fragmentos dos textos de Qumran, e a base ritual do nazireato parece ser comum às regras que regulam as mal documentadas seitas proto ou pró-cristãs de carácter ascético (dos «essénios», dos «nazarenos», dos «ebionitas»; cfr. Eisenman, 1986:xii-x, 99). Através da pista fornecida por *Ezequiel*, pode ser tentada uma outra leitura da Paixão de Jesus. Jesus conformar-se-ia não desde a nascença, mas depois do baptismo, e da passagem pelo deserto, a um estatuto, senão idêntico, pelo menos próximo do de nazir<sup>181</sup> — um estatuto de asceta marginal que rejeita os laços familiares e sociais, e se encontra assim sujeito a restrições rituais várias (alimentares, de contacto com impureza e com a morte). Se esta interpretação é legítima, então a actividade taumatúrgica de Jesus que os evangelhos narram — curando, através do tocar, mulheres menstruadas, enfermos, leprosos, e sobretudo ressuscitando mortos — equivale a colocá-lo num estado de impureza ritual: Jesus,

<sup>181</sup> A ligação entre o não cortar os cabelos e a manutenção de um estado de pureza, apesar das perseguições de que os discípulos irão ser alvo, é perceptível nas palavras de Jesus, na última ceia: «Nem um só cabelo da vossa cabeça se perderá. É pela perseverança que mantereis as vossas vidas» (*Lucas*, XXI, 18).

poder-se-ia dizer, como que quebra um voto de nazireato, e a decisão do Sinédrio sobre a necessidade de ordenar a sua morte decorre precisamente da ressuscitação de Lázaro, em *João* (XI, 45-53) (figura 52).

Esta dimensão da figura do Messias, «Filho do homem», ausente das profecias vetero-testamentárias, prepara o episódio da «última ceia», durante a festa dos ázimos que precede a Páscoa — entendida esta como renovação anual da aliança (*Levítico*, XXIII, 6; *Números*, XXVIII, 16). Aí, Jesus, agindo como sacerdote, consagra o seu corpo através da metáfora do pão e do vinho. Não apenas como o «carneiro da comunhão», mas como o «cordeiro de um ano para expiação dos pecados» que renova o voto do nazireato (referido em *Números*, VI): «Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos para remissão dos pecados. Em verdade vos digo, não beberei mais o fruto da videira até ao dia em que convosco beberei o vinho novo no Reino de Deus» (*Mateus*, XXVI, 28-29; cfr. *Marcos*, XIV, 24-25). O estabelecimento eucarístico da nova Aliança, que Paulo fundamenta no sacerdócio de Melquisedec — o sacrifício pelo pão e pelo vinho —, identifica o Messias-nazireu ao «cordeiro sacrificial» da Páscoa hebraica. Mas a eucaristia da última ceia, representando um sacrifício como resgate da humanidade, é também resgate da sua própria humanidade, cujo corpo foi tornado impuro<sup>182</sup>. A partir daqui, e porque a divindade é imortal, parece ser sugerida como que uma separação dos destinos humano e divino de Jesus<sup>183</sup>. O problema pode ser posto sob a outra forma: se o estabelecimento da nova Aliança e a remissão dos pecados

<sup>182</sup> Esta problemática pode ser apercebida em *Hebreus*: Jesus como sumo-sacerdote também está «cercado de fraqueza» e «deve oferecer sacrifícios tanto pelos pecados do seu povo como pelos seus próprios» (V, 2-3); esta é uma passagem de interpretação difícil já que Paulo enuncia que Jesus cometeu pecados apesar de ter sido «posto à prova em tudo como nós, com excepção do pecado» (IV, 15).

<sup>183</sup> Separação temporária, para a ortodoxia cristã monofisita; permanente para as tradições gnósticas e para as seitas duofisitas.

da humanidade, na perspectiva de Paulo aceita pela doutrina cristã, é expresso pela eucaristia (consumo do «carneiro» sob a forma de pão e vinho), qual é então a função da crucificação, à luz da tradição bíblica?

Como Paulo refere em *Hebreus*, Jesus «ofereceu-se a si próprio a Deus», como «mediador de uma nova Aliança», e «foi de uma vez por todas, agora, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado através do seu próprio sacrifício [...] para tirar os pecados da multidão» (IX, 14-28). Paulo, que evoca o segundo advento de Cristo, no qual aparecerá como salvador apocalíptico, «com exclusão do pecado» (IX, 28; XII, 12-27), refere que Cristo, através da humilhação da crucificação, «desprezando a vergonha», suportou uma «contradição contra si próprio, por parte dos pecadores» (XII, 2-3). Estas palavras de *Hebreus* requerem uma atenção particular. Elas são esclarecidas no contexto da teologia paulista, que (em contraste marcado com Tiago<sup>184</sup>) subalterniza claramente o respeito pelo Direito perante a Fé: «que pela Lei ninguém se justifica perante Deus é evidente, pois o justo encontra a Vida pela fé. Ora, a Lei não é pela fé, mas: quem pratica essas coisas por elas viverá» (*Gálatas*, III, 11-12). Imediatamente a seguir, Paulo afirma: «Cristo remiu-nos da maldição da Lei tornando-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro» (II, 13). A «contradição contra si próprio», a «vergonha» da crucificação, é explícita e conscientemente identificada com a maldição instituída no *Deuterónimo*.

Na *Epístola aos hebreus*, Paulo associa o sacrifício de Cristo ao estabelecimento, por Moisés, da primeira Aliança selada com água, sangue,

<sup>184</sup> Para Paulo, os «filhos de Abraão» são os que têm fé; Para Tiago, pelo contrário, «a fé, sem as obras [isto é, o respeito pela Lei], é vã» (*Epístola de Tiago*, II, 10, 14). Sobre esta questão ver Eisenman, 1986:3, 10, 50-51, 60-65; note-se que, na descrição de Hegésipo, citado por Eusébio, Tiago «o justo» era um nazir, «consagrado desde o nascimento», que não bebia vinho, não comia carne, e não cortava a cabeleira (*Hist. Ecl.*, II, 23).

o hissopo e uma fita escarlate (*Êxodo*, XXIV, 6-8). O motivo da crucificação de Jesus, em *João*, reporta também este esquema: refere o ramo de hissopo que suporta a esponja embebida no «vinagre», e o sangue e a água que jorram do flanco trespassado (XIX, 29-34). A fita escarlate mencionada, ausente da descrição da crucificação, é correlacionada com o sangramento de Jesus, na *Epístola de Barnabé*, cujo manuscrito mais antigo é provavelmente anterior aos dos evangelhos da Paixão (cerca de 130 d. C.). O texto explora essa associação de uma forma curiosa, lembrando que o destino de Jesus se identifica com o do «bode-expiatório», e não com o do bode sacrificado em holocausto «pelo pecado do povo». Barnabé reporta-se ao «ritual de expiação anual» mencionado em *Levítico*, XVI. Neste ritual, são usados, não um «cordeiro de um ano», mas «dois bodes»: o sacerdote «lançará a sorte sobre os dois bodes, atribuindo uma sorte a Iahveh e outra a Azazel» («demónio que habita o deserto»; *Bibl. Jerus.*, p. 192); o primeiro será sacrificado «pelo pecado» do povo, e o segundo será objecto do «rito de expiação, a fim de ser levado a Azazel no deserto» (XVI, 7-10); com as mãos sobre a cabeça do «bode-expiatório», o sacerdote confessa todas as faltas dos «filhos de Israel» e depois um «homem preparado para isso» encaminha o bode para o deserto onde o abandonará (XVI, 21-22). No entanto, o ritual a que Barnabé se refere parece proceder em parte de fontes mais recentes que o esquema do *Levítico*, que são evocadas também na *Mishna* judaica (Crossan, 1994:418): o texto adianta que os dois bodes devem ser esbeltos e iguais entre si, e que, depois de ultrajado, o bode-expiatório («maldito») deverá ser levado para o deserto com uma fita de lã escarlate atada aos cornos, que será depois pousada sobre um arbusto espinhoso, sendo o bode aí abandonado (VII, 6-8). A identificação proposta por Barnabé entre Jesus e o bode-expiatório, poderia convidar a uma leitura, feita à luz do «ritual anual da expiação dos pecados do povo», da condenação de Jesus como «rei dos judeus», da colocação do manto escarlate e da coroa de espinhos, da «via dolorosa»

para o Calvário (fora da cidade) e sua crucificação: tudo se passa como se Jesus, prestando-se, como duplo do «rei dos judeus», a um processo *in absentia* da instituição real, fosse conduzido ao exterior da cidade para ter uma morte «maldita», isto é, um destino equivalente ao do «bode-expiatório» — um destino de «vergonha», de «humilhação» e de «contradição contra si próprio», nas palavras de Paulo.

Esta hipótese, imanente à *Epístola de Barnabé*, e que possivelmente contribuiu para que ela fosse rejeitada como apócrifa, se bem que se enquadre no contexto do ritual hebraico, tem no entanto consequências devastadoras na definição doutrinária cristã da salvação pela ressurreição do corpo — que subjaz ao princípio da consubstancialidade da humanidade e divindade de Jesus. Os evangelhos canônicos, tal como se apresentam desde o século IV, desarticulam um conjunto de preposições inteligíveis à luz da *Tora* hebraica, sem no entanto deixar de as manter no texto. Como é conhecido, a teologia cristã elaborou-se e consolidou-se fora do contexto hebraico palestineano<sup>185</sup>. Assim, como se depreende do carácter apenas indicial das referências ao complexo sociológico e político hebraico, à instituição do nazireato, à complexidade ritual do sacrifício e a concepções como a de *Deuterônimo*, XVI, 7 (a «morte maldita perante Deus»), os autores do *Novo Testamento* e de toda a literatura patrística cristã não sentiram necessidade de respeitar a inteligibilidade da lei e dos ritos mosaicos. A proposta de Barnabé, segundo a qual a fita escarlate sobre o arbusto constitui uma representação metafórica de um sacrifício sangrento, correspondente silvestre dos sacrifícios na «tenda da reunião», oferecido no «altar» onde Iahveh, através do fogo, se manifestou a Moisés (a «sarça ardente», in: *Êxodo*, III, 2), sendo legítima no contexto hebraico é doutrinariamente insustentável para a ortodoxia cristã. Não porque a identificação entre Jesus

<sup>185</sup> As dificuldades imensas da análise exegética comparada dos textos bíblicos e da literatura de Qumran evidenciam essa inadequação.

e o «bode-expiatório» possa ser interpretável como um sacrifício ao Diabo (não é esse o sentido do envio do bode para Azazel), mas porque a correspondência implica que Jesus assuma as faltas do povo e que a sua morte seja «maldita de Deus» e o seu cadáver considerado impuro — já que neste caso, estaria comprometida a ideia de uma ressurreição *em carne*, após a crucificação.

Se a localização do episódio da «ceia da comunhão» antes, e não depois, dos motivos da morte e ressurreição perde inteligibilidade à luz do ritual hebraico (o consumo do animal sacrificado no holocausto é feito, naturalmente, depois e não antes da sua morte), tem no entanto uma função essencial no encadeamento narrativo dos evangelhos canônicos. Por um lado, assegura que o modelo da consubstancialidade não seja posto em causa por uma «ceia de comunhão» que, ocorrendo depois da crucificação, tornaria redundante o princípio da ressurreição do corpo. Por outro, permite a manutenção da temática dos «dois bodes», mas noutros termos: se Jesus é condenado como o duplo do «rei dos judeus», como condição para a sua própria entronização divina e para ser «consumido» como o mediador da nova Aliança, parece então estruturalmente exigível a constituição — na figura de Judas Iscariote — de um duplo expiatório da culpa do povo judeu pela morte do Messias. Tendo início durante a «ceia da comunhão», a história da traição e do recebimento do «salário da iniquidade» tem a função de desviar para Judas parte da carga semântica da figura do «bode-expiatório», cuja excessiva identificação com Jesus impediria uma reincarnação do Messias ressurreito; *Mateus* leva às últimas consequências esta evocação, mencionando o suicídio «maldito» de Judas, enforcado numa árvore, fora da cidade (*Mateus*, XXVII, 3). Claramente, o autor da *Epístola de Barnabé* não tinha conhecimento da figura de Judas, ou pelo menos da sua potencialidade expiatória. Poder-se-ia também especular que o modelo — desarticulado nos evangelhos canônicos — da «morte maldita perante Deus» do corpo humano de Jesus, correlativo de uma ressurreição apenas espiritual e

divina, pode ainda ser adivinhado no grito final de Jesus: «Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?»<sup>186</sup> e também na frase de *Lucas* («o diabo ausentou-se dele, por algum tempo»; IV, 13). Se bem que a tradição exegética interprete esta frase como anunciadora de *Lucas*, XXII, 3, em que Satanás entra em Judas antes da «última ceia»; é interessante notar que pelo menos uma versão do *Evangelho segundo João* distingue claramente, na última ceia, a entrada de Satanás no corpo de Judas («Depois do pão, entrou [em Judas] Satanás»; XIII, 27) e no de Jesus («tendo o diabo já colocado no seu coração [de Jesus] que Judas Iscariotes o entregaria...»; XIII, 2) (*Bibl. Jerus.*, pp. 2021-2022; cfr. nota u).

Como foi referido anteriormente, a associação entre o preceito mosaico sobre a «morte maldita perante Deus» na madeira e a crucificação de Jesus é sublinhada no *Evangelho segundo Pedro*, que, segundo a análise de J.D. Crossan, constitui o molde dos episódios da Paixão nos evangelhos canónicos (Crossan, 1994:429). Aí, a informação segundo a qual Jesus é explicitamente envenenado para que seja sepultado antes do pôr-do-sol (§.15-16) é directamente tributária da regra de *Deuterónimo*, XVI, 7. *Pedro*, como *Barnabé*, não fazem qualquer referência à morte complementar de Judas<sup>187</sup>. Por outro lado, nos textos canónicos, de

<sup>186</sup> *Mateus*, XXVII, 46; *Marcos*, XV, 34; citação do *Salmo* XXII, 2 (chamado «Sofrimentos e esperanças do justo»).

<sup>187</sup> A tradição segundo a qual Judas se enforcou por arrependimento, depois de rejeitar os 30 talentos dos sacerdotes, é transmitida apenas por *Mateus* (XXVII, 3-10); os *Actos dos apóstolos*, que referem que Judas foi amaldiçoado por Deus, fazem uma referência de carácter apenas metafórico à sua morte (I, 18; adaptação de uma maldição de *Sabedoria*, IV, 19). Os *Actos* indicam que Judas adquire o «Campo de sangue» — hebr. *Haqeldama* — com o pagamento do «salário de iniquidade» (I, 18-19); este motivo é transformado, em *Mateus*, no da compra do «Campo de sangue» pelos sacerdotes, com o dinheiro rejeitado por Judas (XXVII, 6; citação livre de *Zacarias*, XI, 12-13). É interessante notar a inversão que o «salário da iniquidade» propõe em relação ao esquema do «sacrifício da reparação» (*Levítico*, V, 14-16): os sacerdotes pagam, em vez de receber, o «dinheiro da reparação», para executarem um rito de expiação.

«bode-expiatório» o corpo de Jesus parece transformar-se em «oferta dos pecados». Mas é interessante notar que nem mesmo assim é sacrificado em holocausto como o «mediador» (o animal «sacrificado pelos pecados» é queimado de noite depois de sangrado)<sup>188</sup>, ou sequer os seus cabelos são queimados (cfr. a profecia de *Ezequiel* sobre o Messias-nazir), como se poderia supor a partir de uma interpretação do ritual mosaico<sup>189</sup>. Por um lado, a correspondência entre os dois contextos sacrificiais é marcada pela transformação do motivo da fita de lã vermelha — representando os pecados confessados do povo, o «diadema» colocado sobre os cornos do bode é tornado «jorro de sangue» oferecido ao arbusto espinhoso — nos motivos interligados da colocação da coroa de espinhos sobre a cabeça de Jesus, que parodia um diadema real, e do sangramento na cruz. Tal correspondência, que é indicial no *Evangelho segundo João* (o flanco do cadáver não despedaçado de Jesus é trespassado pelo dardo; XIX, 34), é mais explícita em *Pedro*: as mãos e pés de Jesus sangram devido aos cravos que o pregam na cruz (§.21). Por outro lado, a ligação entre o bode sacrificial e a purificação do soberano é explicitada no *Levítico*: para execução do «sacrifício pelo pecado» (hebr. *hatta'î*), só é escolhido um «bode, macho, sem defeito» no caso de o ofertante ser um «chefe» (IV, 22-26).

J.D. Crossan, a propósito da interpretação de *Barnabé*, propõe ver numa passagem do *Flaco*, de Filon de Alexandria, o protótipo histórico de certos elementos narrativos da Paixão. Neste texto, refere-se que

<sup>188</sup> Cfr. *Dic. Bibl.*, pp. 1215a-1216a.

<sup>189</sup> O Messias-nazireu, em *Ezequiel*, queima o cabelo no fim do período de consagração (deve oferecer em holocausto os cabelos que atearão fogo a Israel). No *Novo Testamento*, não há ligação ao fogo do holocausto (o bode sacrificado pelos pecados deverá ser queimado — Jesus não é), e não há menção ao queimar dos cabelos. O texto de *Ezequiel* sobre o Messias-nazoreu remete mais directamente para o contexto do *Apocalipse* — isto é, a crucificação de Jesus como que constitui (com a eucaristia) um ritual expiatório intermédio, e não o ritual final (este seria a consagração de Jerusalém no *Apocalipse*, também relatada por *Ezequiel*, depois da purificação cósmica pelo fogo).

Agripa I (neto de Herodes) foi humilhado, durante a passagem que fez por Alexandria, a caminho de Jerusalém vindo de Roma onde Gaio Calígula o coroara rei da Judeia (cerca de 38 d. C.); uma multidão arrebatou Carabas, um lunático pacífico que costumava ser o alvo das brincadeiras das crianças, e o aclamou como se ele fosse Agripa; alguém lhe colocou um manto escarlate e um diadema feito de papiros, e saudaram-no como *Marin*, que significava «Senhor», em sírio — pois «todos sabiam que Agripa tinha nascido na Síria e era rei de uma grande região daquele país» (§.32-39; in: Crossan, 1994:419). Este relato vem sublinhar a ideia de que o processo carnavalesco de Jesus e a sua crucificação, como condição necessária à ressurreição e entronização celeste do «filho do rei» divino, são pensados de acordo com o modelo genérico do «duplo real». Parece também confirmar a ideia de que existe uma ligação transformacional entre o motivo bíblico do «rei dos judeus» / «Traidor judeu», e a figura de Agripa I, o «rei da Judeia» contemporâneo geracional de Jesus que perde, segundo Flávio Josefo, a legitimidade política ao pretender «vender» os judeus a Roma (*Guer. Jud.*, II, XVI, 832-833). O destino de Agripa — coroado em Roma, humilhado no Egito através da entronização paródica de um duplo lunático, aclamado em Jerusalém, e finalmente expulso como um «Judas» —, inverte o destino do Messias (de duplo real, morto como bode-expiatório, a rei divino). Ao mesmo tempo, acumula elementos identificadores de Jesus e de Judas: constatação que sugere uma potencial relação de gemeliparidade entre estes.

Uma última reflexão deve ser feita para esclarecer a temática da «morte maldita perante Deus». Jesus, expressa e recorrentemente associado à brancura e à luminosidade, é pontualmente «manchado» pela cor escarlate (do pecado e da realeza) nos momentos polares da sua existência: no momento da sua concepção, morte, ressurreição e, no contexto do *Apocalipse*, durante a batalha em que vence a besta. A referência a uma possível impureza relativa do cadáver de Jesus designa então, antes da sua ressurreição e entronização celeste, o término de um per-

curso biográfico marcado por uma concepção de que não estão, como foi visto, ausentes os sinais de poluição fisiológica. A figuração de um Messias nascido partenogenicamente e depois crucificado constitui uma transformação de um modelo temático do *Gênesis*, anteriormente mencionado. Aqui, Isaac, o filho que o patriarca Abraão oferece a Iahveh e que é substituído pelo primeiro «cordeiro sacrificial», é filho de uma mulher estéril e secundogénito de Abraão, que rejeita o primogénito Ismael (filho da serva egípcia) e o envia para o deserto, onde a mãe o pretende abandonar junto a um arbusto (*Gênesis*, XXI, 8-20). Esta configuração repete-se na geração seguinte: Esaú, o ruivo, é o gêmeo primogénito involuntariamente rejeitado por Isaac, devido à impostura do secundogénito Jacob, o qual é abençoado pelo pai, disfarçado sob a pele de dois cordeiros (*Gênesis*, XVII, 18-29).

Na literatura evangélica, João Baptista reproduz, com poucas alterações, o quadro enformador das figuras dos profetas hebraicos «eleitos» que descendem de mulheres velhas e estéreis. Jesus, ao contrário, parece fazer confluir duas propostas simétricas: caracterizado como «eleito» de Deus, preferido em detrimento do «primogénito» rejeitado que é Adão (expulso do Paraíso, objecto de maldição divina), o «filho de Deus» tem no plano cosmológico os atributos correspondentes aos que Isaac ou Jacob evidenciam no plano sociológico: Jesus é o «secundogénito». No entanto, a sua dupla caracterização posicional como «filho da virgem» e como «herdeiro do reino» é semanticamente circunscrita, em oposição aos «filhos da velha estéril» (que definem os sacerdotes, patriarcas e profetas), como uma extensão dos motivos do filho rejeitado da «serva» (Ismael, Esaú) e do filho eleito da «adúltera» (Salomão). Isto é, a configuração messiânica de Jesus remete para o coração da ideologia real hebraica, cujos filamentos narrativos se fundam na temática da rejeição da primogenitura.

O nascimento resultante de um adultério, que condiciona a figura do rei-juiz Salomão (o filho «eleito», nascido do segundo «adultério» de



David com Betsabé), é conceptualmente determinada pelo episódio do adultério «involuntário» de Judá, filho de Jacob, com a nora. Da união com Tamar nasce Farez e Zara; este, em cujo pulso é colocada a fita escarlata que marca a primogenitura, regressa ao interior do útero materno para sair em segundo lugar (*Génesis*, XXXVIII, 28-30)<sup>190</sup>. A história do nascimento de Zara, particularmente elucidativa do incómodo que a primogenitura provoca na reflexão hebraica, introduz uma novidade temática com consequências importantes na definição da instituição real<sup>191</sup>: fornece um molde que faz coincidir sobre o soberano as caracterizações divergentes do secundogénito ungido e do primogénito rejeitado como estrangeiro (Ismael, Esaú), marcando-o com a cor escarlata, e não com a cor branca reservada aos sacerdotes levitas. Zara é filho de Judá, de quem deriva a linhagem geracional (a «tribo de Judá») que irá desembocar em David. Este — o segundo rei de Israel, que é o verdadeiro fundador da realeza israelita — é entronizado depois da rejeição do primeiro rei, Saul, por Iahveh. Saul tinha recebido o «espírito de Iahveh» ao ser ungido por Samuel, em resposta aos pedidos do povo hebraico, que rejeitara assim a submissão directa ao reino da divindade («...constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós [...] e seremos, nós também, como as outras nações»; *I Samuel*, VIII, 5, 20) — não sem que antes Iahveh, através de Samuel, adverta para os direitos e perigos da instituição real (VIII, 11-18). Depois de abandonado por Iahveh, e sem a bênção de Samuel, Saul perde a guerra contra os cananeus, e suicida-se no campo de batalha (*I Samuel*, XXXI, 4-6).

<sup>190</sup> Sendo assim poupado ao epíteto de «a brecha» (*Pereç* = Farez: «Que brecha tu abriste!» E chamaram-no de Farez»; *Génesis*, XXXVIII, 29) que designa o primogénito: «o que abre o útero materno [...] homem ou animal, será meu» (*Êxodo*, XIII, 1); «É por isso que sacrifico a Iahveh o macho que sai primeiro do útero materno e resgato o primogénito dos meus filhos» (*Êxodo*, XIII, 16).

<sup>191</sup> Convém não esquecer que a instituição da realeza é sentida como potencialmente perigosa para a sociedade e para a sua relação com a divindade; cfr. o aviso de Iahveh, através de Samuel (*I Samuel*, VIII).

O fim de Saul vem resolver uma situação complexa, marcada pela oposição entre dois «eleitos»: Samuel tinha ungido David, por indicação de Iahveh, favorecendo assim o pastor e músico em detrimento dos seus irmãos guerreiros (*I Samuel*, XVI, 6-13), e do fisicamente sobredotado Saúl, que o irá perseguir, invejoso da sua popularidade (*I Samuel*, XVIII, 6-18). A oposição entre o primeiro rei rejeitado, e o segundo rei preferido marca também toda a intriga familiar ligada à sucessão de David. O seu filho favorito é o primogénito Absalão, caracterizado como uma problemática prefiguração do rei-juiz, que intriga e se rebela contra o pai (*II Samuel*, XIII-XIV); David, cuja justiça é frequentes vezes questionada, consegue, graças à traição de um dos conselheiros do filho, vencer o seu exército. Absalão, que tem uma grande e bela cabeleira (que corta ao fim de cada ano; *II Samuel*, XIV, 26), põe-se em fuga num burro; mas ao passar sob um carvalho, os seus cabelos ficam enredados nos ramos da árvore e ele fica assim «suspenso entre o céu e a terra»; depois de um soldado se recusar a matar o «filho do rei», Joab, o general de David, trespassa-o com três dardos (*II Samuel*, XVIII, 9-15).

Como a «morte maldita» de Absalão, também a morte do primeiro filho de David e de Betsabé resulta da aplicação do princípio da rejeição do primogénito. O ultimogénito Salomão é assim favorecido no fim de um processo de rejeição sucessiva, por Iahveh, de Saul e dos primogénitos do polígamo David, e na sequência de diversas provas da injustiça (ou justiça deficiente) do rei. Esta configuração deve ser correlacionada com a relação ambígua que a instituição real mantém com a tradição javista. O rei é o *Mãssiah*, o «ungido de Deus», adoptado como filho de Iahveh (no momento da unção: «Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho»; *II Samuel*, VII, 14), através de quem é renovada a Aliança. Se, por outro lado, a unicidade divina de Iahveh condiciona ou limita a possibilidade de «divinização» do rei<sup>192</sup>, certos salmos

<sup>192</sup> Mesmo nos *Salmos*, textos directamente conotados com a ideologia real, a soberania não é vinculativamente ligada à monarquia, e é Iahveh que centraliza o discurso (nos chamados *Salmos da entronização* é descrito como rei-juiz) (cfr. G. Fohrer, 1982:146 segs.).



não deixam de se reportar à sua morte e ressurreição simbólicas. Ao contrário do profeta, cuja consagração a Iahveh deriva de uma vocação imposta desde o nascimento, o rei é consagrado através da unção e nesse momento «gerado» como «filho de Iahveh». Como é visível em toda a narrativa dos livros sobre a dinastia real, o favorecimento especial de Iahveh a um «eleito» que guia o povo hebraico não impede, no entanto, a sua rejeição e abandono, na sequência dos seus excessos e faltas. É esta ligação especial a Iahveh, pela unção, que faz evidenciar a condição humana do soberano e o marca, permanentemente, como um potencial «primogénito» rejeitável — o próprio Salomão acaba, no fim do reinado, por sofrer uma rejeição explícita da parte de Iahveh (*I Reis*, XI, 9-13). Sendo o guia ungido do «povo eleito», é ele que centraliza, como um «bode-expiatório», a responsabilidade pelos desvios e revoltas da nação israelita, em relação à aliança estabelecida com a divindade.

Como o nazireu, o rei encontra-se para todos os efeitos, enquanto «consagrado a Deus» por via da «unção», separado do corpo social: o protótipo do rei que propõe um ofício sacerdotal distinto do da ordem levítica é Melquisedec, o rei sem genealogia, sem ligações familiares. É assim na confluência dos contornos ideológicos da realeza hebraica e da instituição do nazireato que é construído o discurso messiânico veterotestamentário. O Messias (hebr. *Mâssiah*), o anunciado «Filho do homem» ou «Filho de David» que reinará como «rei justo» sobre a nova Jerusalém, é, para Ezequiel e para Isaias, um nazireu que corta com uma navalha os cabelos, no momento apocalíptico da destruição de Israel (*Isaias*, VII, 20; *Ezequiel*, V, 1-4). Esta configuração é retomada no *Novo Testamento*, mas com uma variação importante: como corolário da exploração narrativa das possibilidades lógicas do modelo do messianismo cristológico, torna-se explícita a assunção da divinização do rei messiânico. Esta, enformada pela tese da ressurreição, envolve a reconsideração das categorias opontáveis de «Filho de Homem» / «Filho de Deus» e dos aspectos sacrificiais ligados à noção de falta e de impureza.

Há, nos textos da Paixão, um questionamento reticente da proble-

mática da rejeição do primogénito inerente à dialética da caracterização humana e divina do Messias. A possibilidade deste questionamento está inscrita no facto de as figuras do rei-sacerdote e do duplo real (o «bode-expiatório») pertencerem à mesma área semântica<sup>193</sup>. Jesus oficia o seu próprio sacrifício expiatório, instituindo-se simultaneamente como «duplo real» e «herdeiro do trono»: morrendo como duplo real (Absalão), renasce como um novo e desta vez «consustancial» rei-juiz (Salomão) — eliminados que estão os traços da semente do primogénito (Adão). Finalmente, nos textos canónicos, Judas, que intervém como «duplo do duplo», é um dos discípulos que mantêm uma relação de maior sensualidade (metafórica ou real) com Jesus, e simultaneamente aquele cujo corpo é expressamente penetrado pelo Diabo, durante a última ceia: aqui, é marcado como o «traidor» ao humedecer o seu pão (=carne) no prato de Jesus; mais tarde, já possuído pelo Diabo, identifica-o e trai-o com um beijo. Por transferência, Judas parece assumir a impureza corporal do Messias, relembrando ao mesmo tempo, pela proximidade física e pelo paralelismo dos destinos, a potencialidade de divergência entre o espírito divino impoluto e o corpo humano corruptível de Jesus no momento do seu sacrifício redentor.

O périplo iniciado com uma interrogação sobre a natureza do baptismo e das tentações diabólicas termina assim com a entronização celeste de Jesus (figuras 62 e 55). Através do seu sacrifício, definível como uma «contradição contra si próprio», o «filho do rei» inicia o processo que levará à purificação cósmica pelo fogo, e inverterá a tendência de decadência temporal da humanidade desde os tempos do dilúvio. Não deixa de ser significativo da ambiguidade da sua soberania que, na sequência da «morte maldita de Deus», o acto que precede e possibilita a inauguração do «Reino», segundo o *Apocalipse de Nicodemo*, tenha sido uma «descida ao Inferno».

<sup>193</sup> O rei hebraico tem, aliás, funções sacerdotais não esclarecidas no «ritual anual de expiação» (cfr. Eliade, 1979, I:348-349).

## RESUMO

Uma leitura comparativa detalhada das narrativas evangélicas da Bíblia cristã, e dos textos apócrifos complementares, feita do ponto de vista de uma análise do modelo cristológico da soberania sacerdotal e da retórica da contrariedade simbólica, evidencia o carácter codificador desta literatura em relação ao conjunto de articulações simbólicas estudado nas partes I e II. A figuração complexa e ambígua do Cristo evangélico e também apocalíptico subsume, através do confronto com o *Príncipe deste mundo* e os seus «avatares» (pela posse do «reino»), a problemática de um dualismo implícito, sob o dogma monoteísta cristão.

Implícitas nas ideias de consubstancialidade e de transformabilidade, as relações dialéticas que afectam a definição (enigmática e aparentemente paradoxal) de uma divindade encarnada numa criatura mortal, congregam os temas interligados de um sacrifício «maldito» e da entronização celeste do «herdeiro do trono». A consideração do quadro narrativo, no qual estes temas são pensados, permite expor claramente as articulações simbólicas associadas à oposição, anteriormente isolada, entre o «Vestido imundo» e o «Vestido de glória». A partir da elaboração da figura do «duplo real» — consubstanciada na pessoa do «herdeiro do trono», e decorrente de elementos ideológicos judaicos relacionados com a problemática da primogenitura e da maldição divina —, é enformado o modelo sacrificial da soberania divina, de tipo sacerdotal, no qual se encontram inscritos os motivos simbólicos que determinam os termos em que pode ser pensada uma soberania política *cristomimética*, e as condições da sua negação ou inversão.

EPÍLOGO

## PORQUE É PRECISO CRER PARA VER

Quem é o «discípulo que Jesus amava», ao qual o *Evangelho segundo João* se refere? A tradição da exégesis bíblica identifica-o correntemente com o autor putativo deste evangelho — João, filho de Zebedeu, irmão de Tiago<sup>194</sup>. Este «discípulo amado» é mencionado em duas ocasiões. Durante o episódio da «última ceia», reclina-se sobre o peito de Jesus e pergunta-lhe quem o irá trair (*João*, XIII, 25); depois da ressurreição, e a seguir ao episódio da incredulidade de Tomé, encontra-se num barco a pescar com outros discípulos e reconhece Jesus na praia; dele diz Jesus a Pedro: «Se eu quero que ele permaneça até que eu venha [no segundo advento], que te importa? Quanto a ti, segue-me [na morte]» (XXI, 22). O texto refere em seguida: «Divulgou-se, então, entre os irmãos, a notícia de que aquele discípulo não morreria» (XXI, 23). A grande proximidade deste discípulo em relação a Jesus, a capacidade de, contrastando com Tomé, reconhecer Jesus renascido, e a sugestão de uma imortalidade tendencial (assimilável à de Henoch e de Elias), servem de base à sua identificação com o autor do «evangelho do amor», a quem é atribuída uma longevidade invulgar (Chadwick, 1991:586a-b)<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> «Na Ásia, permaneceu ainda vivo aquele que Jesus amava, o apóstolo e evangelista João...», Eusébio, *Hist. Ecl.*, III, 23.

<sup>195</sup> O motivo da vida longa de João Evangelista é, em certa medida, função da tentativa de fazer coincidir na mesma pessoa a autoria do *Evangelho segundo João* e das três *Epístolas de João* com a do texto mais tardio do *Apocalipse segundo João*, apesar das suas evidentes diferenças sintáticas e estilísticas; note-se que Eusébio, baseado na análise de Dionísio Aeropagita, distingue João Evangelista, autor do evangelho e das epístolas, do Presbítero João, autor do *Apocalipse*, ambos vivendo na Ásia romana, e enterados em Éfeso, mas em tempos diferentes (*Hist. Ecl.*, III, 39).

Se João é, na tradição cristã, conotado com uma vida longa<sup>196</sup>, a única evidência textual de uma identificação clara deste com o «discípulo que Jesus amava» são as palavras finais, acrescentadas por um copista, que se lhe refere na terceira pessoa: «Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e foi quem as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro» (XXI, 24). Por sua vez, o *Evangelho segundo Tomé* é explícito: é o apóstolo Judas Tomé, e não João, o discípulo favorito de Jesus, aquele que detém um conhecimento secreto sobre Deus e o seu verdadeiro nome oculto (*logion* 13). Nos evangelhos canónicos, João, com Tiago e Pedro, testemunha a transfiguração de Jesus, na montanha. Mas os *Actos de Tomé* afirmam claramente que o «gémeo de Jesus» (Judas Tomé) a presenciou (§. 47, 143). O próprio texto de *João*, ao contrário dos outros evangelhos canónicos, lhe dá, senão protagonismo, pelo menos uma óbvia individualização, a propósito da temática da morte e ressurreição: perante a informação de que Lázaro tinha morrido, Tomé, «o chamado Dídimo», diz: «Vamos nós também, para morremos com ele» (*João*, XI, 16) — frase reportável ao âmbito de uma interpretação metafórica do episódio da ressurreição do jovem como um ritual iniciático. No fim da última ceia, Tomé interroga Jesus sobre o «caminho» para o Reino e este responde-lhe: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida» (XIV, 5-6). Finalmente, no episódio que identifica o «discípulo incrédulo», *João* informa que Tomé toca os estigmas de Jesus renascido e, permanecendo a sua mão incólume (ao contrário do que acontece à Salomé do *Proto-evangelho de Tiago*), crê na sua consubstanciação<sup>197</sup> (cfr. figura 58).

É interessante notar que, diferentemente de *João*, os evangelhos sinópticos, que não individualizam Tomé em nenhum dos episódios

<sup>196</sup> Gregório de Tours, por exemplo, afirma: «É dito que João não experimentará a morte até que o Senhor regresse no dia do Julgamento», (*Gesta francorum*, I, 26); em várias tradições medievais, o seu destino é similar ao de Elias e de Henoch (ascende ao céu, sem morrer verdadeiramente; Chadwick, 1991:586a).

<sup>197</sup> *João*, XX, 24-29.

narrativos, estendem ao conjunto dos discípulos, indiscriminadamente, a atitude de inicial incredulidade perante a ressurreição consubstancial de Jesus<sup>198</sup>. *João* que, através do cruzamento de testemunhos que sistematiza a narrativa, sugere uma identificação mais que pontual entre Jesus e o Diabo, coloca a questão da humanidade do Cristo segundo vias argumentativas completamente independentes em relação aos outros textos bíblicos. É no contexto retórico associado ao tema da (re)consubstanciação das duas naturezas que é expressa a distinção estabelecida entre a atitude de Tomé e a dos outros discípulos perante a ressurreição de Jesus.

Os evangelhos sinópticos estabelecem o quadro que permite a assimilação entre Jesus e os seus discípulos, os quais irão mimetizar, em contextos sócio-geográficos diversos, a sua Paixão. Os discípulos recebem o poder de exorcizar demónios, é-lhes apresentado o enquadramento ético da sua conduta em missão (pobres, humildes e castos), e definida programaticamente a missão apostólica<sup>199</sup>. O *Evangelho segundo João*, por sua vez, coloca a tónica na ideia de que os discípulos são «filhos da luz», que «não são deste mundo» (*João*, XV, 19; XVII, 16), ideia estreitamente relacionada com o tema da ocultação da identidade divina de Jesus. Em todas as versões canónicas, Jesus proíbe os discípulos de anunciar a sua identidade (antes do tempo); mas apenas em *João* a dialética do Oculto / Manifesto é sistematizada através de um molde argumentativo muito próximo daquele que pode ser apreendido no *Evangelho de Tomé*. Em *Mateus*, *Marcos* e *Lucas*, a revelação (restrita) da verdadeira identidade divina de Jesus ocorre no episódio da transfiguração. Em *Tomé*, este episódio é substituído pela revelação exclusiva

<sup>198</sup> *Mateus*, XXVIII, 17; *Marcos*, XVI, 14; *Lucas*, XXIV, 37-38.

<sup>199</sup> Os vários *Actos* (canónico e apócrifos), e nomeadamente os *Actos de Tomé*, são a narrativa da aplicação prática do programa evangélico: Jesus estipula que deverão privilegiar a evangelização de reis e governadores (a quem, através deles, o Espírito Santo falará).

do conhecimento oculto ao «gémeo». Em *João*, onde não há também referência à transfiguração de Jesus, há uma passagem em que um discípulo chamado Judas, que o texto insiste não ser o Iscariotes, pergunta: «porque é que só te manifestas a nós e te ocultas ao mundo?» (*João*, XIV, 22).

É importante notar que a sobreposição das listas dos apóstolos, no *Novo Testamento*, leva os exegetas bíblicos a identificar o Tadeu de *Mateus* e *Marcos* com o Judas (irmão ou filho de Tiago) de *Lucas* e dos *Actos*<sup>200</sup>, e propor o nome combinado de Judas Tadeu. Tradições antigas associam, por seu lado, [Judas] Tadeu a [Judas] Tomé: segundo Eusébio, Tomé («um dos doze apóstolos») envia Tadeu («da lista dos setenta discípulos»), como evangelista, para a corte do rei Abgar, o Negro, soberano de Edessa (*Hist. Ecl.*, I, 13); a mesma história é reportada na *Doutrina de Addai*, que refere que Addai é enviado por Tomé a Abgar, na sequência das cartas trocadas entre este e Jesus (ed. Desreumaux, 1993, §. 7-8)<sup>201</sup>. No *Evangelho segundo João*, no entanto, não há referências a Tadeu. Aí, são, por outro lado, caracterizados individualmente no mesmo complexo temático um Judas «Iscariotes», um Judas «não Iscariotes», e um Tomé, «o chamado [em grego] Dídimos». Importa aqui referir que a adição de *ó legomenos didimos* (*João*, XI, 16; XX, 24; XIV, 2) indica que o autor do texto tinha consciência de que Tomé não era um nome mas a tradução do termo sírio que significa «gémeo» — o que parece ser, aliás, confirmado pelo facto de, na versão síria de *João*, a tradução de «Judas não o Iscariotes» ser, explicitamente, «Judas Tomé», e também por a expressão *ó legomenos didimos* ser omitida em vez de traduzida<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> *Mateus*, X, 2-4; *Marcos*, III, 16-19; *Lucas*, VI, 13-16; *Actos*, I, 13, 25-26.

<sup>201</sup> Ver atrás, pp. 78, 81.

<sup>202</sup> C.K. Barret, *The Gospel according to St. John*, London, 1956, in: Klijn, 1962:158.

As personagens identificadas com os nomes de Judas e de Tomé são, no *Evangelho segundo João*, funcionalmente assimiláveis. As suas palavras e acções remetem para o mesmo contexto temático; isto é, reflectem uma posição de questionamento da verdadeira via de acesso a Deus-pai, que é, neste texto, clara e insistentemente, o da crença na consubstanciação humana e divina do Filho. A técnica de duplicação dos personagens, que é recorrente no processo de elaboração dos evangelhos canónicos<sup>203</sup>, ao ser, em *João*, aplicada a estes discípulos, resulta numa manipulação textual tendente a sublinhar uma argumentação anti-gnóstica (relacionada com o dogma da encarnação), aqui particularmente incisiva. Não é nos termos de uma exigência de distinção (por uma *gnosis*) entre Aparência visível / Imagem real invisível, mas segundo o primado do «testamento» — isto é, da crença no testemunho apostólico —, que *João* apresenta a problemática do acesso dos «filhos da luz» à divindade (daqueles que passaram da morte para a Vida). *João* inverte, assim, o sentido da proposta gnóstica, que, de algum modo, é pressentida na caracterização da figura do incrédulo Tomé: não se trata de crer na distinção entre aparência física (humana) e imagem real (divina), para conhecer a realidade não visível de Deus, mas de ver que a aparência física de Jesus e a sua imagem real coincidem<sup>204</sup>; isto é, que a ressurreição é consubstancial, e não é preciso «ver» (conhecer pela gnose) a imagem real, mas que basta crer nos que viram e ouviram, e «dão testemunho» da palavra divina.

<sup>203</sup> Os processos de duplicação caracterial de personagens homonímicas e de distinção onomástica de personagens homotípicas resultam na criação de pares com características opostas simples ou marcadamente complementares. Cfr. Leach & Aycock, 1983:48-52.

<sup>204</sup> Por um lado, Jesus é apresentado como o «pão do espírito» (*João*, VI, 22), por outro, o texto insiste em que a sua carne é «verdadeiramente» comestível (VI, 53-56) sobre os contornos políticos e doutrinários do confronto entre cristãos gnósticos e ortodoxos, cfr. Pagels, 1990:38, 41, 129 segs.; sobre as implicações da doutrina da ressurreição do corpo na história do cristianismo ocidental cfr. Bynum, 1995.

À distinção onomástica entre um Judas («não Iscariotes») que, antes da crucificação, questiona Jesus sobre a verdadeira Via, e um Tomé («o chamado gémeo») que questiona, depois da ressurreição, a validade da via da reencarnação, (duvidando dos testemunhos dos discípulos), subentende-se uma figuração funcional comum (homotípica). Sendo aceite, como hipótese de trabalho, a ideia de que a distinção Judas-Tomé resulta da duplicação de uma personagem única, é possível sugerir, mais geralmente, que ela é, em si, função de uma complementaridade estrutural importante entre duas figuras homónimas: Judas, «o gémeo» [Tomé], e Judas, «o sicário» [Iscariotes]. Em consequência da uniformização dos textos canónicos, que afecta particularmente os episódios da Paixão (Crossan, 1994:405, 423 segs.), e da inclusão da «traição de Judas [Iscariotes]» (que transfere para si a identificação ao «bode-expiatório»), a primeira componente do nome de Tomé é omitida e substituída por um título pleonástico, retendo assim integralmente o episódio, importante na economia retórica de *João*, da incredulidade do discípulo<sup>205</sup>.

Como foi observado anteriormente<sup>206</sup>, o destino de Judas Iscariotes é «gemelar» em relação ao de Cristo: ele é uma vítima substitutiva, diabolizada, que permite transformar a crucificação, de «morte maldita» (sacrifício expiatório), em «morte bendita» (sacrifício redentor que inaugura a nova Aliança). Articulada com a exigência de estabelecimento de uma «vítima expiatória», a presença, em *João*, das duas figuras («o sicário» e «o gémeo»), vem pontuar, uma no início da Paixão, a outra no final, o período da disjunção entre Carne (humana) / Espírito (divino) que afecta Jesus. Judas Iscariotes testa a consubstanciação divina em Jesus, causando a sua morte na cruz; [Judas] Tomé testa a

<sup>205</sup> De acordo com a ideia de que a credibilidade das versões é menos questionada perante a omissão de parte de um nome que perante a sua modificação total: «[Judas] Tomé, o chamado [em grego] gémeo».

<sup>206</sup> Ver atrás, pp. 319-320.

sua consubstanciação humana, duvidando da ressurreição «em carne». Ou seja, um e outro sublinham, pela traição e pela descrença, a exigência da crucificação para tornar possível uma ressurreição consubstancial — ou seja, têm, *ad contrario*, essa função na construção dos episódios. A mensagem inclusa na argumentação de *João* é, em relação a esta questão, a seguinte: não crer na ressurreição da carne consubstanciada no Espírito divino e na necessidade da crucificação, tomada como sacrifício preparatório dessa consubstanciação plena, significa trair a «verdadeira» mensagem cristã — nesta medida, [Judas] Tomé, o discípulo incrédulo, age como Judas Iscariotes, o discípulo traidor.

Estes esclarecimentos permitem enquadrar a questão levantada inicialmente. Apresentado em oposição correlativa a Judas Iscariotes, no episódio da última ceia, e a Tomé, na segunda aparição após a ressurreição de Jesus, o «discípulo que Jesus amava» é aquele que, encostando a cabeça no flanco de Jesus, lhe pede que denuncie o traidor — o que causa a entrada de Satanás no corpo de Judas (*João*, XIII, 23-27), e aquele que, por oposição à atitude de Tomé, reconhece imediatamente a aparição na praia como sendo «o Senhor» (*João*, XXI, 7). Sendo o «discípulo que Jesus amava» uma figura que intervém para marcar um distanciamento entre os dois Judas («o sicário» e «o gémeo») e Cristo, é importante evidenciar uma caracterização que lhes é exclusiva, em *João*. Estes três discípulos são marcados por uma expressa proximidade física em relação ao corpo de Jesus: o primeiro encosta a cabeça ao seu peito, o segundo come do seu prato e beija-lhe a face, o terceiro toca com a mão o seu flanco.

O *Evangelho segundo João* contrapõe uma visão sapiencial anti-gnóstica à mensagem sapiencial gnosticizante do *Evangelho de Tomé*, onde a figura do «discípulo que Jesus amava» é claramente Judas Tomé, o gémeo de Cristo. A identificação, pela ortodoxia cristã, da figura que surge em *João* oposta a Judas-Tomé com o seu suposto autor (*João Evangelista*) é consentânea com uma convergência notável nas elabo-



rações simbólicas dos dois apóstolos. Esta convergência sugere uma certa comutabilidade entre o «gémeo de Cristo» do *Evangelho de Tomé* e dos *Actos de Tomé*, e o apóstolo conhecido como a «águia de Patmos» das tradições literárias dos *Actos de João*, de *Do nascimento, vida e morte dos santos*, de Isídoro de Sevilha, e da *Lenda áurea*, de Giacomo de Voragine.

A biografia lendária de João Evangelista merece a pena ser rapidamente referida, na versão medieval da *Lenda áurea*, que combina o resumo que Isídoro de Sevilha faz dos *Actos de João*, com passagens d'*O homem rico que descobre a Salvação* de Clemente de Alexandria, e ainda com informações provenientes de Jerónimo, de Cassiano e de Helinando. Segundo Voragine, João é supliciado, em Roma, por ordem do imperador Domiciano: é colocado dentro de um recipiente contendo azeite a ferver, do qual sai sem ter sofrido qualquer queimadura<sup>207</sup>; em consequência de não poder ser morto (figura 57), é exilado na ilha de Patmos, onde recebe a «revelação» divina e escreve o *Apocalipse* (figuras 55 e 65). Depois da morte do imperador, que marca o fim da sua estada em Patmos, estabelece-se em Éfeso onde opera diversos milagres, na sequência de ordálias que lhe são propostas: reconstitui à sua forma original pedras preciosas esmigalhadas; numa praia, nas margens do Adriático, transforma em pedras preciosas toros de madeira e seixos; invocando Cristo numa oração, causa a destruição do templo de Diana; para conseguir a conversão de Aristodemo, o pontífice pagão de Éfeso, bebe um veneno letal que este fabrica<sup>208</sup>, e não apenas sobrevive incólume como ressuscita várias pessoas envenenadas em ordálias, colocando a sua *túnica* sobre elas; ressuscita ainda um

<sup>207</sup> Este martírio é também referido por Tertuliano (*Ad martyras*). É comemorado desde o século IX numa basílica anexa à Porta Latina, em Roma, a 6 de Maio de cada ano. Esta festa de S. João foi expurgada do calendário geral da igreja de Roma em 1960 (Attwater, 1993:232).

<sup>208</sup> Cfr. *Marcos*, X, 39.

jovem que descreve palácios celestes profusamente decorados com pedras preciosas, inundados por uma iluminação resplandecente e apresentando mesas sempre cheias de iguarias (*Legenda aurea*, IX, 1-5). A sua morte aos 98 anos é descrita nos termos seguintes: deita-se ainda vivo num fosso e, em oração, afirma aceitar o convite de Deus para se sentar à sua mesa; uma luz resplandecente vinda do alto enche o fosso e, quando desaparece, esta está coberta por uma areia fina como poeira (*Legenda aurea*, IX, 12-13). À semelhança do milagre relatado no final dos *Actos de Tomé*<sup>209</sup>, também à poeira do túmulo de João são tradicionalmente atribuídos poderes curativos; complementarmente, Agostinho declara, que a terra mexe sobre o túmulo como se João ainda respirasse (cfr. Chadwick, 1991:586a).

Nesta história, a caracterização de João apresenta vários aspectos comuns aos já observados na apresentação do protagonista dos *Actos de Tomé*. A característica de incombustibilidade (João sai incólume da prova do azeite fervente), o motivo da morte e renascimento de um personagem que vê no céu palácios maravilhosos (como o palácio celeste que o irmão de Gundafor vê), e ainda o motivo do túmulo de poderes miraculosos e a ascensão, são outros tantos paralelos que associam as histórias dos dois apóstolos, nos *Actos* respectivos — para além, naturalmente, da associação metafórica de ambos a uma ave solar (a águia de Patmos, a águia do sonho de Karish). Duas alterações importantes não podem no entanto deixar de ser sublinhadas: ao contrário do que acontece com João, a incombustibilidade de Tomé tem um carácter indicial — isto é, deriva da sua associação corrente ao elemento líquido<sup>210</sup> (e consequentemente, a sua associação a uma ave de voo alto e de carac-

<sup>209</sup> Ver atrás, p. 212.

<sup>210</sup> Nos *Actos de Tomé*, a fogueira que aquece os instrumentos de tortura é apagada por uma inundação miraculosa que invade a cidade de Mazdaï; a igreja onde o seu corpo é guardado encontra-se numa ilha geralmente inacessível, nas versões ocidentais sobre o seu culto na Índia.

terísticas solares é questionável, como se observou); correlativamente, a sua vulnerabilidade é muito maior: enquanto a invulnerabilidade sobrenatural de João ao fogo e ao veneno letal resulta na própria sugestão de uma extrema longevidade sobrenatural que o identifica a Henoch e Elias, e implica uma consubstanciação que mimetiza Jesus ressurreito, Tomé é morto (martirizado) e os destinos da alma e do corpo são, natural e humanamente, separados. A incorruptibilidade sobrenatural do seu corpo morto e as qualidades taumatúrgicas associadas à sua mão, nas versões ocidentais que descrevem o culto indiano de Tomé, são função, como foi anteriormente proposto<sup>211</sup>, de uma «penitência» pela sua incredulidade — cujo objectivo é confirmar e testemunhar, *usque ad finem aetatem*, a «verdade» da consubstanciação plena de Cristo depois da ressurreição. Note-se, aliás, que devendo-se a incorruptibilidade miraculosa do corpo de Tomé ao facto de ter tocado o corpo de Cristo ressurreito, esse motivo (da incorruptibilidade do corpo) «imposto» a uma personagem de importância emblemática no culto nestoriano sírio e em autores orientais que procuram combinar cristianismo e gnosticismo, vem negar complementarmente, na narrativa joanina, a tese gnosticizante da desvalorização da matéria criada (corruptível).

O motivo da túnica maravilhosa dotada do poder de anular os efeitos mortais do veneno — que, devido à possibilidade de permutação entre «fogo terrestre» e veneno, é assimilável à roupa incombustível do Preste João (fabricada por répteis incombustíveis e venenosos) —, assim como a referência a palácios celestes resplandcentes e decorados com pedras preciosas, sugerem que a descrição da *Lenda áurea* denota uma forte confluência com aspectos centrais da caracterização do Preste João, na *Carta*. O «tempero» inicial de João no azeite fervente (a «culinária diabólica» do imperador romano) é, na narrativa biográfica, a condição para primeiro poder receber a «revelação» e as visões

<sup>211</sup> Cfr. atrás, pp. 246 segs.

apocalípticas em Patmos, e para em seguida obter e exhibir os seus poderes miraculosos e taumatúrgicos, em Éfeso. A sua capacidade de resistência ao fogo e ao veneno converge no motivo fundamental dos poderes curativos e reanimadores da sua túnica. Tal como Tomé consegue reanimar uma jovem morta envenenada fazendo reverter de novo no corpo do Diabo-serpente o veneno por ele expelido (enganando-o devido ao disfarce da sua aparência humilde e inofensiva), também João, ao ressuscitar os mortos envenenados colocando a sua túnica maravilhosa sobre eles, inverte a acção envenenadora do pontífice pagão Aristodemo e consegue a conversão dos efésios (isto é, diminui, pela conversão à magia cristã, o poder diabólico sobre Éfeso).

Mas é sobretudo a enunciação da imortalidade tendencial do apóstolo João, implícita no relato da sua descida ao fosso e a sugestão de ascensão ao céu, envolto em pó e luz, assim como a menção de uma culinária celeste (João aceita o convite para se sentar à mesa de Deus), que, à imagem da águia, o confirmam como um mediador poderoso entre Alto e Baixo, e nessa medida associável à figura do Preste João. Estas referências, bem como as expressões de grande proximidade física e mimetismo do apóstolo em relação ao Cristo ressurreito (Puech, 1978-II:208) e a sua identificação, desde Papias, como *ó Presbíteros Ioánnis*<sup>212</sup>, estabelecem, através de um delicado processo de transformação, a possibilidade de constituição de um quadro de interessantes paralelos com a *Carta do Preste João*. A sobreposição de alguns dos textos analisados sugere um sistema de reflexão simbólica comum e de combinação literária onde o processo de sacralização de um soberano indiano cristomimético (a atribuição de poderes de mediação sacerdotal «melquisedequeana») supõe uma confluência temática com a figura de um apóstolo física e afectivamente próximo de Cristo, e não associado à hierarquia eclesiástica cristã ocidental, hierosolimita ou às

<sup>212</sup> Cfr. Eusébio, *Hist. Ecl.*, III, 24-25, 39.

«heresias» orientais (respectivamente Pedro, Tiago e Tomé). Tudo se passa como se Vizan, o herdeiro do trono indiano de Mazdaï, convertido e crismado como diácono por Tomé, vestisse a «túnica» imortal e consubstancial do *Presbíteros Ioánnis*, para habitar, numa «terra alta», um palácio feito à imagem do palácio celeste de Gundafor, assumindo o projecto imperial e unificador de Alexandre e mimetizando (como *Johannes Presbyter*) o rei-juiz do *Apocalipse* — ou, dito de outro modo, como se o *Iohannes Presbyter* vivesse a utopia pós-apocalíptica que o *Presbíteros Ioánnis* escreveu<sup>213</sup>...

Diversos elementos reportoriados na *Carta*, conotados com o Preste João, permitem operar uma evidente comutabilidade entre o poder de invisibilidade e o aumento da capacidade de visão (o espelho mágico, a pedra *midriosis*), e entre esta e a protecção contra o veneno e capacidade de afastar o Diabo (a pedra *midriosis* e a erva assidios). Estas protecções de que o Preste João dispõe contra os ataques venenosos do Diabo e dos répteis a ele associados, reportam-se ao mesmo quadro funcional daquele analisado a propósito do confronto entre o «filho de Rei» e o basilisco. Esta disjunção entre o Preste João e o plano inferior (ético e espacial), que é em certa medida contradita pelo uso do vestido fabricado pelas salamandras, é simétrica daquela expressa no episódio do «sonho de Karish», nos *Actos de Tomé*, pela acção do rei Mazdaï contra um animal proveniente de um plano superior (a águia de voo alto). É por isso, como exemplo final da lógica combinatória que preside ao processo de transformação do Preste João, interessante lembrar o contexto em que Ariosto, no *Orlando furioso* (1516-1532), faz relacionar um viajante aéreo — o barão Astolfo — e o rei etíope Sanapo, «que nós chamamos o Preste João».

<sup>213</sup> Sampaio Bruno, num capítulo de *Os Cavaleiros do Amor* onde discute a passagem do reino do Preste João da Ásia para África, sugere também esta ligação entre as duas figuras, no quadro de uma teologia do Amor que faz do soberano cristomimético oriental um virtual anti-Papa (Bruno, 1960:157 segs.).

No final do Canto XXXIII do *Orlando furioso*, depois de uma viagem em que, montado num hipogrifo branco, Astolfo sobrevoa os países da bacia mediterrânea, atinge a Etiópia, e desce no meio da corte do soberano, na cidade de Núbia. Os elementos que relacionam Sanapo com o Preste João da *Carta* são evidentes: o rei etíope ostenta uma cruz em vez de ceptro, o seu reino é riquíssimo, o castelo é opulento (coberto de ouro, decorado com cristal, e inúmeras pedras preciosas); sendo um reino cristão mas onde o baptismo não é praticado com água e sim com fogo, a sua autoridade sobre os reinos vizinhos, e nomeadamente sobre o sultanato do Egipto que lhe paga tributo, advém do poder ameaçador de desviar o curso do rio Nilo e causar assim secas destruidoras (XXXIII, 103-106). No entanto, o rei Sanapo tem uma vida particularmente infeliz devido ao facto de, por castigo divino, ter cegado na sua juventude e de, desde então, sofrer de uma fome perpétua. Ariosto afirma que a razão deste castigo — desta perda da graça divina — «foi porque, quando ele era ainda um jovem imaturo, tendo-se guindado a incomparáveis honrarias — porque para além da riqueza ele possuía, mais que qualquer outro, vigor e coragem — tornou-se vaidoso como *Lúcifer* e planeou uma guerra contra o Criador»; à frente de um numeroso exército tentou conquistar o Paraíso terrestre, mas, quando as hordas etíopes chegaram a meio da montanha, um anjo desceu do Alto lançando a destruição e matando milhares de guerreiros; ao soberano etíope, Deus «condenou-o à escuridão eterna, cegando-o, e, das profundezas do inferno, chamou para a sua mesa [as harpias,]» (XXXIII, 107-111). O Preste João, cego, sofre desde então um suplício «infernai»: está, tal Sísifo, condenado a sofrer as investidas das harpias, monstros voadores com cara de mulher, enormes garras e cauda de serpente, que, de cada vez que a mesa do soberano é posta, descem do céu para o impedir de se alimentar, comendo as vidualhas e defecando sobre os restos (XXXIII, 107).

Esta surpreendentemente sistemática inversão da figura do Preste João — marcada nomeadamente pela perda das qualidades maravilhosas da sua visão e pela modificação substancial das suas relações (alimentares) com o Alto, é epitomizada pelo motivo das investidas das harpias que, evocando directamente a referência clássica dos ataques dos grous aos pigmeus<sup>214</sup>, espelham monstruosamente a imagem da bela fénix: demonstrando a mesma capacidade de mediação entre o plano inferior e superior, estão no entanto conotadas com uma natureza ígnea infernal e os seus dejectos imundos, cujo odor é de tal modo repelente que não pode ser respirado, marcam uma simetria total em relação à ave solar — lembre-se que a fénix, que se alimenta dos raios solares e das «lágrimas de incenso», não produz qualquer excremento a não ser, segundo o *Apocalipse do Pseudo-Baruc*, «um verme que se transforma na canela de que os reis e príncipes se servem» (in: Detienne, 1978a:64).

O *Orlando furioso* distingue claramente entre o Preste João etíope e João Evangelista (que surge no Canto XXXIV), mas o contexto em que este é apresentado evoca explicitamente motivos centrais da *Carta*. Depois de libertar Sanapo da sua maldição, reenviando as harpias para o Inferno, o próprio Astulfo desce ao mundo inferior, na sua busca do «juízo de Orlando» (isto é, o cérebro do protagonista do romance); passando através de uma caverna onde se localizam as fontes do Nilo, atravessa o Inferno e atinge o Paraíso, onde um velho que se identifica como João Evangelista o acompanha numa ascensão às regiões lunares, onde Astulfo depara com diversos palácios arruinados, mas cujos sinais de opulência são ainda visíveis; depois de Astulfo recuperar o cérebro de Orlando e antes de regressar à terra, o velho apóstolo João mostra-

<sup>214</sup> A qual é expressamente o resultado de uma punição divina sobre os minúsculos habitantes cristãos de Pyconie, nas versões francesas da *Carta do Preste João* (§. 131-141 de *Fr:1* e *Fr:2*; ed. Gosman, 1982).

-lhe um palácio onde um grupo de velhas mulheres fia e enrola novelos de vários materiais têxteis: são as «fadas» que fabricam o novelo do destino individual de cada mortal; um velho corre incessantemente entre o palácio e a esfera terrestre onde distribui os novelos. Este quadro descritivo, onde João (um velho imortal) é apresentado por Ariosto como o «imitador de Cristo» (Canto XXXV, 10), complementa, numa perspectiva invertida (vista do alto), o motivo das salamandras «infernais» que fiam as roupas incombustíveis do soberano indiano da *Carta*: o fio fabricado num plano inferior torna o «vestido de glória» do Preste João indestrutível (símbolo de imortalidade); correlativamente, sublinha Ariosto, o novelo do destino (do «vestido imundo»), que é fabricado na esfera lunar, determina a limitação da duração da vida (o corpo morre quando chega ao fim do novelo).

Poder-se-ia sugerir que Sanapo, o Preste João de fim de ciclo, descrito por Ariosto, é como que o «filho etíope» do herdeiro do trono indiano (o diácono Vizán) que duplica, numa «geração alternada», a posição espacial e eticamente baixa do rei pagão Mazdaï o qual, no episódio do «sonho de Karish» dos *Actos de Tomé*, vê o seu alimento roubado pela águia celeste de visão acutilante. Mas, mais fundamentalmente, é importante sublinhar que o sistema transformacional que afecta a figura do Preste João deriva de uma ambiguidade congénita do seu «vestido de glória». Nas roupas do Preste João parece dissolver-se a oposição entre «imagem verdadeira» e «aparência visível» que, nos *Actos de João* (mas não nos textos ocidentais de Clemente, Isídoro ou Voragine), marca o discurso do apóstolo, anteriormente referido, ao rejeitar qualquer semelhança entre o seu verdadeiro Eu e o retrato que o discípulo Licomedes cultuava: «Assim como o Senhor Jesus Cristo viveu, esta imagem assemelha-se-me; não a mim, meu filho, mas à minha *aparência carnal*». A necessidade de preservar a validade desta oposição torna-se problemática quando em causa está a definição de uma soberania cristã terrestre. Ou seja, quando o sacerdócio de Cristo

conflui, na mesma pessoa (no mesmo corpo), com a função de soberania temporal, é difícil designar como cristomomético um «príncipe deste mundo». A transformação sofrida pelo Preste João é um exemplo particularmente eloquente do modo como o «vestido de glória» invisível e interior (espiritual) é tornado visível e exterior (material), cobrindo, ou sobrepondo-se ao «vestido imundo» (o corpo físico)<sup>215</sup>. Nele se revê o drama da teologia política que fundamenta a ideologia imperial e real no Ocidente cristão, e de onde decorre a teorização dos «dois corpos» do rei tomado como *vicarius Christi* (ungido mas não crismado: Bloch, 1983:186). Mesmo se «o rei não morre» (Kantorowicz, 1981:314-336), a confluência entre o *corpus naturalis* material e corruptível da pessoa do soberano temporal e o *corpus mysticum* imortal, identificado com o cargo desempenhado e expresso na colocação do manto real e da coroa, é apenas abortiva em virtude do facto de a *Christomimesis* (isto é, a assimilação mística do soberano temporal à «pessoa» consubstanciada da trindade; Kantorowicz, 1981:87-95), que é imprescindível à plena osmose entre os dois corpos, é em função do dogma monoteísta um jogo de palavras e de imagens que, sugerindo-a, não assume expressamente uma proposição de divinização real (figuras 63 e 64). O soberano cristão ocidental não tem características de *christus Domini* (Kantorowicz, 1981:320-321), e a sua sacralização como *rex sacerdos* é limitada pela bipolarização representada na distinção entre os «dois gládios» — imperial e pontifical; é nesta medida que M. Bloch fala de uma «realeza quase-sacerdotal» (Bloch, 1983:186).

<sup>215</sup> Este é o problema com que também se confronta a figura de Tomé, ao passar de uma perspectiva «apócrifa» e «herética» para uma perspectiva cristã ortodoxa: se no *Evangelho de Tomé* e nos *Actos*, ele é o discípulo que «vê» a imagem verdadeira de Deus, no *Evangelho segundo João* e nas tradições dele decorrentes, Tomé julga ver, na «realidade» da consubstanciação, apenas uma aparição «aparente» e ilusória de Cristo.

Para finalizar, merecem ainda ser retidos alguns apontamentos relacionados com as possibilidades de predicação correlativa da visão e da crença, a propósito do tema do «vestido de glória». Existem muito poucas informações sobre o nascimento da iconografia paleocristã e sobre o culto das imagens no cristianismo primitivo, e a tese que afirma uma iconoclastia original nos primeiros três séculos da era cristã é de difícil comprovação. Como nota André Grabar, se João rejeita identificar-se com o retrato através do qual o seu discípulo Licomedes o venera, nos *Actos de João*, o único indício informativo aceitável é que o culto de santos era praticado e tolerado no século II (Grabar, 1994:152). Também Eusébio refere ter visto em Paneia (Caesareia Philippi, na Fenícia) retratos de Pedro, de Paulo e do próprio Cristo, supostamente executados antes das suas mortes; relata ainda que a mulher hemorroíssa do *Novo Testamento* «é dita ser proveniente desta cidade», e descreve uma estátua masculina em pé, dirigindo a mão para a figura de uma mulher suplicante ajoelhada junto de si; este conjunto, que, supostamente, representava Cristo e a hemorroíssa, encontrava-se sobre uma base de pedra nos portões da casa daquela mulher (*Hist. Ecl.*, VII, 17-18).

Curiosamente, do episódio neo-testamentário da hemorroíssa, que polui e enfraquece Jesus ao tocar-lhe a túnica de linho, parece ter derivado a lenda do «santo sudário» segundo a qual uma mulher (Verónica, ou Berenice), vendo Jesus transportando a cruz para o monte do Calvário, lhe empresta um lenço de linho para que ele limpe o suor da testa e repara que a imagem da face de Cristo ficou impressa no lenço que este devolve (Perdrizet, 1932:2-4). As duas histórias, que relatam casos simétricos de poluição (pelo sangue e pelo suor), propõem mensagens distintas: na primeira, a perecibilidade do corpo de Jesus (da sua «aparência física») é expressa através do contacto do sangue estéril feminino com a sua *túnica*; na segunda, o contacto do suor da face de Cristo com o lenço, num momento de extrema fraqueza, resulta na

possibilidade de, através de uma imagem-retrato tão perdurável como a palavra escrita<sup>216</sup>, negar ou suspender essa perecibilidade. A lenda do santo sudário tem na teoria da arte cristã um carácter, dir-se-ia, fundador: ao oferecer a possibilidade de instaurar uma iconografia de Cristo, para além da mera simbologia (a cruz, o peixe, o sinal crismático), legitima miraculosamente a possibilidade de capturar o Invisível numa imagem reflectida visível, simultaneamente «real» e «aparente».

Esta mesma tentativa é adivinhada no motivo da roupa do Preste João e, em geral, na ideia do «vestido de glória» enquanto símbolo de soberania: trata-se de dar expressão visível a um poder invisível, que resulta do facto de a soberania cristã reflectir (no sentido de uma óptica mística) a «verdadeira» imagem de Cristo. Esta problemática, cruzada no texto da *Carta do Preste João* com a proposta lúdica de construção dos parâmetros retóricos da sua credibilidade discursiva, tem, na literatura popular europeia, curiosos desenvolvimentos. No *Padre Amis*, de Stricker (uma colecção de histórias jogralescas, anteriores a 1236, protagonizadas por um padre de nome Amis, um clérigo de conduta pouco ortodoxa), um dos episódios relata a visita do protagonista à corte parisiense: perante o rei francês, Amis afirma ter o poder de pintar quadros maravilhosos mas que são invisíveis a todos aqueles que não nasceram de uma união legítima; o rei pede-lhe que execute uma pintura na parede de uma sala do palácio, paga-lhe adiantadamente, e Amis fecha-se na sala durante vários dias, sem pintar nada. Finalmente, anuncia que o quadro está pronto e a corte reúne-se para o ver. O padre descreve cenas do Antigo Testamento (a história de David, Absalão e Salomão), da viagem de Alexandre à Índia, e a torre de Babel; receando a acusação de bastardia, o rei e a corte afirmam ver o quadro e elogiam

<sup>216</sup> Nas palavras de Gregório, o Grande: «a imagem é a escrita dos iletrados», sobre as correlações simbólicas e iconológicas entre a Verónica, a Hemorroíssa e a Virgem, cfr. Kuryluk, 1991:65 segs.

a sua beleza. Depois de Amis partir, o bobo do rei afirma que não vê nada e a fraude é descoberta. Esta história é conhecida em diversas versões, nos livros jogralescos alemães, que apresentam o mesmo fundo temático (nomeadamente, nas compilações das histórias de Till Eulenspiegel; cfr. Taylor, 1927:17-18)).

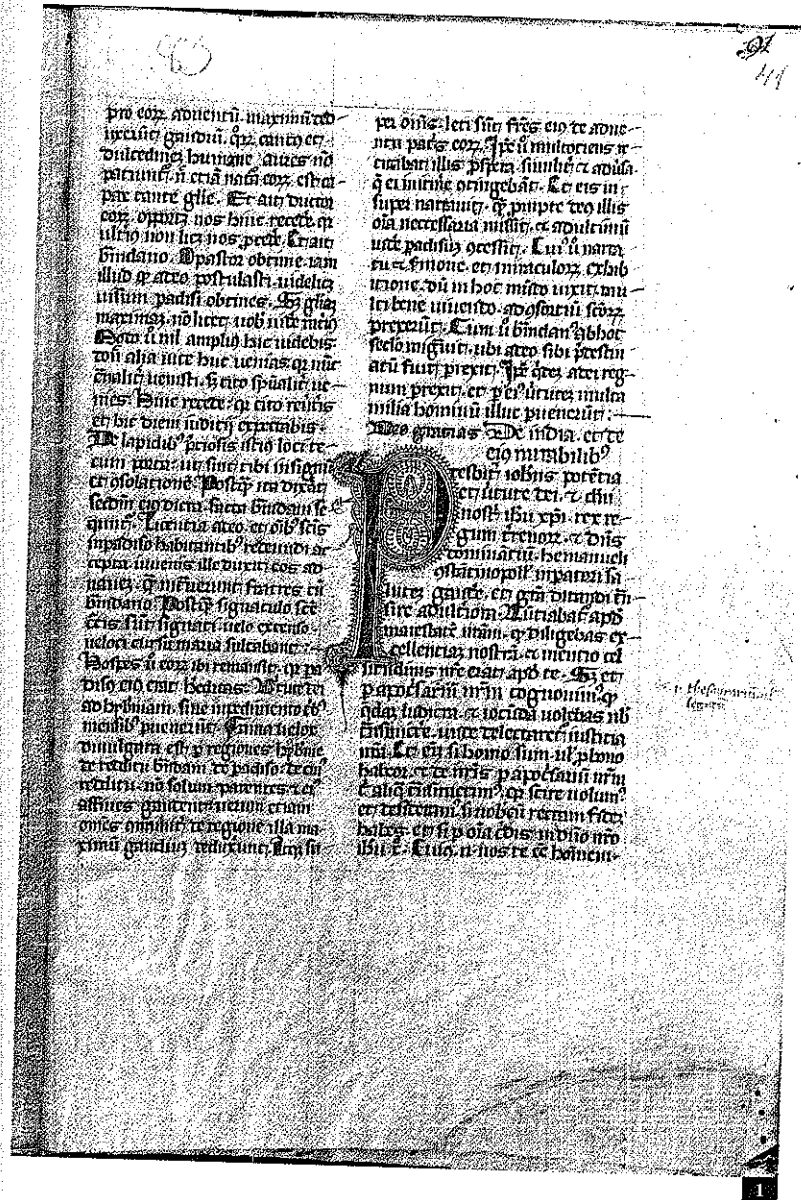
Em Itália, um *Exemplum* compilado no princípio do século XV, assim como recolhas de tradições orais da Pistoia e da região napolitana, substituem o cenário de uma corte real pelo de uma pequena comunidade urbana. A igreja da povoação é visitada por um falso pintor que propõe ao clérigo pintar um painel (do Paraíso celeste, ou um retrato do santo patrono da cidade) que, como nas versões alemãs, só pode ser visto por quem for filho legítimo ou não tiver pecado; quando finalmente, apresenta o quadro inexistente, e o descreve a toda a congregação, todos o fingem ver; consoante as versões, a fraude é descoberta (quando o padre reconhece não ver o quadro) ou não (Taylor, 1927:21).

Complementar em relação a estas versões, o *Livro do Conde de Lucanor*, relata a história de um tecelão que propõe a um rei mouro a compra de um tecido maravilhoso, invisível a todos os que não tiverem nascido legitimamente. O crédulo rei compra o tecido e elogia a sua beleza; acaba por ser forçado a levar a farsa ao ponto de aparecer em público nas roupas imaginárias que o tecelão diz ter fabricado com o tecido, sendo então ridicularizado pela população. Esta versão, que apresenta algumas semelhanças com um episódio da *História dos quarenta vizires* (um livro jogralesco turco do século XV), foi adaptada por Hans Christian Andersen, no conto d'*As novas roupas do imperador* (*Kejserens nye Klæder*, 1837), em que o motivo da descendência legítima é substituído pela ideia mais genérica de que as roupas maravilhosas que os tecelões fabricam podem apenas ser vistas por alguém merecedor do cargo ou então um imbecil (cfr. Bredsdorff, 1975:313).



Nestas histórias, é posta à prova a ideia da legitimidade dinástica da realeza de direito divino que, porque «o rei nunca morre», é a expressão visível (e possível) da *Christomimesis*. Aqui não existem salamandras, nem roupas incombustíveis ou pedras miraculosas que possibilitam a invisibilidade; também desapareceram os palácios prometidos no céu a soberanos indianos imortais. Mas, tanto as versões em que um pintor se propõe pintar um quadro invisível como aquelas em que tecelões fabricam tecidos inexistentes, sugerem a mesma mensagem: talvez, afinal, o apóstolo Tomé, no papel de advogado do Diabo, tivesse razão em duvidar do que (não) via<sup>217</sup>.

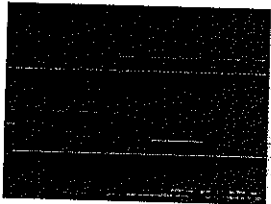
<sup>217</sup> Talvez mesmo, diria um exegeta rabínico, Tomé, o «gémeo de Cristo», soubesse que Maria cometera adultério.



44

1. H. G. ...





The content of this painting is invisible; the character and dimension of the content are to be kept permanently secret, known only to the artist.

66

NOTA FINAL

É legítimo constatar que alguns dos procedimentos intelectuais identificados nos textos que serviram de base a estes ensaios contradizem claramente a visão triunfalista, mencionada no prólogo, segundo a qual a função cognitiva da escrita seria, essencialmente, a de oferecer uma «mais-valia» de objectividade, analiticidade e capacidades críticas e abstraizantes à comunicação e discursividade humanas. Há, naturalmente, que não perder de vista a história geral dos esquemas de ideias que estão na origem da presença continuada de pressupostos positivistas como os que enformam tal visão. Em particular, tais pressupostos recuperam, como pseudo-axiomas e por via indirecta, uma inadmissibilidade milenar de questionar livre e objectivamente o pressuposto de que no *lógos* bíblico era vertida uma capacidade quase absoluta de cristalização da Verdade, inadmissibilidade que constitui um dos pilares da tradição exe-gética e hermenêutica cristã. Assim, no domínio específico dos estudos sobre a relação entre as produções da criatividade humana e os contextos sociais onde elas surgem e são preservadas, essa herança revela-se inevitavelmente — quando são valorizadas, num esquema dicotomizador, as virtualidades cognitivas da escrita alfabética (como o meio mais eficaz de ultrapassar as ambiguidades e incertezas próprias da comunicação oral), e a impermeabilidade das produções intelectuais letradas às forças ambiguidadoras e supostamente irracionais do pensamento mítico.

Note-se, contudo, que não é legítimo pretender que estes pressupostos ideológicos sejam pouco mais que prescindíveis. A coerência discursiva de autores que, escrevendo do ponto de vista das ciências sociais, investigam as formas e os modos de expressão do chamado «pensamento simbólico», é frequentemente minada pela re-afirmação da existência de um fosso intransponível entre duas formas *contrárias*

de pensar e conhecer o mundo (pela simbolização / pela conceptualização), logo complementada por uma necessidade contextual de iludir as consequências teóricas dessa re-afirmação, considerando as qualidades comuns e transitivas dessas duas formas de pensamento. Claro que constatar que também na produção da literatura científica há um papel misterioso desempenhado pelos dispositivos da ambiguidade lógico-discursiva não significa, necessariamente, pretender eliminá-la, ou, inversamente, venerá-la em nome de um «império hermenêutico». Mas é, ainda assim, estimulante procurar reconhecer os limites da importância estratégica desses dispositivos, procurando evitar, como nos casos aqui estudados, que os pressupostos positivistas continuem a ser um obstáculo embaraçoso à compreensão da ambiguidade lógica na construção do sentido intra e inter-textual nas produções mítico-literárias cristãs ocidentais.

A ambiguidade lógica não se limita a marcar presença nos textos inquiridos ao longo destes ensaios. É, enquanto dispositivo simbólico e figura retórica, uma chave essencial da sua inteligibilidade polissémica e da sua riqueza semântica<sup>218</sup>. É ela que faz desses textos peças importantes do património cultural e literário das sociedades cristãs ocidentais. Constatar fenómenos como a osmose (ou «comunhão») complexa de Deus e do Diabo no corpo de Cristo, a transformação de personagens na sua imagem espelhada, ou a partilha de qualidades similares por seres antitéticos, é afinal reconhecer o carácter englobante de certas configurações simbólicas que não são redutíveis a formas de classificação dicotomizadoras. Mas dar este passo heurístico implica, inevitavelmente, transcender o nível puramente gramatical e estilístico, através do qual a ambiguidade e a complexidade semântica se expressam nas

<sup>218</sup> Neste sentido, é inspirador um regresso às propostas de William Empson (*Seven Types of Ambiguity*, London, 1930, e *The Structure of Complex Words*, London, 1951).

obras literárias. Implica aceitar compreender a importância fulcral que elas demonstram ter, enquanto dispositivos lógicos, nos próprios actos de cognição e representação do(s) mundo(s) e do(s) homem(s).

A importância discursiva da ambiguidade lógica é frequentemente ignorada na tradição antropológica de análise das chamadas «classificações simbólicas». Note-se, no entanto, que C. Lévi-Strauss — referência incontornável nesse âmbito de estudos — constata, num pequeno texto de 1980, a recorrência de fenómenos de reversibilidade simbólica, que afectam a relação entre «gerador» e «gerado», no «contexto etnográfico» europeu (sic) («Un petit énigme mythico-littéraire», in: Lévi-Strauss 1983:291-299). Especificamente, este autor evidencia a ambiguidade estatutária que define a relação, no ciclo artureano, entre o Preste João e Perceval (pai e filho, ou vice-versa, consoante as versões do romance artureano). Embora C. Lévi-Strauss não se pronuncie sobre a problemática cristológica, não pode deixar de ser aqui referido que a ambiguidade estatutária que caracteriza um cavaleiro directamente relacionado com o Santo Graal e um soberano oriental cristomimético é afinal identificável com o próprio cerne da proposta evangélica: o Filho é (torna-se) o Pai, o gerado é (torna-se) gerador de si próprio<sup>219</sup>. O problema que a narrativa bíblica coloca em termos teológicos não se distingue, por sua vez, daquele que Aristóteles identifica, na *Metafísica*, através de duas associações lógicas complementares: entre termos de Geração e Degeneração (reversibilidade), e entre atributos incompatíveis de uma matéria que é receptível de ambos (contrariedade) (cfr. *Metafísica*, II, 2, e *Organon* I, V e XI).

C. Lévi-Strauss, ao constatar (não sem algum incómodo) que a relação entre «significante» (gerador) e «significado» (gerado) tem a pro-

<sup>219</sup> Através, nomeadamente, de uma inversão do processo criativo inicial: não é já a mulher que provém assexuadamente de Adão, mas é Cristo, o novo Adão, que provém assexuadamente de uma mulher; ver atrás pp. 263, 285-287.

priedade essencial de ser reversível, mantém, no entanto, um silêncio absoluto sobre as consequências teóricas e heurísticas que tal constatação é passível de implicar — em particular sobre a noção de relação, tal como o autor a definiu e aplicou ao longo de vários anos, sob a inspiração da fonologia estrutural (cfr. Pavel 1988:45-59). É que, inevitavelmente, a noção de reversibilidade, tal como C. Lévi-Strauss a delimita (1983:297)<sup>220</sup>, só é inteligível se for feito o reconhecimento prévio e explícito de que, numa dada relação, o estatuto dos termos não é apenas definido por traços opositivos, mas por uma efectiva consubstancialidade. Decorre daqui que, mesmo em contextos onde a reversibilidade entre termos contrários é explicitada «à superfície» através de uma relação de confronto (como nos diversos casos apresentados atrás), são perfeitamente reconhecíveis as forças centrípetas que mantêm indissolúvelmente, inextricavelmente, fundidos os agentes dessa relação *sizígia*<sup>221</sup>.

O tema do Preste João constitui-se, inquestionavelmente, como o epicentro ideológico do projecto dos chamados «Descobrimientos» — i.e., nos termos estritos da teologia política renascentista, da «iluminação» do mundo, no âmbito de um projecto ecuménico e imperial cristão europeu. O caso particular da divinização e diabolização deste rei-sacerdote oriental merece inspirar uma reflexão atenta sobre fenómenos deste tipo em todo o contexto de produção literária épica e ideológica das viagens europeias renascentistas em África e no Oriente. Também neste contexto a ambiguidade e a reversibilidade estão bem presentes e activas, mas tendem, por vezes, a ser mascaradas com as roupagens invisíveis de certas ideologias históricas e antropológicas.

<sup>220</sup> C. Lévi-Strauss segue aqui a formulação proposta por René Thom (*Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, 1974).

<sup>221</sup> O termo *sizígia* (do gr. *syzygos*) representa uma combinação ou pareação entre dois elementos distintos, e implica que um estado ou posição de oponibilidade é função da existência de uma força ou núcleo atrator.

## BIBLIOGRAFIA

#### OBRAS DE REFERÊNCIA

- Cruden, A., *Cruden's Complete Concordance to the Bible. With Notes and Proper Names under one Alphabetical Arrangement*, Cambridge, Lutterworth Press, 1990 (1930).  
*Bíblia de Jerusalém*, edição revista e aumentada a partir da edição crítica anotada francesa, por G.S. Gorgulho, I. Storniolo, A.F. Anderson, S. Paulo, Edições Paulinas, 1985 (Paris, 1973).
- Gerard, A.-M., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Lafont, 1989.
- Metzger, B.M., Coogan, M.D., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, O.U.P., 1993.
- Odelay, O., Séguineau, R., *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Editions du Cerf — Desclée de Brouwer, 1978.

#### FONTES

- Actos de Tomé*, edição traduzida, anotada e comentada por A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden, E. J. Brill, 1962
- Aeliano, *On the Characteristics of animals*, edição bilingue, traduzida e anotada por A.F. Scholfield, 3 vols., Cambridge-Mass. Harvard U.P., — London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1971-1972 (1958-1959).
- Agostinho de Hipo, *Concerning the City of God against the Pagans*, edição traduzida e anotada por H. Bettenson, London, Penguin (Penguin Classics), 1984 (1972).
- Albuquerque, Afonso de, *Comentarios de Afonso d'Albuquerque*, edição facsimilada da 2ª edição (1576), prefaciada por J. Veríssimo Serrão, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1973.
- Almeida, Manuel, *Historia de Ethiopia a Alta ou Abassia (ms. S.O.A.S., 11, 966)*, traduzida e anotada por E. Beckingham e G.W.B. Huntingford, *Some Records of Ethiopia*, London, Hakluyt Society, 1954.
- Álvares, Francisco, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*, edição com grafia actualizada, anotada e prefaciada por A. Reis Machado, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943.
- Actos de Pilatos (Acta Pilatii)*, edição publicada e anotada por E. Hennecke e W. Schneemelcher, traduzida por R. Mcl. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol.1, Philadelphia, Westminster Press, 1963.
- Apuleio, *O Asno de ouro (Asinus Aureus)*, edição traduzida por F.A. Campos, Lisboa, Publicações Europa-América, 1990.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ariosto, Ludovico, *Orlando furioso*, edição anotada por C. Segre, Roma, Mondadori Editore, 1982.
- Aristóteles, *Generation of Animals*, edição bilingue, traduzida e anotada por A.L. Peck, Cambridge-Mass. Harvard U.P., — London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1979 (1942).
- *Metafísica*, 1º vol. (livros I e II), edição traduzida por V. Cocco, introduzida e anotada por J. Carvalho, Coimbra, Atlântida (Biblioteca filosófica), 1969.
- «Categorias», in: *Organon* I, edição traduzida, anotada e prefaciada por Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães editores (Col. Filosofia e Ensaios), 1985.
- Barbosa, Duarte, *Livro em que dá relação do que ouviu e viu no Oriente Duarte Barbosa*, edição com ortografia actualizada por A. Reis Machado, Lisboa, Agência Geral das Colónias — Editorial Ática, 1946.
- Barros, João de, *Ásia. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente — primeira Década*, fac-símile da 4ª edição, conforme a edição princeps, revista e prefaciada por A. Baião (Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932), Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1988.
- Beauvais, Pierre de, *Le Bestiaire*, publicado com prefácio e notas por Ch. Cahier, A. Martin, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, 4 vols., Paris, Poussielgue-Rusand, 1847-56 (I, pp. 85-100; II, pp. 106-232; III, pp. 203-288; IV, pp. 55-87).
- Bestiarius*, edição traduzida e anotada por S. Panunzio, 2 vols., Barcelona, Barcino, 1963-1964.
- Bestiário de Cambridge*, publicado com prefácio e notas por T.H. White, *The Bestiary. A Book of Beasts*, New York, G.P. Putnam's sons, 1960.
- Bestiário de Cambrai*, publicado com prefácio e notas por E.B. Ham (ed.), «The Cambrai Bestiary», *Modern Philology*, 36, 1939, pp. 225-237.
- Brunetto Latini, *Li livres dou Tresor*, edição crítica anotada por F.J. Carmody, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948.
- Carrol, Lewis, *The Complete Illustrated Works of Lewis Carrol, with all 276 Original Drawings*, edição ilustrada, London, Chancellor Press, 1982.
- Carta do Preste João* — versões alemãs em verso, publicadas com prefácio, comentário e notas por Zarncke, F., «Der Presbyter Johannes», *Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, VII, Leipzig, 1879, pp. 827-1039.
- Carta do Preste João* — versão espanhola, publicada por Santisteban, Gomez de, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, edição anotada e prefaciada por F.M. Rogers, Lisboa, Minerva, 1962.
- Carta do Preste João* — versões francesas e provençal, publicadas, com introdução e comentário por M. Gosman, *La Lettre du Prêtre Jean: les versions en ancien français et en ancien occitain*, 2 vols., Groningen, Bouma's Boekhuis bv, 1982.

- Carta do Preste João* — versões hebraicas, edição bilingue, prefaciada e anotada por E. Ullendorf, C.R. Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, O.U.P., 1982.
- Carta do Preste João* — versão italiana, publicada por Giovanni Villani, *Cronica. A miglior lezione ridotta coll'aiuto de testi a penna*, edição revista, vol. VIII, Firenze, 1823, pp. XCI-CXIII.
- Carta do Preste João* — versões latinas, publicadas com prefácio, comentário e notas por F. Zarncke, «Der Presbyter Johannes», *Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, VII, 1879, Leipzig, pp. 827-1039.
- Carta do Preste João* — versão latina do ms. Cambridge, publicada com prefácio, comentário e notas por F. Zarncke, «Eine neuer bisher nicht bekannte lateinische Redaktion des Briefes des Priester Johannes», *Berichte über die Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Hist. Klasse*, XXIX, Leipzig, 1877, pp. 111-156.
- Carta do Preste João* — versão portuguesa, publicada na edição traduzida do *Livro do Infante Dom Pedro de Portugal*, de Gomez Santisteban, fac-símile da edição portuguesa de 1602, por F.M. Rogers, *Subsídios de história (ultramarina e continental)*, Lisboa, Diamang — Museu do Dundo (Publicações culturais, 47), 1959.
- Clemente de Alexandria, *Seconde Épitre de Clément aux Corinthiens*, edição traduzida e anotada por F. Quéré, *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Editions du Seuil (Points-Sagesses), 1980.
- Conti, Niccolò de', *Viaggi in Persia, India e Giava di Niccolò de' Conti, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano*, edição com introdução e notas de M. Longhena, Milano, Edizioni Alpes, 1929.
- Cusa, Nicolau de, *Docta ignorantia*, edição traduzida com prefácio e notas por M. Fuentes Benot, Barcelona, Orbis, 1984 (1440).
- Dante Alighieri, *Commedia*, edição anotada e prefaciada por E. Pasquini e A. Quaglio, 3 vols., Milano, Garzanti, 1982.
- De Adventu patriarchae Indorum ad Urbem sub Calixto papa IIº*, publicado, com prefácio e notas por F. Zarncke, «Der Presbyter Johannes», *Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, VII, Leipzig, 1879, pp. 837-843.
- Descida de Cristo aos Infernos (Descensus Christi ad Inferos)*, publicada e anotada por E. Hennecke e W. Schneemelcher, traduzida por R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 1, Philadelphia, Westminster Press, 1963.
- «Doutrina de Adai», traduzida e publicada, com prefácio e notas, por A. Desreumaux in: *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes), 1993.
- Efraim de Nisiba, *Himnes sur le Paradis*, traduzido e publicado, com prefácio e notas, por R. Lavenant, Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes), 1968.
- Epistola de Barnabé (Épitre de Barnabé)*, traduzida, publicada e anotada por F. Quéré, *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Editions du Seuil (Points-Sagesses), 1980.

- Evangelho de Filipe*, traduzido, publicado e anotado por J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, 2 vols., Paris, 1958.
- Evangelho secreto de Marcos*, traduzido, publicado e anotado por Morton Smith, *The Secret Gospel: the Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, New York, Harper & Row, 1983 (1973).
- Evangelho de Pedro*, traduzido, publicado e anotado por F. Quéré, *Evangelios apócrifos*, Paris, Editions du Seuil (Points-Sagesses), 1983.
- Evangelho de Tomé*, traduzido por A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till e Abd al Masth, publicado por H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose, (II- Sur l'évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1978, pp. 11-27.
- Eusébio, *The History of the Church from Christ to Constantine*, traduzido, publicado com prefácio e notas por G.A. Williamson, London, Penguin (Penguin Classics), 1988 (1965).
- Fisiólogo arménio*, traduzido, publicado e anotado por C. Cahier e A. Martin, *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen Age — Curiosités mystérieuses*, Paris, Firmin-Didot, 1874.
- Fisiólogo grego*, traduzido e publicado por J. Carlill, *Physiologus, Epic of the Beast*, London, Carlill & Stallybrass, 1924.
- Fisiólogo grego*, traduzido, publicado e anotado por F. Zambon, *Il Fisiologo*, Milano, Adelphi, 1982.
- Fisiólogo Valdense*, publicado e anotado por A. Mayer, «Der waldensische Physiologus», *Romanische Forschungen*, V, 1890, pp. 392-418.
- Flávio Josefo, *The Jewish War*, edição bilingue, traduzida e anotada por H.St.J. Thackeray, 2 vols., Cambridge-Mass., Harvard U.P., — London, Heinemann (Loeb Classical Library) 1989-90 (1927-28).
- Giacomo de Voragine, *Legenda aurea*, edição traduzida e prefaciada por Frei J.M. Macías, *La leyenda Dorada*, 2 vols., Madrid, Alianza Forma, 1982.
- Giovanni de Marignolli, *Crónica da Boémia*, traduzido e publicado, com introdução e notas, por Henry Yule, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices of China*, vol. I, London, Hakluyt Society, 1866.
- Giovanni de Montecorvino, *Cartas*, traduzido e publicado, com introdução e notas, por Henry Yule, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices of China*, vol. I, London, Hakluyt Society, 1866.
- Giovanni de Plano Carpini, *Historia mongalorum*, edição do texto latino abreviado por Vincent de Beauvais, e da versão publicada por Richard Hakluyt, nas *Principal Navigations...*, publicado, com introdução e notas, por C.R. Beazley, *Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*, London, Hakluyt Society, 1903.
- Gossouin de Metz, *L'Image du monde de Maître Gossouin de Metz. Rédation en prose*, publicado, com prefácio e notas por O.H. Prior, Lausanne-Paris, Payot, 1913.

- Hildegard von Bingen, *Le Livre des subtilités des créatures divines (Physique)*, traduzido e publicado por P. Monat, com prefácio de C. Mettra, 2 vols., Grenoble, J. Millon (Collection Atopia), 1988-1989.
- Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, edição bilingue, traduzida e anotada por J. Oroz Reta e M. Marcos Casquero, com introdução de M.C. Diaz y Diaz, 2 vols., Madrid, Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1983.
- Inácio de Antióquia, [*Epístolas*] *Letras*, traduzidas, publicadas e anotadas por F. Quéré, *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Editions du Seuil (Points-Sagesses), 1980.
- Ireneu de Lião, *Contre les hérésies*, Livro V, 2 vols. traduzido, publicado e anotado por A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes), 1971.
- Johannes von Hildesheim, *Histoire de trois rois*, edição comentada e prefaciada por M. Élissagaray, *La légende des rois mages*, Paris, Editions du Seuil, 1965.
- Jourdan de Severac, *Mirabilia descripta — Wonders of the East*, traduzido, publicado e comentado, com prefácio, por H. Yule, London, The Hakluyt Society, 1863.
- Lactância, *Instituciones divinas*, traduzido e publicado, com prefácio e notas, por E. Sanchez Salor, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica), 1990.
- Liber monstrorum de diversis generibus (Libro delle mirabili difformità)*, edição bilingue, traduzida, com prefácio e notas, por C. Bologna, Milano, Bompiani, 1977.
- Lobo, Jerónimo, *Itinerário e outros escritos inéditos*, edição crítica, com introdução e notas, pelo P<sup>o</sup>. M. Gonçalves da Costa, Porto, Civilização, 1971.
- Luciano de Samosata, *De morte Peregrini*, publicado, com introdução e comentário, por Schwartz, *Philipsendès et De morte peregrini*, Paris, Les Belles Lettres (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), 1963.
- Mandeville, John, *Mandeville's Travels* (ms. Egerton, ms. Bibliothèque Nationale, ms. Bodleian, ed. alemã de von Diemerigen e vulgata latina), edição crítica, com introdução e notas, por M. Letts, 2 vols., London, The Hakluyt Society, 1953.
- Odo de Rheims, *Dommi Oddonis Abbatis S. Remigii Epistola ad Thomae comitem de quodam miraculo S. Thomae Apostoli*, publicado e anotado por F. Zarncke, «Der Presbyter Johannes», *Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, VII, Leipzig, 1879, pp. 845-846.
- Odorico de Pordenone, *Relatio*, publicado, com introdução e notas, por Henry Yule, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices of China*, vol. I, London, Hakluyt Society, 1866.
- Orígenes, *Comentaire sur S. Jean*, vol. I, traduzido, publicado e anotado por C. Blanc, Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes), 1966.
- *Contre Celse*, traduzido, publicado e anotado por M. Borret, 3 vols., Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes), 1967-1970.
- Otão de Freising, *The Two Cities. A Chronical of Universal History to the Year 1146 A. D.*,



- traduzido por C.C. Mierow, e publicado, com introdução e notas por A. Evans e C. Knapp, New York, Columbia University Press, 1928.
- Pais, Pêro, *História-Geral da Etiópia. Reprodução do Códice coevo inédito da Biblioteca Pública de Braga*, 3 vols., com leitura paleográfica de Lopes Teixeira, nota bibliográfica de A. Feio, e introdução de E. Sanceau, Porto, Civilização (Biblioteca Histórica — série ultramarina), 1945-1946.
- Pausânias, *Description of Greece* edição bilingue, traduzida, com introdução e notas, por W. Jones, com colaboração de H.A. Ormerod, Cambridge-Mass., Harvard U. P. — London, Heinemann (Loeb Classical Library), 1958-1968.
- Pereira, Duarte Pacheco, *Esmeraldo de Situ Orbis*, publicado, com introdução e notas, por Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1954.
- Philippe de Thäün, *Le Bestiaire*, publicado e anotado por E. Walberg, Paris-Lund, H. Möller, 1900.
- Platão, *Le Banquet, Phèdre*, traduzido, publicado e anotado por E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1980 (1964).
- Plínio, o Velho, *Natural History*, edição bilingue, traduzida e anotada por D.E. Eichholz, W.H. Jones, H. Rackham, 10 vols., Harvard U.P., Cambridge-Mass. — Heinemann, London (Loeb Classical Library), 1979-1984.
- Plotino, *The Enneads*, edição abreviada, traduzida e anotada por S. MacKenna, London, Penguin (Penguin Classics), 1991 (1917-1930).
- Poggio Bracciolini, *Historiae de varietate fortunae*, publicado nas *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano*, edição com introdução e notas de M. Longhena, Milano, Edizioni Alpes, 1929.
- Polo, Marco, *The Book of Marco Polo*, edição traduzida, com prefácio, notas e comentário por H. Yule, revista por H. Cordier, 3ª edição, London, The Hakluyt Society, 1903.
- Pompónio Mela, *Géographie de Pomponius Mela*, edição traduzida e prefaciada por L. Baudet, Paris, Panckoucke Editeur, 1843.
- Pseudo-Calístenes, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédonie*, edição traduzida e comentada, com introdução e notas, por G. Bounoure e B. Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Pseudo-Dionísio, *The Complete Works*, edição traduzida por C. Luihheid, com colaboração e anotação de P. Rorem, prefácio de R. Jacques, e introduções de J. Pelickan, J. Leclercq, K. Froehlich, London, SPCK (Classics of Western Spirituality), 1987.
- Pseudo-Hugo de São Victor, *De Bestiis et de aliis rebus*, fragmento da edição de Migne, *Patrologia Latina*, T. CLXXVII, publicado e prefaciado por R. Pernoud, M. Pernoud, M.-M. Davy, *Sources et clefs de l'art roman*, Paris, Berg, 1973.
- Rutebeuf, «Li Diz de l'Erberie», publicado em *Oeuvres complètes de Rutebeuf*, edição com introdução e comentário de A. Jubinal, vol. I, pp. 250-259, Paris, Édouard Pannier, 1839.

- Santisteban, Gomez de, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, edição crítica, com prefácio e notas, por F.M. Rogers, Lisboa, Minerva, 1962.
- *Livro do Infante Dom Pedro de Portugal*, fac-símile da edição portuguesa de 1602, publicado por F.M. Rogers, *Subsídios de história (ultramarina e continental)*, Lisboa, Diamang — Museu do Dundo (Publicações culturais, 47), 1959.
- Tafur, Pero, *La Relazione di Pero Tafur*, publicado, com texto atualizado, anotado e prefaciado por M. Longhena, *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti, Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano*, Milano, Edizioni Alpes, 1929.
- Teles, Baltazar, *História geral da Etiópia a Alta ou Preste João e do que nella obraram os Padres da Companhia de Jesus*. Composta pelo padre Manuel d'Almeida, abreviada com nova relação e método, Coimbra, Manuel Dias, Impressor de Universidade, 1660.
- Toledos Jeshu*, edição apresentada, traduzida e comentada por G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeshu-fassung Tam u-nu'ad*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament — 24), 1982.
- Tomás de Aquino, *Suma teológica*, edição bilingue, traduzida por A. Correia, 3 vols. S. Paulo, Livraria Editora Odeon, 1934-1936.
- Wilhelm van Ruylbroeck, *Itinerarium*, edição do texto latino e da versão publicada por Richard Hakluyt, nas *Principal Navigations...*, publicado, com introdução e notas, por C.R. Beazley, *Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*, London, Hakluyt Society, 1903.
- Zurara, Gomes Eanes, *Crónica de Guiné. Segundo o ms. de Paris*, publicado, com texto atualizado, anotada e revista, com introdução e glossário, por J. Bragança, Lisboa, Livraria Civilização, 1973 (ed. de 1937).

## ESTUDOS

- Abir, M., *Ethiopia and the Red Sea: the Rise and Decline of the Salomonic Dynasty and Muslim-European Rivalry in the Region*, London, Frank Cass, 1980.
- Albert, J.-P., «Destins du mythe dans le christianisme médiéval», *L'Homme*, 113, Janv.-Mars, 1990, XXX (1), pp. 53-72.
- «Le Roi et les merveilles: à propos de la légende du Prêtre Jean», *Cahiers de Littérature Orale*, XXIX, Paris, 1991, pp. 17-45.
- Albert-Llorca, M., *L'ordre des choses — les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Editions du C.T.H.S., 1991.
- Albuquerque, L., *Introdução à história dos descobrimentos portugueses*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1986.
- Athappilly, A., «An Indian prototype for Prester John», *Terrae Incognitae, the Annals of the Society for the History of the Discoveries*, X, Amsterdam, 1978, pp. 15-23.
- Attwater, D., *Dicionário de Santos*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1993 (London, 1965).

## BIBLIOGRAFIA

- Bagrow, L., *History of Cartography*, edição traduzida, revista e aumentada por R.A. Skelton, London, C. A. Watts & Co., 1964.
- Barber, R., «Phoenix», *Man, Myth and Magic: an Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, cordenado por R. Cavendish, vol. XVI, New York, 1970, pp. 2185a-2186b.
- Barnes, R.H., «Hierarchy without caste», coordenado por R.H. Barnes e D. Coppet, *Contexts and levels, essays on hierarchy*, Oxford, Jaso, 1985, pp. 8-20.
- Barthes, R., «L'Effet de réel», *Communications*, XI, 1968, pp. 21-34.
- Bloch, M., *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, com prefácio de J. Le Goff, Paris, Gallimard (N.R.F.-Bibliothèque des Histoires), 1983 (Strasbourg, 1924).
- Blumenthal, U.-R., *The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, traduzido pela autora, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988 (Stuttgart, 1935).
- Bredsdorff, E., *Hans Christian Andersen*, London, Phaeton Press, 1975.
- Bruno, S., *Os Cavaleiros do Amor. Plano de um livro a fazer (Dispersos e inéditos)*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960.
- Bruun, Ph., «Die Verwandlungen des Presbyters Johannes», *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Berlin, XI Band, 1876, pp. 279-315.
- Bussagli, M., Chiappori, M.G., *I re magi*, Milano, Rusconi, 1985.
- Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200-1336*, New York, Columbia U.P., 1995.
- Caire-Jabinet, M.-P., «Le royaume du Prêtre Jean», *Histoire*, XX, Abril, 1988, pp. 36-43.
- Chadwick, H., *The Early Church. The Story of Emergent Christianity from the Apostolic Age to the Foundation of the Church of Rome*, London, Penguin (Pelican History of the Church), 1988 (1967).
- «Saint John, the Apostle», *Encyclopedia Britannica*, vol. VI, Chicago, etc., The University of Chicago, 1991, pp. 585c-586b.
- Cohn, N., *Na Senda do milénio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos na Idade Média*, Lisboa, Presença, 1981 (Cambridge, 1957, 1970).
- Conti-Rossini, C., «Il "Libro del conocimiento" e le sue notizie sull'Etiopia», *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*, Roma, 1917, Série LV, IX-X, pp. 656-660.
- «Leggende geografiche giudaiche del IX secolo (il Sefer Eldad)», *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*, Roma, 1925, Série VII, II, pp. 160-190.
- Crossan, J.D., *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, traduzido por A. Cardoso, Rio de Janeiro, Imago (Col. Bereshit), 1994 (San Francisco, 1991).
- Davis, A.J., «Background to the Zaaga Zab Embassy: an Ethiopian Diplomatic Mission to Portugal (1527-1539)», *Studia*, nº 32, Jun. 1971, Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos), pp. 211-302.

- Delumeau, J., *Une Histoire du Paradis. Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992.
- Detienne, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1981.
- *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1989a (1972).
- *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard (N.R.F., l'Infini), 1989b.
- Devisse, J., Mollat, M., *L'Image du noir dans l'art occidental II: des premiers siècles chrétiens aux «grandes Découvertes»*, edição coordenada por L. Bugner, 2 vols. Paris, Bibliothèque des Arts — Fribourg, Office du Livre, 1978.
- Devos, P., «Le Miracle posthume de Saint Thomas l'Apôtre», *Annalecta Bolandiana*, LXVI, Bruxelles, 1948, pp. 231-275.
- Donini, A., *História do Cristianismo. Das origens a Justiniano*, Lisboa, Edições 70 (Lugar da História), 1988 (Milano, 1977).
- Doresse, J., *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, 2 vols., Mónaco, Ed. du Rocher, 1988 (1958-1959).
- 1988, *L'Évangile selon Thomas («les paroles secrètes de Jésus»)*, Paris, Le Rocher, 1988 (Paris, 1957).
- Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard (col. Tel), 1979 (1966).
- Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F. (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1968 (1912).
- Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2 vols., Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1979-1980 (1976-1978).
- Eisenman, R., *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden, E. J. Brill, 1986.
- Eisenman, R., Wise, M., *The Dead Sea Scrolls uncovered. The first complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents withheld for over 35 Years*, edição traduzida e anotada, London, Penguin Books, 1992.
- Fall, Y.K., *L'Afrique à la naissance de la Cartographie moderne (XIVe. / XVe. siècles: les cartes majorquines)*, Paris, Karthala C.R.A., 1982.
- Fohrer, G., *As Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, S. Paulo, Edições Paulinas, 1982 (Berlin, 1972).
- Franco Jr., H., *As Utopias medievais*, S. Paulo, Editora Brasiliense, 1992.
- Fuhrmann, H., *Germany in the High Middle Ages*, traduzido por T. Reuter, Cambridge, C.U.P., 1986 (München, 1978).
- Gaster, T., *The Dead Sea Scriptures*, edição traduzida, revista e alargada, New York, Anchor Books — Doubleday, 1976 (1956).
- Gomes da Silva, J.C., *L'Identité volée*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- «Prefácio à edição portuguesa: classificações, hierarquias, polaridades», *A Identidade roubada*, Lisboa, Gradiva, 1994.
- Goody, Jack., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, C.U.P., 1988 (1977).

- *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, C.U.P., 1986.
- Gosman, M., *La Lettre du Prêtre Jean: les versions en ancien français et en ancien occitan*, 2 vols., Groningen, Bouma's Boekhuis bv, 1982.
- «Otton de Freising et le Prêtre Jean», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LXI, 1983, pp. 270-285.
- Grabar, A., *Les Voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Flammarion (coll. Champs), 1994 (1979).
- Gumilev, L.N., *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of Prester John*, traduzido por R.E.F. Smith, Cambridge, C.U.P. (Past and Present Publications), 1987 (Moskva, 1970).
- Helleiner, K., «Prester John's Letters», *Phoenix, the Journal of the Classical Association of Canada*, XIII, 1959, pp. 47-57.
- Hertz, R., «The Pre-eminence of the Right Hand: a Study in Religious Polarity», *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, edição coordenada por R. Needham, com prefácio de E.E. Evans-Pritchard, Chicago-London, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- Hennig, R., *Terrae incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten Vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Berichte*, Leiden, E. J. Brill, 3 vols., 1936-53.
- Héritier, F., «Symbolique de l'inceste et de sa prohibition», *La fonction symbolique*, edição coordenada por M. Izard e P. Smith, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), Paris, 1979.
- *L'exercice de la parenté*, Paris, Editions du Seuil-Gallimard (E.H.E.S.S.), 1981.
- Heusch, L. de, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1986.
- Iser, W., *The Act of Reading, a Theory of Aesthetic Response* traduzido pelo autor, Baltimore-London, Johns Hopkins U.P., 1978 (München, 1976).
- *Prospecting: from Reader Response to Literary Anthropology*, Baltimore-London, Johns Hopkins U.P., 1989.
- Kammerer, A., *La Mer rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'antiquité*, Le Caire, Mémoires de la Société Royale de Géographie, 1935.
- Kampers, F., *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kaiseridee*, München, Dr. H. Lüneburg Verlag (Historische Abhandlungen, VIII Heft), 1895.
- Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press (Princeton Paperbacks), 1981 (1957).
- Kappler, C., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, Bibliothèque Historique, 1980.
- Knefelkamp, U., *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes. Dargestellt*

- anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts*, Gelsenkirchen, Verlag Andreas Müller, 1985.
- Kuryluk, E., *Veronica and her Cloth. History, Symbolism, and Structure of a True Image*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Leach, E.R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, The Athlone Press (University of London, L.S.E.), 1979 (1954).
- *Rethinking Anthropology*, London, The Athlone Press (University of London, L.S.E.), 1977 (1961).
- *L'Unité de l'homme et autres essais*, traduzido por G. Durand, T. Jolas, M. Luciani, A. Liotard-May e C. Malamoud, Paris, Gallimard (N.R.F.-Bibliothèque des Sciences Humaines), 1980.
- Leach, E.R., Aycock, D.A., *Structuralist Interpretations of the Biblical Myth*, Cambridge, C.U.P., 1983.
- Lecouteux, C., *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Age. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, 3 vols., Göppingen-Stuttgart, Kümmerle Verlag, 1982.
- Lecoq, D., «Rome ou Jérusalem: cartographie médiévale entre l'influence antique et l'influence chrétienne», *Publications du Comité Français de Cartographie*, CXXI, Dez. 1989, pp. 22-39.
- Letts, M., «Prester John: Sources and Illustrations», *Notes and Queries for Readers and Writers, Collectors and Librarians*, vol. CLXXXVIII, 9-13, 1945, pp. 178-180, 204-207, 266-268; vol. CLXXXIX, 1, 1945, pp. 4-7.
- «A Fourteenth-Century Manuscript at Cambridge», *Transactions of the Royal Historical Society*, IV Series, vol. XXXIX, London, 1947, pp. 19-26.
- *Sir John Mandeville: the Man and his Book*, London, The Batchworth Press, 1949.
- Lévi-Strauss, C., «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), 1960 (1950).
- *Tristes trópicos*, Lisboa, Edições 70 (Perspectivas do Homem), 1981 (Paris, 1955).
- *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1969 (1962).
- *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *Le Cru et le cuit (Mythologiques I)*, Paris, Plon, 1964.
- *L'Origine des manières de table (Mythologiques III)*, Paris, Plon, 1968.
- *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- Marinescu, C., «Le Prêtre Jean, son pays. Explication de son nom», *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine*, X, 1923, pp. 73-112.
- «Encore une fois le problème du Prêtre Jean», *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine*, XXVI, 2, 1945, pp. 202-222.
- Malaxecheverría, I., «Animales y espejos», in: Núñez, J. P. (org.) *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, pp. 141-177.

- Medeiros, F., *L'Occident et l'Afrique (XIIIe. — XVe. siècle)*, Paris, Karthala, C.R.A., 1985.
- Meyer, M., *Language et Littérature, essai sur le sens*, Paris, P.U.F. (L'Interrogation Philosophique), 1992 (Amsterdam, 1983).
- Monneret de Villard, U., *Le Leggende orientali sui magi evangellici*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953.
- Needham, R., (coordenador), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- *Reconnaissances*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- *Counterpoints*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Olschki, L., «Der Brief des Presbyter Johannes», *Historische Zeitschrift*, CXLV, 1931, pp. 1-14.
- *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1937.
- *Marco Polo's Precursors*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1943.
- Pagels, E., *The Gnostic Gospels*, London, Penguin, 1990 (1979).
- Papini, G., *O Diabo* (trad. F. Amado), Lisboa, Livros do Brasil, 1954 (Roma, 1953).
- Pavel, T., *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- Perdrizet, P., «De la Véronique et de Sainte Véronique», *Seminarium Kondakovianum*, V, 1, 1932, pp. 1-15.
- Puech, H.-Ch., *En Quête de la Gnose*, (2 vols.: I — *La gnose et le temps*; II — *Sur l'évangile selon Thomas*), Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1978.
- Quinn, E.C., *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1962.
- Radcliffe-Brown, A.R., «The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951», *The Journal of the Royal Anthropological Society*, LXXXI, 1-2, 1951, pp. 15-22.
- Randles, W.G., «Notes on the Genesis of the Discoveries», *Studia*, IV, Lisboa, (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos), 1960, pp. 5-50.
- *De la Terre plate au globe terrestre, Une mutation épistémologique rapide 1480-1520*, Paris, Librairie Armand Colin (E.H.E.S.S.), 1980.
- Robinson, I.S., *The Papacy 1073-1198, Continuity and Innovation*, Cambridge, C.U.P., 1990.
- Rogers, F.M., *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1962.
- Roux, J.-P., *Les Explorateurs au Moyen Age*, Paris, Fayard, 1985.
- Roy, B., «En Marge du monde connu: les races de monstres», *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, edição coordenada por G.H. Allard, Montréal, L'Aurore, 1975.

- Simon, M., «Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende», *Révue d'histoire et de philosophie religieuse*, XV, Strasbourg, 1937, pp. 12-43.
- Slessarev, V., *Prester John, the Letter and the Legend*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1959.
- Smith, P., «Naissances et destins: les enfants de fer et les enfants de beurre», *Cahiers d'Études Africains*, XIX (I-IV), 73-76, 1979, pp. 329-352.
- Sperber, D., *Le Symbolisme en générale*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1974.
- *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1982.
- Taylor, A., «The Emperor's New Clothes», *Modern Philology*, V, 8, 1927, pp. 17-27.
- Taylor, E.G.R., «The Cosmographical Ideas of Mandeville's day», *Mandeville's Travels*, edição coordenada e anotada por M. Letts, 2 vols., London, The Hakluyt Society, 1953.
- Trasselli, C., «Un Italiano in Etiopia nel XV secolo: Pietro Rombulo da Messina», *Rassegna di Studi Etiopici*, I, 2, 1941, pp. 173-202.
- Ullendorf, E., Beckingham, C.R., *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, O.U.P., 1982.
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Editions du Seuil (Points-Essais), 1983.
- Waard, R. van, *Études sur l'origine et la formation de la chanson d'Aspremont*, Groningen, Bouma's Boekhuis bv, 1937.
- Warburg, R., «Miraculous Birds. The Physiologus in Beatus' Manuscripts», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. I, 1937-1938, pp. 252-257.
- Wilson, E., *Os Manuscritos do Mar Morto*, traduzido por H. Feist, S. Paulo, Imago (Bereshit), 1994 (New York, 1955, 1969).
- Wittgenstein, L., *De la Certitude*, traduzido por J. Fauve, Paris, Gallimard (Idées), 1976.
- Wittkower, R., *Allegory and the Migration of Symbols*, edição coordenada por M. Wittkower, New York-London, Thames & Hudson, 1987 (1977).
- Zarncke, F., «Eine neue bisher nicht bekannte lateinische Redaktion des Briefes des Priester Johannes», *Berichte über die Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, XXIX, Leipzig, 1877, pp. 111-156.
- «Der Presbyter Johannes», *Abhandlungen der König. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, VII, Leipzig, 1879, pp. 827-1039; VIII, 1883, pp. 1-186.
- Zatloukal, K., «Índia — ein idealer Staat im 'jüngeren Titorel'», *Strukturen und Interpretationen, Studien zur deutschen Philologie, gewidmet Blanka Horacek zum 60. Geburtstag*, edição coordenada por H. Bierkahn, A. Ebenbauer, F. Knapp, Stuttgart, Philologische Germanica — Wien, Brau Müller, 1974, pp. 401-445.
- Zumthor, P., *La Mesure du monde*, Paris, Editions du Seuil (Coll. Poétique), 1993.

## LISTA DAS ILUSTRAÇÕES

1. Códice Alcobacense: *De India et ejus mirabilibus*; Biblioteca Nacional de Lisboa, Ms. alc. 380 fol. 41 (fotogr. B. N. L.)
2. Ilustração de Hartmann Schedel, *Chronicarum liber*, Nuremberga, 1493; reprod. in: François Garnier, *Thesaurus iconographique. Système descriptif des représentations*, Paris, Le Léopard d'Or, s.d., p. 116 (fig. 230)
3. Ilustração do *Zu Konzil zu Konstanz*, de Ulrich Richental - portmenor do fol. 130 (Constância, 1465); Konstanz, Rosgartenmuseum, Hs. I, fol. 130 (fotogr. Rosgartenmuseum - Konstanz)
4. Ilustração do *Evangelário de Otão III* (Reichenau, 997-1000); Staatsbibliothek, München (Clm. 4453, fol. 23v, 24r) (fotogr. Max Hirmer)
5. Mosaico na absida da igreja de San Vitale, em Ravenna (fotogr. Max Hirmer)
6. Frontispício do poema em rima oitava de Giuliano Dati, *La Gran Magnificencia del Prete Ianni Signore dell'India Maggiore e della Ethiopia* (Florença, fim do século VX). Reprod. in: Leo S. Olschki, *Storia letteraria delle Scoperte Geografiche*, Studi e Ricerche, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1937
7. Portmenor do *Atlas* catalão de Abraão Cresques (1375); Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. espagn. 30 (fotogr. B. N. P.)
8. Ilustração do *Bestiário de Oxford* (séc. XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms. Ashmole 1511, fol. 8 3r (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983, p. 281)
- 9/10. Ilustração das *Travels of John Mandeville*, episódio incluído no *Livre des Merveilles* de Marco Polo (1410); Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. fr. 2810, fol. 211v (fotogr. B. N. P.)
11. Ilustração do *Livre des Merveilles*, de Marco Polo (1410); Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. fr. 2810, fol. 84r (fotogr. B. N. P.)
12. Ilustração das *Esopi apologi sive mythologi cum quibusdam carminum et fabularum additionibus Sebastiani Brant*, Basel, Jacobus de Photzheim, 1501, fol. 158v; Bibliothèque Universitaire de Bâle, AN VI. 198 (fotogr. B. U. - Bâle)
13. Portmenor de um mosaico da nave central da catedral de Otrante, anterior a 1165 (fotogr. Gabinete Fotografico Nazionale - Roma)
14. Ilustração do *Romançe de Alexandre*; Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. fr. 20125, fol. 235 (fotogr. B. N. P.)
15. *Mapa-mundo* "Saltério" (meados do século XIII); The British Library, Add. ms. 28 681, fol. 9 (fotogr. B. L. - London)
16. *Mapa-mundo* incluído nas *Etymologine*, de Isidoro de Sevilha (Augsburg, 1472); The British Library - Department of Manuscripts
17. Portmenor da *Carta marítima da Europa ocidental e da África do norte*, de Mecia de Viladestes (1413); Bibliothèque Nationale de Paris, C. Pl. Rés. Ge. AA. 566 (fotogr. B. N. P.)
18. Portmenor do *Planisfério* de Juan de la Cosa (1500); Madrid, Museu Naval (fotogr. Oroño)
19. Ilustração do *Wappenbuch* de Conrad Grünenberg (Constância, 1480); München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 145, p. 53 (fotogr. Bayerische Staatsbibliothek - München)
20. Portmenor do *Mapa-mundo* catalão (Modena, 1450-1460); Modena, Biblioteca Estense, inv.: C.G.A.I. 1 (fotogr. Menil Foundation / Hickey & Robertson)
21. Mapa do Oceano Índico Ocidental, *Atlas* de Diogo Homem, de 1558; The British Library - Map Library, K50735 (fotogr. B. L. - London)
22. Portmenor do mapa de Pierre Desceliers (Dieppe, 1550); The British Library - Map Library (fotogr. B. L. - London)
23. Portmenor da *Carta Universal* de Sancho Gutiérrez (1551); Staatsbibliothek, Wien (fotogr. Staatsbibliothek - Wien)
24. *Atlas Vallard* (1547); Huntington Library, HM29(4) (fotogr. Huntington L. - London)
25. Portmenor do portulano da família Maggiolo (1563); Bibliothèque Nationale de Paris (fotogr. B. N. P.)
26. Imagem de rosto da 1ª edição da *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias*, do P.º Francisco Álvares, Lisboa, impress. Luis Rodriguez, 1540 (fotogr. Col. particular)
27. Frontispício da 1ª edição da *História de Ethiopia a Alta ou Preste Joam, e do que nella obrarari os Padres da Companhia de Jesus*, versão do P.º Baltasar Teles, Coimbra, por Manuel Dias impress. da Universidade, 1660 (fotogr. Col. particular)
28. Frontispício da *Relation (Voyage) Historique d'Abysinie du Pere Jerome Lobo de la Compagnie de Jesus*, traduzido pelo Abade Joachim Legrand, Paris, 1728 (fotogr. Col. particular)
29. Frontispício do livro de John Camden Hotten, *Abysinia and its People; or, Life in the Land of Preter John*, London, 1868 (fotogr. Col. particular)
30. Ilustração do *Bestiário* de Oxford (século XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms. Ashmole 1511, fol. 8v (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983, p. 290)
31. Ilustração de um *Bestiário* da British Library; The British Library, Department of Manuscripts, Ms. Harley 3244, fol. 59b (fotogr. B. L. - London)
32. Ilustração do *Horus sanitatis* de Johannes Cuba, de 1491; reprod. in: François Garnier, *Thesaurus*

- iconographique. *Système descriptif des représentations*, Paris, Le Léopard d'Or, s.d., p. 116 (fig. 229)
33. Ilustração do In *Apocalypsin*, do Beato espanhol (Península Ibérica, fim do século X); John Rylands University Library, Ms. In *Apocalypsin*, fol. 14r (fotogr. J. R. U. L. - Manchester)
34. Ilustração do *Bestiário* de Oxford (século XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms Ashmole 1511, fol. 79r (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983, p. 285)
35. Ilustração do *Bestiário* de Oxford (século XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms Ashmole 1511, fol. 60v (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983, p. 278)
36. Ilustração do *Bestiário* de Workop (século XII); New York, Pierpont Morgan Library, Ms. M. 81, fol. 35r (fotogr. Pierpont Morgan Library - N. Y.)
37. Ilustração das *Esopi apologi sive mythologi cum quibusdam carminum et fabularum additionibus Sebastiani Brant*, Basel, Jacobus de Photzheim, 1501, fol. 182v; Bibliothèque Universitaire de Bâle, AN VI. 198 (fotogr. B. U. - Bâle)
38. Ilustração do *Bestiário* de Oxford (século XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms Ashmole 1511, fol. 59r (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983, p. 276)
39. Ilustração do *Bestiário* de Oxford (século XIII); Oxford, Bodleian Library, Ms Ashmole 1511, fol. 43v (reprod. in: *Ediciones de Arte y Bibliografía*, Madrid 1983)
40. Nestor, *Menólogo* de Basílio (Constantinopla, 976-1025); Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613, fol. 93 (fotogr. B. A. Vat. - Vaticano)
41. *Apocalipse* ilustrado; Madrid, Real Academia de la Historia (Codex Aemilianensis 33, fol. 15) (fotogr. Zodiaque)
42. Ilustração do *Wappenbuch* de Uffenbach (Renânia, 1440); Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Cod. 90b in scrinio, fol. 51. (fotogr. Staats- und Universitätsbibliothek - Hamburg)
43. Ilustração do *Evangelidrio* de Cambridge (1130-1140); Fellows of the Pembroke College, Cambridge (fotogr. F. P. College - Cambridge)
44. Ilustração do *Salterio* de Branca de Castilha e de São Luís, cerca de 1230; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 1186, fol. 9v (fotogr. B. Arsenal - Paris)
45. Santa Hildegarda de Bingen, *Liber Divinorum Operum* (meados do século XIII), Lucques, Ms. 1542, fol. 9r (fotogr. Lecoq)
46. Ilustração de um manuscrito de Wolfenbüttel (1235); reprod. in: Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen âge fantastique. Idées et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 1981, p. 13 (fig. 5)
47. Ilustração de Ap. 21, 10-11; *Apocalipse* francês comentado por Berengaudus (Normandia, 1320); Metropolitan Museum, Cloisters, fol. 36 (fotogr. Metropolitan Museum - N. Y.)
48. Inicial zoomórfica, *Pontifical de Chartres* (princípio do século XIII), Bibl. M. d'Orléans, Ms. 144 (fotogr. V. Leroquais)
49. Ilustração de Ap. XII, 21-22; Beato, in *Apocalypsin, liber XII*, (Península Ibérica, meados do século X); Pierpont Morgan Library, Ms 644, fol. 222v (fotogr. Pierpont Morgan Library - N. Y.)
50. O baptismo de Cristo
51. Juan de Flandres, *Tentação de Cristo no Deserto*: óleo sobre painel de madeira (entre 1496-1519); Nacional Gallery of Art, Ailsa Mellon Bruce Fund (fotogr. N. G. A. - Washington)
52. Relvo de um sarcófago paleocristão (século IV); Pontifica Commissione di Archivi Sacra (fotogr. P.C.A.S.)
53. A transfiguração de Cristo
54. A trindade com Cristo crucificado
55. Ilustração do *Genesis* (I, 1): *Bible moralisée, Gen. I, 1* (Paris, século XIII); Bodleian Library, Ms. 270 b, fol. 1v (fotogr. Bodl. L. - Oxford)
56. Ilustração de Ap. XIII; Beato, in *Apocalypsin, liber XIII*, (Península Ibérica, fim do século X); Museu da Catedral de Seu d'Urgell, ms. 26, fol. 132, v (fotogr. Museo de la Catedral - Seu d'Urgell)
57. Xilogravura das *Legendi di Sancti Vulgari Storiado*, de Santiago de Voragine, Veneza, impress. Capcasa, 1494 (reprod. in: Santiago de la Voragine, *La Leyenda dorada*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial Forma, 1987, p. 65)
58. Xilogravura das *Legendi di Sancti Vulgari Storiado*, de Santiago de Voragine, Veneza, impress. Capcasa, 1494 (reprod. in: Santiago de la Voragine, *La Leyenda dorada*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial Forma, 1987, p. 46)
59. A incredulidade de S. Tomé
60. Verónica e o lenço com a face de Cristo
61. Cristo com a coroa de espinhos
62. Ilustração do *Livro de Perleper* de Gero, bispo de Colônia (Reichenau, 969?); Landesbibliothek, Darmstadt (Hs. 1948, fol. 5v) (fotogr. Bildarchiv Foto - Marburg)
63. Mosaico da igreja de Mariorana (Palermo, fund. 1143) (fotogr. Alinari)
64. Frontispício do *Evangelidrio* de Aachen (Aachen, 996); Das Domkapitel, Aachen (fotogr. Ann Munchow)
65. Ilustração do *Evangelidrio* de Wedricus, Abade de Liesies (anterior a 1147); Société Archéologique, Avesnes (fotogr. T. & H. Archive)
66. Art & Language, *Secret Painting*, 1967-1968

- A
- Abade de S. Rémy, Odo de Rheims, 81
- Abcásia, 121
- Abgar, 79, 81, 83, 336
- Addai, 81, 336
- Adriático, 340
- Aeliano, 190, 235-37
- África, 158, 163, 165, 167-68, 173, 178, 358
- hespéria, 167
- oriental, 167, 172
- Aggai, 81
- Agripa, 322
- Água da vida, 264
- Ailly, Pierre d', 119
- Albert, J.-P., 49, 65, 66, 100, 104
- Albuquerque, Afonso de, 168, 171, 173
- Alexandre, o Grande, 7, 8, 10, 60, 67, 87, 99, 105-11, 128, 199, 200, 201, 204, 206, 274, 276, 344, 350
- Alexandria, 322
- Aliança divina, 282, 283, 293, 315, 316, 325, 338
- Alimentação
- alimentação envenenada, 229
- alimento do Céu, 148
- canibalismo, 124, 127, 134, 135, 138
- carne crua, 173, 175
- carne de Pavão, 253
- carne, 203, 210, 235, 236, 246, 262, 285, 286
- contenção alimentar, 135, 138, 213, 219
- cozinha celeste, 91, 143
- cozinha divina, 97, 98
- cozinha terrestre, 143
- maná, 88
- pão levedado, 122, 174
- vegetarianismo, 126
- Almeida, Manuel de, 174, 177, 178
- Álvares, Francisco, 153, 171-75, 177, 179
- Amba Guechem, 164, 173
- Ambiguidade morfológica, 253
- Amis, 350, 351
- Amon, 24
- Anábase, 104, 105, 139
- Andanças e viagens*, 164
- Andersen, Hans Christian, 351
- Animais (ver também «aves», «basilisco», «monstros», «répteis», «salamandra», «seres» e «serpentes»)
- enganadores, 237
- monstruosos, 190, 267
- venenosos, 69, 72, 107, 196, 257
- representantes de Cristo, 240, 242
- representantes do Diabo, 240
- Anjos (ver também «Diabo» e «nomes bíblicos»), 241, 257, 258
- arcanjo Miguel, 300
- de Deus, 127, 257
- pecadores, 259
- Antecos, 132
- Anticristo (ver «Diabo»), 87, 89, 92, 104, 105, 147, 203, 206, 289, 293
- Antióquia, Inácio de, 81, 305
- aos Esmirmenes, 305

Apocripa

*Actos de Pilatos*, 295, 300-02, 305  
*Actos de S. João*, 209, 340, 347, 348  
*Actos de S. Tomé*, 42, 84, 205, 209-11, 216-19, 220, 221, 226-30, 233, 235, 236, 239, 245-47, 249-52, 257, 271-73, 278, 301, 305, 306, 308, 334, 336, 340, 341, 344, 347  
*Apocalipse de Baruc*, 223  
*Apocalipse de Nicodemo*, 295, 300, 327  
*Apocalipse do Pseudo-Baruc*, 346  
*Descida de Cristo ao Inferno*, 296, 298, 299  
*Doutrina de Addai*, 81, 82, 84, 336  
*Epístola de Barnabé*, 317, 318, 319  
*Evangelho dos hebreus*, 308  
*Evangelho segundo S. Pedro*, 320  
*Evangelho segundo S. Tomé*, 207-10, 264, 334, 335, 339  
*Livro de Henoch*, 297  
*Pedro, [II]*, 303  
*Profecia de Hanan, o filho de Isaac*, 103  
*Proto-Evangelho de Tiago*, 334  
*Vida de Adão e Eva*, 108  
Ariosto, 104, 166, 344, 345, 347  
Aristodemo, 340, 343  
Aristóteles, 22, 32, 46, 48, 239, 241, 357  
Arménia, 76, 121  
Arquelau, 307  
Asbesto (*Asynchyton*), 106, 107  
Ascensão celeste, 109, 214, 226, 243, 251, 252, 286  
Ásia, 82, 118-20, 131, 155, 157, 160, 167, 170, 178, 240  
Astulfo, 344-46  
Ataque, 196  
contra-ataque, 202, 225, 273  
de serpentes, 274  
fulminante, 201, 203, 224, 279

mutilação «fulminante», 248  
Atharva Veda, 11  
Atlas Catalão, 167, 165  
Aves  
águia Yllerion ou Allerion, 72, 89, 90-92  
águia, 214, 216, 218, 221, 225, 237, 243, 245, 246, 251, 252, 254, 255  
ave de Cristo, 238  
ave do Oriente, 10, 188, 189, 196, 201, 202, 241, 243, 244, 245, 254, 274  
benu, 244  
caládrío, 242  
cegonha, 240-42  
cisne, 243, 244  
fénix, 8, 9, 10, 54, 67, 89, 91, 97, 98, 143, 222, 224, 244, 255, 256  
galo, 190, 191, 255  
grou, 86, 95, 242  
ibis, 242  
pavão, 245, 246, 251-55  
perdiz, 214, 236, 237, 253, 254  
pomba, 214, 236, 238, 241, 282, 285  
rola, 214, 236, 238, 241  
Aycock, 291

B

Bagrow, L. / Skelton, R.A., 165  
Baptismo, 161, 213, 226, baptismo anual, 173, 174  
Barbaruiva, Frederico, 57, 61, 63  
Barber, R., 223, 244  
Barbosa, Duarte, 172, 247-52  
Bardesan, 219  
Barnabé, 317, 320, 321  
Barnes, R., 26, 27, 30, 31  
Barros, João de, 169

Bartoli, Antonio, 163  
Basileus, 77  
Basilisco, 190-204, 206, 255, 271, 274, 276, 277, 295  
Beato Espanhol, 187, 188, 196  
Beauvais, Pierre, 199, 200, 205, 207, 274, 275  
Beauvais, Vincent de, 118, 158, 190  
Beckingham, C., 59  
Belul Jan, 177  
Bem (ver também «mal»), 10, 30, 259, 260, 264  
Benim, 169, 172  
Bestiários, 73, 197, 200, 203, 223, 237, 238, 241, 242  
*Bestiário de Amor*, 223  
*Bestiário de Cambridge*, 200, 242  
*Bestiário de Oxford*, 238, 239  
*Bestiário de Phillipe de Thain*, 240  
*Bestiário de Pierre de Beauvais*, 243, 274, 276, 295  
*Bestiário*, 89, 197, 199, 205, 239, 253, 275  
Bíblia, 281, 329  
*Antigo Testamento*, 277, 279, 291, 292, 311, 350  
*Apocalipse de S. João*, 67, 80, 81, 99, 101, 102, 105, 155, 263, 277-79, 281, 286-88, 293, 295, 296, 298, 322, 340, 344  
*Bíblia de Jerusalém*, 317, 320  
*Daniel*, 277, 284, 288, 297  
*Deuterónimo*, 283, 300, 316, 318, 320  
*Eclesiástico (Sabedoria de Sirach)*, 297  
*Epístola aos hebreus*, 258, 262, 310, 316  
*Epístola I de João*, 159  
*Epístola III de João*, 80, 293  
*Evangelho segundo S. João*, 88, 203, 246, 254, 281, 282, 285-89, 308, 314, 317, 320, 321, 333-39  
*Evangelho segundo S. Lucas*, 33, 284-86, 292, 302, 307, 308, 312, 320, 335, 336  
*Evangelho segundo S. Marcos*, 283, 285, 297, 298, 302, 308, 315, 335, 336  
*Evangelho segundo S. Mateus*, 46, 257, 282, 283, 285, 288, 292, 298, 301, 302, 305-09, 315, 319, 335, 336  
*Êxodo*, 283, 317, 318  
*Ezequiel*, 106, 277, 297, 308, 314, 326  
*Génesis*, 67, 258, 263, 292, 300, 310, 311, 323, 324  
*Isaías*, 258, 277, 284, 297, 309, 326  
*Juízes*, 308, 313  
*Levítico*, 311, 315, 317  
*Livro de Job*, 297  
*Livro de Josué*, 283  
*Macabeus*, 297  
*Novo Testamento*, 33, 257, 277, 283, 286, 295, 296, 303, 318, 326, 336, 349  
*Números*, 303, 308, 313, 315  
*Pentateuco*, 283  
*Profetas Ulteriores*, 297  
*Reis, [I]*, 326  
*Salmos de Salomão*, 284  
*Salmos*, 297  
*Samuel, [I]*, 279, 308, 312, 324, 325  
*Samuel, [II]*, 325  
*Septuaginta*, 288, 297  
*Vulgata*, 80, 258  
*Zacarias*, 288, 289, 312  
Bingen, Hildegarda de, 196, 254, 256, 192, 193  
Bispo de Columbum (Ceilão), 162  
Bloch, M., 193, 348  
Bracciolini, Poggio, 163, 164  
Bredsdorff, E., 351  
*Breve Notícia*, 177, 178, 180



## C

Ca'damosto, Alvise, 168  
 Caire-Jabinet, M.-P., 49  
 Carabas, 322  
 Caroll, Lewis, 34  
*Carta a Aristóteles*, 108  
*Carta a Olímpia*, 109  
 Carta «caída do céu», 78, 224  
*Carta das novas do descobrimento do Preste João*, 173  
*Carta de Alexandre a Aristóteles*, 107  
 Carta de Odo de Rheims, 82, 83, 154, 248  
*Carta do papa Alexandre III ao Preste João*, 158  
*Carta do Preste João*, 9, 11, 34, 35, 41-4, 49, 50-5, 57, 60-86, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100-07, 110, 111, 113, 117, 119-22, 131, 133, 136, 137, 139-59, 162, 164-66, 170-75, 179, 181, 183, 187, 196, 198, 201, 205-07, 211, 217, 218, 221, 223-25, 227, 233, 242, 267, 343, 345-47, 350  
*Fr:1*, 68, 86, 93-5, 100, 110  
*Fr:2*, 68, 86, 88, 90-4, 103, 105, 111  
*Hebr:1*, 96  
*Hebr:2*, 96  
*Hebr:3*, 86, 98  
*Lat:A*, 89  
*Lat:B*, 56, 87, 101  
*Lat:C*, 56, 87-9, 99, 101, 102, 105  
*Lat:Cambr*, 93  
*Lat:D*, 56, 68, 88, 89, 107  
*Lat:E*, 56, 88, 99, 102, 107  
*Lat:Ur*, 42, 53-6, 62, 68-74, 86, 89, 93, 97, 110, 196  
*Prov.*, 86, 90, 95  
*Urtext*, 100  
*Cartas Anuas*, 176

Cartografia, 165, 168  
 Cassiano, 340  
 Catábase, 224  
 Cataio, 119, 121, 123, 136, 163  
 Cerasta, 73  
 César Augusto, 308  
 Chadwick, 333, 341  
*Chromimesis*, 35, 101, 105, 113, 207, 267, 348, 352  
*Chronica*, 163  
*Chronicon Turonense*, 58  
 Cidades  
 Adém, 162  
 Alves, 146  
 Axum, 178  
 Babel, 95, 97, 350  
 Babilónia, 54, 68, 72, 74, 76-9, 109-10, 190  
 Belém, 307  
 Bizâncio, 65  
 Cadhilde, 121  
 Caesareia Philippi, 349  
 Calanok (Indo-China), 126, 133  
 Calecute, 172  
 Carace, 146  
 Cartago, 253  
 Cassay, 133  
 Chermes, 124, 137  
*Cidade de Deus*, 76, 90, 139, 194, 253, 259, 260  
 cidade celeste, 140  
*Civitas terrena et perversa*, 76  
 Coilam, 247, 251  
 Colombo, 119  
 Constantinopla, 61, 82  
 Coroan, 146  
 Coromandel, 247  
 Edessa, 77, 79, 209, 210, 247, 336  
 Éfeso, 340, 342  
 Hulna, 82, 248  
 Jerusalém celeste, 79, 80, 101, 102, 263, 279, 290, 291, 292

ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ

Jerusalém, 70, 76, 77, 79, 82-4, 103, 110, 118-20, 123, 131, 139, 155, 162, 169, 284, 304, 311, 322, 326  
 Latoryn, 133  
 Mabaron, 124, 126, 133, 134  
 Mailapur, 247, 248  
 Malpulua, 163  
 Manzi, 133  
 Mirapolis, 245  
 Nazaré, 307-09  
 Nise, 122, 123  
 Pathen, 126, 133  
 Polombe (Quilon?), 126, 133  
 Roma, 79, 81, 82, 122, 169, 253, 322, 340  
 Ryboth, 257  
 Sarchie, 125, 133  
 Susa, 123  
 Clemente de Alexandria, 340, 347  
 Clérigo Eliseu, 57  
*Colectânea de Solino*, 67  
*Comentário ao Apocalipse*, 187, 196, 243  
 Concílio de Constantinopla, 259  
 Concílio de Éfeso, 172  
 Conde Tomás, 81  
 Congo, 168, 171, 172  
 Conhecimento enciclopédico, 36  
 Conhecimento simbólico, 36  
 Conrado, 61  
 Conti, Nicolò de', 164  
 Conti-Rossini, C., 61, 165  
*Contra as heresias*, 258  
 Coomaraswamy, A.K., 11  
 Cor  
 branca, 167, 179, 241, 243, 278  
 coloração fenícia, 244  
 de fogo, 89, 222  
 negra, 166, 170, 245  
*Corografia*, 167  
 Covilhã, Pêro da, 169, 177  
 Credulidade (ver «incredulidade»), 50, 51  
 Crença, 20, 33, 43-46, 49-52, 83  
 cismática, 172  
 descrença, 21, 42, 44, 50-2  
 ver para crer, 254  
 verdade, 24, 37, 46-9  
 Criador / Criatura, 261  
 Cristal, 199, 200-02  
 Cristãos, 69, 72, 86, 87, 93, 95, 121, 128, 153, 159, 168, 175, 178, de S. Mateus, 163  
 etíopes, 176  
 indianos, 150  
 nestorianos, 159, 160  
 núbios e etíopes, 165  
 orientais, 98  
 Cristianismo (ver também «religiões»), 71, 84, 104, 124, 162, 163, 172, 226  
 em Edessa, 78  
 eucaristia, 174  
*Crónica da Boémia*, 163  
*Crónica de Otão de Freising*, 70, 75-9, 82, 83, 161, 163  
*Crónica dos Feitos da Guiné*, 172  
 Crossan, J.D., 288, 289, 309, 317, 320-22, 338  
 Cruzadas, 65, 103  
 aliança cruzadística, 71, 103, 110  
 Cusa, Nicolau de, 265, 266

## D

D. João II, 169  
 D. Pedro de Portugal, 146, 147, 150  
*Da Ave Fenícia*, 222, 223  
*Da Doutra Ignorância*, 265  
*Da Morte Peregrina*, 306  
*Da natureza dos Animais*, 235, 237, 238  
*Da Paciência*, 258  
 Dante, Alighieri, 261, 262

ÍNDICE REMISSIVO

Dario, 277  
 Davis, A.J., 167, 172  
 Dawit, 163  
*Décadas da Ásia*, 169  
 Delumeau, J., 49, 79, 220  
 Descida à cisterna, 295  
 Descida ao inferno, 296  
 Descida ao mundo inferior, 91  
 Descida ao mundo material, 277  
 Descubridor, 172  
 Descobrimentos, 158, 358  
*Descrição do Mundo*, 159, 161, 245  
 Deserto, 33, 72, 124, 284, 285  
 Desreumaux, A., 81  
 Detienne, M., 8, 10, 23, 36, 48, 198, 222, 223, 346  
 Deus, 10, 30, 33, 92, 95, 96, 101, 102, 106, 124, 125, 128, 150, 209, 235, 241, 251, 256, 259, 260, 263, 265, 277, 279, 282, 285, 286, 288, 290-93, 296, 300, 304-07, 311, 313, 316, 318-23, 325, 327, 334, 337, 341-45, 356  
 como Pai, Filho e Espírito Santo, 122  
 Espírito Santo (Paracleto), 88, 96, 225, 227, 262, 285, 286, 288, 289, 292, 212, 238, 339  
 Filho, 255, 262  
 Pai, 226, 255, 262  
 Trindade, 252  
 Devos, P., 248, 251  
 Dez Mandamentos, 128  
 Dez tribos de judeus, 67, 74  
 Diabo (ver também «anjos»), 10, 30, 54, 73, 89, 94, 101, 102, 117, 134, 141, 187, 188, 197, 199, 200, 210, 213, 232, 233, 235, 237, 240, 241, 255, 257-63, 266, 268, 271-73, 278, 285-89, 292, 295, 298, 299, 302, 307, 319, 327, 335, 343, 344, 352, 356  
 aliados do Anticristo, 99  
 anjo caído, 258  
 Belzebu, 292, 301  
 besta, 277, 278, 279  
 demiurgo, 293  
 diabo enganador, 273, 279  
 espírito diabólico, 285, 286  
 falso profeta, 279  
 Lúcifer, 251, 345  
 poder do Diabo, 289  
*príncipe deste mundo*, 229, 232, 263, 329  
 queda do anjo, 259, 261, 262  
 reino do Diabo, 293  
 Satã, 296, 298, 299  
 Saranás, 279, 292, 320, 339  
 sedutor, 263  
 semente material do Diabo, 287, 293  
 serpente negra, 271  
 Diana, 340  
 Diodoro, 47  
 Dionísio Aeropagita, 265  
*Divina Comédia*, 261  
*Do Advento do patriarca da Índia à urbe*, 60, 81, 82, 83, 161, 248, 249  
*Do nascimento, vida e morte dos santos*, 340  
 Dois gládios, 62, 65, 75, 103  
*Domesticação do pensamento selvagem*, 19  
 Domiciano, 340  
 Doninha, 10, 190-93, 195, 196, 199, 201, 203, 240, 274, 276  
 Donini, 308  
*Dos Animais e de outros seres*, 240, 241, 256  
*Dos Animais*, 190  
*Dos Principios*, 258  
 Dragões, 44, 99, 104, 111, 124, 279  
 dragões voadores amestrados, 99  
 Ductot, O., 47

Dulcert, Angelino, 165  
*Dum Diversas*, 172  
 Dumont, L., 30, 31  
 Durkheim, É., 21, 27-33, 193, 194  
 Dysmas, 296

## E

Ecúmena, 170  
 Efraim De Nisiba, 209, 219  
 Egipto, 162, 163, 217, 220-23, 227, 229, 231, 283, 284, 304-08, 322, 345  
 Eisenman, R., 314  
 Eldad Ha-dani, 67, 42  
*Eneida*, 265  
 Enganada, 279  
 Entorpecimento, 219, 274, 277, 295  
 Escatologia, 297  
 Escorpões, 54, 69, 108, 278, 279  
 Escrita, 19, 20-24, 36, 37, 49, 52  
 lógica da, 19  
 oralidade, 19, 20  
 Escrófulas, 193, 254  
 Esfera celeste, 88, 102, 109, 220, 239  
 Esfera da Lua, 143  
 Esfera terrestre, 102, 220  
*Etimologias* de Santo Isídoro, 67, 167, 190, 237, 238  
 Etiópia/Abissínia (ver também «reino etíope»), 17, 42, 105, 119, 121, 124, 155, 157, 161-68, 171-81, 217, 345  
 Eulenspiegel, Till, 351  
 Europa, 17  
 Eusébio, 81, 83, 336, 348  
*Exempla*, 351

## F

Fall, Y.K., 165  
 Fasilidas, 176, 179, 183

## ÍNDICE REMISSIVO

*Fedro*, 24  
 Feitiçaria, 210, 213, 273  
 Fénícia, 349  
 Filho do Rei, 17, 199, 205, 206, 210, 218, 229, 230, 236, 268, 271-75, 295  
 filhos do Rei, 276  
 Fílon de Alexandria, 321  
*Física* de Hildegarda de Bingen, 192, 193, 196, 254, 256  
*Fisólogo*, 67, 89, 187, 189, 197, 199, 203, 241, 243  
 Físon (Ganges), 124  
*Flaco*, 321  
 Fogo, 54, 70, 89, 90, 94, 96, 98, 107, 142, 148, 196-98, 211, 214, 216, 221, 223, 225, 253  
 ardente, 105  
 ateadado, 92, 93  
 celeste, 91, 142, 244, 79  
 crónico, 91, 197  
 de Deus, 93  
 solar, 97  
 terrestre, 90, 142, 143, 224, 256  
 Fonte de juventude, 54, 91, 96, 110, 126  
 Formigas escavadoras, 106, 108  
 Formigas gigantes escavadoras, 56, 68, 106, 108, 127  
 Franco Júnior, H., 75  
 Fraude, 122, 174, 210, 272, 273  
 Freising, Otão de, 42, 63, 70, 75, 76, 79, 83, 161, 163  
 Frye, N., 35, 37  
 Furmann, H., 62

## G

Gad, 211-14  
 Gaio Cálígula, 322

*Galatas*, 82, 305, 316  
 Galawdevos, 173  
 Galileia, 307-09  
 Gama, Cristóvão da, 173  
 Gama, Vasco da, 173  
 Gâmbia, 169  
 Gengis Khan, 159  
 Geórgia, 121, 158  
*Geração de animais*, 22, 48, 239, 242  
 Globo Terrestre, 138  
 Gnose, 207  
 Golfo da Guiné, 172  
 Gomes da Silva, 21, 23, 30, 31, 194, 256  
 Goody, J., 11, 18-20, 24-6, 29, 37  
 Gosman, M., 55-9, 61, 62, 68, 75-9, 81, 90, 102, 103  
 Grabar, A., 348  
 Granhe, 173  
 Grão Cataio, 123  
 Grão Khan, 123, 141, 159, 160  
 Grécia, 48  
 Grifos, 54, 95, 109, 110  
*Guerra do Peloponeso*, 49  
*Guerras Judaicas*, 322

## H

Habannes, 211  
 Haiton da Arménia, 118  
 Harpias, 105, 183, 345  
 Helinando, 340  
 Helleiner, K., 61, 62, 75, 80, 81  
 Henoch, 296, 297, 333, 342  
 Héritier, F., 194  
 Heródoto, 47, 48, 131, 244  
 Hertz, R., 27, 28, 29  
 Hesfodo, 48  
 Hesse, Johannes de, 146, 248  
*Hierarquia celestial*, 265

384

Higden, R., 165  
*Hino da Pérola*, 209, 217, 219-21, 224-36, 274, 275, 278  
*Hinos sobre o Paraíso*, 209  
 Hisdesheim, Johannes von, 160  
*História da Etiópia a Alta*, 176, 177  
*História de Alexandre*, 42  
*História dos Animais*, 90  
*História dos Combates* (a versão latina do *Romance de Alexandre*), 60, 108  
*História dos Mongóis*, 159  
*História dos Quarenta Vizires*, 351  
*História dos Três Reis*, 160  
*História Eclesiástica* de Santo Eusébio, 83  
*História Geral da Etiópia*, 174-76  
*História Natural* de Plínio, 67, 107, 189, 191, 237, 244, 253  
*História Oriental*, 158  
*Histórias de Fortunas Várias*, 163, 164

## I

Incênumone, 10, 11, 189, 196, 201, 202, 274  
 Ideologia da realeza, 35  
 Ideologia igualitária, 128, 135  
 Ideologia imperial, 62, 65  
 Idolatria, 124, 132, 149  
 Ilhas, 118, 121, 125, 126-29, 134-37  
   Bragman, 127, 128, 135  
   Cana, 126, 133, 134  
   Ceilão, 245  
   Dundeya, 125, 134  
   Lamary, 125, 126, 134  
   Lava (Java), 125, 133  
   Manna, 56  
   Melk, 125  
 Oxidrace ou Gynoscriphe, 127, 128, 135

ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ

Patmos, 340-42  
 Somober (Sumatra), 125, 133  
 Taprobana, 127  
 Tracota, 125  
*Imagem do mundo*, 119, 200, 253  
 Incorruptibilidade, 93, 219, 287  
 Incredulidade, 246, 247  
 Índia (ver também «reino indiano»), 10, 57, 66, 68, 74, 81-6, 89, 94, 101, 107, 108, 121, 123-27, 129, 132-42, 145, 148, 151, 158, 162-64, 168, 169, 172, 180, 181, 198, 211, 217, 223, 228, 230, 231, 246, 248, 252, 273, 350  
 do Preste João, 121, 122, 132, 139  
 Índias, 53, 71, 74, 146  
 ou Pentoxera, 129, 131  
 três Índias, 119  
*Indica* de Megastenes, 67  
 Inferno, 94, 166, 296, 299, 346  
 Cheol, 258, 297  
 Geena, 296, 297, 298  
 Hades, 296, 297, 298, 299  
 Pântano de fogo, 296  
*Informações*, 176  
*Inquérito* de Heródoto, 67  
*Instituições Divinas*, 261  
*Inter Caetera*, 172  
 Iser, W., 20, 36, 52, 67  
 Israel, 54, 303, 304, 307, 313, 314, 317, 324, 326  
*Itinerário* de Jerónimo Lobo, 176  
*Itinerário* de Johannes de Hesse, 146  
*Itinerário* de Wilhelm Ruybroeck, 159  
 Iulos, 109

## J

Jakobson, R., 11  
 Jehuda-Judas (ver «nomes bíblicos»), 304

ÍNDICE REMISSIVO

Jesuítas, 17, 105, 174-79, 182  
 Jesus Cristo, 33, 46, 53, 71, 77-9, 81, 101, 103, 108, 111, 113, 147, 150, 157, 160, 174, 176, 187-89, 199-205, 208-11, 216, 222, 223, 226, 227, 230-33, 236, 240-48, 251, 255-58, 261-64, 266, 268, 271-73, 277, 278, 281-87, 291-311, 314-23, 327, 329, 334-43, 347, 349, 350, 356  
 baptismo de, 282, 284, 285  
 calvário de, 318, 349  
 carpinteiro de, 211, 278  
 cavaleiro como, 279, 287, 288, 289, 291  
 consubstanciação de, 35, 263, 267, 287, 295  
 cordeiro de, 278, 284, 288, 289  
 corpo de, 285, 286, 289  
 crucificação de (ver também «sacrifício»), 278, 286, 287  
 Iesus o Nozri, 302  
 Messias, 284, 285, 289, 291, 306, 307, 309, 310, 312, 315, 319, 322, 323, 326, 327  
 Messias-nazir, 321  
 nascimento de, 288  
 novo Adão, 291  
 paixão, 122, 128, 283, 289, 306, 310, 314, 317, 320, 321, 326, 335, 338  
 ressurreição, 91, 222, 223, 244, 246, 278, 286-89, 296  
 Salvador, 275, 292  
 tentação de, 33, 285  
 tentações da carne, 263, 266  
 transfiguração de, 282, 285  
 trespassado, 237, 239, 245, 246, 251, 252, 279, 289  
 trespassamento de, 215, 247, 274  
 trespassante, 279, 289, 291

385

*Johannes Presbyter*, 80, 344  
Josefo, Flávio, 309, 310  
Judas, 303, 307, 319-22, 327, 336-39  
• Judas Iscariotes, 305, 319, 336-39  
• Judas «não Iscariotes», 336, 338  
Judeia, 307, 308, 322  
Juízo Final, 76, 87, 102, 103, 279

## K

Kantorowicz, E., 207, 348  
Kappler, C., 119  
Karish, 211-17, 229, 239, 272, 341, 344, 347  
Khosrov, 104  
Klijn, A.F.J., 210, 218, 272  
Knefelkamp, U., 49, 158  
*Kosmokrator* ou *Endkaiser*, 76, 102, 113

## L

Lactância, 223, 261  
Lago Tana, 175  
Latini, Bruneto, 253  
Leach, E., 21, 32, 36, 45, 46, 50, 291  
Lecouteux, C., 190  
*Lenda áurea*, 340-42  
Letts, M., 58, 59, 61, 63  
Lévi-Strauss, C., 7, 11, 12, 22, 24, 25, 29, 33, 36, 42, 194, 357, 358  
Lévy-Bruhl, L., 19, 29  
Lião, Santo Ireneu de, 258  
Licomedes, 209, 347, 348  
*Livro das Peregrinações*, 159  
*Livro de Marco Polo*, 159  
*Livro do Conde de Lucanor*, 351  
*Livro do Infante D. Pedro*, 145-55, 247, 250

386

*Livro do Tesouro*, 253  
*Livro dos Monstros dos Diversos Géneros*, 196

*Livro dos mortos*, 244

Lobo, Jerónimo, 176-80

## Lógica

alteridade, 104, 170, 261-65, 291  
ambiguidade, 20, 24, 33, 73, 99, 100, 112, 137, 155, 170, 173, 189, 194, 195, 211, 213, 232, 241, 244, 255, 257, 262, 265, 273  
associação por contrariedade, 22  
classificações, 18, 20, 21, 23, 30, 31, 173, 187, 189, 195, 256  
combinação, 189  
consustancialidade, 29, 33, 247  
contradição, 24, 29, 33  
contrariedade, 29, 31-5, 193, 255, 264, 265  
cúmulo de idêntico, 194, 276  
cúmulo de mau cheiro, 202  
dualidade, 287  
dualismo, 207, 258, 268  
englobamento do contrário, 30  
hierarquização, 18, 24, 27-31  
lógica ambígua, 18, 20, 26  
lógica da escrita, 19  
lógica dualista, 17, 19, 260, 291  
lógica simbólica, 33, 266  
mediação, 195, 223, 281  
mediador, 98, 109, 198, 224, 239, 257, 282, 286  
metafísica, 260, 262  
oposição, 28, 32, 260, 265  
reversibilidade, 23  
simbolismo, 19, 25, 31, 32, 44, 194  
transformação, 35, 181, 241, 252, 256, 259, 262  
*Lógos*, 23, 48

ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ

## M

Macedónia, 109  
Magno, Alberto, 190  
Mal (ver também «bem»), 10, 30, 206, 219, 259, 260, 264  
Malabar (Maabar/Mobar), 151, 160, 245  
Malaxecheverría, I., 190  
Malinowski, B., 45, 46  
Mandeville, John, 118-43, 148-49, 152, 155, 160, 181, 256  
Manuel I Comeno, 51, 57, 98, 141  
Mapa anónimo de Florença, 166  
Mapa de Andrea Bianco, 165  
Mapa de Mecia da Viladestes, 166  
Mapa *Kunstman*, 171  
Mapamundo de Modena, 165, 166  
Mapamundo genovês, 165  
Mar Vermelho, 163, 171, 236  
*Maravilhas descritas*, 162  
Marco Polo, 117, 159, 161-63, 245, 249  
Marignoli, Giovanni de, 163, 245-49  
Marin, 322  
Mauritânia, 167  
Mauss, M., 27, 29  
Medeiros, F., 49, 62  
Mela, Pompónio, 167  
Mendes, Afonso, 174  
*Metafísica*, 22, 357  
Metamorfose, 256  
*Metamorfoses* de Ovídio, 189  
Metz, Gossouin de, 200, 253  
Meyer, M., 52  
Migdónia, 211, 213, 216, 236, 239, 272, 273  
Mileto de Laodiceia, 81  
Minorita, Paulo, 165  
Miriam (ver também «Santa Maria»), 304  
Mishna, 317  
*Mithos*, 24

ÍNDICE REMISSIVO

Mitismo, 36, 49, 65  
Mitologia, 22, 36, 47, 164  
Mitologia cristã, 35  
Mitologia-quadro, 23  
Mogúncia, Cristiano de, 61, 62, 63  
Monstros (ver também «animais», «basilisco», «seres», «vermes», «répteis» e «salamandra»), 73, 119, 125, 132, 182, 190-95, 199, 276  
venenosos, 192  
Montanhas da Lua, 168  
Monte Olimpo, 54, 69, 73  
Montecorvino, Giovanni de, 159  
Morte, 90, 91, 135, 149, 201, 209, 223, 238, 243, 247, 256, 262, 291, 297  
morte acidental, 246  
morte fulminante, 248  
morte natural, 81  
Mundo  
celeste, 96, 98, 145, 154, 288  
ctónico, 198  
egípcio, 224  
espiritual, 233  
hebraico, 261  
inferior, 94, 95, 142, 219, 220, 229  
Material, 233  
subterrâneo, 295  
superior, 142, 224, 229  
terrestre, 98, 288  
*Mûthos*, 23, 48

## N

Nascimento, 203  
nascimento monstruoso, 190  
Natureza  
animal, 137  
combinatória, 276  
divina, 282

387

espiritual, 137, 230  
 naturezas contrárias, 200  
 naturezas diversas, 224  
 Needham, R., 11, 21, 22, 25-33  
*Negusa Nagast*, 177  
 Neoplatonismo, 207, 247, 260  
 Nicodemo, 300  
 Nissa, Gregório de, 259  
 Nomes bíblicos (ver também «santos»)  
   Abel, 256  
   Abraão, 46, 311, 323  
   Absalão, 325, 327, 350  
   Adão, 108, 209, 225, 291, 296, 299,  
   300, 323, 327  
   Ana, 312  
   Azazel, 317, 319  
   Balaam, 302, 303  
   Balac, 303  
   Behor/Bosor, 302, 303  
   Belshazar, 277  
   Betsabé, 324, 325  
   Caifás, 300  
   Cush, 167  
   Daniel, 54, 68  
   David, 46, 58, 158, 159, 161, 283,  
   285, 307-09, 324-26, 350  
   Eli, 312  
   Elias, 282-86, 296, 297, 333, 342  
   Eliseu, 284  
   Esaú, 323, 324  
   Ezequiel, 326  
   Farez, 324  
   Heleazar, 283  
   Herodes, 301, 302, 307, 322  
   Iahveh, 283, 297, 303, 309, 312, 313,  
   317, 318, 323-26  
   Isaac, 323  
   Isafas, 291, 326  
   Ismael, 324  
   Jacob, 323, 324  
   Jesse, 309  
   Joab, 325  
   José, 46, 301, 307, 308  
   José de Arimateia, 300  
   Josué, 283, 284, 289  
   Judá, 324  
   Lázaro, 281, 296, 315, 334  
   Mateus, 163, 165, 284  
   Melquisedec, 108, 310-12, 315, 326  
   Moisés, 282-85, 303, 316, 318  
   Nabucodonosor, 277  
   Nazoreu, 308, 309  
   Nemrod, 104  
   Oseias, 284  
   Pilatos, 295, 301, 302  
   Salomão, 283, 285, 323-27, 350  
   Salomé, 334  
   Samuel, 312, 313, 324, 325  
   Sansão, 313  
   Saul, 324, 325  
   Seth, 108, 299, 300  
   Tamar, 324  
   Zara, 324  
   Zebedeu, 333  
*Nomes divinos*, 265  
   Norte, 103  
   Núbia, 162, 165-68, 345

## O

*O homem rico que descobre a Salvação*,  
 340  
 Ocidente, 60, 65, 71, 77-9, 83, 84, 99,  
 102, 103, 105, 110, 117, 119, 155,  
 198, 204, 211, 216, 220, 231, 241,  
 244  
 Ohnsorge, W., 61  
 Óleo da árvore da vida, 91, 110  
 Óleo do crisma, 96, 108  
 Olímpia, 109

ENSAIOS DE MITOLOGIA CRISTÃ

Olschki, L., 75, 157  
 Ontologia, 32, 33, 207  
 Oppert, G., 41  
 Orbe, 139  
*Organon*, 22, 357  
 Oriente, 50, 52, 54, 66, 68, 74, 77-9, 83,  
 84, 89, 99, 103, 105, 106, 109, 110,  
 11-21, 125-29, 138, 143, 146, 158,  
 169, 179, 182, 198, 204, 207, 210,  
 211, 217, 220-23, 228, 230, 24-44  
 Orígenes, 258, 259  
*Orlando furioso*, 104, 166, 183, 344-46  
 Ostris, 244  
 Ostra (ver «pérola»), 236  
 Oviedo, André de, 174

P

Pais, Pêro, 174-78  
 Paiva, Afonso de, 169  
 Palácio, 54, 66, 68, 73, 96, 100, 123,  
 146, 147, 154, 176, 211, 218, 220,  
 229, 272  
   celeste, 100, 176, 211, 213, 251  
   cósmico, 101, 104  
   de Gundafor, 211  
   de Porus, 56  
   do Preste João, 73, 211, 233  
   segundo palácio do Preste João, 87, 101  
 Palut, 81  
 Pandera, Josef, 304  
 Paneia, 349  
*Pantokrator*, 110, 117  
 Papa Alexandre II, 61  
 Papa Alexandre III, 57  
 Papa Eugénio IV, 98  
 Papa Jerónimo, 258, 340  
 Papias, 343  
 Papini, G., 258

Paraíso, 54, 87, 96, 98, 100, 105, 109,  
 110, 119, 124, 125, 127, 129, 131,  
 132, 134-36, 138, 140, 143, 147,  
 148, 152, 155, 157, 163, 166, 168,  
 179, 182, 208, 209, 220-23, 227,  
 233, 256, 258, 279, 296, 299-302,  
 323, 346  
   muralha do, 142  
   celeste, 119  
   terrestre, 74, 119, 121, 124, 136, 140,  
   145, 162  
*Partes dos animais*, 22  
 Páscoa, 315  
 Patriarca (ver também «Preste João»), 42,  
 151, 153  
   católico, 176  
   de S. Tomé, 65, 76, 79, 82, 84, 103,  
   133, 151-54, 211  
   João, 81  
 Pausânias, 46, 47, 48, 49  
 Pavel, T., 358  
 Pedra *midriosis*, 68, 69, 72, 79, 96, 97,  
 148, 201  
 Pedra *zimir*, 96  
 Pensamento  
   científico, 25, 28, 29, 47  
   domesticado, 19, 25  
   hierárquico, 28  
   religioso, 27, 28, 29  
   selvagem, 25  
   simbólico, 17, 19, 33, 193  
 Perceval, 357  
 Perdrizet, 349  
 Periecos, 132  
 Pérola, 188, 217-19, 224, 225, 230, 232,  
 235, 236  
 Pérsia, 76, 119, 121, 123, 136, 158  
 Plano Carpini, G., 117, 159  
 Plantas  
   aromatos, 8, 198, 222, 246, 256

ÍNDICE REMISSIVO

arruda, 191, 192, 199, 203  
 árvore da vida, 88, 96, 264  
 árvores do Sol e da Lua, 109, 124  
 erva *astídios*, 68, 69, 72, 79  
 pimenta, 54, 56, 69, 72, 74, 89, 92, 93,  
 97, 98, 107, 142, 143, 198, 246  
 pistoia, 351  
 plantas medicinais, 192  
 tronco de árvore, 245, 247  
 Platão, 24  
 Plínio, 90, 107, 189-93, 196, 237, 244,  
 252, 253  
 Plotino, 265  
 Plutarco, 8, 49  
 Poderes sobrenaturais, 100, 281  
 Poderes taumatúrgicos, 284  
 Poitiers, Ricardo de, 167  
 Populações  
 antípodas, 120, 123, 131, 133, 137,  
 138, 140, 154  
 centauros, 86, 149  
 egípcios, 224  
 etíopes, 168, 177  
 gala, 176  
 gigantes, 94-7, 100, 105, 109, 147,  
 149, 153  
 Gog e Magog (ver também «aliados do  
 anticristo»), 56, 87, 89, 92-5, 99,  
 104, 106, 109, 111, 147, 159, 279  
 homens selvagens, 95, 96, 100, 104  
 idólatras, 159, 160  
 indianos, 252, 272  
 judeus, 146, 152  
 Meru, 26  
 mouros, 146, 175  
 muçulmanos, 159, 168  
 não-cristãos, 87  
 nestorianos, 161, 164  
 pigmeus, 54, 86, 95, 129, 147, 149,  
 153, 242  
 sagitários, 86, 95, 148  
 samiardos, 76  
 sarracenos, 58, 86, 95, 159  
 tártaros, 159, 161, 163  
 Pordenone, Odorico de, 118, 160  
 Portugal, 171  
*Potentia absoluta*, 265  
*Presbíteros Ioánnis* (ver também «S. João  
 Evangelista»), 80, 343  
 Preste João, 7-12, 17, 35, 42, 51-58, 63,  
 65, 66, 68, 69, 71-81, 83-6, 88, 91,  
 94, 96-108, 110, 111, 113, 117,  
 120-26, 129, 131-52, 154, 155, 157-  
 73, 175, 177-83, 187, 196, 198,  
 205-07, 211, 217, 223, 267, 342-48,  
 350, 357, 358  
 aliados do Preste João, 71, 99, 103,  
 110, 160  
 alianças do Preste João, 71, 103, 110,  
 160  
 cruz, 122  
*Johannes Presbyter*, 80, 164, 344  
 mito do Preste João, 19, 23, 43, 46, 49,  
 63  
 moinho do Preste João, 56, 88  
 presbítero João, 82  
 presbítero (ver também «patriarca»), 55,  
 83, 91, 96, 103, 133, 137, 142, 150-  
 -54, 157, 161, 173  
 preste «africano», 117, 169  
 preste «indiano», 118  
 Primogenitura, 261  
 Príncipe de Narsinga ou Bisnagá, 180  
 Pseudo-Calístenes, 107  
 Pseudo-Hugo de São Victor, 240, 256  
 Pseudo-Lactâncio, 222  
 Ptolomeu, 169, 434  
 Puech, H.-C., 207, 208, 209, 219, 225,  
 275

Q

*Quasidens*, 56, 101  
 Qumran, 309, 314

R

Radcliffe-Brown, A.R., 22  
 Rainha Candace, 163  
 Randles, W.G., 119, 138, 139, 168, 169  
 Realeza  
 indiana, 272  
 sacerdotal, 34, 35  
 sagrada, 111-12  
 Reis  
 africano branco, 166, 167  
 africano negro, 165, 167, 171, 179  
 celeste, 104, 112, 278  
 cristão, 121-22, 165, 167  
 da glória, 296  
 das serpentes, 190  
 de Espanha, 147  
 do Cataio, 138  
 dos judeus, 283  
 dos reis, 17, 91, 96, 101, 137, 157,  
 164, 179, 218-21, 226-29, 278  
 egípcio, 219, 220, 224, 230  
 etíope, 105, 164, 171, 173, 178, 180  
 fabuloso, 180  
 Gundafor, 68, 84, 100, 176, 211-14,  
 228, 229, 233, 251, 272, 341, 344  
 humano, 232  
 indiano branco, 166, 167, 230  
 indiano, 57, 100, 110, 129, 142, 211,  
 272  
 João, 160  
 Jorge, 159, 163  
 magos, 160, 161  
 Mazdaí (Misdeus), 211-14, 216, 229,

232, 233, 239, 246, 252, 272, 273,  
 344, 347

nestoriano, 76  
 ocidental, 84  
 oriental, 110, 217  
 pagão, 246  
 português, 179  
 Pórus, 110  
 «real», 180  
 rei-juiz, 283  
 rei-pontífice, 151  
 rei-sacerdote, 75-7, 101-03, 155, 159,  
 162, 163, 217  
 sagrado, 65  
 Sanapo, 166, 344-47  
 terrestre, 239  
 Ung-Khan, 159, 161  
 Reims, Odo de, 60  
 Reinos  
 celeste, 79, 102, 220  
 de Deus, 102, 208  
 do Oriente, 220  
 dos céus, 278, 283  
 etíope, 164, 179  
 indiano, 102, 123, 141, 246, 251  
 oriental, 231  
 pagão, 251  
 terreno, 220  
*Relação de Viagem*, 160, 164, 245, 246,  
 181  
 Religiões (ver também Cristianismo)  
 ascetismo, 235  
 catolicismo, 159, 177  
 cristianismo (anticristãos), 81  
 docetismo, 275  
 gnosticismo (antignóstico), 207, 226,  
 262, 293  
 heresias, 161, 176, 247, 259  
 Islão, 7  
 maniqueísmo, 260, 262, 293

monofisitismo, 172, 176  
 Renascimento, 10, 223  
 Répteis (ver também «serpentes» e «víboras»), 89, 187, 190, 201, 220, 225  
 incombustíveis (ver também «salamandra»), 198  
 monstruosos, 110  
 sapo, 190, 193  
 venenosos, 90, 98, 187  
*revelações do Pseudo-Metódico*, 105-106  
 Rheims, Odo de, 42  
 Rios  
 Eufrates, 124, 303  
 fontes do Nilo, 173, 175  
 Gion, 168  
 Idono, 69, 71, 74, 87  
 Jordão, 283, 284  
 Níger, 168, 172  
 Nilo (Gion), 124  
 Nilo Azul, 175  
 Nilo, 164, 166, 168, 172, 345, 346  
 Senegal, 168, 169  
 Tigre, 70, 77  
 Rogers, E.M., 62, 147, 149, 150  
*Romance de Alexandre*, 99, 107-110, 196-99, 204, 276  
*Romanus Pontifex*, 172  
 Rombulo, Pietro, 163  
 Roux, J.-P., 62  
 Roy, B., 194, 195  
 Ruybroeck, Wilhelm van, 159

S

S. João Baptista, 161, 283, 299, 312, 313, 323  
 S. João Evangelista (ver «Patmos» e «Presbíteros Iohannis»), 81, 161, 209, 282, 301, 333, 334, 339-43, 346-48

S. Judas Tadeu, 78, 336  
 S. Mateus, 168  
 S. Paulo, 286, 310, 311, 315-18, 349  
 S. Pedro, 282, 284, 301, 320, 321, 333, 334, 344, 349  
 S. Tiago, 282, 316, 333, 334, 336, 344  
 S. Tomás de Aquino, 30, 31, 260, 261, 265  
 S. Tomé (ver também «patriarca»), 55, 56, 67, 68, 79, 81-4, 91, 96, 100, 122, 141, 145, 149, 151, 161-65, 168, 205, 207, 210-17, 220, 226-33, 237, 245-52, 257, 267, 271-75, 333-37, 341-44, 352  
 corpo de S. Tomé, 74, 124, 126, 141, 149, 160, 247, 248, 252, 254  
 gémeo de Jesus, 210, 229, 236, 239, 252, 257, 271  
 mão de S. Tomé, 42  
 martírio, 96, 211-15, 226, 232, 246, 251  
 milagre póstumo de S. Tomé, 60, 57, 248, 252, 254, 251  
 S. Judas Tomé (Dídimo), 78, 210, 334, 336, 339  
 Sacerdote-profeta, 283  
 Sacrifício, 214, 230, 237, 243, 278, 289  
 Sacro Império Romano Germânico, 60, 65  
 Sacrobosco, 139  
 Salamandra (ver também «monstros», «répteis», «seres» e «vermes»), 9, 10, 54, 67, 70, 74, 90, 98, 104, 107, 196, 197, 198, 223, 253, 255, 256  
 Samosata, Luciano de, 306  
 Sangue, 125, 256, 278, 288  
 Santa Maria (Virgem-Mãe), 46, 199, 301, 305, 308  
 Santisteban, Gomez, 150-53  
 Santo Agostinho, 90, 139, 140, 253, 259, 260

Santo Graal, 357  
 Santo Isidoro de Sevilha, 81, 190, 196, 237, 340  
 Santo Sepúlcro, 53  
 Saussure, F., 11  
 Scharfenberg, Albrecht von, 58  
*Segunda Carta* de Jacques de Vitry, 103  
 Sémen, 203, 239  
 Senhor dos senhores [*dominus dominatum*], 42, 78, 101, 278  
 Serapion, 81  
 Seres  
 celestiais, 241  
 «mundos», 73  
 Leviatã, 190, 277  
 «maravilhosos», 189  
 monstruosos, 142  
 venenosos, 73, 74, 198, 271  
 Serpentes (ver também «víboras»), 10, 11, 54, 69, 72, 89, 92-5, 97, 107, 124, 142, 187, 188, 195, 200-03, 210, 218, 220, 221, 224, 225, 227, 230, 231, 241, 243, 244, 271, 272, 276, 277, 279  
 picada de serpentes, 189  
 Severac, Jordano de, 162  
 Sexualidade  
 castidade sexual, 211, 213, 214, 272  
 comunidade de mulheres, 126, 125  
 continência sexual, 137, 138, 238  
 incontinência sexual, 127, 237, 254  
 promiscuidade sexual, 134, 138  
 Sião, 278  
 Sifur, 211, 214, 226, 232, 237, 239  
 Simon, M., 312  
 Simulação, 271  
 Sinédrio, 301, 315  
 Sítia, 322  
 Sísifo, 345  
 Slessarev, V., 56, 59, 60, 61, 77, 82, 211

Soberania  
 celeste, 232  
 cristã, 82  
 divina, 79, 232, 263  
 indiana, 154, 228, 232, 233  
 magnificente, 228  
 sacerdotal, 79, 91  
 Sócrates, 24  
 Solino, Júlio, 190  
*Sonho de Karish*, 235, 236, 245, 246  
*Speculum Historiale*, 118, 158  
*Speculum Naturale*, 190  
 Sperber, D., 23, 44, 45  
 Stricker, 350  
 Sul, 103, 119, 124, 129, 132, 134, 138, 149, 158  
*Suma Teológica*, 30, 260, 261  
 Sumo Pontífice, 154  
 Suor, 193  
 Susenyos, 173-77, 179

T

Tafur, Pero, 164  
*Talmud*, 302, 303  
 Tatiano, 219  
 Taylor, E.G.R., 139, 351  
 Teles, Baltazar, 174-76  
 Templo, 304  
 Tenduk, 159  
 Teodicião, 288  
 Teófrasto, 8  
*Teogonia*, 48  
 Teologia, 29, 218, 257  
 cristã, 195  
 Terra da Escuridão, 121  
 Terra Plana, 138  
 Terra Santa (ver também «cidades»), 70, 83, 118, 177



Tertã, 211, 213, 236, 239, 272  
Tertuliano, 258  
Teseu, 46, 47  
Thaün, Philippe de, 60, 89, 197, 241  
Thom, R., 11  
Tiago de Antioquia, 160  
Tibete, 160  
Tigre, 124, 200, 205  
Toledot Jeshu, 295, 304, 305  
*Tora*, 318  
Torre cilíndrica, 97  
Torre de Babel, 54  
Trasselli, C., 163  
*Trimurti*, 252  
Trois-Fontaines, Alberic, 57  
Trubetzkoj, N., 11  
Tucídides, 46, 49

## U

Ullendorf, E., 59  
Utopia, 75, 117, 150, 157, 181

## V

Velho, Álvaro, 172  
Veneno (ver também «seres», «vermes», «monstros» e «répteis»), 73, 94, 98, 187, 195, 196, 201, 256, 272, 276, 277  
*Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, 153, 171, 172  
Vermes (ver também «salamandra»), 90, 91, 98, 196, 198, 222, 255  
pequenos animais da terra, 254  
Verónica (Berenice), 349  
Vesconte, Pietro, 165  
Vestuário, 98, 107, 198, 206, 207, 217  
*As novas roupas do Imperador*, 351

indumentária celeste, 219, 230  
indumentária de luz, 224, 226  
manto de penas de pavão, 245  
roupa de Alexandre Magno, 198  
roupa imunda, 206, 289  
roupa incombustível, 104, 148, 151, 154  
roupas brancas, 282  
roupas de glória, 111, 112, 206-09  
roupas do Preste João (vestuário do Preste João), 54, 70, 90, 205  
roupas incombustíveis (vestuário incombustível), 91, 98, 107, 108, 196, 198  
roupas simples, 128  
túnica longa, 288  
vestes, 91, 264  
vestido de glória, 217, 252, 254, 267, 281  
vestido de luz, 226, 230, 276  
vestido impuro, 218  
vestido imundo, 219, 217, 225, 226, 229, 251, 267, 275, 281  
vestido incombustível, 141  
vestuário celeste, 218  
vestuário egípcio, 220  
vestuário ígneo, 91  
Veyne, P., 46, 47, 48  
*Viagens de John Mandeville*, 119, 120, 124, 129, 139, 140-43, 146, 148, 153, 158, 160  
Víboras, 125, 193, 203, 273  
cerasta, 73, 104  
*Vida de Teseu*, 49  
Visão, 54, 148, 192, 193, 196, 199  
aparência, 207, 210, 219, 220, 230-32, 272, 275  
escudos, 108, 199, 201, 204, 206  
espelho, 55, 97, 110, 148, 199, 200-02, 204, 207, 209, 218, 224, 232, 233, 279

imagem, 201, 207-09, 225, 230, 232, 275, 279  
invisibilidade, 148, 224, 274  
invólucro espiritual, 232  
invólucro transparente, 200, 206, 274  
invólucro, 209  
olhar fulminante, 191, 196, 199, 201, 276  
reflectores, 224, 291  
ver para crer, 254  
Vitry, Jacques de, 58, 103  
Vizan, 212-14, 220, 226-29, 232, 233, 237, 239, 344, 347  
Voragine, Giacomo de, 340, 347

## W

Waard, R. van, 61  
Walperger, A., 165  
Warburg, R., 187, 188  
Winton, Andrew de, 58

Wittgenstein, L. 43  
Wittkower, R., 187, 243, 244  
Wolof, 169

## Y

Yakob, Zara, 163,  
Yule, H., 245

## Z

Zambon, F., 89  
Zarncke, F., 41, 55-9, 63, 53, 68, 100, 104, 158  
Zatloukal, K., 75  
Zona tórrida, 70, 74, 124, 125, 129, 134, 140, 142, 158, 196, 198  
Zumthor, P., 220  
Zurara, Gomes Eanes de, 169, 172

## ÍNDICE

<i>Prefácio</i> , por José Carlos Gomes da Silva.....	7
PRÓLOGO, <i>Para além do binarismo opositivo</i> .....	17
CORRESPONDÊNCIAS MARAVILHOSAS.....	39
1. Problemas heurísticos: ler para crer.....	41
2. Texto e contexto da <i>Carta do Preste João</i> .....	53
3. Maravilhas da Índia cristã.....	65
4. O patriarca, o rei e o rio .....	75
5. Uma <i>christomimesis</i> oriental.....	85
6. Instrumentos da vontade divina .....	99
DAS ÍNDIAS E DAS ÁFRICAS .....	115
1. Os reis nunca morrem? Viagens asiáticas .....	117
2. Nus às portas do Paraíso terrestre .....	131
3. Um presbítero patriarca.....	145
4. <i>Rex, Sacerdos et niger</i> .....	157
5. «Cegos pelos raios da fé de Roma».....	171
HORIZONTES ORIENTAIS.....	185
1. Ver um espelho e morrer.....	187
2. O rei e o mendigo: incursão pelos <i>apocriphe</i> .....	205
3. Um hino caído do céu.....	217
4. Das pombas e das serpentes.....	235
5. Um anjo caído é o quê?.....	255
DE JESUS E DO DIABO.....	269
1. O irmão do «filho do rei».....	271
2. Com o Diabo no corpo.....	281
ÍNDICE .....	397

3. ... <i>E Deus desceu ao inferno</i> .....	295
4. <i>A morte maldita de Deus</i> .....	307
EPÍLOGO, <i>Porque é preciso crer para ver</i> .....	333
NOTA FINAL .....	353
BIBLIOGRAFIA .....	359
LISTA DAS ILUSTRAÇÕES .....	375
ÍNDICE REMISSIVO .....	377

SETE ESTRELO

1.  
O SOPRO DAS VOZES  
TEXTOS DE ÍNDIOS AMERICANOS
  
2.  
MITOS E SÍMBOLOS  
NA ARTE E CIVILIZAÇÃO INDIANAS  
HEINRICH ZIMMER
  
3.  
ZEN  
E A ARTE DO TIRO COM ARCO  
EUGEN HERRIGEL