

O PENSAMENTO SIZÍGIO: CONFRONTO, COMBINAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO NOS BESTIÁRIOS MEDIEVAIS

Manuel João Ramos

Através da análise de certas informações provenientes da literatura enciclopédica clássica e medieval europeia, é possível evidenciar a riqueza de um quadro discursivo fortemente associado à manipulação de sistemas taxinómicos por uma lógica que poderia ser designada como sizígia. A dialéctica da confrontação entre adversários com naturezas oponíveis, a reversibilidade de certas transformações morfológicas ou comportamentais, sendo configurações diversas dessa lógica combinatória (apareadora ou sizígia), expressam-se com frequência através de uma metáfora especular (ou da continuidade/descontinuidade visual).

Em astronomia, o termo *sizígia* pode ser aplicado para descrever tanto uma conjunção como uma disjunção extremas entre corpos celestes (por exemplo, um plenilúnio, ou um novilúnio); num qualquer sistema gravitacional, uma *sizígia* designa, mais especificamente, uma configuração linear de corpos celestes (por exemplo, o Sol, a Terra e a Lua, durante um eclipse solar ou lunar). Uma *sizígia* é, portanto, uma combinação particular entre corpos celestes (por exemplo, o Sol e a Lua) em que, em termos de emissão de raios luminosos, uma continuidade total ou uma descontinuidade máxima ocorrem em função da posição de um terceiro corpo (a Terra) que serve de *ecrã* e reflector. Mais genericamente, o termo *sizígia* (do gr. *sysygos*) 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 atractor.

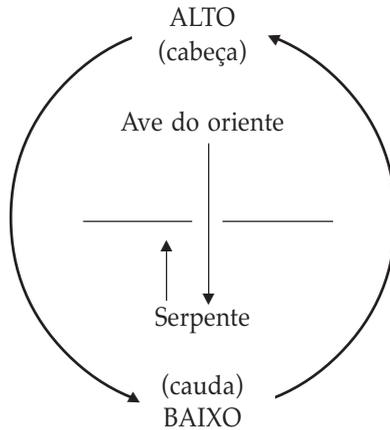
Na elaboração de tipologias e taxinomias medievais, é frequentemente reconhecível a manipulação de um conjunto de vectores de oposição e de combinação assentes numa sizígia de natureza teológica: Cristo (gerador/gerado, divino/humano) que, descendente de Adão, é simultaneamente consubstancial com Deus-pai e produto, por via uterina, da semente do mal; e o Diabo, identificado com a própria semente do mal, só inferior a Cristo porque, sendo anjo — e o mais elevado dos anjos — lhe é superior¹. A caracterização das serpentes e escorpiões como animais portadores de veneno associados ao Diabo e ao mal, corrente na simbologia e na mística cristã, 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 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 presença²

¹ Cf. *Isaías* (XIV, 12-15) e a *Epístola aos Hebreus* (II, 7).

² O texto completo da passagem, apresentado por R. Warburg, é o seguinte: “Afirma-se que existe uma ave num país do Oriente que, armada apenas com um grande e forte bico, provoca, com gritos audaciosos, a serpente que pretende combater. Cobre propositadamente com poeira o corpo, assim como o colar de pérolas de diferentes cores com que a

(Warburg 1937-38: 253). 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 cristãos³. 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 conjunção 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).



Alegoria sobre o par antitético Cristo/Anticristo, a descrição da luta da “ave do Oriente” parece constituir uma transformação da luta do mangusto icnêumone (gr. *ichneumon*, “perseguidor”) contra uma serpente, relatada na literatura enciclopédica clássica⁴ e que é retomada no *Fisiólogo*: o icnêumone egípcio, para além de roubar os

natureza generosamente o adornou. Tomando assim uma aparência insignificante, a ave surpreende o inimigo com esta aparição invulgar e *engana-o*, por assim dizer, pela segurança que este sente perante tal miserável aparência. Colocando a sua cauda como o escudo de um guerreiro frente à cabeça, ela ataca audaciosamente a cabeça do seu furioso adversário, perfura o cérebro do espantado animal com a inesperada arma que é o seu bico e assim mata o seu monstruoso inimigo, graças à sua maravilhosa inteligência.

Cristo vestiu-se com a fraqueza humana e cobriu-se com a sujidade da nossa carne para combater na forma de um homem pelo benefício da salvação e para *enganar o ímpio enganador com a sua piedosa fraude*, e escondeu a sua forma original com esta última, *lançando, por assim dizer, a cauda da humanidade sobre a face da divindade*, e extinguiu como que com um forte bico a malícia venenosa do velho aniquilador dos homens, através da palavra da sua boca. Por isso, o Apóstolo diz: “Através da palavra da sua boca ele matará os malditos” (Warburg 1937: 253).

³ Pelo menos desde Ambrosio, *De Jacob e da Vida Feliz*, I,3 (Warburg 1937: 254 n. 7); sobre este tema ver Wittkower 1987: 15-44.

⁴ A luta entre o icnêumone e as serpentes é narrada por Aristóteles (*Hist. Anim.*, IX, VII, 3), por Estrabão (*Geografia*, XVII, 812), e Aeliano (*Caract. Anim.*, VII, 38), sempre evocando o mesmo pormenor: cobre-se de pó, antes do combate que trava contra as serpentes (não para Plínio, que o descreve como caçador de ovos de crocodilo, *Nat. Hist.*, VIII, 36); o seu nome grego deriva das suas características etológicas (gr. *ichneuein*: “perseguir”); taxinomicamente corresponde ao mangusto

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 levantada⁵. 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 Cristo⁶.

AVE DO ORIENTE \simeq 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 não deve ser esquecida, neste contexto, a advertência do autor medieval de *Dos Animais* sobre a fluidez que subjaz às diversas 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, in Pernoud, Davy e Davy 1973).

A questão essencial por trás destas associações e aparentes confusões é mais bem explicitada pela retórica particular das descrições enciclopédicas e literárias de seres “maravilhosos”, onde é mais 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 cauda de serpente que, segundo Alberto Magno, habita na Babilónia (*Animalia*, 58a) —, ao Leviatã, o *serpens diabolus* de Isidoro (*Etimologias*, VIII, 11, 27), dragão apocalíptico lançador de chamas, com barbatanas e asas, segundo a descrição de Vincent de Beauvais (*Espelho da Nat.*, XX, 29). Mas dois monstros merecem particular atenção para a compreensão da problemática relação entre a “ave do Oriente” e a serpente. Um deles é o basilisco [gr. *basilískos*, lat. *regulus*, “pequeno rei”], o “rei das serpentes”⁷, 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

(*mangustus herpestes*), predador de média dimensão, que se alimenta de roedores e répteis (entre os quais, pequenas cobras e víboras); o mangusto do Norte de África (*Herpestes ichneumon*) era cultuado no Egipto, de acordo com R. Warburg, desde pelo menos a 12.^a dinastia (2000-1788 a.C.).

⁵ O *Fisiólogo* reporta o combate do icnêumone contra o “dragão”, em complemento da descrição do *enudris* (transformação da descrição de Plínio): “Existe um animal chamado *enudris*, que tem forma de cão e é inimigo do crocodilo. Quando dorme, o crocodilo deixa a boca aberta; nessa altura, o *enudris* unta o corpo de lama e, quando esta seca, penetra na boca do crocodilo, rói todos os canais do corpo e devora-lhe os intestinos” (*Fisiólogo Grego*, XV, in Zambon, 1982).

⁶ *Fisiólogo* (in Cahier e Martin 1851, II) para os mss. A, B e C. A descrição da víbora de cabeça humana, no *Fisiólogo*, identificada como a serpente *dracontopodes* (“com pés de dragão”) por Thomas de Cantimpré (*Da Natureza*, VIII, 17), Vincent de Beauvais (*Espelho da Natureza*, XX, 33), etc., tornou-se um motivo abundantemente representado na iconografia medieval (cf. Lecouteux 1982, II: 241-242).

⁷ Segundo Agostinho: “O basilisco é o rei das serpentes, tal como o Diabo é o rei dos demónios” (*Comentário aos Salmos*, XC, 9, in Lecouteux 1982, II: 170).

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 também o canto do galo lhe é fatal. Note-se que o basilisco recebe na Idade Média uma característica complementar importante: o seu olhar fulmina⁸.

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 emproado⁹. 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)¹⁰. 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 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 funde com informações inversas 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 infragalináceo.

Esta interpretação pode ser confirmada por informações complementares referentes ao seu irreduzível inimigo. A doninha (lat. *mustela*, de *musteus*: “fresco”, “novo”) é um pequeno predador voraz, de aspecto vagamente serpentinilíneo. 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 (VIII, 33). O basilisco, cujo mau hálito mata animais do alto (aves em voo), morre, portanto, devido ao hálito fétido de um animal que é etologicamente marcado por uma grande polivalência cinegética: a doninha (ordem dos *mustelidae*) caça pássaros nas

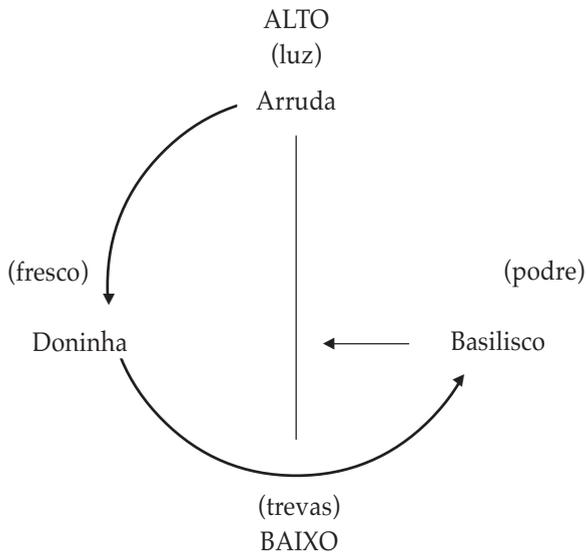
⁸ Uma lista bastante completa de referências literárias clássicas e medievais ao basilisco e suas propriedades pode ser consultada em Lecouteux 1982, II: 169-173.

⁹ Dualidade expressa na própria forma de locomoção: “Quando se põe em movimento, metade do seu corpo rasteja pela terra, a outra metade apresenta-se alta e endireitada” (Solino, *Colectânea das Coisas Memoráveis*, XXVII, 52; in Lecouteux 1982, II: 169).

¹⁰ Por vezes, como numa gravura de uma versão inglesa do *Hortus Sanitatis*, o basilisco surge representado como um galo com cauda de serpente, representação que deve ser correlacionada com uma informação de Plínio, segundo o qual o galo-da-índia tem uma plumagem traseira pendente como a cauda de serpente (*Hist. Nat.*, VIII, 80), e com uma passagem do *Animalia* de Alberto Magno: “Sobre a afirmação segundo a qual (...) o basilisco é uma serpente em tudo semelhante a um galo, excepto que tem uma longa cauda de serpente, não acredito que seja verdade” (XXV, 13); a tradução inglesa das *Maravilhas do Mundo*, incluída no *Livro dos Segredos*, do Pseudo-Alberto Magno, sugere, por sua vez, a existência de um jogo de palavras à volta da associação entre o galo (*cock*) e o basilisco: “...a serpente chamada *regulus* em latim, em inglês *cockatrice*” (in Best e Brightman 1973: 85); este termo é, curiosamente, por vezes aplicado ao crocodilo (segundo o *Bestiário de Cambrai*: “O crocodilo, ao qual chamam *kokratris*, é uma serpente de água...”, CCXXXV, 15, in Ham 1939).

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, desde pelo menos 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 resolver disfunções relacionadas com o estômago e a digestão, com a visão em geral e com envenenamentos diversos, exala um odor igualmente fétido¹¹. Hildegard 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 malcheirosos; 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 (*Física*, 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, complementarmente, 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 Hildegard de Bingen, ao descrever uma cura para as escrófulas, por secamento, através do recurso ao fígado de um sapo (um animal “quente” e venenoso)

¹¹ Plínio, *Hist. Nat.*, XX, 51; Isidoro, *Etimologias*, XVII, XI, 8; Hildegard de Bingen, *Física*, I, 64.

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” (*Física*, 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)¹². 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 Hildegard de Bingen. Através do uso de animais conotados com a putrescibilidade, esses remédios têm o efeito de expelir 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 (*Física*, XXX, 12).

Estas informações, serão mais bem 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 constatação, 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)¹³.

Françoise Héritier, 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 (Héritier 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).

¹² É surpreendente a ligação onomástica entre as “escrófulas” e o “antrax” (lat. *Carbunculus*) e uma pedra semipreciosa cor de fogo, o carbúnculo (também chamado *anthrax*), frequentemente associado a Cristo, e que, segundo Isidoro, produz luz nas trevas, emitindo raios que são projectados directamente aos olhos (*Etimologias*, XVI, XIII, 14); ao referir as suas propriedades curativas, Hildegard de Bingen nota que o carbúnculo tem, entre outros, o curioso poder de afastar espíritos e de evitar o apodrecimento das “vestimentas” (*Física*, X, 14). Por outro lado, Bruneto Latini afirma que a áspide, serpente particularmente perigosa, guarda um carbúnculo e que, tapando as orelhas com a cauda, se mantém surda aos encantamentos de quem procura capturar o carbúnculo (*O Livro do Tesouro*, I, CXXXVIII).

¹³ Sobre as implicações metodológicas decorrentes de uma retórica científica com “gostos” (segundo a expressão Durkheimiana) comuns à chamada lógica simbólica, ver, Gomes da Silva 1989; Ramos 1996.

Os contornos heurísticos desta conceptualização têm o interesse de permitir enquadrar e sistematizar a 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 (*Cidade de Deus*, 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 acepção 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 monstruosidade 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.

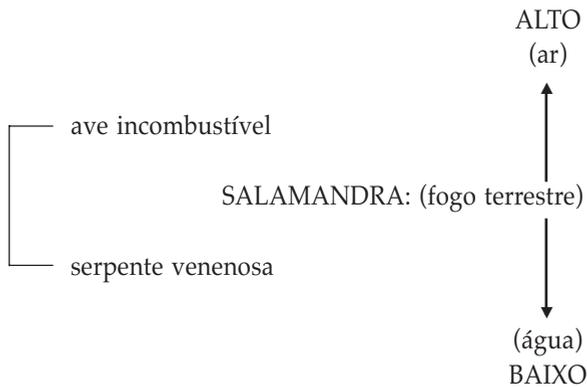
Retenha-se ainda a possibilidade de correlacionar a oposição doninha/basilisco com a já mencionada oposição icnêumone/serpente, segundo os mesmos princípios formais: mamíferos predadores que assumem uma posição baixa (o icnêumone cobre-se de lama e pó; a doninha penetra na toca do basilisco) para combater seres rastejantes mortalmente venenosos¹⁴. 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 dialéctica limitada à manipulação dessas categorias alto/baixo ao nível morfológico no combate contra a um pouco menos terrível serpente (levanta a cauda para se proteger do seu veneno e ataca-a por baixo).

Esta associação permite também enquadrar o carácter combinatório do “pássaro do Oriente” mencionado no *Comentário* de 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 encerramento 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

¹⁴ As doninhas (ord. *mustelidae*) (que tem, em grego, o mesmo nome que a deusa Deméter quando surge como profetisa: *Cerdo*) são pequenos mamíferos predadores extremamente vorazes, de corpo serpentina; o mangusto (*m. herpestes*, a cuja espécie pertence o icnêumone) tem hábitos e morfologia semelhantes à doninha (pertencem, no entanto, a *genus* diferentes).

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 medieval 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 rei indiano Preste João (*Carta-Urtext*, § 42-43, in Zarncke, 1879). 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 água¹⁵. “Verme” na *Carta*, “lagarto” para Isidoro ou Plínio, a salamandra surge em certos textos, como no *Livro dos Monstros de Diversos Géneros* e na *Física* de Hildegard de Bingen, classificada entre as “serpentes”¹⁶. Em qualquer dos casos, define-se segundo os mesmos princípios codificadores: animal rastejante, incombustível e ctónico, mas como o basilisco combinando características contrárias. Ressalve-se, no entanto, desde já que o *Bestiaris* (ms. A; in Panunzio 1963, I: 85) afirma explicitamente que a salamandra é uma ave branca¹⁷, e que textos como o *Fisiólogo Grego* (XXXI, in Zambon 1982: 67-68) e o *Bestiário* de Philippe de Thaün (vs.1305-1358, in Walberg 1900) 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 (o dragão, a quimera, o basilisco, etc.) e com regiões infernais (pela

¹⁵ Uma lista pormenorizada de referências clássicas e medievais ocidentais à salamandra pode ser consultada em Lecouteux 1982, II: 236-239.

¹⁶ O termo “serpente” tem nos bestiários, no entanto, um campo semântico distinto daquele que a taxinomia moderna sobre ofídeos lhe atribuiria: no *Bestiário* de Pierre de Beauvais, por exemplo, o tigre é classificado como serpente (in Cahier e 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 ígneo, com a fénix.

¹⁷ Como o basilisco, no *Livro das Maravilhas do Mundo*, do Pseudo-Alberto Magno (ou *cockatrice*, na versão inglesa, do século XV; in Best e Brightman 1973: 85).

dupla referência ao mundo cetónico e à *zona tórrida*) 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 das pimenteiras; é ainda mencionada a existência na Índia da fénix, a ave que ressuscita do fogo que a consome (Zarncke 1879; cf. Ramos 1993). 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 Ocidente¹⁸).

A temática do maravilhoso vestuário incombustível do Preste João¹⁹ encontra, por outro lado, curiosos paralelos na literatura cristã antiga, tanto ocidental como oriental. Alguns exemplos deverão aqui 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. 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*²⁰: 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).

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 (*in* Cahier e 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

¹⁸ Sobre as relações entre as visões cosmográficas cristãs ocidentais e a cartografia medieval, cf. Lecoq 1989.

¹⁹ Da temática do vestuário maravilhoso do Preste João são audíveis ecos longínquos em certos motivos presentes na literatura popular europeia (tanto germânica, como italiana e peninsular) que reverteu no conhecido conto de Andersen: *Kejserens nye klæder*, ou *O Rei Vai Nu*.

²⁰ É talvez este episódio, ou o do combate contra vários dragões, corrente em várias versões do *Romance de Alexandre* (Lecouteux 1982, II: 172), que surge indiciado na *Carta* (*Carta-Urtext*, § 53, *in* Zarncke 1879).

modo a atingi-lo e a entorpecê-lo; ultrapassado o obstáculo, o “filho do rei” penetra numa “velha cisterna”²¹ 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*, in Cahier e Martin 1851: 213-215).

Desconsiderando momentaneamente a associação metafórica do “filho do rei” a Jesus Cristo, expressa por Pierre de Beauvais — a qual é também recorrente na definição da figura do Preste João, na *Carta* (Albert 1991) —, 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 *Bestiarius*, 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 (in Panunzio 1963, I: 86)²²; 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 (in White 1960: 12-13). Na *Imagem do Mundo*, Gossouin de Metz nota que este procedimento pode inclusivamente servir para capturar o próprio tigre, além das suas crias (II, 2, § D^B).

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 conjugação 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 (também presente, ainda que de forma indicial, na *Carta do Preste João*²³).

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 oponentes animais (a doninha, o icnêumone, o pássaro do Oriente) ou humanos (Alexandre e o “filho do rei”), deixam entender uma relação de causalidade dialéctica entre

²¹ O basilisco é suposto viver em cisternas abandonadas e buracos húmidos (cf. Lecouteux 1982, II: 169-173).

²² Cf. também a *Imagem do Mundo*, de Gossouin de Metz, II, II, § D^B, e *Fisiólogo Valdense*, LV (in Mayer 1890); sobre este tema, ver Malaxecheverría 1986: 156-168.

²³ Os “espelhos” que permitem ao Preste João ver a grandes distâncias sem ser ele próprio visto, a pedra *midriosis* que o torna invisível, etc., são atributos ópticos que evidenciam o poder invisível, intangível e omnisciente do soberano oriental.

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 descendência²⁴.

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

²⁴ Veja-se, por exemplo, o *Bestiaris* (in: Panunzio 1963,I: 86), no *Bestiário* de Pierre de Beauvais, (in: Cahier e Martin 1861,II: 140).

do seu. O mesmo princípio rege o comportamento da doninha perante o basilisco, produzindo, através das glândulas anais, um odor fétido capaz de se sobrepor ao hálito impuro do inimigo.

Mas 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 *Bestiário* informa que a doninha concebe pelo ouvido e pare pela boca, dando à luz as crias mortas, que ressuscita ingerindo a arruda (in 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 dos humanos, o texto lembra que a fêmea não tem vagina e que por isso o macho ejacula na sua boca²⁵; 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, in 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 ambíguo²⁶.

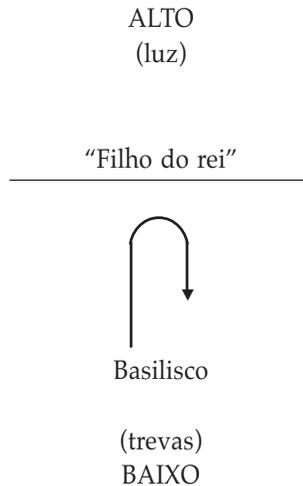
Note-se ainda que a surpreendente solução, proposta no *Romance de Alexandre*, de fazer levantar escudos polidos ao nível dos olhos para impedir uma conjunção visual letal e aniquilar o basilisco através do seu reflexo, tem como pano de fundo a própria definição deste como “espelho”. Isto é, sendo o princípio estruturante da narrativa um movimento contínuo de conjunção geográfica (entre o Ocidente e o Oriente), o basilisco

²⁵ A noção de conjunção problemática entre parte anterior e posterior do corpo, ou entre orifícios em extremidades opostas do corpo ou da cabeça, tem na descrição da áspide um interessante desenvolvimento, de certo modo complementar da concepção perversa da víbora: tal como o tigre é capturado, ou vê as suas crias serem capturadas, graças a um espelho que tem sobre ele um efeito encantatório, a áspide pode ser capturada, mas através do recurso à melodia de uma flauta (*Fisiólogo Grego*, in Carlill 1924: 234). No entanto, ela recorre a um artifício curioso para resistir ao encantamento: deitando a cabeça sobre o solo, de modo a tapar um ouvido, introduz a extremidade final do seu corpo no interior do outro, deixando assim de ouvir a música do encantador (*Bestiário* de Pierre de Beauvais, in Cahier e Martin 1851, II: 157). Se o processo encantatório pela música é formalmente análogo da concepção da Virgem Maria (pela palavra), o modo de resistir evoca o mesmo procedimento usado para combater serpentes e basiliscos: uma conjunção entre extremidades opostas do corpo provoca uma descontinuidade (neste caso não visual mas auditiva) que é garantia de sobrevivência da áspide.

²⁶ É interessante notar, de passagem, que os bestiários sugerem uma forte equivalência entre a natureza ambígua da doninha e a de uma ave predadora de serpentes, de origem asiática como o “pássaro do Oriente”: a cegonha. O *Bestiário* de Philippe de Thaün designa a cegonha como um animal impuro porque, graças ao seu longo pescoço, lava o anus com o seu bico; nota também que, ao contrário do que acontece com as víboras (parricidas e matricidas), demonstra um continuado afecto em relação às suas crias, que resulta no facto de estas tratarem os progenitores envelhecidos do mesmo modo (vv. 2631-2746, in Walberg 1900). A mesma configuração envolve ainda um outro animal, fortemente identificado com Jesus Cristo, nos bestiários: o leão, como a doninha, ressuscita as crias mortas, bafejando-as, ao terceiro dia (evocação da ressurreição); de olhar ardente e busto soberano que o associam à divindade, o leão é também caracterizado pelo rastejar da cauda no pó, para se esconder dos caçadores (representação da encarnação); a sua parte posterior é delgada, indicador da humanidade de Cristo, distinta da sua divindade. “Pelo leão, entendemos Jesus Cristo, e nós somos a sua terra em figura humana” (*Bestiário* de Philippe de Thaün, vs. 25-390, in Walberg 1900); sobre esta temática, ver análise mais adiante.

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.

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 formais 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 indissolúvelmente ligados²⁷. 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 é reconhecível uma formulação próxima, se bem que inversa, daquela apresentada pelo vestuário do Preste João na *Carta*.



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, poderia especular-se, 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.

²⁷ No sentido em que Radcliffe-Brown usa o termo (Radcliffe-Brown 1951: 20).

Esta variação importante é interpretável à luz da complexa dialéctica, marcada pelo contraste entre a “roupa imunda” e a “roupa de glória”, que toca os modelos ideológicos da soberania cristã europeia (Kantorowicz 1957). O vestuário brilhante produzido por monstros venenosos é uma expressão eloquente dos limites formais da *Cristomimesis* (isto é, 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”.

*

A questão suscitada no início deste texto — que aponta para a necessidade de reconhecimento da importância discursiva da ambiguidade lógica —, é frequentemente ignorada na tradição antropológica de análise das chamadas “classificações simbólicas” (Ramos 1996). 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 arturiano, entre o Preste João e Perceval (pai e filho, ou vice-versa, consoante as versões do romance arturiano). 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. 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) (cf. *Metafísica*, II, 2, e *Organon* I, V e XI)²⁸.

C. Lévi-Strauss, ao constatar (não sem algum incómodo) que a relação entre “significante” (gerador) e “significado” (gerado) tem a propriedade essencial de ser reversível²⁹, 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 (cf. Pavel 1988: 45-59). É que, inevitavelmente, a noção de reversibilidade, tal como C. Lévi-Strauss a delimita (seguindo R. Thom), 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

²⁸ Sobre Aristóteles e os processos classificatórios, ver P. Pellegrin, *La Classification des Animaux Chez Aristote. Statut de la Biologie et Unité de l'Aristotélisme*, Paris, 1982, in Gomes da Silva 1994: 14-15; ver também 20-21).

²⁹ Lévi-Strauss 1983: 297; C. Lévi-Strauss segue aqui a formulação proposta por René Thom (*Modèles Mathématiques de la Morphogénèse*, Paris, 1974).

entre termos contrários é explicitada, “à superfície”, através de uma relação de confronto (como nos diversos casos apresentados atrás), são perfeitamente reconhecíveis as forças centríptas que mantêm indissolivelmente, inextricavelmente, fundidos os agentes dessa relação sizígia.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO de Hipo, 1984 [1972], *Concerning the City of God against the Pagans*, Harmondsworth, Penguin.
- ALBERT, Jean-Pierre, 1991, “Le Roi et les Merveilles: à Propos de la Légende du Prêtre Jean”, *Cahiers de Littérature Orale*, XXIX, 17-45.
- ARISTÓTELES, 1969, *Metafísica*, 1.º vol. (Livros I e II), Coimbra, Atlântida.
- , 1985, *Organon I*, Lisboa, Guimarães Editores.
- BEST, M., e BRIGHTAMN, F. (ed.), 1973, *Book of Secrets of Albertus Magnus; of the Virtues of Herbs, Stones and Certain Beasts, also a Book of the Marvels of the World*, Oxford, Clarendon Press.
- BLOCH, Marc, 1983 [1924], *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le Caractère Surnaturel Attribué à la Puissance Royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard.
- CAHIER, Charles, e MARTIN, André (ed.), 1847-56, *Mélanges d’Archéologie, d’Histoire et de Littérature*, 4 vols., Paris, Poussielgue-Rusand.
- , 1874, *Nouveaux Mélanges d’Archeologie, d’Histoire et de littérature sur le Moyen Age — Curiosités Mystérieuses*, Paris, Firmin-Didot.
- CARLILL, John (ed.), 1924, *Physiologus, Epic of the Beast*, Londres, Carlill & Stallybrass.
- DETIENNE, Marcel, 1989 [1972], *Les Jardins d’Adonis. La Mythologie des Aromates en Grèce*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, Émile, 1968 [1912], *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF.
- GOMES DA SILVA, José C., 1989, *L’Identité Volée*, Bruxelas, Editions de l’Université de Bruxelles.
- , 1994, “Classificações, Hierarquias, Polaridades”, *A Identidade Roubada*, Lisboa, Gradiva.
- GOSSOUIN de Metz, 1913, *L’Image du Monde de Maître Gossouin de Metz*, Lausana-Paris, Payot.
- HAM, E. B. (ed.), 1939, “The Cambrai Bestiary”, *Modern Philology*, Londres, 36, 225-237.
- HÉRITIER, Françoise, 1979, “Symbolique de l’Inceste et de sa Prohibition”, IZARD, Michel, e SMITH, Pierre, *La Fonction Symbolique*, Paris, Gallimard.
- HILDEGARD De Bingen, 1988-89, *Le Livre des Subtilités des Créatures Divines (Physique)*, 2 vols., Grenoble, J. Millon.
- ISIDORO de Sevilha, 1983, *Etimologias*, 2 vols., Madrid, Editorial Católica.
- KANTOROWICZ, Ernst, 1957, *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press.
- LECOUTEUX, Charles, 1982, *Les Monstres dans la Littérature Allemande du Moyen Age. Contribution à l’Étude du Merveilleux Médiéval*, 3 vols., Göppingen-Estugarda, Kümeler Verlag.
- LECOQ, Danièle, 1989, “Rome ou Jérusalem: Cartographie Médiévale entre l’Influence Antique et l’Influence Chrétienne”, *Publications du Comité Français de Cartographie*, CXXI, Dez. 1989, 22-39.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1968, *L’Origine des Manières de Table (Mythologiques III)*, Paris, Plon.
- , 1983, *Le Regard Eloigné*, Paris, Plon.
- MALACHEVERRÍA, Ignacio, 1989, “Animales y Espejos”, NÚÑEZ, Juan Paredes (ed.), *Literatura y Fantasia en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada.
- MAYER, A. (ed.), 1890, “Der ‘Waldensische Physiologus’”, *Romanische Forschungen*, V, 392-418.
- PANUNZIO, S. (ed.), 1963-64, *Bestiariis*, 2 vols., Barcelona, Barcelino.
- PAVEL, Thomas, 1988, *Le Mirage Linguistique. Essai sur la Modernisation Intellectuelle*, Paris, Les Editions de Minuit.
- PERNOUD, R., DAVY, M., e DAVY, M. M., 1973, *Sources et Clefs de l’Art Roman*, Paris, Berg.
- WALBERG, E. (ed.), 1900, *Le Bestiaire de Philippe de Thaïn*, Paris-Lund, H. Möller.
- PLÍNIO, o Velho, 1979-1984, *Natural History*, 10 vols., Cambridge MA., Londres, Harvard University Press-Heinemann.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1951, “The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951”, *The Journal of the Royal Anthropological Society*, Londres, LXXXI, 1-2, 15-22.

- RAMOS, M. J., 1993, "A Águia e a Serpente. O Reino do Preste João na Literatura Europeia de Viagem entre os Séculos XII e XVII", *Gomes da Silva, J. C. (ed.) Assimetria Social e Inversão*, Lisboa, IICT.
- , 1996, "O Durkheimianismo hoje: Classificações, Hierarquias, Ambiguidades", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, XXXVI, 73-89.
- ROY, Bruno, 1975, "En Marge du Monde Connu: les Races de Monstres", ALLARD, G. H. (ed.) *Aspects de la Marginalité au Moyen Age*, Montreal, L'Aurore.
- WARBURG, Richard, 1937-38, "Miraculous Birds. The Physiologus in Beatus' manuscripts", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londres, I, 252-257.
- WHITE, T. W. (ed.), 1960, *The Bestiary. A Book of Beasts*, Nova Iorque, G. P. Putnam's Sons.
- WITTKOWER, Richard, 1987 [1977], *Allegory and the Migration of Symbols*, Nova Iorque-Londres, Thames & Hudson.
- ZAMBON, F. (ed.), 1982, *Il Fisiologo*, Milão, Adelphi.
- ZARNCKE, Friedrich (ed.), 1879, "Der Presbyter Johannes *Abhandlungen der König*"., *Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, Leipzig, VII, 827-1039.

Manuel João Ramos

Departamento de Antropologia Social – ISCTE
 Membro da Sociedade de Geografia de Lisboa
 Manuel.Ramos@iscte.pt

The analysis of information deriving from European classical and medieval encyclopedias reveals a profound discursive complexity. This complexity is specifically connected with an instance of manipulation of the taxonomic systems that one may define as sysygian. The dialectics of confrontation between antithetical opponents, or the reversibility of certain morphological and behavioural transformations are special configurations of such combining (or sysygian) logic; and they are frequently rendered manifest through the metaphorical use of mirrors (or of visual continuity and discontinuity).