

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



O basilisco: dos bestiários ao *Orto do Esposo*

Camila de Abreu Lopes Seixas e Sousa

Tese orientada pela Prof.^a Doutora Angélica Varandas,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em
Estudos Comparatistas

2021

Índice

Resumo	3
Abstract.....	4
Agradecimentos	5
Introdução.....	8
1. O Bestiário.....	13
2. As iluminuras e o neoplatonismo	34
3. O Orto do Esposo	42
4. Sobre a serpente.....	79
5. Sobre o basilisco.....	95
6. Reflexão conclusiva.....	125
Índice de figuras	130
Bibliografia.....	133

Resumo

O propósito último deste trabalho consiste na análise da figura do basilisco, enquanto serpente, em quatro bestiários ingleses — *Bestiário de Aberdeen*, *Bestiário de Cambridge, MS. Ashmole 1511*, e *MS. Bodley 764*, todos estes do século XIII — e na obra portuguesa *Orto do Esposo*, obra de finais do século XIV ou de inícios do século XV. De forma a levar a cabo esta análise, é feito um breve estudo da origem e evolução do Bestiário, bem como da sua estrutura e conteúdo. Atentamos seguidamente nos quatro livros que constituem o *Orto do Esposo*, fazendo depois uma análise da figura da serpente e da sua carga simbólica. Por último, é feita uma leitura comparativa da figura do basilisco nas nossas diversas fontes. Destacamos, enquanto importantes matrizes teóricas, a filosofia neoplatónica e a imagética bíblica, estando estas presentes ao longo de todo o nosso estudo.

Palavras-chave: Basilisco; Bestiários; Literatura Medieval; *Orto do Esposo*; Serpente.

Abstract

The ultimate purpose of this study is the analysis of the basilisk in four English bestiaries — the *Aberdeen Bestiary*, the *Cambridge Bestiary*, *MS. Ashmole 1511*, and *MS. Bodley 764*, all of them from the 12th century, and the Portuguese manuscript *Orto do Esposo*, which belongs to the late 13th century or the early 14th century. To accomplish this analysis, a brief study of the origin and evolution of the Bestiary is made, as well as of its structure and content. The study of the four books that form the *Orto do Esposo* is followed by an analysis of the serpent and its symbolic meaning. Lastly, a comparative reading of the basilisk is made, based on our diverse sources. We give emphasis to neoplatonic philosophy and biblical imagery, as important reference points which are present across our study.

Keywords: Basilisk; Bestiaries; Medieval Literature; *Orto do Esposo*, Serpent.

Agradecimentos

Um especial agradecimento à minha orientadora, Professora Doutora Angélica Varandas, por ter despertado em mim o interesse por esta cultura da luz, que é a Cultura Medieval. Estava no princípio da Licenciatura em Ciências da Cultura, em 2014, na Faculdade de Letras. Um grupo de alunos mais velhos perguntava-me, a mim e aos meus colegas: “Já tiveram Cultura Medieval?” ao que respondíamos: “Ainda não”. “É onde tudo começa a fazer sentido”, diziam-nos, com uma superioridade madura de quem já percorreu muitos séculos de História nas várias cadeiras de Cultura, obrigatórias no nosso curso. “Se houver tempo e tiverem sorte, podem ter uma aula sobre sereias. Nós tivemos.” Invejávamo-los, queríamos saber o que havia a dizer sobre sereias durante mais de uma hora. Em 2015 chegou a nossa vez: tínhamos o primeiro contacto sério com as obras que floresceram na Idade Média. Folhas e mais folhas de apontamentos, notas trocadas entre colegas, queríamos ter, em suporte escrito, a versão mais próxima do que tinha sido dito em aula. Todas as matérias se tornavam mais entusiasmantes, à medida que percebíamos o quanto tínhamos ainda por perceber e descobrir. A minha vontade, em particular, foi a de nunca mais deixar de estudar e saber mais sobre o que aconteceu, o que se fez e como se fez, nesse período de tempo tão vasto a que nos referimos como Idade Média. Para este efeito tenho contado, de 2015 até agora, com a boa vontade da minha Professora Orientadora, que não hesita em dizer “sim” quando lhe pergunto se posso ir, mais uma vez, assistir a umas aulas de Cultura Medieval. Por vezes, nota: “Mas a Camila já sabe isto...”, e a verdade é que saio sempre com novas indicações e notas no caderno.

Deixo uma palavra de apreço à Professora Doutora Teresa Cadete, pelo seu sempre interessado acompanhamento dos meus trabalhos académicos, bem como dos seus sempre preciosos conselhos amigos.

Lembro, com grande reconhecimento, os professores da Faculdade de Letras que, sem qualquer obrigação, estiveram dispostos a ouvir-me falar sobre esta dissertação e me deram ainda importantíssimas referências bibliográficas, umas vezes em fotocópias, outras em livros gentilmente oferecidos. Penso, em particular, no Professor Doutor Manuel Frias Martins, e no Professor Doutor Ernesto Rodrigues. Aqui lhes deixo uma palavra amiga e expesso a minha gratidão. Pude também contar com a ajuda de três professoras da Faculdade que, sempre sem qualquer obrigação, me deixaram assistir às suas aulas e fazer perguntas como qualquer outro aluno. Aqui deixo expressa a minha estima à Professora Doutora Cristina Sobral, que me recebeu nas suas aulas de Crítica Textual; à Professora Doutora Filipa Afonso, que me acolheu nas suas aulas de Arte e Filosofia na Idade Média; à Professora Doutora Maria Leonor Xavier, que me recebeu nas suas aulas de Filosofia e Teologia na Idade Média. Os conhecimentos adquiridos nestas três disciplinas foram fundamentais para a elaboração de vários capítulos deste trabalho. No que respeita aos conhecimentos adquiridos a nível de seminários de mestrado, deixo um especial agradecimento à Professora Doutora Margarida Madureira, que me apresentou o *Orto do Esposo* numa aula de Estudos Inter-Artes. Autora de vários artigos sobre o *Orto*, também a sua contribuição para o aprofundar dos conhecimentos sobre esta obra foi fundamental.

E porque, para levar a bom porto uma dissertação, uma tese ou mesmo um trabalho, é essencial ter conhecimentos, e, também essencial, é saber de que forma olhar para e tratar esses conhecimentos, deixo o meu especial reconhecimento à Professora Doutora Helena Buescu e ao Professor Doutor José Pedro Serra, inextinguíveis no seu constante acompanhamento do meu percurso e por mim sempre admirados enquanto verdadeiros pedagogos.

Por fim, mas não menos importante, uma palavra de apreço à minha família e amigos, em particular: aos meus Avós, que não se encontram já neste mundo mas que, de uma ou de outra forma, nele continuam; ao meu Pai, tradutor exímio e ajudante de problemas textuais de última hora; ao André, fiel companheiro de todas as horas; à Nádia, generosa alma sempre disposta a escutar-me; ao meu amigo Simão, com quem espero continuar a aprender até sempre; à minha amiga Raquel, atenta ouvinte com a sua sempre calorosa presença; ao meu colega João, valiosa fonte de boas ideias e sempre disponível; às minhas colegas de licenciatura, Carolina, Mariana e Marta, belíssimas amizades que a Faculdade de Letras me trouxe.

Introdução

O estudo a que agora nos dedicamos é motivado, a nível pessoal, por um interesse na forma como os animais têm sido pensados, ao longo do tempo, pelo ser humano. A este interesse junta-se outro, o de pensar a importância das Escrituras e da simbologia animal que nelas está presente, principalmente quanto aos seres reptilíneos, e observar de que forma essa simbologia moldou a perspectiva do homem medieval quanto a estes animais. Assim, neste trabalho terá particular destaque a serpente, sendo o basilisco, animal a que nos dedicamos em específico, considerado o rei de todas as serpentes.

O tempo histórico em que se produziram as obras a que aqui nos dedicamos enquadra-se numa cultura que olhou o mundo como um espaço rico em significação simbólica, uma cultura que *mediou* o Bom e o Belo de Platão, uma cultura em que existia uma complexa teia de correspondências, na qual uma coisa significava outra. Trata-se da cultura medieval, essas duas palavras que abarcam aproximadamente mil anos de História, desde a dissolução do Império Romano do Ocidente (século V) à queda do Império Romano do Oriente (século XV). Foi esta uma cultura em que a palavra e o manuscrito tiveram um papel central na produção e difusão de conhecimento. Por este motivo, analisamos agora o que nos dizem alguns dos manuscritos sobreviventes sobre essa curiosa serpente — que, por vezes, de serpente tem somente a cauda, ostentando um corpo de galo —, o basilisco. Escreveu Plínio, no século I, que o basilisco é uma serpente com manchas brancas (Cf. *Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII). Desta característica fizeram eco as nossas obras medievais, mas nem sempre foram manchas aquilo a que se referiram: umas fontes afirmam que o basilisco tem riscas, outras que tem pontos brancos, outras que tem apenas um ponto branco na cabeça. A variação a que esta característica esteve sujeita acontece a muitas outras, como procurámos mostrar no nosso trabalho. Estas modificações dão azo a interpretações curiosas, e as próprias iluminuras

espelham estas mesmas variações. Há, poderíamos dizer, um basilisco próprio de cada manuscrito, sempre com as suas particularidades — ainda que a forma e o seu aspecto se mantenham, no geral, os mesmos. Este nosso estudo baseia-se nas descrições do basilisco apresentadas em diversas obras. No que toca aos bestiários¹, a nossa atenção é dedicada aos seguintes: o *Bestiário de Aberdeen*, Univ. Lib. MS. 24, composto por volta de 1200-1210; o *Bestiário de Cambridge*, MS. Ii. 4. 26, composto por volta de 1200-1210; o *Ashmole 1511*, Bodleian Lib. MS. Ashmole 1511, composto também por volta de 1200-1210; o *MS. Bodley 764*, composto por volta de 1240-60². A selecção destes quatro textos em particular deve-se à sua pertinência para o nosso estudo. O *Bestiário de Aberdeen* encontra-se digitalizado e traduzido para inglês no *website* da Universidade de Aberdeen; os restantes textos encontram-se editados, em edições já consideradas canónicas.

A obra portuguesa *Orto do Esposo*, composta entre finais do século XIV e inícios do século XV, proveniente do Mosteiro de Alcobaça, integra também o nosso *corpus*, sendo o nosso objectivo último a comparação entre as descrições dos quatro bestiários ingleses referidos, e das provenientes desta nossa obra em português antigo. Notemos que o *Orto do Esposo*, como veremos, não é um Bestiário, mas colhe dos bestiários (e de variadíssimas *auctoritates*, de Plínio ou Aristóteles a Isidoro de Sevilha, que se dedicaram também à descrição do comportamento animal) importantes informações sobre as características e a simbologia dos animais, estabelecendo uma analogia entre essas mesmas características e aspectos da vida humana.

A par das obras que indicámos como integrantes do nosso *corpus*, recorreremos a outras fontes que foram importantes para as simbologias presentes nos bestiários e no

¹ Ao longo do nosso estudo, será usado o termo “Bestiário” quando nos referimos ao género textual e a um manuscrito em particular, e o termo “bestiário” (sendo mais frequente “bestiários”, no plural) quando nos referimos a um conjunto de manuscritos que se enquadram no género do Bestiário.

² As estimativas de data de produção dos bestiários foram retiradas da Tabela 17 de Baxter, “Surviving latin bestiaries”, de *Bestiaries and their Users*, 147-148.

Orto. Uma delas, como vimos já, é o Livro VIII, que trata a natureza dos animais terrestres, da *Naturalis Historiae* de Plínio. Também o Livro XII, “De Animalibus”, das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, dos séculos VI – VII, é fundamental na nossa análise. O Livro XVIII, de *De proprietatibus rerum* de Bartolomeu Ânglico, de cerca de 1240, enquanto uma das fontes a que o autor do *Orto* recorreu, é também importante no nosso trabalho. Ao Livro dos livros, a Bíblia, recorreremos inúmeras vezes, dada a sua relevância tanto para os bestiários como para o *Orto*.

O nosso primeiro capítulo debruça-se sobre a contextualização daquilo que viria a ser o Bestiário. Começamos com o *Fisiólogo* grego, escrito entre os séculos I e III, a obra que esteve na origem do Livro das Bestas, explicando de seguida as várias Famílias em que os bestiários se agrupam, estabelecidas por um dos seus mais importantes estudiosos, M. R. James, em 1928, e recuperadas por Florence McCulloch, em 1962. Neste capítulo reflectimos também sobre o conceito de *speculum*, fundamental no âmbito do neoplatonismo cristão, filosofia que abordamos ao longo de toda a nossa dissertação. As linhas principais do pensamento de Orígenes (185-254), de Santo Agostinho (354-430) e de S. Bernardo de Claraval (1090-1153), por exemplo, serão discutidas neste capítulo. Apoiando-nos no estudo de Baxter, *Bestiaries and their Users in the Middle Ages*, publicado em 1998, faremos uma análise do tempo e do espaço em que se deu a produção dos bestiários.

No segundo capítulo dedicamos a nossa atenção ao que se entende por iluminura e imagem, e reflectimos sobre a sua importância dentro e fora dos limites do Bestiário. Continuamos a nossa discussão sobre a filosofia neoplatónica, fundamental para entender o papel da iluminura. Pensamos também a relação da teologia com a filosofia, no contexto do pensamento medieval, e vemos de que forma o domínio teológico está presente no domínio filosófico, numa relação de dependência mútua.

O nosso terceiro capítulo será dedicado ao estudo do *Orto do Esposo*, às suas *auctoritates*, à sua narrativa exemplar, a par da sempre presente ponderação sobre a influência das Escrituras nesta obra que tanto reflecte a espiritualidade medieval. Dedicamo-nos também ao estudo do espaço do horto nas suas variantes: como *hortus conclusus*, como *locus amoenus*, como local paradisíaco, como local gerador de frutos. Para estudar esta nossa obra apoiamo-nos nos inúmeros ensaios de Pe. Mário Martins, que tanto do seu tempo dedicou ao escrito alcobacense. Ainda neste capítulo atentaremos no Aviário, bestiário que se dedica apenas a aves, e compararemos de que forma a simbologia da pomba difere desta obra para o *Orto do Esposo*. Este animal está, em certa medida, associado à serpente, e chegamos a esta associação através da passagem do Evangelho de S. Mateus, quando é ordenado por Jesus aos seus discípulos que sejam prudentes como a serpente e simples como a pomba (Cf. Mt 10, 16). Ainda no contexto do Aviário, veremos em que medida esta obra se refere à serpente. Uma breve reflexão sobre a simbólica do elefante, animal associado ao dragão, no contexto do Bestiário, é feita neste capítulo.

Já no quarto capítulo dedicamos a nossa atenção à figura da serpente: é nossa intenção mostrar aqui de que forma o *Orto* refere este animal, e procuramos ainda explorar, ainda que de forma bastante breve, a simbólica de serpentes como o dragão, a “grande serpente”, no contexto do Bestiário e do *Orto*, assim como a simbólica da pantera, animal que também se liga à serpente. Exploramos ainda alguma da simbologia bíblica associada a esta última.

No quinto capítulo dedicamo-nos exclusivamente ao basilisco. Símbolo do diabo, este animal é considerado o rei das serpentes, e tem quase sempre uma simbologia *in malo* associada. Neste capítulo observamos as várias iluminuras do basilisco nos diferentes bestiários, estabelecendo ligações entre estas. Veremos também de que forma

a ideia de basilisco evolui, desde o significar apenas uma serpente, para passar a significar um animal monstruoso com corpo de galo e cauda serpenteante. Apresentamos ainda um quadro comparativo, em que procuramos mostrar ao leitor quais as características do basilisco que são comuns às diferentes obras canônicas, e quais as que diferem e de que forma diferem, através da nossa explicação de cada ponto do nosso quadro.

A Natureza, enquanto grande Livro, mostrou ao homem medieval, através das suas criaturas, as lições necessárias a aprender para ter uma vida de luz. Também os bestiários, enquanto obras de celebração da luz, clarificaram o entendimento e o espírito daqueles que olharam as suas páginas. Estudamos um tempo em que o basilisco participava tanto da realidade como uma abelha. Esta serpente, elevada hoje em dia à categoria de criatura mitológica, faz-nos pensar nas palavras de C. S. Lewis: "Myth is a stronger thing than formal literature" (*The Allegory of Love*, 151).

1. O Bestiário

O Bestiário, que encontra a sua origem na palavra “besta” e que, por esta razão, pode também ser denominado o Livro das Bestas, é uma obra que circula na Idade Média — mais concretamente a partir do século XII, vindo a desaparecer no século XV. É, como vemos, uma obra medieval, no sentido em que todas as suas fases, surgimento, desenvolvimento e desaparecimento, se dão dentro de parte do período a que chamamos Idade Média. Muito nos dá a conhecer sobre a estética e, dir-se-ia, o modo medieval de olhar o mundo. Este “modo de olhar” encontra-se a uma distância temporal de cerca de 900 anos do século em que vivemos, mas não deixa, por isso, de ser mais do que merecedor do nosso estudo e reflexão. Estamos em sintonia com a leitura de Mattoso, sobre os nossos antepassados: “A forma como eles viram o mundo surpreende-nos e não podemos deixar de tentar compreender a mensagem que nos deixaram, apesar de ser tão diferente do que hoje pensamos” (*O imaginário da iluminura*, 27). A forma como se olhou e experienciou o mundo em séculos anteriores geralmente diz-nos alguma coisa sobre o que pensamos actualmente — nem que seja por ser tão diferente daquilo que hoje julgamos quando vemos, por exemplo, uma serpente, e não a associamos ao diabo, embora algumas pessoas continuem a temê-las, talvez pelas suas associações malignas.

Veremos, ao longo do nosso trabalho, como o Bestiário é o resultado de uma mistura de ideias de vários tempos e de várias culturas. As pequenas narrativas sobre os animais passam de pena para pena — perde-se, acrescenta-se, altera-se e por vezes recupera-se informação que manuscritos anteriores tinham ignorado. O Livro das Bestas tem no *Fisiólogo* grego³ uma das suas fontes mais importantes, tanto que os primeiros

³ Tal como o Bestiário tem no *Fisiólogo* um dos seus principais antepassados, também este último terá os seus próprios antepassados — consultar McCulloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*, (18-19). O passado histórico permite-nos concluir que a produção de determinado manuscrito, o aparecimento de uma ideia considerada inovadora ou mesmo uma invenção física são possíveis devido a uma (por vezes bastante) longa alteração gradual do pensamento dentro de uma sociedade.

bestiários são quase indistinguíveis do *Fisiólogo* (Cf. Baxter, *Bestiaries and their Users*, 29). Esta obra está na origem do Bestiário — é, nas palavras de McCulloch, “the ultimate source of them all” (*Medieval Latin and French*, 15), e “them all” refere-se ao *Fisiólogo* latino e às traduções que dele foram sendo feitas. O *Fisiólogo* (ou o *Naturalista*) foi uma obra produzida em Alexandria, entre os séculos I e III, escrita em grego, e cujo original nunca foi encontrado (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 5). O próprio *Orto* menciona o *Fisiólogo*, tratando-o como um filósofo, a propósito das características da Fénix: “E, segundo conta o philosopho que chamã Fissiolago, depois que esta aue ha quinhentos ãnos, sabe que o tenpo da sua morte he chegado” (*Orto do Esposo*, 311⁴). No *Fisiólogo* são exploradas as características e os hábitos dos animais sendo, de seguida, apresentada a sua interpretação alegórica, veiculando mensagens de natureza cristã. A separação entre uma parte descritiva e uma parte moralizante pode levar-nos a especular sobre se o original grego teria apenas a parte descritiva, tendo sido a parte moral e alegórica acrescentada posteriormente. Baxter descarta esta hipótese, dizendo que esta diferenciação entre as duas partes é uma estratégia textual (Cf. *Bestiaries and their Users*, 33), deixando ainda em nota: “(...) Lauchert (1889) demonstrated on the basis of a methodical analysis of Greek, Latin and other texts that the Physiologus was compiled in its present form” (*Bestiaries and their Users*, 33). Assim, aceitando que o *Fisiólogo* incluía já a parte literal e a moral, a relação Bestiário-*Fisiólogo* torna-se ainda mais próxima, uma vez que a estrutura textual permanece, pelo menos em relação a estas duas partes, a mesma.

Pela brevíssima descrição do *Fisiólogo* que até aqui apresentámos, podemos perceber que a relação com o Bestiário é estreita, uma vez que o último é também uma obra onde os hábitos dos animais são descritos, para depois uma moralização cristã lhes

⁴ Livro IV, Cap. LVIII.

ser associada. McCulloch refere-se até ao Bestiário como uma forma alargada do *Fisiólogo* latino (Cf. *Medieval Latin and French*, 7). Sobre este último, acrescentamos que se estima que, desde os séculos V-VI, circula uma tradução para latim do Fisiólogo grego⁵. Nos bestiários, tal como no *Fisiólogo*, encontramos uma grande diversidade de criaturas: o leão, a coruja, a sereia, a pantera, o unicórnio... Como se observa, são descritas tanto as criaturas existentes como as, diríamos hoje, fabulosas. Um monge da Idade Média ou um tradutor do *Fisiólogo* não teria grandes motivos para duvidar da existência de sereias. Sobre as criaturas descritas no *Fisiólogo*, escreve Baxter: “only a handful of the creatures of the *Physiologus* were native to Europe, the remainder only being known from written reports” (*Bestiaries and their Users*, 35). Assim, tal como eram desenhados elefantes e crocodilos nas iluminuras, também eram desenhados sereias e centauros, pois todos eles têm algo em comum: provavelmente nunca tinham sido vistos pelo copista e pelo iluminador, ou pela pessoa que acumulava as duas funções.

A partir do século XII começa a notar-se nos manuscritos da versão B⁶ uma influência da obra de Santo Isidoro de Sevilha (ca. 560-636), *Etimologias*. Há uma reorganização dos manuscritos que se baseia no Livro XII, “De Animalibus”, das *Etimologias* (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 6). Baxter mostra-nos que, das oito secções que fazem parte deste Livro XII, sete das doze secções do Add. 11283 (Bestiário de inícios do século XII, sendo o mais antigo da Segunda Família) correspondem às de Isidoro. Reproduzimos a tabela de Baxter, em que destacamos a amarelo a secção da serpente, a que mais nos interessa, nas *Etimologias* e no Bestiário:

⁵ No “Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis”, frequentemente atribuído ao Papa Gelásio (492-496), mas, segundo *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (462), datado do século VI, há uma referência, na lista dos livros considerados apócrifos, a “Liber Physiologus ab hereticis conscriptus et beati Ambrosii nomine praesignatus, apocryphus” (Dobschütz, “Das 'Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis’”).

⁶ Os manuscritos do *Fisiólogo* e dos bestiários foram organizados em famílias por M. R. James, em 1928. Mais tarde, em 1962, Florence McCulloch adiciona à Primeira Família de James uma sub-família, intitulada B-I (ver bibliografia para consultar as respectivas referências bibliográficas completas). Voltaremos à organização dos manuscritos em Famílias ainda no presente capítulo.

ETYMOLOGIAE XII

1. **De Pecoribus et Iumentis**
Omnibus animantibus . . . et ovium.
5 chapters (*Pecora et Iumenta*)
Industria quippe . . . dux gregis
2. **De Bestiis**
Bestiarum vocabulum . . . eo feruntur.
26 chapters (*Bestiae*)
3. **De Minutis Animantibus**
10 chapters (*Minutes Animantes*)
4. **De Serpentibus**
Anguis vocabulum . . . est locus.
36 chapters (*Serpentes*)
5. **De Vermibus**
Vermis est . . . aut vestimentorum
22 chapters (*Vermes*)
Proprie autem . . . perlabitur.
6. **De Piscibus**
Pisci dicti . . . concipiunt ostreae.
50 chapters (*Pisces*)
Animalium omnium . . . putrescunt.
7. **De Avibus**
Unum nomen . . . nominarentur.
60 chapters (*Aves*)
Alites quae . . . vitri fragmenta.
8. **De Minutis volatilibus**
15 chapters (*Minutes Volatiles*)

ADD. 11283

1. *Leo fortissimus . . . occursum.*
Bestiarum vocabulum . . . eo feruntur.
30 chapters (*Bestiae*)
2. *Quocienscumque . . . amisit.*
3. *Omnibus animantibus . . . et ovium.*
12 chapters (*Pecora et Iumenta*)
4. 6 chapters (*Minutis Animantibus*)
5. *Unum autem . . . vocarentur*
36 chapters (*Aves*)
6. *Anguis omnium . . . rectus.*
17 chapters (*Serpentes*)
Serpens vero . . . morte serpens.
7. *Vermis est . . . aut vestimentorum.*
22 chapters (*Vermes*)
Proprie autem . . . perlabitur.
8. *Pisces dicti . . . fluctuales.*
22 chapters (*Pisces*)
Animalium omnium . . . huic similia.
9. *Arborum nomen . . . multitudinem.*
19 chapters (*Arbores*)
10. *Natura dicta . . . subiungamus.*
11. *Gradus etatis . . . humum inicere.*
12. *Lapides Igniferi.*

Figura 1. Secções do Livro XII de Etymologiae e de Add. 11283. (Baxter, *Bestiaries and their Users*, 129 (Tabela 11)).

Dentro de cada secção do Bestiário, a estrutura assemelha-se à das *Etimologias*: “Both tend to open with an introductory passage describing the etymologies proper to creatures within the division, to follow with a series of chapters on individual animals, and to close with general statements about their natures” (Baxter, *Bestiaries and their Users*, 128). Podemos verificar, através da observação da figura 1, que a ordem das secções nas *Etimologias* não corresponde à de Add. 11283⁷ — tal deve-se ao facto de, segundo Baxter, Isidoro se ter baseado na ordem apresentada nos códigos do Levítico e do

⁷ O Add. MS. 11283 foi o manuscrito seleccionado para ser cotejado com o Fisiólogo, muito provavelmente por ser o bestiário sobrevivente mais antigo (pertencente à Segunda Família). De origem inglesa, terá sido produzido entre 1160-80 (Cf. Baxter, *Bestiaries and their Users*, 147).

Deuteronomio, enquanto o Bestiário mostra ainda semelhanças com a estrutura do *Fisiólogo*, por exemplo, ao começar pelas *Bestiae* (*Bestiaries and their Users*, 128) (de notar também que, no Bestiário, o primeiro animal é habitualmente o leão, considerado o rei dos animais⁸). Ainda quanto à ordem seguida por Isidoro, ao agruparmos as primeiras cinco secções, 1. *De pecoribus et Iumentis* — gado e bestas de carga; 2. *De Bestiis* — bestas como o cão, leão, leopardo; 3. *De Minutis Animantibus* — animais pequenos como ratos, doninhas, ouriços; 4. *De Serpentibus* — as serpentes; 5. *De Vermibus* — vermes, insectos; verificamos que todos estes animais se movem na terra. Segue-se 6. *De Piscibus* — os peixes, que se movem na água, depois 7. *De Avibus* — as aves, que se movem no ar, em conjunto com 8. *De Minutis volatilibus* — os insectos mais pequenos que voam. De facto, a ordem *terra – água – ar* é também a adoptada no Código da Pureza Ritual do Levítico (Lv 11, 1-25) e no Código Deuteronomico (Dt 14, 1-20). Sobre os Códigos, de destacar que, enquanto no Deuteronomio não há nenhuma referência explícita a répteis, no da Pureza Ritual (Levítico) encontramos as seguintes indicações: “Entre todos os répteis, estes são impuros para vós; quem os tocar depois de mortos ficará impuro até à tarde” (Lv 11, 31) e “Todo o réptil que rasteja sobre a terra é coisa imunda; não poderá ser comido” (Lv 11, 41), além de outras duas passagens, no mesmo Código, em que os répteis ou animais que rastejam sobre o ventre são referidos como imundos — Lv 11, 10 e Lv 11, 42-43. Baseando-nos na dicotomia puro – impuro, apresentada pelo Levítico e pelo Deuteronomio, vemos como os répteis, nos quais se inclui a serpente, são considerados impróprios para serem comidos ou mesmo tocados pelo homem, por serem animais imundos.

⁸ Também no *Orto* vemos perpetuada a imagem do leão enquanto rei dos animais: “O leom é rei de todas as bestas” (Livro III, cap. XV), e, ainda, o leão como símbolo de Jesus: “E por estas propriedades nobles que ha em no lion, é significado Jhesu Christo per ele” (Livro III, cap. XV).

Os fólhos dos Bestiários incluem, além das iluminuras (a que nos referiremos em particular em momento próximo), a *naturas* — também *proprietas*, onde se descreve, de forma literal, o comportamento de determinado animal, a sua natureza; e a *figuras* — também *moralitas*, em que, precisamente, uma ilação moral é retirada da *figuras*, e um significado alegórico é explicado. Apesar de a matéria de que os bestiários tratam ser, em primeira instância, de origem natural — os animais são parte da natureza —, a forma como essa matéria é abordada não é naturalista, isto é, não parte da visão mais racionalista originada pelo naturalismo aristotélico, mais tardio, alicerçada numa observação directa e/ou num raciocínio lógico (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 35). A propósito, lembramos que McCulloch se refere ao *Fisiólogo* — fonte original de onde todos os bestiários, directa ou indirectamente, derivam — nos seguintes termos: “a compilation of pseudo-science in which the fantastic descriptions of real and imaginary animals, birds, and even stones were used to illustrate points of Christian dogma and morals” (*Medieval Latin and French*, 15). Aqui, gostaríamos de enfatizar o termo “pseudo-science”, mesmo parecendo anacrónico, uma vez que, tal como referido por Baxter: “thinking of Bestiaries in anachronistic terms is to some extent unavoidable” (*Bestiaries and their Users*, 183). Ainda assim, é importante reconhecer que não estamos perante uma espécie de “zoologia medieval”. Nas palavras de Baxter: “we are not in any sense dealing with zoology” (Baxter, *Bestiaries and their Users*, 184), até porque as nossas noções de zoologia ou de ciência são bastante diferentes das medievais. No fundo, a grande falha que existe, o que nos impede de facilmente categorizar uma obra como o Bestiário, é o nosso entendimento desta obra não ser um entendimento medieval, isto é: ainda que tentemos olhar e ler o Bestiário de acordo com o que se pensava e sabia na época, tal nunca passará de uma tentativa de aproximação, porque carregamos a modernidade e a contemporaneidade connosco. Nas palavras de Baxter: “we no longer possess the medieval category into

which Bestiaries fell” (*Bestiaries and their Users*, 213) e, por isso, nos é tão difícil categorizar uma obra como esta, ou mesmo dizer de que domínios trata exactamente. Clark chama-lhes livros de alegoria animal (Cf. *The Medieval Book of Birds*, 1), que nos parece uma forma simples e eficaz de nos referirmos ao conteúdo dos bestiários.

Na introdução de *Animal Lore in English Literature*, trabalho a que vamos recorrer posteriormente, Ansell Robin indica os três principais modos de como os escritores usam as suas ideias sobre as criaturas: “(1) in description of their (real or supposed) form and habits; (2) as types of character or disposition in analogy or contrast with human nature; (3) as sources of simile or metaphor to illustrate the phases of human life and experience” (13). Parece-nos que os bestiários condensam estes três modos identificados por Ansell Robin, uma vez que descrevem o aspecto dos animais e seus hábitos; que, através da analogia, ligam o comportamento animal à natureza humana; e que, usando os animais como metáfora, apontam para as experiências da vida humana. Mas, como principal função, vemos que o Bestiário se centra na instrução moral. Nas palavras de Ansell Robin: “The Bestiaries too describe animals of various kinds, but only for the purpose of pointing an ethical moral or a Christian lesson” (*Animal Lore in English Literature*, 15). Outra das suas funções será o servir de ferramenta para a obtenção de um maior conhecimento espiritual e, conseqüentemente, de uma maior proximidade com o Criador de todas as criaturas a partir das quais se podem obter ensinamentos de índole religiosa. O Bestiário afasta-se de obras como os Tratados de História Natural, ou os lapidários (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 1) — o seu objectivo é outro, que não o enumerar das diferentes espécies animais ou tipos de pedra e dos seus usos medicinais: o veicular de uma mensagem cristã. Afinal, é produzido e estudado em mosteiros, destinado, portanto, a um público religioso (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 1-2). A diferença de público a que os bestiários em latim e os bestiários em vernáculo são

destinados é um dos factores que explica a diferença de qualidade das iluminuras dos primeiros (maior) em relação aos segundos (menor e com uma execução pouco rigorosa). Sobre esta diferença, diz-nos McCulloch: “This is doubtless in large part due to the audience for whom the work was destined — a less wealthy, and evidently rather often a less discriminating group, than the one to whom the finer Latin versions were addressed” (75).

Os bestiários devem a sua existência, principalmente, a Inglaterra e a França — foi nestes países que a sua produção foi maior, e, se seguirmos a classificação de M. R. James e Florence McCulloch, apenas os bestiários ingleses pertencem à Segunda Família, ou seja, apenas estes são bestiários propriamente ditos. No capítulo IV, sobre “Illustrated Bestiaries”, McCulloch refere: “de luxe editions appeared, almost exclusively in England” (74), e, adiante, quando olharmos para os números de bestiários tratados por Baxter, continuaremos a ver os bestiários de origem inglesa fortemente destacados dos restantes. Podemos encontrar as classificações de bestiários de ambos os críticos, James e McCulloch, de uma forma sistematizada, em Varandas, “A Idade Média”⁹. Também agora nos deteremos nessas classificações do *Fisiólogo* e do Bestiário. Regressando às origens do Bestiário, vimos, anteriormente, que a primeira fonte será o *Fisiólogo* grego. A partir deste surgem as traduções latinas, e interessa-nos em particular a chamada Versão B (ver McCulloch, *Medieval Latin and French*, 25), da qual deriva a Versão B – I: são os manuscritos que derivam da Versão B, e o “I” deve-se a Isidoro, pois estes manuscritos incluem passagens da obra de Isidoro de Sevilha, *Etimologias* — do Livro XII, “De Animalibus”, como tivemos oportunidade de referir anteriormente. Os manuscritos B – I são já uma subfamília dentro da chamada Primeira Família. Nesta Primeira Família estão incluídas três subfamílias: a subfamília B – I, já referida; a subfamília H – Livro II de

⁹ Páginas 7 a 15. Ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa.

Pseudo-Hugo de S. Victor e o *Aviarium*; e a subfamília de manuscritos de transição. São quatro os manuscritos que integram a subfamília H, que deve a sua designação à obra *De bestiis et aliis rebus*, incorrectamente atribuída a Hugo de S. Victor (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 30), mas da autoria de Hugo de Folieto (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 9). O primeiro livro de *De bestiis* refere-se apenas a pássaros e é, por isso, chamado *Aviarium* (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 31). Já o segundo livro, nesta classificação designado como “H”, é dedicado aos mamíferos. Importa-nos perceber onde se insere o *Aviarium* no contexto desta classificação pois, em momento posterior do presente trabalho, atentaremos na simbologia da pomba e regressaremos à obra de Hugo de Folieto. Importa-nos também explicar brevemente como são os manuscritos da subfamília de transição: trata-se de textos divididos entre vinte e quatro e quarenta capítulos, aproximando-se também na sua forma e conteúdo das subfamílias B-I e H (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 9). Quando estudarmos o basilisco, será observada a iluminura de um manuscrito pertencente a esta subfamília. Chegamos, finalmente, à Segunda Família, onde se incluem os bestiários propriamente ditos, que serão, em princípio, todos de origem inglesa¹⁰. O número dos capítulos incluídos no Bestiário mais do que duplica em relação ao número dos que fazem parte do *Fisiólogo* (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 34). Na classificação de James são apontadas as principais características do conteúdo dos manuscritos incluídos nesta família, sendo estas, parafraseando McCulloch, as seguintes: a divisão dos capítulos seguindo a apresentada no Livro II das *Etimologias*; a inclusão de capítulos sem a componente moral ou espiritual; a adição de material proveniente de Solino; a inclusão de longos excertos de *Hexaemeron*, de Santo Ambrósio; a inclusão, em algumas cópias, de passagens de

¹⁰ Cf. Varandas, “A Idade Média”, 10; e McCulloch, sobre a classificação de James, em *Medieval Latin and French*, 35. McCulloch aponta o século XII como o tempo de um ponto de viragem, ou seja, da transformação do *Fisiólogo* no Bestiário (Cf. *Medieval Latin and French*, 34).

Rábano Mauro e de *Pantheologus*, de Pedro da Cornualha; e a adição de um sermão, no capítulo sobre o cão, que começa com “Quocienscumque peccator” (*Medieval Latin and French*, 35). Como podemos ver pela lista de conteúdos que costumam fazer parte de um manuscrito da Segunda Família (e lembramos que os bestiários que se constituem como principal objecto de estudo neste trabalho são todos pertencentes à Segunda Família) existe uma divisão, «*De serpentum generibus*. “Anguis omnium serpentum...”» dedicada às várias espécies de serpentes (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 38). Nesta, são dezassete os tipos de serpentes indicados: *de dracone*; *de basilisco et sibilo*; *de vipera*; *de aspide*; *de ceraste*; *de scitale*; *de amphysibaena*; *de boa serpente*; *de jaculo*; *de sirenis serpentibus*; *de sepe serpente*; *de dyspade serpente*; *de lacerto et batracha*; *de salamandra*; *de saura*; *de stellione iterum et aliis serpentibus*; *de serpentum varia natura*. (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 38). No nosso capítulo quarto, quando estudarmos a serpente, regressaremos às espécies que são consideradas serpentes.

O Bestiário é uma obra que encontra uma base estrutural na função educativa conseguida através do uso da linguagem, seja esta uma figura ou uma palavra escrita. Só partindo deste pressuposto se conseguirá entender o Bestiário enquanto obra com um sentido moralizante, com um simbolismo *in bono* e *in malo*, indicando ao bom cristão o caminho a seguir e o caminho a evitar, respectivamente. Na base da construção dos bestiários encontra-se a ideia de que todas as coisas visíveis *apontam para uma outra coisa* não visível, e este é, precisamente, o significado da palavra “alegoria”: *állos* (que significa “outro”) e *agoréuein* (que significa falar em público, na *agorá*, ou praça do mercado), (Cf. Eco, *Idade Média – Bárbaros, Cristãos*, 506). Assim, o mundo não é um lugar onde os seres existem por mero acaso, ou devido a conjunturas favoráveis que permitem a sua existência, esgotando-se no próprio *ser* o seu significado, mas sim reflexos de uma outra realidade superior, divina, criadora de todos os entes. A criatura

aponta para o Criador, o que nos remete para a noção de *speculum*, do que *reflecte*, e que, por isso, se refere a uma outra coisa:

De todos eles [os corpos], colhe o homem as semelhanças [*species*] que emanam em virtude das suas luzes próprias e, por esta inscrição, à maneira de figuras reflectidas num espelho espiritual, vislumbra o homem a Divindade, de que todos aqueles seres corpóreos são, afinal, vestígios, ou, na linha da tese exemplarista, vislumbra o homem os exemplares divinos de que toda a criação é cópia. (Afonso, *Figuras da Luz*, 214-215.)

A noção de *speculum* foi sobretudo desenvolvida por Orígenes (185 – 254) no âmbito do neoplatonismo cristão, doutrina cujo objectivo primeiro é conhecer a causa de tudo o que existe. De acordo com o Padre grego, a natureza não deve ser alvo de mera curiosidade, nem deve ser observada apenas por prazer, mas sim entendida como um instrumento para chegar a Deus, uma vez que a vontade do Criador nela se expressa. Assim, o mundo natural é uma floresta de símbolos que, embora ocultos, o homem tem o dever de saber interpretar. O mundo sensível torna-se espelho do mundo inteligível e, através dele, é possível chegar à sabedoria divina. Neste sentido, todos os elementos naturais, desde as plantas aos animais, tornam-se símbolos de uma verdade espiritual. Os animais são entendidos como reflexos da alma humana e fonte de ensinamento. De facto, enquanto lugar privilegiado de revelação de Deus, o mundo é concebido por Orígenes como escrita sagrada, um livro no qual se pode ler a glória do criador, à semelhança do que acontece relativamente às Sagradas Escrituras. Existe, pois, uma analogia entre a natureza e a Bíblia, concebidas, pela primeira vez, como dois livros onde a palavra divina, o Verbo que tudo criou, deve ser lida e interpretada de forma simbólico-alegórica, de modo a que

seja igualmente compreendido o seu significado moral e místico¹¹. Ambas são espelho (*speculum*) uma da outra, pelo que a noção de *speculum* se torna assim central na filosofia de Orígenes, assumindo dois sentidos primordiais: 1) é no espelho que se reflecte a luz, da mesma forma que a luz divina se reflecte no mundo sensível, já que, desde Plotino, o princípio criador da existência (o Uno) é concebido como fonte de luz. 2) reflectir é também pensar, pelo que, é por intermédio da meditação sobre o mundo, que se pode ultrapassar o sentido literal das coisas, aceder ao seu sentido simbólico e moral, e logo, chegar ao entendimento de Deus. Neste caso, o neoplatonismo assume um compromisso com o gnosticismo, embora as duas correntes se oponham em algumas das suas premissas centrais.

Santo Agostinho de Hipona (354 – 430) dá continuidade às propostas de Orígenes, advogando que o estudo da natureza é imprescindível para melhor se compreender a Sagrada Escritura. Em *De doctrina christiana*, desenvolve uma complexa teoria do signo, entendendo por signo tudo o que se aplica para significar alguma coisa além de si mesmo (Cf. I, 2, 2). Distingue entre o signo próprio e o signo figurado: o primeiro alude literalmente à coisa ou ao seu sentido usual; o segundo remete para outro signo para além do habitual, pelo que é fundamental que se ultrapasse a interpretação literal para que se chegue à figurada, o que é possível por intermédio da descodificação dos significados escondidos na natureza (*integumenta*). O ser humano deve ser assim capaz de ultrapassar a matéria, o apego às coisas inferiores e à vertente literal do mundo e, por intermédio da meditação e do conhecimento, revelar o amor ao próximo, bem como a tudo ao seu redor para que aí possa descobrir a autoria de Deus. A filosofia de Agostinho é, pois, uma filosofia do amor (*caritas*): o amor às coisas superiores e, acima de tudo, a Deus. Como tal, é necessário transpor o plano da matéria, a concupiscência (*cupiditas*) de modo a

¹¹ Aos vários sentidos espirituais dedicaremos ainda a nossa atenção.

alcançar esse amor de que fala S. Paulo no capítulo 13 da sua Primeira Carta aos Coríntios, o amor totalmente altruísta, eterno e verdadeiro, aquele que:

(...) é paciente,
(...) é prestável, prestável,
não é invejoso,
não é arrogante nem orgulhoso,
nada faz de inconveniente,
não procura o seu próprio interesse,
não se irrita nem guarda ressentimento.
Não se alegra com a injustiça,
mas rejubila com a verdade.
Tudo desculpa, tudo crê,
tudo espera, tudo suporta.¹²

São também de S. Paulo as palavras que partem da ideia de espelho para aludir à ideia de que, após o dia do Juízo Final, os bons cristãos poderão abandonar o mundo das coisas ocultas, dos significados escondidos, reflectidos na natureza como num espelho, para finalmente poderem olhar directamente a face de Deus: “Agora, vemos como num espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face.”¹³ A importância desta afirmação de S. Paulo no âmbito da doutrina neoplatónica ao longo da Idade Média é acentuada por Johan Huizinga, que sublinha:

¹² 1 Cor 13: 4-7.

¹³ 1 Cor 13:12.

De nenhuma outra verdade era o espírito medieval mais consciente do que da frase de S. Paulo: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc facie ad faciem* (Porque agora vemos através de um espelho, obscuramente, mas depois veremos face a face). A Idade Média nunca esqueceu que todas as coisas serão absurdas se o seu significado se limitar à sua função imediata e à sua fenomenalidade e se, pela sua essência, não alcançar um mundo para além deste. (210).

No século XII, S. Bernardo de Claraval (1090 – 1153) acabaria por proferir, na sua Epístola CVI, uma frase que, em muito, resume a importância da natureza para os neoplatónicos: "Aprendemos mais coisas na floresta do que nos livros; as árvores e os rochedos ensinar-vos-ão coisas que não conseguiríeis ouvir noutra lugar (...)". Deste modo, o ser humano deverá desempenhar um papel de leitor desses dois grandes livros: a Bíblia, o Livro dos Livros, e o mundo sensível, fonte de conhecimento, que remete, através das criaturas que nele se encontram e que dele fazem parte, para o Criador do universo. Importa ainda sublinhar o papel fundamental do humano, nomeadamente da sua capacidade de fazer uso da razão e de, através do mundo sensível, chegar ao mundo espiritual, a causa primeira. "É que, desprovida da espiritualidade que cabe ao homem, a criação não saberia reconhecer-se a si própria como sinal do referente divino" (Afonso, *Figuras da Luz*, 216). Aqui, o humano é o elo de ligação entre a matéria, os seres, a dimensão terrena, e a sua origem, o que os faz *ser*, a dimensão celeste. Desempenhar a função de intermediário entre dois mundos é o que as capacidades racionais do homem lhe permitem fazer. A filosofia neoplatónica, sobre a qual continuaremos a discorrer no presente trabalho, terá uma importância fundamental e fundacional para o Bestiário — aliás, quando as ideias neoplatónicas vão, gradualmente, sendo substituídas pelas naturalistas e racionalistas (Cf. Varandas, "A Idade Média", 35), também o Bestiário vai

progressivamente deixar de ser produzido. Para visualizarmos o aumento e decréscimo na produção dos bestiários em Inglaterra, atentemos no gráfico de Baxter:

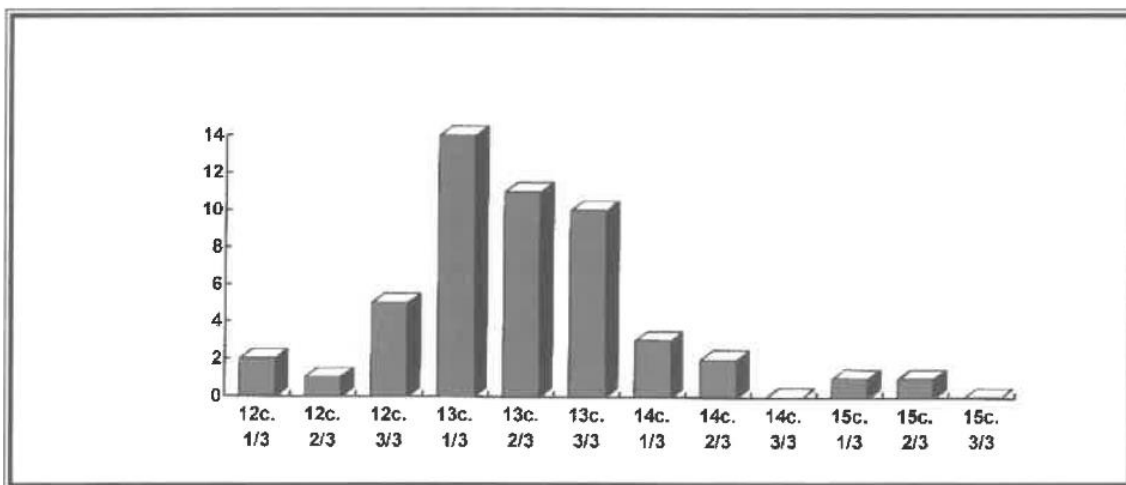


Figura 2. Gráfico sobre os manuscritos sobreviventes de bestiários e suas datas de produção. A produção de bestiários atingiu o seu pico no início do século XIII. (Baxter, *Bestiaries and their Users*, 167).

Baxter, no entanto, alerta-nos para o facto de haver uma maior possibilidade de perda dos manuscritos mais antigos, em relação aos de séculos posteriores, uma vez que a amostra parte do número de bestiários que sobreviveram. Sobre a totalidade da produção de bestiários, nota o autor: “it is extraordinarily difficult to come to a conclusion about the percentage of the total production of medieval books represented by the survivals” (*Bestiaries and their Users*, 167). Apesar disto, Baxter acaba por chegar a uma conclusão: “the survival rate probably falls within the range of 15 to 20 per cent” (*Bestiaries and their Users*, 167). Este assunto é retomado no Apêndice três (223-226), em que nos são mostrados dois métodos de cálculo da totalidade de bestiários existentes, ambos partindo de dados muito díspares entre si¹⁴. O que nos importa concluir é que, uma vez que a nossa amostra (número de bestiários existentes) é baseada, não na aleatoriedade, mas na

¹⁴ No primeiro método de cálculo da produção total de bestiários (Baxter, *Bestiaries and their Users*, 223-224), a tabela mostra-nos dados muito díspares: em Canterbury, por 100 monges, há 3 bestiários, mas em Llanthony II, por exemplo, por 50 monges, há 0 bestiários. Em ambos os métodos (1 e 2) verificam-se grandes diferenças nos valores das diversas casas, sendo difícil encontrar uma relação justa entre os dois valores apresentados em cada tabela.

sobrevivência dos manuscritos, é extremamente difícil estimar a totalidade da produção deste tipo de manuscritos. Regressamos ao gráfico, que nos mostra os cinquenta bestiários de origem inglesa existentes, distribuídos consoante o terço de século em que foram produzidos. Verificamos que o pico da produção foi o início do século XIII e, a partir do século XIV, dá-se uma queda abrupta nesta produção. Lembramos ainda que, dos bestiários sobreviventes, cinquenta são de origem inglesa, nove de origem francesa ou da Flandres, e um de origem alemã (Cf. Baxter, *Bestiaries and their Users*, 169).

Voltando às ideias neoplatónicas e à sua influência na construção do Bestiário, como já vimos, toda a criatura aponta (no sentido em que remete, por ser fruto de) para o Criador. Este é um dos princípios fundamentais para entendermos o Bestiário — não é uma mera colecção de imagens e narrativas sobre os animais que podia ser consultada nos tempos livres. É um livro de estudo, com um propósito e público específicos, como também tivemos oportunidade de ver aquando da breve reflexão sobre a diferença da produção dos manuscritos em latim e em vernáculo. E não são apenas algumas criaturas que remetem para o Criador, mas todas. As criaturas podem ser vistas como um meio de aceder ao Criador, porque Dele partiram e a Ele devem a sua existência. Está também aqui presente um caminho de ascese — porque se parte de algo que existe no mundo material para uma tentativa de ascensão a algo superior —, semelhante ao da exegese bíblica. Aliás, os quatro sentidos espirituais da Bíblia podem também ser encontrados nos bestiários, e são aqui enumerados e brevemente explicados: o sentido literal — a letra, aquilo que é expresso pela palavra; o sentido alegórico — que ensina as Doutrinas fundamentais; o sentido moral — que ensina de que modo se deve viver; o sentido anagógico ou místico — ensina de que modo se deve aderir a Deus. É a união de Deus e da alma, a completa superação. Destes três tipos de significação simbólica do texto bíblico, o sentido anagógico é o ponto máximo da ascensão espiritual. Será importante

ver que estes quatro sentidos podem dizer respeito a um mesmo versículo da Bíblia, isto é, de um mesmo versículo podemos extrair o seu sentido literal, o alegórico, o moral e o anagógico. Mas, sobre a exegese bíblica, reflectiremos em momento posterior. Podemos concluir que o Bestiário é, além de livro de estudo, uma obra que opera como ponte entre o mundo material, onde circulam as animais, e o mundo divino, do Criador, origem de tudo.

Vimos que existe uma hierarquia de sentidos numa escala de ascensão espiritual. Característicos do pensamento medieval (num sentido geral, porque excepções sempre as há) são os sistemas que se ordenam segundo uma hierarquia, pois será esta hierarquia o estabelecimento de uma ordem dentro do que é diverso. Aplicamos este modo de organização dentro pensamento teológico e filosófico, por exemplo, mas também quanto às criaturas: os animais respondem igualmente a uma organização hierárquica. O homem, que “cõparado he aas bestas e fecto semelhante a ellas” (*Orto do Esposo*, 83¹⁵), sempre é superior às bestas, uma vez que Deus lhe deu alma e razão. É Adão, e não Deus, nem os anjos, que vai nomear as criaturas:

(...) ca o Criador porẽ nõ quis que ell nõ os angeos posessem nomes a cada hũas animalia[s], mas que lhos possesse o homẽ, por tal que claramẽte demostrasse que o homẽ conhecia a natureza e o huso e os officios de cada hũas pella razõ que Deus aficara ã ell, e lhe dera sciencia de todas e leixou-lhe que as proueeese, as quaaes erã criadas por el e aviã de seer regidas per elle. (*Orto do Esposo*, 83¹⁶).

É este episódio da Criação que vemos ilustrado neste fólio do *Bestiário de Aberdeen*:

¹⁵ Livro IV, Cap. I.

¹⁶ Livro IV, Cap. I.

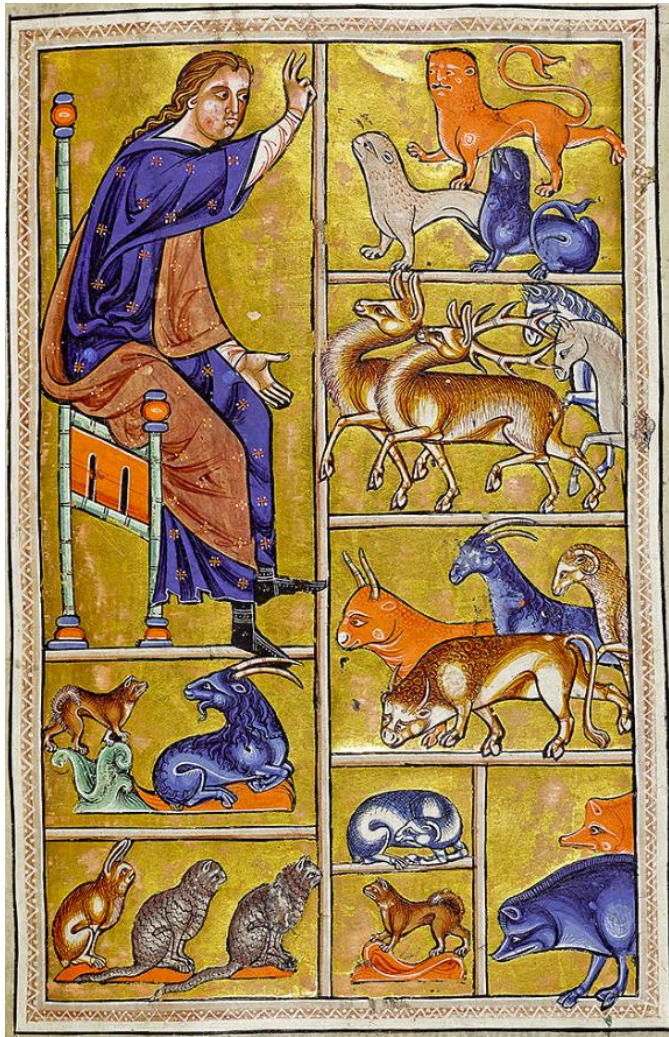


Figura 3. Adão nomeia os animais. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 5r.

Lembramos o texto bíblico:

Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus

e todos os animais ferozes; contudo, não encontrou uma auxiliar semelhante a ele (Gn 2, 19-20).

Não podemos deixar de mencionar a importância deste acto de denominar, a atribuição de um nome, da palavra que se associará a um animal para que se possa chamá-lo, e chamar está também associado ao uso da voz. Assim como Deus, através da palavra, cria o mundo, também o homem faz aqui uso da palavra, e atribui diferentes palavras a cada animal, tendo sobre eles uma autoridade, assim como Deus tem autoridade sobre todos os seres fruto da Sua criação. As iluminuras do Bestiário relativas à nomeação dos animais por Adão baseiam-se em Isidoro, mais concretamente no prefácio do Livro XII

das *Etimologias*, que temos vindo a referir. De notar também as linhas rectas presentes nesta iluminura e em duas das que mostramos de seguida, que aqui desempenham uma função de separação entre o homem e os animais, uma vez que o homem, porque dotado de razão, é visto como superior aos animais (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 29). Além disto, note-se que Adão ocupa, nesta iluminura, o mesmo lugar que Deus ocupa em três das iluminuras que antecedem este quinto fólio, isto é, o canto superior esquerdo. Referimo-nos às iluminuras que ilustram a criação das aves e dos peixes, a criação dos animais e a criação do homem, que agora apresentamos de forma sequencial, para facilitar visualmente a comparação:



Figura 4. Criação dos pássaros e dos peixes. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 2r.



Figura 5. Criação dos animais. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 2v.

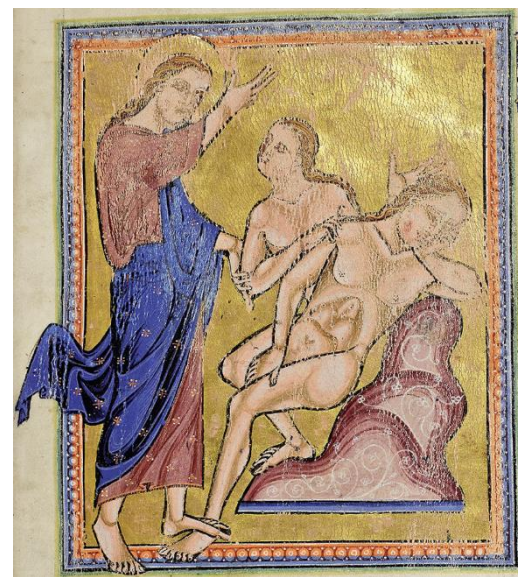


Figura 6. Criação do homem. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 3r.

Nestas três iluminuras vemos como a figura divina ocupa a quase totalidade da metade esquerda da composição, com o seu braço direito erguido, olhando a sua criação, assim como Adão, na iluminura que observávamos antes. Os dedos apontados, na perspectiva de Michael Camille, simbolizam, por um lado, a bênção divina e, por outro, o discurso

oral: no caso de Deus, o Verbo. No que diz respeito às imagens de Adão a dar o nome aos animais, que são muito semelhantes às da criação divina, também os dedos esticados representam a articulação da palavra. De lembrar que, de acordo com o Gênesis (1: 26-27), Adão foi criado à semelhança do Senhor. Assim se lê no artigo de Camille, “Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy”: “In Old Testament illustration the ‘voice’ of the Lord is often represented in this form as a pointed hand emerging from the clouds. The pointed index finger was a universal sign of acoustic performance” (28). Na primeira das três iluminuras desta série, a ilustração da criação das aves e dos peixes, observamos várias espécies de aves como o pavão e uma cegonha com uma serpente na boca, por exemplo, e, na parte inferior da iluminura, nas águas, vários peixes — o comentário a este fólio, no *website* da Universidade de Aberdeen, diz tratar-se de uma enguia ou de um congro, dois peixes semelhantes ao salmão (Cf. “The Aberdeen Bestiary”) e outros peixes não identificados. Na segunda iluminura desta série, a ilustração da criação dos animais, a única diferença significativa que encontramos na composição da figura divina, em relação à iluminura anterior, é a troca de cores das suas vestes: em vez de uma túnica azul e um manto vermelho, vemos uma túnica vermelha e um manto azul. A sua postura e a posição que ocupa na totalidade da composição são equivalentes, como começámos por observar no início do comentário a esta sequência de iluminuras. Quanto aos animais criados, vemos um elefante no topo, abaixo, e da esquerda para a direita, vemos uma lebre, um esquilo e um gato. Abaixo destes três animais inicia-se uma área que parece ter sido raspada — os dois primeiros animais serão um touro e um leão, e para a identificação dos restantes três animais recorreremos ao comentário do *website* da Universidade de Aberdeen, que diz tratar-se de um bode, um veado e um cavalo (Cf. “The Aberdeen Bestiary”), este último quase imperceptível. Na última destas três iluminuras vemos a criação do homem. Deus, representado numa figura

muito semelhante à da iluminura da criação dos animais, faz surgir a mulher, Eva, a partir do corpo do homem, Adão. É visível o mesmo gesto de autoridade divina representado pela mão direita erguida, e esta autoridade parece estar também representada pela mão esquerda de Deus, que se encontra a segurar o braço de Eva, como que retirando do homem aquilo que acaba de fazer surgir, e pelo pé esquerdo de Deus, que se encontra sobreposto ao de Adão. O fundo de todas as composições desta série — e, aliás, da maioria das iluminuras do *Bestiário de Aberdeen*, considerado, a par do *MS. Ashmole 1511* (manuscrito que integra o nosso *corpus*), do *MS. Bodley 764* (manuscrito também integrante do nosso *corpus*), e do *MS. Harley 4751*, obra-prima da iluminura inglesa (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 26) — encontra-se iluminado a ouro. De notar ainda que, enquanto que nas iluminuras da criação dos animais estão presentes as linhas rectas, separando o Criador das criaturas, nesta terceira iluminura, que ilustra a criação do homem, estas linhas são inexistentes. Talvez porque, tendo o homem sido feito à imagem e semelhança de Deus, se encontre mais próximo de Deus do que as bestas. Assim lemos no texto bíblico: “Deus disse: «Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.» Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher” (Gn 1, 26-27). O que vemos no conjunto das últimas quatro iluminuras que apresentamos no nosso trabalho (figuras 3, 4, 5 e 6) é esta ideia de uma hierarquia de seres (com semelhanças com a hierarquia que estrutura o pensamento agostiniano, ou a hierarquia dos seres de Pseudo-Dionísio, em que toda a mundividência entra numa escala), com a divindade a ocupar o lugar mais elevado, de maior autoridade, seguindo-se o homem e, por último, os animais. Também aqui somos confrontados com a importância do homem, enquanto mediador (porque interpreta), entre a realidade da matéria e a realidade divina.

2. As iluminuras e o neoplatonismo

No Livro das Bestas, além do texto, a iluminura tem também um importante papel a desempenhar. Para o entendermos, precisamos de olhar a imagem da mesma forma que, supomos, um monge do século XIII a olharia: “(...) entendia-se o termo ‘imagem’ mais como uma ‘semelhança’ do que como um ‘desenho’, ou seja, o seu significado prendia-se, em particular, com a palavra latina *similitudo* ou *species*” (Varandas, “A Idade Média”, 24). Tal como nos explica Varandas (no texto a que nos referimos) de seguida, a palavra *species* tem a sua origem nas doutrinas neoplatónicas que assumem que as coisas geram *species*, e estas *species* são, por sua vez, captadas pela visão, mente e alma de quem as apreende (Cf. “A Idade Média”, 24-25). E tal como as *species*, a imagem também vai ser apreendida pela mente ou pela alma, e situa-se assim internamente, sendo que a imagem figurativa se situa no exterior (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 25), é, primeiro, uma versão material, só depois gerando as *species*, já de ordem interna. Como vemos, também a imagem é “lida”, no sentido de ser apreendida e de veicular uma determinada mensagem. Assim, a imagem deve ser também concebida como texto e interpretada de acordo com os sentidos espirituais que aguardam uma leitura hermenêutica, isto é, ela é igualmente dotada de uma componente simbólico-alegórica e de uma dimensão moral de modo a que o seu leitor possa aceder a um nível místico-anagógico. Deste modo, a imagem é muito mais do que a literatura dos laicos (*litteratura laicorum*) ou a Bíblia dos iletrados, como lhe chamou Émile Mâle (*L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France*, 11). Se é certo que as imagens poderiam ser apreciadas por aqueles que não sabiam ler, e que constituíam a grande maioria da população medieval, remetendo para histórias dignas de ser contadas e aprendidas, a verdade é que também elas apelavam à interpretação, como sublinha Suzanne Lewis: “Instead of retelling stories in pictures, (...) the images create another narrative discourse in the complex of semiotic

system confronting the reader.” (*Reading Images. Narrative Discourse*, 15). É por esta razão que a maioria dos críticos actuais procurou resgatar a complexidade da imagem medieval, opondo-se claramente à perspectiva de Mâle acima referida. Tal é o caso, por exemplo, de Jerome Baschet que, em *L’Iconographie Médiévale*, afirma:

Dotées d’une capacité opératoire, d’une puissance d’effet et de formes diverses d’efficacité, elles [les images] ne sont pas les sages et pâles décalques de la doctrine des clercs ou d’autres énoncés attestés par ailleurs. Les images médiévales ne sont pas la Bible des illettrés. Congédions définitivement ce lieu commun, et c’est alors une diversité foisonnante, une prodigieuse inventivité figurative qui s’offrent à nous. Loin des conventions lénifiantes d’un art dit religieux, elles ne cessent de surprendre l’observateur (...). (9)

No que diz respeito à *iluminura*¹⁷, sublinhe-se a sua semelhança com a palavra “iluminar”, que significa dar luz a alguma coisa, clarificar ou tornar mais claro, explicar, revelar: a *iluminura* ilumina porque esclarece num diálogo íntimo com o texto que, por sua vez, é, de igual modo, criador de imagens de ordem mental, como, mais uma vez, Suzanne Lewis explica: “Visuality and textuality cannot be productively sustained in a relation of binary opposition. Images are read and texts are imaged.” (*Reading Images. Narrative Discourse*, 2). Deste modo, ao expor e clarificar quando a luz nela incide, revelando a sua dimensão cromática, também a *iluminura* participa das ideias de *speculum* e de refração da luz, tão caras aos neoplatónicos, assumindo-se como uma via para o conhecimento e, assim sendo, um meio de salvação espiritual. Para entendermos a importância das

¹⁷ A palavra vem de *alumen*, nome latino de uma pedra usada desde a Antiguidade na tinturaria. Daqui vem, também, a nossa palavra “alúminio”, uma vez que o alumínio é um elemento químico presente na pedra de alúmen. Uma palavra de agradecimento à Professora Cristina Sobral que nos ensinou este (e muitos outros) importante(s) esclarecimento(s).

iluminuras, e mesmo do Bestiário, lembramos as palavras de M. R. James, aqui parafraseadas por McCulloch: “as the authority on bestiaries in England, M. R. James, said, the bestiary ranked with the Psalter and the Apocalypse as one of the leading picture books of twelfth and thirteenth century England” (*Medieval Latin and French*, 70). De forma a entender a relevância da matéria tratada nos Livros das Bestas, importa sabermos que as representações dos animais não se ficaram pelos seus fólhos. Em 1919, George C. Druce publica, no *Journal of the British Archaeological Association*, a primeira parte de um artigo sobre a influência dos bestiários na arte eclesiástica, sendo a segunda parte publicada no ano seguinte. Na primeira parte, é-nos dito: “(...) Bestiaries were used in the interest of decorative art as applied to ecclesiastical buildings there is no doubt” (Druce, “The Mediaeval Bestiaries”, 48). Druce apresenta-nos imagens do leão na catedral de Estrasburgo (49) ou do tigre na catedral de Chester (49), entre outras. Também Miyazaki, já em 1999, dá-nos outro exemplo da difusão do material do Bestiário para lá dos fólhos, fazendo referência às misericórdias inglesas: “Compelling evidence of the transmission of bestiary imagery to other media may be found in misericords produced all over Europe but especially in England owing to the exceptional popularity of the bestiary tradition here.” (*Misericord Owls*, 23-24). Nas misericórdias presentes nos cadeirais das igrejas ou catedrais, observam-se animais como a raposa, a sereia ou o veado, que viram o seu significado alegórico amplamente explorado nos bestiários (Cf. Miyazaki, *Misericord Owls*, 24). Voltamos a este artigo nos parágrafos seguintes. Sobre a significação de um dado animal, importa notar que a simbologia que lhe está associada não é estática — até porque, por vezes, há um simbolismo *in bono* e *in malo* para uma mesma criatura. Já no *Fisiólogo* a volatilidade da simbologia de um animal era semelhante, como nos lembra Baxter: “(...) different animals can take the same role,

playing Christ, the Devil, or the Jews, in different chapters of the corpus” (*Bestiaries and their Users*, 72).

Para enquadrar teoricamente qualquer dos capítulos do presente trabalho torna-se essencial retomar o tema da filosofia neoplatónica, que tanto influenciou, em diversas fases, a filosofia da Idade Média num sentido geral. O tempo histórico é marcado ora por momentos de continuidade ora por momentos de ruptura. A filosofia neoplatónica baseia-se predominantemente numa síntese da filosofia de Platão, ao mesmo tempo que a transforma — é “neo” —, porque parte das premissas do filósofo grego e as desenvolve num outro contexto: se Plotino (205 – 270), habitualmente entendido como o fundador do neoplatonismo, era pagão, já Orígenes, também ele, como Plotino, discípulo de Amónio Sacas (175 – 242) era cristão, sendo ele o responsável por desenvolver a linhagem cristã do neoplatonismo. A Teoria das Ideias de Platão, segundo as quais existe um mundo superior onde estão as ideias em si e de que o nosso mundo sensível é apenas um reflexo, uma imagem, é, de acordo com Gilson, um dos importantes pontos em que Platão se presta como um aliado do Cristianismo (Cf. *History of Christian Philosophy*, 93), ou seja, facilmente nesta concepção de mundo superior, é este equiparado ao divino, de onde tudo procede e aonde tudo regressa. Também em Platão se observava já uma superioridade da alma em relação ao corpo (Gilson, *History of Christian Philosophy*, 93), tema que vemos, tantas vezes, ocupar uma centralidade na doutrina cristã, na visão do corpo como uma prisão da qual a alma se deve libertar — “É que, se viverdes de acordo com a carne, morrereis; mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis” (Rm 8, 13). Como veremos, também no *Orto do Esposo* esta temática da prisão do corpo e dos sentidos será retomada. Toda esta evolução das ideias (não as platónicas, mas o pensamento num sentido geral e colectivo), na perspectiva de Gilson, é parte de um caminho: “There had to be Greek temples and Roman basilicas before there could be

cathedrals” (*The Spirit of Medieval Philosophy*, VIII), e esta perspectiva vai ao encontro da que procuramos mostrar neste trabalho, através do estudo das numerosas e diversas ligações que os seres humanos estabeleceram entre um animal e um símbolo, um texto, uma interpretação, uma imagem. Sabemos que os textos e objectos circulam desde que as culturas são permeáveis e que as várias correntes de pensamento comunicam entre si. Assim, nas palavras de Gilson: “we have no right to isolate in our history things that in fact were united in reality. Christian thought, Jewish thought, and Mussulman thought acted and reacted on each other as we know” (*The Spirit of Medieval Philosophy*, 1). Tentaremos, sempre que possível e aplicável, expor estas ligações interculturais neste nosso trabalho.

Pensemos a relação da filosofia com a teologia, no contexto medieval. Considerando que a teologia medieval compreende uma parte de exegese bíblica e uma parte de reflexão filosófica, vejamos o que, por sua vez, integra cada uma destas partes. A palavra “exegese”, do grego “exēgēsis” para “interpretação”, tem a componente “(h)ēgē” também presente no grego “hēgeîsthai”, significando “conduzir” ou “guiar”. Ou seja, é a parte exegética que vai guiar-nos por determinado caminho interpretativo. Sendo a exegese medieval predominantemente simbólica, é imposta uma superioridade do espírito à letra – nesta exegese não literal, é exigida uma superação da letra aquando da leitura do texto sagrado, seguindo as palavras presentes em 2 Coríntios 3, 6 – “(...) a letra mata, enquanto o Espírito dá a vida”.

Detenhamo-nos agora na reflexão filosófica, também ela parte da teologia medieval. Na aplicação da filosofia à teologia, a primeira consiste em pensar o tema de Deus dentro dos limites da razão humana, limites estes que se encontram culturalmente determinados e, na Idade Média, estes limites estão, em grande medida, ancorados na filosofia neoplatónica e na filosofia aristotélica. Para os autores medievais, os filósofos

são os antigos, como Platão e Aristóteles (Cf. Gracia and Noone, *A Companion to Philosophy*, 1); lembremos que Tomás de Aquino, na sua *Summa Theologiae*, quando se refere a Aristóteles, escreve “o filósofo”. A reflexão filosófica e a teologia influenciam-se mutuamente, sendo que a filosofia se encontra subordinada à teologia num certo sentido: Deus e a sua revelação estão no centro da atenção intelectual, o que faz com que os seres humanos sejam pensados enquanto seres criados por Deus (Cf. Gracia and Noone, *A Companion to Philosophy*, 3), à Sua imagem e semelhança; seres que são o efeito de uma causa, a divindade. A propósito, tenhamos presente a seguinte realidade, aplicável a todo o período a que chamamos Idade Média: “religious life penetrated everything with its influence (...)” (Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 381). Estando Deus no centro da reflexão, surge uma questão a que Étienne Gilson se refere como “the irrational thing that is called Revelation” (Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 3). Para além de irracional, a Revelação é também inexplicável. Voltamos assim à questão da exegese, uma vez que se conclui que a ligação entre a religião revelada e a cultura filosófica só é possível mediante uma exegese não literal dos textos sagrados (Cf. Xavier, “Um antídoto antifundamentalista na exegese”, 199), ou seja, a tal superação da letra que abordávamos anteriormente.

Curiosamente, a premissa base do neoplatonismo vem de um pré-platónico. Pensamos no fragmento terceiro de Parménides (século VI a.C.), “o mesmo é ser e pensar”, ou “o mesmo é para ser e ser pensado”. Portanto, aquilo que se pensa é e tudo o que existe, sendo do domínio do ser, é pensável. Também Plotino afirma que o objecto do conhecimento é aquilo que é: podemos pensar o mundo que apreendemos por intermédio dos nossos sentidos – o mundo sensível – como uma imagem de uma outra realidade que está para além da nossa: o mundo inteligível. A relação entre estas duas realidades está organizada de modo hierárquico, de acordo com a sua doutrina das

emanações. No primeiro patamar está o Uno, uma entidade que está para além do ser, pois é dele que emana tudo o que existe. Este Uno é imaterial e inominável e é concebido como fonte de luz que irradia. É desta unidade que emanam os três níveis da realidade: 1) o Nous ou intelecto, o pensamento do Uno; 2) a alma do mundo e as almas individuais que dela emanam; 3) a matéria, o limite mais inferior da realidade. No domínio do neoplatonismo cristão, o mundo não é pensado como uma Emanação. De facto, enquanto que na doutrina plotiniana, o mundo é forçado a difundir-se, independentemente da vontade do Uno, no cristianismo, a realidade ocorre por desejo de Deus que cria o mundo à Sua imagem e semelhança. Deste modo, o mundo sensível é semelhante ao inteligível, existindo, entre os dois, também como já mencionámos, um jogo de espelhos. Assim, ao procurar conhecer a causa do ser, mas sabendo que essa está para além do ser, logo, não podendo ser pensada, como dita a premissa de Parménides, os neoplatónicos também sabem que tudo o que existe (os efeitos) se encontram pré-contidos na causa da qual tudo provém e à qual tudo regressa. Embora a causa do ser não possa ser identificada com os seus efeitos, a semelhança entre ambos permite que seja o mundo sensível a conduzir ao inteligível. Neste sentido, só é possível pensar a causa impensável e incognoscível recorrendo a um discurso metafórico acerca de Deus. Para além disso, o propósito da existência humana é este regresso da alma à sua origem, à fonte de onde veio. Nas palavras de Santo Agostinho, é inquietação o que se sente até ao momento do retorno: “o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti” (*Confissões*, 5).

Santo Agostinho é uma das figuras centrais da doutrina neoplatónica. Foi graças ao seu pensamento que a Idade Média foi predominantemente platónica até ao século XII. No domínio da problemática fé e razão, concilia as duas da seguinte forma: toda a verdade é cristã. Toda a verdade é una e é o cristianismo que dá a verdadeira sabedoria, procurada pela filosofia. Por conseguinte, a verdadeira filosofia é o cristianismo: “(...) já na época

de Cassiaco, Agostinho estava persuadido de que a sabedoria se encontra, de algum modo, no interior do sábio (10), e que ela coincide, em última análise, com a Sabedoria divina e o Filho de Deus (11).” (Xavier, *A iluminação em “De Magistro”*, 36). Deste modo, a fé é, para Agostinho, um dos caminhos da filosofia. Um dos claros exemplos da ligação da filosofia platónica ao pensamento agostiniano é a doutrina da iluminação. A metáfora da luz, que conhecemos de Platão, com o sol a iluminar as coisas que são verdadeiras, a dar o conhecimento dessas coisas, é adaptada pelos neoplatónicos e também por Santo Agostinho: é Deus que nos faz ver as Ideias porque ilumina a nossa mente com o conhecimento da realidade inteligível (Cf. Gracia and Noone, *A Companion to Philosophy*, 8), por Ele criada. Este sol é aqui pensado como supra-ser, na linha do que foi afirmado anteriormente, a propósito da hierarquia dos seres, quando referimos que Deus está para lá do ser, no domínio da transcendência. As iluminações deste sol, que é Deus, são os seus efeitos, as criaturas. São várias as passagens bíblicas ou alguns passos em obras de Santo Agostinho que podemos citar para ilustrar este carácter transcendente de Deus. Delas, escolhemos duas. Em 1 Coríntios 1:25 lemos: “(...) o que é tido como loucura de Deus, é mais sábio que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus, é mais forte que os homens”. O Todo-Poderoso está de tal forma acima das criaturas que até a sua fraqueza consegue ser mais forte do que o homem. E no capítulo 6 do Livro I de *De Doctrina Christiana*, escreve Santo Agostinho: “Deus ineffabilis est”. De Deus nada se pode dizer; Deus é inefável. É o indizível o que está para lá da realidade humana, que não se pode *dizer* através da linguagem humana porque a sua linguagem é divina.

3. O Orto do Esposo

Atentemos agora numa das principais obras do nosso *corpus*, de forma a podermos pensá-la e compará-la com outras, em momento posterior. O *Orto do Esposo*, obra que conta já com cerca de sete séculos de existência, chega até nós através de vários testemunhos, dois integrais e três fragmentários (Cf. *BITAGAP*¹⁸). Os dois manuscritos integrais são os apógrafos CCLXXIII/198, fólios 1r-155r (manuscrito A, cnum 1486 (Cf. *BITAGAP*)) e CCLXXIV/212, fólios 81r-251v (manuscrito B, cnum 1481 (Cf. *BITAGAP*)), oriundos do Mosteiro de Alcobaça¹⁹. Os três manuscritos fragmentários, cnum 19618 (manuscrito C), cnum 19616 (manuscrito D), cnum 19211 (manuscrito E), encontram-se, actualmente, no Arquivo Nacional Torre do Tombo. Além destes manuscritos, sabemos hoje que existiam alguns exemplares em bibliotecas como na do Rei D. Duarte e na do Condestável D. Pedro (Cf. Ferrero e Peixeiro, “Horto do Esposo”, *Dicionário da Literatura Medieval*). Escrito em português antigo, de autor anónimo, o *Orto do Esposo* deve a sua criação a duas pessoas: “Em primeiro lugar, o autor pròpriamente dito, decerto algum frade ou monge. Em segundo lugar, uma freira qualquer, sua irmã” (Martins, “Um tratado medieuo-português do Nome de Jesus” 4). Assim lemos no Livro I do *Orto do Esposo*:

(...) [es]creuy este liuro pera proueito e spi[ri]tual dilectaçom de todollos sinplezes fiees de Jhesu Christo, e spicialmête pera prazer e consolaçõ da alma de ty, minha jrmãã e compan[h]eyra da c[asa] diuinal e hũanal, que me rogaste muytas uezes que te fizesse em [li]nguagem hũũ liuro dos fectos [ant]ygos e das

¹⁸ Ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa.

¹⁹ Bertil Maler, em 1956, publica a primeira edição crítica da obra. Em 2007, os Professores Helder Godinho e Irene Freire Nunes publicam uma nova edição crítica, tornando o texto do *Orto* acessível, uma vez que a edição de Maler se encontra esgotada no mercado. Ambas as edições se baseiam nos manuscritos A e B.

façanhas dos no[bres barõees] e das cousas marauilh[osas] do mûdo e das propiedades das [animal]ias, pera leeres e tomares [espaço] e solaz ãnos dias en que te [cõuem] cessar dos trabalhos corpo[raees]. (*Orto do Esposo*²⁰, 1²¹)

É, portanto, um livro que estará com esta irmã na folga dos trabalhos do corpo, que a acompanhará na consolação da sua alma, mas que não se resumirá ao que foi por ela pedido. Explica-nos o autor²² do *Orto*:

(...) mais trabalhei-me fazer este liuro das cousas cõteudas ãnas Escripturas Sanctas e dos dizeres e autoridades dos doutores catholicos e de outros sabedores e das façanhas e dos exenplos dos sanctos homẽes. E cõ esto mesturey as outras cousas que me tu demandaste, asy como pude, segundo a bayxeza do meu ãtendimento e do meu saber. (*Orto do Esposo*, 2²³)

O resultado é uma obra de carácter moral e ascético, onde ecoam as vozes de diferentes *auctoritates* — Plínio (23-79), Santo Agostinho (354-430), Santo Isidoro (ca. 560-636), S. João Damasceno (676-749), Hugo de São Vítor (1097/1101-1141), mencionando apenas alguns nomes — para além da Bíblia, que sempre deve ter acompanhado o nosso

²⁰ O número de página a que fazemos referência, nas citações em texto, será sempre o correspondente à edição de Maler e, por este motivo, o nome do editor será, de ora em diante, omitido. Em nota de rodapé acrescentamos outros elementos a esta referência, como o número de Livro e Capítulo correspondentes, para que o leitor possa encontrar as respectivas passagens com maior facilidade.

²¹ Livro I, Cap. I.

²² Usamos o termo “autor” com a mesma acepção referida em nota de rodapé por Margarida Madureira em “Género e significação segundo o Orto do Esposo”, in Cristina A. Ribeiro e Margarida Madureira (coord.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 249: “Utilizo o termo «autor» para designar o sujeito de escrita representado no texto: «Eu, muy pecador e nõ digno de todo bẽ, escreuy este liuro [...]», in *Orto do Esposo* (Bertil Maler, ed.), Rio de Janeiro-Stockholm, Instituto Nacional do Livro-Almqvist & Wiksell, 1956-64, p. 1.”.

²³ Livro I, Cap. I.

monge no processo de escrita. Sobre o *Orto* e as Escrituras, escreveu Pe. Mário Martins que “temos, no *Horto do Esposo*, o melhor tratado, em português, sobre a Sagrada Escritura, e a maior apologia dela” (Martins, “Do Horto do Esposo, da Bíblia”, 59). A obra, segundo a informação apresentada nos manuscritos, está dividida em quatro livros. Para além desta divisão formal, Pe. Mário Martins estabelece uma divisão em três secções temáticas:

“1.º *Do nome de Jesus* (fls. 2v.-6).

2.º *Do horto da Santa Escritura e do modo como a devemos estudar e meditar* (fls. 6-36v.).

3.º *Da vaidade das coisas humanas* (fls. 36v.-155).” (Martins, “Um tratado medievo-português do Nome de Jesus” 5).

Acompanhando este esquema tripartido, o Livro I é dedicado ao nome de Jesus; o Livro II é dedicado ao horto da Sagrada Escritura, estabelecendo uma analogia entre a Santa Escritura e o horto do Paraíso terreal, e o Livro III, de “carácter mais pragmático” (Madureira, “A espiritualidade monástica num testemunho português” 71), determina como deve ser lida e ensinada a Sagrada Escritura — estes dois livros (II e III) fazem parte da *lectio divina* —; o IV e último Livro, de maior extensão, versa sobre a vaidade das coisas humanas, integrando o *contemptus mundi*. É neste último livro que vamos encontrar as histórias e os exemplos — mais significativos para o nosso estudo — sobre (ou com) serpentes, nas quais se insere o basilisco. Sobral aponta, como temas fundamentais desta obra, “a fé, o saber e a moral” («O Orto do Esposo», 413), espelhando este manuscrito, ao longo dos seus fólios, as características do saber medieval (Cf. 413). As ideias neoplatónicas, de que nos ocupámos nos primeiros capítulos deste nosso trabalho, estarão também muito presentes nesta obra portuguesa. Atente-se nas palavras

de Sobral, a propósito do modo como o saber é abordado no *Orto*, supondo uma forma de pensar a realidade enquanto bidimensional (Cf. Sobral, «O Orto do Esposo», 413):

(...) o conhecimento do mundo físico e material não é um fim em si mesmo, mas um modo de, contemplando a obra, contemplar o Criador, destino último de todo o conhecimento. Assim, e de acordo com a doutrina do simbolismo universal (de inspiração platónica) defendida por Santo Agostinho e adoptada por toda a Idade Média, o mundo deve ser entendido como uma linguagem cuja correcta descodificação conduz o Homem à felicidade eterna, paradisíaca. A orientação para a leitura correcta dos fenómenos e dos factos é o objectivo do autor do *Orto* (...) («O Orto do Esposo», 413).

Alguns princípios e, em geral, a abordagem do autor do *Orto* são muito próximos da filosofia neoplatónica que, como sabemos, também está presente nos bestiários. A ideia de haver uma correspondência entre mundo sensível e divino, e esse fim último enquanto paradisíaco e ligado a um horto ou jardim, são temas de grande relevância não só no *Orto* mas também nos bestiários e na Bíblia. Assim, o que nos importa aqui realçar são estes pontos de contacto entre as várias obras de que nos ocupamos. Regressaremos a estas ligações em vários momentos do nosso trabalho.

Fundamental será compreender a narrativa exemplar, (a obra contém 204 exemplos, no total, segundo F. G. Williams (“Breve Estudo do *Orto do Esposo*”, 207)) que tanto participa desta obra: “Trata-se duma obra de espiritualidade, cheia de doutrina e bem estruturada, mas onde o exemplo exerce uma função de relevo, bem de acordo com o ambiente literário que a cercava e com a tradição em que lançava raízes antigas” (Martins, “À volta do «Horto do Esposo»” 428). Importará lembrar que foram inúmeras

as colecções de *exempla* que circularam na Idade Média, entre eles: o *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, de Etienne de Bourbon, e o *Speculum laicorum*, ou a *Tabula exemplorum*, todos eles do século XIII, sendo que a produção destas recolhas começa a diminuir consideravelmente a partir de 1350 (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XLVI). Vindo já da Antiguidade, usado como instrumento retórico, visando a persuasão e fazendo parte da argumentação, o exemplo, segundo Aristóteles, pode ser de dois tipos: baseando-se no relato de eventos do passado ou em ficções inventadas para sustentar a argumentação (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XVI). O *exemplum* medieval é herdeiro destes relatos e destas ficções, com o objectivo de apresentar um discurso que, por ter sido protagonizado por figuras modelares do passado, assume um papel modelador do presente (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XVI). Ao exemplo da Antiguidade — enquanto instrumento retórico — acrescenta-se a “noção medieval da percepção visual do invisível (...). A um sentido retórico (...) o *exemplum* medieval acrescentou uma dimensão ética muito mais profunda, ao propor a dialéctica do visível e do invisível” (Morais, “A Exigência do Sentido”, XV). Ao contrário da *divina theoria*, a que corresponde a visão imediata de Deus, o *exemplum* opera ao nível da visão mental, e através da linguagem consegue remeter para o objecto não visível²⁴. Parece-nos, assim, que o *exemplum*²⁵ se torna (e permite) uma outra maneira de ver: através da apresentação de uma imagem, e operando sempre ao nível do que é humanamente cognoscível, aponta-se para o que não se consegue ver, mas que não deixa de estar presente.

Frederick G. Williams elaborou um esquema de apresentação de cada capítulo da obra (em “Breve Estudo do *Orto do Esposo*”, 203). Ilustramos o esquema de Williams

²⁴ Para maior desenvolvimento deste esquema medieval exemplar, ver: Ana Paiva Morais, “A Exigência do Sentido: Modos da Exemplaridade no *Exemplum* Medieval” (ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa), em cujo artigo nos baseamos ao mencionar os diferentes tipos de visão.

²⁵ Diferenciando os termos, de acordo com John Lyons (Citado em Morais, “A Exigência do Sentido”, XXXIV, nota 3), “exemplo” é o termo que se refere à figura ou ao processo retórico, enquanto que o termo “*exemplum*” é usado para o género discursivo, podendo este ser literário.

com um exemplo do Capítulo V, do Livro IV, livro esse que, como vimos antes, se debruça sobre a vaidade das coisas humanas. Primeiro ponto, segundo Williams: o tema é introduzido nas primeiras linhas. Como tema do Capítulo V podemos destacar a vaidade: “Nõ ha cousa sem uaydade soo o tẽpo” (*Orto do Esposo*, 102²⁶). Este capítulo é profundamente influenciado pelo *Eclesiastes*, constantemente citado ou copiado. Segundo e terceiro pontos: as autoridades são citadas e uma demonstração é construída a favor ou contra o assunto tratado. Na primeira parte (*Orto do Esposo*, 103²⁷) do capítulo em questão, é citado, entre outros, um “poeta filosafo”: “Quando fores beadante, aueras muytos amygos, mas se ueerẽ a ty maaos tẽpos, soo seras. Outrosy, o rrico, cõ auõdança que ha, he desoluto e desenfreado e corre aa sua uõtade e caae em cousas que nõ deue (...)” (*Orto do Esposo*, 103²⁸), culminando em “(...) ca asy diz Jhesu Christo: Hu he o teu tesouro, aly he o teu coraçom”²⁹ (*Orto do Esposo*, 104³⁰). Segue-se o quarto ponto: uma ou várias histórias são dadas como exemplos. Resumimos o nosso *exemplum*: morre um homem rico e avarento na cidade de Pádua, e é pedido a Santo António que por ele reze a missa. Começa por dizer que o rico que morre vai para o inferno, “E sobre esto prosequio sua preegaõ, ã tanto que ueo a dizer como o coraçõ do rico auarẽto sta ã aquelle luguar hu som a[s] suas riquezas e o seu tesouro (...)” (*Orto do Esposo*, 104³¹). Vendo que o corpo do rico não tinha coração, os presentes “(...) foram a[a] arca dos seus dynheyros e acharõ o coraçõ podre e muy fedorẽto” (*Orto do Esposo*, 104³²). Quinto e último ponto: Uma moral é tirada no fim. Dos vários avisos que são dados ao homem, podemos destacar: “(...) o cobiiçoso (...) nõca he farto, ca nõca põõe fim nõ termo ãnas

²⁶ Livro IV, Cap. V.

²⁷ Livro IV, Cap. V.

²⁸ Livro IV, Cap. V.

²⁹ O autor do *Orto* cita Mateus 6:21, também citado por S. Jerónimo.

³⁰ Livro IV, Cap. V.

³¹ Livro IV, Cap. V.

³² Livro IV, Cap. V.

cousas que ha mas ã aquellas que som por auer. O olho do cobiiçoso ãõ pode seer farto” (*Orto do Esposo*, 104³³). Assim, ancorado no Eclesiastes, o “autor” do *Orto* apresenta-nos a sua reflexão e compilação em torno de vaidade das vaidades: e tudo é vaidade.

Temos observado que a questão alegórica é transversal aos temas que abordamos: está presente na exegese bíblica, é usada no texto do *Orto do Esposo*, e estará igualmente presente no texto dos bestiários, tal como veremos em capítulo póstero. À alegoria o nosso autor refere-se como “figura”, usando uma coisa para significar uma outra coisa, diferente dessa: “À alegoria, usada no texto, o *Orto do Esposo* chama, com propriedade, figura (p. 31). [...] o processo retórico de representar uma personagem por outra, ou de dar a uma personagem uma nova identidade, para a fazer falar ou agir de uma maneira de outro modo impossível, é conhecido desde cedo (...)” (Amado, “Os géneros e o trabalho textual”, 15). Assim, o “fazer figura de” (alguma coisa), a alegoria e o exemplo estão relacionados, estando neles presente a noção de semelhança. É que as duas coisas que se comparam ãõ podem ser muito diferentes entre si; já desde Aristóteles que o fundamento do *exemplum* está no respeitar o pacto de semelhança com o modelo, isto é, tem de existir uma proximidade entre os elementos que vão ser comparados (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXI). Acrescentamos as palavras de Paulo Pereira: “(...) o seu entendimento [do autor] do termo *exemplo* é notoriamente plurívoco, acolhendo, sob esta designação, excursos destituídos de verdadeira substância narrativa” (Pereira, “Uma Didáctica da Salvação”, LXV). A ilustrar este entendimento do *exemplo* com vários significados, sendo um deles até a exclusão da parte narrativa, podemos ler: “Onde diz Seneca: A morte chama todos jgualmente e ãõ podemos fugir pera nehũũ loguar aas feridas e golpes das cousas” (*Orto do Esposo*, 352³⁴) e, adiante, sobre estas palavras de Séneca, lemos: “E per

³³ Livro IV, Cap. V.

³⁴ Livro IV, Cap. LXX.

este exemplo que põe Seneca (...)” (*Orto do Esposo*, 352³⁵). Ou seja, o nosso monge, por *exemplum*, nem sempre entende a narrativa que discorre sobre o tema enunciado, mas o enunciar de apenas um aforismo ou uma máxima, como vimos.

Uma referência a Tertuliano (c. 160 – c. 220) é necessária ao estudar o *exemplum*, já que é a este autor que se deve a adaptação do *exemplum* da Antiguidade ao cristianismo (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXV), um verdadeiro corte epistemológico marcado pela passagem à eloquência cristã (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXV). Como ideia-chave desta nova retórica difundida por Tertuliano surge a máxima *exemplum ex minoribus ad majora*, ou seja, os *exempla* vão servir uma finalidade superior através de um testemunho menor ou inferior (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXV). Nota Morais que “(...) foi à retórica cristã que se ficou a dever a adaptação do *exemplum* a uma finalidade didáctica” (“A Exigência do Sentido”, XXXVII), ou seja, apesar do *exemplum* da Antiguidade latina (de apontar que, em Roma, o *exemplum* integrava a instituição pedagógica e a oratória (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXIII)) obedecer já ao princípio de *docere* — ensinar, mostrar, promover a convicção de alguma coisa —, é no contexto da retórica cristã que ganha destaque a dimensão pedagógica ou didáctica. De lembrar que aquilo que define uma narrativa exemplar é uma argumentação baseada na analogia, o procurar das semelhanças entre duas coisas diferentes, e esta argumentação é muitas vezes desencadeada no *Orto* pela expressão “asi como”. Interessante observar também que é este o princípio básico subjacente ao nosso trabalho, o procurar as semelhanças e diferenças entre duas coisas: a descrição da serpente no *Orto* e a descrição em alguns bestiários.

Em *De Doctrina Christiana*, no Livro IV, Santo Agostinho refere-se ao orador e à eloquência cristã. Lembra que: “Huic ergo qui sapienter debet dicere, etiam quod non

³⁵ Livro IV, Cap. LXX.

potest eloquenter, verba Scripturarum tenere maxime necessarium est” (Capítulo 5, 8), ou seja, o que nunca perde a sua importância, tanto na eloquência cristã como em muitas das passagens do *Orto*, por exemplo, é a transmissão das palavras ou dos ensinamentos das Escrituras. Vimos já a importância do *exemplum* para uma prática didáctica — também em *De Doctrina Christiana* está presente a ideia de a oratória estar orientada para a prática pedagógica (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXVIII). Com Agostinho surgem vários novos pressupostos, importantes para entendermos a centralidade da oratória e do *exemplum* no ensino e naquilo que faz parte da eloquência cristã. São estes: 1) a noção de que a palavra do orador tem valor de testemunho (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXVIII), o que vai permitir que o orador se supere a si próprio, na medida em que a palavra que importa reter não é a do orador, mas sim a palavra divina a que o orador se refere — e daqui a ideia de *pectore sapientis* (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXVIII), como se a sabedoria saísse do próprio coração do sábio (sendo particularmente relevante esta ligação do corpo à memória ou à sabedoria, por vezes ligada ao coração, outras ligada ao estômago, na digestão das palavras, que vemos tantas vezes representada na Idade Média. A título de exemplo transcrevemos as palavras de Santo Agostinho, *De Doctrina Christiana*, que aproximam o conhecimento e a alimentação: “Sed quoniam inter se habent nonnullam similitudinem vescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa sine quibus vivi non potest alimenta condienda sunt” (Livro IV, Capítulo 11, 26)); 2) a noção de que a exemplaridade participa da dinâmica do acto (Cf. Morais, “A Exigência do Sentido”, XXIX), e o exemplo agostiniano é representado pela figura exemplar de S. Paulo, sendo este “simultaneamente modelo e exemplo, imagem em acção” (Morais, “A Exigência do Sentido”, XXIX) — estabelece já o modelo em si, já não se refere apenas a um modelo mas concretiza-o. É novamente no Livro IV de *De Doctrina Christiana* que Santo Agostinho elucida o

propósito da eloquência cristã: “Prorsus haec est in docendo eloquentia, qua fit dicendo, non ut libeat quod horrebat aut ut fiat quod pigebat, sed ut appareat quod latebat” (Capítulo 11, 26). Também ao *exemplum* em *Poetria Nova* de Geoffroi de Vinsauf é atribuída função semelhante: “para não deixar o assunto coberto com um véu menos transparente, ilustro-o com o seguinte exemplo” (Cit. em Morais, “A Exigência do Sentido”, XXXVI). Estas duas descrições da função da eloquência e do uso do exemplo mostram-nos como os seus propósitos são semelhantes: são mecanismos que servem para descobrir (no sentido de tirar o que cobre, mostrando), para clarificar o que não é ainda claro, para tornar algo compreensível. Percebemos assim que é esta semelhança nos seus propósitos que levam a que um destes (o *exemplum*) faça parte do outro (a eloquência cristã). O *exemplum* chega a ser quase indispensável no que toca a veicular uma mensagem da forma mais clara possível. No Livro III do *Orto*, o monge expõe o *exemplum* que agora parafraseamos: os bispos da Escócia enviaram um certo bispo para converter os ingleses. Este, como era muito letrado e era subtil no seu discurso, recorria a várias subtilezas ou agudezas que tornavam a sua mensagem imperceptível, não tendo êxito na sua missão de pregação. Enviaram então novo bispo, não tão letrado como o anterior, mas que era mais facilmente compreendido: como fazia uso de parábolas e de exemplos, as suas pregações eram claras e percebidas. E foi assim que este bispo “cõuerteo pouco meos toda Ingraterra” (*Orto do Esposo*, 73³⁶). De referir que não será por mera casualidade que o artigo de Morais (que temos vindo a citar a propósito da contextualização e breve história do *exemplum*), intitulado “A Exigência do Sentido: Modos da Exemplaridade no *Exemplum Medieval*”, integra a edição mais recente do *Orto do Esposo*, obra marcada pela eloquência cristã. Ainda neste artigo se resume o que é o *exemplum* para Alain de Lille: “O *exemplum*, tal como Alain de Lille o entende, é

³⁶ Livro III, Cap. XIII.

ilustração de um princípio moral e modelo a imitar. É tido, por isso, como elemento unificador, tendente à reunião de um todo fragmentado em torno de um princípio de totalização” (Morais, “A Exigência do Sentido”, XLI). Ou seja, uma vez mais, vemos como a intenção de clarificar, através de um mecanismo de junção e de ligação de ideias, está presente na noção da função exemplar.

Importa-nos notar que citar as Sagradas Escrituras é, num sentido primário, uma forma de estabelecer um elo com as próprias Escrituras. Vimos já que a Bíblia está presente ao longo de toda a obra e veremos adiante como o *Orto* tem uma ligação com o horto do *Cântico dos Cânticos* ou dos “Cantares do Amor”, como se lhe refere o nosso monge. “De certas passagens bíblicas, sobretudo do *Eclesiastes*, deriva, em parte, a mundividência do *Horto do Esposo* e a sua concepção da vida como um deslizar de sombras inconsistentes” (Martins, “Do Horto do Esposo, da Bíblia”, 52). É que “elle [“este mudo”] totalas cousas que da a seus amigos, todo lhe toma depois sanhudamête e muy toste” (*Orto do Esposo*, 110³⁷), e deste dar e tirar que o homem sofre está o monge perfeitamente consciente — como percebemos principalmente pelo Livro IV da obra, sobre a vaidade das coisas humanas —, querendo que o seu leitor também o esteja. Neves Henriques nota, de igual modo, o frequente uso do *Eclesiastes* no *Orto*: “o autor da obra não esconde sequer a sua preferência pelo abundante uso de versículos do *Eclesiastes*, que outra intenção não teriam que lembrar a transitoriedade deste percurso terreal” (*A caminho de uma espiritualidade laica*, 13). Se havia um tempo em que se vivia na graça e no paraíso de Deus, esse tempo teve um fim com Adão, e é desde esse momento de expulsão do paraíso que o homem se encontra numa certa decadência. “E os que delle descenderõ [[de Adão]] [fectos sterrados do parayso,] pello peccado delle gemem, soyeitos ao trabalho e aa morte” (*Orto do Esposo*, 84³⁸), aqui, debaixo do Sol. No entanto,

³⁷ Livro IV, Cap. VII.

³⁸ Livro IV, Pról. I.

não cabe ao homem aceitar passivamente esse estado de coisa já corrompida, e muito menos de não vislumbrar qualquer hipótese de salvação de si próprio. Até porque “(...) a aduerssidade e a maa andança do mûdo faz crecer e seer fortes os desejos dos justos, a qual cousa he de muy gram proueito” (*Orto do Esposo*, 201³⁹); portanto, o papel do homem face aos males que sofre é aceitá-los, já que também eles vêm de Deus, e fazer crescer a sua bondade, esperando a salvação da sua alma.

Também o título da obra, *Orto do Esposo*, participa das imagens construídas pela narrativa bíblica. No Cântico dos Cânticos, a esposa é um horto: “és um jardim fechado, minha irmã e minha esposa” (Cant. 4, 12). Na nossa obra, o esposo é Jesus Cristo e “(...) a esposa significa a alma. É esta o horto, jardim e pomar, onde se recreia o amado, que é Cristo, como Deus se recreava antigamente no Paraíso Terreal” (Martins, “As alegorias e exemplos do «Horto do Esposo»” 213). Em ambos encontramos o horto, espaço onde o esposo se recreia. Mas, ainda sobre o esposo, escreveu o monge: “E puge nome a este liuro Orto do Esposo, s. Jhesu Christo, que he esposo de toda fiel alma” (*Orto do Esposo*, 2⁴⁰). A significação de “horto” e “esposo” não é estática. O horto pode ainda significar a Bíblia, principalmente no Livro II da obra, que trata do horto da Santa Escritura. Diz-nos o monge: “A Sancta Escripura he tal como ho orto do parayso terreal, porque ella he muy fremosamente apostada cõ marauilhosos e[n]xertos e muy graciosamête afeytada com muy graciosas plantas (...)” (*Orto do Esposo*, 14⁴¹). A Bíblia é então “comparada e semelhãte” ao Paraíso Terreal, porque também nela há maravilhosas plantas, cheirosas flores, mansos ventos, doces cantares de aves. A obra é também, na sua significação simbólica, um horto, de onde podemos retirar as flores e os frutos para curar ou consolar a nossa alma: “asy como emno orto ha heruas e aruores e fruitos e flores e especias de

³⁹ Livro IV, Cap. XXX.

⁴⁰ Livro I, Pról.

⁴¹ Livro II, Pról.

muytas maneyras pera delectaçõ e mãtimẽto e meezinha dos corpos, bem asy em este liuro som conteudas mujtas cousas pera mãtimẽto e deleitaçom e meezinha e cõsolaçõ das almas [dos homẽes] de qualquer condiçom” (*Orto do Esposo*, 2⁴²). Acrescentamos ainda que a ideia de paraíso, pelo menos numa matriz cultural judaico-cristã, remete para um jardim. Virá a propósito mencionar a nota do Professor Frederico Lourenço, na edição da Bíblia traduzida do grego, em Ap 2:7, que nos diz que a palavra “paraíso”, em grego, significa “parque ajardinado” (Cf. Bíblia, Vol. II, 559). A própria palavra inclui já a ideia de jardim.

Importa-nos também perceber de que forma é usado o espaço do jardim, ou do horto, como local simbólico e gerador de símbolos, aqui numa acepção positiva, contrastando, por exemplo, com o horto das Oliveiras, local que marca o sofrimento de Jesus. No Livro II da obra, *Do horto da Santa Escritura*, o monge dedica catorze capítulos à descrição das flores, das árvores, dos frutos, dos animais, dos rios e dos limites deste jardim que são as Escrituras. Quem anda pelo jardim pode colher frutos, assim como quem lê e estuda as Escrituras pode colher os frutos dos ensinamentos que recebe. É este um dos pontos centrais que ilustra a ligação que há entre a Bíblia e um jardim: “(...) diz Casiodoro que a Sancta Scriptura he bem cõparada e semelhante ao orto, porque geera muytos fruytos” (*Orto do Esposo*, 25⁴³). O horto é espaço de raízes, de flores, de frutos, de árvores. É fonte de alimento e de remédios, “de heruas pera meezinhas de toda ãfirmidade da alma” (*Orto do Esposo*, 27⁴⁴). É lugar de produção, onde se planta e colhe; é um sítio que gera frutos. É também local de contemplação, de beleza estética. “Em muitas linguagens, a palavra para jardim significa delimitação” (Ronnberg e Martin, *O Livro dos Símbolos*, 146) — um espaço reservado, restrito, delimitado porque diferente

⁴² Livro I, Pról.

⁴³ Livro II, Cap. VII.

⁴⁴ Livro II, Cap. IX.

do envolvente, é o espaço sagrado: o Paraíso é um jardim. Em *All Things Medieval: An Encyclopedia of the Medieval World*, tornamos a encontrar esta necessidade de delimitar o espaço do jardim: “The first requirement of a real garden was its wall” (285). Voltamos a citar o versículo 4, 12 do Cântico dos Cânticos, fundamental para a análise em que agora nos concentramos: “*hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus*” – “és um jardim fechado, minha irmã e minha esposa, um jardim fechado, uma fonte selada” (Cant. 4, 12). Quando entendido alegoricamente, o amado do Cântico dos Cânticos é Deus ou o Messias, e a amada é a Igreja, o que faz deste canto nupcial a celebração da união entre amado e amada. Jesus é o esposo da Igreja. A experiência religiosa é, assim, como uma relação amorosa com Deus (Cf. Nova Bíblia dos Capuchinhos, 1051). Este *hortus conclusus*, que significa à letra “horto fechado”, é associado à Virgem Maria devido à particularidade de se encontrar fechado, selado, tal como a Virgem, que conserva a sua virgindade e que é intocável (Patrick, *The Oxford Companion to the Garden*, 225). Também o nosso monge, depois de comparar a Santa Escritura ao horto do paraíso terreal (Cf. *Orto do Esposo*, 14⁴⁵), nota que este horto se encontra fechado: “A entrada deste parayso, depois do peccado de Adam, sempre foy çarrada e uedada a toda a geeraçõ humanal, ca he todo cercado ã rredor de muro de fogo, em tal guisa que aquel fogo se jũta pouco meos cõ o ceeo.” (*Orto do Esposo*, 15⁴⁶). Além de ter a sua entrada fechada, esta entrada encontra-se protegida, como nos é explicado no Capítulo XIV do Livro II, dedicado aos guardadores do horto da Santa Escritura: “Assy como o orto do parayso terreal he guardado per gu[a]rdadores bem espertos, que som os angeos que guardam e defende[m] a emtrada delle, bem asy o orto da Sancta Scriptura he muy bem guardada e gouernada a defessa per guardadores muy uigiantes.” (35). Sobre o horto fechado, escreve Morais: “o muro destina-se a mostrar como o livro das Sagradas

⁴⁵ Livro II, Pról.

⁴⁶ Livro II, “Do parayso terreal”.

Escrituras não pode ser aumentado nem diminuído, (...) o seu sentido deve estar ao abrigo de extrapolações." ("Horto do esposo, um jardim de exemplos", 77). O horto das Sagradas Escrituras é fechado nos seus vários sentidos: fechado porque diferente do resto, sagrado; fechado porque intocável — podemos discorrer sobre o seu sentido, mas não podemos alterá-lo.

O espaço do jardim pode ainda ser considerado um *locus amoenus* – o lugar nem frio, nem quente, mas ameno, ideal, paradisíaco. Vimos já como as várias descrições do horto, no *Orto do Esposo*, têm muitas vezes a presença das flores, dos frutos, das fontes, das árvores. Não só cada espécie tem um simbolismo (como o cedro da esperança e a oliveira da piedade, entre outros), como contribui para que tudo funcione de forma concordante — o homem não estará subordinado à natureza, porque tudo parece operar em sintonia, num ecossistema perfeito. Estes elementos naturais servem ainda um outro propósito: "constituem uma forma de embelezar e aprofundar o sentido da vida do homem" (Morais, "Horto do esposo, um jardim de exemplos", 66) e talvez, a partir daqui, consigamos começar a esboçar uma relação de semelhança entre os animais presentes no *Orto do Esposo*, pensando especificamente nas aves do Livro II (todo ele alegórico, em que é descrito o horto das Sagradas Escrituras), e os animais dos bestiários — ambos aprofundam o sentido da vida do homem com a sua simbologia e significação. Além disto, um *locus amoenus* parece estar ligado à eternidade, ou talvez a uma suspensão do tempo, se pensarmos nele como tópico literário: a paisagem mantém-se apesar da passagem do tempo (Cf. "*locus amoenus*", *E-Dicionário de Termos Literários*). Parece ser um ideal estático, que não muda. É este o lugar perfeito para a concretização do Amor, tal como acontece no *Roman de la Rose*. Nesta obra, fruto de dois autores, em que as 4000 primeiras linhas se devem a Guillaume de Lorris, escritas entre 1225 e 1230, enquanto as restantes se devem a Jean de Meun, escritas entre 1269 e 1278 (Cf. *The*

Romance of the Rose, IX), é também o jardim que se torna o cenário do amor. O *Dicionário de Literatura*, sobre a “alegoria”, indica-nos que: “A alegoria pode ser um processo mais vasto de construção (de infra-estrutura) enformando, por exemplo, todo um conto, toda uma peça de teatro, toda uma epopeia” (30). Um exemplo de alegoria como este “processo mais vasto de construção”, estando na base daquilo que será depois o texto final, é o *Roman de la Rose*, que podemos considerar um texto alegórico. Nele, o *Amant* entra no Jardim do Prazer (também este um jardim fechado e em cujas paredes, do lado exterior, se encontram imagens de personagens como: *Haine*, *Vilenie*, *Envie*, entre outras) pela mão de *Oyseuse* e diz-nos, sobre aquele jardim: “Quand je me trouvais dedans, mon allégresse fut à son comble: sachez que je crus être au Paradis terrestre; l’endroit était si délectable qu’il semblait surnaturel.” (*Le Roman de la Rose*, 28). É nesse jardim que o *Amant* se apaixona pelo reflexo da *Rose* e que tenta conquistar o seu amor. Todas as personagens — a *Nature*, o próprio *Amant*, a *Raison*, a *Rose*, mencionando apenas algumas — são construções personificadas de conceitos mais abstractos. *Nature* não é apenas a personagem que vemos discursar, mas sim a Natureza no sentido mais lato que conseguimos conceber, o mundo natural, a matéria; o *Amant* pode ser uma representação de qualquer pessoa que ame ou deseje outra; a *Raison* pode significar o aspecto racional que integra todos os seres humanos; a *Rose* representa o amor da amada. C. S. Lewis, em *The Allegory of Love*, escreveu: “the 'abstract' places and people in the *Romance of the Rose* are presentations of actual life” (145). Como vimos, a cada personagem corresponde um sentimento, como, por exemplo, a inveja, e aquilo que acontece no espaço do Jardim de *Déduit* espelha a vivência na corte. Voltando à relevância da construção de um *locus amoenus* na nossa obra, aponta Morais: “A imagem tópica do *locus amoenus* é usada no *Horto do Esposo*, mas adaptada ao universo espiritual a que pertence esta obra. Afastando-se do imaginário do lugar idílico, em larga medida

herdado de uma tradição pagã, o horto está aqui associado, de forma explícita, ao paraíso terrestre (...)” (“Horto do esposo, um jardim de exemplos”, 69) e, sobre esta alusão ao paraíso terrestre nas descrições do *Orto do Esposo*, virá a propósito recordar Delumeau, no seu estudo sobre o Paraíso. A ideia que nos parece ser principal no capítulo III, de nome “O paraíso terrestre e a geografia medieval” (Delumeau, *Uma História do Paraíso*, 51-88), é a de que o paraíso não desapareceu da terra, tornou-se apenas inacessível (Cf. 51). A propósito do paraíso terreal, Delumeau lembra a posição de Isidoro de Sevilha: “(...) ele distingue dois paraísos: um, «terrestre», onde foram colocados os nossos primeiros pais; o outro «celeste», onde as almas dos justos aguardam a ressurreição” (Delumeau, *Uma História do Paraíso*, 57). Sobre este paraíso terrestre, Delumeau lembra uma passagem das *Etimologias* de Isidoro, que agora citamos. Trata-se da parte sobre a Ásia, incluída no Livro XIV, “De terra et partibus” (Sobre a terra e suas partes): “Paradisus est locus in orientis partibus constitutus, cuius vocabulum ex Graeco in Latinum vertitur hortus: porro Hebraice Eden dicitur, quod in nostra lingua deliciae interpretatur. Quod utrumque iunctum facit hortum deliciarum. (...) Cuius loci post peccatum hominis aditus interclusus est (...)” (998). (“O paraíso é um lugar do Oriente cujo nome traduzido do grego deu em latim *hortus*. Além disso, em hebreu chama-se *Éden*: o que na nossa língua significa *deliciae*. A junção das duas palavras dá *hortus deliciarum*. (...) Depois do pecado, o acesso a este lugar é proibido ao homem” (Delumeau, *Uma História do Paraíso*, 57)). O paraíso é então o horto das delícias, um lugar que existe materialmente e que se situa no Oriente. Ainda sobre a distinção terreno – celestial, lembramos as palavras que o nosso monge escreve em vários momentos: “êno orto do parayso terreal” (*Orto do Esposo*, 17⁴⁷) e “parayso celestial” (*Orto do Esposo*, 83⁴⁸), mantendo esta diferenciação que já observávamos em Isidoro, não esquecendo que

⁴⁷ Livro II, Cap. III.

⁴⁸ Livro IV, Pról. I.

também estas ideias a que nos temos referido têm os seus antecedentes – nas palavras de Delumeau, “a afirmação de que o paraíso terrestre não desapareceu do nosso planeta é anterior à era cristã” (*Uma História do Paraíso*, 51). Só que o paraíso é um *hortus conclusus*, fechado desde a expulsão de Adão e Eva (Cf. Delumeau, *Uma História do Paraíso*, 148-149). Depois do pecado original, o paraíso e a terra são lugares apartados, e esta “representação do Paraíso como um lugar fechado e inalcançável ao comum dos mortais está associada a este imaginário da expulsão e da queda após o pecado original” (Morais, “Horto do esposo, um jardim de exemplos”, 77).

No segundo capítulo do Livro II do *Orto* vemos como há dois importantes enxertos neste horto da Santa Escritura: um de três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) enxertadas numa única raiz ou essência, a Santíssima Trindade; e outro de duas naturezas (divina e humana) enxertadas num tronco de árvore, que é Jesus Cristo. Virá a propósito citar Pe. Mário Martins em “cada ser é um símbolo do sobrenatural e veremos isso ao longo de toda a obra” (“As alegorias e exemplos do «Horto do Esposo»” 216) ou “tudo é palavra misteriosa e cada ser pode transformar-se em mensagem sobrenatural ou humana” (“As alegorias e exemplos do «Horto do Esposo»” 217), pois a isto assistimos, constantemente e de forma mais adensada, neste livro segundo. No *Cântico dos Cânticos*, muitas vezes citado ao longo deste livro, é feita referência às flores das Escrituras que significam diversas virtudes. Diz o monge: “(...) onde diz Salamõ ãno Cantar do Amor, falando em pessoa da esposa: Descendeo o meu amado ãno seu orto pera pacer ãnas ortas e colher os lylios. E bem parece seer uerdade que estas flores e as outras muytas que som achadas ãna Sancta Scriptura, demostram e significam flores spirituaaes uirtuosas” (*Orto do Esposo*, 21⁴⁹). Há o cedro da esperança, a oliveira da piedade, a rosa do martírio e da paixão, também ela símbolo da “(...) bêeta Uirgem [das uir]geens, Maria, rosa singular [e

⁴⁹ Livro II, Cap. V.

es]tremada da celestrial deleytação [e de] toda a corte da cidade de Jherusalem, [que] he ãna gloria do parayso” (*Orto do Esposo*, 1⁵⁰), como nos é dito logo no início da nossa obra. No centro de todas estas flores e árvores está Jesus Cristo, o lenho desta vida (Cf. *Orto do Esposo*, 23⁵¹).

Sempre dentro dos variados significados para que nos remetem as palavras “horto” e “esposo”, atentemos agora num exemplo em que as flores e frutos do horto do esposo de uma Santa Virgem, Doroteia, são materialmente enviadas a Teófilo (não perdendo a simbologia de “ros[as de pa]ciencia” e “frutos de acabamêto de [obras] de saluaçõ” (*Orto do Esposo*, 3⁵²), mencionadas antes da descrição do *exemplum*), que dela escarnecia: “Hũa sancta uirgem, que auia nome Dorothea, era leuada pera degolar pella fe de Jhesu Christo, e hũu escolastico leterado, que auia nome Theofilo, escarnecendo dela, disse-lhe: Tu, esposa de Christo, emvia-me do parayso do teu esposo rosas e pomas. E a sancta uirgem lhe respondeo: Certamête asy farey.” (*Orto do Esposo*, 3⁵³). E assim fez, através de um menino que parece a Teófilo ser um anjo de Deus. Levando o menino “ẽ hũu [p]ano de linho muy aluo tres ma[çã]ãs muy nobres e tres rosas [m]uy fremosas” (*Orto do Esposo*, 3⁵⁴), entrega-as a Teófilo que, vendo que a terra de Capadócia se encontrava coberta de geada, reconhece que aquelas rosas e maçãs só podem ter vindo de outro sítio, do paraíso do esposo Jesus Cristo. Convertido à fé em Jesus é, por esse motivo, degolado, à semelhança de Doroteia. A moral é apresentada no fim do *exemplum* — tal como vimos no exemplo descrito acima, onde procurámos ilustrar o esquema de F. Williams —, que parte do comportamento e atitudes de Teófilo: “a doutrina do barõ conhece-sse pella paciência, ca, quanto o homẽ he meos paciête, tanto se mostra por meos

⁵⁰ Livro I, Pról.

⁵¹ Livro II, Cap. VI.

⁵² Livro I, Pról.

⁵³ Livro I, Pról.

⁵⁴ Livro I, Pról.

ensinado” (*Orto do Esposo*, 4⁵⁵), voltando à virtude da paciência, referida no início a propósito das “rosas de paciência”. Estamos então perante um *exemplum* que faz uso da simbologia do horto como paraíso onde se recreia um amado e uma amada, sendo o primeiro Jesus e a segunda Doroteia, que vai ao encontro do esposo que a “convida pera muy sancta uodas e muy solempnes manjares pera o seu parayso” (*Orto do Esposo*, 4⁵⁶), com uma fé e paciência inabaláveis.

Voltando à influência bíblica nesta obra, assunto do qual provavelmente nunca nos afastaremos muito, visto que é uma presença constante (Pe. Mário Martins refere-se ao *Orto* como “uma espécie de manta entretecida com bonitos fios bíblicos, colhidos ao gosto do autor” (“Do *Horto do Esposo*, da Bíblia”, 53)), atentemos agora em algumas passagens em que as Escrituras são directamente mencionadas. No prólogo do Livro I lê-se: “Mais, segundo diz Sancto Ysidro, a[s] Sanctas Escripturas emsinã o entendimêto da mête e da alma do homẽ e tiran-no das uaydades do mũdo, e reduzẽ-no ao amor do Senhor Deus” (1-2), ou seja, as Escrituras têm efeito numa importante parte constituinte do homem, o “homẽ de dentro, que he a alma” (*Orto do Esposo*, 28⁵⁷) e afastam-no do perigo exterior, as vaidades que são parte do mundo, ao mesmo tempo que mostram ao homem a sua pequenez perante o amor de Deus. Desta vez, é São Jerónimo quem diz que “aquelle que nõ sabe a[s] sanctas leteras, este tal nõ sabe leteras” (*Orto do Esposo*, 2⁵⁸), isto é, o foco do “ensinamento” ou do conhecimento são as Sagradas Escrituras e, quem não as sabe, não sabe nada. Quem não as sabe tem um “homem de dentro” vazio: “Onde diz Salamõ: Vãõ he todo homẽ ã que nõ he a sciencia de Deus” (*Orto do Esposo*, 2⁵⁹), vindo agora a propósito a etimologia da palavra “vão”, do latim “vanu”, inútil. Ao longo dos

⁵⁵ Livro I, Pról.

⁵⁶ Livro I, Pról.

⁵⁷ Livro II, Cap. IX.

⁵⁸ Livro I, Pról.

⁵⁹ Livro I, Pról.

quatro livros de toda a obra são várias as referências à importância da leitura e do estudo das Sagradas Escrituras, como seria de esperar numa obra em que a *lectio divina* e o *contemptus mundi* são temas tão centrais e importantes no enquadramento dos “falamentos”, “recontamentos”, “estórias” e naquilo que o autor tem para comunicar aos homens, ora por palavras suas ora por citações directas e indirectas das mais variadas fontes. “Quando leemos pellas escripturas de Deus, entom fala Deus a nos” (*Orto do Esposo*, 5⁶⁰), ou seja, aquele que lê as Escrituras não está apenas a ler um texto, está a ouvir Deus falar. E o inverso também ocorre, isto é, é possível ao homem falar a Deus, através da oração: “(...) quando oramos, entom falamos cõ Deus, e, quando leemos, entom fala Deus connosco” (*Orto do Esposo*, 45⁶¹).

Vimos, em parágrafo anterior, que a Santa Escritura é comparada ao Paraíso Terreal e que, conseqüentemente, há uma relação de semelhança entre o espaço do horto e a Bíblia – “A este orto deleitoso do parayso terreal he conparada e semelhãte a Sancta Escripura per razom das condiçõões semelhantes ao parayso que em ella som” (*Orto do Esposo*, 16⁶²). Todo o Livro II é dedicado a isto mesmo: à exploração dos motivos presentes num horto (as flores, as aves, os rios, as árvores) e a sua associação aos motivos bíblicos e/ou religiosos (os enxertos das três pessoas da Trindade numa só raiz (Cf. *Orto do Esposo*, 16⁶³) o “encenço da deuaçom” e a “myrra da mortificaçom da carne” (*Orto do Esposo*, 19⁶⁴), entre outros exemplos). O horto da Sagrada Escritura é o lugar onde quatro aves cantam as “suas cantigas muy doces” (*Orto do Esposo*, 31⁶⁵) que fazem trazer à memória os feitos de Cristo (Cf. *Orto do Esposo*, 31⁶⁶), porque estas aves são afinal

⁶⁰ Livro I, Cap. I.

⁶¹ Livro III, Cap. IV.

⁶² Livro II, Cap. I.

⁶³ Livro II, Cap. II.

⁶⁴ Livro II, Cap. IV.

⁶⁵ Livro II, Cap. XI.

⁶⁶ Livro II, Cap. XI.

Mateus, Marcos, Lucas e João. Cita-se São Jerónimo: “Sempre reuolue em tuas mãos as Sanctas Escripturas e cõtinuadamẽte ãna tua mente (...)” (*Orto do Esposo*, 30⁶⁷). Concluimos que o Livro II é dos mais importantes para entender a questão alegórica e de significação de símbolos, uma vez que todo este livro é alegórico. Dedicamos agora a nossa atenção ao que entendemos por alegoria.

A alegoria é uma figura de linguagem que diz uma coisa querendo dizer outra; que, no *Institutio oratoria* de Quintiliano, “mostra uma coisa pelas palavras e outra pelo sentido” (cit. em “Alegoria”, *E-Dicionário de Termos Literários*), e sobre a qual tem que existir uma leitura intertextual, que contemple esse outro significado para que a alegoria pretende apontar. Além disto, uma ilação moral costuma estar-lhe associada, e daqui surge a sua afinidade com a parábola e a fábula (Cf. “Alegoria”, *E-Dicionário de Termos Literários*), pois também estas se associam a uma moralização. Voltamos a citar o *Dicionário de Literatura*: no verbete sobre a alegoria (especificamente sobre a alegoria na Literatura Portuguesa), Pe. Mário Martins diz-nos que a alegoria literária é “(...) uma representação verbal, figurativa e ambivalente, de extensão superior à da metáfora, cujo sentido mediato e figurado transcende o sentido imediato e literal, movendo-se ambos em planos diferentes, ligados entre si por uma série de analogias” (30). Destacamos os termos “representação”; “figurativa” e “figurado”; “mediato” e “literal”. É este sentido mediato e literal que vai representar uma outra coisa, “fazer figura de”, como vimos em momento anterior. De destacar ainda a parte do verbete em que Pe. Mário Martins refere a nossa obra: “No *Horto do Esposo*, abundam alegorias, em forma de parábolas e descrições de animais. E todo o livro II representa a Sagrada Escritura à maneira dum jardim maravilhoso, cercado por muros” (30-31). Por todo o Livro II ser alegórico, detivemo-nos nos seus elementos e nas respectivas descrições. Não podemos ainda deixar de nos

⁶⁷ Livro II, Cap. X.

referir ao estudo de Auerbach, “Figura”, em *Scenes from the Drama of European Literature*. Neste ensaio, *figura* começa por significar “plastic form” (11), estendendo-se o seu significado a “deeper meaning” (45-46). *Figura* é “forma de”, e geralmente contém um significado mais profundo, à semelhança do que notámos anteriormente no verbete sobre a alegoria e o seu sentido mediato e, precisamente, figurado. Mas *figura* não é sinónimo de alegoria:

Since in figural interpretation one thing stands for another, since one thing represents and signifies the other, figural interpretation is "allegorical" in the widest sense. But it differs from most of the allegorical forms known to us by the historicity both of the sign and what it signifies. Most of the allegories we find in literature or art represent a virtue (e.g., wisdom), or a passion (jealousy), an institution (justice), or at most a very general synthesis of historical phenomena (peace, the fatherland)—never a definite event in its full historicity (Auerbach, 54).

À alegoria falta o carácter histórico de um acontecimento, visto que costuma apontar para significados mais latos, menos concretos: uma emoção, um sentimento, uma ideia. Já uma interpretação figurada costuma ser uma analogia com algo concreto, por exemplo: "the figural interpretation changed the Old Testament from a book of laws and a history of the people of Israel into a series of figures of Christ and the Redemption" (Auerbach, 52). A interpretação figurada parte de um dado concreto, as leis do Antigo Testamento, para as transformar em representações de Cristo e da Salvação. Podemos observar que esta interpretação figurada, mais do que a interpretação alegórica, é uma ferramenta indispensável para dar sentido às coisas, mesmo quando essas são concretas. Pense-se,

por exemplo, num episódio da nossa História, como a morte do Conde Andeiro, nesse 6 de Dezembro de 1383. A sua morte, mais do que a morte de um homem, é a morte de uma ameaça, é o início de uma revolução, e esta interpretação figurada revestiu este assassinato de um carácter até heroico por parte do que viria a ser João I de Portugal e dos seus homens.

Voltamos agora à nossa obra. Consideramos relevante destacar as passagens em que o monge se refere directamente às Escrituras, isto é, os momentos em que as qualifica ou descreve, de forma a melhor entender a sua importância, não só nesta obra, mas no contexto em que foi escrita. Assim, já no Livro III da obra, *Falamẽto dos proueytos e cõdições da Sancta Scriptura e de como deue seer leuda e emsinada*, pode ler-se: “Porem cõta Sancto Agostinho que mayor he a actoridade da Sancta Escripura ca todo o antreugiamento do engenho hũanal, e porẽ nõ a pode o homẽ de todo comprehender” (*Orto do Esposo*, 39⁶⁸). Vemos como a verdade das Escrituras está muito acima do homem, tanto que este não as pode chegar a compreender. Ainda assim, é sempre possível tentar compreendê-las e deve ser feito um esforço nesse sentido. Um as linhas acima desta citação — sobre não ser possível compreender as Escrituras — surge: “(...) ca a sancta sciencia da theologia he hũũ pooço tam alto, que poucos podem tirar a agoa delle senõ com a ajuda da fe” (*Orto do Esposo*, 39⁶⁹), e também podemos pensar o conteúdo das Escrituras como um poço muito alto, do qual só consegue tirar água quem as muito estudar, ler, e levar consigo o balde da fé. Podemos considerar este Livro III de carácter mais prático do que os anteriores, visto que se debruça sobre como devem ser estudadas as Escrituras. Para além de reiterar que “A Sancta Escripura contem em sy toda sabedoria” (*Orto do Esposo*, 40⁷⁰), e que é mais nobre do que qualquer outra ciência (Cf.

⁶⁸ Livro III, Cap. I.

⁶⁹ Livro III, Cap. I.

⁷⁰ Livro III, Cap. II.

Orto do Esposo, 40⁷¹), escreve o monge: “[“aquele que leer polla Sancta Scriptura”] primeyro deue leer e studar ãnas cousas mais ligeyras e entende-llas, pera chegar depois aas cousas mays altas” (*Orto do Esposo*, 40⁷²). É que há diferentes graus a percorrer para aquele que lê as Escrituras: “primeyramente aya liçom e doutrina, e dessy meditaçom e pensamêto e oraçom e contêplaçom” (*Orto do Esposo*, 41⁷³), cada grau com a sua função, isto é, a doutrina dará entendimento, a meditação dará conselho, com a oração pedirá a Deus e com a contemplação o achará (Cf. *Orto do Esposo*, 41⁷⁴). Para além dos diferentes graus há uma ordem do conhecimento, ilustrada em citação anterior, estipulando que primeiro devem ser entendidas as coisas menores, mais acessíveis, e depois as mais elevadas, de difícil compreensão. Quem proceder em ordem inversa pode acabar errando, como aconteceu ao “homê de boa uida” (*Orto do Esposo*, 40⁷⁵) que o monge usa como exemplo. Este homem começou por tentar estudar as Escrituras mais elevadas e “mais escuras” (*Orto do Esposo*, 40⁷⁶), tentando entender o que há de menos acessível e mais profundo nas Escrituras. Acontece que “a mente humanal nō pode soportar tam grande carregua” (*Orto do Esposo*, 40⁷⁷) e acaba por incorrer em erro quando tenta inverter a ordem pela qual as coisas devem ser conhecidas. Felizmente para este homem “o Senhor Deus ouue cō elle misericordia” (*Orto do Esposo*, 41⁷⁸) e acabou por lhe revelar que aquela seria a maneira errada de aprender a verdade das Escrituras. Além disto, deve ser claro o objectivo de as estudar. Não para obter riqueza, fama ou honra próprias (Cf. *Orto do Esposo*, 41⁷⁹), mas sim para conseguir justificar a sua fé sempre que esta for posta em causa, para poder ensinar os que menos sabem e para poder combater os inimigos da

⁷¹ Livro III, Cap. II.

⁷² Livro III, Cap. II.

⁷³ Livro III, Cap. II.

⁷⁴ Livro III, Cap. II.

⁷⁵ Livro III, Cap. II.

⁷⁶ Livro III, Cap. II.

⁷⁷ Livro III, Cap. II.

⁷⁸ Livro III, Cap. II.

⁷⁹ Livro III, Cap. II.

verdade (Cf. *Orto do Esposo*, 41-42⁸⁰). Quanto a este último propósito não podemos deixar de associar a máxima agostiniana “toda a verdade é cristã” e, se a aceitarmos, então todos os que se opuserem à fé cristã ou ao que está nas Escrituras, serão inimigos da verdade no sentido agora exposto.

A parte do humano em que se mostram os resultados da leitura da Bíblia é no “homem de dentro” (*Orto do Esposo*, 28⁸¹), na alma, na mente, no coração, por oposição ao que podemos chamar homem de fora, o corpo físico. Aqueles que estudam para conhecer a “dulçura da verdadeyra sabedoria” (*Orto do Esposo*, 49⁸²), a Escritura, e, por consequência, a verdade de Deus, estão a cuidar da sua vida do coração (Cf. *Orto do Esposo*, 51⁸³) e a desprezar a vida do corpo, da carne, tratando-a quase como uma coisa alheia a si próprio (Cf. *Orto do Esposo*, 51⁸⁴), porque o *ser* está no homem de dentro, não no de fora. Os que lêem e estudam as Escrituras são comparados à pomba: uma ave que não tem fel, que “nõ come os corpos mortos nẽ outras cousas çuya[s]” (*Orto do Esposo*, 44⁸⁵) porque é um animal naturalmente limpo (Cf. *Orto do Esposo*, 44⁸⁶). Além disto, ainda cria os filhos alheios e acolhe as pombas que andam perdidas (Cf. *Orto do Esposo*, 44⁸⁷). Quando sobrevoa as águas dos rios e avista a sombra do açor, foge e esconde-se na sua toca feita nos buracos das pedras (Cf. *Orto do Esposo*, 44⁸⁸). Tal como a pomba avista e foge do açor, os leitores das Escrituras, que com elas aprenderam a reconhecer e a fugir das tentações do demónio, conseguem ver os “enganos dos demões” (*Orto do Esposo*, 44⁸⁹) e fugir deles.

⁸⁰ Livro III, Cap. II.

⁸¹ Livro II, Cap. IX.

⁸² Livro III, Cap. VI.

⁸³ Livro III, Cap. VII.

⁸⁴ Livro III, Cap. VII.

⁸⁵ Livro III, Cap. III.

⁸⁶ Livro III, Cap. III.

⁸⁷ Livro III, Cap. III.

⁸⁸ Livro III, Cap. III.

⁸⁹ Livro III, Cap. III.

Vimos antes, quando nos referimos à classificação dos bestiários em famílias, que, dentro da Primeira Família, uma das suas subfamílias é a H, onde se incluem o Livro II de Pseudo-Hugo de S. Victor e o *Aviarium* (Livro I de *De bestiis et aliis rebus*). É sobre este último que nos debruçamos agora, e a que nos referimos como Aviário, em concordância com a leitura de Clark: “Here I will refer to it as the Aviary, for in many respects it parallels prose versions of a familiar genre, the bestiary” (Clark, *The Medieval Book of Birds*, 11), apesar de este manuscrito ser conhecido por vários nomes, como *De tribus columbis* (As três pombas), *De avibus* (Sobre as aves), *De natura avium* (Da natureza das aves), entre outros. O Aviário é, como veremos, um Bestiário em que estão incluídas apenas aves. Escrito por Hugo de Folieto, entre 1132 e 1152 (Cf. Clark, *The Medieval Book of Birds*, 11), em França, debruça-se sobre várias aves como a rola, o cisne, o pavão ou a pomba, e esta última interessa-nos particularmente para vermos de que forma difere da simbologia anteriormente descrita no *Orto*. Do Aviário existem três cópias em Portugal: uma feita no Mosteiro do Lorvão, pelo copista Egeas (à semelhança do Apocalipse do Lorvão), outra oriunda de Santa Cruz de Coimbra e, por fim, a oriunda do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (Cf. *Livro das Aves*, 31-32). Em Brasília está ainda uma tradução portuguesa que pertenceu à colecção de Serafim da Silva Neto. Ao contrário da maior parte das outras aves (que têm sentidos positivos e negativos, ou simbologia *in bono* e *in malo*) a pomba, no Aviário, tem sempre um sentido positivo. A simbologia da pomba no *Livro das Aves* não se esgota na selecção de exemplos que veremos de seguida, até porque é o animal que ocupa as primeiras onze partes (I a XI, páginas 61 a 73, *Livro das Aves*) deste livro, o que faz com que esta ave simbolize desde o Espírito Santo ao conjunto dos fiéis, sendo a sua simbologia muito diversificada no que representa. “A pomba é a graça do Espírito Santo que se entende ter descido sobre Jesus no Jordão, porque a graça está reservada ao humilde, limpo de pecados” (Folieto, *Livro*

das Aves, 61), podemos ler na Parte I, depois de o autor ter mencionado as três pombas (um dos títulos pelo qual o livro é conhecido, como já vimos), pombas essas que são encontradas aquando da leitura da Sagrada Escritura, pertencendo, cada uma, a sua entidade — Noé, David e Jesus —, tendo cada uma o seu significado — repouso, valor (no sentido da prática de obras valorosas) e salvação —, respectivamente. Assim começa “o livro de alguém para o converso Rainério” (*Livro das Aves*, 61), sendo este um iletrado, como ficamos a saber pela *captatio benevolentiae* do autor: “Como tenho de escrever para um iletrado, não se admire o zeloso leitor se, para edificação daquele, eu disser coisas simples sobre assuntos subtis” (Folieto, *Livro das Aves*, 59). Fazendo eco de “Até as asas das pombas ficam cobertas de prata e as suas penas, de ouro fino” (Sl 68, 14), a pomba prateada será a Igreja (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 63) e o ouro da pomba serão os justos, que “refulgirão com brilho inusitado na sua eterna bem-aventurança” (Folieto, *Livro das Aves*, 63). “Pomba é uma alma fiel e simples; prateada nas penas, revelada nas virtudes” (Folieto, *Livro das Aves*, 65); é uma ave “vivendo ainda sem o fel da malícia” (Folieto, *Livro das Aves*, 67) e, sobre o fel, lemos que uma das características da pomba, mencionada já na parte XI, é não ter fel (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 73). Lembramos as palavras do *Orto*: “A poõba he hũa aue que nõ tem fel” (*Orto do Esposo*, 44⁹⁰), e esta é uma das várias características da pomba a que tanto o *Orto* como o *Aviário* fazem menção. Algumas das outras características comuns às duas obras são: “gemer em vez de cantar” (Folieto, 73), “e em logo de cantar geme” (*Orto do Esposo*, 44⁹¹); “não se alimentar de cadáveres” (Folieto, 73), “nõ come os corpos mortos” (*Orto do Esposo*, 44⁹²); “fazer ninho em buracos de penedos” (Folieto, 73), “faz ninho emnas buracas das pedras” (*Orto do Esposo*, 44⁹³); entre algumas outras. No entanto, a passagem mais

⁹⁰ Livro III, Cap. III.

⁹¹ Livro III, Cap. III.

⁹² Livro III, Cap. III.

⁹³ Livro III, Cap. III.

importante onde a simbologia das duas obras se encontra parece-nos ser esta: “viver sobre cursos de água, para rapidamente se desviar, se vir a sombra de um falcão que se aproxime” (Folieto, 73), “e esta sobre os ryos e sobre as aguas e uee de longe a sôõbra do açor, e, tanto que o uee, fuge e uay-se esconder dentro ã sua toca” (*Orto do Esposo*, 44⁹⁴). Retoma-se este comportamento, em ambas as obras, para ser explicado alegoricamente: “vive sobre cursos de água, para se desviar rapidamente, se vir a sombra de um falcão que se aproxime, porque estuda nas Escrituras como evitar o embuste do Diabo que se aproxima” (Folieto, 73), “E, asy como a pôõba que esta sobre as aguas uee a sôõbra do açor, bem asy os que leem ameude pellos liuros das Sanctas Scripturas ueem e conhecem os enganos dos demões e trabalham-se descapar” (*Orto do Esposo*, 44⁹⁵). A pomba equipara-se aos que lêem as Escrituras, como já tínhamos visto, que sabem como escapar do diabo ou do demónio, comparado nestes *exempla* ao falcão e ao açor, os predadores da pomba. Esta é pureza, é o Espírito Santo, são os olhos da amada do Cântico dos Cânticos (Cf. Cant. 1, 15). Também a estes olhos se refere o Aviário, em “IX. Dos olhos da pomba”, onde nos é explicado que a pomba (a Igreja) tem olhos cor de açafirão, cor essa que significa a discrição da reflexão amadurecida, pois o açafirão é cor de fruto maduro (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 71). É com este olhar amadurecido que a Igreja plana sobre as águas, onde reconhece o predador, o “Diabo enganador” (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 71), pois está munida da sabedoria das Escrituras. E assim, “quando alguém pondera maduramente o que fazer ou pensar, como que orna com açafirão os olhos do espírito” (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 71).

Tendo visto já os momentos mais importantes da simbologia da pomba no Aviário, não damos por terminada a sua breve análise no contexto deste nosso trabalho, pois importa-nos ver como é referida a serpente nesta obra. Sabemos já que o Aviário é

⁹⁴ Livro III, Cap. III.

⁹⁵ Livro III, Cap. III.

centrado apenas nas aves, mas, ainda assim, nele há duas referências à serpente, sempre com um sentido negativo. A primeira surge na parte XXXVIII, sobre a avestruz, animal comparado aos hipócritas.



Figura 7. Avestruz. *Livro das Aves*. Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 5. Pormenor de fl. 37v.

Tal como a avestruz tenta levantar-se do chão, erguendo as asas, também o hipócrita tenta imitar o exemplo dos que são considerados bons. Tanto um como outro não têm sucesso na sua missão: a avestruz não se ergue do chão, o hipócrita não pratica uma acção santa (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 117). Estão ambos sobrecarregados: a avestruz pelo seu peso físico, o hipócrita pelo peso da vida (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 117). O erro, em ambos, é o seu fingimento – fingir que consegue erguer-se e fingir que consegue praticar uma acção santa, respectivamente. “Deus promete converter a hipocrisia deste avestruz, quando diz pelo Profeta: *Glorificar-me-ão os animais selvagens, as serpentes*⁹⁶ e os avestruzes. (Isaías 43, 20)” (Folieto, *Livro das Aves*, 117), e à citação bíblica segue-se a explicação de que as serpentes são “as mentes enganadoras que sempre rastejam por terra nas mais baixas cogitações” (Folieto, *Livro das Aves*, 117), e as avestruzes são “os que

⁹⁶ “*Dracones*”, no texto latino do *Livro das Aves*. Na nossa edição da Bíblia, em Isaías 43, 20, lê-se: “Glorificar-me-ão os animais selvagens, os chacais e as avestruzes”. Os chacais são animais semelhantes à raposa ou ao coiote.

na aparência seguem uma vida de santidade, como [sic] asas para voar, mas não a praticam por obras” (Folieto, *Livro das Aves*, 117). Tal como as avestruzes, as serpentes também não saem do chão, e o nível terrestre parece-nos ter uma carga simbólica associada nos *exempla* que vimos destes dois animais: ambos permanecem num nível rasteiro, baixo, menor e inferior ao dos que se elevam. Também o *Orto* associa a avestruz ao seu peso, comparando esta “animalia que chamã estruz (...) tam pessada, que nõ pode uoar” (*Orto do Esposo*, 133⁹⁷) ao homem agarrado aos bens mundanos, que “nõ pode voar aa cõtẽplaçom de Deus nẽ leuãtar-se” (*Orto do Esposo*, 134⁹⁸), uma vez que o peso desses bens a que se agarra o impedem de se elevar. Apesar de terem sido evocados devido ao seu simbolismo negativo, até estes animais (ou o que eles significam) podem ser convertidos, segundo o Livro das Aves: “Deus afirmou ser glorificado pela serpente e pelo avestruz, porque muitas vezes faz voltar do pensamento íntimo para a sua obediência os manifestamente maus e os fingidamente bons” (Folieto, 117). No Aviário, a segunda referência à serpente surge na parte XLIII, sobre a cegonha, animal que tem apenas uma simbologia *in bono*.



Figura 8. Cegonha. *Livro das Aves*. Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 5. Pormenor de fl. 49r.

⁹⁷ Livro IV, Cap. XIII.

⁹⁸ Livro IV, Cap. XIII.

“As cegonhas, em vez de voz, produzem um som com a boca, batendo com o bico” (Folieto, *Livro das Aves*, 135), e com este som representam os arrependidos, que com choro e ranger de dentes contam o mal que fizeram (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 135). Assim, as cegonhas são as mensageiras da Primavera, do renascer e do reflorescer, “porque mostram aos outros a temperança da mente convertida” (Folieto, *Livro das Aves*, 135), e são manifestação do rejuvenescer. São também símbolo do amor maternal, pois “aquecem os ninhos com tanto zelo que largam as penas, por estarem constantemente no choco” (Folieto, *Livro das Aves*, 135) e alimentam as suas crias enquanto elas precisam (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 135). Largam as penas, tal como os prelados “se despojam das penas do exagero e da frivolidade” (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 135), enquanto protegem os seus discípulos e os alimentam com as suas palavras educativas. Outra das características da cegonha é ser inimiga das serpentes: “serpentes⁹⁹ são maus pensamentos ou Irmãos maldosos que a cegonha fere com o bico, quando o justo reprime maus pensamentos ou castiga Irmãos maldosos com duras invectivas” (Folieto, *Livro das Aves*, 135). Sendo a cegonha símbolo do amor maternal, dos que se arrependem, dos prelados, é expectável que seja inimiga da serpente, aqui representante do que é considerado mau. Além disto, e retomando a carga simbólica do nível terreno que vimos na parte sobre a avestruz, a cegonha voa e, ao contrário da serpente, eleva-se do nível rasteiro. A cegonha voa além dos mares, encaminhando-se para a Ásia, em bando (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 135). Voa e “dirige-se para a Ásia quem procura coisas mais elevadas, rejeitando as perturbações do mundo” (Folieto, *Livro das Aves*, 135), num bando unido, porque vive entre os Irmãos (Cf. Folieto, *Livro das Aves*, 135) e não sozinha. É assim o *Livro das Aves* que, tal como o Bestiário, procura nas criaturas a palavra divina. Nas palavras de Mário Martins:

⁹⁹ “Serpentes”, no texto latino do *Livro das Aves*.

O cristianismo procurou, sempre, as pegadas de Deus no mundo das criaturas. E havia uma pergunta cheia de densidade religiosa nos lábios dos místicos, ao contemplar a Terra maravilhosa. Não seriam todas as coisas uma linguagem de Deus, como que um evangelho natural? Por isso muitos deles passaram a considerar o mundo à maneira dum símbolo e cada criatura como que a expressão duma ideia do Verbo (Martins, *Simbologia das aves*, 31).

Se todas as coisas são linguagem de Deus, entender essas coisas é entender, pelo menos, uma das linguagens de Deus.

No Livro III do *Orto* há ainda um *exemplum* pertinente no contexto da nossa reflexão. Trata-se da comparação das Escrituras com o elefante: à semelhança do que observámos no *exemplum* da pomba, são apontadas as qualidades do elefante como a bondade, a capacidade de ensinar e de aprender (*Orto do Esposo*, 63¹⁰⁰). O que o monge realça nesta analogia não são tanto estas qualidades, mas o facto de o elefante ser um animal de grande porte e de as suas crias levarem cerca de dois anos em período de gestação (*Orto do Esposo*, 63¹⁰¹). Tal como a cria do elefante leva muito tempo até estar preparada para nascer, também as Escrituras devem ser lidas devagar, pois “a Sancta Scriptura, que he muy alta e muy profunda, nõ se pode entender nõ auer em [pouco] espaço” (*Orto do Esposo*, 64¹⁰²). Assim como a cria leva muito tempo a ser gerada, também assim a compreensão das Escrituras leva o seu tempo a ser alcançada. A lei parece ser “que a natureza nõ quis fazer tostemẽte nehũa cousa grande mais posse em qualquer obra fremossa algũa careza, pera nõ seer facta ligeiramẽte” (*Orto do Esposo*,

¹⁰⁰ Livro III, Cap. XI.

¹⁰¹ Livro III, Cap. XI.

¹⁰² Livro III, Cap. XI.

63¹⁰³), ou seja, aquilo que é grandioso implica alguma dificuldade e requer tempo a ser criado. Até porque “se as Sanctas Escripturas fossem em todo claras, seriã auudas por uiis e meosprezadas” (*Orto do Esposo*, 77¹⁰⁴), como se pode ler num dos capítulos seguintes ao do exemplo do elefante. No caso do Bestiário, o elefante encontra-se, regra geral, associado ao dragão. A iluminura do dragão, no *Bestiário de Aberdeen*, por exemplo, ilustra uma serpente envolto no corpo de um elefante:



Figura 9. Dragão envolto em corpo de elefante. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 65v.

O dragão, “drákōn” ou “grande serpente”, significado a que regressaremos em momento posterior, é então sinónimo de serpente, e encontra-se relacionado com o elefante por ser o seu principal inimigo. Assim nos diz o Bestiário: “From the dragon not even the elephant, with its huge size, is safe. For lurking on paths along which elephants are accustomed to pass, the dragon knots its tail around their legs and kills them by suffocation.” (“The Aberdeen Bestiary”, fl. 66r). É esta morte por asfixia que vemos ilustrada na figura 9, enquanto o dragão morde a sua presa. Este dragão simboliza ora a

¹⁰³ Livro III, Cap. XI.

¹⁰⁴ Livro III, Cap. XIV.

serpente do paraíso, ora o diabo, que sufoca com os anéis do pecado, enquanto o elefante macho simboliza Adão e o elefante fêmea significa Eva.

São várias as fontes críticas que reconhecem a ligação existente entre os bestiários e o *Orto do Esposo*. Olhamos agora para algumas das fontes que tratam este assunto. O *Orto* é descrito por um dos seus estudiosos mais dedicados, que temos vindo a citar, Pe. Mário Martins, como “(...) uma obra complicada, erudita e cheia de historietas” (“As alegorias e exemplos do «Horto do Esposo»”, 214), e é nestas historietas que encontramos o material para o estudo a que nos dedicamos. A influência dos bestiários neste manuscrito foi já tema e assunto abordado em vários momentos: Pe. Mário Martins publicou na revista *Brotéria*, em 1951, “A simbologia mística nos nossos «bestiários»” (artigo sobre os bestiários, os animais e os principais alegoristas, mencionando apenas alguns temas), e o mesmo autor, em 1956, sobre as fontes que tiveram forte influência na composição do *Orto*, escreve: “(...) cruzam-se, também, outras correntes, mas de ordem anedótica, (...) os costumes de vários bichos, tirados dos bestiários medievos”, acrescentando, “porém, isto não passa de pitoresco, para aliviar o peso rebarbativo da doutrina” (“A Filosofia do Homem e da Cultura” 436). Já em 2006, Alan Deyermond publica “The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*”, abordando, especificamente, a ligação dos bestiários à nossa obra. Neste artigo é constatado que, apesar do gradual aumento do número de ensaios sobre o *Orto* (em particular, a partir do ano de 1997), é prestada pouca atenção ao papel dos animais nesta obra (Cf. 93). Nota-se também que, na maioria das vezes que o *Orto* se debruça sobre material de Bestiário, esta informação provém de Bartolomeu Ânglico (Cf. 94), mas, e talvez mais importante, admite-se a possibilidade de o autor do *Orto* ter recorrido directamente ao Bestiário, no caso particular da descrição da fénix: “I think it likely that in this case some of the *Orto*’s account comes from the bestiary – probably, in view of the differences, a reminiscence of a passage read

or heard, rather than a direct reliance on a written source.” (99) Parece-nos ser este artigo de Deyermond o primeiro em que a relação *Orto*-Bestiário é vista como factor a explorar, especialmente quando lemos estas duas conclusões por ele tiradas: “(...) the Orto do Esposo is one of the most important collections of bestiary material in medieval Portugal.” (100) sendo outra das conclusões a de que, apesar de a maior parte de material de Bestiário presente no *Orto* ser retirada de Bartolomeu Ânglico, como já sabemos, a possibilidade de o autor do *Orto* ter recorrido directamente ao Bestiário deve ser tida em consideração (Cf. 101), nas palavras do autor, que termina assim o seu artigo: “(...) the possibility that the Portuguese author drew directly, though only occasionally, on a bestiary deserves to be taken seriously.” (101). Ou seja, o *Orto*, não sendo um Bestiário, mas indo colher informação a bestiários e a outras obras de carácter enciclopédico, espelha e dá continuidade à simbologia animal expressa nessas obras. Tal é, podemos dizer, surpreendente, uma vez que, como observámos, no século XV o Bestiário tinha já desaparecido, e o *Orto* recupera as suas narrativas sobre vários animais. Sobre a proximidade, em termos formais, dos bestiários e do *Orto*, escreveu Martins:

Fala-nos de S. Isidoro, Aristóteles e Plínio mas, afora S. Isidoro, ficamos com a impressão dele os conhecer somente através dos bestiários. Teria seguido o livro *De bestiis et aliis rebus*? Às vezes, tem partes que parecem traduzidas de lá, quase à letra. Outras, não. Como os bestiários se copiavam, audazmente, uns aos outros, é difícil determinar as fontes exactas de que o autor do *Horto do Esposo* teria lançado mão. (“A simbologia mística”, 388).

No prólogo do Livro I, o “autor” explica que a irmã lhe pediu que fizesse, entre outros temas, um livro “(...) das cousas marauilh[osas] do mûdo e das propiedades das

[animal]ias” (*Orto do Esposo*, 3). Assim, é para explicar as propriedades das *animalias* que o monge recorre a um *thesaurus* “constituído a partir da Bíblia, das *Vitae Patrum*, dos bestiários (...)” (“Horto do Esposo”, *Biblos*, 1101), de *De Proprietatibus Rerum*, de Bartolomeu Ânglico. Também o *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (“Horto do Esposo”, 315-317) atesta que o *Orto* se relaciona com os bestiários e que “plantas e animais surgem aí com uma função simbólica: (...) o pesado avestruz símbolo do homem terrenal, a cabra montês e o veado, figuras de Cristo, etc.” (316). Pe. Mário Martins menciona até a aprendizagem de história natural: “Aprende-se história natural e navegamos em dois rios — o deste mundo e o do outro” (“Do Horto do Esposo, da Bíblia”, 54), e estamos entre os costumes dos animais (este mundo) e a sua simbologia mística (o outro mundo). Também a entrada sobre bestiários no *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, que os descreve como “listas de animais das mais variadas espécies — e não necessariamente existentes — catalogados segundo as suas propriedades naturais e os seus valores simbólicos” (“Bestiários”, 83), refere-se aos casos portugueses em que é conhecida a utilização desse valor simbólico do animal: “nos sermões de Santo António ou, mais tarde, no *Horto do Esposo*” (“Bestiários”, 84).

4. Sobre a serpente

Atentemos, em primeiro lugar, no que são serpentes. No nosso capítulo I, sobre os bestiários, enumerámos os assuntos tratados tipicamente por um manuscrito da Segunda Família, segundo McCulloch. Recordamos agora que, na divisão sobre a serpente, “*De serpentum generibus*”, estão incluídas criaturas como espécies de lagartos e batráquios — “*De lacerto et batracha*” (McCulloch, *Medieval Latin and French*, 38), ou a salamandra. Ou seja, o termo “serpentes” aqui não se refere apenas aos animais de escamas e rastejantes, por exemplo, mas também aos que não rastejam e que não têm escamas, como os batráquios. Também o que se entende por réptil varia, não só consoante a época, mas também consoante o sistema taxonómico em que nos baseamos. Actualmente, consideramos “répteis” os animais ectotérmicos, com respiração pulmonar, que se movem arrastando o corpo. Escreveu Ansell Robin, sobre o que se entende por réptil: “The term reptiles was used by writers until the end of the eighteenth century in a wide sense, and included not only crocodiles, snakes, lizards, and tortoises, but also the Batrachia, the tailless frogs and toads, and the tailed newt and salamander” (135). Vejamos alguns dos nomes próximos de “serpente” que usamos actualmente, como “cobra” ou “víbora”. Usamos, normalmente, a palavra “cobra” como sinónimo de serpente. Aliás, um dos significados da palavra “cobra” é “qualquer réptil da ordem dos ofídios” (“cobra”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*), portanto, réptil que pertence à subordem *Ophidia* ou *Serpentes*. “Cobra” tem origem no latim *colubra*, que dá o nome a uma das vinte e quatro famílias incluídas na infraordem *Alethinophidia*, a família *Colubridae*. (Cf. *Integrated Taxonomic Information System*). O Fisiólogo grego, por exemplo, dedica um capítulo à víbora (*viper*) e um à cobra (*snake*) (Cf. McCulloch, *Medieval Latin and French*, 16). Atentemos agora nas palavras usadas pelo nosso monge para se referir às várias serpentes. Lemos a palavra “aspe” — “quatro cabeças de serpêtes

muy peçoetas, que chamã aspes” (*Orto do Esposo*, 115¹⁰⁵), que significa áspide, de acordo com o glossário de *Horto do Esposo* (Godinho; Nunes, 337). Lemos “basilisco”, por vezes “basilico” — “o basilisco he rey das serpentes, ca todas as serpêtes o temem e fugẽ delle, porque elle cõ seu cheyro e cõ seu baffo e ajnda tam solamẽte cõ sua vista mata toda cousa viua. E toda aue que uoa perante a uista delle, morre queymada (...)” (*Orto do Esposo*, 155¹⁰⁶) e este é o basilisco que, hoje em dia, rotulamos como criatura “fabulosa”, normalmente caracterizado pela sua capacidade de matar “com a vista, o bafo ou o contacto” (“basilisco”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*). Encontramos também “dagram”, por vezes “dragom”, “dragam”, “drago”, que significa dragão. O dragão é provavelmente das criaturas mais complexas a nível simbólico, no sentido em que nem sempre houve uma distinção entre o que se entende por serpente e o que se entende por dragão. Na Bíblia, por exemplo, a serpente do Génesis vem a ser denominada de dragão no Apocalipse. Escreve o nosso monge: “O drago he o diaboo” (*Orto do Esposo*, 115¹⁰⁷) Do grego δράκων (“drákōn”), significa dragão ou grande serpente, e assim nos explica Andrade: “Tanto no latim como no grego antigo, a palavra [*drakōn*] parece ter sido usada para designar serpentes; e, particularmente, reservada para nomear serpentes de dimensões particularmente imponentes, ou de significação simbólica/mitológica particular” (*O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval*, 87). O dragão pode ainda ser um monstro fantástico, normalmente representado como um lagarto enorme de corpo escamado que consegue lançar fogo pela boca, com uma grande língua bífida, asas, garras e uma cauda de serpente (“dragão”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*). Não pretendendo entrar em detalhada análise sobre a figura do dragão, interessa-nos apenas destacar alguns aspectos desta figura, nomeadamente: a

¹⁰⁵ Livro IV, Cap. VIII.

¹⁰⁶ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁰⁷ Livro IV, Cap. VIII.

sua ligação (ou simples assimilação) a uma serpente; o facto de (tal como o basilisco, também este uma serpente) ser símbolo do diabo nos bestiários e no *Orto do Esposo*. Escreveu Gravestock: “The dragon is also a major player in the stories of other bestiary animals, most notably in those about the panther and the elephant, in which it functions as a figure of the devil in opposition to the other beasts, who symbolize Christ” (“Did Imaginary Animals Exist?”, 126). O dragão surge, em várias iluminuras, representando o diabo, e muitas vezes associado à pantera ou ao elefante, pois é o inimigo destas duas bestas. Assim vemos nesta representação da pantera, retirada de *Bodley 764*:



Figura 10. Os animais escutam a voz da pantera e recebem o seu hálito doce. Contrastando com os animais atentos e encantados, o dragão esconde-se debaixo da terra. *MS. Bodley 764*. Pormenor de fl. 7v.

Sobre a pantera, diz-nos este Bestiário:

There is an animal called the panther, which is brightly coloured, very beautiful and tame. Natural historians say that his only enemy is the dragon. (...) When the other animals hear his voice they gather from far and near, and follow him

wherever he goes on account of the sweetness of his breath. Only the dragon, hearing his voice, hides in terror in the bowels of the earth. (Barber, *Bestiary*, 30).

O que observamos nesta iluminura é este momento em que a pantera, depois de dormir durante três dias, emite um rugido: “(...) and out of his mouth comes a very sweet smell that seems to contain every kind of scent” (Barber, *Bestiary*, 30). Semelhante narrativa nos conta o *Orto* sobre a pantera, essa “animalia que tẽ a pelle de muytas collores fremossas e esplandecẽtes, ẽ tal guisa que parece toda chea de olhos¹⁰⁸” (*Orto do Esposo*, 165¹⁰⁹). E assim continua o *Orto*:

E esta besta, depois que he farta, esconde-sse ẽ hũa coua e dorme per tres dias e desy leuãta-se do sono e dá vozes, e da sua boca saae hũũ muy noble odor, ẽ tanto que pello seu bõõ odor se jũtam a ella todas as animalias e andam ẽposs ella, afora o dragom tan solamẽte, que, quando ouue a voz della, foge cõ espanto e mete-sse ẽna cauerna da terra e nõ pode soffrer o odor della mas fica tolheyto con elle, ca elle tem por peçonha aquelle bõõ odor da pantera. (166¹¹⁰)

Enquanto todas as outras bestas se encantam com o doce hálito da pantera, juntando-se e seguindo este animal, o dragão é o único animal a fugir e refugiar-se desta doce voz. Explica-nos o *Orto* o significado alegórico desta narrativa, novamente semelhante à explicação dos bestiários:

¹⁰⁸ Note-se, na iluminura da pantera, como o animal é ilustrado com várias cores e com pintas, assemelhando-se a olhos, tal como descrito no *Orto*. Não é esta a única iluminura a representar a pantera com estas características; são diversos os bestiários que exibem uma pantera colorida e pintalgada.

¹⁰⁹ Livro IV, Cap. XXI.

¹¹⁰ Livro IV, Cap. XXI.

E bem asy fez Jhesu Christo. Dormyo per tres ydades do mūdo ataa o tenpo da graça. Em estas tres jdades foy escondido ãna sua diuiidade. E, depois que ueo ãno mūdo, preegou e deu odor de misericordias e de uirtudes, tragendo os peccadores aa pẽẽdença e pormeteu-lhe o rregno dos ceos. E a esta uoz e a este muy precioso odor correrom e corrẽ os fiees e seguirom e seguẽ Jhesu Christo. (166¹¹¹).

Tal como Cristo, que ressuscita ao terceiro dia, a pantera, depois de três dias a dormir, vem emitir a sua palavra. E, tal como os outros animais, também os fiéis seguem a palavra de Cristo, cheia de bom odor. Só o diabo se esconde desta Palavra divina: “Mas tan solamẽte o diaboo, que he dragom muy cruel, e os seus semelhantes fogẽ do odor de Jhesu Christo e o desamõ, mais as almas fiees o amã e correm apos elle e o seguẽ” (*Orto do Esposo*, 166¹¹²). Jesus Cristo, a “verdadeira pantera”, como lhe chama o *Bestiário Bodley 764* (Barber, *Bestiary*, 30), animal bom, misericordioso e capaz de encantar os outros, é apenas desprezado pelo dragão, que podemos observar na nossa figura 10 escondendo-se debaixo da terra, aterrorizado pela figura do Bem. Neste nosso capítulo sobre a serpente, escolhemos mostrar esta iluminura em que destacamos a pantera e o dragão como dois opostos: o bem e o mal, Jesus e o diabo, Cristo e o Anticristo, o amor e o terror, o revelar-se e o esconder-se, respectivamente. Mencionámos também o hálito doce da pantera, de forma a podermos estabelecer também uma relação de opostos com o hálito de outro animal, o do basilisco, a que nos vamos dedicar em posterior momento. Enquanto o hálito doce da pantera é símbolo da voz salvífica, chamando pecadores e fiéis, salvando-os e salvando o mundo, o hálito do basilisco, que importa não esquecer que é uma serpente, é

¹¹¹ Livro IV, Cap. XXI.

¹¹² Livro IV, Cap. XXI.

causa de morte e destruição. O *Orto do Esposo* faz referência várias vezes à serpente — a palavra aparece vinte vezes, considerando as variantes “serpente”, “serpentes”, “serpête” e “serpêtes”. Encontramos várias espécies de serpente no Bestiário, mais concretamente: dezoito no *Bestiário de Cambridge*; treze em *Bodley 764*; doze em *Ashmole 1511*; doze no *Bestiário de Aberdeen*¹¹³; e no *Orto* é feita referência à áspide, ao dragão e ao basilisco. Destas três espécies, é a alusão ao basilisco a mais elaborada, e é a este animal que dedicaremos um capítulo do nosso trabalho.

A serpente possui, desde antes da Antiguidade, uma forte carga simbólica. Essa carga simbólica é variável: depende do contexto em que é apresentada. Damos, de seguida, alguns exemplos destas representações, explicados por Charbonneau-Lassay na sua obra *Le Bestiaire du Christ* (1941), que consultámos em tradução castelhana. Dos inúmeros exemplos da variável simbologia da serpente a que o autor se refere, teremos apenas oportunidade de mencionar alguns, aqueles que considerámos mais relevantes no âmbito do nosso trabalho, não deixando os restantes de ter menos interesse. Nas palavras deste autor, “En el estudio general del simbolismo religioso o filosófico de antaño, la serpiente ofrece realmente el tema más amplio y más denso que pueda haber” (*El Bestiario de Cristo*, 765). É, realmente, um tema bastante amplo, mesmo dentro do nosso *corpus*: só no *Bestiário de Cambridge* (MS li.4.26), como mencionámos, encontramos dezoito espécies de serpentes mencionadas. Não procuramos, pois, nos parágrafos que se seguem, fazer menção a todas as representações da serpente num contexto cristão e pré-cristão, pois tal não nos é possível. A nossa ambição é bastante mais modesta: tentamos mencionar apenas alguns desses momentos que marcam a representação

¹¹³ Nesta contabilização incluímos apenas as espécies de serpentes, excluindo lagartos e outras espécies de répteis que também se encontram dentro da categoria “*De serpentibus*”, mas que não são descritas enquanto serpentes.

simbólica da serpente, de forma breve, tentando contribuir para a construção de uma ideia mais lata do lugar que este réptil tem vindo a ocupar na matriz cultural judaico-cristã.

Vários báculos de bispos e abades, na Idade Média — principalmente entre os séculos XI e XIV (Cf. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo*, 775) — terminam a sua voluta com uma cabeça de serpente, e Charbonneau-Lassay enumera alguns exemplos destes báculos em *El Bestiario de Cristo* (775). Sobre estes, diz-nos, citando Aubert, que a serpente é quase sempre uma imagem do Salvador, especialmente quando tem a Cruz entre os dentes, ou quando tem uma cabeça de carneiro (*El Bestiario de Cristo*, 775). Parece-nos que aqui a serpente está associada à sabedoria, e Charbonneau-Lassay nota precisamente esta questão: “(...) es la imagen de ese guía perfecto, de ese maestro sabio y ponderado que es Cristo, que debe servir de modelo ideal al prelado en el gobierno de su diócesis o de su abadía” (*El Bestiario de Cristo*, 775), estando aqui essa sabedoria representada pela serpente associada ao báculo, usado pelo pastor que guia o seu rebanho, comandando os membros da sua diocese. Charbonneau-Lassay identifica ainda duas passagens bíblicas como as responsáveis por esta atribuição simbólica da sabedoria à serpente: No livro do Êxodo, a passagem em que Aarão, por ordem do Senhor, lança a sua vara diante do faraó e esta se transforma em dragão (Ex 7, 8-13) (em Charbonneau-Lassay este dragão é citado como “serpiente”, e na nossa edição da Nova Bíblia dos Capuchinhos¹¹⁴ há ainda uma nota explicativa que nos diz que, na tradição sacerdotal, a vara de Aarão se transforma em monstro marinho, dragão, crocodilo, e que, na tradição javista, esta vara se transforma em cobra (Cf. Ex 7, nota 9, 110)). A segunda passagem encontra-se no Evangelho segundo S. Mateus, quando Jesus ordena aos seus discípulos que sejam prudentes como a serpente e simples como a pomba (Cf. Mt 10, 16). Já algumas seitas gnósticas, como os ofitas, diz-nos Charbonneau-Lassay (*El Bestiario de Cristo*,

¹¹⁴ Ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa.

773), situadas entre finais do século I e século IV, representavam e adoravam a serpente nesta acepção simbólica de sabedoria e de poder, fazendo eco da Serpente de Bronze que lemos em Números 21, 4-9: “O Senhor disse a Moisés: «Faz para ti uma serpente abrasadora e coloca-a num poste. Sucederá que todo aquele que tiver sido mordido, se olhar para ela, ficará vivo»”. Temos, nesta passagem, uma serpente que é capaz de curar quem é mordido — pois o povo tinha pecado ao protestar contra o Senhor e contra Moisés e, como castigo, o Senhor tinha enviado serpentes ardentes que mordiam o povo — é, por isso, salvadora, ou, mais correctamente, símbolo da salvação, se pensarmos no livro da Sabedoria, onde se lê, também sobre a serpente de bronze: “Para sua correcção, foram atribulados por pouco tempo, mas tinham um sinal de salvação para lhes recordar os mandamentos da tua Lei. Quem se voltava para ele era curado, não pelo que via, mas por ti, salvador de todos” (Sb 16, 6-7). Charbonneau-Lassay apresenta-nos ainda vários exemplos (*El Bestiario de Cristo*, 784-785) da serpente de bronze enquanto símbolo do próprio Cristo, dos quais citamos um: “En el siglo XIII, el maestro de la teología católica, santo Tomás de Aquino, hacía así suyo el pensamiento de Teofilacto, historiador de finales del siglo VI: «La Serpiente de bronce tenía la forma de la serpiente, pero no el veneno. Así Cristo, perfectamente inocente, no quiso tener más que la apariencia del pecado»” (*El Bestiario de Cristo*, 786). Como podemos verificar, esta associação de Cristo (e da sabedoria e salvação) à serpente foi estando presente ao longo de vários séculos. Um dos mais conhecidos exemplos da figura da serpente associada a Cristo, ou, mais concretamente, à sua ressurreição, encontra-se em vários fólios do *Livro de Kells*, obra-prima da iluminura celta produzida por volta do século IX. Uma vez que a serpente muda a própria pele, deixando para trás a velha pele e fazendo crescer uma nova, é também símbolo de regeneração. Assim nos mostra o *Bestiário de Aberdeen*, numa das iluminuras deste animal:



Figura 11. A serpente renova a sua pele através de uma passagem estreita. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 71r.

Note-se a renovação da velha pele, deixada para trás assim que é atravessada uma estreita passagem, simbolizando a “porta estreita” de Mateus 7:13. A serpente, ficando sem comer durante vários dias até a sua pele se soltar, procura uma estreita passagem na pedra, por onde entra, soltando a pele (Cf. “The Aberdeen Bestiary”, fl. 71r). Também nós, pecadores, através da abstinência, devemos procurar Cristo, a nossa pedra espiritual, de estreita passagem (Cf. “The Aberdeen Bestiary”, fl. 71r). Também nós, à semelhança da serpente, devemos deixar para trás o nosso velho ser, revestindo-nos de Cristo.

O nosso monge fala-nos da “serpente antiga, que he o diaboo”, (*Orto do Esposo*, 66¹¹⁵) e não podemos deixar de lembrar a seguinte passagem do Apocalipse: “Agarrou o Dragão, a serpente antiga, que também se chama Diabo ou Satanás” (Ap 20, 2). O Apocalipse, do grego *apokálupsis*, significa descobrir, revelar (Cf. Nova Bíblia dos Capuchinhos (nota 1, 1-2)), sendo que algumas edições da Bíblia apresentam o seu último livro sob o título “Revelação” (Cf. Nova Bíblia dos Capuchinhos, 2025). As primeiras palavras do Apocalipse de João são, precisamente: “Revelação de Jesus Cristo” (Ap 1),

¹¹⁵ Livro III, Cap. XI.

e, na tradução do grego: “Apocalipse de Jesus Cristo” (Bíblia, Vol. II, Ap 1, 1). O que é descrito neste livro são então as revelações de Jesus feitas a seu servo João (Cf. Ap 1), perseguido e desterrado por causa da sua fé (Cf. Ap 1,9). Temos, como hipótese de situar este texto, o ano de 95, de acordo com a nota introdutória da Nova Bíblia dos Capuchinhos (2025). Importa-nos este breve contexto para enquadrarmos este importantíssimo livro bíblico — importante nem que seja pelo carácter formal de ser o último livro da Bíblia, que, por sua vez, nos leva a um carácter simbólico, pois Deus é “o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o último” (Ap 22, 13) o Princípio e, precisamente, o Fim (Cf. Ap 22, 13). Vive-se um tempo de perseguidores e de perseguidos, de lutas de forças, de destruição e de renovação, e de esperança nessa renovação que certamente virá. Se Jerusalém foi destruída primeiro pela Babilónia e depois por Roma, logo virá o tempo da nova Jerusalém. Assim podemos entender este livro como “(...) o grande livro da esperança cristã” (Peixeiro, “Animalia et Aliae Bestiae”, 81), pois, tal como está escrito: “Eis que Eu venho em breve e trarei a recompensa para retribuir a cada um conforme as suas obras” (Ap 22, 12). Há uma mensagem de esperança, de uma nova era, de fé renovada, a que o próprio texto do Apocalipse se refere em diversos momentos: “Novos céus e nova terra” (Ap 21, 1-8), “A nova Jerusalém” (Ap 21, 9-27) ou “A vinda de Jesus” (Ap 22, 6), em que lemos “Eis que Eu venho em breve” (Ap 22, 7), ou, na edição da tradução grega: “E eis que chego depressa” (Bíblia, Volume II, Ap 22, 7). Acrescentamos ainda a seguinte nota, retirada desta última edição: “o Apocalipse é o único livro do Novo Testamento em que ocorre a palavra «Aleluia»” (Bíblia, Vol. II, 552), lembrando que aleluia tem origem no hebraico “hallelu yah”, significando “louvai o Senhor”. Podemos caracterizar o Apocalipse como um livro complexo, seja devido às inúmeras figuras simbólicas que nele encontramos, seja pelo carácter não linear como a história nos é apresentada, com um emaranhado de abertura de selos, de tocar de trombetas, de diversos sinais — talvez uma

forma não linear seja a única forma possível para um ser humano recontar uma revelação, e aqui voltamos a lembrar a ideia neoplatônica de Deus ser inefável, indizível, e de que de Deus nada podemos dizer. Com acontecimentos cósmicos, com a violência da batalha das duas forças do Bem e do Mal, ocorre-nos dizer que o Apocalipse é um livro monumental, no sentido da colossal carga simbólica que se mostra nas suas figuras, e no sentido da grandiosidade que talvez se espere de uma Revelação. Das figuras simbólicas, interessa-nos o Dragão, “a possível personificação do império romano” (Nova Bíblia dos Capuchinhos, 2025), e o Cordeiro, que é Cristo, o cordeiro de Deus. Cristo é também referido como o Leão: “Não chores. Porque venceu o Leão da tribo de Judá” (Ap 5, 5), e como um cavalo branco: “Depois, vi o céu aberto e apareceu um cavalo branco” (Ap 19, 11). Diz-nos Peixeiro que este cavalo “representa Cristo, o Verbo de Deus” (“Animalia et Aliae Bestiae”, 96), montado pelo Cavaleiro que se chama “Justo e Verdadeiro” (Ap 19, 11), e também aqui temos uma representação de Cristo (Cf. Nova Bíblia dos Capuchinhos, 2053, nota 11-12). Mas será Cristo simbolizado pelo Cordeiro o mais mencionado neste livro. Na edição da Bíblia traduzida do grego, a palavra é “Cordeirinho”, e, note-se ainda, o Apocalipse é o único livro bíblico em que Cristo aparece como “Cordeirinho” (Cf. Bíblia, Vol. II, 567, nota).

Atentámos na serpente do último livro da Bíblia, e atentemos agora na serpente do primeiro. Sendo, dos animais selvagens, o animal mais astuto animal criado por Deus (Cf. Gn 3, 1), foi quem sugeriu a Eva que comer da árvore do meio não levaria à morte, ao contrário do que Deus tinha dito (Cf. Gn 2, 16), mas levaria, sim, a que se conhecesse o Bem e o Mal, tal como Deus conhece (Cf. Gn 3, 5). Lemos a nota de Gn 3, 1, que nos diz, entre outras coisas, que: “Este animal manhoso que fala desencadeia a evolução da criação dos humanos: convencendo os humanos a transgredir, contribui para a aquisição do conhecimento e da civilização, mas também das penas e da morte humanas (...)” (Nova

Bíblia dos Capuchinhos, 28). Esta transgressão leva a uma evolução, no sentido em que o estado das coisas se altera, pois leva a que os humanos passem a ter o conhecimento, e a que conheçam tanto o bom como o mau. É esta a primeira vez que alguém contraria a vontade de Deus no livro da Bíblia. A serpente é a primeira a ousar desdizer aquilo que é uma ordem do Todo-Poderoso. Perante isto, Deus castiga: “Então, o Senhor Deus disse à serpente: «Por teres feito isto, serás maldita entre todos os animais domésticos e entre os animais selvagens. Rastejarás sobre o teu ventre, alimentar-te-ás de terra todos os dias da tua vida. Farei reinar a inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela” (Gn 3, 14-15). Sobre esta passagem citamos parte da nota de Gn 3, 15: “(...) A verdadeira “descendência” da mulher-Eva é Cristo que, com a sua morte e ressurreição, esmagou a cabeça da serpente, a própria morte” (Nova Bíblia dos Capuchinhos, 29). Podemos associar, desde já, a serpente a várias ideias: a transgressão, uma vez que foi quem sugeriu a Eva que não respeitasse as ordens; ao mal, dado que o homem e a mulher só pecam depois de comerem o fruto da árvore do conhecimento, sendo, nesta perspectiva, a serpente a permitir o contacto com a ideia de mal. Apesar de a serpente ser a responsável por, de forma simplificada, dar aos humanos o conhecimento do bem e do mal, a sua figura ficará associada apenas ao mal, uma vez que a origem do adquirir deste conhecimento foi o contrariar da vontade de Deus. Podemos ainda associar à serpente a ideia de morte: com o apresentar do conhecimento aos humanos, morre o homem e a mulher inocentes, que andavam nus sem sentirem vergonha (Cf. Gn 2, 25). Além disto, lembramos também a seguinte passagem bíblica, já do Levítico, especificamente do Código da Pureza Ritual: “Todo o animal que rasteja sobre o ventre, o que se move sobre as quatro patas, ou sobre um número maior de patas, não os comereis, porque são imundos” (Lv 11, 42). A serpente (animal que rasteja sobre o ventre fruto de um castigo), à semelhança de outros animais rastejantes ou que andam sobre quatro ou mais patas, não

são comestíveis por serem considerados imundos. Podemos observar aqui uma continuidade na associação da serpente, e dos répteis no geral — “Todo o réptil que rasteja sobre a terra é coisa imunda” (Lv 11, 41) — ao que é imundo, sujo por estar em contacto com a terra, e que causa repulsa.

Regressamos agora ao *Orto*. São diversas as ocasiões em que o nosso monge se refere à serpente, e a presença deste animal é quase sempre sinónimo de mau agoiro, do diabo, do mal. É usada em *exempla* em representação do demónio, dos quatro humores do corpo humano, da sanha. Aparece também associada a outros animais, como a pantera, tal como nos bestiários, questão a que tivemos já oportunidade de atentar. Apesar de toda a negatividade a que o animal rastejante se associa, “milhor he morar cõ o dragom e con o leom que cõ molher maa e sandia” (*Orto do Esposo*, 316¹¹⁶). É preferível morar com dois ferozes animais, como o dragão e o leão, do que com uma mulher má e louca (recordemos que a serpente está, desde o Génesis, associada à mulher, sendo causa daquilo a que podemos chamar misoginia mística, e que vemos desenvolver-se ao longo da Idade Média). É neste Livro IV do *Orto* que percebemos o receio que o nosso monge tem, ou que pretende que quem o lê tenha, das mulheres, ou não nos esqueçamos que Adão, “ẽçuyado pello ẽgano do diaboo e pella lingua da femea, foy lançado do parayso e laurou con gimjdos a terra aspera e chea de spinhos” (84¹¹⁷), como escreveu o nosso monge. Tal como a áspide lança o seu veneno com o seu sibilar, assim a mulher lança a pestilência (Cf. *Orto do Esposo*, 306¹¹⁸), “e aas vezes se dessolue ẽ rriiso, e aa[s] uezes demostra afaagos e, o que mais peçoẽta cousa he sobre todallas cousas, dellecta-sse ẽ cantar” (*Orto do Esposo*, 306¹¹⁹). Sobre o cantar das mulheres¹²⁰, escreve o monge,

¹¹⁶ Livro IV, Cap. LX.

¹¹⁷ Pról. I.

¹¹⁸ Livro IV, Cap. LVII.

¹¹⁹ Livro IV, Cap. LVII.

¹²⁰ A criatura em que uma tripla associação entre a serpente, a mulher e o canto é mais evidente é a sereia, que, em alguns bestiários, simboliza a prostituta.

novamente equiparando mulher e serpente, neste caso, o basilisco: “meos mal era de ouuyr o basilisco suviar” (*Orto do Esposo*, 306¹²¹). Vejamos como a serpente e os livros dos gentios — as ciências chamadas terrenas, por oposição à ciência divina —, estão relacionados nestes dois *exempla*: “Onde aconteceo hũa uez a Sancto Hugo que, jazendo dormido, uyo em sonho hũa multidom de serpentes e de bestas feras que huyauam so a sua cabeça” (*Orto do Esposo*, 65¹²²). Acordando, encontrou à cabeceira um livro de Varro “ẽ [que] jazem scriptos os costumes dos gentiis e as cerimonias e as marauilhas delles” (*Orto do Esposo*, 65¹²³) e, tirando este livro da sua cabeceira, “logo folgou em sua cama em paz e em asesegado sono” (*Orto do Esposo*, 65¹²⁴). Este *exemplum* pode resumir-se citando a sua moral: “aquelles que se gloriam ãnos argumẽtos sofisticos e ãnas sciencias terreas e mūdanas, som sandeus” (*Orto do Esposo*, 65¹²⁵) e podem ter serpentes a atormentá-los. Também aconteceu a S. Jerónimo ser perseguido pela serpente, quando lia filósofos gentios como Túlio e Platão: “E, se algũa uez me tornaua ã mÿ meesmo e começaua de leer os liuros dos sanctos prophetas, auorreçia[m]-me as palauras delles e pareciã-me feas e escuras, porque nõ uia eu, cõ os olhos cegos, o lume do sol da Sancta Escriptura e cuydaua que a culpa que era do sol e nõ dos olhos” (*Orto do Esposo*, 66¹²⁶). Estando S. Jerónimo sem ler as Sagradas Escrituras, depois das vigílias lia os gentios, cego para a luz dos escritos Sagrados. “E eu sendo assy escarnido pella serpente antigua, que he o diaboo, ãna Quaresma acerqua meada ueo-me hũa enfermidade de febre tam forte, que me nõ daua folgança, e en tal guisa que me cõsumyo a carne, que me nõ ficou senõ os ossos apresos ao coyro” (*Orto do Esposo*, 66¹²⁷), em todo o seu corpo não havia

¹²¹ Livro IV, Cap. LVII.

¹²² Livro III, Cap. XI.

¹²³ Livro III, Cap. XI.

¹²⁴ Livro III, Cap. XI.

¹²⁵ Livro III, Cap. XI.

¹²⁶ Livro III, Cap. XI.

¹²⁷ Livro III, Cap. XI.

já “quaentura de uida, senõ tan solamẽte muy pouca ãno peyto” (*Orto do Esposo*, 66¹²⁸). Tal como acontecera a S. Hugo, S. Jerónimo é escarnecido pela serpente, o diabo, como punição por se dedicar aos textos pagãos, ao invés de estudar as Escrituras. É-nos apresentada a ilação moral deste *exemplum*: “nõ conpre ao seruo de Deus leixar de leer pellas Sanctas Escripturas e leer pellos liuros das sciencias mūdanaes” (*Orto do Esposo*, 67¹²⁹), pois, tal como disse Jesus Cristo, “Aprendede de mÿ, nõ as sciencias naturaas nem a filosofia, mas apreendede que eu sãõ manso e humildoso de coraçom” (*Orto do Esposo*, 67¹³⁰) e, assim, devem as Escrituras ser a fonte primeira do conhecimento a adquirir por parte daquele que é servo do Senhor.

No capítulo que se segue trataremos de mapear a evolução do basilisco ao longo dos tempos, tendo sempre presentes as suas descrições e interpretações no *Orto* e nos bestiários. Consideramos pertinente ler o que nos dizem algumas das fontes primeiras e ver como a Idade Média leu essas fontes. Nas palavras do Professor Aires Nascimento, “na longa duração da cultura ocidental, a Idade Média é o tempo da mediação (e não apenas o tempo intermédio que se tenta ultrapassar para dar lugar a outro)” (“Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos”, 11). Entendemos aqui esta mediação como a acção de ler e interpretar, e de, por isso, acrescentar algo ao que se lê. Em certa medida, qualquer época que suceda a outra é uma época de mediação, no sentido de dar continuidade ao que está já para trás. Longe de querermos aqui conotar a porção de tempo a que chamamos Idade Média como a idade do meio, a que está entalada entre grandes idades, procuramos antes mostrar que esta mediação não é passiva, mas interventiva. Aliás, um dos sinónimos de “mediar” é precisamente “intervir”. E intervir não só é colocar-se entre alguma coisa, como participar em alguma coisa. Assim vemos a nossa Idade Média, o tempo que dá

¹²⁸ Livro III, Cap. XI.

¹²⁹ Livro III, Cap. XI.

¹³⁰ Livro III, Cap. XI.

continuidade às civilizações grega e romanas, que muito tem a dizer sobre o que herdou, e também sobre o seu próprio tempo. A clausura dos mosteiros foi sítio privilegiado para a produção dos materiais que chegaram até nós, onde podemos ler e olhar as iluminuras que nos mostram o que têm a dizer as vozes desse tempo.

5. Sobre o basilisco

Ocupamo-nos nas próximas páginas do basilisco, serpente à qual dedicaremos um capítulo deste trabalho, uma vez que a passagem do *Orto* é bastante rica em descrições comportamentais e físicas deste animal, o que nos permite estabelecer comparações com os textos de Plínio, de Isidoro, e com os textos e iluminuras dos bestiários. Ao longo de todo este capítulo, como veremos, o nome de basilisco diz respeito ao animal que actualmente consideramos fantástico, com a capacidade de matar com o olhar, entre outras habilidades, e que nos bestiários terá um corpo de galo e uma cauda de serpente, como veremos. Seguimos a categorização do bestiário, que olha para o basilisco como uma serpente, tão serpente como qualquer víbora. No artigo de Gravestock, “Did Imaginary Animals Exist?”, é-nos lembrado: “in the bestiaries, it is assumed that the artists worked from written descriptions and from pictorial models (...) the same method was used whether the artist was depicting real or imaginary animals” (120), e isto porque, como já tivemos oportunidade de notar, para alguns monges, um crocodilo era tão imaginário como um basilisco, porque nunca teriam visto nem um nem outro (e não os teriam visto, sabemos, por razões diferentes – um porque não existia na Europa, o outro porque não existe no mundo, mas não nos esqueçamos que a ideia de animais imaginários ou fantásticos é relativamente recente). Além disto, a Bíblia menciona tanto o basilisco como o dragão, por exemplo, e lembramos que o Livro dos livros ocupa uma centralidade intocável durante os séculos da Idade Média. Assim diz Gravestock, sobre os animais a que chamamos imaginários: “(...) many were referred to in the Bible and were perhaps therefore hard to explain away without going up against divine authority” (“Did Imaginary Animals Exist?”, 124, 125). Este é mais um dos factores que nos leva a compreender a existência do basilisco, como criatura a que se referem várias autoridades, de Plínio à Bíblia, e a que os bestiários vão dar continuidade. Nos bestiários medievais

“(…) the imaginary animals are given the same treatment — both pictorially and textually — as those animals that were known to exist” (Gravestock, “Did Imaginary Animals Exist?”, 120), e é este o princípio que nos leva a dedicar este capítulo ao estudo do basilisco, espécie de serpente e rei de todas as serpentes.

O autor do *Orto*, no Livro IV da obra, menciona o basilisco, considerado o rei das serpentes. Este animal surge a propósito do olhar, na sequência de diversas pequenas narrativas sobre a vista, ou sobre a falta dela: “o cego razão ha de dar muytas graças a Deus por sua cegueira” (*Orto do Esposo*, 151¹³¹), uma vez que os olhos são via para conhecer muitos males, e que, sem os olhos do corpo, o homem já só pode ver com os olhos da alma. O verdadeiramente cego não é o que perdeu os olhos do corpo, mas o que perdeu os olhos da contemplação celestial (Cf. *Orto do Esposo*, 158¹³²). Só assim conseguiremos entender os olhos como inimigos do homem (Cf. *Orto do Esposo*, 151¹³³), neste contexto em que há uma dualidade alma e corpo, e em que o corpo, ou os sentidos, são os responsáveis pelas tentações, justamente, da carne. Salienta-se aqui o “homem de dentro”, a que nos referimos anteriormente a propósito da importância das Escrituras para o desenvolvimento deste “homem interior”, que é a alma. A visão e a audição são sentidos que estão em guerra contra o próprio homem: “estes sentidos está ã seus castellos guereyros contra a alma do homẽ” (*Orto do Esposo*, 151¹³⁴). O olho é “tal como ho rroubardor” (*Orto do Esposo*, 152¹³⁵), porque rouba as nobres coisas da alma, como a contemplação e o amor das coisas celestiais, para incitar à cobiça das coisas terrenas, captadas pela vista, em que se deleita (Cf. *Orto do Esposo*, 152¹³⁶). Não esqueçamos que com o olho se vê a formusura das mulheres, o que leva muitos a pecar (Cf. *Orto do*

¹³¹ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³² Livro IV, Cap. XVIII.

¹³³ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³⁴ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³⁵ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³⁶ Livro IV, Cap. XVIII.

Esposo, 153). Recordamos também o momento do Génesis em que a mulher *olha* para o fruto da árvore do conhecimento, “de atraente aspecto e precioso para esclarecer a inteligência” (Gn 3, 6), e decide comê-lo e dar também uma parte a seu marido. É através da visão que a mulher é atraída pelo aspecto do fruto, que depois resulta na abertura dos olhos do casal, passando estes a reconhecer que estão nus (Cf. Gn 3, 7), e note-se a importância do sentido da visão em todo este episódio. Desta gargante nasceu a morte do corpo e da alma de todos os homens (Cf. *Orto do Esposo*, 154¹³⁷), como escreve o nosso monge. Concluindo que um homem ou uma mulher podem matar outra pessoa com a sua vista, ao fazê-la consentir em pecado (Cf. *Orto do Esposo*, 155¹³⁸), compara-os o monge ao basilisco, que também é capaz de matar com a vista: “(...) pode o homẽ ou a molher matar outra perssoa cõ sua vista, fazendo-a cõsintyr ẽ pecado de luxuria, assy como faz hũa animalia que chamõ basilisco” (*Orto do Esposo*, 155¹³⁹), continuando com a descrição do basilisco retirada das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha: “Diz Sancto Ysidoro que o basilisco he rey das serpentes, ca todas as serpẽtes o temem e fugẽ delle, porque elle cõ seu cheyro e cõ seu baffo e ajnda tam solamẽte cõ sua vista mata toda cousa viua. E toda aue que uoa perante a uista delle, morre queymada, posto que vooe alongada delle” (*Orto do Esposo*, 155¹⁴⁰). E assim lemos na parte *De serpentibus*, das *Etimologias*, no Livro XII, “De Animalibus”: “Basiliscus Graece, Latine interpretatur regulus, eo quod rex serpentium sit, adeo ut eum videntes fugiant, quia olfactu suo eos necat; nam et hominem vel si aspiciat interimit. Siquidem et eius aspectu nulla avis volans inlaesa transit, sed quam procul sit, eius ore combusta devoratur” (*Etymologiae*, 912). Este animal é de tal forma arrasador que “deseca e destrue todas as heruas e as aruores e as outras cousas ẽ redor de ssy, nõ tan solamẽte cõ o tangimẽto mas ajnda cõ o bafo e cõ o

¹³⁷ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³⁸ Livro IV, Cap. XVIII.

¹³⁹ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁴⁰ Livro IV, Cap. XVIII.

asouyo” (*Orto do Esposo*, 155¹⁴¹). Felizmente o basilisco tem um inimigo, a doninha, que o consegue matar, “ca o Senhor Deus, que he padre de totalas cousas, nõ leixou nehũa cousa sem remedio” (*Orto do Esposo*, 155¹⁴²), assim remata o monge, fazendo eco das palavras de Isidoro (este inimigo também é referido em Santo Isidoro de Sevilha, *Etimologías*, pps. 912 e 914¹⁴³). Mas também o homem terá maneira de matar este animal terrífico: pondo um espelho entre o homem e o basilisco, para que este último, que mata com o olhar, morra com a sua própria vista (Cf. *Orto do Esposo*, 156¹⁴⁴). Diz-nos Isidoro que outro nome dado ao basilisco é *sibilus*, porque antes de morder ou de fazer arder, mata com o seu sibilo (Cf. *Etymologiae*, 914), ou, nas palavras do nosso monge, mata “cõ o bafo e cõ o asouyo” (155). A descrição citada do basilisco, feita por Isidoro, irá circular e ser repetida entre o século nono e o século quinze, por autores como Rábano Mauro (sécs. VIII-IX), Hugo de S. Vítor (séc. XII), Bartolomeu Ânglico (séc. XIII), Vicente de Beauvais (séc. XIII), e também nos bestiários (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 175).

Imperativo é agora fazermos uma breve incursão na origem de muitas das ideias que encontramos nos bestiários. Pensamos em Caius Plinius Secundus, mais conhecido como Plínio, o Velho. É este autor uma das primeiras fontes a referir o basilisco¹⁴⁵, no primeiro século da nossa era. Na sua *Naturalis Historiae*, vastíssima obra dividida em trinta e sete livros, Plínio lança-se ao estudo das partes do mundo, das plantas, dos animais, dos homens, das pedras... enfim, do mundo que encontrava à sua volta, do que existia e do que tinha existido, pela observação, mas, possivelmente, mais pelas fontes de

¹⁴¹ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁴² Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁴³ da versão latina do texto.

¹⁴⁴ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁴⁵ Em “The Evolution of the Basilisk”, artigo de Robert McNeill Alexander, que tem acompanhado este nosso capítulo, escrito em 1963, o zoólogo diz-nos que a primeira vez que se refere o basilisco é no poema *Theriaca*, de Nicandro, sobre os animais venenosos e seus antídotos, no século II a.C. Regressaremos a este artigo.

que dispunha (Cf. Nascimento, “Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos”, 15). Dedicada ao imperador romano Tito Vespasiano, esta obra tem atravessado os séculos sem ser esquecida. Escreve o Professor Aires Nascimento: “A nossa imagem de Plínio é a de uma personalidade de curiosidade indagadora e insaciável, de espírito de síntese (enciclopédica) e de colecionador de singularidades – razões por que o seu texto nunca foi esquecido e foi retomado em momentos de charneira da cultura ocidental” (“Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos”, 10). É esta personalidade de enciclopedista, um homem que “tem da natureza o sentido do respeito” (Nascimento, “Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos”, 11), que nos oferece uma coleção de informação sobre serpentes como o basilisco, o dragão, a áspide, entre outras. Falar de Plínio é também falar de quem, em séculos posteriores, lê e estuda a sua obra e não a deixa cair em esquecimento. Já por várias vezes referimos o carácter de permanência da obra de Plínio na cultura ocidental, e temos insistido nesta questão por ser notável que tal assim seja. Se podemos, vinte séculos mais tarde, ler uma obra escrita no século primeiro, significa isto que não só sobreviveu materialmente, como, de um ou de outro modo, esteve presente no desenvolvimento da cultura do ocidente. A várias *auctoritates* devemos esta permanência, e uma delas é Isidoro de Sevilha, que tanto se baseou nos escritos de Plínio – “são nada menos que 247 os passos que, numa das edições mais acessíveis [das *Etimologias*], encontramos em aproximação de Plínio e relativamente aos quais se presume que venham de manejo da sua obra” (Nascimento, “Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos”, 15). Ou seja, a título de exemplo, quando lemos em Isidoro “A mustelis tamen vincitur, quas illic homines inferunt cavernis in quibus delitescit; itaque eo visu fugit, quem illa persequitur et occidit” (*Etymologiae*, 912, 914), estamos também a ler Plínio, em “mustellarum virus exitio est: adeo naturae nihil placuit esse sine pare, iniciunt has cavernis facile cognitis soli tabe. necant illae simul odore moriunturque, et naturae pugna

conficitur” (*Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII, 66) ainda que, como vemos, com algumas alterações. É precisamente este ataque da doninha ao basilisco que nos mostra as iluminuras do *Bestiário de Aberdeen* e de *Ashmole 1511*, que são manuscritos-irmãos¹⁴⁶:



Figura 12. O basilisco é atacado pela doninha. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 66r.



Figura 13. O basilisco é atacado pela doninha. *MS. Ashmole 1511*. Pormenor de fl. 79r.

Temos, nestas duas iluminuras, dois dos mais belos exemplos da representação do basilisco. Com o fundo iluminado a ouro em ambas, destaca-se a figura do animal a encarnado, com o corpo — asas, patas e crista — de galo e a sua cauda de serpente, enquadrado numa forma quadricular. As duas iluminuras são bastante semelhantes — têm uma composição, cores e disposição dos elementos quase idêntica. Na maioria das representações do basilisco, a cor dominante é o vermelho, geralmente saturado. Em

¹⁴⁶ Xenia Muratova, em “Les manuscrits-frères”, 1990, sobre este termo, escreve: “C’est ainsi que nous préférons traduire en français le terme allemand “SchwesterHandschriften” et anglaise “Sister-manuscripts”, afin de définir les liens de parenté entre les deux manuscrits au sein de la même famille. En effet, leur ressemblance est frappante. Non seulement ils appartiennent à la même famille, mais ils sont facilement apparentés au premier degré quant à l’inspiration, à la fois du texte, de l’iconographie et du style des enluminures. Pourtant, ces manuscrits ne sont pas des copies exactes l’un de l’autre. Il s’agit des créations qui se trouvent à mi-chemin entre la réinterprétation d’un modèle et une copie précise et qui apparaissent dans ce cadre d’un même courant stylistique à la même époque.” (72). (Ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa). Esta designação diz respeito a manuscritos pertencentes à mesma Família e com semelhantes características na sua composição.

Rouge – Histoire d'une couleur, Pastoureau escreve, sobre o simbolismo desta cor: “Concernant le rouge, la symbolique chrétienne héritée des Pères s’organise autour de quatre pôles, chacun des deux référents principaux de la couleur – le feu et le sang – étant considéré sous ses bons et ses mauvais aspects” (Pastoureau, 66). Algumas breves considerações sobre estes quatro polos da cor: teremos o vermelho fogo, na sua acepção positiva e negativa, e o vermelho sangue, também positiva e negativamente. Temos o vermelho fogo, associado às chamas do inferno, ao dragão do Apocalipse (Cf. Pastoureau, 66), ao diabo: “C’est un rouge qui triche et qui trompe, qui ravage et qui détruit, produisant une lumière plus inquiétante que les ténèbres, à l’instar du feu infernal qui brûle sans éclairer. Ce rouge est par essence celui du Diable et des démons (...)” (Pastoureau, 66). Parece-nos ser este o vermelho dos basiliscos apresentados anteriormente (figuras 12 e 13), ligado às representações demoníacas e às chamas infernais. Numa acepção positiva, existe o vermelho fogo que marca a intervenção divina (Cf. Pastoureau, 66), como no episódio da sarça ardente (Êxodo 3, 2), por exemplo. O vermelho sangue mostra o seu sentido negativo quando ligado à violência, ao crime: “Pris en mauvaise part, le rouge sang est lié à tous les discours portant sur la violence et sur l’impureté. C’est un rouge hérité de la Bible, celui des péchés et des crimes de sang, celui de la révolte contre Dieu.” (Pastoureau, 67). Contrasta assim com o vermelho sangue benfeitor, que santifica e doa a vida: o sangue que Cristo derramou na Cruz (Cf. Pastoureau, 69). Note-se, nas duas aproximações destas iluminuras que de seguida apresentamos, as manchas brancas no corpo do basilisco:



Figura 14. Corpo do basilisco. *The Aberdeen Bestiary*. Pormenor de fl. 66r (aproximação).



Figura 15. Corpo do basilisco. *MS. Ashmole 1511*. Pormenor de fl. 79r. (aproximação).

Em *Aberdeen* estas manchas brancas parecem acompanhar as penas e a parte inferior da cauda, e em *Ashmole 1511* vemos diferentes manchas brancas pelo corpo, das quais gostaríamos de destacar os pequenos pontos brancos que acompanham a parte superior do corpo do animal. Como perceberemos mais à frente, nem sempre é referido onde se encontram as manchas brancas do basilisco, e esta falta de informação deu origem a interpretações curiosas – como vemos por estas duas iluminuras, cada uma é resultado de sua interpretação quanto à localização e forma destas manchas brancas. Voltaremos a este tema adiante. De notar ainda que, nas duas iluminuras, o basilisco se encontra cabisbaixo, a ser mordido pela doninha, e em *Ashmole 1511* tem já os seus olhos fechados, como se estivesse já morto. Em *Bodley 764* está também representado o ataque da doninha ao basilisco, mas na parte do bestiário dedicada à natureza da doninha. É esta a iluminura a que nos referimos:



Figura 16. A doninha ataca o basilisco. MS. Bodley 764.
Pormenor de fl. 51v.

Dos bestiários que estudamos neste trabalho, é esta uma das duas únicas representações do basilisco num tom azulado, sendo a outra a pertencente a um manuscrito de transição, como teremos oportunidade de constatar. É mais frequente a sua representação num vermelho saturado. Reconhecemos o corpo de galo, a cauda serpenteante, a crista e as riscas brancas, neste caso, por todo o corpo. Sobre a doninha, *mustela*, um rato comprido (Cf. Barber, *Bestiary*, 110), é-nos dito que ataca as serpentes e os ratos, que concebe pelo ouvido e dá à luz pela boca, ou o contrário – que concebe pela boca e dá à luz pelo ouvido (Cf. Barber, *Bestiary*, 110), entre outras características mencionadas. Esta última característica da doninha, à semelhança do hálito doce da pantera, são exemplos de histórias que ficaram perdidas no tempo (Cf. Varandas, “A Idade Média”, 37), uma vez que, fora dos manuscritos e de algumas representações em igrejas, estas particularidades não tiveram continuidade.

Ainda do mesmo Bestiário, apresentamos agora a iluminura do fólho sobre a natureza do basilisco:



Figura 17. O basilisco é o rei das serpentes. *MS. Bodley 764*. Pormenor de fl. 93v.

É esta a única representação em que o basilisco, em vez da crista de galo, tem uma coroa na cabeça. É o rei dos seres rastejantes, mas teme a doninha, que os homens põem nas covas onde este animal vive (Cf. Barber, *Bestiary*, 184). Vemo-lo aqui em cima de um ramo, em posição superior em relação às três serpentes que parecem temer este seu rei. A parte textual deste manuscrito é singular, pois é a única que associa à descrição do basilisco sentidos moralizantes, quando comparado com os outros bestiários de que nos ocupamos. Já Alexander tinha feito o reparo: “The basilisk, unlike many of the animals of the bestiaries, was very little used as a subject for moralization” (“The Evolution of the Basilisk”, 180). Diz-se do basilisco, em *Bodley 764*: “signifies the devil, who openly kills the heedless sinner with his venom” (Cf. Barber, *Bestiary*, 185), e estes “heedless”, os pecadores descuidados ou imprudentes, são apanhados pelo veneno do diabo, assim como, à excepção da doninha, qualquer criatura pode ser envenenada pelo basilisco. “(...) He himself [o basilisco] is conquered, like all other harmful creatures, by the soldier of Christ who puts all his hope in the Lord, whose power overcomes and tramples underfoot all hostile forces” (Cf. Barber, *Bestiary*, 185). Como todas as criaturas perigosas, também

o basilisco (ou o diabo) é derrotado por quem é soldado de Cristo, imbuído do poder de Deus, esse poder capaz de derrotar todas as forças hostis. Cita-se Salmos, 91,13: “Thou shalt tread upon the asp and basilisk; the young lion and the dragon shalt thou trample underfoot” (Cf. Barber, *Bestiary*, 185), com a confiança no poder de Deus, pode caminhar-se sobre áspides, basiliscos, leões e dragões. Diz-nos este Bestiário que cada um destes animais significa o diabo: “He is an asp when he strikes secretly; a basilisk when he spreads his poison abroad; a lion when he pursues the innocent; a dragon when in his evil greed he swallows the heedless” (Cf. Barber, *Bestiary*, 185). O diabo, tal como a áspide, ataca secretamente; tal como o basilisco, espalha o seu veneno; tal como leão, caça os inocentes; tal como o dragão, na sua avidez, engole os imprudentes. De notar aqui a comparação do diabo a grandes bestas, tanto às que já nos habituámos a associar ao mal, como as serpentes, mas também ao leão, geralmente associado a Cristo¹⁴⁷. Perante tamanha força do diabo, só um poder divino a pode deter: “But, truly, at the glorious coming of our Lord, all creatures will lie subject at His feet. He alone was strong enough to subdue these fierce creatures, who is coeternal and consubstantial with the Father in His divinity” (Cf. Barber, *Bestiary*, 185). Todas estas criaturas que simbolizam o diabo estarão deitadas aos pés de Deus, subordinadas ao seu poder divino. Termina assim esta passagem do Bestiário sobre o basilisco, a mais rica quanto à interpretação e ligação deste animal ao diabo.


Regressamos agora a Plínio. No capítulo terceiro, Livro VIII, da *Naturalis Historia*, escreve Plínio, imediatamente a seguir à descrição da catóblepa (animal com uma cabeça tão grande e pesada que só consegue olhar para baixo, daí a etimologia grega “καταβλέπω”, “olhar para baixo”) que tem o poder de matar com o olhar (Cf. *Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII):

¹⁴⁷ Assim como o leão é o rei dos animais, também Cristo é o Rei Espiritual da Tribo de Judá (Cf. White, *The Book of Beasts*, 8, por exemplo).

Eadem et basilisci serpentis est vis. Cyrenaica hunc generat provincia, duodecim non amplius digitorum magnitudine, candida in capite macula ut quodam diademate insignem. sibilo omnes fugat serpentes nec flexu multiplici, ut reliquae, corpus inpellit, sed celsus et erectus in medio incedens. necat frutices, non contactos modo, verum et adflatos, exurit herbas, rumpit saxa: talis vis malo est. creditum quondam ex equo occisum hasta et per eam subeunte vi equitem modo, sed equum quoque absumptum.

Muitas destas características descritas por Plínio (não esquecendo que algumas destas características do basilisco tinham já sido descritas por Nicandro¹⁴⁸) serão depois reescritas, com as adaptações próprias da passagem do tempo e da imaginação humana. Não foi só Isidoro a reescrever Plínio, mas também Solino ou Eliano, no século III (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 172, 175). Sobre esta passagem do basilisco, escrita por Plínio, Alexander reconhece a cobra Naja-egípcia, em inglês “Naja haje”, uma perigosa cobra que sibila repetidamente enquanto ataca (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 171). O zoólogo identifica também que muito do comportamento que lemos associado ao basilisco é devedor da herança que nos chegou do Antigo Egipto, onde a cobra é usada como amuleto – no ureu, por exemplo, temos uma cobra que os faraós usavam na cabeça como símbolo da sua soberania, como usava o faraó Tutankhamon. Em alguns destes adornos aparece o ureu com a sua própria coroa (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 173), o que reforça a associação deste animal a um rei ou a outra figura soberana. Alexander diz-nos também que esta cobra era por vezes representada com metade do seu corpo levantado,

¹⁴⁸ Sobre a descrição do basilisco por Nicandro, diz-nos Alexander: “He writes of a snake which, though only nine inches long, is the most poisonous of all. Its hiss frightens off other reptiles, and its victims cannot safely be touched on account of the poison in them” (“The Evolution of the Basilisk”, 170).

como vemos representado neste hieróglifo:  e é deste tipo de representações que Alexander deduz que deriva a descrição de Plínio que lemos antes, sobre o basilisco se mover com metade do corpo erecta (Cf. “The Evolution of the Basilisk”, 173). Acrescentamos ainda que esta é uma postura de ataque. Uma terceira e última nota quanto às palavras de Plínio, lidas por Alexander, sobre esta cobra conseguir matar com o olhar e destruir a vegetação e as pedras à sua volta: “Pliny’s reports of the power of the basilisk to kill by sight, and of the disastrous effect of its breath on vegetation, probably derive immediately from the attribution of deadly powers to uraei, and only indirectly from the spitting of venom” (“The Evolution of the Basilisk”, 174). Há então a assimilação da herança cultural egípcia, mas também o facto de esta cobra cuspir o seu veneno, o que possivelmente leva às várias referências que vamos encontrando sobre a habilidade de matar à distância. O zoólogo menciona ainda que, apesar da literatura clássica e medieval descreverem o basilisco e a áspide como serpentes separadas, ambas derivam da cobra egípcia (Cf. “The Evolution of the Basilisk”, 174) e ambas têm o mesmo inimigo: referido como icnêumone¹⁴⁹ quando se trata da áspide, e doninha quando se trata do basilisco (Cf. “The Evolution of the Basilisk”, 174). Também T. H. White, na sua tradução do *Bestiário de Cambridge*, escreve, a propósito da passagem do basilisco que refere que os basiliscos são derrotados pela doninha (Cf. *The Book of Beasts*, 168), que talvez a doninha seja o mangusto: “Perhaps the weasel was the mongoose” (White, *The Book of Beasts*, 168). Ou seja, e como veremos adiante, tanto o basilisco como o seu inimigo foram confundidos ora com outras espécies, ora com outros nomes, ora ainda um com o outro.

¹⁴⁹ Este animal é também conhecido por mangusto, rato-do-Egipto, saca-rabos, entre outros nomes. Do grego *ichneumon*, “perseguidor”. Num artigo da revista *National Geographic* sobre este animal, de título “Saca-rabos: a vida errante do rato dos faraós” (ver bibliografia para consultar a referência bibliográfica completa), pode ler-se: “venerado desde o Antigo Egipto como o “rato dos faraós” devido à sua capacidade de devorar ovos de crocodilo e combater cobras, o saca-rabos foi representado consistentemente na tradição bibliográfica da Antiguidade, merecendo referências regulares como símbolo do Bem contra o Mal, ilustrado pela cobra nos mesmos mitos”.

Outro nome para este animal, em inglês, é “cockatrice”, e a origem e razão de existência deste nome alternativo para “basilisco” deu já origem a vários artigos ensaísticos; também em latim, o *basiliscus* é conhecido como *cocatrix*, e as representações do basilisco são, muitas vezes, as de um galo com uma cauda de serpente (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 170), como observámos na iluminura do *Bestiário de Aberdeen*. Sobre isto, escreveu o zoólogo: “Theophilus (c. 1100) mentions that basilisks are like cocks with serpent’s tails, but this concept of the basilisk is found far more often in pictures than in writing, and may well have had its origin in pictures. There was a tradition among medieval illuminators of representing snakes with wings (either feathered or bat-like) and one pair of legs”¹⁵⁰ (Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 175-176). Há ainda uma associação desta serpente ao galo por outra via, que, segundo Alexander, surge também em 1100: “(...) when Theophilus described the breeding of basilisks as practised for alchemical processes. An egg laid by an aged cock (in this account after copulation with another aged cock) is incubated by a toad, and a basilisk hatches out” (“The Evolution of the Basilisk”, 177). Esta descrição, presente na *Schedula diversarum artium*, obra escrita ou compilada por Teófilo Presbítero, será repetida, ainda que com algumas variações, por autores como Santa Hildegarda de Bingen (séc. XII) ou Bartolomeu Ânglico (séc. XIII) (Cf. Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 177). Além disto, e porque a evolução das palavras e das ideias está relacionada, no século XIV usa-se a palavra de origem francesa *basilicoc* (Cf. Robin, *Animal Lore*, 91), palavra que reúne em si a lenda do basilisco e do ovo de galo. Alexander acrescenta ainda: “Ansell Robin has suggested that the origin of the basilisk from a cock's egg may derive from a verse in the Septuagint, which appears to be capable of translation as 'he who would eat of their eggs, having crushed the unfertilized egg, finds in it a basilisk’” (Alexander, “The Evolution of the Basilisk”, 177). Percebemos que não é certa a

¹⁵⁰ As serpentes aladas são referidas, pelo menos, desde Heródoto (século V a.C.).

origem desta associação do galo ao basilisco, mas sabemos que ela foi repetida por vários autores. Ansell Robin, em *Animal Lore in English Literature*, uma obra de 1932, debruça-se sobre o tema do basilisco na literatura. Algumas das ideias estudadas no capítulo intitulado “Some Fabulous Animals” são importantes para o nosso estudo. A primeira é que, segundo Robin, “(...) the basilisk was not a horrid monster (until the thirteenth century), but a terrible serpent of normal form” (*Animal Lore*, 85). A segunda é que, pelo século XIII, estava estabelecida a crença de que o basilisco podia por vezes nascer de um ovo de galo, e é este basilisco que vai ter o corpo de um galo e a cauda de uma serpente (Cf. Robin, *Animal Lore*, 87). A terceira é que, no século XIV, “the basilisk began to be called alternatively the cockatrice” (Robin, *Animal Lore*, 90), e as duas palavras passam a ser sinónimos. Já no apêndice desta obra, Robin discute as ideias publicadas no *New English Dictionary*, a propósito da palavra “cockatrice”. Neste apêndice são discutidas as relações de proximidade entre as palavras crocodilo e “cockatrice”, em várias línguas, bem como da hidra e do icnêumone, mas destacamos a nota mais importante para o nosso estudo: “The important point is that the basilisk was already endowed with a cock’s body and a serpent’s tail before the name cockatrice was applied to it. This identification evidently could have originated only in France or England, because only French and English use the name coq or cock for the domestic bird” (Robin, *Animal Lore*, 187). Ou seja, mesmo antes da alternativa de nome “cockatrice”, o basilisco era já representado com um corpo de galo e cauda de serpente, como podemos ver nas iluminuras dos nossos bestiários. Aproximando-se o fim desta nossa incursão nos significados das palavras “basilisco” e “cockatrice”, e das propriedades que lhes estão associadas, deixamos mais uma nota de Ansell Robin: depois de toda a variação de significações a que as duas palavras estão ligadas na Idade Média, chegamos ao século XVI e a escolha entre usar a palavra “basilisco” ou “cockatrice” é apenas uma questão de eufonia ou de requerimento da métrica (Cf. Robin, *Animal Lore*, 92).

Em 1979, na revista *Isis – A Journal of the History of Science Society*, o Professor Laurence A. Breiner publica um estudo intitulado “The Career of the Cockatrice”, onde apresenta uma reflexão sobre a história do basilisco – de Plínio, a Isidoro, passando pelos bestiários, pela heráldica, e terminando na alquimia, área em que o basilisco marca também a sua presença (Cf. Breiner, 30). Este estudo é relevante para o nosso trabalho por vários motivos, sendo um deles a importância da explicação dos equívocos a que o nome deste animal, como constatámos já, esteve associado. A palavra *cocatrix* serviu para nomear o icnêumone (Cf. Breiner, “The Career of the Cockatrice”, 32), a hidra (Cf. Breiner, “The Career of the Cockatrice”, 33) e até o crocodilo (Cf. Breiner, “The Career of the Cockatrice”, 33, e também Robin, *Animal Lore*, 183¹⁵¹). Além disto, as traduções bíblicas colaboram neste emaranhado de palavras a que se associa *cocatrix*, ou o basilisco. A passagem “Super aspidem et basilicum ambulabis”, citada por Charbonneau-Lassay em *El Bestiario de Cristo* (777), por exemplo, corresponde à passagem “Poderás caminhar sobre serpentes e víboras” (Sl 91, 13) da nossa edição bíblica. Resumindo, e baseando-nos no diagrama elaborado por Breiner, que ilustra a tradução bíblica destas palavras, *aspis*, *regulus* e *basiliscus* acabam por ser traduzidos para o inglês “cockatrice” (“The Career of the Cockatrice”, 34). Ou seja, nas palavras de Breiner, “The word cockatrice has once again become a sort of wild card, naming all the parties in a field of meanings” (“The Career of the Cockatrice”, 34). De referir também que Breiner aceita dois significados para a palavra basilisco, ou seja, há dois basiliscos: “The first basilisk is classical, the venomous king of serpents known to Pliny and Horapollo, perpetuated through the bestiaries and encyclopedias of the Middle Ages. It is a snake, perhaps a cobra, with a white marking like a crown on its head, that moves unlike other snakes with its head upright. It can kill at a distance, or by sight, or by its breath (...)” (“The Career of the Cockatrice”, 34). De atentar que, como veremos adiante, os textos dos

¹⁵¹ Onde se lê: “(...) it should be noticed that the crocodile was called *coquatrix* by Guillaume le Norman as early as 1210, and *chocatrix* by Richard de Fournival in 1250”.

bestiários coincidem em parte com este primeiro basilisco identificado por Breiner, mas, como tivemos já oportunidade de ver pelas figuras 12 e 13 (a iluminura do basilisco no *Bestiário de Aberdeen* e em *Ashmole 1511*), o basilisco das nossas iluminuras será este segundo: “Then in the twelfth century, or perhaps earlier, the other basilisk appears. I suspect that this chimerical monster, part reptile and part cock, has its origin in the illumination of texts; it seems the likely outcome of a series of misread drawings and inadequate verbal descriptions” (“The Career of the Cockatrice”, 35), fazendo de seguida referência ao *Bestiário de Cambridge*, na tradução de T. H. White, onde é descrito um primeiro basilisco na parte textual, mas este segundo basilisco na iluminura (Cf. “The Career of the Cockatrice”, 35). É essa a iluminura que agora apresentamos:



Figura 18. Basilisco. “Bestiary (MS Ii.4.26)”, *University of Cambridge Digital Library*. Pormenor de fl. 47r.

Esta iluminura pertence ao *Bestiário de Cambridge* (MS Ii. 4. 26), manuscrito em pergaminho do início do século XIII (segundo Ron Baxter foi criado entre 1200 e 1210 (Cf. *Bestiaries and their Users*, 147), produzido em Inglaterra. Nas primeiras iluminuras deste manuscrito podemos ver uma grande diversidade de cores — verde, encarnado,

azul, castanho, entre outras —, principalmente nos fólhos 1r e 1v, onde iluminuras de página inteira ilustram episódios da vida do leão. A partir do fólho 6v as iluminuras deixam de ter cor na sua maioria (há alguns casos parcialmente coloridos), e o basilisco da figura X é um destes primeiros casos. Sobre estas figuras sem cor, escreveu o Professor Nigel Morgan: “It is indeed fortunate that an artist did not paint over these drawings because they are by a draughtsman of outstanding ability, superior to the less able painter who worked on the first six illustrations, who would probably have ruined these splendid drawings if he had painted over them” (“Bestiary MS. Ii.4.26”, *University of Cambridge Digital Library*). Como exemplo da grande habilidade de desenho deste artista, mostramos uma das iluminuras do cão, animal doméstico por excelência, fiel ao seu dono:



Figura 19. O Rei Garamantes é salvo pelos seus cães. “Bestiary (MS Ii.4.26)”, *University of Cambridge Digital Library*. Pormenor de fl. 19r.

Nesta iluminura vemos o Rei Garamantes, que se encontrava no exílio, ser salvo pelos seus cães. Diz-nos o texto do Bestiário: “So much do dogs adore their owners, that one can read how, when King Garamantes was captured by his enemies and sold into slavery, two hundred of his hounds, having made up a party, rescued him from exile out of the middle of the whole battle-line of his foes, and fought those who resisted” (White, *The Book of Beasts*, 62). Este episódio da salvação do rei, normalmente representado nos outros bestiários em iluminuras cheias de cor, encontra no *Bestiário de Cambridge* uma representação mais simples, mas não menos detalhada. Atente-se, por exemplo, nos detalhes do tecido das vestes. Voltamos à nossa figura 18, a ilustração do basilisco no *Bestiário de Cambridge*. Com o seu corpo de galo e cauda de serpente, se o compararmos com as nossas duas iluminuras anteriores damos pela falta da cor, pois esta representação é muito mais sóbria (e é, como veremos, a mais sóbria de todas as representações oriundas dos bestiários que aqui analisamos) e pela falta da doninha, o seu inimigo. Este basilisco, talvez por não ter a sua boca aberta e por não estar colorido a encarnado, parece-nos muito menos feroz do que nas duas representações que nos servem de termo de comparação.

De forma a sistematizar a informação sobre o basilisco que temos vindo a estudar, elaborámos um quadro comparativo para o efeito, que apresentamos de seguida.

Autores/ características	Plínio (séc. I)	Isidoro (séc. VII)	<i>Cambridge</i> (c. 1200- 10)	<i>Aberdeen</i> (c. 1200- 10)	<i>Ashmole</i> <i>1511</i> (c. 1200-10)	<i>Bodley</i> 764 (c. 1240-60)	Bartolomeu Ânglico (c. 1240)	<i>Orto</i> (sécs. XIV-XV)
1. Referência ao latim <i>regulus</i>		•	•	•	•	•	•	
2. Ser o rei		•	•	•	•	•	•	•

3. Matar com o olhar	•	•	•	•	•	•	•	•
4. Episódio da ave		•	•	•	•	•	•	•
5. Marca(s) branca(s)	•	•	•	•	•	•	•	•
6. Sibilar	•	•	•	•	•	•	•	•
7. Andar erecto	•						•	•
8. Destruição da natureza circundante	•				•		•	•
9. Episódio da lança	•						•	•
10. A doninha é-lhe mortal	•	•	•	•	•	•	•	•
11. Referência ao latim <i>sibilus</i>		•		•			•	
12. Referência à água		•	•	•	•	•	•	•
13. Transmutação dos metais							•	•
14. Antídoto	•	•	•	•		•	•	•

Quadro 1: Quadro comparativo com as características¹ presentes em obras canônicas e na parte textual dos bestiários.

1. e 2. Olhemos primeiro para a segunda característica que é referida na nossa tabela. A referência ao basilisco ser o rei é mencionada, à exceção de Plínio, em todas as obras. O basilisco é considerado o rei das serpentes em Isidoro, no *Bestiário de Cambridge*, no *Orto* e em Bartolomeu Ânglico. No *Bestiário de Aberdeen* é considerado o rei das criaturas rastejantes (Cf. “The Aberdeen Bestiary”, fl. 66r), à semelhança do *Bestiário Bodley 764* (Cf. Barber, *Bestiary*, 184). Esta característica está relacionada com a primeira da nossa tabela, a menção à palavra latina *regulus*, que significa rei ainda criança ou rei de um pequeno Estado (Cf. “regulus”, *Dicionário Latino-Português*, 738). No dicionário latino que consultamos, outro dos significados da palavra *regulus* é, precisamente, “Basilisco (serpente)” (738). A menção a esta palavra é imediatamente seguida da explicação de o basilisco ser o rei das serpentes ou dos seres que rastejam, em todos os bestiários, em Isidoro e em Bartolomeu Ânglico.

3. A capacidade de matar com o olhar está presente em todas as obras, e em Isidoro e nos quatro bestiários é especificado que o basilisco mata o homem só de olhar para ele (e não qualquer outra criatura, ou todos os seres vivos, como lemos em Bartolomeu (Cf. *De proprietatibus rerum*, Liber XVIII, 16) e no *Orto* (Cf. 155¹⁵²).

4. Aquilo a que nos referimos como episódio da ave, e que encontramos em todas as obras (à exceção de Plínio), é uma pequena narrativa que nos diz que “no bird can fly past unharmed by its gaze but, however far away, will be burnt up and devoured in its mouth” (“The Aberdeen Bestiary”, fl. 66r), ou, nas palavras do *Orto*, “cõ sua vista mata toda cousa viua. E toda aue que uoa perante a uista delle, morre queymada, posto que vooe alongada

¹⁵² Livro IV, Cap. XVIII.

delle” (155¹⁵³). Esta narrativa é apresentada nas nossas várias obras sem variações que consideremos significativas.

5. Seguimos para a quinta característica da nossa tabela. Sobre o basilisco ter uma ou mais marcas brancas no seu corpo, estas variam na sua forma, na quantidade e no sítio do corpo em que aparecem. Nas nossas obras, as variações são as seguintes: em Plínio, há um ponto branco na cabeça, lembrando um diadema: “candida in capite macula ut quodam diademate insignem” (*Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII); em Isidoro o basilisco tem linhas manchadas a branco (Cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologías*, 912¹⁵⁴), não sendo especificado em que parte do corpo se encontram. Sobre esta questão, no artigo “The Evolution of the Basilisk”, Alexander escreveu: “Isidore's failure to mention the location of the white markings of which Pliny and Solinus write had an amusing consequence in one thirteenth-century bestiary. Here a basilisk is portrayed with white spots on its belly as well as a comb on its head” (176), estando o autor a referir-se à iluminura do manuscrito de Cambridge, Trinity College, *R.14.9*, que apresentamos de seguida:



Figura 20. Basilisco. *R.14.9*. Cambridge, Trinity College. Pormenor de fl. 103r.

Trata-se de um manuscrito compósito, escrito em latim, do século XIII. Inclui cópias de textos de Alexander Neckam e da História da Guerra de Tróia, atribuída a Dares Frígio, entre outros documentos, sendo que os fólhos 89r a 106v desta miscelânea correspondem ao manuscrito

¹⁵³ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁵⁴ Número de páginas para o texto latino, onde se lê “albīs maculis lineatus”.

que nos interessa. Na classificação de James e McCulloch, este manuscrito pertence à Primeira Família e à subfamília dos manuscritos de transição, a que fizemos uma breve referência no nosso capítulo sobre os bestiários. Na iluminura do basilisco deste manuscrito conseguimos observar a cauda de serpente no corpo de um galo, uma forma que já nos é comum, pela semelhança com as duas iluminuras que vimos antes. Este não será o único basilisco a ter pontos brancos no seu corpo, em vez de na cabeça, como líamos em Plínio; são várias as iluminuras que representam o basilisco com as suas riscas ou linhas brancas, como vimos quando nos dedicámos à observação das imagens do basilisco nos bestiários. Voltamos à análise da nossa tabela. Todas as nossas obras mencionam a mancha branca (ou as manchas) na sua parte textual, e vimos já de que forma o fazem Plínio e Isidoro. Quanto aos bestiários, em *Cambridge* lemos “a Basilisk is striped lengthwise with white marks six inches in size” (White, *The Book of Beasts*, 169); em *Aberdeen* são mencionadas riscas brancas (Cf. “The Aberdeen Bestiary”, fl. 66v); em *Ashmole 1511* serão manchas brancas (Cf. Dupuis et Louis, *Le Bestiaire*, 147); em *Bodley 764* são referidos os pontos brancos (Cf. Barber, *Bestiary*, 184). Em *De proprietatibus rerum*, quando se descreve o tamanho do basilisco, fala-se em “white speckes” (Liber XVIII, 16). O *Orto* diz-nos que o basilisco “tem ãna cabeça hũa malha branca ã logo de coroa real” (155¹⁵⁵), sendo o que mais se assemelha à descrição de Plínio, em que a ideia de um ponto branco na cabeça está associada a uma coroa.

6. O sibilar é característica do basilisco a que se referem todas as nossas obras: em Plínio, por exemplo, o sibilar do basilisco faz com que todas as serpentes fujam dele (Cf. *Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII), e em Isidoro o seu sibilar é mortal (Cf. *Etymologiae*, 914).

7. Parece que a característica de andar em posição erguida, a que já nos referimos em momento anterior, se perdeu nos bestiários; o nosso *Orto* e Bartolomeu Ânglico são os

¹⁵⁵ Livro IV, Cap. XVIII.

únicos a retomar as palavras de Plínio. No *Orto*: “E diz Plinio filosofo que (...) o basilico (...) nõ abaixa o corpo quando anda, mas dreito e leuãtado anda des a meetade do corpo” (155¹⁵⁶). Em *De proprietatibus rerum*: “And he presseth not his bodye with much bowing, but his course of way is forth right, and goeth in meane” (Liber XVIII, 16).

8. Quanto à capacidade de destruir a natureza circundante, em Plínio vemos que o basilisco consegue destruir todos os arbustos, não só aqueles em que toca, mas também aqueles sobre os que respira (*Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII). Além disto, a sua presença é tão tóxica que queima também as ervas e parte as pedras (Cf. *Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII). Também o *Bestiário Ashmole 1511* faz referência ao veneno do basilisco que, quer seja espalhado de longe ou de perto, é capaz de destruir todas as coisas vivas (Cf. Dupuis et Louis, *Le Bestiaire*, 147). A descrição de Bartolomeu, que será depois retomada pelo *Orto*, é ainda mais detalhada quanto aos mecanismos de destruição usados pelo basilisco: “he dryeth and burneth leaues and hearbes, not onely with touche, but also by hissing and blast, he rotteth and corrupteth all thing aboute him” (*De proprietatibus rerum*, Liber XVIII, 16). Nas palavras do nosso monge, semelhantes às de Bartolomeu, o basilisco “deseca e destrue totalas heruas e as aruores e as outras cousas ã redor de ssey, nõ tan solamẽte cõ o tangimẽto mas ajnda cõ o bafo e cõ o asouyo” (*Orto do Esposo*, 155¹⁵⁷).

9. Aquilo a que chamamos “episódio da lança”, que encontramos em Plínio, no *Orto*, e em Bartolomeu, é uma pequena narrativa (com variações consoante a obra em que se encontra) que ilustra o quão nocivo consegue ser este animal. Em Plínio, lemos que se acredita que, se um homem a cavalo atacar um basilisco com uma lança, o veneno irá espalhar-se através da lança e matar não só o cavaleiro como também o cavalo (*Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII). Em *De proprietatibus rerum*, escreve-se que o

¹⁵⁶ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁵⁷ Livro IV, Cap. XVIII.

basilisco mata sem demora mesmo aquele que estiver à distância do comprimento de uma lança (Cf. Liber XVIII, 16). No *Orto*, lemos: “Tam peçoento he o basilico, que, se o alguẽ tanger¹⁵⁸ cõ asta¹⁵⁹, posto que seia muy longa, logo ã essa ora morre aquelle que o tange” (155¹⁶⁰). Esta é uma variação da crença que lemos em Plínio, e que não encontramos em nenhum dos bestiários – talvez como consequência de não aparecer nas *Etimologias*, uma vez que os nossos bestiários (e todos os da Segunda Família) têm partes copiadas de Isidoro de Sevilha. Voltaremos a esta questão na conclusão da análise da nossa tabela.

10. A doninha enquanto inimigo mortal do basilisco é mencionada em todas as nossas obras, e é representada a atacar o basilisco em três iluminuras, cada uma de seu bestiário (uma no *Bestiário de Aberdeen*, a nossa figura 12, outra no *MS. Ashmole 1511*, a nossa figura 13, e outra em *Bodley 764*, a nossa figura 16). Em Plínio, ficamos a saber que a doninha, quando é posta na caverna do basilisco, consegue matá-lo com o seu odor, mas acaba também por morrer (Cf. *Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII). Nas *Etimologias* de Isidoro, a doninha consegue matar o basilisco depois de o perseguir (912-914), e a narrativa é semelhante à de Plínio. No *Bestiário de Aberdeen* a pequena narrativa é semelhante à das *Etimologias* (Cf. “The Aberdeen Bestiary”, fl. 66v), assim como em *Bodley 764* (Barber, *Bestiary*, 184), no *Bestiário de Cambridge* (T. H. White, *The Book of Beasts*, 168-169), e em *MS. Ashmole 1511*. Neste último, acrescenta-se ainda que a doninha é o único animal que consegue matar o basilisco (Cf. Dupuis et Louis, *Le Bestiaire*, 147). Em *De proprietatibus rerum* menciona-se a mordedura da doninha como mortal para o basilisco (Cf. Liber XVIII, 16), assim como a mordedura do basilisco vem a ser mortal para a doninha, a menos que esta tenha comido arruda antes. A referência à doninha comer arruda é usada, dentro das nossas obras, em Bartolomeu pela primeira vez,

¹⁵⁸ atingir.

¹⁵⁹ lança.

¹⁶⁰ Livro IV, Cap. XVIII.

sendo que o *Orto* vai retomar este dado: “(...) a donazinha come da aruda, cõmo quer que seia amargosa, e cõ uirtude do çumo dela uay cometer o basilico e vễẽce-o e mata-o” (155¹⁶¹).

11. A referência a *sibilus* como outro nome para o basilisco surge em Isidoro de Sevilha, “Sibilus idem est qui et regulus” (*Etymologiae*, 914), no *Bestiário de Aberdeen*, “The creature called sibilus is the same as the regulus, or basilisk” (“The Aberdeen Bestiary”, fl. 66v), e em *De proprietatibus rerum*, “And some men call the Cockatrice *Sibilus*, for with hissing he slayeth” (Liber XVIII, 16). Ainda assim, e como vimos já na nossa sexta característica, todas as obras mencionam que o basilisco sibila, e algumas atribuem a este sibilar o poder de matar.

12. Chegamos ao décimo segundo ponto, que também mostra variações significativas. A primeira das nossas obras a fazer referência à água são as *Etimologias*, onde nos é dito que os basiliscos, assim como os escorpiões, vivem em lugares áridos e quando se aproximam da água tornam-se hidrófobos — “ὕδροφόβους”, ydrophóbous, tal como aparece na nossa edição (Cf. Isidoro de Sevilha, 914), palavra usada para denominar aquele que tem horror à água. No *Bestiário de Cambridge*, a narrativa é ligeiramente diferente: “The Basilisk, moreover, like the scorpion, also frequents desert places, and before people can get to the rivers it gives them hydrophobia and sends them mad” (T. H. White, *The Book of Beasts*, 169). Ao contrário das *Etimologias*, onde nos é dito que o basilisco se torna hidrófobo com a proximidade da água, neste *Bestiário* são as pessoas que se tornam hidrófobas. Em *Aberdeen* é preciso o basilisco morder uma pessoa na água para a tornar hidrófoba: “Basilisks, like scorpions, seek out dry places; after they have come to water and bite anyone there, they make that person hydrophobic and send them mad” (“The Aberdeen Bestiary”, fl. 66v). Em *Ashmole 1511* a narrativa é mais próxima

¹⁶¹ Livro IV, Cap. XVIII.

da que lemos em Isidoro, pois é o basilisco que se torna hidrófobo: “Comme les basilics, les scorpions vivent en terrain sec et deviennent hydrophobes dès qu’ils touchent l’eau” (Dupuis et Louis, *Le Bestiaire*, 147). No nosso Bestiário mais tardio, *Bodley 764*, é preciso as pessoas beberem da água contaminada pelo basilisco para se tornarem hidrófobas: “He lives in dry places, like the scorpion; if he comes to water he poisons it so that those who drink get hydrophobia and are struck with panic” (Barber, *Bestiary*, 184-185). Em *De proprietatibus rerum* também se refere o escorpião, que, tal como o basilisco, envenena a água em que toca e torna-a mortal (Cf. Liber XVIII, 16), e o *Orto* apresenta-nos uma versão bastante mais simplificada do que as que lemos até aqui: “O basilico [...] ãpeçoõta as aguas e fazi-as mortaaes.” (155¹⁶²).

13. O nosso décimo terceiro ponto é curioso, uma vez que, à excepção de Bartolomeu Ânglico e do *Orto*, todas as nossas obras ignoraram a ligação do basilisco à transformação dos metais. Lemos no *Orto*: “E, como quer que o basilico seja tam peçoento, pero, depois que he morto e queymado, perde a malicia, e o poo delle presta pera a tresmudaçõm dos metaes” (155¹⁶³). No artigo de Breiner verificamos que a associação do basilisco à transmutação dos metais em ouro vem já do lendário Hermes Trismegistus (Cf. “The Career of the Cockatrice”, 36), e em *De proprietatibus rerum*, uma das fontes do *Orto*, podemos ler que, apesar de o basilisco ser venenoso enquanto está vivo, perde toda a sua malícia quando é transformado em cinzas (Cf. Liber XVIII, 16): “(...) his ashes are accounted good and profitable in workeing of *Alkamie*, and namely in turning and changing of mettall.” (Liber XVIII, 16).

14. A nossa última característica, que simplificamos usando a palavra “antídoto”, é uma interessante noção que sofreu transformações ao longo do tempo. Quando as nossas obras (à excepção de *Ashmole 1511*) se referem à doninha como o inimigo do basilisco,

¹⁶² Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁶³ Livro IV, Cap. XVIII.

explicam depois que nada existe sem que exista o seu contrário, o seu remédio, a sua cura ou o seu antídoto. Começamos por Plínio, onde lemos: “adeo naturae nihil placuit esse sine pare” (*Naturalis Historiae*, Libri XXXVII, Liber VIII), isto é, decidiu a natureza que nada existe sem o seu par, e é aqui a Natureza o agente que faz com que o mundo seja deste modo. Em Isidoro vamos ler “Nihil enim parens ille rerum sine remedio constituit”, ou seja, nenhuma coisa criou o Pai para a qual não exista remédio (*Etymologiae*, 914), e três dos nossos bestiários vão seguir esta ideia. Transcrevemos, de seguida, esta frase em cada um dos bestiários, pois cada um tem a sua formulação. Em *Aberdeen*, lê-se: “For the Creator has made nothing without a remedy” (“The Aberdeen Bestiary”, fl. 66v); em *Bodley 764* a expressão é “For the Creator of all things has made nothing for which there is not an antidote” (Barber, *Bestiary*, 184); e, finalmente, “God never makes anything without a remedy”, no *Bestiário de Cambridge* (T. H. White, *The Book of Beasts*, 169). Na tradução de Bartolomeu Ânglico que consultamos, esta frase apresenta-se com a seguinte formulação: “for the Father and maker of all thing, lefte nothing without remedy” (*De proprietatibus rerum*, Liber XVIII, 16). Pela pena do nosso monge, esta frase será: “ca o Senhor Deus, que he padre de todas as cousas, nõ leixou nehũa cousa sem remedio” (*Orto do Esposo*, 155¹⁶⁴). O *Orto* conta-nos ainda um pequeno episódio sobre o basilisco, que mostra como o homem, sendo engenhoso, consegue matar este animal: “E Aristotiles lhe deu ã conselho que aparelhase hũũ homẽ dar mas bem ardido, todo cuberto cõ hũũ escudo bem largo, e que o possesse antre ssy e o basilyco e que possesse antre ssy e o basilico [sic] huũ grande espelho bem luzẽte ante o basilico. E asy foy fecto. E quando o basilico vio a sua ymagẽ ãno espelho, logo foy morto cõ a sua propria vista” (*Orto do Esposo*, 156¹⁶⁵). O relato desta história é imediatamente seguido de uma comparação e da respectiva moralidade: tal como o basilisco, ao olhar para a sua própria imagem, morre,

¹⁶⁴ Livro IV, Cap. XVIII.

¹⁶⁵ Livro IV, Cap. XVIII.

também o homem e a mulher, através da sua própria vista, cobiçam o que vêem e caem em pecado, morrendo a sua alma (Cf. *Orto do Esposo*, 156¹⁶⁶). Voltando ao nosso quadro comparativo, gostaríamos de destacar algumas ideias que resultaram da análise dos dados, com o auxílio da bibliografia. Vimos, no capítulo sobre bestiários, a influência determinante das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha na construção dos bestiários — os manuscritos da Segunda Família de James e McCulloch. Os manuscritos desta Família (que, como vimos antes, mais do que duplicam o número de capítulos, em relação ao *Fisiólogo*) têm nas *Etimologias* a principal fonte do aumento da sua informação. Nas palavras de McCulloch: “The number of chapters in what is now properly called the bestiary is far more than doubled, with most of the additions coming from Isidore” (*Medieval Latin and French*, 34-35). As primeiras seis linhas da nossa tabela (pontos 1 a 6) mostram-nos que, regra geral, as características que estão presentes em Isidoro, estão também presentes nos bestiários. A estes seis pontos acrescentamos também os pontos 10, 12 e 14, uma vez que também nestes, salvo uma exceção, todas as características apontadas em Isidoro vão transitar para os bestiários. A única característica que escapa a esta norma é a do ponto 11, onde a maioria dos bestiários não repete o latim *sibilus*, presente em Isidoro. Ainda assim, o *Bestiário de Aberdeen* é exceção, como podemos verificar na nossa tabela. Também o contrário se verifica: o que não está presente em Isidoro, regra geral, não está presente nos bestiários. Esta questão é evidente se observarmos os pontos 7, 8 e 9 (com apenas uma exceção, *Ashmole 1511*), e também o ponto 13. O mesmo não se verifica quanto ao *Orto*: os mesmos pontos (7, 8, 9 e 13) mostram que o que não está presente em Isidoro pode estar presente no *Orto* (muito provavelmente por estar presente em Bartolomeu). Na sequência desta nota, sublinhamos

¹⁶⁶ Livro IV, Cap. XVIII.

também que todas as características presentes em Plínio estão presentes no *Orto*, sem exceção.

6. Reflexão conclusiva

Parafraseando Pe. Mário Martins, o Cristianismo herdou da Antiguidade Clássica a observação e a preocupação com as coisas — animais, plantas, pedras — mas a este exame acrescentou uma simbologia, encontrando as pegadas de Deus no mundo (Cf. “A Simbologia Mística”, 379). As pegadas são estes seres, animados ou não, que com o homem partilham o espaço. E a serpente tem vindo a fazer parte deste mundo repleto de significados. Este trabalho debruça-se sobre vários textos: os bestiários, o *Orto do Esposo*, não esquecendo a importância da imagética bíblica e das *auctoritates* de que as obras seleccionadas fazem eco. É nossa intenção explorar de que forma a Natureza e a Bíblia, entendidas como dois livros, se espelham e apontam uma para a outra. Partindo da figura da serpente e do basilisco, tentamos explicitar e reconstruir (ou perceber de que forma foi construída) esta ligação entre mundo sensível e mundo divino, nos tempos da Idade Média. Mas não olhamos só para estes animais: atentamos também no significado alegórico da pomba, da cegonha, da avestruz, do elefante, da pantera, ainda que de modo superficial. Através da descrição das características destes animais que estão, em algum momento, relacionados com a serpente, conseguimos estabelecer relações entre esta e cada um deles. Muitas vezes alicerçadas em dicotomias como alto e baixo (a pomba voa no alto e a serpente está condenada ao chão), ou bom e mau (a pantera de voz salvadora é Cristo, o dragão aterrorizado pela voz do Bem é o diabo), estas relações mostram não só que a simbologia da serpente vem ligar-se a outras (recorrentemente para ilustrar o diabo e o mal, por oposição ao bem), mas também que não se ficou pelos bestiários, e o *Orto*, ao replicar algumas dessas descrições, é disso exemplo.

Reflectimos sobre os bestiários enquanto livros de estudo, e exploramos as suas narrativas, fazendo por contextualizar a sua marcada componente educativa e o seu propósito de instrução moral e do alcance de um conhecimento já de ordem espiritual.

Além da sua parte textual, importou-nos a iluminura, enquanto suporte de clarificação e de modo de ilustrar determinado objecto ou ideia. Sem recorrer ao uso da palavra, a iluminura (ou a imagem, no sentido de semelhança) é também entendida enquanto criadora de discurso e passível de ser interpretada. A linguagem da iluminura é a do espectro cromático, que nos relembra o étimo latino *spec*, presente na construção das palavras *speculum* e *species*, noções que tivemos a oportunidade de explorar no nosso trabalho, e que apontam para a importância do sentido da visão e da mente: através do olho se capta, na mente se reflecte, assim como a imagem é tornada semelhança quando se duplica num espelho. A imagem, assim como o texto, é dotada de uma componente simbólico-alegórica, componente esta que não (sobre)vive sem um olho que a capte e sem uma mente que sobre ela reflecta. É recorrente, ao longo do nosso trabalho, as matérias interligarem-se. A questão da alegoria, por exemplo, está presente nas várias matérias de que nos ocupamos, uma vez que o mecanismo de apontar para uma coisa querendo significar outra ocorre com frequência nos nossos temas: no Bestiário, quando, através da vida animal, se quer significar a vida humana; na premissa do neoplatonismo cristão de que todo o elemento do mundo sensível aponta para o mundo divino; no espaço do horto enquanto lugar simbólico, apontando para o paraíso ou para a Santa Escritura, por exemplo; no reconhecimento da incognoscibilidade divina, e consequente utilização de um discurso alegórico sobre esse divino indizível; ou quando tratamos da exegese medieval e observamos que esta é predominantemente simbólica e alegórica, sendo que apontamos aqui apenas alguns dos momentos em que a alegoria ganha forma nos nossos temas.

Escolhemos estudar um animal, a serpente, mas acabamos por estudar a mente humana: a simbologia da serpente é completamente alheia ao próprio animal. Também este animal se mostra, em certa medida, alegórico: aponta para noções conhecidas do

humano, mas desconhecidas deste animal, como a ideia de mal ou de figura diabólica. E o humano, como mostrámos ao longo do nosso trabalho, é instrumento indispensável na tentativa de ligar o mundo material ao mundo do Criador. A superioridade do humano ao animal é, em vários momentos, tanto bíblicos como provenientes do *Orto*, acentuada. Nas palavras de Mário Martins, assim se vê a importância do humano: “Não basta, por conseguinte, olhar só para as letras, sem ir mais além. O animal é que se queda no sensível. Nós temos de penetrar até à medula, folhear, inteligentemente, o grande livro da criação, despindo as criaturas do invólucro material até chegarmos ao seu íntimo segredo” (“A simbologia mística”, 380). É lendo este livro da criação, que é a natureza, que o humano consegue desvendar o seu significado mais profundo e, ao fazê-lo, aproximar-se do Criador de todas as coisas.

Se a simbologia de um animal num bestiário, como vimos, não é estática, a simbologia de um animal ao longo do tempo menos estática será. A serpente ora significa a sabedoria, Cristo, a salvação, ora o diabo, o mal, o demónio. No caso concreto do basilisco, esta serpente, nas obras que integram o nosso *corpus*, é símbolo do diabo, e geralmente apresentado nas iluminuras com um corpo de tom vermelho saturado, essa cor tão fortemente associada ao sangue. Sendo o diabo representado, muitas vezes, recorrendo a figuras monstruosas, o basilisco integra-se nesta categoria de grande besta, de corpo e crista de galo e cauda de serpente, capaz de matar só com o seu olhar. Segundo Robin, até ao século XIII, o basilisco era entendido como uma terrível serpente de forma comum (Cf. *Animal Lore in English Literature*, 1932), sendo depois transformado na besta que aglutina o galo e a serpente. Apesar da história do basilisco ser extremamente confusa e por vezes imprecisa, a noção geral para que esta criatura aponta, nos séculos das nossas obras, é a de uma ideia de mal, fortemente associada à figura diabólica.

Como tivemos também oportunidade de notar, o facto de uma obra como o *Orto*, já de finais do século XIV ou inícios do século XV, replicar muita da matéria presente em bestiários (o Bestiário enquanto género, por esta altura, estava já em desintegração) é digno de reflexão e estudo, e seria interessante fazer um quadro comparativo para cada um dos animais presentes no *Orto*, de forma a perceber-se que alterações são feitas pelo monge, ou que alterações provêm já de outros textos, e de que forma se tornam parte da obra portuguesa. Quanto à questão das fontes usadas pelo autor do *Orto*, embora Maler dedique o Volume II da sua edição crítica do *Orto do Esposo* a este tema (são apontadas as fontes principais de onde importantes passagens são retiradas, traduzidas e/ou adaptadas pelo monge), parece-nos haver ainda algum trabalho a fazer neste campo, no sentido de apurar, por exemplo, quais as passagens que provêm de bestiários. Esta é uma questão que gostaríamos de retomar no futuro, já que, como constatámos, há ainda trabalho que pode ser desenvolvido quanto a este tema. Uma vez que não houve produção de bestiários em Portugal, e que, como referimos em vários momentos, o Bestiário, no tempo de produção do *Orto*, se encontrava já extinto, talvez esta comparação de fontes, numa maior escala, nos permita perceber por que o *Orto* é ainda tão devedor desta filosofia neoplatónica muito presente nos bestiários, e compreender de uma forma mais clara as relações que se estabelecem entre estes textos.

Importará pensar que as manifestações artísticas como uma iluminura ou a cópia de determinado manuscrito são, em primeira instância, formas de conhecer e tentativas de representar o mundo, de divulgar determinado modo de pensar a realidade, de olhar para a vida, seja ela animal, colectiva, individual. Actualmente, talvez já não vejamos uma representação da serpente como símbolo do diabo, mas, ainda assim, sabemos que a sua figura está muitas vezes associada ao mal. Vai mudando, ao longo dos séculos, a perspectiva humana e a carga simbólica que determinada cultura, ou determinado

colectivo, atribui a um animal, a um gesto, a uma representação em particular. A simbólica de um animal dependerá sempre dos contextos.

Índice de figuras

Figura 1: Secções do Livro XII de Etymologiae e de Add. 11283. Baxter, Ron. *Bestiaries and their Users in the Middle Ages*. Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd., 1998, pp. 129, “Table 11”.

Figura 2: Gráfico sobre os manuscritos sobreviventes de bestiários e suas datas de produção. A produção de bestiários atingiu o seu pico no início do século XIII. Baxter, Ron. *Bestiaries and their Users in the Middle Ages*. Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd., 1998, pp. 167, “Figure 1”.

Figura 3: Adão nomeia os animais. “Folio 5r: Adam names the animals”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f5r.

Figura 4: Criação dos pássaros e dos peixes. “Folio 2r: Creation of the birds and fishes”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f2r.

Figura 5: Criação dos animais. “Folio 2v: Creation of the animals”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f2v.

Figura 6: Criação do homem. “Folio 3r: Creation of man”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f3r.

Figura 7: Avestruz. *Livro das Aves*. Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 5. *Arquivo Nacional Torre do Tombo*, digitarq.arquivos.pt/details?id=4381076. Pormenor de fl. 37v.

Figura 8: Cegonha. *Livro das Aves*. Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 5. *Arquivo Nacional Torre do Tombo*, digitarq.arquivos.pt/details?id=4381076. Pormenor de fl. 49r.

Figura 9: Dragão envolto em corpo de elefante. “Folio 65v: *De serpentibus*; Of snakes. *De draconibus*; Of the dragon”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f65v.

Figura 10: Os animais escutam a voz da pantera e recebem o seu hálito doce. Contrastando com os animais atentos e encantados, o dragão esconde-se debaixo da terra. *Bodleian Library MS. Bodl. 764. Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/surfaces/b06d4b14-fd75-418f-8076-d3bce78f1bc1/*. Pormenor de fl. 7v.

Figura 11: A serpente renova a sua pele através de uma passagem estreita. “Folio 71r: the newt, continued. *De natura serpentium*; Of the nature of snakes”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f71r.

Figura 12: O basilisco é atacado pela doninha. “Folio 66r: the dragon, continued. *De basilisco*; Of the basilisk”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f66r.

Figura 13: O basilisco é atacado pela doninha. *Bodleian Library MS. Ashmole 1511. Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/faeff7fb-f8a7-44b5-95ed-cff9a9ffd198/surfaces/2630a9db-ec83-486b-a5d9-ff4e690e79c4/*. Pormenor de fl. 79r.

Figura 14: Corpo do basilisco. “Folio 66r: the dragon, continued. *De basilisco*; Of the basilisk”. *The Aberdeen Bestiary*. University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f66r. Pormenor de fl. 66r (aproximação).

Figura 15: Corpo do basilisco. *Bodleian Library MS. Ashmole 1511. Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/faeff7fb-f8a7-44b5-95ed-cff9a9ffd198/surfaces/2630a9db-ec83-486b-a5d9-ff4e690e79c4/*. Pormenor de fl. 79r (aproximação).

Figura 16: A doninha ataca o basilisco. *Bodleian Library MS. Bodl. 764*. Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/surfaces/d276424c-a7a8-4451-a8b4-290fe05bd22b/. Pormenor de fl. 51v.

Figura 17: O basilisco é o rei das serpentes. *Bodleian Library MS. Bodl. 764*. Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/surfaces/70725710-850f-42ad-bcc6-b78c2f99a390/. Pormenor de fl. 93v.

Figura 18: Basilisco. *Bestiary (MS Ii.4.26)*. University of Cambridge – Digital Library, cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-II-00004-00026/111. Pormenor de fl. 47r.

Figura 19: O Rei Garamantes é salvo pelos seus cães. *Bestiary (MS Ii.4.26)*. University of Cambridge – Digital Library, cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-II-00004-00026/49. Pormenor de fl. 19r.

Figura 20: Basilisco. *R.14.9*. Cambridge, Trinity College, mss-cat.trin.cam.ac.uk/manuscripts/uv/view.php?n=R.14.9&n=R.14.9#?c=0&m=0&s=0&cv=216&xywh=-2014%2C0%2C7633%2C5227. Pormenor de fl. 103r.

Bibliografia

Geral

Afonso, Filipa. *Figuras da Luz. Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.

Agostinho de Hipona (sécs. IV-V). *A cidade de Deus*. Capítulo VIII, Livro XVI, Vol. 3. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Agostinho de Hipona (sécs. IV-V). *Confissões*. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel (trads.). Lisboa, INCM, 2000.

Agostinho de Hipona (sécs. IV-V). *De Doctrina Christiana*. (Editio latina, PL 34). augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. Consultado em 1 Jan. 2021.

“Alegoria”. *Dicionário de Literatura*. Jacinto do Prado Coelho (dir.). Companhia Editora do Minho, 1969, pps. 30-31.

“Alegoria”. *E-Dicionário de Termos Literários*. Carlos Ceia (coord.). 29 Dez. 2009, edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/alegoria/. Consultado em 14 Set. 2020.

“Alethinophidia”. *Integrated Taxonomic Information System*, itis.gov/servlet/SingleRpt/SingleRpt?search_topic=TSN&search_value=634390#null. Consultado em 1 Jan. 2021.

Amado, Teresa. “Os géneros e o trabalho textual”. *O Género do Texto Medieval*. Madureira, Margarida; Ribeiro, Cristina Almeida, (coords.). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pps. 9-28.

Andrade, Miguel Diogo. *O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval: um estudo das sagas islandesas*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2020.

Ânglico, Bartolomeu (séc. XIII). *De proprietatibus rerum*. John Trevisa; Stephen Batman (trads.). *Early English Books Online Text Creation Partnership*,

quod.lib.umich.edu/e/eebo/A05237.0001.001/1:29.16?rgn=div2;view=fulltext.

Consultado em 2 Jan. 2021.

Auerbach, Erich. *Scenes from the Drama of European Literature. Theory and History of Literature, Volume 9*. Minneapolis, University of Minnesota Press, [1959] [s.d.].

Baschet, Jérôme. *L'Iconographie Médiévale*. Paris, Gallimard, 2008.

“Basilisco”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2001.

Bíblia. Volume II. Novo Testamento – Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Frederico Lourenço (trad.). Lisboa, Quetzal Editores, 2017.

Boaventura (séc. XIII). *Recondução das ciências à teologia*. Mário Santiago de Carvalho (trad.). Porto, Porto Editora, 1996, n.º 5.

Camille, Michael. “Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy”. *Art History*, vol 8, nº 1, 1985, pps. 26-49.

“Cobra”. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2001.

Cross, F. L. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. E. A. Livingstone (Third Edition ed.). Oxford University Press, 1997.

Delumeau, Jean. *Uma História do Paraíso – O jardim das delícias*. Lisboa, Terramar Editores, 1992.

Dobschütz, Ernst von. “Das 'Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis’”. *Tertullian*, 10 Dec. 1999, tertullian.org/decretum.htm. Consultado em 21 Out. 2020.

“Dragão”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa, Editorial Verbo, 2001.

Eco, Umberto (org.). *Idade Média – Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*. Alfragide, Publicações Dom Quixote, 2016.

Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Washington, D. C., Catholic University of America Press, [1955] 2019.

Gilson, Étienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York, Charles Scribner's Sons, [1932] 1940.

Gracia, Jorge J. E.; Noone, Timothy B. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Hoboken, Blackwell Publishing, [2002] 2005.

Huizinga, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa, Ulisseia [s.d.].

Johnston, Ruth A. *All Things Medieval: An Encyclopedia of the Medieval World*. Santa Barbara, Greenwood, 2011.

Lewis, C. S. *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, [1936] 2013.

Lewis, Suzanne, *Reading Images. Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse*. Cambridge and New York, C.U.P., 1995.

“Locus amoenus”. *E-Dicionário de Termos Literários*. Carlos Ceia (coord.). 30 Dez. 2009, edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/locus-amoenus/. Consultado em 14 Set. 2020.

Lorris, Guillaume de; Meun, Jean de (séc. XIII). *Le Roman de la Rose*. André Mary (trad.). Paris, Gallimard, 1949.

Lorris, Guillaume de; Meun, Jean de (séc. XIII). *The Romance of the Rose*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

MacDonald, Scott. “Augustine”. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (eds.) Blackwell Publishing, 2005, pps. 154-171.

Mâle, Émile. *L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France. Étude sur l'Iconographie du Moyen Âge et ses Sources d'Inspiration*. Paris, Librairie Armand Colin, 1948.

Mattoso, José. “O imaginário da iluminura medieval”. *A iluminura em Portugal: identidade e influências*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999, pps. 27-37.

Mattoso, José. *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*. Lisboa, Temas e Debates, [2001] 2013.

Miranda, Maria Adelaide. “A iluminura românica em Portugal”. *A iluminura em Portugal: identidade e influências*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999, pps. 166-171.

Morais, Ana Paiva. “Alguns aspectos da retórica do exemplo: lógica do modelo e hipóteses da ficção no *exemplum* medieval”. *O Género do Texto Medieval*. Margarida Madureira; Cristina Almeida Ribeiro (coords.). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pps. 227-237.

Narra, Pedro. “Saca-rabos: a vida errante do rato dos faraós”. *National Geographic Portugal*. Julho de 2012. nationalgeographic.sapo.pt/natureza/actualidade/1297-a-vida-errante-do-rato-dos-faraos-julho2012. Consultado em 9 Nov. 2020.

Nascimento, Aires A. “Plínio, o Velho: a leitura dos clássicos na longa duração da cultura”. *Os clássicos no tempo: Plínio, o Velho, e o Humanismo Português*. Nascimento, Aires A. (coord.). Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2007.

Nascimento, Aires A. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Nova Bíblia dos Capuchinhos. Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, [1998] 1999.

Pastoureau, Michel. *Rouge – Histoire d'une couleur*. Paris, Editions du Seuil, 2016.

Pereira, Paulo Alexandre Cardoso. “Mudações da Fortuna: o *exemplum* medieval e a retórica da História”. *O Género do Texto Medieval*. Margarida Madureira; Cristina Almeida Ribeiro (coords.). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pps. 239-248.

Perl, Eric D. “Pseudo-Dionysius”. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Jorge J. E. Gracia; Timothy B. Noone (eds.). Blackwell Publishing, 2005, pps. 540-549.

Plínio, o Velho (séc. I). *Naturalis Historiae / Naturkunde*. Libri XXXVII, Liber VIII, XXXIII. Herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. Düsseldorf, Patmos Verlag, 2007.

Ronnberg, Ami; Martin, Kathleen. *O Livro dos Símbolos: Reflexões sobre imagens arquetípicas*. Köln, Taschen, 2012.

Sevilha, Isidoro de (sécs. VI-VII). *Etymologiae / Etimologías*. Jose Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero (trads.). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Taylor, Patrick. *The Oxford Companion to the Garden*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

Torrinha, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto, Edições Marânus, 1945.

Whitman, Jon. *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*. Leiden, Brill, 2000.

Xavier, Maria Leonor. “A iluminação em “*De Magistro*” de Santo Agostinho”. *Didaskalia*. V. 19, n.º 1. 1989, pps. 35-46.

Xavier, Maria Leonor. “Um antídoto antifundamentalista na exegese simbólica medieval”. *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI*. 2015, pps. 199-201.

Bestiários

Bestiário de Aberdeen (séc. XIII), (Aberdeen University Library, MS 24): “The Aberdeen Bestiary”, University of Aberdeen, abdn.ac.uk/bestiary/.

Bestiário Ashmole 1511 (séc. XIII), (Bodleian Library MS. Ahsmole 1511): “MS. Ahsmole 1511”, Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/faeff7fb-f8a7-44b5-95ed-cff9a9ffd198/.

Dupuis, Marie-France; Louis, Sylvain (trads.). *Le Bestiaire. Reproduction en fac-similé des miniatures du manuscrit du Bestiaire Ashmole 1511 de la Bodleian Library d'Oxford*. Paris, Philippe Lebaud Éditeur, 1988.

Bestiário Bodley 764 (séc. XIII), (Bodleian Library MS. Bodl. 764): “MS. Bodl. 764”, Digital Bodleian, digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/e6ad6426-6ff5-4c33-a078-ca518b36ca49/.

Barber, Richard. *Bestiary: Being an English Version of the Bodleian Library, Oxford M. S. Bodley 764*. Woodbridge, The Boydell Press. 1992.

Bestiário de Cambridge (séc. XIII), (MS. Ii.4.26): “Bestiary (MS Ii.4.26)”, *University of Cambridge Digital Library*, cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-II-00004-00026/1.

White, T. H. *The Book of Beasts: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century*. New York, Dover Publications. 1984.

Trinity College Bestiary (séc. XIII), (MS. R.14.9): “R.14.9”, Cambridge, Trinity College, mss-cat.trin.cam.ac.uk/manuscripts/uv/view.php?n=R.14.9#c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-1318%2C-312%2C6523%2C6005.

Sobre bestiários

Alexander, R. McN. "The Evolution of the Basilisk." *Greece & Rome*, vol. 10, no. 2, 1963, pps. 170–181. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/642817. Consultado em 8 Nov. 2020.

Amato, Marcelo Cardoso. *Os simbolismos dos animais com chifres em bestiários ingleses*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2018.

Baxter, Ron. *Bestiaries and their Users in the Middle Ages*. Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd., 1998.

"Bestiários". *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (orgs.). Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

Breiner, Laurence A. "The Career of the Cockatrice." *Isis*, vol. 70, no. 1, 1979, pps. 30–47. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/230876. Consultado em 8 Nov. 2020.

Chambel, Pedro. *Os Animais na Literatura Clerical Portuguesa dos Séculos XIII e XIV - Presença e Funções*. Tese de doutoramento. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2003.

Charbonneau-Lassay, L. *El Bestiario de Cristo – El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Volumen I. Francesc Gutiérrez (trad.). Palma de Maiorca, Sophia Perennis, [1940] 1997.

Charbonneau-Lassay, L. *El Bestiario de Cristo – El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Volumen II. Francesc Gutiérrez (trad.). Palma de Maiorca, Sophia Perennis, [1940] 1997.

Clark, Willene B. *The Medieval Book of Birds: Hugh of Fouilloy's Aviarium*. Binghamton, New York, 1992.

Druce, G. C. "The Mediaeval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Decorative Art", Part 1. *Journal of the British Archaeological Association*. New Series XXV. 1919, pps. 41-82.

Druce, G. C. "The Mediaeval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Decorative Art", Part 2. *Journal of the British Archaeological Association*. New Series XXV. 1920, pps. 35-79.

Folieto, Hugo de (séc. XII). *Livro das Aves*. Maria Isabel Rebelo Gonçalves (trad.). Lisboa, Edições Colibri, 1999.

Folieto, Hugo de (séc. XII). *Livro das Aves*. Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, Códice 5. *Arquivo Nacional Torre do Tombo*, digitarq.arquivos.pt/details?id=4381076. Consultado em 19 Out. 2020.

Gravestock, Pamela. "Did Imaginary Animals Exist?". *The Mark of the Beast – The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*. New York and London, Garland Publishing, 1999, pps. 119-135.

McCulloch, Florence. *Medieval Latin and French Bestiaries*. Studies in the romance languages and literatures, number 33. North Carolina, The University of North Carolina Press, 1962.

Miyazaki, Mariko. "Misericord Owls and Medieval Anti-semitism". *The Mark of the Beast – The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*. New York and London, Garland Publishing, 1999, pps. 23-49.

Morgan, Nigel. "Bestiary MS. Ii.4.26". *University of Cambridge Digital Library*, cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-II-00004-00026/1. Consultado em 14 Set. 2020.

Muratova, Xenia. "Les manuscrits-frères: un aspect particulier de la production des Bestiaires enluminés en Angleterre à la fin du XX^e siècle". *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge*, Xavier Barral I Altet (ed.), vol. III. Paris, Picard, 1990, pps. 69-92.

Peixeiro, Horácio Augusto. "Animalia et Aliae Bestiae: Representações do Bestiário no Apocalipse de Lorvão". *Animalia. Presença e Representações*. Miguel

Alarcão; Luís Krus; Maria Adelaide Miranda (coords.). Lisboa, Edições Colibri, 2002, pps. 80-99.

Pereira, Luciano José dos Santos Baptista. *Os Bestiários Franceses do Século XII - Relações do Inefável*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 1991.

Robin, P. Ansell. *Animal Lore in English Literature*. London, John Murray, 1932.

Varandas, Angélica. “A Idade Média e o Bestiário”. *Medievalista online*, ano 2, n.º 2, 2006, pps. 1-53, medievalista.fcsh.unl.pt/MEDIEVALISTA2/PDF2/bestiario-PDF.pdf. Consultado em 16 Jan. 2018.

Varandas, Angélica. “No Tempo em que os Animais Falavam: A Voz nos Bestiários Ingleses”. *Raios luminosos em palcos do tempo: homenagem a Maria Helena Serôdio*. Lisboa, Centro de Estudos de Teatro, 2018, pps. 93-104.

Varandas, Angélica. “O Bestiário: Um Género Medieval”. *Bestiário Medieval: Perspectivas de Abordagens*. Adelaide Miranda; Pedro Chambel (eds.). 2014, IEM – Instituto de Estudos Medievais, pps. 41-54, repositorio.ul.pt/handle/10451/28941. Consultado em 19 Out. 2020.

Varandas, Angélica. *A voz no bestiário: ecos da raposa na literatura inglesa medieval*. Tese de doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002.

Yapp, W. B. “A new look at English Bestiaries”. *Medium Ævum*, vol. 54, no. 1. 1985, pps. 1–19. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43628861. Consultado em 17 Nov. 2020.

Sobre o Orto do Esposo

Askins, Arthur L.-F.; Dias, Aida Fernanda; Sharrer, Harvey L. *Fragmentos de Textos Medievais Portugueses da Torre do Tombo*. Instituto dos Arquivos Nacionais - Torre do Tombo, 2002.

Baptista, Paula de Jesus. “A simbologia do Paraíso no *Orto do Esposo*”. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1996.

BITAGAP (Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses). Arthur L-F. Askins (dir.). The Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997-. vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/bitagap_en.html. Consultado em 28 Fev. 2021.

Chambel, Pedro. “As alegorias animais do corpo no Horto do Esposo”. *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Ana Isabel Buescu *et alii* (eds.). Lisboa, Edições Colibri, 2005, pps. 329-337.

Deyermond, Alan. “The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*”. *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honour of Arthur L.-F. Askins*. Tamesis, MPG Books, 2006, pps. 92-103.

Deyermond, Alan. *Review of Orto do Esposo. Volume III* by Bertil Maler. *The Modern Language Review*, Vol. 64, No. 4. 1969, pps. 909-911, DOI: 10.2307/3723976. Consultado em 20 Abr. 2020.

Esteves, Elisa Nunes. “Figuras heroicas no *Horto do Esposo*”. *Diacrítica*, Vol. 28, n.º 3. 2014, pps. 171-180. scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0807-89672014000300016. Consultado em 22 Mai. 2020.

Godinho, Helder (coord.); Nunes, Irene Freire (ed.). *Horto do Esposo*. Lisboa, Colibri, 2008.

Henriques, Marisa das Neves. “A caminho de uma espiritualidade laica: Ciência, Filosofia e Teologia no *Orto do Esposo* (tensões histórico-filosóficas e semânticas)”. Tese de Doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013.

Henriques, Marisa das Neves. “Os físicos e a medicina da alma no *Orto do Esposo*”. *Medievalista*, n.º 15, 2014. DOI: 10.4000/medievalista.275. Consultado em 3 Mai. 2019.

“Horto do Esposo”. *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa, Editorial Verbo, 1997.

“Horto do Esposo”. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (orgs.). Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

Machado, Ana Maria. “O *Orto do Esposo* e as teorias interpretativas medievais”. *Actas del VI Congreso Internacional de Literatura Medieval*, 12-16 de Setembro de 1995. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, Vol. II, pps. 925-935.

Madureira, Margarida. “A espiritualidade monástica num testemunho português do final da Idade Média: o *Orto do Esposo*”. *Cadernos de literatura medieval – CLP: a prosa didáctica medieval*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pps. 71-84.

Madureira, Margarida. “*Auctoritates* e autoridade do texto no *Orto do Esposo*”. *Literatura e Pluralidade Cultural. Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Isabel Allegro de Magalhães *et alii* (eds.). Lisboa, Edições Colibri, 1999, pps. 639-646.

Madureira, Margarida. “Género e significação segundo o *Orto do Esposo*”. *O Género do Texto Medieval*. Margarida Madureira; Cristina Almeida Ribeiro (coords.). Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pps. 249-255.

Madureira, Margarida. “Letra e sentido: A «retórica» divina no *Orto do Esposo*”. *Actes del VII Congrès de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Santiago Fortuno *et alii*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, vol. 2, pps. 375-83.

Madureira, Margarida. “O Discurso paradoxal no *Orto do Esposo*”. *Figura, Actas do II Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. António Branco (ed.). Algarve, Universidade do Algarve, 2001, pps. 281-292.

Maler, Bertil (ed.). *Orto do Esposo – Texto inédito do fim do século XIV ou comêço do XV*. Volume I: Texto crítico. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1956.

Maler, Bertil (ed.). *Orto do Esposo – Texto inédito do fim do século XIV ou comêço do XV*. Volume II: Comentário. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1956.

Maler, Bertil (ed.). *Orto do Esposo, vol. III. Correções dos vols. I e II, estudo das fontes e do estado da língua, glossário, lista dos livros citados e índice geral*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1964.

Marques, F. Costa. Recensão crítica a *Estudos de Literatura Medieval*, Mário Martins. *Revista Portuguesa de Filologia – Separata das Recensões Críticas*. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962, pps. 471-474.

Martins, Mário. “A Filosofia do Homem e da Cultura, no «Horto do Esposo»”. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga, Livraria Cruz, 1956, pps. 435-446.

Martins, Mário. “A simbologia mística nos nossos bestiários”. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga, Livraria Cruz, 1956, pps. 379-393.

Martins, Mário. “À volta do «Horto do Esposo»”. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga, Livraria Cruz, 1956, pps. 423-434.

Martins, Mário. “As alegorias e exemplos do «Horto do Esposo»”. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa, Edições Brotéria, 1980, pps. 213-229.

Martins, Mário. “Do Horto do Esposo, da Bíblia e da maneira de a ler e meditar”. *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, pps. 51-59.

Martins, Mário. “Simbologia das aves e outros animais”. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa, Edições Brotéria, 1980, pps. 31-36.

Martins, Mário. “Um tratado medievo-português do Nome de Jesus”. Sep. *Brotéria*, Vol. L. Porto, Tip. Porto Médico, 1950, pps. 3-10.

Morais, Ana Paiva. “A Exigência do Sentido: Modos da Exemplaridade no *Exemplum Medieval*”. *Horto do Esposo*. Helder Godinho (coord.); Irene Freire Nunes (ed.). Lisboa, Colibri, 2008.

Morais, Ana Paiva. “Horto do esposo, um jardim de exemplos”. In *Uma história de jardins. A arte dos jardins na tratadística e na literatura*. Lisboa, Caleidoscópio, 2016.

Morais, Ana Paiva. "L'Animal comme exemple dans le *Horto do Esposo*: de l'exemplum à l'insertion exemplaire". *Actes du Colloque Typologie des Formes Narratives Brèves au Moyen Age*. Bernard Darbord (dir.). Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010, pps. 85-98.

Pereira, Paulo Alexandre Cardoso. “Figuração e máscaras do diabo nos *exempla do Orto do Esposo*”. *Revista da Universidade de Aveiro - Letras*, Ana Maria Ramalheira et alii (eds.), n.º 9-11. 1992-94, pps. 39-53.

Pereira, Paulo Alexandre Cardoso. “O *Orto do Esposo* e a Construção da Autoridade no *Exemplum Medieval*”. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1996.

Pereira, Paulo Alexandre. *Uma Didáctica da Salvação: o Exemplum no Horto do Esposo. Horto do Esposo*. Helder Godinho (coord.); Irene Freire Nunes (ed.). Lisboa, Colibri, 2008.

Pimentel, Antonio M. Gonçalves. *Hermenêutica Bíblica e Exemplaridade no Orto do Esposo*, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2007.

Sobral, Cristina. «O *Orto do Esposo*», *História da Literatura Portuguesa. I. Das Origens ao Cancioneiro Geral*. Lisboa, Alfa, 2001, pps. 411-420.

Sobral, Cristina. Recensão a *Horto do Esposo*, edição de Irene Freire Nunes e coordenação de Helder Godinho. *Colóquio Letras*, 19 Set. 2018, coloquio.gulbenkian.pt/cat/sirius.exe/news?i=30. Consultado em 24 Set. 2019.

Williams, Frederick G. “Breve Estudo do Orto do Esposo com um índice analítico dos «exemplos»”. Lisboa, *Revista Ocidente*, Vol. LXX. 1968, pps. 199-242.