



MERLIM, LEITOR DE TERTULIANO.

ENCONTROS (IM)PROVÁVEIS ENTRE A GNOSE E A FICÇÃO NA IDADE MÉDIA

Carlos F. Clamote Carreto

Universidade Aberta

Centro de Estudos sobre o Imaginário Literário (FCSH da UNL)

La vérité n'est pas venue toute nue au monde, mais elle est venue dans les types (tipos) et les images (eikôn). On ne la recevra pas autrement. Il y a une régénération et une image de régénération. Il faut vraiment qu'on soit régénéré par l'image.

Evangelho de Filipe, 67¹.

Et ansi com je sui obscurs et serai vers cels cui je ne me voudrai esclarcir, ansis sera tes livres celez et poi avenra que nus en face bonté.

Robert de Boron, *Merlin*, 16, 101-104².

A gnose ou a ficção desencarnada

No seu tratado *De carne Christi* (circa 197-200), destinado simultaneamente a combater o pensamento gnóstico de Marcião, Valentino e Apeles, e a erguer os fundamentos antropológicos e semiológicos da teologia cristã, Tertuliano (155-220) afirmava, no seu inconfundível estilo polémico, que é preciso acreditar no mistério da Encarnação porque se trata de uma loucura (*stultitia*), que é preciso acreditar na ressurreição da carne na medida em que representa algo absurdo e impossível (*certum est quia impossibile*)³. Esta poderia também ser a história do (im)provável encontro entre literatura medieval e gnose numa relação tão credível quanto difícil de demonstrar, tão presente e ofuscante quanto invisível, tão necessária quanto absurda. Não cabe naturalmente, no âmbito desta reflexão, sondar os vários meandros do complexo e quase insondável dossier da gnose recentemente reaberto com a mediática publicação do *Evangelho de Judas*, e muito menos trilhar caminhos por muitos percorridos na procura das raízes gnósticas de algumas narrativas medievais construídas em torno, nomeadamente, do mito do Graal, mas apenas questionar o estatuto da representação – da ficção como modo singular de representação do mundo – no pensamento gnóstico e na teologia ortodoxa e as suas eventuais projecções sobre a identidade e o estatuto da literatura medieval.

Todo o acto de representação que passa pela linguagem (na sua dupla vertente matricial de *logos* e de *mythos*) procura o sonho não só de (re)ordenar o mundo, mas também, numa dimensão mais primordial ainda, de dar corpo ao real (seja qual for a sua dimensão ou natureza intrínseca) através do discurso. Quer se aborde o signo na perspectiva do realismo linguístico emblematicamente

¹ JANSSENS, Y. (ed.) - *Les Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la Bibliothèque copte de Nag Hammadi*. Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1991.

² MICHA, A. (ed.), Genève: Droz, 1979.

³ MAHÉ, Jean-Pierre (edição crítica e tradução), Paris: Éditions du Cerf, 1975. As obras de Tertuliano estão igualmente disponíveis, com traduções em várias línguas, no site *The Tertullian Project* em <http://www.tertullian.org> [consult. a 4 de Janeiro de 2011].



representado por Tertuliano e, mais tarde, Isidoro de Sevilha, ou de acordo com uma concepção arbitrária e nominalista, já enunciada por Santo Agostinho (*De doctrina Christiana*) e amplamente desenvolvida por Abelardo, a relação entre a linguagem e a significação assenta numa pacto (socialmente regulado e negociado) através do qual se garante uma certa permanência e integridade do elo entre as designações e o universo nomeado. Em qualquer dos casos, *crer* que as palavras possam, de alguma maneira, remeter para algo exterior a si mesmas implica confiança, supõe um acto de fé, tratando-se, aqui também, de acreditar porque é absurdo e impossível. Como o demonstrou Alexandre Leupin⁴, na retórica clássica (Cícero, Quintiliano), baseada numa doutrina da *proprietas* verbal apofaticamente definida como «*amincissement maximal et utopique du signifiant par rapport au signifié: moins le signifiant fait obstacle au sens, plus il est propre, plus il "colle aux idées"*»⁵, a palavra não procura circunscrever e, muito menos, substituir-se ao referente. Ficção e retórica estão imersos no mesmo *plasma* sofisticado (embora com objectivos diferentes) da linguagem, o desvio metafórico e a manipulação associados ao jogo vocal e corporal do orador constituindo meios legítimos para activar no ouvinte/leitor um imaginário susceptível de o transportar para o próprio discurso enquanto *lugar-comum* (a tópica) de um eterno re-conhecimento. A ética e a moral subjacentes à arte retórica não vinculam, por conseguinte, a linguagem a uma realidade exterior a si mesma ou a um tempo fundador, causa primeira de todos os signos e significados. Muito pelo contrário, na sua plasticidade infinita, o orador ideal será aquele que mais consegue abdicar da sua identidade própria, e que, graças à arte da dissimulação e da representação (no sentido teatral do termo), engendra um universo da pura analogia que visa, em última análise, proteger o ouvinte de uma realidade circundante cruel ou fastidiosa. Embora situando-se num contexto epistemológico diverso, começam a vislumbrar-se nesta visão da linguagem e do mundo alguns dos fundamentos da concepção gnóstica da representação. E, num caso como no outro, situamo-nos nos antípodas de um novo modo de conceber a palavra e o universo que irá influenciar durante séculos a própria escrita subordinada à figura histórica e teológica de Cristo como Verbo Incarnado, signo corpóreo e referente absoluto do qual emanam e para o qual convergem doravante todos os significantes e significados, i.e., todos os nomes herdados da cultura clássica (e não só) reconduzidos (reconvertidos) pela força de uma poderosa dinâmica de homonimização⁶.

Neste sentido, quando se propõe combater (e dar, por esta via, a conhecer) as diversas heresias que marcam os primórdios de uma Cristandade que procura, a partir dos séculos II e III, afirmar o seu poder temporal e espiritual, e assumir-se como Igreja universal assente numa doutrina e num *corpus* textual homogéneos e únicos, Tertuliano vai mais longe do que os seus antecessores (Ireneu de Lyon ou Hipólito de Roma) ou do que alguns dos seus contemporâneos (Clemente de Alexandria ou Orígenes). O *De carne Christi* (circa 210-212), texto emblemático a este respeito, não é apenas uma refutação das principais teses gnósticas que, muito antes da descoberta dos códices de Nag Hammadi, revelou ao Ocidente a pluralidade subjacente ao Cristianismo primitivo. Ou melhor: é da dinâmica refutatória que percorre o tratado que emerge toda uma reflexão sobre os poderes e limites da representação que passa pela clarificação do conceito fulcral de *proprietas* e por uma radical redefinição do estatuto da ficção que marcará os destinos da hermenêutica medieval e os desafios inerentes à própria literatura em

⁴ *Fiction et Incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 1993, p. 19-39.

⁵ LEUPIN, A., *Fiction et incarnation*, p. 39.

⁶ Sobre este conceito, ver LEUPIN, A., *Fiction et incarnation*, p. 10.



língua romance na sua dupla vertente de escrita que pretende aceder ao estatuto de discurso autorizado e legítimo sobre o mundo e de escrita veiculando a sombra maldita das suas origens obscuras e apócrifas. Com efeito, não obstante as sucessivas reapropriações da mitologia (ou *fabula*) pagã pelo discurso canónico da Igreja (de Santo Agostinho à correntes neo-platónicas: Plotino, Marciano Capela, Bernardo Silvestre, Alain de Lille⁷, entre muitos outros), quando a literatura ficcional em língua vulgar ascende ao domínio da escrita nos séculos XI-XII, procurando ainda o seu lugar no mundo e no sistema de representação, confronta-se inevitavelmente com esta questão fulcral do estatuto do signo poético face ao paradigma antropológico e semiológico da Encarnação. Ora, a questão que de imediato se coloca perante a leitura dos tratados de Tertuliano é se não existirá uma impossibilidade lógica e epistemológica em conciliar ficção e Encarnação que obrigaria a criação poética a refugiar-se, enquanto terreno por excelência dos simulacros, numa concepção gnóstica não tanto do mundo (embora este aspecto também esteja presente na própria dimensão iniciática inerente ao percurso do herói) mas da própria linguagem na sua impossibilidade intrínseca de dar corpo às coisas através dos nomes sem passar pela deriva da metáfora?

Vários aspectos merecem destaque na teoria apresentada no *De carne Christi* a começar pelo violento ataque contra a heresia de Marcião e Valentino cujos ensinamentos corrompem a interpretação das Escrituras ao afirmarem a natureza putativa da carne de Cristo (*carnem putativam*, I, 19), o que leva naturalmente estes gnósticos a negarem a realidade histórica e biológica do nascimento, bem como a dimensão do sofrimento na morte e a natureza literal da ressurreição, momentos fundadores da liturgia e do ritual cristãos que a gnose coloca sob o signo da fantasmagoria (*phantasmata*), ou seja, do imaginário (ou da imaginação) e do simulacro. Rebatendo sistematicamente os argumentos dos seus adversários, Tertuliano interpreta o desprezo gnóstico pelo corpo como uma negação de si mesmo, da sua própria origem, que se reflecte numa incapacidade de amar o próximo: negar o corpo, equivale a negar o Homem na sua totalidade, ou seja, a amputar Cristo, a negar o tempo, as gerações e a tradição. No entanto, o que mais surpreende nesse tratado, para lá de uma subtil refutação daquilo que Tertuliano

⁷ Algumas obras deste notável Doutor da Igreja são particularmente interessantes pela forma como parecem, um discurso próximo da denegação, integrar estruturas do pensamento (ou da ficção) gnóstico na própria construção da narrativa apologética. É nomeadamente o caso do *Liber de planctu naturae* onde a figura de Vénus, representante da divina Natura na terra com a função de garantir e preservar a ordem do mundo e da linguagem, relembra estranhamente a figura de *Sophia* no sistema valentiniano. Com efeito, a primeira acaba por sucumbir ao desejo que corrompe as leis do universo no qual reinam doravante todas as formas de desvios morais, sexuais e gramaticais, a homossexualidade tornando-se, por exemplo, isomorfa da subversão a ordem gramatical através dos barbarismos e solecismos, tal como a segunda, tendo violado pelo seu desejo a união harmoniosa dos contrários (visão que inicia precisamente o *Liber de planctu*) intrínseca à natureza, criou um universo dominado pela dor. Para restaurar a Criação, a Sabedoria engendrou então o demiurgo, o Deus-criador de Israel, para ser seu novo intermediário, tal como, no final do *Liber de planctu*, Natureza (emanação da divindade) envia Genius (figura que ostenta os atributos das escritas: a pena e o pergaminho) para restaurar a integridade da Ordem. Voltamos a encontrar estes ecos gnósticos numa outra obra *sui generis* de Alain de Lille, o *Anticlaudianus* onde Natura assume novamente a sua dificuldade em manter a ordem num universo marcado pela imperfeição e o mal (ideia recorrente nos vários textos gnósticos). Para a auxiliar na sua árdua tarefa, decide, com a ajuda das virtudes enviadas por Deus e das sete artes liberais, criar o Homem Novo (imagem do *Anthropos* perfeito) que deverá restaurar a paz, a plenitude a harmonia.



considera serem autênticos silogismos⁸, é a tentativa/tentação utópica de o autor transformar o seu discurso em matéria susceptível de reificar o próprio mistério da Incarnação. Com efeito, a forma como descreve a realidade do corpo, feito de sangue, pele, ossos e nervos que se entrecruzam, e a maneira como narra o processo biológico da maternidade e do nascimento, ultrapassam, de certo modo, o mero realismo, existindo em Tertuliano uma espécie de «chosisme de la langue»⁹ em que a linguagem se revela como matéria isomorfa do Verbo Incarnado:

Commençant par l'abjection de la naissance, déclame [Marcion] tant que tu voudras contre la bassesse des principes qui servent à la génération dans le sein maternel, contre ce hideux mélange de sang et d'humeurs; contre cette chair qui doit se nourrir de cette même fange pendant neuf mois. Montre-nous cette grossesse qui augmente de jour en jour, pesante, incommode, troublée jusque pendant le sommeil, pleine d'incertitude par ses désirs ou ses dégoûts [...]. Tu as horreur de cet enfant jeté à terre avec les obstacles qui l'embarrassent, avec les humeurs qui le souillent (*De carne Christi*, II)¹⁰.

Point de matière qui ne conserve le témoignage de son origine, n'importe ses transformations. Notre corps lui-même, qui a été formé de boue, vérité dont les nations ont tiré leurs fables, atteste les deux éléments dont il se compose, par la chair, la terre, et par le sang, l'eau [...]. Qu'est-ce que le sang sinon un liquide rouge? Qu'est-ce que la chair, sinon la terre qui a pris des formes nouvelles? Considère chaque espèce en particulier; les muscles ressemblent à de petites élévations de terre, les os à des pierres, les glandes des mamelles à des petits cailloux. Regarde! Dans cette enchaînement de nerfs, ne crois-tu pas voir la propagation des racines? Dans ces veines, qui se ramifient çà et là, des ruisseaux qui serpentent? Dans le duvet qui nous couvre, une sorte de mousse? Dans notre chevelure, une sorte de gazon? Et dans le trésor de la moelle qu'enferme l'intérieur de nos os, une sorte de métal de la chair? Toutes ces marques [*signa*] d'une nature terrestre ont existé aussi dans Jésus-Christ: voilà ce que cachait [*celaverunt*] à leurs regards le fils de Dieu, qu'ils prenaient pour un homme ordinaire, précisément parce qu'ils le voyaient vivant de la substance humaine (IX, 1-4).

Nesta passagem, de inegável e suspeita beleza poética, onde se projecta exemplarmente a natureza do pensamento simbólico e o seu funcionamento sob a forma de correspondências visíveis (e não secretas) entre todos os elementos da criação, Tertuliano anuncia desde já os fundamentos da sua semiologia: os signos (*signa*) reenviam, directa e tautologicamente, para a carnalidade de Deus feito

⁸ Como conciliar, por exemplo, a manifestação visível de Deus negando a própria matéria? Como admitir a verdade do Verbo Incarnado sem a existência de um corpo? Como sustentar que Cristo possa ter assumido um corpo sem ter nascido? Se o mundo foi precipitado para o abismo do pecado por anjos malignos; se, neste sentido, toda a matéria é corrompida, sendo Cristo a emanação de um Deus arrependido - logo, ele próprio, imperfeito e pecador - que nunca poderia revestir-se da substância impura da carne, mas sim da substância dos astros - Apeles - por que razão deu forma humana a Cristo? Por outro lado, se todo acto de criação produz necessariamente matéria, o que é que distingue a matéria corpórea da matéria astral? Se a primeira é corrompida, não será o universo inteiro que se encontra corrompido e, por conseguinte, o seu próprio Criador? Se Deus quisesse dar a Cristo uma natureza diferenciada entre corpo e espírito, por que razão não engendrou duas pessoas com nomes diferentes ou um ser incorpóreo, uma vez que as necessidades do espírito poderiam perfeitamente dispensar a presença visível e sensível de um corpo? Porque será tão difícil acreditar que Deus tenha encarnado num homem quando os hereges tão facilmente se rendem às fábulas pagãs que mostram um deus transformar-se em touro?

⁹ LEUPIN, A., *Fiction et Incarnation*, p. 44.

¹⁰ CHARPENTIER, M. (trad.) Paris, 1884:

http://www.tertullian.org/french/de_carne_christi.htm [Consult. a 4 de Janeiro de 2011]



Homem, ou seja, para uma pura literalidade referencial que evacua qualquer tentação da deriva semântica através da metáfora ou da alegoria. Por oposição ao Cristo gnóstico, o Cristo de Tertuliano – *Logos* revelado a toda a humanidade – nada esconde a não ser a própria interioridade de um corpo meramente humano. É nessa matéria que se enraíza a propriedade da linguagem. Em contrapartida, o erro gnóstico consiste, desde início, na «licença» poética (*licentia haeretica*, I, 3)¹¹ face às Escrituras que aniquila a relação de analogia existente entre os signos e a significação (fundamento da propriedade imutável das designações), substituindo-a por uma relação de tipo metafórico. Transformando a realidade tangível do corpo em fantasma (*phantasma*) que fingiu a própria paixão (*caro cum passionibus ficta et spiritus ergo cum virtutibus falsus*, V, 8), que falou, depois de ressuscitar, sem ter língua para falar à imagem de um espectro apenas ouvido *per imaginem vocis* (V, 9), a gnose, herdeira da tradição mitológica (e retórica) pagã (as *fabulas nationum*), reduz Cristo a uma representação ficcional, a um simulacro. Esse Cristo multiforme (*multiformis Christi*, XXIV, 3) surge assim como ficção desencarnada (que pode, por conseguinte, assumir os mais diversos contornos), emblema de uma criação mimética geradora de contrafacções à imagem do *antichristus* (XXIV, 3) produzido por um sistema que distorce as palavras (*quocunque detorseris dictum*, XXII, 4) e amputa a integridade do corpo de Cristo no qual reside a verdade, tal como corrompe a integridade do Texto evangélico (VIII, 1) com interpretações falaciosas (fantasiosas) que negam a contiguidade necessária e substancial entre o carne e a letra enraizadas numa mesma *proprietas* original (IX, 1). A gnose deixa, por conseguinte, de ser religião ou discurso teológico, sendo remetida, por Tertuliano, quer para o domínio do puro sofisma (já condenado por Platão na *República*), quer para o terreno, igualmente minado e subversivo, do espectáculo e da representação¹²: o Cristo – nome tornado impróprio - de Marcião, Apeles, Alexandre ou Valentino assume assim, por um estranho processo de inversão semântica próximo do barbarismo, os atributos do diabo na tradição patrística, enquanto mágico e artesão, mestre na arte na dissimulação, do artifício e na criação de simulacros enganadores:

Ergo iam Christum non de caelo deferre debueras sed de aliquo circulatorio coetu,
Nec deum pater hominum sed magnum hominem, Nec salutatis pontificem sed
spectaculis artificem, nec mortuorum resuscitorem ser vivorum advocatorem (V,
10).

Tertuliano mostra-se extremamente hábil para não fornecer qualquer arma aos seus adversários. O que só consegue fazer escapando a qualquer veleidade hermenêutica suspeita de desencarnar a palavra em prol de um sentido meramente espiritual. Das raras vezes em que se aventura numa leitura de tipo alegórico do

¹¹ Como observa A. Leupin (*Fiction et incarnation*, p. 46), este é precisamente o termo usado por Cícero e Quintiliano para caracterizar a literatura por oposição à arte oratória.

¹² Começando por vilipendiar o culto romano dos espectáculos circenses (universo da violência gratuita e perversa, da obscenidade, da palavra vã, das paixões desenfreadas, da volúpia, da máscara e da dissimulação), o *De spectaculis* (circa 197-200) opõe constantemente a integridade da Criação à sua corrupção pela mão do *interpolator* (ou seja, do diabo). Mas através destas críticas, não são apenas os espectáculos que Tertuliano visa numa condenação sem apelo que chegará a influenciar autores como Bossuet: é todo o universo da representação artístico e ficcional que o autor repudia como domínio por excelência da *mimesis* diabólica e da idolatria: «Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, Nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates» (XXIX, 4: BOULANGER, André [ed. latina], Paris: Les Belles Lettres, 1933).



texto¹³, procura evitar a deriva metafórica retingindo-se ao campo da analogia (*figura*). Por outro lado, sempre que usa o termo *signum*, este reenvia invariavelmente para a materialidade da Incarnação (IX, 4, 8; XVII, 2, por exemplo) onde a linguagem recupera toda a sua propriedade expressiva. À medida que nos aproximamos do fim do tratado, torna-se cada vez mais clara a ruptura epistemológica introduzida por Tertuliano e a sua concepção da gnose como saber enraizado num *plasma* ficcional sempre suspeito porque de essência imaginária, leia-se, diabólica¹⁴. Parece vislumbrar-se assim em Tertuliano uma gramática e uma poética (anti-)gnósticas radicalmente diferentes do ideal que emana do *logos* cristão. Com efeito, rompendo simultaneamente tanto com a tradição platónica que condena os simulacros como sucessivas degradações dessas formas puras, não criadas, logo incorpóreas, que são os arquétipos, como com a estrutura ficcional do saber e da sua transmissão que caracteriza a retórica e a literatura da época clássica enquanto «mouvement perpétuel et circulaire du figure et de la figuration dans lequel Cicéron et Quintilien voyaient l'essence même du langage»¹⁵, ou com a gnose que concebe o nome (nome próprio ou comum) como um véu (ficcional) – e não como causa primeira ou um fim em si mesmo – através do qual se revela a

¹³ Veja-se, por exemplo, a interpretação do episódio em que Jesus renega os seus pais onde Tertuliano faz da mãe o símbolo – *figura* – da sinagoga, e os irmãos uma figuração dos Judeus que escolheram ficar fora da Igreja (VII, 13).

¹⁴ Esta concepção surge emblematicamente representada no *De cultu feminarum* (circa 198-200). Com efeito, através da condenação ética e moral dos ornamentos diabólicos com que os homens (mas principalmente as mulheres) revestem os seus corpos (roupas, jóias, perfumes, maquilhagem, tintas, etc.), Tertuliano acaba por repudiar tudo aquilo que, nas artes retóricas da Antiguidade, representa, segundo ele, uma impura cosmética da ficção (pagã) que corrompe a simplicidade enquanto manifestação da verdade, integridade e autenticidade da Palavra e da Criação. Vislumbra-se assim um fosso intransponível entre a *Plástica Dei* (o molde divino) e a criação humana dissolvida no *artífice* (nas diversas acepções da palavra) de uma representação que ambiciona secretamente transformar/aperfeiçoar a obra divina (considerando-a, por conseguinte, imperfeita). Através deste processo, Tertuliano acaba por condenar o universo ornamental e retórico dos significantes que tornam o corpo (a letra) sujeito à concupiscência do desejo e do pecado (luxúria, idolatria, etc.): «Car elles pèchent contre lui [Dieu], celles qui accablent leur peau de drogues, maculent leurs joues de rouge, étirent leurs yeux avec du noir; apparemment l'œuvre pétrie par Dieu (*plastica Dei*) leur déplaît, elles blâment et critiquent en elles l'artisan de toutes choses (*artificem omnium*). C'est critiquer, en effet, que de corriger, d'ajouter, surtout quand les ajouts sont pris à l'artisan adverse (*adversario artifice*), c'est-à-dire au diable [...]. C'est lui, sans aucun doute, qui a machiné de telles inventions (*ingenia*) pour porter en quelque sorte la main sur Dieu à travers nous. Ce qui est de nature *quod nascitur*) est l'œuvre de Dieu, ce qui est factice (*quod infingitur*) est don l'affaire du diable. Surajouter à l'œuvre divine les inventions du diable, quel crime! (*De cultu*, II, 5, 2-4: TURCAN, Marie (edição crítica e tradução), Paris: Éditions du Cerf, 1971). A conversão passa, por conseguinte, por uma renúncia radical (ascética) à sedução exercida pela retórica do corpo e pela adopção, por parte do cristão, de uma ética ornamental e linguística onde a túnica branca se torna isomorfa do silêncio: «La chasteté chrétienne ne se contente pas d'être, elle veut encore paraître (*être vue: videri*). Sa plénitude doit être telle qu'elle déborde de l'âme jusque sur la toilette et jaillisse de la conscience jusqu'à l'extérieur [...]. Rejetons les ornements (*ornamenta*) de la terre si nous voulons ceux du ciel [...]. Il est temps de vous montrer réhaussées des onguents et ornements des prophètes et des apôtres. Prenez la simplicité de votre blanc (*simplicitate candorem*) à la pudeur de votre rouge. Peignez vos yeux de retenue et votre bouche de silence (*os taciturnitate*). Passez dans vos oreilles la parole de Dieu, fixez à votre nuque le joug du Christ [...]. Ayez pour vêtements (*vestitae vos*) la soie de l'honnêteté, le lin de la pureté, la pourpre de la pudeur. Ainsi fardée (*pigmentatae*), c'est Dieu que vous aurez pour amant» (*De cultu*, II, 13, 3-7).

¹⁵ A. Leupin, *Fiction et incarnation*, p. 47.



verdade divina no/do sujeito¹⁶, Tertuliano prescreve¹⁷ um corte radical com a metaforização da linguagem e do pensamento, e a consecutiva restauração da *fides nominum* (XIII, 2) através da qual é restaurada a *proprietas* das designações (significante e significado) em plena adequação com a substância corporal do referente (uma mesma substância não pode receber dois nomes diferentes: mudar de nome implica alterar a substância e vice-versa). Fugir à idolatria ou à metaforização fantasmagórica dos signos implica, por conseguinte, reconstruir o elo de consubstancialidade entre a literalidade carnal do signo e o nível espiritual do sentido, e evitar, a todo o custo, o hiato do qual emerge o equívoco, o duplo sentido, ou seja, todas as derivas inerentes a uma (des)figuração retórica, hermenêutica e ficcional (logo, herética) da palavra. Vejam-se as reflexões a partir da questão da unidade indivisível de Cristo, corpo e espírito:

¹⁶ Ver citação em epígrafe. De acordo com o *Evangelho da Verdade*, verificamos que um dos objectivos da gnose consiste em cada homem vir a receber/conhecer o seu «nome próprio», diferente, claro está, do nome terreno enquanto marca de uma identidade familiar, biológica e social (aspecto que encontramos em numerosos romances medievais, nomeadamente no famoso episódio em que Perceval, no *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, descobre o seu Nome para logo a seguir a voltar a perder). Assim, para Filipe, «"Jesus" est un nome caché, le "Christ" est un nom manifeste» (*Evangelho de Filipe*, 19), sendo que «Les noms que l'on donne aux choses du monde contiennent une grande erreur. Car on détourne son cœur de ce qui est stable vers ce qui n'est pas stable [...]. La vérité a engendré des noms dans le monde (*kosmos*) à cause de nous, parce qu'il n'est pas possible de l'enseigner sans les noms» (*Ev. de Filipe*, 11-12). Não admira, neste sentido, que muitos gnósticos se tenham apropriado das palavras de São Marcos (4, 11) e de São Mateus (13, 11) onde as parábolas de Cristo são claramente apresentadas como um véu ficcional que simultaneamente preserva os segredos (mistérios) do reino dos céus dos não-iniciados (protegendo estes últimos de uma revelação potencialmente ofuscante e mortal, uma vez que não estão preparados para receber a luz) ao mesmo tempo que permite mediar o neófito nos caminhos da iniciação gnóstica. Sobre esta questão, vejam-se as observações de PAGELS, E. - *Les Évangiles secrets*. Paris: Gallimard, 1982, p. 180-187.

¹⁷ Repare-se que a *prae-scriptio* (formulada contra as heresias – «praescriptionibus adversus omnes haereses», *De carne Christi*, II, 6) significa, etimologicamente, «aquilo que fora escrito antes», ou seja, «pré-escrito», aspecto que institui uma outra diferença fundamental entre a doutrina ortodoxa da Igreja e o pensamento gnóstico no respeitante ao papel e ao estatuto das *auctoritates* (a palavra dos profetas no Antigo Testamento ou a mensagem crística veiculadas pelos Evangelhos canónicos), questão à qual voltaremos a propósito do *Merlin* de Robert de Boron. Com efeito, para Tertuliano, parece não haver salvação fora de uma tradição que se escreve em linha recta a partir do texto bíblico, aspecto que reitera por diversas vezes ao longo do *De carne Christi*: «Cette autre voie venait de la tradition (*traditum*). Or, ce qui venait de la tradition était la véritable foi, parce qu'elle venait de ceux auxquels il appartenait de la transmettre. Ainsi, en retranchant ce qui était de tradition, tu as retranché la vérité» (II, 3). A estas palavras dirigidas contra Marcião que renegou a sua fé, renegando os ensinamentos dos profetas, segue-se um inequívoco «non potest non fuisse quod scriptum est» (III, 9), que dita as condições da criação/invenção literária durante toda a Idade Média: nenhuma escrita se pode arvorar em acto demiúrgico e luciferino de recriar, pela representação, o mundo. Escrever equivale sempre situar-se em relação a um pré-texto fundador: escrita sobre escrita numa interminável glosa a partir de uma *littera* considerada primordial. Ora, em contrapartida, sabemos que algumas gnoses (veja-se o *Evangelho de Tomás*, por exemplo) desvalorizam os testemunhos em segunda mão ou rejeitam qualquer autoridade exterior (inclusive a de Jesus cuja função é a de um simples guia) como sendo uma letra morta que ofende o Cristo vivo em cada um dos iniciados, preconizando assim, como fonte suprema de autoridade, a experiência imediata (mística, extática) da qual emerge o relato de visões, iluminações, revelações, ou seja, uma narrativa de essência ficcional e subjectiva (ver, sobre esta questão, as considerações de PAGELS, E., *Les Évangiles secrets*, p. 198-199).



Toute chose court grand risque d'être comprise autrement qu'elle n'est, et de perdre ce qu'elle est en étant comprise différemment, si on lui donne un nom différent de sa nature. La propriété des noms est le salut des substances (*fides nominum salus est proprietatum*). Leurs qualités vient-elle à changer, elles prennent d'autres noms qui les caractérisent. Par exemple, l'argile cuite au feu reçoit le nom de vase; elle ne garde pas le nom de sa nature première, parce qu'elle n'a pas gardé son état premier. Ainsi, l'âme du Christ ayant pris, dans ce système, les propriétés de la chair, il est impossible qu'elle ne soit pas ce qu'elle est devenue, ni qu'elle cesse d'être ce qu'elle a été avant de devenir autre chose [...]. Conséquemment, si l'âme est devenue chair, elle n'a qu'une seule forme, la forme solide: substance unique, entière, indivisible. Au contraire, nous trouvons dans le Christ l'âme et la chair désignés par des termes simples et non figurés (*simplicitas et nudis vocabulis editas*), c'est-à-dire que l'âme est l'âme, et la chair la chair, mais nulle part l'âme n'est la chair, ni la chair l'âme, quoiqu'elles dussent être ainsi nommées, si elles se confondaient entre elles. (XIII, 2-4)

Ou ainda, já perto do final do tratado, a sua refutação da concepção gnóstica da virgindade, onde se torna ainda mais clara a antítese entre a rectidão gramatical almejada por Tertuliano e as distorções semânticas e discursivas da gnose (verdadeira poética do paradoxo e do silogismo) cujas exacções interpretativas geram o equívoco, a *dúbia locutio*, obra por excelência do diabo:

Toutefois, on ne peut pas dire avec nos adversaires: Elle a enfanté et n'a pas enfanté; elle est vierge et n'est pas vierge, parce qu'elle n'est pas mère du fruit de ses entrailles. Chez nous, point d'équivoque; rien qui soit détourné à double sens (*nihil dubium, nec retortum in ancipitem defensionem*), La lumière est pour nous la lumière, les ténèbres sont les ténèbres, un oui est un oui, un non est un non; ce qui va plus loin est l'œuvre du démon (*quod amplius hoc a malo est*). (XXIII, 2-3)

Entre ortodoxia e gnose: o Evangelho segundo Merlim

Se o Verbo encarna na letra, como justificar então a prática exegética? Como impedir que um excessivo realismo linguístico não leve a hermenêutica a sucumbir à idolatria que consiste precisamente em confundir os signos com as coisas, transformando a palavra divina em letra morta e estéril segundo o anátema lançado por São Paulo ao Coríntios (3, 6) e amplamente glosado por Santo Agostinho no seu *De doctrina christiana* (III, 5, 9): *Litera occidit, spiritus autem vivificat?*¹⁸ A obra de Tertuliano não é apenas polémica em relação ao docetismo gnóstico. Os fantasmas da desencarnação acabarão igualmente por assombrar a própria exegese medieval dilacerada entre as ameaças inerentes à deriva metafórica e a necessidade vital de revelar a todos um sentido espiritual e redentor aprisionado no invólucro corporal da *littera*. Como acabarão também por moldar, de forma indelével e decisiva, os delicados limites nos quais se situa a ainda frágil identidade da literatura em língua romance. Fascinado pelas ideias gnósticas, Carl G. Jung considerava-as como a expressão do «outro lado do espírito»¹⁹, de um inconsciente – e de um imaginário arcaico – que teima em resistir às pressões da visão ortodoxa do mundo e em colocar as questões sempre incômodas sobre a origem da humanidade, a existência do mal e do sofrimento, sobre a natureza do espírito e do corpo, o destino, a necessidade da morte, etc. Neste sentido, tal como

¹⁸ «*Litera occidit, spiritus autem vivificat*. Cum enim figurate dictum sic accipitur, tanquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur [...]. Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum levare non posset», *De doctrina Christiana*, III, 5, 9.

¹⁹ *Apud* PAGELS, E., *Les Évangiles secrets*, p. 39.



conservou, por detrás de uma estrutura narrativa renovada (e cristianizada) retalhos de mitologias vindas de outros horizontes temporais e culturais, a literatura medieval foi sem dúvida um território propício para acolher igualmente uma concepção heterodoxa do homem e do conhecimento. Mas essa não é a questão mais premente e inquietante. Enraizada numa linguística da impropriedade que multiplica os processos miméticos, os simulacros e as metamorfoses, que se desdobra em contrafacções da criação (a *platica dei* de Tertuliano), que seduz constantemente o leitor através do brilho luciferino da cosmética ficcional, que dessacraliza o signo ao mesmo tempo que metaforiza o pensamento e o mundo, como pode a representação literária conjugar-se com o paradigma antropológico e linguístico da Encarnação? Como pode não veicular, desde o início e nas suas mais variadas manifestações, o espectro da heresia e da gnose²⁰?

É neste conjuntura que assistimos ao encontro entre Tertuliano e Merlim, figura mítica directamente oriundo do mundo celta, mas cuja refiguração por Robert de Boron num romance em prosa composto no início do século XIII volta a colocar a questão da Encarnação (ou da sua negação) no centro na representação ficcional e poética. Importa aqui sublinhar o impacto narrativo e simbólico da invenção de Robert de Boron. Com efeito, não é tanto a natureza, características, poderes e atributos de Merlim (o filho de um incubo redimido por Deus, dotado, pelo diabo, da capacidade de conhecer o passado, de decifrar a verdade dissimulada por detrás das aparências do corpo e da linguagem, de engendrar simulacros que se manifestam exemplarmente na metamorfose, e contemplado, por deus, com o dom da profecia antecedida por um inconfundível riso sardónico) que permitem relacionar o mago ao serviço da dinastia arturiana com a gnose. Estes aspectos da lenda (ou do mito)²¹ poderiam, quanto muito, relacionar esta figura com um imaginário considerado heterodoxo na medida em que vai beber a fontes que escapam a uma visão estritamente cristocêntrica do mundo e que propõe modelos alternativos de acesso ao conhecimento que colidem inevitavelmente com a ideologia dominante²². É, por conseguinte, o próprio enquadramento textual que permite reconduzir/inflexir, através de um processo semelhante ao da homonimização operada por Tertuliano, o significado da história de Merlim. Com efeito, ao recorrer a um texto apócrifo – o *Evangelho de Nicodemos* – que relata, na sua estrutura dual (as *Acta Pilati* e o *Descendus Christi ad Infernos*), a morte e paixão de Cristo seguida da sua estada no reino infernal donde liberta/rouba as almas dos justos, Robert de Boron erige o seu romance na fronteira entre a

²⁰ É justamente o que procura demonstrar A. Leupin ao longo da sua obra com o eloquente título de *Fiction et Incarnation*.

²¹ Que começam a esboçar-se em meados do século VI com o *De excidio Britanniae et conquestu* de Gildas e prolongam-se, ampliando-se cada vez mais ao atrair outros elementos literários e culturais, na *Historia Brittonum* atribuída a Nenius (circa 830), nas *Profecias de Merlim* (1135), na *Historia regum Britanniae* (1136) e na *Vita Merlini* (1148-1150), todas de Geoffrey de Monmouth, no *Roman de Brut* (1155) de Wace, em *Érec et Énide* (1165) de Chrétien de Troyes, na *Segunda Continuação do Conto do Graal*, bem como na maior parte das obras que constituem o vasto ciclo do Graal no século XIII, ou no *Roman de Silence* de Heldris da Cornualha (segunda metade do século XIII). Sobre a tradição manuscrita em torno da figura de Merlim, veja-se a excelente síntese de BAUMGARTNER, E. e ANDRIEUX-REIX, N. - *le «Merlin» en prose. Fondations du récit arthurien*. Paris: PUF, 2001, p. 7-28.

²² Sobre as origens e o significado de Merlim no âmbito do imaginário e da mitologia célticos, veja-se o interessante estudo de WALTER, Ph., «Sous le masque du sauvage». In WALTER, Ph. (dir.) - *Le devin maudit: Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et études*. Grenoble: ELLUG, 1999, p. 5-48.



auctoritas canónica e o desvio à tradição²³ e, rescrevendo o conselho dos demónios aquando da chegada de Cristo, imagina uma continuação narrativa para este texto que consiste no projecto infernal de engendrar um Anticristo – Merlim – para recuperar a humanidade resgatada por Cristo. Assim, a subversão inerente a este romance não advém tanto do facto de pôr em cena esta personagem quimérica, mas sim de apostar num subtil e controlado apagamento dos limites, estabelecendo um frágil e instável equilíbrio (sabidamente alimentado por uma retórica sacra que impregna, com a sua linguagem e motivos, a narrativa acabando por legitimar os mais suspeitos desvios) entre ortodoxia e heterodoxia, a começar pela inserção inaugural de uma fonte (*o Evangelho de Nicodemos*) com um estatuto problemático e ambíguo que oscila entre o sagrado e o profano, o litúrgico e o romanesco, a *mimesis* das Escrituras e a sua constante subversão/manipulação. Depois, claro está, deparamo-nos com a espinhosa e fulcral questão da Encarnação. Será, como por vezes se afirmou com alguma razão, que Merlim, esse duplo negativo de Cristo (um Anticristo), representa uma paródia (ou um distanciamento irónico) da Encarnação que, apesar de não visar uma dessacralização transgressora do dogma, se inscreve num movimento ininterrupto de livre reflexão suscitado pelo próprio imaginário bíblico e as suas lacunas, silêncios e contradições? Mas se assim for, tratar-se-á de uma re-presentação do Cristo ortodoxo ou do Cristo desencarnado da gnose que os teólogos medievais assimilam ao diabo? As fronteiras voltam a diluir-se neste estranho jogo de espelho onde o Outro não passa de um reflexo do Mesmo, a ficção descrevendo-se aporisticamente nesta tensão entre imaginários e sistemas diferentes ou antitéticos. As semelhanças entre Merlim e a gnose são, no entanto, demasiado vincadas para serem fortuitas. Vejamos apenas alguns exemplos que poderão sustentar esta hipótese.

²³ Este evangelho foi indubitavelmente uma das obras que mais influenciou o paleocristianismo e o Ocidente medieval, colmatando a lacuna, o silêncio, das Escrituras sobre o tempo (três dias) que medeia a morte de Cristo da sua ressurreição. A versão primitiva (constituída por dois textos distintos reunidos posteriormente) datará provavelmente dos primórdios do Cristianismo, uma vez que já Ireneu de Lyon, Tertuliano, Clemente da Alexandria e Orígenes debatem fervorosamente da realidade histórica ou mítica da descida de Cristo aos Infernos. Epifânio de Salamina (séc. IV) apenas o exclui dos textos canónicos por se tratar, segundo ele, de um texto tardio, não constando tão pouco da extensa lista de livros proscritos pelo Decreto de Gelásio no início do século VI (documento disponível em http://www.tertullian.org/decretum_fr.htm [consult. a 4 de Janeiro de 2011]). Alberto Magno e Tomás de Cobham baseiam-se, de resto, na segunda parte desta narrativa, o *Descendus Christi ad Infernos* para confirmarem que a morte de Cristo deu lugar à ressurreição dos corpos como o afirmara São Mateus. Em alguns manuscritos, o *Evangelho de Nicodemos* está inserido no meio dos textos canónicos, sendo apenas colocado no índice na altura da Reforma católica no século XVI. Entre o século XII e XIII são conhecidas, pelos menos, três versões em francês antigo, sendo que uma delas, da autoria de André de Coutances, é praticamente contemporânea do *Merlim* de Robert de Boron podendo inclusive ter influenciado, como procurarei demonstrá-lo a seguir, a composição desta obra (ver: PARIS, G. e BOS, A. - *Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème par Chrétien, André de Coutances et un anonyme*. Paris: Librairie Firmin Didot et C^{ie}, 1885). A Descida aos Infernos torna-se igualmente um tema recorrente no teatro medieval dos séculos XIV-XV (pensemos num texto como *Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur*, por exemplo). Sobre o papel estrutural e estruturante deste apócrifo em Robert de Boron (nomeadamente na primeira obra da trilogia do Graal, o romance de *Joseph d'Armatie*), ver o estudo de ZINK, M. («Littératures de la France médiévale». In *Poésie et conversion*. Paris: PUF, 2003, p. 822-840), bem como as reflexões de BAUMGARTNER, E. («L'Évangile de Nicodème et l'invention du Graal». In HUE, D. e FERLAMPIN-ARCHER, C. [textos reunidos por] - *Actes du II^e Colloque International de Rennes - «Enfances arthuriennes»*. Orléans: Paradigme, 2006) que estuda as implicações da escolha deste texto (nas versões em francês) sobre os romances que se articulam, a partir do século XIII, à volta do Graal e do seu percurso pelo mundo arturiano.



À imagem da maior parte dos heróis predestinados oriundos do panteão indo-europeu, Merlim surge como paradigma do filho sem pai. No entanto, sendo concebido sem qualquer assentimento humano (sem a vontade da sua progenitora), é igualmente um filho sem mãe, o que reforça a falha ou vazio fundadores a nível das origens e consolida a rede de analogias entre a concepção do herói e a de Cristo em torno da *coincidentia oppositorum* entre a carne e a virgindade materna²⁴. Os papéis sofrem, no entanto, uma estranha inversão, uma vez que, com Robert de Boron, a semente divina, espiritual e redentora, está do lado materno e humano (o texto insiste sobre a inocência da mãe e sobre o facto de ser a sua ascense e renúncia a qualquer pecado da carne a causa da intervenção divina), enquanto que a semente maléfica pertence ao pai que se assemelha assim ao demiurgo corruptor de alguns sistemas gnósticos, aspecto reforçado pelo facto de a concepção de Merlim ser fruto de uma vingança dessa divindade nefasta que assume assim os contornos do deus ciumento (*deus in aemulationem*) que Tertuliano denunciava nos Marcionitas (*De carne Christi*, IV, 7). No entanto, Robert de Boron evita cuidadosamente a heresia declarada: em perfeita consonância com uma visão ortodoxa da criação, os diabos confessam não terem qualquer poder «de concevoir de ne faire semence en feme» (1, 79-80), a criação da matéria sendo um atributo exclusivo de Deus. Resta então o recurso ao simulacro (a *semblanc d'ome*: 1, 83-84). Mas esta é também uma propriedade dos anjos, únicas criaturas que, segundo Tertuliano, podem revestir-se de um corpo humano sem recorrerem à matéria (*De carne Christi*, V, 9). Na dúvida, Merlim será concebido pelo lendário incubo da tradição medieval, criatura aérea («et sont et repaire en l'air», *Merlin*, 15, 20) e demoníaca. Mas não poderá este demónio remeter igualmente para a tradição filosófica grega (a do *Banquete* de Platão [202e-203a], por exemplo) do *daimôn* enquanto manifestação espiritual e criadora do divino, tradição que alguns evangelhos gnósticos recuperam claramente²⁵? Como o referimos anteriormente, na óptica ortodoxa, paira sobre tudo que diz respeito à transformação da matéria e, a *forteriori*, à remodelação da figura humana, arquétipo da *plástica Dei* concebida à imagem do Criador, o perfume sulfuroso do diabo, mestre na arte dos simulacros, ou seja, da representação ficcional do mundo e do saber. Ora, Merlim é, como sabemos, o emblema por excelência da metamorfose do corpo, da transformação da figura humana, acto demiúrgico que está, de resto, na origem ambígua do universo arturiano através da própria concepção de Artur no qual se espelham e reabrem as falhas e tensões primordiais que geraram o mundo e a obra romanesca com o advento de Merlim. Contudo, não permitirá o contexto apócrifo no qual se inscreve esta versão de Robert de Boron, ver igualmente em Merlim uma imagem do Cristo multiforme do docetismo gnóstico? Assumindo, sucessiva ou simultaneamente²⁶, os traços do *puer senex*, de um velho ou de um paralisado (*Merlin*, 61-62), os textos franceses – exímios na arte, embora tópica, da descrição – nada nos dizem sobre o corpo de Merlim (a não ser o ameaçador aspecto

²⁴ No *De carne Christi*, Tertuliano apresenta efectivamente Jesus como encarnação do paradoxo: «De même que n'étant point encore né de la Vierge il a pu avoir Dieu pour père, sans mère de condition humaine, de même, quand il naissait d'une Vierge, il a pu avoir une mère de condition humaine sans avoir un homme pour père. En un mot, l'homme est avec le Dieu par le mélange de la chair de l'homme avec l'Esprit de Dieu. Chair sans semence, voilà ce qu'il doit à l'homme; esprit avec semence, voilà ce qui vient de Dieu» (XVIII, 2-3).

²⁵ No *Evangelho de Judas*, Jesus dirige-se ao seu discípulo que acabara de receber a visão como o «décimo terceiro espírito», i.e., o «décimo terceiro demónio» (do grecopto *daimôn*).

²⁶ Aquando do seu nascimento, Merlim é descrito como um autêntico oximoro, uma quimera na qual se fundem os contrários, a sua pilosidade transformando-o numa criança «qui sembloit estre vielz et encor n'avoit que .IX. mois» (10, 60-61).



animalesco e selvagem de que se reveste quando nasce: *Merlin*, 10-11) como se de uma pura emanção espiritual ou fantasmagórica se tratasse. Não estando sujeito às limitações da matéria, torna-se corpo total e totalizador, cuja plasticidade – análoga ao do Cristo mágico e *artifex* da gnose – impede o re-conhecimento, constituindo assim um constante desafio à hermenêutica dos signos. Neste sentido, a metamorfose é apenas a fase visível do véu retórico e ficcional que impede e permite o acesso à verdade, desdobrando-se, no plano linguístico, no discurso cifrado, obscuro e ilegível²⁷, antecedido por um enigmático e inconfundível riso que veicula um excesso semântico em clara ruptura com o *logos* humano, um excesso que a linguagem profética liberta sem, no entanto, esvaziar o segredo que o habita:

L'enfant la resgarda et riste et dist: «Bele mere, n'aiez pas paor, que vos ne morroiz por pechié qui de moi vos soi avenuz.» (*Merlin*, 21-23)²⁸

«Je ne souris pas de vous, mais de l'égarément des étoiles, car six étoiles errent avec cinq cent combattants, et tous seront détruits avec leurs créatures.» (*Évangile de Judas*, p. 48)²⁹

Existem, no entanto, outras correspondências formais e simbólicas mais interessantes ainda na medida em que ligam directamente esta problemática da (des)incarnação ao estatuto da criação poética na Idade Média. Referimo-nos, por exemplo, ao episódio do julgamento da mãe prestes a ser queimada viva por ter dado à luz um filho bastardo, fruto da luxúria. Ainda criança, Merlim terá aí uma intervenção surpreendente: perante a impossibilidade de a sua progenitora nomear o pai e aceder assim plenamente à palavra, cabe a Merlim dizer o Nome do Pai (*Merlin*, 15, 16-29), colmatar as lacunas temporais e narrativas, restabelecer a *proprietas* dos signos através das reconstrução dos laços que ligam genealogia e linguagem, restaurar, em suma, a dimensão fracturada do universo simbólico (numa perspectiva lacaniana) através de uma reconstrução narrativa do tempo e do real. Contudo, ao recriar o seu passado, Merlim engendra também a própria ficção das suas origens, duplicando a narrativa inicial de Robert de Boron com quem passa a repartir (enquanto duplo mítico), ou a quem usurpa, o estatuto de *auctor*. Por outras palavras, Merlim engendra-se a si mesmo ao engendrar a ficção que lhe dá corpo, da mesma forma que o *Merlin* é todo ele um romance que narra a sua própria génese e estrutura espelhada na composição do *Livre dou Graal* que o mago irá ditar a Blaise, o antigo confessor da mãe que acompanhou a sua concepção. Neste sentido, não será esta estranha personagem, o reflexo, distorcido e desfigurado como sempre (*desfigurer*: 62, 45-46), irónico talvez, dessa entidade superior auto-gerada do sistema sethiano³⁰, Merlim gerando-se a si mesmo ao mesmo tempo que dá corpo a uma ficção ela própria andrógina ou hermafrodita?

²⁷ Ver citação em epígrafe.

²⁸ Sobre o riso sardónico de Merlim, ver também 12, 5; 23, 64; 62, 23.

²⁹ KASSER, R., MEYER, M. e WURST, G. (ed.), Paris: Flammarion, 2006. Para outras ocorrências, ver também p. 27 e 35.

³⁰ Ver, por exemplo *Evangelho de Judas* (p. 39), *Livro secreto de João* (II, 7-9), *Livro sagrado do Grande Espírito Invisível* (III, 49; IV, 60), *Zostriano* (6, 7, 127). No sistema sethiano é Barbelo quem assume essa função de Mãe divina também apresentada como a Preciência (*pronoia*) do Pai, o Espírito Infinito. Sobre o deus andrógino da gnose, remetemos para a excelente síntese de PAGELS, E., «Dieu le Père et Dieu la Mère». In *Les Évangiles secrets*, p. 91-115. O facto de Merlim, segundo uma tradição veiculada pelo *Roman de Silence* e o *Merlin-Huth*, apenas poder ser capturado por uma mulher poderá constituir um vestígio da natureza andrógina do mago.



Por outro lado, seja ele espelho da Incarnação, espécie de contra-Incarnação³¹, ou Verbo desencarnado da gnose, Merlim surge como o arquétipo do artista demiurgo que recria e transforma a matéria. Embora Robert de Boron comece por dizer que, graças à virtude da mãe, apenas o corpo de Merlim conserva ainda os traços da sua origem diabólica (10, 33-36), o mago acabará por confessar a Blaise que herdou muito mais do que um simples invólucro: conservou «lour enging ne lor art» (16, 27) com os quais moldará os desígnios do reino arturiano e da própria narrativa medieval através da associação inédita (e, também ela, suspeita) entre o seu percurso e as trajetórias paralelas descritas pelo Graal, o Livro do Graal e o pré-texto fundador do *Evangelho de Nicodemos*. Uma vez mais, nada parece distinguir, neste contexto, o Cristo gnóstico do diabo ortodoxo como mestres na arte da ficção (a fábula) com a qual Robert de Boron, numa estratégia igualmente diabólica de contra-dicção, finge querer romper para melhor reivindicar a sua pseudo-autoridade:

«Ha!» dist Enfer, «mauvès deable,
Pére de mençonge & de fable,
Tu as ton dit & ton desdit»

André de Coutances, *L'Évangile de Nicodème*, 1297-99³².

Merlim e o livro apócrifo do Graal

Ao rescrever o texto apócrifo, o romance de *Merlin* insinua-se como um apócrifo de um apócrifo. Mas as inflexões e desvios sofridos pela narrativa devidos às interferências desta fonte podem não se limitar aos temas e motivos textuais, mas condicionarem a estrutura do romance e o próprio imaginário da escrita no qual assenta. O *Evangelho de Nicodemos*³³ funcionaria assim como uma espécie de hipotexto que in-forma, em profundidade, o sentido e a *dispositio* da narrativa, a começar por uma questão central em ambos os textos e decisiva também no âmbito da polémica que divide gnósticos e ortodoxos: o estatuto da autoridade e da tradição no acesso à verdade e ao conhecimento. Com efeito, tal como as *Acta Pilati*³⁴ e o *Descendus Christi ad Infernos* (dominados pela problemática da credibilidade dos testemunhos contra e a favor dos actos supostamente ilícitos de Cristo e pelas dúvidas acerca da legitimidade do nascimento de Jesus, e mais tarde, no segundo relato, pela questão da validade dos testemunhos sobre a ressurreição de Jesus e dos dois filhos gémeos de Simeão), a tema da «créance» (2, 44; 3, 43; 5, 3) domina, de forma quase obsessiva, o início do *Merlin*: devido às tentações do diabo, e por acreditarem nas palavras sedutoras dos seus enviados, toda a família da mãe de Merlim perdera a fé e a vida; Blaise tem dificuldade em acreditar na inocência da mãe de Merlim, tal como terá dificuldade em confiar no mago sobre o qual plana a sombra do logro e do simulacro³⁵; o julgamento da mãe (tal como o de

³¹ BAUMGARTNER, E. e ANDRIEUX-REIX, N., *Le Merlin en prose*, p. 21.

³² O texto de André de Coutances encontra-se entre as páginas 40 e 136 da edição de PARIS, G. e BOS, A. (ver nota 23).

³³ Utilizamos a edição de QUÉRÉ, France, - *Évangiles apocryphes*. Paris: Seuil, 1983, p. 124-159.

³⁴ Hipotexto do romance *Joseph d'Arimateia* que apenas transparece no *Merlin* (mais influenciado pelo relato da descida) através da referência ao amor que Cristo nutria por José de Arimateia (que o sepultou no seu próprio túmulo) a quem terá transmitido (segundo Robert de Boron) o Graal onde Nicodemos recolhera o seu sangue.

³⁵ «Pris je [suplica Blaise] que tu ne me puisses engingnier ne decevoir ne faire chose qui au plaisir Nostre Seingnor ne soit» (16, 51-54).



Cristo no relato apócrifo da paixão) e o inquérito judicial que o acompanha conduzem naturalmente a questionar a origem de uma prova física (Merlim) que nenhum discurso consegue explicar de forma racional e convincente. As interferências entre a credibilidade como modalidade da ficção narrativa e o seu equivalente no imaginário religioso (a fé), os mecanismos de manipulação da *créance* ao longo do romance, bem como a descrição de um universo dominado pela decepção e a falácia, engendram um déficit generalizado de confiança que mina o pacto de leitura. Neste contexto, caberá à escrita a função de autorizar a palavra e a narrativa. Assim, à imagem desse pai biológico do juiz que não ousa desmentir as revelações de Merlim (sobre a bastardia do próprio magistrado) «car il savoit bien que cist estoit ses filz par son escrit» (15, 95-95), Merlim vai consignar por escrito a trajetória paralela do Graal e do reino arturiano através de um livro que dita a Blaise.

Deparamo-nos aqui com outra subtileza (ou engenho) de Robert de Boron: ao localizar o nascimento de Merlim num espaço oriental (e não no País de Gales de acordo com a tradição veiculada por Geoffrey de Monmouth e por Wace), o autor liga simbioticamente a origem e o percurso de Merlim ao do Graal³⁶, unidos numa comum *translatio* redentora de Oriente para Ocidente. Simbiose é, aliás, o termo mais adequado neste contexto onde a ficção volta a convergir com os mistérios da Incarnação, ou não fosse a palavra usada por Merlim para designar o ventre materno onde fora gerado (*veissel*, 16, 30) exactamente a mesma que, logo a seguir, utiliza para designar «le *vaissel* dou Graal» cujos primórdios relata a Blaise (16, 66). Com Robert de Boron, instaura-se, por conseguinte, uma relação de consubstancialidade entre Merlim, o sangue de Cristo e o Graal que o contém, relação que, por sua vez, se desdobra no isomorfismo entre este corpo-*veissel* e o Grande Livro do Graal destinado a albergar, no seu seio, a substância verbal (e ficcional) na qual se convertera esta relíquia sagrada. Tendo em conta a sua natureza, este conhecimento só poderia ser transmitido a Blaise de uma forma com claros contornos iniciáticos. Tal como o Cristo dos Evangelhos canónicos, Merlim nunca escreve; tal como o Cristo (ou o iniciado) da gnose, os seus ensinamentos não se baseiam em *auctoritates* textuais exteriores (que Robert de Boron se compraz em ocultar e confundir), mas sim na sua experiência ou no fruto das suas visões interiores que lhe revelam a verdade sobre o mundo e os homens escondida por detrás da superfície dos signos, e que lhe permitem antecipar-se sobre os acontecimentos futuros. Este livro assume assim os traços de um livro impossível e utópico³⁷ através do qual Merlim usurpa o lugar do Criador no seu papel de *auctor* demiúrgico que dita os seus conhecimentos e as suas revelações a Blaise, copista (ou escriba) de uma palavra anterior destinada a ser guardada/consagrada no espaço material e inviolável do Livro cuja autoridade e unidade (bem como os segredos que contém) serão selados («ainsis sera tes livres celez», *Merlin*, 16, 102-103) através da imposição de um Nome – o título («si avra non toz jorz mais [...] tes livres li Livres dou Graal», 23, 62-64) – que garante a paternidade da escrita (uma escrita recta que se situa assim nas antípodas da bastardia que caracteriza as origens obscuras de Merlin):

³⁶ Sobre esta problemática e a sua relação com o trabalho das fontes, vejam-se as observações de BAUMGARTNER, E. e ANDRIEUX-REIX, N., *Le Merlin en prose*, p. 48-52.

³⁷ Sobre esta questão, vejam-se as reflexões de E. Baumgartner e N. Andrieux-Reix (*Le Merlin en prose*, p. 19-28), PAIVA MORAIS, A. - «*Merlin*: topique du livre et modifications de l'écriture romanesque». *Ariane*. 11/12 (1993-94), p. 9-23 e CLAMOTE CARRETO, Carlos F. - «Topique et utopie du livre au Moyen Âge: le texte (im)possible». In MILON, Alain e PERELMAN, Marc (ed.) - *Le Livre et ses espaces*. Paris: Presses Universitaires de Paris 10, 2007, p. 35-61.



«(...) et je te dirai tel chose que nus hom, fors Dieu et moi, ne te porroit dire. Si en fai un livre [...]. Or quier encre et parchemin adés, car je te dirai maintes choses que tu ne cuideroies que nus hom poïst dire» (16, 37-39; 58-61).

«Lors si assembleras ton livre au lor [le *Joseph*], si sera bone chose provee de ma poine et de la toue [...]. Et quant li dui livre seront assemblé, s'en i avra .I. biau, et li dui seront une meïsmes chose, fors tant que je ne puis pas dire ne retraire, ne droiz n'est, les privees paroles de Joseph et de Jhesu Crist.» Einsi dist mes sires Robertz de Borron qui cest conte retrait que il se *redouble*, et einsi le dita Mellins, que il ne po savoir le conte dou Graal (17, 108-116).

148

Esta foi, sem dúvida, uma das passagens mais glosadas do romance de Robert de Boron. Como não vislumbrar nestes dois livros que formam «une meïsmes chose» uma nova variação poética sobre o dogma teológico da consubstancialidade entre o Pai e o Filho, os dois livros reflectindo, por outro lado, a diferença e complementaridade entre os dois livros bíblicos (o Antigo e o Novo Testamento, o primeiro sendo a prefiguração - a *praescriptio* - do segundo)? Contudo, vários aspectos vêm progressivamente questionar e destabilizar a imagem de autoridade e ortodoxia que Merlin e, no seu seguimento, Robert de Boron, pretendem incutir ao Livro, a começar, claro está, pelas condições da sua génese que o colocam sob o duplo signo da ficção cristianizada (o Graal) e da tradição pagã (Artur e Merlim), tornando impossível a distinção entre a parte que cabe a Deus da que emerge como reflexo do docetismo gnóstico ou expressão do engenho diabólico, como temos vindo a sugerir. Na passagem acima citada, a dupla de formas verbais constituídas pelos termos *retraire* e *redoubler*, aplicados à obra de Robert de Boron, apontam, decerto, para a natureza mimética e especular deste projecto que duplica uma palavra anterior. Mas será Merlim quem anacronicamente duplica o primeiro livro de Robert de Boron - o *Joseph d'Arimateia* - ou Robert de Boron quem se insinua como um eleito que teve acesso ao livro secreto (apócrifo) do Graal ditado pelo mago? A iteração sinonímica, tão característica da escrita medieval, reforça as ambiguidades inerentes a este processo: se *retraire* significa «duplicar» (repetir ou descrever, na primeira acepção da palavra), num movimento que conduz a retirar o conto do seu lugar primordial para o reproduzir/actualizar, implica também uma dinâmica de retracção, ou seja, de ocultação que resulta do apagamento (estética do palimpsesto), durante o acto de rescrita, do livro fundador tornado ilegível e inacessível (*il ne po savoir*).

Mas existe ainda uma outra hipótese. Com efeito, este imaginário de uma escrita dual mas convergente («Lors si assembleras ton livre au lor [...]. Et quant li dui livre seront assemblé, s'en i avra .I. biau, et li dui seront une meïsmes chose») já estava inscrito no própria *Evangelho de Nicodemos* numa passagem amplamente glosada na versão francesa de André de Coutances. Depois de terem sido iniciados aos mistérios da vida e da morte, ou seja, à gnose («Chier sire, tes segrez savons», v. 925), os dois gémeos ressuscitados (filhos de Simeão) fizeram votos de silêncio (que desempenha um papel fulcral e criador, como é sabido, em vários sistemas gnósticos). Contudo, perante a insistência de José de Arimateia, acedem a pôr, cada um por si e separados no espaço, a sua história por escrito, ou seja, a contar a descida de Cristo aos Infernos:

Quant il pallérent,
Enques & parchemin demandérent.
Assez fu qui lor en balla;
Lores chescun s'aparella.
Loing a loing a terre s'asistrent
& en ceste maniere escristrent (v. 913-918).



À semelhança do Livro do Graal, também esta narrativa se estrutura (ou desestrutura), em torno de um segredo/conhecimento inefável que a linguagem humana não pode circunscrever/apreender na sua plenitude ou totalidade («Que n'est huens qui peust escrire/ Ne cuer penser ne langue dire...», v. 957-958). Também ela produz duas narrativas absolutamente convergentes (o que relembra a lenda dos Setenta que traduziram a Tora para grego sob Ptolomeu II), sendo impossível não observar a notável analogia simbólica que se estabelece entre a geminalidade biológica dos dois irmãos e geminalidade das narrativas por eles (re)produzidas:

Atant cessérent li dui frère
Qui Symeon orent a pére.
En lor escrit plus ne posérent
& rien n'escristrent, qu'il osérent;
Quer volentiers plus i posassent
Des segreiz Dieu se il osassent.
Ce que escrist Leotinus
Ce meisme escrist carinus
Tot mot a mot & letre a letre:
Nus n'i pout difference metre
Que lor escrit ne fust tot uns.
Tant ert loing de l'autre chescuns,
Que au lever n'a l'aseier
Ne se porent entre voier.
Mervelle fu que ce pout estre
Més Jhesu Crist qui ert lor mestre
Lor deiz & lor pennes moveit
& tot ditout & escrivoit (v. 1863-80)

Repare-se ainda na forma como o narrador exorciza o espectro da *mimesis* diabólica, a distância espacial sendo, como no *Merlin* de Robert de Boron, a garantia de uma integridade da palavra em plena consonância com a verdade transcendental (ideal de rectidão e de *proprietas*). Note-se finalmente que, se a narrativa em língua romance refere claramente quem recolhe cada um dos escritos (José o de Leotinus e Caifás o de Carinus), torna-se, em contrapartida, particularmente confusa no que respeita à identificação de quem terá compilado o texto definitivo (a fonte, a *auctoritas* textual, que funda a tradição): terá sido Pilatos a quem Nicodemos e José se apressam de contar o sucedido e que manda, de imediato, selar a história num livro estranhamente designado por André de Coutances como «livre anval» (v. 1916)³⁸? Terá sido, de acordo com tradição, Nicodemos? E qual terá sido a fonte de André de Coutances cujo projecto – à imagem do de Robert de Boron – é compor uma obra exemplar e redentora (ver epílogo, v. 2029-40) susceptível, à semelhança do percurso de Cristo, de libertar os pecadores do Inferno, convertendo os homens, como ele próprio se convertera depois de uma vida dedicada ao prazer e à sedução da escrita ficcional (ver prólogo, v. 1-8). Existem, por conseguinte, argumentos bastante sólidos no sentido de se considerar que a obra *redobrada* ou duplicada por Robert de Boron e Merlim, a fonte estruturante mas secreta e voluntariamente ocultada da narrativa é, na verdade, o apócrifo de Nicodemos na sua versão vernácula. Percorrido por um

³⁸ «Por ce que en l'en i escrivoit/ Quanque dedenz l'an avenoit», explica tautologicamente o narrador (v. 1917-18). O problema é que o livro em questão (a epístola de Pilatos ao imperador Cláudio inserida no final do *Evangelho de Nicodemos*) não se refere à descida aos Infernos mas apenas ao relato do julgamento e da Paixão de Cristo que André de Coutances omite voluntariamente da sua versão.



notável e intrincado «travail de déplacement, de brouillage des sources»³⁹, o *Merlin* enraíza-se assim claramente num modo tipicamente gnóstico de representar o acesso ao conhecimento e a transmissão do saber, sepultando, usurpando, subvertendo ou manipulando, hábil e sistematicamente, as *auctoritates* textuais canónicas sem as quais – numa perspectiva ortodoxa – nenhuma palavra pode pretender aceder à verdade e ao estatuto da escrita. Como sugerimos anteriormente, este saber veiculado por Merlim esconde, além do mais, várias falhas que minam a autoridade que o profeta arturiano (ou a retórica ficcional que o sustenta) finge incutir ao seu discurso.

Com efeito, Merlim não surge como testemunha directa de todos os factos que dita a Blaise: lembra-se (e essa memória é, como sabemos, dádiva do diabo), mas não viveu, o tempo da *invenção* do Graal (o *Joseph* que constitui o primeiro livro). Por outro lado, e segundo as afirmações do próprio mago, o livro é inteiramente percorrido pela dimensão do inefável (as palavras secretas – a gnose - trocadas por amor, segundo o *Joseph*, entre José de Arimateia e Jesus) que introduz forçosamente lacunas na narrativa sobre as quais nem Merlim, nem Blaise, nem Robert de Boron, nem o próprio leitor têm qualquer domínio ou poder. Quanto às profecias (o terceiro livro) - único dom divino - não são, por definição, passíveis de qualquer certificação, nem no presente da enunciação, nem no da escrita, tornando-se, também elas, ilegíveis enquanto emblemática manifestação da «*oscuré parole*» (*Merlin*, 44, 21-28) que caracteriza Merlim ao longo da tradição romanesca. Resta, por conseguinte, a história do mundo arturiano. Contudo, esta é ditada a Blaise e não testemunhada pessoalmente pelo escriba. Ora, como o afirma o próprio Merlim, não existe autoridade sem testemunho directo, donde se conclui que este Livro Magno não pode, de forma alguma, reivindicar o estatuto de *auctoritas*:

«Mais il ne sera pas [ton livre] en auctorité, por ce que tu n'ies pas ne ne puez estre des apostoles, car li apostole ne mistrent riens en escrit de Nostre Seingnor qu'il n'eussent veü et oï et tu n'i mez rien que tu en aies veu ne oï, se ce non que je te retrai» (16, 96-101).

Para que este livro fosse o Livro, ou seja, o *Textum*, deveria, pelo menos, ter sido o próprio Merlim a redigi-lo. Ora, tal não aconteceu, a dimensão espacial desempenhando aqui novamente (à semelhança do que observámos no *Evangelho de Nicodemos*) uma função particularmente relevante. A composição (ou fabrico) do livro decorre, com efeito, no espaço enigmático, ameaçador e iniciático da floresta de Northumberland que não coincide com a geografia dos acontecimentos narrados e testemunhados. De acordo com as instruções que Merlim faculta a Blaise, o acto de escrita implica assim um duplo distanciamento ou deslocação – *translatio* – (a da mão que escreve e a da voz que dita), ou seja, uma radical descontextualização. Supõe e impõe, por conseguinte, uma experiência do descentramento, a passagem da realidade testemunhada para o livro sendo constantemente diferida:

«Et je ferai et dirai tant que je serai li plus creuz hom qui onques fust creuz en terre fors Dieu. Et tu i venras por acomplir ceste oevre que tu as encomenciee, mais tu ne venras pas avec moi, ainz iras par toi et demenderas une terre qui a non Norhombellande; et cele terre si est plene de molt granz forez et si est molt estrange a genz dou país meïsmes, que il i a de tels parties ou nus n'a encor esté. Et la converseras et je irai a toi et te dirai les choses qui t'avront mestier au livre faire que tu faiz» (23, 11-21).

³⁹ BAUMGARTNER, E. e ANDRIEUX-REIX, N., *Le Merlin en prose*, p. 49.



Ora, o que designa esta distância fundadora senão o espaço da própria ficção que conduz ao estilhaçar da autoridade textual sobre a qual assenta? E que terra poderá ser essa que se afigura estranha aos próprios habitantes do país e que permanece amplamente inexplorada, a não ser, por um lado, a dimensão da gnose enquanto conhecimento secreto veiculado pela ficção e não susceptível de ser projectado/encontrado numa qualquer geografia exterior ao próprio homem e à sua interioridade, e, por outro lado, o desconcertante território do imaginário metaforizado por este Livro do Graal que desafia constantemente o *lugares-comuns* do re-conhecimento e da tradição?

Resta o enigma do verso face à sua *translatio* em prosa. Sabemos que o texto apócrifo, tal como os escritos gnósticos, visam essencialmente preencher as lacunas, os silêncios e os não-ditos ou inter-ditos que ajudaram a fundar o Cristianismo. Ora, não será esta também uma das ambições (mais ou menos secretas) da escrita em prosa que emerge e se desenvolve a partir do século XIII? O caso de *Merlin* é particularmente interessante e misterioso devido à existência de um fragmento de 504 versos e de uma translação em prosa pouco posterior da autoria (ou não) do mesmo Robert de Boron. Qual será então o estatuto deste fragmento que se interrompe precisamente antes do relato das aventuras que presidem à concepção de Merlin? Tratar-se-á de um texto amputado devido às contingências do tempo? Mas então por que motivo se conservou apenas num único manuscrito (o ms 20047 da Biblioteca Nacional de França) contra os quarenta e seis manuscritos completos (além de nove fragmentos) da versão em prosa? Terá o autor desta narrativa (ou o seu refundidor) entendido que o verso (no qual ainda ecoa inevitavelmente a presença de um corpo de dá voz ao conto) não era a dicção mais adequada para conter/contar as histórias de Merlin e do Graal nas quais, através do motivo (con)sagrado do Livro, se insinua claramente um isomorfismo (ou ligação orgânica) entre a figura do mago, a relíquia para a qual tudo converge e a retórica da prosa, todas elas portadoras de uma palavra totalizadora que colmata as lacunas e as falhas, que preenche os vazios da narrativa, transformando-a num *continuum* temporal, que denuncia os segredos e os não-ditos, que converte a elipse numa sintaxe explicativa, lógica, coerente, histórica e ideologicamente, orientada e próxima do ideal de rectidão⁴⁰ (e, assim sendo, a existir um *auctor* susceptível de escrever este livro ideal, utópico, pleno, esse autor só poderia efectivamente ser Merlin)? Ou terá o texto em verso sido, voluntária e estrategicamente, interrompido com o intuito de forjar uma fonte apócrifa que a escrita em prosa viria depois *retraire* e *redoubler* numa espécie de glosa auto-reflexiva? O complexo e subtil jogo de espelhos textuais (e intertextuais) que percorrem o *Merlin* – enquanto ficção hermafrodita que se engendra a partir de si mesma – torna plausível esta astúcia na qual voltam a manifestar-se a arte e engenho diabólicos de Robert de Boron e de Merlin, figura emblemática da escrita medieval. Todavia, como sempre no universo da literatura, a certeza a este respeito é tão frágil e duvidosa quanto este (im)provável encontro entre gnose e ficção que acabámos perscrutar. Mas é justamente por essa razão que ambas as formas de representação foram consideradas dignas de fé aos longos dos tempos: *Certum est, quia impossibile...*

⁴⁰ Sobre a relação entre verso e escrita em prosa na Idade Média, veja-se a excelente síntese de GALDERISI, Cl. - «Vers et prose au Moyen Âge». In LESTRINGANT, F. e M. ZINK, M. (ed.) - *Histoire de la France littéraire. Naissances, Renaissances: Moyen Âge - XVI^e siècle*. Paris: PUF, p. 745-766.