

# Origen y evolución de una imagen Cristo-mimética: el Preste Juan en el tiempo y el espacio de las ideas cosmológicas europeas

---

Manuel João Ramos

---

(Traducción: Francisco Cruces)

**A** raíz de los acontecimientos que, de acuerdo con los evangelios cristianos, tuvieron lugar en Palestina, y durante muchos siglos después, la cosmografía y geografía europeas consideraron Palestina como el ombligo de la tierra. Se pensaba que líneas imaginarias conectaban, cruzando toda esta región, los lados occidental y oriental de la *Oecumena*; y que, en dicho punto del espacio y en algún punto siempre pospuesto del tiempo, el mundo creado estaba abocado a terminar (y revivir) definitivamente. De acuerdo con esto, en el pensamiento cronológico cristiano, el nacimiento de Jesús en este punto central del espacio vino a ser considerado también el punto central del tiempo lineal para la progenie adánica <sup>1</sup>.

En el *Protoevangelium Jacobi o Evangelio de la infancia de Jaime*, una historia cristiana apócrifa de la concepción y nacimiento de Jesús, encontramos un episodio enigmático. En esta historia se establece explícitamente que la madre de Jesús, María, había sido concebida sobrenaturalmente a través de la intervención de un ángel; y podemos leer que, tras nacer Jesús en una cueva, la comadrona que asistió al parto se llegó hasta Salomé y le contó que María había concebido del Espíritu Santo y que permanecía virgen *después* de haber dado a luz.

Salomé —quien aquí no es, presumiblemente, la hija de Herodías, sino, de acuerdo con el relato de Josefo <sup>2</sup>, la hermana de Herodes— replicó que solamente creería en el milagro después de meter el dedo en la vagina de María para comprobarlo. Salomé visitó a María, y tan pronto como puso su mano en la vagina de ésta la retiró gritando que había desafiado al Dios vivo: «—y mirad, mi mano se desprende de mí envuelta en llamas» (XIX, 3-XX, 1).

Este episodio parece haber sido escrito para responder a las posibles dudas sobre la singularidad de Jesús como hijo único de Dios y de María <sup>3</sup>. Lo que llama la atención es que, aún cuando Jesús y María fueran concebidos de la semilla de Adán sin huella de pecado; y aún cuando ésta mantuviera su virginidad tras haber dado a luz, el episodio aún deja lugar para afirmar la naturaleza inequívoca del tiempo lineal y el carácter único de

los acontecimientos históricos de la creación divina y las acciones humanas —una linealidad que parece tan característica del pensamiento cronológico cristiano.

Mediante este ejemplo quiero subrayar que, incluso en la literatura cristiana apócrifa, parece quedar poco espacio para desafiar el principio explícito de irreversibilidad temporal que es instituido por la compleja venida del Dios cristiano al centro de la tierra, con su nacimiento, su vida y su muerte humanas. Como ha establecido Heinrich Frank, un estudioso de la filosofía agustiniana, a propósito de la revolución ideológica que supusieron las cronologías paleocristianas en oposición a la visión cíclica de los griegos: «la vida humana, para San Agustín, no era simplemente un proceso de naturaleza; era un fenómeno único e irrepetible; tenía una historia genuina en la cual cuanto acontecía era *nuevo y nunca había existido antes*» (1942: 9-10).

Como Tomás de Aquino recuerda muy sutilmente a sus lectores en la *Suma Theologica*, esta idea de la naturaleza irreversible del tiempo histórico, tan recurrente en las concepciones cristianas, constituye por sí misma el techo definitorio de los límites de la *potentia absoluta* de Dios. En el punto *utrum deus possit virginem reparare* (o si Dios puede restablecer en su integridad la virginidad perdida de una mujer) argumenta que la *potentia* de Dios puede apreciarse en el hecho de que un estado mental y físico de gracia pueda ser restablecido tanto por el perdón divino como por la realización de milagros; pero lo que ni Dios mismo puede hacer es violar la irreversibilidad de los tiempos, tornando inexistente algo que efectivamente haya tenido lugar <sup>4</sup>.

La noción general en las ideas históricas modernas europeas es que el cambio irreversible niega la ciclicidad rítmica, absorbiéndola en un flujo lineal. Sin embargo, al consultar la literatura etnográfica e histórica referente a diferentes formas de concebir el tiempo como categoría organizadora del pensamiento; y si consideramos algunas teorías antropológicas sobre la(s) lógica(s) del tiempo <sup>5</sup>, estamos autorizados a asomarnos a la posibilidad frustrante, aunque iluminadora, de reconocer que tal vez lo que imaginamos como un flujo de tiempo lineal característicamente irreversible pudiera ser un marco tan

engañoso como las concepciones cíclicas e irreversibles de tiempo que normalmente atribuimos tanto a civilizaciones no cristianas con tradición escrita (como la Griega, la Hindú o la China) como a las sociedades sin escritura tradicionales. En otras palabras, que el tiempo lineal irreversible pudiera de alguna forma ser considerado una categoría relacional fragmentaria.

Desde hace algún tiempo, he estado estudiando casos de reversibilidad y ciclicidad simbólicas en relación con concepciones medievales europeas del reino sacerdotal cristiano ideal tal y como es percibido en las tradiciones literarias orientales del *Rex Sacerdos*, conocido generalmente como Preste Juan. De ahí que me sorprendiera gratamente cuando me hicieron notar el hecho de que, en una de las pocas ocasiones en que Claude Lévi-Strauss abordó explícitamente (y yo añadiría: incómodamente) el problema de la reversibilidad simbólica (en un pequeño artículo titulado «Un pequeño enigma mítico-literario»), escogió para ilustrarlo una curiosa referencia a Perceval o Parsifal tomada de las leyendas artúricas: en textos como el *Jungerer Titurel* de Albrecht von Scharfenberg, se declaraba a Perceval heredero del rey de la India, el Preste Juan; en otros, como la versión holandesa de Lancelot, era, por el contrario, padre de aquél (Lévi-Strauss, 1983: 296).

Una ambigüedad entre progenitor y progenie conecta al caballero que, según la tradición, llegó más cerca del Santo Grial con la poderosísima figura Cristo-mimética del Preste Juan, el cual es, al menos en las primeras cartas, siempre joven y cuasi eterno. La *Carta* refiere que tiene una apariencia de unos 32 años, habiendo vivido ya durante 500. Esta ambigüedad estructural evoca claramente otra que es central al pensamiento cristológico: aquella que, fundiendo lo humano y lo divino, junta un padre y un hijo como padre que es hijo de su propia hija (y de sí mismo).

Como Ernst Kantorowicz ha argumentado convincentemente, uno de los rasgos centrales de las ideas cristianas de Occidente en relación con la monarquía de derecho divino parece haber sido la dialéctica entre los dos cuerpos del soberano como un medio de trascender la muerte biográfica y el cambio político, basándose en una analogía con la doble naturaleza de Cristo (Kantorowicz, 1957). Ésta fue la

estructura que, durante siglos, dio soporte al carácter cíclico de las estructuras de legitimidad de la realeza en Europa Occidental. Además, de acuerdo con el punto de vista ampliamente aceptado de Marc Bloch, la realeza medieval europea es, en sus propios términos, sólo «cuasi sacerdotal» (1983: 186). Esto es, la «monarquía sacra» es una expresión un tanto inadecuada para describir una institución política y ritual donde no sólo la atribución de carácter divino al rey chocaría con una fe monoteísta, sino donde además se asignaba a distintos representantes funciones seculares y espirituales diferenciadas (por ejemplo: a un papa y a un rey o emperador).

En la teoría medieval del doble cuerpo del rey podemos encontrar sólo vestigios de una teología política del soberano. Pero es cierto, no obstante, que, al menos en teoría y en literatura, queda espacio para afirmar la posibilidad lógica de una relación e identificación más estrechas entre el ideal de soberano dotado de funciones propiamente sacerdotales y la figura monárquica o real del Cristo apocalíptico (*Cosmocrator*). Éste era, de hecho, el punto de partida de mi propia investigación sobre el monarca cristiano oriental conocido como Preste Juan de las Indias (v. también Albert, 1991).

Muchos de los elementos que dan forma a la imagen del Preste Juan en la epístola *Johannes Presbiter* o *Carta del Preste Juan*, derivan directamente de la tradición bíblica: por ejemplo, la descripción de su palacio, de la fuente de la vida eterna y del árbol de la vida, así como las cualidades éticas de sus súbditos. Todo ello está claramente inspirado en los últimos capítulos del Apocalipsis de San Juan. Tales préstamos sirven para subrayar la capacidad peculiar del soberano de Oriente para establecer una comunicación inmediata con las esferas más altas del cielo, de las cuales recibe sus poderes celestiales y su alimento. Con la ayuda del patriarca de Santo Tomás, gobierna tanto en términos espirituales como seculares sobre una sociedad perfecta, maravillosa. La perfección civil y ética de los indios, así como el propio Cristo-mimetismo del Preste Juan, se hallan simbolizados por la presencia en el reino de un ave muy especial: el único y eterno Fénix.

En la literatura enciclopédica clásica y medieval, el ciclo vital del Fénix, que dura

normalmente 500 años <sup>6</sup>, está estrechamente ligado a dos conjuntos complementarios de relaciones espaciales: el Fénix crece en el Este, para volar hacia arriba muy cerca del sol, y se mueve de forma descendente en dirección al hemisferio occidental para arder y morir en el suelo. De ahí renace, sea en forma de gusano o como salamandra, transformándose en un pájaro maravilloso que volverá a volar de nuevo hacia el Este.

Esta imagen tan poderosa de unión de contrarios, de inversión cíclica y de transformación morfológica que trabaja todo a lo largo de las relaciones espaciales horizontales y verticales es una clave importante para comprender una de las características más misteriosas del soberano indio Preste Juan en la *Carta*. Pese a recibir su alimento y legitimidad de arriba, sus ropas son, no obstante, producidas y tejidas por uno de los reptiles más letales y venenosos entre los seres diabólicos de la imaginería medieval europea: la salamandra. La cual, aparte de envenenar cuanto ser vivo toca, confecciona y teje una tela incombustible, esplendorosa. Así, las ropas que viste ceremonialmente el Preste Juan denuncian un origen abisal y diabólico aparentemente contrario a su íntima asociación con las alturas.

En la *Carta*, encontramos un aserto implícito sobre el dualismo teológico de las «inmundas ropas» y las «ropas de Gloria» (dualismo sobre el cual está también basada la teoría del doble cuerpo del soberano) que denuncia la ambigüedad irresoluble de toda monarquía temporal humana, cristiana, así como los límites formales del Cristo-mimetismo: un rey de este mundo viste «ropas de Gloria», las cuales, precisamente por ser expresiones visibles y materiales de su poder temporal, constituyen de hecho recordatorios de su condición humana y mundana, y por tanto constituyen «inmundos ropajes». En el Este, comiendo el maná celestial desde lo alto de su torre, el rey sacerdotal humilde y magnífico representa el punto límite de la posibilidad lógica de una «mundanidad» semi-divina.

El Preste Juan, como personaje central de un corpus cristiano escrito de acontecimientos mitológicos, parece haber trascendido el tiempo lineal humano y biográfico a través del ciclo histórico de las expresiones literarias e iconográficas de la búsqueda, sea real o ficcional, de su reino. Declarado eternamente joven

en un inicio, resultó ser particularmente apto para sobrevivir como personaje «histórico» (o, finalmente, como un título «histórico») en las visiones europeas del mundo, a través de los siglos y a lo largo de diferentes ubicaciones geográficas (entre Asia y África Oriental) –y, aún debemos añadir, como hijo de sí mismo. Según mi punto de vista, el ciclo del Preste Juan establece entre los siglos XII y XVII un modelo cosmológico transformacional que sólo se hace comprensible mediante un doble procedimiento metodológico: (1) aceptando la fusión de un concepto lineal de tiempo y otro cíclico como determinantes de la cronología y la evolución literaria cristiana; (2) relacionándolo íntimamente con una categorización cosmológica o geográfica del espacio.

Como muestra claramente la descripción de su reino de Oriente en las primeras cartas, el Preste Juan constituye una poderosa imagen de un rey sacerdotal Cristo-mimético, imagen íntimamente conectada con el concepto, común en la Europa medieval, de un «rey de los últimos días» o «*Endkaiser*» que vendría de Oriente y, en alianza con un soberano occidental, conquistaría Palestina y la liberaría de manos musulmanas. Este acto piadoso constituiría un signo profético del fin del mundo y, simultáneamente, de su renovación apocalíptica, con el advenimiento de la Nueva Jerusalén celestial. El hecho de que esta figura soberana hubiera de venir de Oriente –el cual en el pensamiento cosmológico cristiano del medievo está conectado, no con el fin de los tiempos, sino con los comienzos de la Historia humana, siendo la localización comúnmente aceptada del perdido Paraíso Terrenal del que fueran expulsados Adán y Eva– está fuertemente basado en una categorización del tiempo que, por medio de su imbricación con una visión cosmográfica del espacio ecuménico, trasciende y condiciona las cronologías cristianas lineales revelando un esquema cíclico correlativo.

En las perspectivas occidentales clásicas, medievales e incluso renacentistas, el tiempo lineal de la evolución humana a menudo sigue un eje crudamente espacial en dirección Este-Oeste, de tal modo que la historia bíblica aparece recubierta por la envoltura de modelos históricos griegos. Más específicamente, en visiones milenarias pesimistas el flujo del tiempo a menudo es significado por una acumulación de degeneración –tal y como profetizaba

el apocalipsis–, y ésta sólo podría ser invertida ya sea a través de progresión y liberación espiritual, ya sea por medio de la peregrinación a Tierra Santa o por su conquista militar. La idea de un retorno hacia el Este a Jerusalén tenía un efecto de inversión en ese sentido degenerativo de la historia <sup>7</sup>.

En el curso de cinco siglos y hasta el XVII, asistimos a la transformación y eventual eclipse de la imagen Cristo-mimética del rey sacerdotal indio. Esta deriva no sólo de una alteración de conjunto en los límites del tiempo lineal (es decir, de su reestructuración, puesto que el fin del mundo no había ocurrido y el *Endkaiser* no había liberado Jerusalén), sino también de circunstancias históricas específicas como las invasiones de países musulmanes y europeos por los mongoles o los viajes y expansión europea hacia el Este. La disolución gradual del carácter Cristo-mimético del Preste Juan y el abandono del tema milenarista del fin de los tiempos coincidió con una nueva ubicación para su reino, propuesta en relatos de viajeros y cosmógrafos de la Baja Edad Media. La aceptación de una identidad entre el Preste Juan de la *Carta* y el gobernante actual (aunque monofisita) del reino de Etiopía, significaba que aquél era ahora separado espacial y conceptualmente de los seguidores cristianos indios de Santo Tomás <sup>8</sup> y de la zona de producción de especias. Ahora era un negro herético africano que gobernaba sobre negros heréticos africanos.

Este cambio en la caracterización del Preste Juan –al volverse negro, se trataba de un descendiente maldito de la estirpe bíblica– vino a significar, en la literatura jesuítica del XVII, una coloración que sugiere el carácter maligno de la figura imperial etíope. Este cambio aún depende de coordenadas cosmográficas particulares; en un principio, se admitió un Cristo-mimetismo debilitado en esta región oriental de África mediante el énfasis, tanto en los mapas como en los relatos de viajes, de su proximidad a las fuentes del Nilo (uno de los cuatro ríos que, se suponía, manaban del Edén); su localización oriental y montañosa (por las Montañas de la Luna, uno de los hipotéticos emplazamientos del Paraíso Terrenal) <sup>9</sup>; y por la antigua caracterización de Etiopía como la «tercera India».

Para entender las consecuencias categoriales de este desplazamiento debemos tener en

cuenta no sólo la relación íntima entre las coordenadas de espacio y tiempo en el pensamiento medieval, sino también el hecho de que el espacio geográfico era asimismo inteligible por medio de un sistema de coordenadas de índole religiosa, ética, cósmica y elemental. Como puede comprobarse en los mapas ecuménicos medievales, con el Este arriba y el Oeste abajo, dicho *oecumena* era concebido en analogía más o menos estricta con el cuerpo de Cristo. La cabeza, en el extremo Este, es donde se sitúa el Paraíso Terrenal y la parte más cercana a la esfera celestial. Jerusalén es el ombligo del mundo, y los pies, al Oeste, son su parte inferior. En este sistema, en el que desplazarse hacia el Oeste significa descender y degenerar, ir hacia el Este es ascender física y éticamente. Norte y Sur tienen también significación analógica, en términos de los lados derecho e izquierdo del cuerpo de Cristo. Mientras que las regiones más frías del Norte se creen pobladas por gentes más morigeradas y de larga vida, cuanto más se viaja hacia el Sur en dirección a la zona tórrida, más degenerada, disoluta y eventualmente monstruosa se piensa que es la Humanidad. África, y especialmente su parte Occidental, es así, tanto en las expresiones cartográficas como cosmográficas, la tierra de una población maldita, degenerada.

La figura del Preste Juan era evidentemente milenaria en su concepción<sup>10</sup>. Se originó en el centro mismo de la corte imperial germánica, en forma de poema propagandístico en favor del movimiento cruzado y en oposición ideológica tanto al papado como al gobierno de Bizancio (coincidiendo con una teología política alternativa del *Rex Sacerdos*). Teniendo en cuenta este hecho, es interesante observar la evolución del Preste Juan a través de la historia de la Baja Edad Media y el Renacimiento. Aparentemente, la evolución lineal parecía desmantelar el esquema cíclico implicado por la idea milenaria del fin y renovación del mundo (puesto que el mundo no llegó a su fin). Pero a través del uso de codificaciones espaciales (la re-invenición microcósmica del reino en África Oriental), el orden cosmológico iba a ser de nuevo restablecido.

El mismo principio lógico de contrariedad de acuerdo con el cual ciertos animales de los bestiarios medievales pueden ser clasificados, en dependencia del contexto y el punto

de vista, como «animales de Cristo» o «animales del Demonio», parece estar operando en la redefinición de la imagen del Preste Juan en su nuevo contexto etíope. Es, de manera muy especial, en la literatura portuguesa diplomática y de viajes, y en los numerosos relatos hechos por los jesuitas durante el período de sus misiones en Etiopía, que esta imagen nueva y radicalmente alterada del Preste Juan africano puede ser observada de forma cabal.

Resulta claro que el fondo ideológico de los descubrimientos ibéricos era intensamente ecuménico. «Descubrir» (o «cubrir») el mundo era arrojar la luz de la verdadera fe sobre las tinieblas de la ignorancia y el mal que tenían sujeta a la Humanidad no cristiana. En el caso portugués, viajar por África significó en buena medida la posibilidad de penetrar el continente a través de sus cursos fluviales, los cuales se creían conectados de alguna manera desconocida a las fuentes del Nilo (a través de un lago centroafricano), y, consecuentemente, al reino del Preste Juan. La alianza entre este rey y un soberano occidental —ahora, el rey portugués—, llegando desde la *Carta* medieval, iba a mantenerse viva en la epistolaria diplomática etíope-portuguesa, así como en los escritos portugueses de estrategia militar. La conquista de Tierra Santa y la destrucción del mundo musulmán son frecuentemente sugeridos o propuestos en esa documentación. Pero, para la primera mitad del siglo XVI, el Negus etíope ya fue contactado públicamente y las discrepancias entre el reino magnífico descrito en la *Carta* y la realidad etíope vinieron a ser puestas de relieve por los escritores portugueses. Heresía, pobreza, malas maneras y costumbres impropias e incivilizadas se sostuvieron como pruebas definitivas de la inadecuación de la identificación entre el autotitulado autor de la *Carta* y este gobernante africano.

Especialmente en los escritos de los misioneros jesuitas, para quienes la conversión del gobernante etíope, el Negus, y la búsqueda de las fuentes del Nilo eran dos metas obsesivamente interrelacionadas, es claro que la realidad etíope coloca un difícil problema conceptual. Como otros viajeros anteriores, ellos retienen la designación de «Preste Juan» como título válido del Negus. Al confrontar, con la carta medieval en la mente, la realidad

social y física etíope, estaban ansiosos de convertir Etiopía de modo que se conformara al modelo indio. En parte cristiana, pero herética; africana, pero en importantes aspectos asiática (con estructuras monárquicas, lenguaje y sistemas de escritura semíticos); degenerada, pero visiblemente «civilizada» desde el período Aksumita; Etiopía hubo de ser finalmente declarada por los escritores jesuitas como una verdadera monstruosidad (v. Almeida, 1954).

Esta misma compleja ambigüedad y dependencia de la imagen heredada puede percibirse en el *Orlando Furioso* de Ariosto. En el canto XXXIII, el amigo de Orlando, Astulfo, vuela sobre la espalda de un grifo hasta Etiopía, donde se encuentra con el Preste Juan, cuyo auténtico nombre es Sanapo: un rey ciego que sufre de hambre eterna, puesto que, cada vez que va a comer, un grupo de harpías rapaces desciende del cielo para ensuciar y devorar su comida. Es un castigo divino por su loca ambición y por la vanidad de haber pretendido subir a la montaña del Paraíso para conquistarla de las manos de Dios. Astulfo remonta entonces las fuentes del Nilo, que son, tal y como él las experimenta, una entrada del Infierno. Todos los elementos definitorios están aún presentes, pero ahora sus valores han sido dramáticamente invertidos. Se ha negado al Preste Juan su Cristo-mimetismo anterior y su conexión inmediata con las alturas para, en lugar de ello, colocarlo de cara al infierno, como un «animal del Demonio».

En este contexto, es interesante hacer notar que, en sus esfuerzos por convertir al soberano etíope al catolicismo, estos misioneros ibéricos jesuitas parecen haber seguido el modelo narrativo de los primeros relatos, inspirados por la literatura religiosa siria, que describían la conversión cristiana de la India<sup>11</sup>. Tales historias desarrollaban la estrecha relación existente entre el patriarca de la India y el rey, o el hijo del rey, ordenado diácono. Aquí se hacen referencias a un palacio celestial ofrendado por Santo Tomás al soberano Indio, Gundafor, un motivo que reaparece en la *Carta* del siglo XII, donde se dice que los palacios del Preste Juan y de Gundafor son idénticos. Curiosamente, pero en absoluto por mera coincidencia, la breve conversión del Negus Susenyus al catolicismo, obtenida por un jesuita español conocido como Pedro Paes, fue acompañada

por la construcción de un palacio real en Gorgora. Esta, además, significaba para el Negus una declaración de su adhesión a Roma mediante la elección de un patriarca católico portugués venido de la India portuguesa.

En los escritos jesuítas, la conexión entre el rey mítico de la India y el auténtico rey de Etiopía estaba siendo ahora sugerida por una analogía, no con la parte final del reinado del rey indio, sino con la inicial (antes de su conversión por Santo Tomás, supuesto primer patriarca de la India), y por tanto anterior al establecimiento de su cualidad Cristo-mimética y de su carácter de «rey de los últimos días». Por una correspondencia estructural con las primeras fases del mismo (a través del palacio, el patriarcado y la conversión), el ciclo del Preste Juan estaba próximo a su fin. El propio Pero Paes pudo viajar hacia el Oeste y visitar las fuentes del Nilo (Azul), con la finalidad de comprobar su profundidad y la ausencia de una corriente de agua subterránea desde el Edén (Paes, 1903-1917: XXVI).

Finalmente, la lógica cosmográfica vino a ser armonizada con el pensamiento histórico cuando el último patriarca jesuita en Etiopía negó, en 1639, cualquier identidad entre el Negus etíope y el Preste Juan «real». En una carta en la que aborda las realidades y mitos etíopes, el jesuita Jerónimo Lobo, expulsado del país por el heredero monofisita de Susenyus, nos recuerda que el Negus era falsamente identificado con el Preste Juan, el cual fue definitivamente un rey indio de Vijayanagar, en la India Central, que había vivido y gobernado durante el siglo XII (Lobo, 1970: 786). Tras su triste desintegración en la Etiopía del XVII como un rey herético negro, el Preste Juan iba, como el Fénix, a revivir de nuevo en la India como personaje «histórico» 500 años antes.

Este procedimiento puede ser catalogado como lo que Douglas Hofstadter ha llamado un «extraño bucle» en la lógica humana (1980: 10 y ss). En conceptos cristianos, el flujo lineal del tiempo entre la creación inicial y la eventual aniquilación o retorno a un estado prístino de pureza admite, no obstante, múltiples movimientos cíclicos y contrastantes de progresión y degeneración, de generación y decadencia, que parecen suspender, cambiar o invertir el sentido del tiempo. Eso es lo que ocurrió con la evolución histórica y geográfica

del Preste Juan. En este contexto, el cambio histórico irreversible iba a ser percibido y concebido en términos cíclicos gracias al uso de cualidades contrarias y ambiguas de ciertas categorías fenoménicas o ficcionales.

Si la imagen medieval de Oriente y del Preste Juan han condicionado descubrimientos geográficos actuales, así como la expansión política y cultural de Europa, esto fue posible debido a una tradición literaria y una memoria enciclopédica que crearon un marco para percibir y relacionar estructuras de tiempo y espacio en su única realidad posible: la de la mente humana. El tiempo puede muy bien ser irreversible, pero el hombre sólo puede concebir el pasado, al igual que el futuro, en cada momento presente.

## NOTAS

<sup>1</sup> Esta fue una visión común en las cosmologías europeas desde, por lo menos, San Agustín (ver Burrow, 1986: 79 y ss.; Duhem, 1954-1959). Todavía guía el *Discourse sur l'histoire universelle* de Bossuet (I, 10): la séptima edad, que comenzó con la venida de Jesús a la tierra, dura tanto como las precedentes. La séptima edad del esquema de Bossuet equivale en el conteo de los teólogos medievales a la sexta más el milenio.

<sup>2</sup> Flavio Josefo, en *Los judíos antiguos*, distingue entre dos Salomé: la hermana del rey Herodes, uno de los protagonistas en el choque entre herodianos y asmoneanos en los últimos años del siglo I a. C. anteriores a la caída del reino judío (XV-XVII), y la nuera de Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, a quien se hace una breve referencia en XVIII, 4.

<sup>3</sup> Marcos, VI, 3.

<sup>4</sup> Suma Theologica, V, 2, 3.

<sup>5</sup> Para contribuciones recientes en este campo, ver Gell, 1992 y Ohnuki-Tierney, 1991. Ver también los estudios clásicos de Whorf, 1956; Fortes, 1970; Lévi-Strauss, 1962 y Leach, 1961.

<sup>6</sup> Ver Hubaux y Leroy, 1939. En la tradición del Antiguo Egipto, a veces mencionada por autores griegos, el ciclo del Fénix duraba 1462 años solares (ver también Clark).

<sup>7</sup> Esto puede observarse en los dos esquemas cosmológicos generales del medievo: en el esquema muy popular y abiertamente cíclico de los «cuatro cuatros» (basado directamente en la tradición clásica), el cual entremezcla las cuatro edades del mundo, las cuatro del individuo, los cuatro elementos y las cuatro direcciones geográficas. O también en el esquema más o menos explícitamente lineal de las seis edades más una, inspirado en la tradición bíblica y propuesto inicialmente por San Agustín. Debe hacerse notar, no obstante, que en este último modelo subyace también un carácter cíclico. La sexta edad, que comienza con el advenimiento de Cristo, dura tanto como las anteriores. Por otra parte,

aunque es la edad de la debilidad y la decadencia (tanto del individuo como del mundo), permite (o precisa) de progreso y liberación espiritual en conexión con la idea del retorno a Jerusalén hacia el Este (ver Burrow, *ibid.* págs. 79 y ss.)

<sup>8</sup> Ver los relatos de viajeros tales como Pero Tafur y Niccolò de Conti (en Longhena, 1929) y Jourdan Catalan de Severac (1863) que confirman la distinción de Marco Polo entre el gobernante mongol y el cristiano etíope.

<sup>9</sup> Fue especialmente en las visiones de los dominicos ibéricos donde el retiro montañoso de Amba Guexem, en Etiopía Central, vino a ser identificado más visiblemente con el Paraíso Terrenal africano (ver Urreta, 1610: XXXIV).

<sup>10</sup> Aún cuando no mantuvo intención alguna de revuelta social marginal. De ahí su ausencia incluso en estudios tan importantes y completos como el de Cohn, 1957.

<sup>11</sup> Ver especialmente las *Actas de Santo Tomás*, un texto sirio del siglo IV.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Jean Pierre (1991): «Le Roi et les merveilles: à propos de la légende du Pretre Jean», *Cahiers de Littérature Orale*, XXIX, págs. 17-45.
- ALMEIDA, Manuel, S. J. (1954): «Historia de Etiopía a Alta ou Abassia». En C. F. Beckingham y C. W. B. Huntingford, *Some Records of Ethiopia*, 1593-1646, Londres.
- BLOCH, Marc (1983): *Les Rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París.
- BURROW, J. A. (1986): *The Ages of Man*, Oxford.
- CATALAN DE SEVERAC, Jourdan (1863): *Mirabilia Descripta*, Londres, Yule.
- CLARK, Rundle: «The Origin of the Phoenix. A Study in Egyptian Religious Symbolism», *University of Birmingham Historical Journal*, II.
- COHN, Norman (1957): *The pursuit of the Millenium*, Cambridge.
- DUHEM, Pierre (1954-1959): *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*, París, vol VII.
- FORTES, Meyer (1970): *Time and Social Structure*, Londres.
- FRANK, H. (1942): *Saint Augustine and Greek Thought*, Cambridge-Mass., The Augustinian Society.
- GELL, Alfred (1992): *The Anthropology of Time*, Oxford.
- HOFSTADTER, Douglas (1980): *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Londres, Harmondsworth.
- HUBAUX, J.; LEROY, M. (1939): *Le Mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège-París.
- KANTOROWICZ, Ernst (1957): *The King's Two Bodies*, Princeton, caps. III y VII.
- LEACH, Edmund (1961): *Rethinking Anthropology*, Londres.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1962): *La Pensée Sauvage*, París.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1980): «Un petit énigme mythico-littéraire». *Le Temps de la Réflexion*, I, págs. 133-141. Reeditado en (1983): *Le Regard Eloigné*, págs. 291-299.

- LOBO, Jerónimo, S. J. (1970): «Breve notícia e relação de algumas coisas novas curiosas nam vulgares, e dignas de se saberem escritas e instancia de curiosos». Em M. Gonçalves da Costa (ed.) *Itinerário e outros escritos inéditos*, Porto.
- LONGHENA, M. (1929): *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de Conti, Girolamo Adorno e Girolamo di Santo Stefano*, Milán.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (ed.) (1991): *Culture Through Time -Anthropological Approaches*, Cambridge.
- PAES, Pero, S. J (1903-1917): «História da Etiópia». En *Rerum Aethiopicarum sriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*, Roma.
- URRETA, Luis (1610): *Historia ecclseastica, politica, natural y moral de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia, Monarchia del Emperador llamado Preste Juan de las Indias*, Valencia.
- WHORF, Benjamin Lee (1956): *Language, Thought and Reality*, Cambridge-Mass.