



Medievalis



Nielim

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média
(UIFRJ)

MEDIEVALIS
2013/2

Ano 2

Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média/UFRJ

MEDIEVALIS

2013/1

Ano 2

MEDIEVALIS 2013/2 – Ano 2

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ

Reitor: Prof. Dr. Carlos Antônio Levi da Conceição

FACULDADE DE LETRAS – FL

Diretor: Prof^ª. Dr^ª. Eleonora Ziller Camenietzki

DEPARTAMENTO DE ANGLO-GERMÂNICAS

Chefe: Prof. Dr. Luiz Barros Montez

**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS EM LITERATURA DA IDADE MÉDIA –
NIELIM**

EDITORES

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Klaus Militzer – Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. John Greenfield – Universidade do Porto

Prof^ª. Dr^ª. Ingrid Kasten – Freie Universität Berlin

Prof. Dr. José Rivair Macedo – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa – Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

Prof^ª. Dr^ª. Angélica Varandas – Universidade de Lisboa

Prof^ª. Dr^ª. Adriana Maria de Souza Zierer – Universidade Estadual do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Elisa Abrantes – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Daniele Gallindo Gonçalves – Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Prof. Dr. Marcelo Pereira Lima – Universidade Federal da Bahia

Prof^ª. Dr^ª. Monica Amim – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Serviços Técnicos

Douglas Moutinho

Hiram Alem

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	6
Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior	
O MURO QUE CERCA É O MESMO QUE LIBERTA.....	9
Prof. Ms. Adler Homero Fonseca de Castro	
CONTO DE AMARO: PERCURSO DO ELEITO E AUXÍLIO FEMININO NA BUSCA DO PARAÍSO TERREAL.....	28
Profª. Drª. Adriana Zierer	
CORAGEM, AMABILIDADE E HONRA: O IDEAL HEROICO DA ANTIGUIDADE GREGA E SUA RECEPÇÃO NO IMAGINÁRIO DO MEDIEVO – UMA ANÁLISE COMPARADA ENTRE PÁTROCLO E ARTUR.....	50
Profª. Msª. Alessandra Serra Viegas	
DO HERÓI HOMÉRICO AO HERÓI GERMÂNICO: UMA ANÁLISE COMPARADA SOBRE O CÓDIGO DE CONDUTA GUERREIRO ENTRE A ILÍADA E A BATALHA DE MALDON.....	71
Profª. Bruna Moraes da Silva	
A FORMAÇÃO DA INGLATERRA EM DUAS BATALHAS: EDINGTON (878) E HASTINGS (1066).....	91
Profª. Msª. Isabela Dias de Albuquerque	
LITERATURAS ALEGÓRICAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE BESTIÁRIOS E FABULÁRIOS NA INGLATERRA DO SÉCULO XII.....	104
Profª. Msª. Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato	
LA INFLUENCIA GRIEGA EN LOS PRIMITIVOS TEXTOS LITERARIOS RELACIONADOS CON IRLANDA: “LA TAIN BO CUAILINGE” (“ROBO DEL GANADO DE COOLEY”) Y “DEIRDRE”.....	113
Lic. Mónica Blanco Guardado	
ASPECTOS DO SIMBOLISMO E DO MARAVILHOSO EM A DAMA DE PÉ DE CABRA E MELUSINA NA LITERATURA MEDIEVAL.....	135
Polyana Muniz	
ARQUEARIA ENTRE A ILÍADA, UMA GESTA DE ROBIN HOOD E HENRIQUE V1.....	152
Profª. Renata Cardoso de Sousa	



EDITORIAL – REVISTA MEDIEVALIS
FACES E INTERFACES COM A IDADE MÉDIA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Com muita satisfação apresentamos ao público interessado o volume 3, relativo ao segundo semestre de 2013 da *Revista Medievalis*, publicação do Grupo de Estudos NIELIM – Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Literatura da Idade Média. A alegria por este número não é *pro forma*, mas verdadeira, pois após apenas um ano de existência, organizada e levada a cabo apenas por discentes de Graduação, contamos agora com pós-graduandos, mestrandos e doutorandos, que entenderam o compromisso do NIELIM em procurar dar espaço – com qualidade – aos trabalhos de muitos, que possivelmente não teriam vez em outros veículos de informação acadêmica que versem sobre o medievo.

Além deste fato é extremamente auspicioso constatarmos a abrangência deste periódico, que alcançou o outro lado do Atlântico e trouxe consigo vozes para o diálogo científico. De um país-continente como o Brasil para outro continente – eis os *media* de propagação do saber que trazem como tema central a Idade Média!

Neste número pensamos em entabular um colóquio com colegas com outros saberes, doutorandos das áreas de História Antiga e Arquitetura Militar, além das áreas comuns de Literatura e História Medieval. Mestres e alunos em constante debate. Eis as interfaces!

Como artigo inicial, a medievista Adriana Zierer, docente da Universidade Estadual do Maranhão, brinda-nos com seu texto *Conto de Amaro: Percurso do eleito e auxílio feminino na busca do Paraíso terreal*, centrando suas reflexões sobre o texto português de fins do século XIV ou início do posterior e seus pontos de contato com a *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* e *A viagem de Bran*, obras que versam sobre o santo medieval, a primeira, e uma importante narrativa irlandesa medieval, a segunda.

Em seguida destacamos um bloco de artigos, que se presta muito bem à abordagens comparativas, tais como a História Comparada. Antiguidade Clássica e Idade Média são as épocas que são discutidas a partir de temas específicos. A colega Mónica Blanco Guardado, licenciada em Filosofia e Letras pela Universidade de Cantábria, Espanha, apresenta-nos suas reflexões sobre *La influencia griega en los primitivos textos literarios relacionados con*

Irlanda: “La tain Bo Cuailinge” (“Robo del ganado de Cooley”) y “Deirdre”, no qual aspectos mitológicos, épicos, presentes em epopeias, além das características das crenças religiosas podem ser colocadas em comparação não tão distante espacial e cronologicamente.

A mestra em História Comparada pela UFRJ Alessandra Serra Viegas discute em sua contribuição *Coragem, amabilidade e honra: o ideal heroico da Antiguidade grega e sua recepção no imaginário do Medieval – uma imagem comparada entre Pátrocolo e Artur*. Seu imaginário que cerca as figuras dos personagens heroicos Pátrocolo, presente na *Ilíada* de Homero e o rei Artur da *História dos reis da Bretanha*, do século XII, mostrando os pontos de interseção e de distanciamento entre o guerreiro homérico e o monarca cristão medieval.

Do herói homérico ao herói germânico: uma análise comparada entre o código de conduta guerreiro entre a Ilíada e A batalha de Maldon apresenta-nos Bruna Moraes da Silva, doutoranda em História Comparada pela UFRJ, que demonstra a partir dos textos selecionados os códigos de conduta dos guerreiros homéricos do século VIII a.C. e anglos-saxões do poema em Inglês Antigo, não apenas discorrendo sobre as questões bélicas, porém, principalmente, sobre a moral e a honra que norteavam os homens em combate.

Renata Cardoso de Sousa também traz o elemento da guerra para construir seu texto, cujo título é *Arquearia entre a Ilíada, uma Gesta de Robin Hood e Henrique V*. Como classicista e doutoranda em História Comparada pela UFRJ, a articulista envereda pelo mundo do arco e flecha, de Páris, passando pelo terror das florestas de Sherwood até chegar em Lord Rambures, personagem da peça de Shakespeare, embora os feitos deste último se passem na batalha de Agincourt, travada em 1415. O (anti)herói clássico, o fora-da-lei anglo-saxão e o nobre inglês possuem como ponto de união o manejo do arco em diversas épocas da História.

O mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense, Adler Homero Fonseca de Castro, especialista brasileiro em fortificações e Arquitetura Militar, brinda-nos com *O muro que cerca é o mesmo que liberta*. Seu enfoque centra-se na importância das muralhas gregas e medievais não apenas como construções que ofereciam proteção aos habitantes contra perigos externos, porém como elementos simbólicos que garantiam prerrogativas sociais e econômicas para aqueles que dentro delas vivessem.

Dois artigos versam exclusivamente sobre a “Inglaterra medieval”. No primeiro, *A formação da Inglaterra em duas batalhas: Edington (878) e Hastings (1066)*, Isabela Dias de Albuquerque, mestre e doutoranda em História Comparada, analisa a partir de elementos do campo da História Militar as duas batalhas como marcos “fundadores” para a constituição de dois períodos distintos, porém complementares da história inglesa, a batalha de Edington,

travada no século IX, consolidadora do poder da casa de Wessex e Hastings, dois séculos depois, marco do início do domínio normando sobre a ilha.

Já Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato, também doutoranda em História Comparada pela UFRJ, envereda pelo campo dos bestiários e fabulários ingleses do século XII. Em *Literaturas alegóricas: considerações sobre bestiários e fabulários na Inglaterra do século XII*, a autora demonstra como a alegoria animal contribuiu sobremaneira para espelhar comportamentos humanos em voga em solo inglês durante as dinastias normanda e plantageneta do século XII.

Polyana Muniz fecha com chave de ouro este número da *Revista Medievalis*. Graduanda da Universidade Estadual do Maranhão e bolsista de Iniciação Científica, a discente revela em seu artigo *Aspectos do simbolismo do maravilhoso em A dama do Pé de Cabra e Melusina na literatura medieval* a relação entre este e o outro mundo através dos dois textos do século XV, nos quais elementos simbólicos representativos do maravilhoso e do fantástico, oriundos de tradições antigas, se juntam ao mundo cristão da Idade Média Tardia.

Eis o número pronto e esperamos, agora, que as diversas faces do medievo, aqui expostas com suas interfaces históricas, literárias e arquitetônicas possam servir de estímulo para a continuação de estudos que primem pela inter, multi e transdisciplinaridade, sem, contudo, perder o foco central na qualidade acadêmica e sempre propiciando novos espaços para novos pesquisadores.

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Coordenador Geral do NIELIM



O MURO QUE CERCA É O MESMO QUE LIBERTA

Adler Homero Fonseca de Castro¹

Resumo:

A proposta do presente texto é trabalhar, utilizando alguns aspectos da metodologia da história comparada, a questão das muralhas urbanas nas cidades gregas e medievais. Estas não seriam apenas uma forma física de garantir a liberdade coletiva e individual dos moradores das cidades, mas teriam também uma função simbólica, ultrapassando seus aspectos meramente utilitários, para compor uma forma de pensar que se prolonga ao longo de séculos. Desta forma, as muralhas, que até podiam não ter uma importância defensiva tão grande em partes do mundo antigo, eram um componente vital na criação de um sentimento de segurança, que por sua vez era indispensável, mas não a condição única, para a manutenção das liberdades e privilégios urbanos, conforme se observa na Grécia clássica e em algumas regiões europeias na Idade Média.

Palavras-chave: Fortificações, História Militar, Idade Média.

Abstract:

This text proposes to discuss some aspects of the existence of city walls in Greek and Mediaeval cities, using some points taken from the comparative history methodology. In this sense, the walls wouldn't be only a physical way of guaranteeing the individual and collective liberty of the city dwellers, but would also have a symbolic purpose, surpassing its merely utilitarian aspects, to become the support of a way of thinking that would endure centuries. City walls, even if did not have a so big defensive relevance in parts of the Ancient World, were a vital component in the creation and nurturing of a feeling of security which, although not being the only condition, was indispensable to

¹Mestre em História Social pela UFF

be maintenance of urban liberties and privileges, as it can be seen in Classical Greece and in some European regions during the Middle ages.

Keywords: Fortifications, Military History, Middle Ages.

Introdução

Marcel Detienne, ao escrever seu livro, *Comparar o incomparável*, dedicou um capítulo à questão das formas de organização democrática de diversos grupos, entre esses os gregos clássicos, os ochollo da Etiópia no século XIX, cossacos dos séculos XV ao XVII, chegando aos constituintes franceses de 1789. Nesse texto, ele procurava traçar o que chama de “comparáveis”, os “mecanismos de pensamento”, as “placas de coerência” (DETIENNE, 2004: 57), ou seja, os traços de uma configuração mental que podem ser observados em sociedades aparentemente bem díspares umas das outras. O autor coloca que a comparação por ele defendida não deve procurar “formas que permitiam edificar uma morfologia do território ou da casa” (DETIENNE, 2004: 121 *et seq.*). Detienne, ao trabalhar com as “placas de encadeamento” (DETIENNE, 2004: 58), está preocupado com um tipo de comportamento e não com bens materiais, é um trabalho de um antropólogo que se valeu da história para formular seus argumentos, centrados em rituais ou “modelos”, como o da fundação das cidades gregas (DETIENNE, 2004: 58-59).

Do ponto de vista de uma abordagem metodológica, o procedimento evita um dos riscos do método comparativo, quando este trabalha com sociedades distantes no tempo: o anacronismo², uma questão importante, já que estruturas sociais ou mesmo materiais, ainda que presentes em diversos momentos históricos, nunca guardam relação necessária entre si. Contudo, um estudo comparativo não é impossível de ser feito em termos tradicionais ou seguindo uma abordagem antropológica que dê maior ênfase do que a aspectos tangíveis do patrimônio cultural de uma sociedade. Nesse sentido, consideramos importante trabalhar com um ponto que Detienne menciona em seu trabalho, mas que não desenvolve, preferindo trabalhar com a ágora, o espaço da assembleia: estamos falando das muralhas urbanas gregas e medievais, só que dentro de um aspecto restrito, de seu significado como símbolo de liberdade.

² Para uma discussão sobre esse tópico, ver: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana & BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica e econômica e social*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 413 *et seq.*

Fortificações na pré-história – o surgimento de uma estrutura física e social

De início, esclarecemos que, tal como o espaço da assembleia de Detienne, a presença de muralhas como característica urbana não pode ser tomada como universal ao longo do tempo, mesmo considerando que povoações desde a pré-história tenham tido defesas, como foi o caso de Jericó ou Çatal Höyük³. É evidente que a organização social desses espaços nem sempre teve o mesmo significado – podemos partir do princípio de que os primeiros assentamentos fortificados, que datam do Neolítico, tenham sido esforços comunitários, estabelecidos na busca de segurança coletiva contra ataques de grupos nômades ou de outros agricultores – como as aldeias indígenas do Brasil do período de contato com o Europeu⁴.

Mesmo que estejamos trabalhando com a pré-história, podemos dizer que o caminho “democrático” de construir povoações fortificadas foi seguido inicialmente pela maioria – se não por todas as comunidades –: há uma longa discussão sobre o assunto, baseada em linhas marxistas, que coloca que em uma comunidade fechada e autossuficiente, sem uma divisão de classes, não haveria motivos para a guerra e, desta forma, as muralhas existentes em povoações neolíticas não teriam funções bélicas, mas sim de proteção contra animais selvagens, para retenção de gado ou para delimitação do espaço (NIKOLAIDOU & KOKKINIDOU, 2004: 91). A posição “pacifista” para explicação do surgimento das sociedades está baseada no desenvolvimento da teoria da luta de classes de Marx, no sentido de que em uma sociedade sem classes não haveria também conflitos. Também atende a uma necessidade cultural muito comum, de ver nos povos ditos “primitivos” uma “pureza” de motivos que teria se perdido com a civilização. Daí os aspectos idealizados das culturas primitivas, que seriam “nobres” ou “boas”, de acordo com os filósofos do século XVIII.

Naturalmente, essa visão idílica dos povos primitivos não se sustenta quando analisamos o passado de várias sociedades neolíticas, com a presença de estruturas defensivas – muros ou fossos – sendo comum em toda a Europa, não podendo ser explicada apenas por necessidades pacíficas, ainda mais quando vemos a quantidade de indícios que apontam para a existência de conflitos ao longo de toda a pré-história.

³ Jericó, em Israel, tinha muralhas e uma torre que pode ser caracterizada como de natureza defensiva, datando de 9.000 a.C., enquanto Çatal Höyük é uma povoação neolítica na Turquia, que existiu entre 7.500 a.C. e 5.700 a.C., inscrita na lista do patrimônio da humanidade da UNESCO.

⁴ A obra de Hans Staden tem diversos relatos e imagens desse tipo de comunidade indígena fortificada, ao longo de toda a costa do Brasil conhecido então. (STADEN, 1974).

Certamente, se a guerra já era comum na pré-história, a fixação do homem no solo causada pela agricultura permitiu o surgimento dos primeiros reinos, com uma estratificação social rígida, havendo uma classe dominante e outras subordinadas e isso reflete-se nas fortificações, com o aparecimento da cidadela⁵, do castelo e do palácio fortificado como forma de controle social sobre uma povoação, esta podendo ser fortificada ou não – agora, sem dúvida, com motivos bélicos.

Essa passagem de uma coletividade livre e sem maiores divisões sociais para outra com uma hierarquização já pode ser observada na literatura mais antiga: ao descrever Enkidu, um dos heróis do épico de Gilgamesh, o texto coloca:

Como o jovem se parece com Gilgamesh –
alto em estatura, elevando-se até as ameias sobre a muralha.
Certamente nasceu nas montanhas;
sua força era tão poderosa quanto o meteorito(!) de Anu!
Colocaram comida em sua frente,
colocaram cerveja em sua frente,
Enkidu não sabia nada a respeito de comer pão como alimento,
e sobre beber cerveja ele não tinha sido ensinado.
A meretriz falou a Enkidu, dizendo
“Coma o alimento, Enkidu, é a maneira como uma pessoa vive
Beba a cerveja, pois é o costume da terra.”
Enkidu comeu o alimento até estar saciado,
bebeu a cerveja – sete jarros! – e ficou extrovertido e cantou com alegria!
Ficou exultante e sua face brilhava.
Molhou seu corpo peludo com água,
e esfregou-se com óleo, e tornou-se em um humano.
Colocou algumas roupas e ficou como um guerreiro(!).
Tomou suas armas e caçou os leões, para que os pastores pudessem comer
Dispersou os lobos, e expulsou os leões.
Com Enkidu como seu guarda, os criadores podiam descansar
O homem alerta, um jovem especial, tinha o dobro da altura [de um homem normal] (THE EPIC OF GILGAMESH, s.d. s.p, a tradução é nossa).⁶

A passagem acima tem uma série de indicações sobre a formação das cidades antigas sob os impérios asiáticos: o herói Enkidu era um “bárbaro”, que não conhecia os alimentos produzidos pelos agricultores, o pão e a cerveja, sendo hirsuto e sujo, a ponto de se tornar “humano” e “como um guerreiro” após banhar-se e vestir-se – estava nu antes de ser cooptado pelos pastores, tudo indicando um líder nômade, o inimigo natural dos agricultores. Por sua vez, ao ser “civilizado”, ele assume o papel de “protetor” da comunidade, expulsando as ameaças naturais, lobos e leões, tornando-se em seguida o “guarda” dos pastores, criadores e agricultores. Ou seja, criava-se a divisão entre aqueles que trabalhavam e os que se encarregavam da guerra e da proteção, o

⁵ O termo designa uma fortificação feita dentro de uma cidade murada, servindo de refúgio para os habitantes, como no caso das acrópoles gregas, ou para subjugar as povoações, como nos castelos urbanos medievais, já que o controle da cidadela implicava no domínio da cidade.

⁶ O texto refere-se a Gilgamesh, o rei que construiu as muralhas de Uruk, no século XXVI a.C.

surgimento de uma nobreza. Esta existia em função da exploração do resto da sociedade, com o inevitável controle social sobre o grupo maior, por meio da coerção e se justificava pela proteção fornecida aos trabalhadores.

Podemos dizer que nas culturas que seguiam esse conceito, a maioria das que existiram na Antiguidade, a organização das cidades e, mais tarde, dos impérios, dependia do poder de uma autoridade central. Parece evidente que havia uma relação quase necessária entre o surgimento de uma classe dominante e a questão da defesa: a construção de muralhas urbanas era um projeto muito caro e para fazê-las era necessário um comprometimento muito elevado da comunidade, difícil de ser obtido de forma consensual, sem uma organização central, seja ela uma monarquia ou oligarquia, dirigindo os trabalhos como parte de um projeto definido. Por sua vez, a presença de boas muralhas urbanas garantiria a própria existência da comunidade, pelo menos enquanto não tivesse que enfrentar um inimigo mais poderoso ou melhor organizado. Só que se a relação entre nobreza, com seu controle sobre os recursos, e a construção de uma muralha era um ponto importante, a relação não era obrigatória, havendo exceções, que são objeto do presente trabalho.

A cidade grega

Considerando a dificuldade de construção de defesas urbanas, o ponto trabalhado por Detienne ao falar da formação do espaço das cidades gregas com sua *ágora*, o espaço da assembleia, mostra uma exceção no sistema de formação de cidades fortificadas: apesar de em uma democracia ser difícil coordenar qualquer trabalho em conjunto, as cidades gregas mantiveram sua forma de organização social, democrática, garantindo-a com suas tropas de *hoplitas*⁷ e muralhas urbanas.

Para nós, parece evidente que a situação militar dos gregos e sua organização democrática estão indissolúvelmente associadas, mas essa era uma situação incomum e teve seus reflexos sociais e bélicos – no caso deles, as cidades podiam montar forças de combatentes, na verdade fazendeiros, comerciantes e outras pessoas que hoje seriam consideradas como pertencendo a “classe média”, bem equipados e acostumados a atuar em grupo, de forma homogênea, como infantaria de choque (pesada).

⁷ Soldados de infantaria pesada armados com um *hoplon*, o escudo redondo e pesado, forrado de bronze, usado pelos soldados pesados, que também tinham armaduras completas, compostas de elmo, peitoral, espaldar e grevas, usando como arma uma lança e uma espada. A infantaria leve, os *peltastas*, recebia esse nome pelo *pelta*, o escudo leve, usualmente semilunar. Normalmente não usava nenhuma armadura e era equipada com dardos de arremesso (WARRY, 1980: 35 e 46).

Nos impérios do Oriente, a força militar era mais complexa, centrada em uma nobreza, de números proporcionalmente reduzidos e atuando como cavalaria ou tropas de carros de combate (bigas), acompanhados de forças de infantaria, a maior parte desta sendo composta de infantes ligeiros (leves), camponeses, força que era reunida apenas para o serviço militar, ou seja, sem o treinamento e coesão necessários para o combate contra uma infantaria do tipo grega. Contudo, deve-se ter em mente que a composição dos exércitos do Oriente era muito mais balanceada do que a grega, tendo, além das tropas de choque de cavalaria e infantaria, forças equipadas com armas de arremesso e uma cavalaria ligeira, para reconhecimento. De qualquer forma, essas forças assumiam um papel secundário face às da nobreza e não tinham a coesão e motivação dos cidadãos livres gregos.

Havia, portanto, uma forte diferença cultural, com seus reflexos militares – um desses no campo da construção das cidades. Por exemplo, a escolha dos gregos e, posteriormente, dos romanos, de deixar um amplo espaço aberto em suas cidades, a ágora ou fórum, informa-nos um dado importante sobre a forma de pensar dos gregos: do ponto de vista militar, a presença de espaços abertos em uma cidade não era desejável, já que facilitava a movimentação de tropas inimigas, enquanto o labirinto de ruas estreitas e sinuosas, que era normal na época, era vantajoso para a defesa: essas vias podiam ser bloqueadas mais facilmente, ao mesmo tempo em que os moradores, conhecedores da sua cidade, podiam se valer do labirinto para contornarem, cercarem e isolar um invasor. Daí que o Poliocértica, o tratado sobre a defesa de cidades escrito na Grécia no século IV a.C., especifique que:

É preferível bloquear os espaços abertos da cidade que não tenham utilidade, para evitar que seja necessário destinar tropas a eles, cavando cortaduras⁸ e deixando-os tão inacessíveis como seja possível para quem queira provocar um levante e ocupar com antecedência tais posições (ENEAS EL TÁCTICO, 1991: 71).

Assim, a colocação de Detienne, de que a formação do espaço urbano grego se dá com base no espaço aberto da assembleia, a ágora, adquire um sentido mais forte: a cidade não era vista como um bem meramente utilitário – considerações de defesa ou não, certamente não era uma “máquina de morar”⁹ feita pensando apenas em fins utilitários e

⁸ No original, fossos, no contexto, trata-se de uma escavação destinada a interromper uma via de acesso, uma cortadura, em termos de engenharia militar.

⁹ Segundo Le Corbusier, a casa deveria ser uma “máquina de morar”, ou seja, uma edificação cuja forma deveria seguir a função, sendo construída de forma inteiramente racional (OPEN LEARN. *Le Corbusier*).

de eficiência. Era sim um local cercado de simbolismos, não plenamente racionais, mas que refletem a organização social da Grécia do período, ao mesmo tempo em que permitia e levava a essa organização. Dava abrigo e, principalmente, um sentimento de segurança aos habitantes, os que viviam nela – esses passavam a ser cidadãos, no seu sentido mais estrito, não apenas por viverem na cidade, mas também por terem os direitos da cidadania, garantidos pela segurança das muralhas urbanas e pela força de seus moradores armados.

A questão da cidadania é bem visível em um dos poucos textos literários que tratam especificamente da questão da defesa das cidades na Antiguidade, o já citado Poliocértica¹⁰, de Enéas, o Tático. Ao contrário de outras obras, como a de Vitruvius ou Vegécio (VEGETIUS, 1991), que se dedicam a aspectos práticos da construção da cidade murada ou a procedimentos técnicos de defesa de fortificações, o Poliocértica não trata de construção de fortificações e, apesar de dedicar longas passagens a assuntos técnicos da defesa, vai bem mais além disso, sendo mais um manual de comportamento para os líderes e cidadãos em uma situação de cerco. Dessa forma, a obra é dividida nas seguintes partes:

- 1ª – colocação da cidade em pé de guerra;
- 2ª – preparação do território para o conflito;
- 3ª – organização da cidade para a resistência;
- 4ª – medidas de proteção da cidade quando do ataque inimigo.

O livro ainda teria uma quinta parte, sobre o papel da marinha nos assédios, mas essa não foi incorporada no manuscrito que sobreviveu, o livro terminando de forma abrupta. No sentido que falamos acima, de um manual de comportamento, o texto começa tratando da formação das tropas de defesa, falando sobre a segurança interna da cidade:

(...) é preciso selecionar para esses empreendimentos os homens mais prudentes e de maior experiência na arte da guerra, para que estejam ao lado dos magistrados. (...) É necessário que sejam leais e estejam satisfeitos com o regime vigente; de fato, as pessoas com esta disposição têm um grande poder para sufocar as conspirações do partido rival, a maneira de uma *cidadela*, pois podem causar temor na oposição interna da cidade (ENEAS EL TÁCTICO, 1991: 67 - A tradução e o grifo são nossos).

¹⁰ Esse texto, que chegou aos nossos dias através de apenas um manuscrito, já perdido, mas preservado através de quatro cópias, feitas entre os anos de 1510 e 1549, a última tendo sido a base da edição considerada como a mais confiável, a feita por Causabon em 1609, a tradução que usaremos no presente trabalho é espanhola, com base na edição de Causabon. A autoria do livro é atribuída a Enéas o Tático com base a referências bibliográficas e a passagens do próprio texto. Contudo, tal atribuição não pode ser considerada como totalmente segura. Da mesma forma, a datação do texto foi feita de forma indireta, com base nas citações do próprio texto, mas pode ser atribuída aos anos que vão de 360 a 346 a.C. (ENEAS EL TÁCTICO, 1991. 19 *et seqs*).

Apontamos como relevante a menção a cidadela. A maior parte das cidades gregas tinha uma cidadela física, na forma da acrópole, o que seria um risco duplo, pois sua função de ser o ponto final da resistência urbana podia facilmente ser suplantada pelo papel de ponto de controle da cidade por um estado ou classe opressora, como ocorreria na Idade Média e no Renascimento. Para Enéas, a verdadeira “cidadela”, a última – e verdadeira – defesa da cidade seria sua força de cidadãos soldados.

Mais adiante, ainda no capítulo II, o autor repete o que Tucídides (THUCYDIDES, 1952: 387) escreveu como exemplo da necessidade de controle dos espaços abertos de uma cidade, no caso, Plateia, em 431 a.C.:

Os habitantes de Plateia, depois de haverem percebido uma noite que os Tebanos estavam dentro da cidade, ao observar que não eram numerosos e que unicamente empreendiam ações urgentes, porque acreditavam que, sem dúvida, eram senhores da cidade, consideraram que, se fossem atacados, os venceriam com facilidade. Desta forma, imediatamente prepararam o seguinte plano. Enquanto uma parte dos magistrados discutia na ágora os termos de um acordo com os tebanos, outros ordenavam em segredo aos cidadãos que não saíssem de suas casas sozinhos ou aos pares, mas sim que passando pelas divisórias das casas¹¹, se reunissem sem que o inimigo soubesse. E, quando um bom número estava organizado para o combate, obstruíram com carroças sem animais de tiro as ruas e passagens e, agrupados após um dado sinal, atacaram os tebanos. Ao mesmo tempo, as mulheres e os escravos ficaram nos telhados; desta forma, quando os tebanos quiseram atacar e defender-se na escuridão, receberam um dano não menor das carroças que dos atacantes. De fato, fugiam sem saber salvar-se, por causa das barricadas feitas com carroças, ao mesmo tempo em que seus perseguidores, perfeitamente conhecedores do terreno, não tardaram a aniquilar muitos deles (ENEAS EL TÁCTICO, 1991: 72).

Nessa passagem, Enéas mostra que os moradores da cidade – inclusive mulheres e escravos –, longe de assistirem passivos ao desfecho de um golpe de estado¹² engendrado por um inimigo externo, conseguiram por si expulsar o inimigo, usando para isso seu melhor conhecimento da cidade. Também é digno de nota o reforço que é feito ao dito anteriormente, sobre a necessidade de bloqueio de passagens e espaços abertos, pois uma necessidade da defesa era tornar a área defendida o mais inacessível possível, para o que o local da assembleia era negativo, tornando a defesa da cidade mais complicada do que o necessário.

¹¹ *Medianiles* no original, o que seria traduzido como sarjeta ou esgotos. Na obra de Tucídides aparece “paredes divisórias das casas”, o que nos parece mais provável. (THUCYDIDES, 1952: 387).

¹² Segundo Tucídides, as portas da cidade tinham sido abertas aos tebanos por um traidor, desejoso de eliminar a oposição interna na cidade. (THUCYDIDES, 1952: 387).

Guerra e sociedade

A aceitação de um problema específico de organização militar do espaço, a ágora, tendo em vista imposições culturais, era uma característica do sistema social grego, em que a força militar, como dito acima, era formada por cidadãos, pequenos proprietários e comerciantes que se equipavam a seu custo, para combater como infantaria pesada. Isso condicionou toda uma forma de fazer a guerra e de organização social: não havia uma nobreza de caráter militar, melhor equipada que o cidadão comum, como ocorria nos impérios do Oriente, onde a posse de cavalos, carros de guerra ou armaduras mais eficientes criavam uma classe distinta, o combatente, bem diferente do homem comum, que só podia se equipar com um escudo simples e uma lança. Ou seja, o camponês era apenas um infante ligeiro, incapaz de resistir à opressão dos nobres, militarmente mais capazes do que ele, ainda mais considerando que não podiam contar com a proteção de muralhas urbanas, pois as cidades eram controladas pelos governos centralizados.

A tropa de hoplitas, sendo composta de pessoas, em sua maior parte, de um mesmo estrato social, sem maiores diferenças em equipamento ou forma de combater, na Grécia, implicava na necessidade de uma organização mais democrática das cidades-estado, já que não importava a riqueza e propriedades de um morador da cidade: ele seria apenas mais um componente da falange, não diferindo essencialmente dos outros. Por outro lado, como dito antes, isso não resultava em um sistema militar balanceado, pois a força não tinha uma composição de “armas combinadas” – os infantes ligeiros, presentes nas formações de combate gregas, eram tratados como secundários, apesar dos disparos de armas de arremesso, como fundas, dardos ou flechas poderem desestabilizar uma falange adversária.

O sistema também resultava que não houvesse cavalaria pesada para choque ou ligeira para reconhecimento e perseguição – daí que os combates entre cidades gregas normalmente não eram decisivos, pois soldados derrotados, livrando-se de seus escudos, armaduras e armas, podiam fugir mais rapidamente do que hoplitas completamente equipados podiam perseguir¹³.

Do ponto de vista do presente trabalho, outra consequência do sistema baseado nos hoplitas era relativo às fortificações. Como Enéas o Tático coloca, a verdadeira cidadela

¹³ Dai o ditado espartano que era dito pelas mães a seus filhos guerreiros: “volte com seu escudo ou sobre ele”, indicativo de que um guerreiro não poderia fugir, isto é, descartar seu hoplon: ou voltaria com ele ou voltaria morto, trazido sobre o escudo.

de uma cidade eram seus hoplitas, de forma que os gregos não se caracterizavam pela construção de fortificações de excepcional qualidade – a democracia era garantida pelos escudos dos cidadãos e não pelas muralhas urbanas: a perda do exército em campo implicava, normalmente, na perda da cidade, como é bem ilustrado no caso de Téspia, que trataremos a seguir.

Muito pouco falado na historiografia e na “mitologia” militar, os tespianos compunham metade dos 1.400 gregos que ficaram nas Termópilas (480 a.C.), para retardar o avanço persa – os famosos “trezentos” eram a força minoritária (os outros quatrocentos eram tebanos), mas que foi imortalizada pela perda de um dos dois reis de Esparta, Leônidas. No caso, a morte dos setecentos tespianos foi desastrosa para sua cidade: estes eram, ao que tudo indica, toda a força de hoplitas disponível para a pequena urbe, que ficou à mercê dos persas, a população sobrevivente sendo evacuada para o Peloponeso (HANSON, 2004 p. 210). Depois da derrota dos persas, a cidade foi reocupada e a população de hoplitas foi recomposta ao longo dos anos, até que o exército da cidade sofreu outra catástrofe: a batalha de Delion (424 a.C.), onde os Tespianos foram novamente massacrados, perdendo cerca de trezentos hoplitas, de uma força de 600-700 tespianos presentes no combate, ou um terço dos cerca de mil hoplitas disponíveis para a cidade (HANSON, 2004 p. 211). As consequências foram imediatas: sem uma força para a defesa de Téspia, a cidade ficou à mercê dos tebanos – seus aliados na batalha de Delion – e as muralhas da cidade foram destruídas. Como escreve Tucídides:

No mesmo verão, os tebanos desmantelaram a muralha dos tespianos, acusando-os de aticismo¹⁴, sempre tendo desejado fazê-lo, e agora achando isso uma empresa fácil, já que a flor da juventude tespiana tinha perecido na batalha com os atenienses. (THUCYDIDES, 1952: 480-481).

A partir dessa forma de pensar democrática, que dava toda a ênfase ao exército de hoplitas, em detrimento de uma força militar mais balanceada e a uma proteção mais efetiva, podemos entender a eficiência da “revolução militar” que ocorreu na Grécia do século IV. O crescente número de autocratas governando cidades permitia um uso mais eficiente dos recursos militares, como foi o caso das reformas de Ipicrates, que passou a dar maior ênfase ao papel dos peltastas ou o uso cada vez mais comum de mercenários para complementar as forças de hoplitas (WARRY, 1980: 66-67).

¹⁴ Serem partidários de Atenas.

A mudança no sistema bélico – Alexandre o Grande

A grande reforma do período, contudo, não viria da área clássica da Grécia, mas sim com Alexandre o Grande. Este, originário de uma área, a Macedônia, afastada dos centros tradicionais da cultura grega, não sofria as mesmas restrições sociais e culturais impostas pelo sistema militar dos gregos, de forma que pode criar um exército cuja base ainda era a falange de hoplitas, mas muito mais balanceada, tendo uma força de infantaria ligeira e um forte contingente de cavalaria: o nome do pai de Alexandre, Filipe (Philippos), significa “amante de cavalos”, enquanto o retrato mais conhecido de Alexandre o mostra como um líder de tropa de cavalaria e não como um estrategista grego, comandando suas forças da primeira linha da falange.



Figura 1 – Mosaico de Alexandre, datando de cerca de 100 a.C. Encontrado na Casa do Fauno, em Pompei. Retrata a batalha de Issus (333 a.C.) entre as forças de Alexandre o Grande e Dario III da Pérsia. Alexandre aparece à esquerda, montando seu cavalo, Bucéfalo, e usando sua armadura, com a cabeça de Medusa no peitoral. Dario é retratado na direita, em um carro de batalha, fugindo de Alexandre (WIKIPEDIA – Alexander Mosaic).

A criação de grandes impérios no Ocidente – os de Alexandre e de seus sucessores e, depois, dos romanos –, resultou em uma mudança na forma de ver as muralhas como símbolos da democracia, da mesma forma que se pode dizer isso com relação às ágoras e fóruns, os locais de assembleia. Esses locais não eram mais o ponto de reunião da população local para debater e decidir seus destinos, mas sim o ponto onde o administrador indicado pelo poder central passava suas determinações para os moradores. É claro que as muralhas – e as praças – não perderam totalmente suas funções. A massa descontente com seus administradores ainda precisava de um local

para se reunir, mesmo que isso não fosse legal. Por sua vez, as muralhas ainda serviam de segurança, para que qualquer descontentamento maior, que levasse a uma revolta contra o poder central, tivesse uma chance de resistir às forças do governo central, como se observa no caso do cerco à Jerusalém no ano 70. Na obra de Flavius Josephus observam-se bem esses Três aspectos, o da assembleia, o do controle pelo estado externo e o da fortificação. Ao narrar a determinação do imperador, de colocar uma estátua sua no templo de Jerusalém:

(...) os judeus se reuniram em grandes números com suas esposas e mulheres naquela grande planície que era próxima a Ptolemais, e suplicaram a Petronius, primeiro por suas leis, e, em seguida, por eles mesmos. Então ele se impôs sobre a multidão de suplicantes ignorando suas súplicas, e deixou seu exército e suas estátuas em Ptolemais, e então prosseguiu para a Galileia e convocou a multidão e todos os notáveis de Tiberias e lhes mostrou o poder dos romanos e as ameaças de César; e, além disso, provou que sua petição não era razoável, porque enquanto todas as nações sujeitas a eles tinham colocado as imagens de César em suas várias cidades ao lado de seus deuses, para só eles se oporem a isso, era quase como o comportamento de revoltosos e era ofensivo a César (JOSEPHUS).

Apesar da petição da população reunida em assembleia, o governador romano insistiu na colocação da estátua do imperador, sendo esta uma das causas alegadas para o início da rebelião dos judeus em 66 d.C., que duraria até o ano 70. O ato final foi o cerco e a tomada de Jerusalém, que teve suas muralhas derrubadas, a não ser um trecho, que foi mantido como cidadela. De qualquer forma, a rebelião e o assédio só se prolongaram por causa das complexas defesas de Jerusalém

O retorno da cidade murada – a queda do Império Romano

Na Europa, com a consolidação do poder de Roma – a *Pax Romana* –, várias cidades foram construídas sem defesas, pois a lógica de proteção e de garantia de liberdades cívicas não se aplicava naquele contexto. Só que esse período de paz, aliado a um sistema de controle social e militar do território e das fronteiras, acabou relativamente rápido. Ameaçado por invasões “bárbaras”, as cidades do império recomeçaram o processo de construção ou reconstrução das muralhas urbanas – na própria Roma, as muralhas de Servílio, do século IV a.C., foram suplementadas pelas muralhas de Aureliano, construídas depois das invasões dos Juthungi e Vândalos, em 270. Significativamente, Totila, o rei dos Ostrogodos, arrasou partes das muralhas em 545, para impedir que os bizantinos defendessem a cidade, garantindo que a mesma ficaria a mercê de quem controlasse o maior exército operando na área.

Do ponto de vista da História Comparada, é importante apontar que, apesar do espírito da assembleia das cidades gregas não mais existir, o outro elemento que garantia a independência e autonomia das cidades ressurgiu nessas muralhas urbanas, à medida que o poder do governo central foi diminuindo. Assim é que Santiago Castellanos faz uma associação entre a segurança das cidades, garantida pelos bispos e muralhas, ante a ameaça dos hunos, em 451 d.C. (CASTELLANOS, 1998: 167-174). Nesse caso, podemos perceber a placa de coerência, de Detienne, não por causa da construção de um bem material, mas sim por a estrutura física da muralha permitir o ressurgimento de um valor cultural que tinha existido na Grécia antiga, ainda que transformado e modificado pelos tempos.

Os privilégios urbanos

Um aspecto importante e que de certa forma passa despercebido em histórias militares da Idade Média é a importância da cidade: há dezenas de livros que tratam dos castelos medievais e do impacto desses na cultura. Na França, por exemplo, a palavra palácio é a mesma usada para castelo (*chateau*), demonstrando a força que a construção teve sobre a cultura e a história daquele país. Contudo, isso não leva em conta que os castelos são estruturas relativamente tardias, resultado do processo de enfeudalização: surgem no século X, espalhando-se rapidamente por toda a Europa, mas isso não quer dizer que as fortificações não existissem no espaço de tempo transcorrido desde a decadência do Império Romano e durante a consolidação do sistema feudal: as cidades de certo porte eram fortificadas e, através dessas defesas, podiam até contestar o sistema de domínio dos governos centrais. Exemplos disso, bem próximos de nossa cultura, são os famosos “privilégios” de Lisboa ou do Porto, que eram tão cobiçados pelos moradores do Brasil Colonial. No caso do Porto “cercado por uma grossa, sólida, e elevada muralha de cantaria de quase três mil passos [5 km] de extensão, com trinta pés de altura [10 m]” (SORIANO, 1846: 446), os privilégios da cidade eram, entre outros, os seguintes:

Nas antigas cortes tinha a cidade do Porto assento no primeiro banco, e dos antigos reis deste reino recebeu ela muitas, e distintas mercês, para os seus moradores, dando-se-lhes os mesmos privilégios, isenções, graças, preeminências, e liberdades dos infanções¹⁵, e dos cidadãos de Lisboa, podendo como eles trajar galas de seda com prata, e ouro, usar d’armas (...). Uma das curiosas medidas, determinada em tempo antigo para a cidade do Porto, é sem dúvida, aquela pela qual el-Rei D. Diniz [1279-1325] ordenou, que da mesma cidade fossem expulsos todos os fidalgos, que se não applicassem ao giro do comércio, julgando-o como incompatível com a sua nobreza, e nascimento. Esta mesma medida foi confirmada igualmente por D.

¹⁵ Antigo título de nobreza, inferior ao de rico-homem, este sendo equivalente ao de cavaleiro na França.

Afonso V [1438-1481], quando declarou que nenhuma pessoa poderosa, que fosse àquela cidade, se pudesse nela demorar mais de três dias, sob a pena de ser lançada fora por justiça (SORIANO, 1846: 447-448).

É evidente que uma cidade sem a presença de nobres não podia ser controlada por eles. Esses privilégios, estabelecidos e garantidos pelos monarcas, dando liberdades e direitos às cidades, tinham sido obtidos não só pela importância econômica dos centros urbanos, mas também porque sua população podia, de fato, fazer frente a uma ameaça de opressão do governo central e dos nobres – e, deve-se frisar, eram privilégios defendidos e almejados com vigor pelos moradores de cidades e povoados. Na Inglaterra, o direito de construir e manter muralhas eram inerentes das povoações livres, elas podendo levantar taxas, chamadas de *murage*, para pagar pela construção e manutenção de muros, portões e torres (COULSON, 1993: 10), enquanto o “direito de ameiar”, o de construir ameias (isto é, muros), era procurado até por vilas e povoações pequenas, pois dessa forma, além de se protegerem de um ataque, podiam ter certa autonomia, que de outra forma não teriam. Assim é que comunidades constantemente peticionavam por esse direito aos monarcas – mesmo aquelas que não tinham condições de manter muralhas urbanas, pediam a autorização para fortificar uma casa ou uma igreja, como foi o caso de Chitry, uma comunidade de trinta e nove fogos, ou seja, umas duzentas pessoas em 1374, mas que recebeu do rei a autorização de fortificar sua igreja, como forma de defesa contra as razias dos ingleses, tendo para isso o direito de fazer assembleias sem a intervenção dos senhores locais, para organizar a fortificação do templo (WRIGHT, 91: 5).

O ar da cidade liberta

A associação entre o sentimento de liberdade e sua procura é evidente nas fontes documentais, iconográficas e literárias, começando com o muito citado ditado alemão *Stadtluft macht frei* (o ar da cidade liberta), também conhecido como *Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag* (o ar da cidade liberta depois de um ano e um dia), que definia o direito dos servos que conseguiam escapar para uma cidade, de ficarem livres de suas obrigações após um ano e um dia. Ou seja, as cidades tinham o privilégio de ficarem isentos da aplicação da lei senhorial.

A ligação entre a liberdade nas cidades, garantida pelas muralhas e pela ação dos burgueses (no seu sentido explícito, de moradores dos burgos) pode ser exemplificada com o cerco de Toulouse entre 1217 e 1218, durante a Cruzada Albigense. Os cruzados,

para atacar a cidade, tinham trazido um “gato”, uma estrutura móvel, protegida, para se aproximar das muralhas, mas os defensores construíram um trabuco, que danificou o gato, destruído depois em uma surtida dos defensores. Durante esse combate, o líder dos cruzados foi morto por uma pedra de um trabuco, operado pelas “senhoras, garotas e mulheres” da cidade, e o cerco foi levantado, tudo isso sendo narrado na Canção da Guerra dos Cátaros, onde o autor faz um jogo de palavras, narrando o combate quase em termos sexuais.

De qualquer, forma, deve-se frisar que em Toulouse, não era um caso do moradores se envolvendo em combate para a defesa dos interesses de um senhor feudal, mas o de proteção de seus próprios direitos. O que interessa aqui é que a fonte literária preferiu preservar o mito de que toda a população da cidade – inclusive as mulheres – participou na defesa dos interesses comunitários.

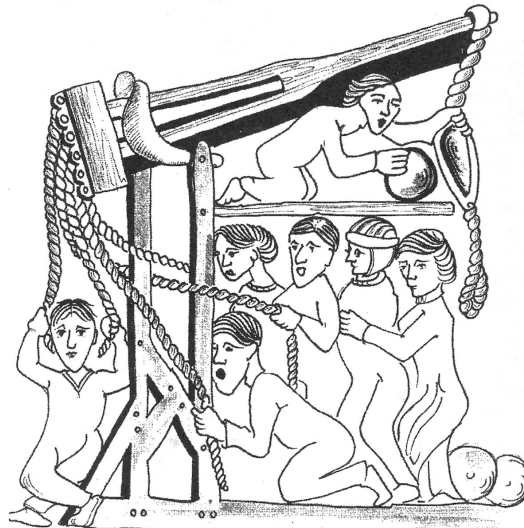


Figura 2 – trabuco de tração

Usado pelos defensores do cerco de Toulouse durante a guerra cruzada Albigense. No caso, o autor quis deixar claro o evento registrado nas crônicas, de que foi uma arma deste tipo, operada por mulheres, que resultou na morte do líder inimigo. Do nosso ponto de vista, o interessante é a participação de toda a comunidade, inclusive as mulheres na operação de resistência, para manter sua cidade livre.

Essa forma de agir dos moradores dos burgos também é vista nos registros literários, como as crônicas de Froissart, que narram os eventos da guerra dos Cem Anos. Por exemplo, ao falar do cerco do Caen, ele narra como os moradores se envolveram na defesa: “Aqueles da cidade entraram em suas casas e jogaram nas ruas pedras e ferro, e mataram e feriram mais de quinhentos ingleses, com o que o Rei [inglês] ficou muito desagradado” (FROISSART). Apesar da resistência dos moradores de Caen não ter sido bem sucedida, a passagem lembra em muito o que os habitantes de Plateia, mencionados por Enéas o Tático, tinham feito na sua defesa contra os tebanos, deixando

evidente mais uma vez que a questão da defesa não residia tanto nas muralhas, nem no líder militar ou sequer em uma força armada “moderna” – na época, a cavalaria feudal. O que valia, no caso da defesa dos interesses urbanos, era a muralha da cidade e, principalmente, o papel dos moradores em sua defesa. Isso seria provado de forma bem clara, fora de uma cidade, quando um exército de burgueses flamengos, depois de expulsar os nobres de Bruges, derrotou a cavalaria feudal na batalha de Courtrai (1302), em um combate que, significativamente, é conhecido como batalha das esporas de ouro, tendo em vista o número de cavaleiros que foram mortos pela infantaria miliciana da cidade.

Conclusão

Apesar dos argumentos desenvolvidos no texto acima, devemos ter cautela para não desenvolver uma noção idealizada do significado das muralhas ou da assembleia como sendo algo próximo do que entendemos por “democracia”. Não era o caso na Grécia, assim como não era nas cidades da Idade Média. Havia divisões de classe e controle social de vários grupos por oligarquias ou até autocracias, como citado por Enéas o Tático, ao falar de formas de controle de dissensões internas, como uma parte fundamental da atividade militar durante o período em que uma cidade estava ameaçada militarmente – na verdade, o autor dedica um capítulo inteiro, o XI, à questão de “conspirações” (ENEAS EL TÁCTICO, 1991: 105 e 102), tratando, entre outros problemas, de complôs de ricos contra pobres e vice-versa.

Na Idade Média, as cidades “livres” também eram controladas pelos “burgueses” – aqui em seu duplo sentido, o de moradores do burgo e daqueles que detinham o controle dos meios de produção e, portanto, os recursos econômicos da povoação. Como na Grécia antiga, havia também as cidades que eram controladas por autocratas, como as cidades sob domínio de membros do clero, o caso mais famoso sendo dois dos três arcebispados que detinham assentos no colégio eleitoral do Império Alemão, os de Mainz, Trier – o terceiro Arcebispado, o de Colônia, era uma *freie Reichsstadt (urbs imperialis libera)*, uma cidade Imperial livre, autônoma, independente do poder eclesiástico. Cidades livres, como Ulm, Nuremberg e Hamburg, podiam possuir um considerável território extramuros próprio, com várias povoações e milhares de habitantes sob seu controle¹⁶.

¹⁶ Apesar de ser fora do recorte cronológico do presente trabalho, o caso de Ratisbona é emblemático: após a Reforma, a cidade ficou com os protestantes. O seu governante, contudo, era um bispo católico, mostrando claramente os limites da autoridade eclesiástica em alguns casos. (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, verbete Imperial Cities, 1963, volume 12: 120).

Contudo, o elemento presente nas cidades livres era a capacidade de defender sua independência – nenhuma cidade ou povoação que fosse incapaz de resistir à pressão militar, seja de um vizinho, fosse esse uma cidade-estado ou império opressor ou mesmo um senhor feudal, seria capaz de manter sua independência – daí que o número de cidades livres no Sacro Império diminuísse com o tempo¹⁷ e não tivesse perdurado em muitos países, como em Portugal, onde cidades como Lisboa e Porto tinham “privilégios” (no seu sentido mais estrito, vindo do latim, *privi e legis*, “lei privada”, aplicada somente a elas), mas ainda assim eram sujeitas ao rei.

Um dos elementos necessários para essa independência, no contexto da época, eram as muralhas urbanas, pois uma cidade aberta era impotente para resistir, como os casos de Téspia e Roma mostram claramente – a destruição dos muros foi um passo decisivo para garantir que não teriam mais autonomia. Por outro lado, o elemento presente nas cidades gregas, a assembleia, também era necessário e indispensável, mesmo que não aparecesse na forma da ágora, fórum ou mesmo de uma assembleia formal: a garantia real da independência das cidades era sua população que, armada, conseguiria resistir a opressão. Nesse sentido, a participação da maioria era vital, pois sem esse consenso, ainda que atingido de forma não organizada, a defesa não seria possível.

Em termos de uma análise comparada da literatura, é importante apontar que esse tipo de consenso não é enfatizado. De fato, ao redigirmos o presente trabalho, tivemos uma imensa dificuldade em localizar textos que falassem da resistência de cidades, pois os documentos normalmente se dedicam ao papel dos “grandes homens”, que seriam decisivos nos acontecimentos históricos, enquanto a massa, que realmente foi importante para o desfecho de muitas batalhas e cercos, é sublimada e ignorada. Contudo, os aspectos simbólicos da construção física e da participação popular foram uma constante ao longo da história, até o momento em que os estados centralizados obtiveram o monopólio da violência organizada, impedindo que esse tipo de resistência fosse efetiva. Curiosamente, esse foi um processo que se concluiu bem tarde, algumas das cidades livres alemães mantendo uma autonomia parcial até a ascensão de Hitler –

¹⁷ Em 1422 havia 75 cidades livres na Alemanha. Em 1792 eram apenas 51: Colônia, Aachen, Lübeck, Worms, Speyer, Frankfurt-am-Main, Goslar, Bremen, Hamburgo, Mülhausen, Nordhausen, Dortmund, Friedberg, Wetzlar, Regensburg, Augsburg, Nuremberg, Ulm, Eslingen, Reutlingen, Nördlingen, Rothenburg-ob-der-Tabuer, Schwäbisch-Hall, Rottweil, Uberlingen, Heilbronn, Schwäbisch-Gemünd, Memmingen, Lindau, Dinkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Schweinfurt, Kempten, Windsheim, Kaufbeuren, Weil, Wangen, Isny, Pfullendorf, Offenburg, Leutkirch, Wimpfen, Weissenburg-im-Nordgau, Giengen, Gengenbach, Zell-am-Hammersbach, Buchhorn, Aalen e Bopfingen. (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, verbete Imperial Cities, 1963, volume 12: 120).

era o momento em que o Estado Totalitário passava a controlar todos os aspectos da vida, não deixando mais espaço para a manifestação coletiva de uma cidade para que esta mantivesse sua independência. O tempo dos privilégios, de uma lei privada, para as cidades tinha acabado.

Bibliografia

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana & BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CARMAN, John & HARDING, Anthony. *Ancient Warfare: archaeological perspectives*. Phoenix Mill: Sutton, 2004.

CASTELLANOS, Santiago. Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.). *Iberia*, 1, 1998.

COULSON, Charles. Specimens of freedom to crenellate by licence. IN: *FORTRESS: The castles and fortification Quarterly*. Nr. 18, august 1993.

CROIX, Horst de la. *Military Consideration in city planning: fortifications*. New York: George Braziller, 1972.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Chicago: University of Chicago, 1963. verbete Imperial Cities, volume 12.

ENEAS EL TÁCTICO. *Poliocértica: La Estrategia Militar Griega en el Siglo IV a.C.* Madrid: Ministerio de Defensa, 1991.

FERRIL, Arther. *The Origins of War: from the stone age to Alexander the Great*. Boulder: Wesview, 1997.

FROISSART, Jean. *The Chronicles of Froissart*. <http://www.fordham.edu/halsall/basis/froissart-full.asp>.

HANSON, Victor Davis. Hoplite Obliteration: the case of the town of Thespias. IN: CARMAN, John & HARDING, Anthony. *Ancient Warfare: archaeological perspectives*. Phoenix Mill: Sutton, 2004.

HINDLEY, Geoffrey. *Medieval Siege & Siegecraft*. Barnsley: Pen & Sword, 2009.

JOSEPHUS, Flavius. *The Wars of the Jews or History of the Destruction of Jerusalem*. <http://www.josephus.org/FlJosephus2/warChronology7Fall.html> (acesso em julho de 2013).

MERCER, R.J. The Origins of Warfare in the British Isles. IN: CARMAN, John & HARDING, Anthony. *Ancient Warfare: archaeological perspectives*. Phoenix Mill: Sutton, 2004.

NIKOLAIDOU, Marianna & KOKKINIDOU, Dimitra. Neolithic enclosures in Greek Macedoni: violent and non-violent aspects of territorial demarcation. IN: CARMAN, John & HARDING, Anthony. *Ancient Warfare: archaeological perspectives*. Phoenix Mill: Sutton, 2004.

OPEN LEARN. *Le Corbusier*. <http://www.open.edu/openlearn/history-the-arts/history/heritage/le-corbusier> (acesso em julho de 2013).

SORIANO, Simão José da Luz. *História do cerco do Porto precedida de uma extensa notícia sobre as diferentes fases políticas da monarquia desde os mais antigos tempos até ao ano de 1820, e desde este mesmo ano até ao começo do sobredito cerco*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1846.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia ; São Paulo: EDUSP, 1974.

THE EPIC OF GILGAMESH. <http://www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/tab2.htm>. (acesso em julho de 2013).

THUCYDIDES. *The history of the Peloponnesian War*. Chicago: The University of Chicago, 1952.

VEGETIUS. *Epitome of military Science*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

VITRUVIUS. *The ten Books on Architecture*. London: Oxford University Press, 1914. Versão digital do projeto Guttenberg: http://www.gutenberg.org/files/20239/20239-h/29239-h.htm#Page_17. (Acesso em julho de 2013).

WARRY, John; *Warfare in the Classical World : na illustrated encyclopedia of weapons, warriors and warfare in the ancient civilisations of Greece and Rome*. London: Salamander, 1980.

WRIGHT, Nicholas A.R. The fortified church at Chitry. *FORT: the international journal of fortification and military architecture*.



CONTO DE AMARO: PERCURSO DO ELEITO E AUXÍLIO FEMININO NA BUSCA DO PARAÍSO TERREAL

Adriana Zierer¹

Resumo:

Este artigo trata da viagem imaginária de um leigo chamado Amaro e seu percurso em busca do Paraíso Terrestre. A obra anônima é de origem portuguesa e foi produzida no Mosteiro de Alcobaça (códice 266) entre fins do século XIV e início do século XV. O texto guarda pontos de contato com a *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, relato sobre São Brandão e com narrativas irlandesas, como *The Voyage of Bran (Imram Brain Maic Feibal)*. Uma das diferenças entre Amaro e Brandão é que na narrativa sobre Amaro, o papel feminino é fundamental tanto na proteção do eleito durante a viagem, quanto na sua condução ao Paraíso terreal, o que leva a aproximações com os relatos célticos.

Palavras-chave: *Conto de Amaro*, viagem imaginária, Portugal, feminino, Paraíso Terreal.

Abstract:

This paper deals with an imaginary voyage from a laic called Amaro and his journey in search of terrestrial Paradise. The anonymous work is from Portuguese origin and was produced in the Monastery of Alcobaça (codex 266) between the end of 14th century and the beginning of 15th century. The text has connections with *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, narrative about Saint Brendan and with irish narratives, such as *The Voyage of Bran (Imram Brain Maic Feibal)*. One of the differences between Amaro and Brendan is that in the manuscript about Amaro, the

¹ Doutora em História Medieval. Professora Adjunta do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Docente colaboradora do Mestrado em História Social da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordenadora do Projeto *Viagens Imaginárias Medievais*, desenvolvido com alunos de iniciação científica e de Mestrado. Estágio Pós-Doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (2013-2014), com apoio da CAPES. É uma das coordenadoras dos seguintes laboratórios de pesquisa: **Brathair – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos** e **Mnemosyne – Laboratório de História Antiga e Medieval**.

feminine role is fundamental both in the protection of the elected one during the voyage and in his conduction to the terrestrial Paradise, which leads to approximations with the celtic voyage stories.

Keywords: *Tale of Amaro (Conto de Amaro)*, imaginary journey, Portugal, feminine, Terrestrial Paradise

Introdução

O *Conto do Amaro* ou *A Vida de Sancto Amaro* é uma obra anônima, traduzida por Frei Hilário de Lourinha, tendo sido escrita em letra gótica, ocupando os fólhos 111r e 123v do códice 266 do Mosteiro de Alcobaça. Encontra-se atualmente na Biblioteca Nacional de Lisboa. Também há uma outra versão em português dessa obra, do século XVI no *Ho Flos Sanctorum em Lingoage Portugues* (MARTINS, 1956, p. 25) e duas versões em castelhano (*La Vida del bienaventurado Sant Amaro e de los peligros que passo hasta que llego ao Parayso terreal e Vida de San Amaro*) do século XVI. É possível que o texto original tenha se originado de uma fonte latina (*Historia cujusdam Mauri qui concupivit videre paradisum terrestrem*), mas que está perdida (KLOB, 1901, p. 505; *Conto de Amaro - Scrinium*).

A narrativa trata de um leigo, “homem bom” que desejava conhecer o Paraíso Terreal e um dia recebeu um chamamento de Deus, através da presença de uma voz, dizendo que Deus queria atender o seu desejo, razão pela qual deveria tomar uma embarcação e viajar sem rumo. Assim, ele vendeu seus bens, “deu muito deles aos pobres e o restante guardou para sua despesa” (KLOB, 1901, p. 507) e partiu sem rumo em percurso marítimo com dezesseis companheiros. O manuscrito se insere no tema das viagens imaginárias.

Em muitas culturas as viagens estão associadas à purificação da alma. Espaços como as ilhas e a água estão essencialmente relacionadas à regeneração do ser humano. A ilha tem o significado de centro e sua forma circular representa a perfeição. Sua localização isolada e de difícil acesso garante que só os escolhidos podem alcançá-la após uma viagem iniciática, na qual passam por outras ilhas e enfrentam perigos até chegar ao seu destino².

² A ligação entre ilha e reino de felicidade em Portugal esteve associada também a D. Sebastião (1568-1578). Uma mulher acusada pela inquisição no século XVII, chamada Maria de Macedo, afirmou que

Essas narrativas fazem parte de uma longa tradição da literatura de viagens, tanto no Oriente como no Ocidente. Estão relacionadas, por exemplo, às narrativas greco-romanas, como a *Odisseia*, na qual Ulisses enfrenta várias dificuldades ao fim da guerra de Troia na sua viagem de retorno, como ficar aprisionado durante sete anos pela ninfa Calipso em sua ilha, e ser continuamente impedido de chegar à terra natal através da ação do Deus do Mar, Poseidon.

Também se acreditava entre os gregos e romanos que os mortos faziam a travessia por um rio para chegar ao Hades, lugar onde as almas teriam sua existência sem sombra e sem corpo, e que estas deveriam pagar o barqueiro Caronte pela travessia, motivo pelo qual os defuntos eram enterrados com uma moeda na boca. Alguns heróis como Ulisses e Enéas foram ao mundo dos mortos ainda vivos. O primeiro, a conselho da feiticeira Circe, foi consultar o adivinho Tirésias para guiá-lo no seu caminho de volta a Ítaca e o segundo falou com seu pai Anquises no submundo, quando este prevê as glórias vindouras na nova terra dos troianos (Roma).

A tradição desses povos também mencionava as Ilhas Afortunadas onde os heróis ficariam num lugar aprazível, caracterizado pela harmonia entre homens e animais (DELUMEAU, 1994, p. 16-17) e os Campos Elísios, a morada das almas felizes, segundo a *Eneida*, de Virgílio (GONÇALVES, 2011, p. 10).

De acordo com Mário Martins o relato sobre Amaro é um conto hagiográfico marítimo, e este possui vários pontos de contato com a *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis*. Nesta um monge beneditino navega em companhia de seus companheiros e circulam por várias ilhas durante um período de sete anos até chegarem ao seu destino, o Paraíso Terrestre. Durante o percurso enfrentam vários perigos, tal como Amaro, como a fome, a sede e o ataque de monstros, mas Deus os protege. A viagem é circular, passam por diversas ilhas de acordo com o calendário litúrgico, como a Páscoa e o Natal até atingirem o seu destino. Numa das ilhas onde param, descobrem depois que se tratava de uma baleia, Gasconia, o peixe-ilha, mas a mesma fica calma e depois voltam a ela, comemorando uma das festas religiosas.

A graça de atingir a Terra da Promissão é recebida tanto por São Brandão, como por seus monges que adentram esse espaço sagrado com ele. Ao chegar ali, o lugar era guardado por um dragão, mas conseguem adentrar com o auxílio de um anjo e ver as

costumava encontrar D. Sebastião na Ilha Encoberta, onde também estaria o rei Artur. Cf. HERMAN, 1998, p. 299.

suas delícias. Depois disso retornam e o santo conta as suas aventuras, esperando depois a morte para atingir o Paraíso Celeste.

Essa narrativa tem como ponto de partida uma figura histórica, São Brandão, ou Brennan mac Hua Aete, monge irlandês, proveniente de uma importante família do Munster que viveu entre os séculos V e VI e um dos responsáveis pela cristianização da Irlanda e de regiões próximas, sendo o fundador do mosteiro de Clonfert (561). Também fez expedições às atuais Escócia, Inglaterra e ilhas próximas, daí a composição de um relato deste monge no Paraíso Terrestre.

A viagem imaginária sobre ele foi escrita originalmente em latim entre os séculos IX e X, depois traduzida para o vernáculo, para o anglo-normando, pelo poeta Benedeit no século XII, com dedicatória para uma das esposas de Henrique I (1100-1135), rei da Inglaterra, Matilde ou Alice³, tendo uma importante circulação na Europa Ocidental, com mais de oitenta manuscritos em diversos idiomas. O cristianismo na Irlanda se caracterizava por sua grande severidade e era um exemplo de grande fervor ir procurar o deserto no mar através da prática missionária. Em Portugal também se conhece duas versões da *Navigatio* do final da Idade Média que circularam no Mosteiro de Alcobaça (NASCIMENTO, 1998).

A ilha de Brandão foi localizada muitas vezes nos mapas e se acreditava na sua existência concreta. Foi localizada como estando no sul Irlanda, numa carta catalã composta em 1375. Também foi associada às Ilhas Canárias, pelos irmãos Pizziani (1367) e à ilha da Madeira (nos mapas de Weimar e Beccario, respectivamente em 1424 e 1435) e no século XVI voltou a ser localizada na Irlanda pelos cartógrafos Apianus e Ortelius (ZIERER, 2013, p. 50). A Terra da Promissão também foi localizada por alguns no Novo Mundo, na América, pois *Hy Bressail* ou *O Brazil* significa Ilha Afortunada (HOLANDA, 2000, p. 168).

A narrativa sobre Brandão foi composta num período de fortalecimento dos mosteiros na Europa Ocidental, com a predominância da regra beneditina a partir do século IX e acompanha as transformações na Igreja, como a Reforma Gregoriana, no século XII, que impôs o celibato aos clérigos e não permitia a interferência dos leigos na instituição. Ao mesmo tempo foi um período de grande efervescência cultural com desenvolvimento das cidades e de produção de obras literárias em vernáculo, para serem lidas nas cortes régias, como foi o caso do relato de Benedeit.

³ Há manuscritos diferentes com dedicatória de Benedeit para Alice e para Matilde (ZIERER, 2013, p. 51, nt. 12).

No caso do *Conto de Amaro* foi produzido num período de preocupação com o destino da alma uma vez que é o período da Peste Negra, no final da Idade Média, do medo da morte súbita e quando as pessoas estavam preocupadas com o seu destino após a morte, daí o surgimento de relatos e da iconografia em toda a Europa Ocidental sobre a Dança Macabra, quando a morte vinha buscar os vivos.

No reino luso o período entre o final do século XIV e início do XV marca a ascensão da Dinastia de Avis ao poder. Na construção do relato que buscava legitimar o primeiro rei dessa dinastia, D. João I, o cronista Fernão Lopes também menciona a figura de um religioso, frei da Barroca, que teria tido uma espécie de iluminação divina e recebe a missão de ir a Portugal informar a D. João que ele e os seus seriam os governantes de Portugal⁴. A *Crónica de D. João I*, produzida por Lopes, coloca sempre em questão um embate entre os partidários de D. João, apresentado como o Messias de Lisboa, que luta contra o “Anticristo”, personificado por D. Juan de Castela, que tinha pretensões políticas ao trono português. D. João, segundo Lopes, iria estabelecer em Portugal uma espécie de período paradisíaco, onde elementos de categoria inferior seriam nobilitados (ZIERER, 2013, p. 294-297).

Neste contexto, a circulação de relatos como o de Santo Amaro e sua viagem ao Paraíso Terreal se encontram relacionados às preocupações da época relativas à espiritualidade, salvação e busca do Paraíso. É a época também das Grandes Navegações quando os portugueses e outros povos consideravam ser possível encontrar o Paraíso neste mundo e temiam os perigos do percurso (como monstros marinhos), influenciados por essa longa tradição de relatos de viagens imaginárias.

Viagens Imaginárias Medievais e Narrativas Irlandesas (*Imrama*)

Um grupo de histórias que também influenciou tanto a *Navigatio* quanto o *Conto de Amaro* são narrativas de origem celta, os *imrama*, navegações marítimas irlandesas nas quais um herói é atraído por um ser feérico que lhe joga um ramo de maçã de prata e que o atrai para segui-la em direção ao mundo dos deuses⁵. É o que

⁴ Frei da Barroca é uma figura histórica, mencionada na *História Seráfica*, do franciscano frei Jerônimo de Belém (VENTURA, 1992, p. 29). Fernão Lopes na sua *Crónica* teve por objetivo central acentuar o caráter teológico das revelações do frei, colocando-o como uma espécie de profeta anunciador de um novo messias, D. João.

⁵ Alguns pesquisadores fazem uma distinção entre os *imrama*, relatos de navegação com um objetivo preciso e os *echtraí*, narrativa de viagem que tem como principal tema um envolvimento amoroso, sendo que a partida do herói não ocorre pelo seu desejo, mas sim devido à atração que um ser feérico exerce sobre ele. NASCIMENTO, Aires. *Navegação de São Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 16 e p. 255. No entanto, seguindo a explicação de Markale, considero que os

ocorre, por exemplo, em *A Viagem de Bran, Filho de Febal ao Mundo dos Mortos* (*The Voyage of Bran, son of Febal, to the Land of the Living*), composta em gaélico provavelmente no século VIII. Essa narrativa possui um verniz cristão, mencionando, por exemplo, de termos como “pecado”, conceito que não condiz com o relato, mas apesar de sua superfície cristã, esses manuscritos, redigidos pelos monges após a adoção do cristianismo na Irlanda, preservam elementos da cultura popular.

É interessante detalhar essa narrativa, pois alguns dos seus elementos se aproximam do relato sobre Amaro. Um dia quando estava nas redondezas de sua fortaleza, Bran saiu sozinho, ouviu uma música e adormeceu, tal era a doçura do som. Quando acordou havia perto dele um ramo de prata com flores brancas proveniente de uma das macieiras de *Emain Ablach* (Ilha das Maçãs), que ele pegou e levou ao palácio. Uma mulher com uma estranha vestimenta lá penetrara enquanto estavam reunidos em assembleia guerreiros e reis, sem que ninguém soubesse como havia entrado, pois os portões estavam fechados. Ela então canta um poema para Bran, falando das maravilhas de sua terra:

3. Existe uma ilha distante,
Sobre a qual brilham cavalos-marinhos
Quatro colunas a sustentam
7. Lá existe uma antiga árvore florida
Na qual os pássaros cantam as horas canônicas
Permanecer em harmonia é seu desejo
Para cantar juntos todas as Horas
9. Desconhecidos são pranto ou traição
Na terra cultivada
Não há nada desagradável ou desarmonioso
Apenas doce música reverberando nos ouvidos (grifo nosso)

O texto mistura alguns elementos cristãos, como o canto dos pássaros das horas canônicas, com os elementos maravilhosos do outro mundo, como a harmonia, a música, a terra cultivada sem necessidade de trabalho. A caracterização das maravilhas de Emain também utiliza-se da fórmula negativa do que se deseja evitar, tais como outras descrições paradisíacas:

10. Sem dor, sem sofrimento, sem morte,
Sem nenhuma doença, sem debilidade
Este é o signo de Emain
Uma maravilha igual é desconhecida. (grifos nossos)

relatos irlandeses de navegação ao Outro Mundo são todos eles *imrama*. MARKALE, Jean. *Petit Dictionnaire de Mythologie Celtique*. Paris: Entente, 1986, p. 119.

As descrições enfatizam a abundância, a beleza da natureza e o prazer sentido nesse local. Outro elemento importante é a felicidade eterna, já que ali o tempo inexistente e todos são jovens:

21. **Haverá felicidade e saúde**
Na terra onde soam risos
Em Imchiuin em todas as estações
Haverá alegria para sempre

Após a mulher cantar os versos, o ramo pulou da mão de Bran para as dela sem que ele pudesse segurá-lo. No dia seguinte, Bran iniciou uma expedição marítima ao Outro Mundo com três grupos de nove homens, cada um deles liderados por um de seus irmãos de leite. Quando estavam no mar por dois dias e duas noites, apareceu-lhes Manannan Mac Lir, Deus do Mar, que vinha em sua carruagem sobre as ondas, como se estivesse no solo e que os ajuda na sua travessia. Ele também canta a Bran a possibilidade de felicidade sem vícios ou pecados no local maravilhoso:

41. Eles jogam um belo e agradável jogo,
bebem o vinho luxuriante
homens e mulheres gentis no bosque
Sem pecado, sem crime

Bran atinge a Terra das Mulheres. Lá permanece pelo tempo que lhe parece o de um ano em meio às delícias do Outro Mundo, mas um de seus companheiros Nectan, sente saudades da Irlanda e pede para voltar. Bran decide partir. A fada então avisa-os que não poderiam tocar o solo. Ao chegarem a sua terra natal, não são reconhecidos pela população:

64. Então eles foram até chegarem junto a uma multidão em Shrub Brain. Os homens perguntaram-lhes quem eram eles que vinham do mar. ‘Eu sou Bran, filho de Febal’, disse. No entanto o outro falou: ‘Nós não conhecemos tal homem, embora a Viagem de Bran seja uma das nossas antigas histórias.’

Nectan, um dos companheiros de Bran, resolve descer do barco. No momento que toca o solo, torna-se um monte de cinzas. Bran, então, canta um poema e parte com a tripulação rumo ao desconhecido:

65. Para o filho de Colbran, grande foi a loucura
De erguer a mão contra o tempo,
Sem ninguém prever, uma onda de água pura
sobre Nectan, o filho de Colbran.

66. Assim, para o povo da Irlanda, Bran contou todas as suas perambulações desde o início até aquele dia. E ele escreveu estes versos em *Ogam*⁶, e disse-lhes adeus. E daquele momento em diante, suas andanças são desconhecidas.

Aqui é possível notar que o tempo no Outro Mundo é diferente do terrestre, razão pela qual os homens da Irlanda não mais o conheciam e sua viagem havia se tornado lendária. Ao mesmo tempo, Bran fica como que preso no espaço marítimo, a medida que não conhecia mais o caminho de volta ao país maravilhoso, nem podia se reintegrar a sua terra natal.

Uma variante dessa narrativa é *A Viagem de Maelduin (The Voyage of Maelduin ou Imram Curaig Maelduin)*, também do século VIII, na qual o herói sai em percurso marítimo em busca dos assassinos do pai, na companhia de seus irmãos adotivos. Seu nascimento havia sido proporcionado pelo relacionamento entre o pai e uma freira.

Ao decidir partir, tal como Bran, esses heróis enfrentam perigos, são ajudados por seres femininos e chegam a uma terra de prazeres, onde inexistente o trabalho. Mas em algum momento o herói decide voltar e abandona o local. No caso de Bran, a volta trouxe más consequências, por haver ficado “preso” no tempo do Outro Mundo. Já com Maelduin, o retorno não teve maiores consequências e a viagem teve uma duração precisa: três anos e sete meses⁷. Depois disso o herói volta a viver normalmente na Irlanda. Em alguns casos permanece no Outro Mundo para sempre. É o caso de *A Viagem de Conlan (The Voyage of Conla)* quando uma mulher atrai o guerreiro (também conhecido como Conlen ou Condle) a segui-la. Seu pai Conn, o herói das Cem Batalhas, rei histórico do século II, com traços lendários nos relatos, tenta impedir o encantamento da misteriosa mulher com a ajuda de um druida⁸.

Rechaçada pelo sacerdote, ela, antes de partir da Irlanda, deixa com Conlan uma maçã. Por um mês inteiro ele fica sem comer e beber, se alimentado apenas dessa fruta, que é inesgotável e não diminui nunca, o que liga a maçã ao conceito de caldeirão da abundância, fornecedor incessante de alimento, até que o ser feérico retorna e Conlan parte com ela. Maelduin também em sua viagem consome uma maçã por uma das ilhas

⁶ escrita religiosa irlandesa.

⁷ Na narrativa sobre Maelduin a mulher do Outro Mundo tenta prendê-lo na ilha através de um novelo de linha que ela puxava quando ele tentava fugir com sua embarcação, mas o herói e seus companheiros acabam conseguindo se evadir da ilha.

⁸ “Sou jovem, bela e de família nobre; nunca envelhecerei ou morrerei. Apaixonei-me por seu filho de cabelos vermelhos e ofereço a ele um lugar na corte do rei Boadhagh que não conheceu lágrimas desde que chegou ao poder na Planície dos Prazeres.” Trecho adaptado em BELLINGHAM, David. *An Introduction to Celtic Mythology*. New York: Shooting Star Press, 1996, p. 57.

por onde passa por um período de quarenta dias junto com seus companheiros, o que mostra o caráter regenerador dessa fruta.

A maçã nessas narrativas é um símbolo da imortalidade e está relacionada à Ilha de Avalon para onde o rei Artur foi levado para curar os seus ferimentos. Avalon e outras ilhas, como a Ilha das Mulheres, representa um lugar onde há abundância infinita e o tempo inexistente. Segundo Geoffrey de Monmouth, a terra ali era tão abundante que em vez de grama, seu solo era coberto por maçãs (ZIERER, 2013, p. 26).

A ligação dos heróis com o elemento feminino nos *imrama* é importante para nós uma vez que Santo Amaro chega ao seu destino justamente com o auxílio das mulheres, como será visto com detalhes, e o que parece possuir alguma conotação com as mulheres sobrenaturais que ajudam os guerreiros a atingir o Outro Mundo Céltico. Interessante salientar também que tanto em *The Voyage of Bran*, como em *O Conto de Amaro*, os heróis não sentem a passagem do tempo, mas o tempo relacionado ao sobrenatural – Terra das Delícias ou Paraíso Terreal difere do tempo terrestre.

Paraíso Terrestre e Além Medieval

É importante salientar que no período em questão as viagens imaginárias estão associadas ao conceito de Além Cristão. Ele está relacionado à vida depois da morte e aos cinco espaços delimitados entre os séculos XII e XV – Paraíso, Purgatório, Inferno, Limbo dos Patriarcas e das Crianças que morreram sem batismo (LE GOFF, 2003; BASCHET, 2006). Também está ligado à possibilidade de comunicação entre vivos e mortos. Nas crenças celtas e germânicas o mundo dos deuses está próximo deste e existem várias maneiras de chegar próximo dele, como fazem os heróis como Bran, Maelduin e Conlan, ou ser levado para lá para se curar, como no caso do rei Artur.

No próprio cristianismo a noção de um lugar temporário de purgação para as faltas, o Purgatório, criado no discurso cristão entre meados do século XII e o século XIII, também significou uma maior aproximação entre o mundo dos vivos e mortos uma vez que os últimos poderiam ter o seu tempo abreviado naquele local caso os vivos intercedessem por eles através de missas, orações e doações (LE GOFF, 1993; SCHMITT, 1999).

Outra crença no cristianismo era que após o pecado original o Paraíso Terrestre havia se tornado inacessível, só podendo ser atingido por homens de grande santidade,

como é o caso de Brandão e de Amaro nas suas viagens imaginárias. Este local era associado ao Éden e ao Oriente, pois na Bíblia são mencionados os quatro rios que o banhavam: o Fison, Gion, Tigre e Eufrates (Gn 2, 8-15). Após a Queda e expulsão dos primeiros humanos dali, teria se afastado para um lugar de grande altura protegido por um muro de fogo (KAPPLER, 1994, p. 34-35), afastando o espaço perfeito do contato com os pecadores.

Segundo Isidoro de Sevilha nas suas *Etymologias* (século VI):

Este local foi fechado após o pecado do homem. No lugar onde rompiam os rios, se encontra uma **muralha de fogo** de tal magnitude, que suas chamas quase chegam ao céu. Um querubim, ou seja, o baluarte dos anjos [aquele que preside os anjos], encontra-se com a espada chamejante em sua mão para proibir os anjos maus de se moverem, e também aqueles, cuja carne e espírito desobedeceu, de abrir as portas do Paraíso⁹. (Isidoro de Sevilha, 1983, II: 166) (grifo nosso).

O muro significa uma cinta protetora que evita que nele penetrem influências nefastas como os seres inferiores e o próprio homem, permitindo assim que só as divindades e os seres angélicos dele se aproximassem.

Pensadores medievais do século XII como Honório de Autun e Gervásio de Tilbury afirmaram que além deste muro estava o jardim com a Árvore da Vida e quem dela provasse obteria a juventude eterna (DELUMEAU, 1994, p. 58-59). Outro elemento do Paraíso Terrestre segundo vários relatos seria a fonte da eterna juventude, descrita no *Apocalipse de São João* e apontada como elemento do Paraíso em várias representações iconográficas.

Na *Navigatio Sancti Brendannis* o Paraíso está a Ocidente, numa das ilhas por onde o monge e seus companheiros passam. Um elemento interessante é a presença do Inferno no relato. Lá eles encontram Judas, eternamente torturado, que pede ao santo para interceder por ele para que possa descansar de suas penas, o que é feito por Brandão (SHORT, 1984, vv. 1439-1486, p. 106).

Para alguns pensadores, como Orígenes a existência do Éden seria apenas alegórica. Porém esta visão foi contestada por vários teólogos como Santo Hipólito, bispo Epifânio, Teodoro de Mopsuéstia († 428) e João Damasceno († 749). Já Santo Agostinho considerava o Paraíso como realidade física e espiritual, a descrição no

⁹ *Cuius loci post peccatum hominis aditus interclusus est. septus est enim undique romphea flammea, id est muro igneo accinctus, ita ut eius cum caelo pene iungat incendium. Cherubin quoque, id est angelorum praesidium, arcendis spiritibus malis super romphea flagrantiam ordinatum est, ut homines flammae, angelos vero malos angeli submoveant, ne cui carni vel spiritui transgressionis aditus Paradisi pateat.* Isidoro de Sevilha. *Etymologiarum*, p. 166.

Gênesis era para ele baseada em fatos reais que ao mesmo tempo exprimiam algo diferente. O ponto de vista de Agostinho foi adotado também por Isidoro de Sevilha e Beda (DELUMEAU, 1994, p. 28; PATCH, 1983, p. 51).

Diversos autores procuraram esclarecer a localização do Paraíso Terrestre, passando a considerar o Fison como o Ganges e o Gion, o rio Nilo. Para Honório de Autun (século XII), a realidade do paraíso era atestada pela Árvore da Vida que evitava velhice, doença e morte; Vicente de Beauvais no *Speculum Historiale* afirmou que no próprio dia da criação Adão e Eva cometeram o pecado original e foram expulsos do Éden, tendo lá permanecido apenas por algumas horas.

Predominou no pensamento medieval a existência física do Éden e seu afastamento após a Queda, separando-o dos humanos por um alto muro de fogo localizado numa alta montanha e que está associado aos relatos sobre Brandão e Amaro, como vimos. Enquanto Brandão penetra o Paraíso, Amaro contempla as suas maravilhas somente dos portões e o anjo guardião lhe avisa que ainda não é hora para entrar.

O Conto de Amaro e o Auxílio Feminino ao Eleito

Não percebemos na *Navigatio Sancti Brendanni* nenhum traço feminino. As mulheres não participam da aventura, nem ajudam o eleito, ao contrário do relato sobre Amaro, onde é nítida a presença feminina e seu papel é fundamental para ajudar o escolhido a encontrar o seu destino.

Inicialmente Amaro vaga pelo mar por onze semanas. Depois disso aportam numa ilha, onde encontram ermitãos e lhe dão pão e água. Neste local há também a presença de leões e outras bestas que no dia de São João participariam de um torneio (KLOB, 1901, p. 507). O ermitão aconselha então Amaro a ir embora, o que ele faz prontamente.

A segunda ilha onde aportam é caracterizada por cinco castelos e por homens “longos, grandes e luxuriosos” (KLOB, 1901, p. 508), onde permanecem por um período de sete semanas até que Amaro houve uma voz, dizendo que deveriam se afastar dali por causa dos “maus pecados” do local e que deveriam singrar para o mar onde Deus o quisesse levar (KLOB, 1901, p. 508).

Na terceira ilha encontram uma mulher que os aconselha. Esta ilha era grande, possuía uma fonte clara e seus habitantes viviam cerca de trezentos anos. Depois de sete semanas uma dona (senhora) lhe aconselha a sair daquela terra naquela noite, o que Amaro acata.

Após sair desta ilha, o “homem bom” encontra sua primeira grande provação: monstros marinhos. Estes atacavam uma embarcação vizinha a de Amaro e comiam os homens. Neste momento, quando pensavam que iam morrer, Amaro e os seus apelam para uma importante figura do cristianismo, a Virgem Maria e imediatamente caem no sono.

Atendendo ao seu pedido, a Virgem aparece com anjos e os salva. É o primeiro momento impactante da importância feminina no relato. O apelo de Amaro enfatiza uma série de atributos físicos e espirituais positivos da Mãe de Deus:

Rraynha coroadada dos altos ceos que se chama **estrella do mar**, meezinha dos peccadores! **Castello forte e basticado de todo bem, vogada dos mizquinhos** filhos de Eva maldicta! Oo porto de saude, **rremedio dos que andam em periigos, coroa nobre** das virgêes, **frol preciosa do bõ odor**, esperança dos coytados! (SILVA, 1988, p. 267)

Ela é chamada por ele de rainha, associada à figura dos advogados, daquela que traz saúde e esperança, além de ser explicitamente oposta à figura da pecadora primordial a “Eva Maldita”, de quem a humanidade é oriunda. Quanto aos objetos físicos descritos por Amaro ao referir-se à Virgem, está associada à coroa, castelo forte, estrela do mar, remédio, flor com bom odor. De forma que a sua proteção é fundamental, de acordo do texto, aos pecadores.

Enquanto todos dormem, Amaro tem uma visão da mãe de Deus, coroadada com flores, acompanhada por anjos:

E vinha muy bem acõpanhada de muita cõpanha e de muy fremosas donzellas vestidas rrycamête e coroadas de flores, cantãdo muy altas vozes e muy saborosas [...]. E ante aquellas donzellas ãndava gram proçissom de donzees menynos, [...] muy bellas criaturas. E traziam todos vestiduras como os angos. (SILVA, 1988, p. 267-268)

A Virgem e sua companhia aparecem iluminadas “como se todas as lumeiras do mundo estivessem ali” (KLOB, 1901, p. 509), toca o rosto de Amaro e afirma que o protegeria de todo o perigo. A seguir subiu por uma escada muito alta, símbolo de sua divindade. Logo depois, Amaro conforta os amigos, todos dão graças e continuam a viagem.

A quarta ilha onde vão tinha o nome de Ilha Deserta, devido ao lugar haver sido despovoado em virtude de animais que comiam gente (KLOB, 1901, p. 510). Ali encontram uma abadia cercada por um alto muro e um ermitão que pergunta a Amaro o

que desejavam. Ele pede pão e água. O religioso dá mantimentos, mas pede para Amaro se afastar dali e prevê que encontraria outra terra muito boa.

Ao chegar a quinta e última ilha de sua viagem, Amaro encontra “frades brancos e homens de boa vida no mosteiro chamado Vale de Flores” (KLOB, 1901, p. 510). Naquele local havia muitas fontes, prados e virgens. Ali ele tem contato com um frade chamado Leomites, que afirma que a vinda de Amaro lhe havia sido mostrada pelo anjo de Deus. O “homem bom” vai sempre encontrando em seu caminho religiosos – ermitães e frades, que lhe dão indicações de como prosseguir na viagem. O contato com Leomites é particularmente importante porque mostra a evolução espiritual de Amaro.

Este pede que Amaro o benza e ao fim ambos se abençoam, o que mostra que Amaro estava progredindo bem no seu crescimento espiritual, uma vez que realiza em um frade uma importante ação religiosa. Leomites tinha a capacidade de fazer essa mesma ação com os leões que estavam na ilha e diz a Amaro que estes desejavam ser benzidos também por ele, que realiza esse ato e depois os leões ficam muito alegres e vão para o mato (KLOB, 1901, p. 511).

Percebemos aqui que as ações de Amaro o levam a equipar-se com o frade Leomites por ambos se benzerem e pelo “homem bom” adquirir também o dom de pacificar animais ferozes. O percurso de Amaro visa à conquista da santidade individual. Ao longo do caminho suas ações o levam a ser merecedor de atingir a graça de atingir o Paraíso.

Depois de permanecer quarenta dias na ilha com Leomites, este manda Amaro ir embora, indicando que encontraria um porto com quatro casas. Também preconiza que não mais se encontrariam em vida, mas “*ueremonos nooutro ãno parayso sedeusquiser*” (KLOB, 1901, p. 511) (grifo nosso). Tal afirmação enfatizava a conquista da santidade de Amaro e a maior importância dada pelo relato à vida depois da morte.

Após a partida deste, vemos o contato entre Leomites e a mulher mortal mais importante no relato: Valides. O frade estava muito triste com a partida do amigo e então essa mulher “dona de muito grande castidade e amiga de Deus e serva da Virgem Maria” (KLOB, 1901, p. 512), aparece para consolá-lo.

Sobre ela, a narrativa diz que era proveniente do Monte Sinai, Deus havia lhe dado muitas visões e que comia somente ervas e flores provenientes das montanhas:

[...] **“a esta dona mostrou Deus o Paraíso Terreal e lhe deu deus do Paraíso ramos com folhas que eram sempre verdes e formosas.** E era de uma árvore do Paraíso que se chamava árvore da consolação e outros ramos de uma árvore que se chama doces amores” (KLOB, 1901, p. 512).

Vemos aqui o traço especial dessa mulher que pelas suas ações é agraciada não só com o conhecimento do local do Paraíso, mas também de plantas daquele lugar, capazes de dar alento aos humanos. Valides dá a ele folhas da árvore da consolação e imediatamente Leomites se sente bem e vai para o mosteiro, para morrer poucos dias depois e do seu corpo fazer muitos milagres.

A ação de Valides a liga tanto à figura da mãe, que cuida dos filhos, próxima da imagem da Virgem Maria, como também lembra a ação das mulheres nas sociedades pagãs, que conheciam a importância das ervas e realizavam curas com elas.

Quanto a Amaro, o encontro com Leomites marca a sua maior aproximação com o Paraíso Terrestre. Por isso ele benze os amigos e os deixa para prosseguir sozinho a sua etapa maior de iluminação. Leva consigo quatro pães e vai dormir na casa de dois frades que lhe falam sobre **“uma dona que andava nas montanhas a quem deus deu grandes revelações e mostrou-lhe o Paraíso Terreal [...] há por nome Valides”** (KLOB, 1901, p. 513).

Eles também salientam sobre aquele local que estava próximo, mas **“nenhum homem sabe onde é, senão aquela D. Valides, e não se mostra senão a muito Santo homem”** (KLOB, 1901, p. 513), que era justamente o caso de Amaro. Ele é informado pelos frades que Valides ia três vezes por ano num nobre mosteiro de senhoras, cercado de um muro muito alto, chamado Flor das Donas, e também localizado num lugar alto, em associação com a ascensão de Amaro rumo ao Paraíso. Suas habitantes eram senhoras de grande linhagem, filhas de nobres, imperadores e reis que faziam **“muito santa vida”** (KLOB, 1901, p. 514). Ali também estavam enterrados dez imperadores, treze reis, príncipes, condes e outras pessoas devotas, o que sublinhava a importância do mosteiro.

Valides possuía dons proféticos e age como instrumento de Deus (CÂNDOLO-CÂMARA, 1988, p. 57). Embora fosse leiga, recebia a comunhão e se confessava em três festas cristãs (KLOB, 1901, p. 514). As monjas apreciavam muito a sua presença e seus bons conselhos e ao chegar ali queriam beijar suas mãos e pés. Mas ela prevê a vinda de Amaro e este sim, de acordo com a religiosa deveria ser reverenciado por elas: **“[...] Oje em este dia averedes hũu bõo ospede e de muy sancta vida. Enõ tansóométe**

lhe beijaredes as mãos e os pés, mas beijade a terra que os seus pés trilharẽ.” (KLOB, 1901, p. 514). Tais indicações de Valides indicavam a pureza do “homem bom”.

Amaro chega ao mosteiro, assiste a missa e benze as monjas, permanecendo ali por dezesseis dias. Valides pede a ele que consagrasse a sua sobrinha, Brígida. É interessante lembrar que Santa Brígida (450-523) é proveniente da Irlanda, o que reforça os traços de *imrama* na narrativa. Brígida era uma importante divindade celta, relacionada à fertilidade, sendo cristianizada mais tarde e associada à fundadora do mosteiro de Kildare (ZIERER, 2013, p. 67).

Depois desse período, ele deixa o mosteiro. As monjas choram, mas o abençoam. Ele também benze Brígida. A seguir, sua guia, Valides, o leva para uma serra muito alta, de onde saía um rio muito grande, que vinha do Paraíso Terreal (KLOB, 1901, p. 515) e que estava cheio de frutas e flores. Podemos observar que, ao contrário da *Navigatio*, o Paraíso nesta narrativa se encontra a Oriente e sempre em direção ao alto, ao passo que naquele relato o Paraíso se localiza numa das ilhas atingidas por Brandão, assim como o Inferno, onde encontram Judas.

Por fim, a senhora pede que a benza e entrega a Amaro uma veste muito branca, símbolo de pureza, que pertencera a sua sobrinha, Brígida. Aqui vemos a reciprocidade de funções, pois Amaro só consegue atingir o Paraíso Terreal com o auxílio feminino e vai naquela direção usando a veste de uma monja, que está associada a uma santa e ao mesmo tempo uma deusa do panteão celta.

Amaro se despede e pede a Valides que cuide de seus amigos. Efetivamente os companheiros do santo estavam desorientados com sua partida, mas Valides vai saudá-los em nome de Amaro e diz a eles que povoassem o local, que depois se tornou uma rica cidade (KLOB, 1901, p. 515). Depois disso ela se retira para as montanhas para servir a Deus, como sempre fizera.

Portanto, o modelo de santidade apresentado no *Conto de Amaro* é atingido através de orações, jejuns, do isolamento e de uma vida simples, voltada a agradar a divindade e mais voltada ao mundo espiritual que ao material.

O “homem bom” atinge o Paraíso Terreal sozinho, visto que seus companheiros haviam ficado sem ele: “*viu estar um castelo, mais grande e mais alto e mais fremoso de quantos no mûdo auya*” (KLOB, 1901, p. 516). De acordo com Maria Clara Lucas esse castelo concilia a Cidade Celeste de Jerusalém com o Jardim do Éden (LUCAS, 1986, p. 116).

Ali vê torres de mármore e pedras preciosas brancas, verdes, vermelhas e pretas. De cada uma de suas cinco torres saía um rio. Viu também uma tenda com pedras preciosas tão grande que caberia “quinze mil cavalos” e muito alta. Observou também “quatro fontes muito belas e muito preciosas e eram laureadas de metal e saía água dali por bocas de leões” (KLOB, 1901, p. 516).

Os elementos do Paraíso Terreal são encontrados na *Bíblia* através das pedras preciosas e de fontes. Amaro pede ao porteiro que o deixe entrar. Seguindo versões como a de Isidoro de Sevilha, o anjo o impede, afirmando que “*este he oparayso terreal em que deus fez e formou Adam*” (KLOB, 1901, p. 516) (grifo nosso), mas que ainda não era tempo do religioso ingressar ali. Amaro insiste, mas não lhe é permitida a entrada. Para que pudesse contemplar o interior, o anjo abre a porta, para que ele visse “*algũa cousa do bem e do sabor que aqui ha*” (KLOB, 1901, p. 516). Maravilhado, Amaro viu “tantos prazeres, e tantos sabores e tantos viços, quantos não poderiam **contar** nenhum homem do mundo” (KLOB, 1901, p. 516) (grifo nosso), o que significa que os deleites do Paraíso são impossíveis de serem descritos pelos humanos.

Vemos nessa parte e em outras que essa narrativa possui vários índices de oralidade (ZUMTHOR, 2003), palavras e verbos associados ao ato de falar (ouvir, dizer, contar) e aos sons, o que mostra que o relato foi composto para ser lido em voz alta, como vários outros relatos medievais.

As descrições se assemelham ao Éden Bíblico: viu muitas árvores frutíferas, flores com bom odor que “não há homem que pudesse contar nem dizer” (KLOB, 1901, p. 516). Ali não havia frio, nem calor, mas sempre boa temperatura. Outro elemento das visões é que sempre estão à margem do mundo real, com inversão dos sinais deste mundo (LUCAS, 1986, p. 23). No Paraíso Terreal havia também campos de flores e maçãs, laranjas e todas as frutas do mundo (KLOB, 1901, p. 517).

Interessante nesta descrição a presença da maçã que também vimos relacionada ao Paraíso Celta. Além disso, Amaro escutou instrumentos musicais diversos como “guitarras, violas e outros instrumentos” (KLOB, 1901, p. 517) e contemplou virgens coroadas com flores que traziam toalhas brancas como a neve e serviam uma senhora, provavelmente a Virgem Maria, que tinha trajes muito formosos. A presença de música é uma das características do Paraíso muito presente na iconografia medieval, através da figura dos anjos músicos, embora na Bíblia, o anúncio do Paraíso se faz apenas através dos anjos que tocam trombetas anunciando o Juízo Final. Isso mostra a importância da música no fim do período medieval no Ocidente (DELUMEAU, 2003, p. 243).

O “homem bom” pede mais uma vez para entrar e o anjo lhe diz que muito tempo se passara, e que Amaro não havia comido, bebido, envelhecido nem trocado as suas roupas, mas havia visto e ouvido como era o local divino, e que muito tempo havia se passado:

amigo crede verdadeiramente que hoje neste dia **são passados duzentos e sessenta e sete anos que tu estás nesta porta e nunca te partistes dela.** Mas amigo, vai-te daqui que já é tempo e crê bem que **tu não entrarás aqui neste Paraíso Terreal, mas cedo irá ao Paraíso dos anjos, que está nos céus e que é melhor que este** (KLOB, 1901, p. 517) (grifo nosso).

Percebemos que no texto fica bem explícita a diferenciação entre o Paraíso Terrestre, que ainda está localizado neste mundo e o Paraíso Celeste, “melhor que este” “que está nos céus”, portanto, junto de Deus, e que Amaro só atingiria após a morte. A seguir o anjo lhe oferece alguma coisa das maravilhas do Paraíso Terreal e Amaro lhe pede um pouco de terra. Depois vai para o porto onde deixara seus amigos, onde até então havia somente cinco casas e que agora era uma grande cidade.

Um sacerdote local ao ouvir o seu nome, compreende que Amaro havia visitado o Paraíso Terrestre, beija os seus pés e chama toda a população para reverenciá-lo. Depois de dois meses Amaro diz que quer ir povoar outro lugar. Ele se estabelece onde havia três rios, próximo do mosteiro Flor das Donas, onde Valides e Brígida estavam enterradas. Ali colocou a terra proveniente do espaço divino e logo o lugar fica fértil e se inicia ali uma cidade próspera e rica, de quem Amaro se torna senhor, chamada Trevilles.

Pouco depois Amaro sente “dor de morte” e manda chamar um sacerdote do mosteiro Flor das Donas. Aqui vemos explícita a necessidade do cristão antes da morte confessar os seus pecados e receber a absolvição por parte de uma autoridade eclesiástica. Além disso, Amaro doou todos os seus novos bens, isto é, “o senhorio da cidade” ao padre, outra importante ação cristã. Percebe-se o desprendimento de Amaro em relação aos bens materiais. No início da narrativa, ele dá seus bens aos pobres e ao fim entrega o controle da cidade de Trevilles a um religioso.

O conto confirma que após a sua morte, Amaro foi para “aquele **Paraíso dos anjos** que há nos altos céus” (KLOB, 1901, p. 518) (grifo nosso), o que conclui o seu

ciclo da salvação perfeita. A população da cidade lhe fez uma bela sepultura e depois de sua morte aconteceram muitos milagres, o que comprovava a santidade de Amaro.

Conclusão

O *Conto de Amaro* faz parte de uma longa tradição de relatos de viagens imaginárias, com influências da cultura greco-romana, celta e cristã. Através dos elementos apresentados percebe-se que a narrativa tem paralelo com a *Navigatio Sancti Brendanni Abbatis* e também se aproxima das narrativas marítimas irlandesas (*imrama*).

Também é possível perceber uma mesma estrutura no interior destas narrativas de viagem. O herói - guerreiro, santo ou pecador, desloca-se a um mundo desconhecido, acompanhado por um guia ou por guias ao longo do caminho. Sofre várias provações e chega ao objetivo, o Paraíso (ou uma de suas manifestações). Feito isso, retorna ao ponto de partida e conta sua experiência para logo depois morrer (S. Brandão, S. Amaro) ou desaparecer (como Bran).

É possível observar no *Conto* que a ação de Amaro tem por objetivo a sua ascensão espiritual individual rumo à santidade, que vai sendo conquistada ao longo da narrativa. Ele leva companheiros consigo que ficam prósperos e fundam uma cidade, mas atingir o Paraíso é uma coisa que só ocorre com ele, ao contrário do percurso de São Brandão, quando, conduzidos pelo abade, todos os monges eleitos entram no Paraíso. Este era guardado por um dragão, mas o anjo os deixa entrar e os chama pelos seus nomes, o que prova que na *Navigatio*, todos atingiram a graça de chegar à Terra da Promissão. Já no *Conto* é o indivíduo que vence as provações e atinge o seu objetivo devido ao seu esforço e iluminação.

Ao mesmo tempo, no relato sobre Amaro é importante observar que seu percurso para a santidade conta com o fundamental apoio feminino. As mulheres, a começar por uma monja que encontra em uma das ilhas e pela Virgem Maria, o aconselham e protegem. Também é igualmente ajudado por ermitões e frades, como Leomites, que lhe indicam onde estaria a religiosa Valides, a única pessoa a conhecer o caminho do Paraíso Terreal.

Valides, por sua vez, tem pontos de contato tanto com a Virgem Maria, que aconselha e conforta, como também com as mulheres feéricas das narrativas irlandesas, as quais conduziam os heróis ao Outro Mundo Celta. Ela detém um conhecimento que vai além do saber masculino. Como os próprios frades afirmam, é a única que sabia do caminho ao Paraíso Terreal. Essa graça Deus havia lhe dado devido a uma vida de

privações, jejuns e afastamento dos demais humanos, indo algumas vezes ao mosteiro Flor das Donas para aconselhar as monjas e receber os sacramentos cristãos.

A reforçar ainda mais a importância feminina na narrativa e sua importância para a salvação do eleito, temos a ida de Amaro a esse mosteiro. Ali ele continua sua purificação espiritual, lá permanecendo por alguns dias, onde benze as monjas e também onde consagra a sobrinha de Valides, Brígida. Aqui temos mais um elemento híbrido, pois Brígida, ao mesmo tempo que é conhecida como Santa Brígida, padroeira da Irlanda, era uma importante divindade celta, uma deusa tríplice associada à fertilidade.

Desta forma é possível encontrar vários pontos de contato entre *O Conto de Amaro* e narrativas célticas como *A Viagem de Bran*. Em ambos os casos os heróis são conduzidos pelo feminino e chegam ao Paraíso ou a uma manifestação dele por intermédio das mulheres.

No contexto de Portugal no final da Idade Média, o trajeto de Amaro visava enfatizar comportamentos cristãos e uma vida voltada à caridade, simplicidade e preocupação com a salvação da alma, com o auxílio da devoção à Virgem Maria.

REFERÊNCIAS:

Fontes Impressas:

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

A Vida de Sancto Amaro. Ed. Oto Klob. **Romania**, 30, 1901, pp. 504-518.

A Vida de Sancto Amaro. Ed. Elsa B. da Silva. In: NASCIMENTO, Aires. **Navegação de São Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais.** Lisboa: Colibri, 1998, p. 261-281.

HOMERO. **Odisséia.** Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: EDUSP, 2000.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum.** Ed. Bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.O. Reta & M.A.M. Casquero, com introdução de M.C. Diaz e Diaz. Madrid: BAC, 1982, 2 vols.

Le Voyage de Saint Brandan par Benedeit. Texte et Traduction de Ian Short. Paris: Union Générale d'Éditions, 1984.

The Voyage of Bran, son of Febal, to the Land of the Living (Imram Brain). Ed. de Kuno Meyer. Londres: Nutt, 1895. Edição na Internet: http://www.yorku.ca/inpar/bran_meyer.pdf acesso em 20/11/2013.

The Voyage of Máel Dúin's Boat (Imram Curaig Maelduin). Translated by Whitely Stokes. *Revue Celtique* 9, 1888, 447-495; 10, 1889, 50-95.

ESTUDOS

ALMEIDA, Néri de Barros. Memória Hagiográfica e Autoridade Religiosa. A Viagem de Santo Amaro ao Paraíso Terrestre. In: TELLES, Célia M. E SOUZA, Rizonete B. de. (Orgs.). IV Encontro Internacional de Estudos Medievais. **Anais ...** Salvador: Quarteto, 2005.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal.** São Paulo: Globo, 2006.

BELLINGHAM, David. **An Introduction to Celtic Mythology.** New York: Shooting Star Press, 1996.

BIEDERMANN, Hans. **Encyclopédie des Symboles.** (Ed. française de Michel Cazenave). Paris: Le Livre de Poche, 1996.

BUESCU, Maria Leonor C. **Literatura Portuguesa Medieval.** Lisboa: Universidade Aberta, 1980.

CANDOLO-CÂMARA, Teresa. **Viagens Medievais ao Paraíso Terreal – que os homens , àquela época, encontravam n'alguma ilha.** São Paulo: Universidade de Campinas, Mestrado em Letras (Teoria Literária), 1996.

Conto de Amaro. In: *Scrinium*. Traduções Medievais Portuguesas.

<http://www.scrinium.pt/pt-014> acesso em 13/11/2013

CHEVALIER & GHEERBRANT. **Dicionário de Símbolos.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

DELUMEAU, Jean. **Uma História do Paraíso. O Jardim das Delícias.** Lisboa: Terramar, 1994.

DELUMEAU, Jean. **O que Sobrou do Paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DIAS, Ana Paula P. Vida de Sancto Amaro: A Representação do Paraíso no Imaginário Clerical Medieval. In: <http://alfarrabio.um.geira.pt/vercial/letras/ensaio40.htm>
Acesso 20/12/2012.

GONÇALVES, Ana Teresa; MOTA, Thiago Eustáquio A. Do Tártaro aos Vergéis Elíseos: a jornada do *Descensus*, os *Exempla* e os Espaços do Averno na *Enéida*, de Virgílio. **Mneme. Revista de Humanidades.** Seridó (UFRN), 12 (30), 2011, jul-dez, p.

1-22. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme> acesso em 18/11/2013.

HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KLOB, Otto. Introdução à *Vida de Sancto Amaro*. **Romania**, 30, 1901, p. 504-506.

LE GOFF, Jacques. Os Limbos. **Signum**. Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo (USP), 2003, v. 5, p. 257-289.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. **A Literatura Visionária na Idade Média Portuguesa**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARKALE, Jean. **L'Épopée Celtique d'Irlande**. Paris: Payot, 1993.

MARKALE, Jean. **Petit Dictionnaire de Mythologie Celtique**. Paris: Entente, 1986.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Breve História de Portugal**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

MARTINS, Mário. **Estudos de Literatura Medieval**. Braga: Livraria Cruz, 1956.

MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, s/d, v. II

NASCIMENTO, Aires. **Navegação de São Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais**. Lisboa: Colibri, 1998

PATCH, Howard R. **El Otro Mundo en la Literatura Medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

ROLLESTON, T.W. **Guia Ilustrado de Mitologia Céltica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Elsa M^a B. da. Introdução ao *Conto do Amaro*. In: NASCIMENTO, Aires. **Navegação de São Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais**. Lisboa: Colibri, 1988, p. 241-259.

VENTURA, M G. **O Messias de Lisboa. Um Estudo de Mitologia Política (1383-1415)**. Lisboa: Cosmos, 1992.

ZIERER, Adriana. **Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma Outra Viagem pela Idade Média**. São Luís, Ed. UEMA/Apoio FAPEMA, 2013.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz. A “Literatura” Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



CORAGEM, AMABILIDADE E HONRA: O IDEAL HEROICO DA ANTIGUIDADE GREGA E SUA RECEPÇÃO NO IMAGINÁRIO DO MEDIEVO – UMA ANÁLISE COMPARADA ENTRE PÁTROCLO E ARTUR

Alessandra Serra Viegas¹

Resumo

O presente trabalho apresenta uma análise comparada sucinta entre o imaginário que perpassa a construção narrativa do herói-guerreiro na *Ilíada* de Homero e do escrito acerca do rei Artur em *História dos Reis da Bretanha*, de Godofredo de Monmouth (c.1136). Chama-nos a atenção a permanência de alguns elementos que determinam o comportamento heroico clássico (dos séculos VIII-VII a.C.) nos escritos que percorrem a Idade Média dos séculos XI-XII d.C. Outro fato interessante é que os textos que seguem o modelo que se pretende apresentar – a comparação entre o herói-guerreiro homérico e o herói-caval(h)eiro medieval preferem citar Aquiles e Odisseu, mais conhecidos, a Pátroclo. Verificar-se-á que o companheiro de Aquiles, segundo a narrativa homérica, pode apresentar muito mais pontos em comum com a cavalaria medieval do que se imagina.

Palavras-chave: *Ilíada* (Homero). *História dos Reis da Bretanha* (Godofredo de Monmouth). Pátroclo. Artur.

Abstract

The following study presents a brief compared analysis between the imaginary which pervades the narrative construction of the hero-warrior from the Homer's *Iliad* and the tale about King Arthur on *History of the Kings of Britain* by Geoffrey of Monmouth (c. 1136). Come to our

¹ Doutoranda em História Comparada pela UFRJ (2013-...) e doutoranda em Teologia pela PUC-Rio (2012-...). Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos da Antiguidade, na UERJ (NEA-UERJ). Professora de Língua Grega no UniBennett. Este trabalho é fruto do curso *Aspectos da guerra na História e na Literatura: Tardoantiguidade e Idade Média em perspectiva comparada* (Tópicos de História, linguagens e narrativas – IHC 809), ministrado pelo prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior no PPGHC em 2013.1. Para contato via e-mail, acesse aleviegas33@yahoo.com.br

attention the endurance of some elements that determine the classic historical behavior (centuries VIII-VII BC) in the stories which courses the Middle Ages from the XI to the XII centuries. Another meaningful factor correspond to the texts which follow the model that is intended to be presented – the comparison between the Homeric hero-warrior and the medieval hero-knight prefer to mention Achilles and Odysseus, better known, to Patroklos. It will be verified that Achilles' companion, according to the Homeric narrative, may present many more aspects in common with the medieval cavalry than it is imagined.

Keywords: Illiad (Homer). *History of the Britain's Kings* (Geoffrey of Monmouth). Patroklos. Arthur.

A título de introdução – o que é clássico permanece...

O que é *um* clássico? Nas palavras do poeta Pedro Salinas (1958) “*um* clássico é um livro que sempre presta ao espírito do homem um serviço da mais alta qualidade”. Já Italo Calvino (1993), para quem o clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer, observa: “os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes)”. Obviamente percebemos que o artigo indefinido *um* à frente do vocábulo *clássico* define que estamos falando da característica de um livro – um clássico!

No entanto, o que é dito por Calvino acerca do [livro] clássico pode muito bem aplicar-se ao valor dado ao *homem bem nascido*² homérico, o nobre – o καλὸς καὶ ἀγαθός³ – o guerreiro que luta pela coletividade e servirá de modelo ao cidadão do século V a.C. na Atenas de Péricles.

² Designação de Jean-Pierre Vernant e de Maria Helena da Rocha Pereira, ambos helenistas, ao *áristos*, o bem nascido. Jean-Pierre Vernant utiliza geralmente o termo *homem nobre* (VERNANT, 1987; 2002), enquanto Maria Helena da Rocha Pereira (PEREIRA, 2001) prefere a fórmula *homem de bem*, nas traduções que faz dos textos gregos que compreendem o καλὸς καὶ ἀγαθός.

³ O *kalós kai agathós* – A expressão é formada a partir dos adjetivos καλός, *belo* e ἀγαθός, *bom, nobre*, ligados por καὶ ou τε, *e*, ou ambos, e desempenha um importante papel na formulação de muitas concepções éticas, sociais e (num sentido muito amplo de) políticas da antiguidade. Literalmente, equivale à fórmula de qualidade ‘beleza e bondade’. Ora, ‘ser belo’ significa aqui, primariamente, ‘ser nobre’ enquanto ‘bom exemplar do próprio tipo’. Por isso, o termo καλοκαγαθία é frequentemente traduzido por ‘nobreza e bondade’, bem como por ‘honra’. Com efeito, o καλὸς καὶ ἀγαθός é um modelo do ‘homem honrado’, ‘nobre e bom’ e, portanto, o ‘bom cidadão’. Esse sentido ‘cívico’ está presente em Xenofonte, Platão e Aristóteles. Nestes, a noção de καλοκαγαθία é uma noção educativa, na medida em que exprime a ideia da boa educação oposta à ideia do poder puro e simples. Ela é, em grande parte, a justificação ‘educativa’ do poder. O homem καλὸς καὶ ἀγαθός é aquele que exerce o poder de um modo intimamente ligado à justiça. Por isso, o καλὸς καὶ ἀγαθός é, ao mesmo tempo, ‘o homem justo’.

Interessante notar que a síntese ou o cerne do mesmo modelo perpassa o período romano e chega ao medievo cristianizado com toda força no arquétipo do caval(h)eiro medieval – corajoso nas batalhas, gentil com as mulheres, temente à divindade – a honra lhe cabe como veste, encaixa-se-lhe ao perfil perfeitamente, bem como sua cota de malha ao corpo! Neste sentido, ao observarmos as literaturas que fazem referência a tais períodos ou que se deixam revelar como ambientadas nestes *contextos sociais de produção* (ORLANDI, 1988: 17), perceberemos que estes traços heroicos presentes na *Ilíada* de Homero atravessarão o tempo e chegarão à *História dos Reis da Bretanha*, de Godofredo de Monmouth – quase dezoito séculos depois.

A questão é que o imaginário heroico permanece como um clássico. Muitos elementos mantêm-se na verdade até os nossos dias, de certa forma. Podemos entendê-los a partir da literatura comparada via *Estética da Recepção* – através dos mecanismos de *recepção e efeito*, respectivamente, defendidos por Hans Robert Jauss (2002) e Wolfgang Iser (1996), ou ainda a partir do que explica Mikhail Bakhtin com o *dialogismo* entre as obras. Pode-se também verificar através de conceitos abordados na história comparada, principalmente nas similitudes daquilo que se permite comparável de forma tão natural como o próprio Marc Bloch⁴ e a *École des Annales* propõem e torna-se claríssimo no didático texto de Ciro Flamarion⁵, quando aponta o que se fazer na prática⁶:

“Ao estudar determinado processo histórico, no espaço e no tempo, será preciso descobrir os elementos: 1) comuns a todos os casos; 2) típicos para as diferentes subclasses de casos; 3) individuais, ou seja – que não possam repetir-se. (...) alguns conceitos clássicos que podem nos ajudar a fazê-lo: a) estabelecer quadros comparativos que incluam os temas ou assuntos paralelos; b) partir da base da existência de diversidades a comparar; c) deve haver elementos gerais ou de possível aproximação, para que o paralelo produza um resultado apreciável”.

O texto a seguir propõe-se a comparar o comparável, visto que se tornou profícua tal atividade quanto à matéria a ser exposta aqui. Trabalharemos cronologicamente as obras, apresentando o herói homérico em primeiro lugar. Ao mesmo tempo, de modo didático, os

⁴ “Aplicar o método comparativo no quadro das ciências humanas consiste (...) em buscar, para explicá-las, as semelhanças e diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos” (BLOCH, M. *Comparison*. In *Revue de Synthèse Historique*, t. LXIX, 1930, boletim anexo, p.31-39).

⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion S.; BRIGNOLI, Héctor Perez. *Os métodos da História: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

⁶ Cardoso fá-lo a partir dos estudos de Witold Zula (*Problemas y métodos de la historia económica*, Barcelona: Peninsula, 1973, pp.592-593) e Silvio Zavalla (*Hispanoamerica Setentrional y media. Período colonial*, citado por Carlos M. Rama, *Teoria de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1968, p.88-89).

pontos de comparação e similitudes entre Pátroclo e Artur irão sendo paulatinamente apresentados, no espaço que cabe a cada um dentro do texto.

Pátroclo – doce e poderoso, amado em Homero

Uma das primeiras referências ao companheiro de armas de Aquiles já o distingue como um herói-guerreiro no texto de Homero: “... porém eis, de origem divina, Pátroclo,...”⁷ (*Ilíada*, I, 337). Ele é um *diogenes*, isto é, um *de Zeus* (*Dio* – genitivo: *de Zeus*) *gerado*, ou de uma divindade que lhe seja equiparada. Todo herói é gerado dos deuses. Essa é a regra. Tal elemento da mitologia – a geração – é um dos que permanece, já adiantamos, na concepção do rei Artur segundo Monmouth: assim como no mito grego Zeus assume a forma de alguns maridos e se relaciona com as esposas destes a fim de satisfazer seu desejo, Uther, o pai de Artur, estará com Igraine transfigurado como seu marido pela magia de Merlin. É a característica da geração do herói – ele é concebido a partir do maravilhoso, do que transcende ao natural. Por ser um *gerado de Zeus*, o narrador da *Ilíada* já começa a preparar o ouvinte-leitor para os meandros que constituirão a construção narrativa de Pátroclo ao longo dos cantos que sucederão.

Como Aquiles e os heróis-guerreiros de maior destaque, Pátroclo é, na *Ilíada*, aquele que é ὁμοῖος τοὺς θεοῦς – *semelhante aos deuses*, e, como tal, possui um epíteto que o identifica com uma virtude guerreira necessária ao herói. Pátroclo é ο Μενoitίου ἄλκιμος υἱός⁸, *o filho valente de Menoécio*. O vocábulo ἄλκή, que denota *defesa, valentia, coragem, força defensiva, valor, poder* (AUTENRIETH, 1961: 16) é essencial para designar o guerreiro na sociedade homérica apresentada na *Ilíada*. Ἄλκή é, ainda, a própria valentia personificada como uma das divindades evocadas e presentes na égide de Atena, quando a deusa se veste e se arma preparando-se para lutar, à vista de Zeus (*Ilíada*, V, 740). Importa lembrar que a primeira qualidade citada na apresentação de Artur é sua coragem sem igual – ele é um jovem (de) *inauditae virtutis*.

O fato de o guerreiro homérico ser ἄλκιμος dá a este valor pessoal e proeminência social perante o outro que o vê. Os vocábulos ἄλκή e ἀρετή estão profundamente ligados à vida e à imagem do guerreiro na sociedade em que está inserido. Neste contexto, ἀρετή (a *virtus* latina)

⁷ “... ἀλλ’ ἄγε, διογενὲς Πατρόκλεος, ...”. Todas as traduções (grego para Homero e inglês para Monmouth) são próprias e procurou-se manter ao máximo tanto a proximidade etimológica dos vocábulos quanto a sintaxe apresentada nos textos originais.

⁸ Presente em XVI, 278, 307, 626, 665, 827; XVIII, 12, 455; XIX, 24.

não é o conceito puramente abstrato a respeito da virtude, mas essencialmente a excelência, a superioridade, o alvo supremo do herói homérico, que se revela concretamente no campo de batalha, através da coragem e da força (PEREIRA, 2006: 135-136.). O conceito de ἀρετή – intrínseco⁹ ao grupo dos ἄριστοι – que se desenvolve neste momento não pode ser dissociado do espírito heroico que se mostra nas lutas e vitórias de cada guerreiro. Esta é a mais alta distinção e o próprio conteúdo da vida desses heróis.

Apresentando os pressupostos de sua linha de estudos em *Análise do Discurso*, Eni Orlandi utiliza-se de uma fala de Rimbaud para dizer que há uma determinação histórica que faz com que alguns sentidos dos vocábulos sejam lidos e outros não (ORLANDI, 1988: 12). Isto é, o contexto histórico-social de produção aplica aos vocábulos do discurso limites de interpretação¹⁰ ligados ao modo como a sociedade em questão os utiliza. A associação da ἀρετή à valentia do guerreiro, é, então, um irrefutável exemplo da aplicabilidade do pressuposto apresentado por Orlandi. Ao tratar da ἀρετή associada à ἀλκή no contexto iliádico, Werner Jaeger demonstra que a mesma – a ἀρετή – está intrinsecamente vinculada à valentia do herói:

O mais antigo dos dois poemas mostra-nos o domínio absoluto do estado de guerra, tal como devia ser no tempo das grandes migrações das tribos gregas. A *Ilíada* [...] corporifica o ideal heroico da *arete* em todos os seus heróis. O valente é sempre o nobre, o homem de posição¹¹. A *Odisseia*, ao contrário, tem poucas ocasiões para descrever o comportamento dos heróis na luta. [...] Os heróis da *Ilíada*, que se revelam no seu gosto pela guerra e na sua aspiração à honra como autênticos representantes de sua classe, são, todavia, quanto ao resto de sua conduta, acima de tudo grandes senhores, com todas as suas excelências, mas também com todas as suas imprescindíveis debilidades. É impossível imaginá-los vivendo em paz: pertencem ao campo de batalha (JAEGER, 2003: 40-41).

Faz-se necessário apresentarmos a importância de Pátroclo porque, além de ser o principal companheiro de Aquiles, cuja ira dá o pontapé inicial na trama narrativa, retira-o da

⁹ Tanto o adjetivo ἄριστος quanto o substantivo ἀρετή (para nós abstrato, para Homero, concreto) são utilizados no texto homérico para designar o *valor do herói no ardor do combate e, igualmente, a excelência física e moral, o valor, a proeza*. Não é à toa que ἀρετή é, etimologicamente, pertencente ao mesmo campo semântico de ἄριστος – *o melhor*. Esta excelência é um bem comum de toda uma linhagem em um pensamento aristocrático. Um ἄριστος é um nobre, um bem-nascido. (Para saber mais, veja BRIAN, Pierre; LÉVÊQUE, Pierre (orgs). *Le monde grec aux temps classiques*. Tome I – le Ve siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p.420).

¹⁰ Para saber mais, veja ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2008. O autor trabalha a ligação entre o contexto social do leitor e a interpretação da leitura que é feita, defendendo o conceito de *Obra aberta*, presente em seus outros livros, porém prevendo que há limites impostos pela própria obra e pelo reconhecimento de mundo do leitor.

¹¹ Grifo nosso a fim de destacar a importância da ἀλκή para o guerreiro na citação de Jaeger.

guerra de Troia (Ílion) e isto faz com que as ações sofram um certo “marasmo”, Pátroclo é o personagem que provoca realmente a retomada das peripécias da ação narrativa da *Iliáda* a partir de sua efetiva participação (CARLIER, 2008: 86). É ele que acrescenta uma dupla perfeição ao poema, pois, por sua morte, Pátroclo motiva a reconciliação de Aquiles com Agamêmnon, provocando os feitos heroicos de Aquiles e, ainda, permite-nos descobrir a alma deste herói-guerreiro (AUBRETON, 1968: 163). Pátroclo é, na *Iliáda*, uma espécie de duplo de Aquiles. Ele é, segundo a fala deste, o seu igual, já que, no início de suas lamentações pelo amigo já morto, transmite-nos tal equiparação:

“... se perdi o meu companheiro querido,
Pátroclo, o melhor de todos os meus parceiros,
o meu cabeça igual...”¹² (*Iliáda*, XVIII, 80-82)

Pátroclo, um *diogenés*¹³, como supracitado, é o guerreiro que se vai mostrando, ao longo da trama, como um herói completo, pois é alguém dotado igualmente de coragem e força suficiente para comandar os mirmidões na ausência de Aquiles ou como se fosse o próprio herói, já revestido da armadura deste. Por outro lado, Pátroclo também é dotado de doçura e de piedade, como explicita Jacqueline de Romilly em seu livro *La douceur dans la pensée grecque* (ROMILLY, 1979: 19-20). Tais conceitos – a doçura e a piedade – funcionam como contraponto de Aquiles, pois é a piedade de Pátroclo que fará com que aquele pague por sua impiedade; mostrando-se justo onde Aquiles foi injusto, Pátroclo concentra sua benevolência (MALTA, 2006: 216).

Neste âmbito, um registro importantíssimo no texto e que aproxima de modo especial nosso herói-guerreiro homérico do caval(h)eiro medieval é o fato de o poeta da *Iliáda* retratar Pátroclo como ἐνῆεα τε κρατερόν τε (XVII, 204), ou seja, o herói é, na mesma proporção¹⁴, tanto *gentil*, *amável*, *benévolo* quanto *forte*, *poderoso*, *cheio de vigor*. Nenhum outro herói recebe esta qualificação tão específica. Ainda quanto à docilidade do guerreiro, Homero chega a

¹² “...ἐπεὶ φίλος ὦλεθ’ ἑταῖρος,
Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἑταίρων,
ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ...”

¹³ *Iliáda*, XVI, 49, 126, 707. Na sociedade apresentada na *Iliáda*, a estirpe à qual o guerreiro pertence é o que importa no campo de batalha, para que ambos que estão em confronto se reconheçam um ao outro. Do mesmo modo, o fato de ser bem nascido é um elemento imprescindível que compõe o material utilizado pelos *aedos* para cantar a glória dos heróis mortais. Assim, Heitor diz a Aquiles que ambos reconhecem a estirpe (γενεήν) um do outro por ouvir os cantos laudatórios a eles dedicados (*Iliáda*, XX, 203-205).

¹⁴ Construídos pela disposição do conectivo ... τε.... τε.

apontá-lo, pela boca de Briseis – a prenda de guerra de Aquiles – como μέλιχρον αἰεὶ¹⁵, isto é, aquele que é *sempre* [αἰεὶ] *doce, suave, agradável* (AUTENRIETH, 1961: 184.). Não nos esqueçamos de que Pátroclo é quem cuida, doma e guia os cavalos imortais Xanto e Bálio, presenteados por Poseidon a Peleu, pai de Aquiles, e repassados ao herói. Segundo a tese de Romilly, é a doçura do herói que permite tal feito (ROMILLY, 1979: 18), a ponto de os cavalos chorarem copiosamente a morte de seu domador ao receberem a notícia (XXIII, 279-284).

A partir do canto XVI, o espaço do herói começa a alargar-se a partir de sua descrição e de sua fala, as quais o encerram como um chefe corajoso e de palavras firmes e a narrativa passa a ser focada nele, tendo-o como personagem principal. Antes disso, o herói possui algumas referências anteriores como cuidador dos guerreiros feridos e portador de boas palavras (XI, 806-848), embora permaneça mudo dos Cantos I ao IX e tenha sua primeira fala em XI, 606, perguntando a Aquiles porque este o chama (MALTA, 2006: 214). Ao mesmo tempo em que é vigoroso, é também comedido, sábio em conselhos, amigo. O herói que vislumbramos a partir do Canto XVI já é apresentado de outra forma. Pátroclo ganha corpo e forma a partir do momento em que mostra quem realmente ele é: um guerreiro cuja personalidade e motivação para a batalha são totalmente discrepantes das de Aquiles. Neste momento o ideal caval(h)eiresco também é aproximado: Pátroclo é um guerreiro que luta pela coletividade, por patriotismo, porque seus “irmãos” estão feridos e outros mortos, e é necessária ajuda urgente no campo de batalha (XVI, 1-46).

A despeito de sua doçura para com o povo e na visão de Briseis e do narrador, Pátroclo é um membro dessa sociedade que, igualmente como aquela envolvida em tantas guerras no medievo, prima pela força física do guerreiro em batalha e pela supremacia das armas em relação ao inimigo. A passagem a seguir deixa claro o valor desta “luta feita com as próprias mãos”¹⁶. Em meio ao combate renhido e diante do bravo guerreiro Meríones, que luta com Enéas utilizando-se de palavras de injúria, assim diz Pátroclo, reprovando-o:

“nas mãos [está] a finalidade da guerra, na assembleia a das palavras;
convém que cessemos de falar, mas lutemos!”¹⁷ (XVI, 630-631)¹⁸

¹⁵ Haroldo de Campos traduz como um vocativo – *ó sempre-doce...*

¹⁶ Em contraste com o transfundo da *Odisseia*, que aponta a força do discurso sobrepujando a força das armas, a força física.

¹⁷ “ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου, ἐπέων δ’ ἐνὶ βουλῇ·
τῷ οὐ τι χρὴ μῦθον ὀφέλλειν, ἀλλὰ μάχεσθαι.”

¹⁸ A fala de Pátroclo na tradução de Haroldo de Campos é bem mais enfática que a nossa “À guerra, o braço; à ágora, a fala. Basta de parolar! É tempo de bater-se!” (CAMPOS, 2002, p.173).

As palavras de Pátroclo ditas acima já o mostram portando a armadura de Aquiles – que com a ajuda do maravilhoso também se adéquam perfeitamente ao seu corpo (o herói porta também a morte, já que esta é sua última batalha). O companheiro de Aquiles assume a personalidade e o fato de ter “os pés ligeiros” deste ao portar sua armadura, haja vista a rapidez com que luta e a grande quantidade de mortes que ocorrerão pelas mãos de Pátroclo daí à frente. Suas virtudes heroicas, assim, mostram sua bela vida como um guerreiro ideal. A força de Pátroclo é então ressaltada: ele vence e mata, em pouco espaço de tempo, um grande número de guerreiros troianos. Donaldo Schüler (SCHÜLER, 1976: 95) entende esse momento do discurso épico como *taquirritmia*¹⁹ (ταχύς – rápido) – a força da narrativa rápida, uma espécie de precursora do drama, para demonstrar a habilidade do guerreiro:

“Já teriam conquistado Ílion de altos portais os filhos dos Aqueus pelas mãos de Pátroclo, [do modo vigoroso] como o herói brandia a lança;”²⁰ (XVI, 698-699)

“...três vezes nove homens trucidou...”²¹ (XVI,785)

A este exemplo de *taquirritmia* precede um de *bradirritmia*, o momento em que Pátroclo veste a armadura de Aquiles. A *Ilíada* muitas vezes apresenta uma relação quase simbiótica entre o corpo e armadura do herói-guerreiro, como se ela fosse uma espécie de prolongamento e embelezamento deste corpo, tal é o nível descritivo das partes da armadura e de seus acessórios²². Assim, o corpo do herói passa a ser visto como um corpo que carrega em si não só uma indumentária específica de sua classe que o distingue e lhe dá *status*, mas a própria representação social frente ao seu oponente. Do mesmo modo que o corpo humano como sistema

¹⁹ Donaldo Schüler apresenta e aplica em Homero os conceitos de *bradirritmia* e *taquirritmia*. A cena da morte de Sarpédon (*Ilíada*, XV, 64-87) e também a de Pátroclo vestindo a armadura, que será vista em seguida, consistem na *bradirritmia* (βραδύς – lento), uma lentidão da narrativa que permite perceber a plasticidade da cena. Tal procedimento é frequente na *Ilíada* e na *Odisseia* e alterna o fluxo do discurso narrativo (em complementaridade à *taquirritmia* – aceleração do ritmo narrativo para demonstrar a habilidade guerreira), como se Homero fizesse uma parada, uma espécie de *close* e não tivesse pressa de chegar (SCHÜLER, 1976, p.94-95).

²⁰ “Ἐνθα κεν ὑψίπυλον Τροίην ἔλον υἷες Ἀχαιῶν
Πατρόκλου ὑπὸ χερσὶ· περιπρὸ γὰρ ἔγχει θῦεν.”

²¹ “... τρὶς δ’ ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν.” Ver-se-á também a grande quantidade de guerreiros que Artur irá matar na batalha que precede sua morte.

²² Esta representação do belo corpo em uma bela armadura, ligados à que se sobrepõe a Pátroclo são dois elementos que funcionam como a antevisão do reconhecimento daquilo que se dará no desenrolar das cenas seguintes. A ὄψη e a fala do narrador preparam o ouvinte-leitor para a morte do herói; a beleza da armadura e de seu corpo, para a sua *bela morte*.

biológico é afetado pela religião, pela ocupação, pelo grupo familiar, pela classe e por outros intervenientes sociais e culturais (RODRIGUES, 2006: 48), assim ocorre com o corpo do herói-guerreiro, revestido pela armadura, seja a dele, seja a do guerreiro que acabara de ferir, seja a do companheiro íntimo, como é o caso de Pátroclo. Ao vestir-se com a armadura de Aquiles, cada peça vai-se adequando ao seu corpo (de Pátroclo), como se fosse a sua própria. Pode-se pensar, em nível simbólico²³, que neste momento a armadura de Aquiles se encaixa perfeitamente ao corpo de Pátroclo como uma representação de que a partir de então Pátroclo é Aquiles, e a cegueira (ἄτη) deste foi transferida ao companheiro, a ponto de não ouvi-lo e caminhar em direção à sua fatídica e última batalha. Veja-se a descrição do poeta (XVI, 130-139):

“desse modo, Pátroclo armou-se de bronze.
primeiro prende às pernas esplêndidas cnêmides;
ajusta-as com fivelas de prata.,
Depois em torno do tórax veste a couraça de muitas cores
do filho de Eaco, de pés-ligeiros, brilhando estrelas.
Às espáduas suspende a espada: bronze e cravos
de prata; então, maciço, um grande escudo. À testa
altiva coloca o elmo bem trabalhado; cauda
de corcel o adorna, e o sobre ele um ondulante penacho
temível. Segura duas hastes vigorosas, afeitas a seus punhos”.

Com a morte de Pátroclo, importa falar de como o herói era amado pelos seus companheiros e por todo o acampamento dos aqueus, inclusive pelas mulheres e pelos cavalos Xanto e Bálio. Este é o último elemento de comparação que queremos tratar em relação a Artur, amado por todos – como aponta sua apresentação no texto de Monmouth. Ao longo de todo o Canto XVII e XVIII, o companheiro de Aquiles será chorado, não somente por este, mas por todos os mirmidões. A estes unir-se-ão muitos outros em lágrimas pela dor da perda do herói:

“Noite adentro o deploram os mirmidões, juntos,
pranteando-o com o heroico Aquiles, pés-ligeiros.”²⁴(XVIII, 346-355)

A presença das lamentações junto ao corpo morto e o cuidado do herói representam um dos mais importantes ritos de preservação não só da sua imagem, mas do que ela representa – a identidade do próprio Pátroclo, ou seja, quem ele é. O último verso da passagem supra finaliza com as palavras ἀνεστενάχοντο γοῶντες – *gemiam sobre ele, lamentando-o*. Junto ao verbo

²³ E esta é a posição de André Malta ao tratar da ἄτη de Pátroclo (MALTA, 2006, p.233-236).

²⁴ “παννύχιοι μὲν ἔπειτα πόδας ταχὺν ἀμφ’ Ἀχιλλῆα
Μυρμιδόνες Πάτροκλον ἀνεστενάχοντο γοῶντες.”

ἀναστενάχω²⁵, temos o particípio γοῶντες, de γόος – *lamentação, gemido, especialmente pelo morto*. São estas lamentações rituais e formais que, além de destacarem os feitos do morto, falam do momento de sua morte e da diferença que criará a sua ausência junto àqueles que fazem parte de sua rede de relações (REDFELD, 1992: 322). Pátroclo é emblemático neste sentido: o número de guerreiros e de mulheres que chora por ele nos mostra quão grande é o seu valor, sua presença e agora sua ausência no exército dos Mirmidões. Por conseguinte, esta ausência/perda merece cuidados mortuários, através de ritos que comuniquem o impacto que provocou a ausência do indivíduo. Ainda, o detalhamento na descrição de cada elemento utilizado para limpar o corpo morto de Pátroclo e cobri-lo e as lamentações anteriores e posteriores a este rito evocam a morte heroica do guerreiro, mostrando-a não como um evento isolado, mas representando tantas relações quantas o herói mantivera, como amizade, paternidade, filiação, aliança, propriedade, inimizade, compromissos, entre outras (MAGDALENO, 1995: 9).

A quantidade e o valor das personagens que choram por Pátroclo é um dado importante: o maior dos guerreiros, Aquiles, todos os mirmidões (há duas ocorrências idênticas em XXIII, 108 e 152), todos os aqueus (XXIII, 211), os quais “choraram Pátroclo durante toda a noite, com lamentações”, as servas de Aquiles, e até os cavalos imortais dados por Zeus “derramaram quentes lágrimas por seu auriga” (XXIII, 284). Até na *Odisseia* Pátroclo é lembrado, como herói amado e notável, no discurso de Nestor a Telêmaco, ao narrar as dificuldades enfrentadas pelos guerreiros aqueus em Troia:

“...perdemos companheiros ilustres.
Lá ficaram o bravo Ájax, lá ficou o próprio Aquiles,
lá ficou Pátroclo, um deus em conselhos²⁶,...”²⁷
(*Odisseia*, III,108-110)

Assim, o discurso para o herói-guerreiro passa a ser laudatório, nos choros e nas falas de seus companheiros e de Briseis e, ainda, no sofrimento profundo de Aquiles e na consternação de Xanto e Bálío perante seu corpo morto. A narrativa, então, estará olhando preteritamente a bela vida e batalhas através do corpo morto do herói Pátroclo, que entregara sua vida em combate

²⁵ O verbo ἀναστενάχω aparece também em XVIII, 315; XXIII, 211, com o sentido de *gemer sobre* (BAILLY, 2000, p.141).

²⁶ Grifo nosso. É importante atentar para o modo como Pátroclo é designado na *Odisseia*: um deus em conselhos. Pátroclo não é reconhecido como forte ou vigoroso, mas, como Odisseu, pela força e sabedoria de suas palavras.

²⁷ “... ἔνθα δ’ ἔπειτα κατέκταθεν ὅσοι ἄριστοι·
ἔνθα μὲν Αἴας κέϊται ἄρῆιος, ἔνθα δ’ Ἀχιλλεύς,
ἔνθα δὲ Πατροκλος, θεόφιν μῆστωρ ἀτάλαντος,...”

(VERNANT, 2002: 409-410; CAMPOS, 2003: 12), para matar e ser morto²⁸ na *Ilíada*²⁹. A sua beleza, jovem, e a sua nobreza guerreira erguem-lhe um monumento a sua memória, que por sua vez, terá seu registro na memória coletiva da sociedade na qual está inserido, e nas vindouras. O ideal heroico homérico atravessará o período clássico grego e romano e alcançará o imaginário dos jovens no século X d.C.

Artur – generosidade sem precedentes, grande bondade, amado em Godofredo de Monmouth

Artur é um herói no imaginário da Idade Média. Disso não se tem dúvida alguma. Contudo, como todo herói clássico e a releitura da mítica que o envolve, há circunstâncias para que ele seja de alguma forma especial. Isso se dá no melhor estilo da mitologia grega. O livro VI da *Historia Regum Britanniae*³⁰ aponta-nos que o nascimento de Artur é envolvido pelo maravilhoso. Na noite de coroação de Uther Pendragon, seu pai, vão ao evento Gorlois, duque da Cornualha e sua esposa Igraine, que encanta Uther com sua beleza. Gorlois percebe, vai-se embora com a esposa. Uther, ofendido e cheio de desejo, faz guerra contra Gorlois e este protege a esposa em um castelo. Uther pede ajuda a Merlin, que utiliza “artes novas para seu tempo” e transfigura Uther em Gorlois. À semelhança do mito de Anfitrião e Alcmena, desejada por Zeus, Uther entra no castelo, permitido por Igraine que pensa estar com Gorlois, e, cheio de desejo, a possui e Artur é concebido. Temos assim um primeiro elemento que pode muito bem apontar a

²⁸ O *locus* da *Ilíada* é o campo de batalha, propício para que a morte seja iminente. A descrição detalhada da morte de cada guerreiro acende-nos uma luz para refletirmos: por que é tão importante que a sociedade homérica na *Ilíada* seja apresentada como aquela que é composta de tantas batalhas e de tantas mortes? E por que os relatos de morte possuem uma descrição tão bela e demonstram que, por um momento, se torna necessário que a cena seja mais lenta e até mesmo nos dê a impressão de estar havendo um *close* para que nós, leitores, sejamos chamados à atenção para tal momento? Segundo Jean-Pierre Vernant, para que a bela morte (*kalós thánatos*), culminância de uma bela vida guerreira vivida, seja apresentada e o herói-guerreiro permaneça na memória coletiva desta sociedade que encerra e de outras que a sucederão. Essa é a posição defendida por Vernant, em *A Bela Morte de Aquiles*, texto em que trata especificamente do conceito que ele mesmo criara, conhecido como *Bela Morte*, no qual trabalha com a interligação desta aos valores da *timé* (*honra*) e da *kléos aphthitón* (*glória imperecível*) na imagem que Homero constrói para o herói-guerreiro da *Ilíada*. Com esta concorda Haroldo de Campos, no estudo introdutório que realiza em sua tradução da obra para a língua portuguesa.

²⁹ Canto IX, 321-322.

³⁰ *História dos reis da Bretanha* é uma crônica relativa à Grã-Bretanha, escrita pelo galês Godofredo de Monmouth, entre os anos 1130 e 1136. O livro aborda as vidas dos reis dos bretões, cronologicamente, começando com os troianos que escaparam da guerra de Troia a partir de Enéas e fundaram a *Britannia* e termina quando os anglo-saxões tomaram o controle do país no século VII. Trata-se de uma das peças centrais da chamada *Matéria da Bretanha*. O livro possui reduzido valor histórico, pois é pouco exato nos eventos que relata. Não obstante é uma valiosa obra da literatura medieval, que contém a mais antiga versão conhecida da história do rei Lear e das suas três filhas e ajudou a que os leitores, que não falavam galês, conhecessem a lenda do rei Artur.

construção narrativa de Artur, um dos principais personagens da *Historia Regum Britanniae*, escrita por volta do ano 1136, como uma recepção do modelo clássico da geração do herói homérico, do *diogénés*.

Assim, o imaginário heroico, presente nas sociedades que ouvem os bardos contarem e cantarem as gestas dos heróis clássicos, é perpetuado em sua essência no medievo, excetuando-se detalhes e características próprias que são apresentadas nos cantos e nos textos a partir do século X. Em *Resíduos clássicos no rito iniciático do cavaleiro medieval* (MEDEIROS; TORRES, 2012: 234), os pesquisadores Francisco Roberto e José William trabalham com o conceito de *imaginário* tratado pelos *Analles* e por Jacques Le Goff e auxiliam-nos especificamente quanto ao imaginário medieval³¹:

Assim, temos no *imaginário* o conjunto de imagens que um determinado grupo de certa época faz de si e de tudo o que está à sua volta; ou seja, *imaginário* vem a ser o modo como um grupo social enxerga ou pensa o mundo em que vive; o modo como (re)age a algo, como sente (no sentido mais amplo da palavra *sentir*) e como percebe tudo aquilo que o afeta. Cada época tem, portanto, o seu próprio imaginário, visto que as pessoas de cada época veem a realidade duma determinada maneira e manifestam-se, por palavras, por atos e por meio de emoções.

Jacques Le Goff, em *As Raízes Medievais da Europa* (Le GOFF, 2007: 83-84) considera a importância das literaturas da antiguidade e do medievo para a construção de um mito e de um imaginário em torno do cavaleiro na Idade Média. Assim também as ideologias da Cavalaria (guerreira) e da Igreja (cristã) certamente eram transmitidas às crianças e aos rapazes também por meio desta literatura:

O mais importante para o futuro europeu do fenômeno da cavalaria é a formação, desde a Idade Média, de um mito cavaleiresco. [...] Os cavaleiros das canções de gesta tiveram sucessores que adquiriram tanto sucesso quanto eles. São os heróis dos romances de aventuras, cujas duas grandes fontes foram a história antiga transfigurada, Enéias, Heitor e Alexandre, e a “matéria da Bretanha”, quer dizer, as façanhas dos heróis celtas, mais imaginários que históricos, em primeiro lugar as do famoso Artur.

³¹ Medeiros e Torres (2012, p.240) continuam: “Sabe-se ainda que as canções de gesta e as novelas de cavalaria, a exemplo do que acontecia na Antiguidade com relação aos mitos e às epopeias, faziam parte da *paideia* do homem medievico: a vontade de se tornar um bom cavaleiro era alimentada, ainda, nos meninos e nos jovens, pelas histórias que ouviam contar. As aventuras de rei Artur e de seus cavaleiros, mas também as de heróis greco-latinos, povoaram a mente de muitos infantes e mancebos medievos que, tempos depois, vieram a se tornar grandes guerreiros”.

A realeza de Artur e sua característica heroica, já preparadas a partir de seu nascimento, irão se mostrar definitivamente na sua apresentação como um dos mais honrados reis da Bretanha, no texto de Godofredo de Monmouth (Livro VII, Cap.I)³². Monmouth apresenta-nos o momento em que Uther é morto e seu filho adolescente assume o trono. Malgrado muito jovem para ser rei, Artur porta características imprescindíveis ao herói e, conseqüentemente, ao rei: coragem e generosidade inauditas, bondade inata (e doçura[!] em uma das traduções em inglês) – tanto que lhe fazem ser amado por todo o seu povo. Após nos depararmos com o corajoso, generoso, doce e amado Pátroclo apresentado nesta leitura, veja-se o texto latino acerca de Artur no século XII e comparem-se duas de suas traduções em inglês mais utilizadas pelos pesquisadores da Matéria da Bretanha e do ciclo arturiano:

Erat aut Artur quindecim annoru iuuenis inauditae virtutis atque largitatis: in quo tanta gram innata bonitas praestiterat ut a cunctis fere populis amaret³³.

O texto em inglês, traduzido por Sebastian Evans (1904):

At that time Arthur was a youth of fifteen years, of a courage and generosity beyond compare, whereunto his inborn goodness did lend such grace as that he was beloved of well-nigh all the peoples in the land.

O texto em inglês mais recente, elaborado para a série *Latin Medieval* da Universidade de Cambridge (1999), traduzido por Aaron Thompson e revisado por A.J.Giles traz:

Arthur was then fifteen years old, but a youth of such unparalleled courageous and generosity, joined with that sweetness of temper and innate goodness, as gained him universal love.

Mais próximo ainda ao nosso herói homérico, o texto reconstituído de 1999 diz-nos que “Artur tinha então quinze anos, um jovem de coragem e generosidade sem precedentes, com uma doçura de temperamento (*sweetness of temper*) e bondade inata, tanto que ganhou o amor de todos”. Esta apresentação de Artur é carregada de sentido devido ao campo semântico da escolha vocabular que foi feita por Monmouth para tal. Assim como em Homero a *areté* do guerreiro é o conjunto de características que o distingue dos homens simples e ordinários do *dêmos*, Artur

³² Nas traduções em inglês há uma alteração quanto à ordem de capítulos do texto latino. Em ambas as traduções pesquisadas, o nascimento e a apresentação de Artur se dão no Cap.1 do Livro IX. A partir de então desenrolam-se as aventuras da vida do rei.

³³ Os grifos nos textos são nossos e servem apenas para destacar os atributos que caracterizam Artur.

compreende uma *virtude inaudita*, assim como fora inaudita a magia de Merlin³⁴ que provocou o encontro de seus pais, tendo como corolário o seu nascimento.

Necessário se faz apresentar os vocábulos latinos que caracterizam Artur e o campo semântico que abarcam, a fim de podermos perceber a força do texto de Monmouth³⁵. Até mesmo a ordem em que os vocábulos vão sendo elencados importa para uma sociedade em que se tem muito mais ouvintes do que leitores – são os primeiros atributos que ficarão na memória daqueles que ouviram a gesta de Artur em todo o medievo. Pensando desta forma, entendemos porque a primeira palavra é *virtutis* precedida de *inaudita*, ambas no genitivo – adjunto adnominal de posse – é Artur que possui tal característica que o distingue não só de todos de sua época, mas, como é algo inaudito, ele também é distinto de todos os reis da Bretanha que assumiram o trono antes dele, desde que o troiano Enéas conseguiu escapar para deixar seu legado – sua linhagem – aos seus sucessores, especificamente a Brutus.

A despeito de estarmos lidando com duas línguas e culturas diferentes – grega e latina – torna-se nítido ao classicista e ao medievalista que busca a etimologia dos termos ligados ao comportamento e à construção narrativa do herói a semelhança dos conceitos de ἀρετή e de *virtus*. A ἀρετή de Pátroclo e dos heróis homéricos é correspondente à *virtus* (-*utis*) de Artur – ambas significam virtude, mérito, superioridade, excelência, qualidades de alma e corpo que adornam e enobrecem o homem; bondade, habilidade, força, robustez; valor, bravura, intrepidez, denodo; constância, firmeza (AUTENRIETH, 1961; 45. SILVA; MONTAGNER, 2007; 474). *Virtus* é, portanto, o que caracteriza o herói e, por conseguinte, o nobre que ouve tais narrativas e tem-nas como ideal e modelo a ser seguido em sua própria vida. A *teoria do efeito* de Wolfgang Iser toma corpo a partir do momento em que o efeito que é produzido no (ouvinte-)leitor pertencente à nobreza medieval e o faz identificar-se com o que é (ouvido/) lido a ponto de construir novos textos que remetam a este efeito. Neste sentido, ao pensar na recepção (e no efeito) da ἀρετή (grega) por Godofredo de Monmouth na *virtus* (latina) em Artur como base para a construção do imaginário da cavalaria medieval, mais uma vez auxiliam-nos os pesquisadores da Universidade Federal do Ceará ao concluírem que

Os cavaleiros medievais tinham os heróis da Antiguidade clássica como modelo, como ideal a ser seguido; exemplo disso são as numerosas alusões que as novelas de cavalaria fazem ao modo de agir, de pensar e

³⁴ “*Ut voto tuo potiaris, utendum est tibi novis artibus et tempore tuo inauditis*”.

³⁵ O texto de Monmouth encaixa bem no que Roland Barthes afirma, logo no segundo parágrafo de seu livro *O grau zero da escrita*: “Não há linguagem escrita sem alarde” (BARTHES, 2004, p.3)

de sentir do herói mítico antigo a partir de intertextualidades. Outro exemplo deve-se à escrita de novelas de tema clássico durante a Alta Idade Média (época de *crystalização* de muitos dos *resíduos* clássicos, de acordo com Jacques Le Goff). Enfim, ao longo de toda a Idade Média, como bem disseram Jaeger, Le Goff e Zink³⁶ a Literatura clássica irá se fazer sentir (MEDEIROS; TORRES, 2012: 243).

Interessante notar mais um detalhe no texto que ganha uma força semântica que o põe acima de um detalhe – a *inaudita virtutis* (de) Artur está compreendida nele na mesma medida que a (sua) *largitatis* (também apresentada no genitivo: *largitas, -tatis*) – sua largueza, liberalidade, generosidade. Aqui temos um campo de comparação de similitude não somente lexicográfica em relação a Pátroclo – este, como se viu, é benévolo e poderoso (ἐννέα τε κρατερόν τε) –, mas também na forma como os vocábulos são dispostos: o conectivo aditivo *atque* latino tem função idêntica ao τε ...τε grego de Homero – ambos (*atque* e τε ...τε) ligam semanticamente elementos que possuem o mesmo grau de importância na frase ou sintaticamente a mesma função – o que ocorre nas duas apresentações de nossos heróis em cotejo. Para completar a tríade de elementos nobres em Artur (poderia isto ser uma referência ao número três e à Trindade, em tempos de Cristianismo em alta?³⁷), ele ainda possui uma *innata bonitas*³⁸ – uma inata bondade, justiça, excelência. Faz parte do rei Artur ser assim. Ele não foi forjado para ser justo, bom ou excelente. O qualificativo *innata* sempre esteve com ele, por isso também pode assumir o trono tão jovem, com quinze anos de idade. Sendo assim, o texto arturiano como *paidético* aos jovens da nobreza medieval cai como uma luva. Em *História Concisa de Portugal* (SARAIVA, 1992: 106), José Hermano Saraiva fala da importância das lendas arturianas para a educação de Nuno Álvares, nobre e guerreiro português do século XIV, homem de confiança de D. João I, o Mestre de Avis:

Era uma cultura mais de consumo do que de produção, e o que se consumia eram histórias importadas do estrangeiro: os romances de cavalaria da matéria de Bretanha (isto é, o conjunto das lendas relativas ao rei Artur e seus cavaleiros na defesa da Bretanha invadida; os factos históricos que estão na base das lendas situam-se à volta de 1200 e a cristalização lendária está completa e já é corrente em 1300). Os romances de cavalaria estão na moda durante muito tempo e são a leitura predilecta dos cavaleiros e dos burgueses, que aprenderam a ler e sonham com ser cavaleiros. O nosso Nuno Álvares, nascido à volta de 1360,

³⁶ Os autores trazem conceitos dos três teóricos ao longo de todo o artigo a fim de estabelecer critérios à comparação e recepção de elementos da antiguidade clássica especificamente no rito iniciático do herói.

³⁷ É uma hipótese na qual podemos pensar!

³⁸ *Bonitas, -tatis* – aqui o vocábulo aparece no nominativo no texto.

criou-se a ouvir esses livros, especialmente a história de Galaaz, que era um dos companheiros do rei Artur.

Por esta tríade bendita – coragem, generosidade e bondade – Artur é amado por todos aqueles a quem tais qualidades conseguem alcançar em primeira ou segunda instância. Se continuarmos lendo o livro VII de Monmouth, veremos que ele cita mais duas vezes a liberalidade/generosidade (*largitas*) e o valor de Artur entrecortando com exemplificações destas virtudes, pois, assim que é coroado, o rei-modelo passa a distribuir presentes entre seus súditos, conforme prescrevia o costume da época, ataca os saxões com o ânimo de repartir o despojo entre seus camaradas e alcança a vitória sobre seus inimigos, cumprindo o que prometera aos súditos. À medida que seus desafios guerreiros vão se expandindo, expande-se juntamente o amor de todos por seu rei guerreiro. Assim como Pátroclo, possuído pelo sentimento patriótico de auxiliar seus companheiros no campo de batalha e trazer a vitória aos aqueus, apronta-se primeiro com a armadura e os apetrechos de Aquiles, eis que Artur se paramenta para lutar:

Artur, por sua parte, se reveste de uma cota de malha para um rei tão grande e poderoso; ajusta à cabeça um elmo de ouro, com uma gravação talhada em forma de dragão, tem aos ombros seu escudo, chamado Pridwen, sobre o qual está pintada uma imagem da santa Virgem, mãe de Deus, a fim de tê-la sempre presente na memória; cinge-se com Caliburn, a espada sem igual que foi forjada na ilha de Avalon, e empunha com a destra Ron, sua lança, que é larga e forte, e se encontra sedenta de sangue³⁹.

Pela descrição detalhada de Monmouth de toda a indumentária guerreira de Artur, bem como dos nomes dados ao escudo, à lança e à espada, percebemos o close narrativo que diminui o ritmo das cenas imediatamente anteriores e posteriores a esta. Nada menos do que o mesmo mecanismo de taquirritmia e bradiritmia apresentados na narrativa homérica para dar movimento e potencializar a ação que está para acontecer. O narrador fica estático diante de Artur e descreve sem pressa seu preparo para mais uma batalha da qual sairá vitorioso, pois “imediatamente, ordenou suas tropas para o combate e atacou bravamente os saxões”. Esta cena da indumentária e da nomeação das armas de Artur é deveras importante, já que influi no olhar mítico que se estenderá a Caliburn, sua espada, pois, ao portá-la, assim como Pátroclo portara a

³⁹ “*Ipse vero arturus lorica tanto rege digna indutus auream galeam simulacro draconis insculptam capiti adaptat. Humeris quoque suis clypeu vocabulo priwen; in quo imago sanctae mariae dei genitricis impicta ipsam in memoriam ipsius saepissime reuocobat. Accinctus etia caliburno gládio optimo: in insula auallonis fabricato lancea dexteram suam decorat quae nomine Ron vocabatur: haecerat ardua lataque lancea cladibus apta*” (Livro VII, Cap.II).

armadura de Aquiles e simbolicamente o poder de morte que o melhor dos aqueus encerrara, Artur: “...somente com sua Caliburn, matou quatrocentos e setenta homens”⁴⁰.

As batalhas e sucessivas vitórias de Artur como um rei guerreiro corajoso, generoso e bom vão-se dando numa gradação ascendente que lhe agregam outro elemento que o põe em cotejo com Pátroclo, citado como “um deus em conselhos” na *Odisseia* – Artur está sempre reunindo os anciãos e ouve os conselhos destes a fim de seguir vitorioso em suas batalhas. Não obstante, diante de tantas similitudes, uma diferença no mínimo interessante separa o companheiro de Aquiles e o rei Artur: o herói grego morre, é sepultado e transparecem nas lamentações que lhe oferecem e em seu funeral completo quanto aos ritos fúnebres o quanto ele é amado. Todos o pranteiam. Artur, por sua vez, tão amado que é, não morre literalmente – porque não merece! – e não recebe um funeral. Mesmo não morto, recebe a glória imperecível de permanecer na memória coletiva do pensamento medieval, pelo menos por (e muito além de) quinhentos anos:

“aquele famoso rei, foi ferido mortalmente e, trasladado dali à ilha de Avalon a fim de curar suas feridas, cedeu à coroa da Bretanha a seu primo Constantino, filho de Cador, duque de Cornubia, no ano 542 da encarnação⁴¹ do Senhor”.

O que Pátroclo e Artur têm a nos ensinar na contemporaneidade...? Porque *historiar* é investigar hoje?

É partindo do próprio princípio admitido pela *École des Annales* de que a literatura pode ser utilizada como fonte histórica para a compreensão da Antiguidade clássica e do Medievo que pudemos levantar as questões apresentadas nos textos de Homero e de Godofredo de Monmouth para as permanências de elementos constitutivos da construção narrativa do modelo heroico em Pátroclo e em Artur. Tais permanências podem até mesmo, grosso modo, figurarem nos super-heróis hollywoodianos saídos dos quadrinhos da Marvel ao longo do século XX. Generosidade, coragem e honra são elementos formadores e forjadores da nobreza guerreira, seja esta homérica, arturiana ou a que se apresenta a nós e a nossos filhos na sala de nossas casas.

⁴⁰ “...quadringentos & septuaginta viros solo caliburno gladio permit”.

⁴¹ A história do rei Artur e de seus cavaleiros foi cristianizada para combater os desvirtuamentos da cavalaria. De qualquer forma, esse código cavaleiresco, que pode ser resumido em três princípios – “fidelidade à palavra dada e lealdade perante todos; generosidade, proteção e assistência aos que dela precisam; obediência à Igreja, defesa de seus ministros e de seus bens” – traz em si, de forma resumida, os deveres do cavaleiro (MEDEIROS; TORRES, 2012, p.244).

A este respeito, é importante notar que o vocábulo grego *historía*, etimologicamente, nada tem a ver com o estudo do passado, mas é uma *investigação* feita no momento presente, em seu *continuum*, a fim de se averiguar os fatos apresentados se dão realmente como se mostram. A recomendação que Luciano de Samósata apresenta-nos em *Como se deve fazer história?*⁴² é a de que devemos sempre apresentar a verdade dos fatos, ainda que doam aos mecenas que pagam pela feitura das obras. Assim, a investigação acerca de Pátroclo e de Artur, ainda que apresentem hipérboles e a presença do maravilhoso e do auxílio das divindades que lhes potencializam a virtude heroica, trazem, por isso mesmo e paradoxalmente, o efeito que estes personagens causaram e causam, “vivos” na memória coletiva das sociedades e tempos em que estão inseridos.

Em tempos de manifestações por uma vida mais justa, buscas pelo sentido e reencantamento do mundo, é preciso parar e pensar porque o estudo da personalidade do herói fascina nossos jovens, deixa saudosos e nostálgicos nossos velhos, mexe com nosso inconsciente coletivo e por tudo isso se torna tão valioso estudá-lo. Seja o herói de classicistas, seja de medievistas, importa que se possa aprender e apreender deste herói lições que vão além do acadêmico, da pesquisa na mesa dentro de quatro paredes bibliotecárias tomadas por livros. Generosidade, bondade e coragem são elementos que devem permear ao ar livre o percurso de cada dia, a vida de cada homem que se permite ser gente em um mundo em que cada vez mais as máquinas assumem o papel de pessoas e pessoas se deificam em uma *imago Dei* desvairada e desvirtuada da realidade sofrida que as cerca. Há gente ao meu lado que me clama ser para ela um Pátroclo ou um Artur. Que a gesta destes heróis nos torne, como diz Reinhart Koselleck, seres afetados pelo passado, a fim de que possamos ter futuro em um futuro.

Referências bibliográficas:

Documentação textual:

HOMÈRE. *L'Odysée: Poésie Homérique*. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

HOMÈRE. *Iliade*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, Tome III (1994).

⁴² “Tucídides fez muito bem [...] em discernir entre a virtude e o vício na historiografia [...]. Diz ele que o que escreve é uma aquisição para sempre, mais que uma peça de concurso, voltada para o presente; diz ainda que não acolhe o fabuloso, mas deixa para a posteridade a verdade dos acontecimentos. Acrescenta também que a utilidade é o fim da história, de modo que, se alguma vez, de novo, acontecerem coisas semelhantes, se poderá, diz ele, consultando-se o que foi escrito antes, agir bem com relação às circunstâncias que se encontram diante de nós. E basta-me que o historiador tenha essa mentalidade” (§§ 42-43).

MONEMUTENFI, Galfrido. *Historiae Regum Britannie*. Washington, 1874. In: <http://gallica.bnf.fr>

MONMOUTH, Geoffrey. *Histories of the Kings of Britain*. Translated by Sebastian Evans [1904]. In: <http://www.sacred-texts.com>

_____. *Histories of the Kings of Britain*. Translated by Aaron Thompson [1999]. In: http://www.yorku.ca/inpar/geoffrey_thompson.pdf

Dicionários:

AUTENRIETH, Georg. *A homeric dictionary*. Translated by Robert T. Keep. Norman: University of Oklahoma Press, 1961.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

SILVA, Amós C. da; MONTAGNER, Airto C. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Ingráfica, 2007.

Bibliografia instrumental e específica:

AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do livro, USP, 1968.

AUERBACH, Erich. Filologia da literatura mundial. In: _____. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades/34, 2007.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929 – 1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. Trad. de Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Cia das letras, 1993.

CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. v. I e II. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003. (edição bilíngue – grego/português)

CARDOSO, Ciro F.S. & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História – ensaios de teoria e metodologia*. São Paulo: Elsevier, 1997. 18ª reimp.

CARLIER, Pierre. *Homero*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. Vol.1. São Paulo: Editora 34, 1996.

JAEGER, Werner. *Paideia – a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAUSS, Hans Robert *et alli*. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

Le GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Trad. de Jaime A. Clasen, Petrópolis: Vozes, 2007.

MAGNE, Augusto (org.). *A Demanda do Santo Graal*. Ed. fac-similada, Vol. I. Rio de Janeiro: INL, 1955.

MALTA, André. *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

ORLANDI, Eni Pucinelli. *Discurso e leitura*. São Paulo/Campinas: Cortez, Edunicamp, 1988.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da cultura clássica: Cultura grega*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2006. v.1.

REDFELD, James M. *La tragedia de Hector: natureza e cultura em la Ilíada*. Barcelona: Ensaïos/Destino, 1992.

RODRIGUES, José Carlos. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

_____. *Tabu do Corpo*. 7.ed. rev. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

ROMILLY, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

SALINAS, Pedro. *Ensayos de literatura hispanica*. Madri: Aguilar, 1958,

SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992, p.106.

SCHÜLER, Donaldo. *Carência e plenitude: uma análise das sequências narrativas na Ilíada*. Porto Alegre: Movimento, 1976.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EdUSP, 2002.

Artigos (material impresso e/ou eletrônico):

MEDEIROS, Francisco Roberto Silveira de; TORRES, José William Craveiro. *Resíduos clássicos no rito iniciático do cavaleiro medieval*. In:

<http://editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/233-246.pdf>

VARANDAS, Angélica. *O Rosto do Herói Medieval: Beowulf e Gawain. In: Brathair 10 (2), 2010: 26-50.*



**DO HERÓI HOMÉRICO AO HERÓI GERMÂNICO: UMA ANÁLISE
COMPARADA SOBRE O CÓDIGO DE CONDUTA GUERREIRO ENTRE A
ILÍADA E A *BATALHA DE MALDON***

Bruna Moraes da Silva¹

Resumo

Objetiva-se, através do presente artigo, investigar, a partir do estudo comparado, duas obras literárias distantes no tempo e espaço: *Iliada*, poema do século VIII a.C., e *A Batalha de Maldon*, do século X d.C., possuindo como enfoque de análise os códigos de conduta dos guerreiros presentes nas mesmas. Evidenciar-se-á similitudes, particularidades e diferenças entre uma epopeia e outra, analisando dentro delas, a partir dos estudos da Nova História da Batalha, não apenas questões ligadas à maneira de se fazer a guerra, mas especialmente como as personagens descritas se portavam diante do inimigo e da morte iminente, dando destaque aos valores que as guiavam, como honra, coragem e glória. Possuímos como hipótese central de nosso trabalho que esses poemas épicos, ao serem direcionados ao seu público, funcionavam como veículos educacionais, levando a ele diferentes normas a serem seguidas, assim como elucidando para nós, pesquisadores, questões do cotidiano no qual se inseriam.

Palavras-chave: guerreiro, *Iliada*, *A Batalha de Maldon*, literatura, código de conduta.

Abstract

We aim, through this article, to investigate, in a comparative study, two distant literary works in time and space: *Iliad*, a poem from the VIII century b.C., and *The Battle of Maldon*, from the X century a.D., having as focus of analysis the codes of conduct of the warriors present in them. We will point similarities, particularities and differences between one and another epic, analyzing within them, through the studies of the New History of Battle, not only issues related to the *warfare*, but especially how the described characters behaved before the enemy and impending death, highlighting the

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. E-mail: bruna.histoire@gmail.com

values that guided them, as honor, courage and glory. We have as central hypothesis of our work that these epic poems, targeted to its audience, functioned as educational vehicles, leading it to follow different rules, as well as elucidating for us, researchers, issues of daily life in which it operated.

Keywords: warrior, *Iliada*, *The Battle of Maldon*, literature, codes of conduct.

1. Introdução

Durante muito tempo, na historiografia, a documentação literária foi deixada de lado em prol de documentos oficiais, considerados os únicos capazes de revelar “as verdades” sobre o passado. Analisar poesias épicas, tragédias antigas ou modernas, era cabido a outras áreas do conhecimento que não a história. Porém, já há alguns anos, esses materiais começaram a ser verificados como documentações profícuas para o estudo das sociedades, sendo a literatura constatada por muitos autores, como é o caso de Antônio Celso Ferreira (2009), como uma via de acesso ao entendimento dos inúmeros universos culturais aos quais o historiador tem contato. Outro estudioso sobre a importância da literatura para a análise social, Antônio Cândido (2005), ressalta que a compreensão das obras literárias se faz através de uma interpretação dialética entre texto e contexto.

Partindo-se, assim, do pressuposto de que podemos verificar na literatura diferentes questões relacionadas ao pensamento social do contexto em que a obra está inserida, buscamos em nosso trabalho analisar, de maneira comparada², como as obras *Iliada* e *A batalha de Maldon* põe em destaque em seus versos o código de conduta do grego e do germânico, respectivamente, em campo de batalha, verificando as similitudes e afastamentos entre elas.

Apesar de distantes no tempo e no espaço (*Iliada* localizada no século VIII a.C. da Grécia Arcaica e *Maldon* no século X d.C., no que hoje conhecemos como

² No que concerne à metodologia de História Comparada, baseamo-nos nos procedimentos de Marcel Detienne, sintetizados em sua obra *Comparar o incomparável*, na qual o helenista objetiva relacionar as *representações culturais* das sociedades, independente da distância que se encontrem, seja ela no tempo ou espaço (DETIENNE, 2000: 47), criticando a máxima de só se poder “comparar o que é comparável”, lançada por Marc Bloch. A partir disso, alguns procedimentos são propostos, como é o caso da construção de *comparáveis* que são problemas definidos a partir do que se deseja analisar, de uma categoria estabelecida pelo pesquisador. Sendo assim, analisando duas sociedades afastadas no tempo e no espaço, buscamos a partir da categoria *guerreiro*, analisar a comparável *códigos de conduta em campo de batalha*, objetivando-se “descobrir formas moventes e múltiplas com as quais as sociedades se depararam, as representaram e se transformaram” (BUSTAMANTE; THEML, 2007:11).

Inglaterra), as duas obras possuem como tema a batalha, sendo a primeira sobre a Guerra de Troia e a segunda sobre o período de invasões escandinavas aos reinos saxões. Sendo assim, além de podermos verificar questões conectadas ao *warfare*, como armamentos e táticas utilizadas, também se faz possível analisar quais eram os códigos que os guerreiros seguiam, como se portavam diante do inimigo e da morte iminente.

A partir disso, podemos inserir nossa pesquisa no campo da História Militar ou, mais especificamente, na chamada Nova História da Batalha. Buscando explicá-la brevemente, podemos defini-la como uma área de estudos militar que, influenciada pela Nova História, passa a propor novos problemas e abordagem em relação à História Militar Tradicional. Como ressalta Pedrosa, o que se busca através dos estudos que se ligam a esse campo é ir além de narrar as batalhas em si, suas táticas e estratégias, concentrando-se nos protagonistas da batalha (PEDROSA, 2011: 12). Antela-Bernárdez também nos aponta que essa nova perspectiva é marcada pela atenção ao soldado e ao seu sofrimento em combate, tornando-se, assim, uma questão antropológica, havendo uma transmissão para o leitor dos diferentes sentimentos do guerreiro, como a dor e a fraqueza (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2010: 14).

Buscando instrumentos para analisar essas obras, reconhecemos alguns conceitos centrais para utilizarmos em nosso trabalho, como o de *representações sociais* e *poder*, mas também outros mais inerentes aos guerreiros da documentação, como honra e vergonha.

Em relação ao primeiro conceito citado, optando pela definição de Denise Jodelet, compreendemos *representações sociais* como a maneira pela qual um sujeito (s) se reporta a um objeto, podendo esse ser uma pessoa, coisa, ideia ou fenômeno natural. As *representações* são assim entendidas como o estudo “dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história” (JODELET, 2001: 10), permitindo-nos descobrir, por exemplo, elementos normativos de uma sociedade. Além disso, segundo a autora, toda representação é orientada para a comunicação, o que valida a nossa hipótese, pois defendemos que através da palavra do poeta colocava-se em pauta o que deveria ser rechaçado e seguido em sua sociedade, sendo suas obras verdadeiros instrumentos de *poder*.

Por *poder* entendemos, baseados na definição de José Carlos Rodrigues, um meio pelo qual se faz a manutenção de um sistema de regras, sendo esse responsável por

construir diferentes modelos de vida e de morte, organizando comportamentos, pensamentos e sentimentos (RODRIGUES, 1991).

Além disso, outros conceitos fundamentais para construirmos nossa hipótese são os de honra, coragem, vergonha e glória. Através da análise de diferentes autores, como Pitt Rivers e Rutheford, verificaremos como esses preceitos guiavam os heróis, podendo ser aplicados tanto ao grego quanto ao germânico, fazendo, é claro, os devidos afastamentos.

Assim, nossa problemática de pesquisa, inserida nos campos de análise da Nova História da Batalha e da História Comparada, possui como principal objetivo analisar como as obras *Iliada* e *A batalha de Maldon* demonstram o código de conduta dos guerreiros grego e germânico em batalha. Defendendo a hipótese de que a documentação literária não servia apenas como divertimento para o público que a recebia, mas sim que possuía em sua palavra verdadeiro instrumento de poder, explicitaremos como as sociedades analisadas se aproximam e distanciam em relação a nossa temática de análise.

2. Apresentação das obras

A fim de analisarmos as obras que aqui trabalhamos, faz-se essencial “perguntar a elas”, como ressaltado por Antônio Celso, questões como: 1) Quem criou a obra? 2) A que público se destina? 3) Que papel cumpre na sociedade da qual faz parte? 4) Que representações cria do mundo? A partir disso, buscaremos responder nesse momento as duas primeiras indagações, visto que as restantes se relacionam diretamente com a nossa hipótese central, que será desenvolvida nos tópicos seguintes.

Sobre o que nos conta a *Iliada* e quem nos conta? Essa obra, com 14 mil versos, juntamente com a *Odisseia*, é usualmente atribuída ao *aedo*³ Homero, que teria nascido na Jônia (em Esmirna ou Quios), hoje Turquia, por volta dos séculos IX - VIII a.C. Dizemos usualmente, visto que há um grande debate historiográfico, denominado *questão homérica*, em torno da composição dessas obras, discutindo-se, por exemplo, acerca da possibilidade das obras atribuídas a Homero serem, na verdade, produto da compilação de poemas de vários autores.

Contudo, o que se torna relevante para nós é o fato de essas epopeias, após milênios de sua criação, serem ainda lidas, analisadas e apontadas por diferentes

³ O *aedo* é conhecido pelo ofício de cantar poemas épicos, usualmente em banquetes, para a aristocracia guerreira grega, que pagava para ouvir seus poemas.

estudiosos como fontes profícuas para a compreensão da sociedade grega antiga. Além disso, os gregos daquela época, em sua maioria, estavam certos de que elas foram compostas apenas por um poeta, como ressalta Colombani (COLOMBANI, 2005: 6).

E qual o tema dessa obra? Apesar de terem sido provavelmente compostas no período situado entre 900-850 a.C., ela narra uma época anterior a Homero, denominada *Estrutura Palaciana e Sociedade Micênica*, abrangendo os séculos XV-XII a.C., aproximadamente (ROMILLY, 2001: 11). Ainda que muitos vejam a *Iliada* como tendo seu ponto principal a famosa Guerra de Tróia (c. 1250-1240 a.C.), esse épico é focado na ira de Aquiles, que se sentiu traído por seu companheiro de guerra e *basileus* de Micenas, Agamêmnon, pois havia lhe retirado seu botim de guerra, a jovem Briseida.

Em relação ao público alvo, como já citado, os *aedos* eram conhecidos por cantarem seus poemas especialmente em banquetes para a aristocracia guerreira, sendo pagos para exercerem seu ofício. Sendo assim, o conteúdo de seus cantos era referente, em sua maior parte, a genealogia desse grupo, aos grandes feitos dos heróis que os antecederam.

E a Batalha de Maldon? Quem nos conta e sobre o que? Esse documento, considerado um dos poemas mais conhecidos em inglês-antigo, possui em semelhança com a *Iliada* o fato de sua datação e autoria não serem precisas. Apesar de narrar uma batalha historicamente comprovada⁴, diferente da Guerra de Troia, não se sabe ao certo se teria sido escrita logo após o confronto, inclusive por um de seus participantes, ou posteriormente, sendo o poeta apenas descrito como *anônimo*. Ademais, o que chegou até nós foi um fragmento e não a obra completa. Essa teria pertencido a um manuscrito anterior ao século XVII, visto que por volta de 1621 sua identificação e catalogação teriam sido realizadas, passando a pertencer à coleção de Sir Robert Cotton (1571-1631), sob o nome *Othon A.XII*⁵.

Seu público alvo, segundo Clark, pertence, possivelmente, a metade do século XI: “O manuscrito no qual nosso poema sobreviveu e a linguagem do texto em si

⁴ As Crônicas Anglo-Saxãs demonstram o acontecimento dessa batalha (na entrada do ano 991), além de outras obras fazerem referências a ela, como é o caso de *Vita Oswald*, *Parker Chronicle* e *Liber Eliensis*. Este três documentos, inclusive, demonstram que, na verdade, houve duas batalhas ao invés de uma, sendo a poesia sobre *Maldon* uma possível compilação dos dois eventos (LEOPOLDINO, 2010: 94).

⁵ O manuscrito acabou sendo completamente destruído em um incêndio, mas poucos anos antes do incidente, o responsável pela coleção havia realizado uma transcrição do texto, da qual as traduções que temos hoje em dia se baseiam.

apontam para o século XI no Oeste e não no X, no leste” (CLARK, 1968: 55) ⁶. Porém, há poucas informações sobre o grau de recepção dessa obra.

E do que trata seu conteúdo? Como citado acima, a poesia faz referência a uma batalha que realmente ocorreu, travada entre os escandinavos, mais conhecidos como vikings, e os saxões, no ano de 991, na região de Maldon, pertencente ao condado de Essex ⁷. O período do qual narra (final do século X a.C.), era do reinado de Æthelred II (978-1016), conhecido pelo epíteto de *O despreparado (the unraed)*. Ele é marcado por diversas tentativas de domínio por parte dos escandinavos, sendo a batalha sobre a qual analisamos uma delas.

Através de sua forma poética, os 325 versos do fragmento *A Batalha de Maldon* narra o acontecimento pela visão dos vencidos (saxões), sendo os escandinavos caracterizados como *o outro*, como pode ser visto pela categoria de pagão a eles atribuída. O foco dessa obra é dado a personagem de Byrhtnoth, líder (*earl*) saxão de Essex, e também de sua relação com guerreiros que o seguiam.

O poema não é iniciado com o conflito direto. Antes há a tentativa de negociação por parte dos escandinavos, que oferecem receber um tributo para não combaterem. Porém, isso não é aceito pelos saxões, tendo o *earl* concedido, inclusive, abertura de espaço para os inimigos, que se encontravam separados por um rio. Culminando com a morte de Byrhtnoth, com a conseqüente fuga de muitos guerreiros, mas também da coragem e lealdade de outros, a análise sobre essa obra releva uma série de debates a respeito da real intenção do poeta ao demonstrar essa batalha. Culpabilizar Byrhtnoth por um erro tático ao dar passagem para os vikings ou exaltá-lo como um líder que deve ser lembrado por sua coragem são algumas das opiniões que vemos na historiografia sobre o tema e que analisaremos posteriormente neste trabalho.

Assim, tendo demonstrado os diferentes debates acerca da autoria dessas obras, o contexto em que foram escritos, assim como os temas que expõem, buscaremos no tópico seguinte analisar questões relacionadas ao *warfare*, dando destaque as maneiras de se fazer a guerra descritos por Homero e pelo autor de *A batalha de Maldon*.

3. Visões gerais sobre as batalhas: táticas e armamentos

⁶ Todas as traduções de obras historiográficas são por nós realizadas.

⁷ Nesse período, o que hoje conhecemos como Inglaterra, era a união de sete regiões (Heptarquia): Northumbria, Mercia, Ânglia Oriental, Kent, Essex, Sussex e Wessex.

Poucos estudos são feitos sobre o *warfare* na *Iliada* e na *Batalha de Maldon*. Sendo assim, buscaremos através de uma análise de conteúdo verificar as táticas e armamentos que são descritos nessas obras, assim como a existência de líderes e seus papéis dentro do campo de batalha.

Em relação aos confrontos narrados por Homero, apesar de um grande número de guerreiros participar da Guerra de Troia, o foco da epopeia não se dá na ação conjunta desses homens, mas em combates singulares, não planejadas em equipe e sim pelo próprio herói. Porém, isso não descarta a formação do exército na hora do ataque, caracterizada, inclusive, pela palavra falange (φάλαγγες), que designa a linha de batalha (CHANTRAINE, 1968: 1173) e que posteriormente poderemos ver como uma formação essencial do exército macedônico, por exemplo. Porém, diferente desse último e também da formação dos *hóplitas* na Grécia Clássica, a organização dos guerreiros narrada por Homero, apesar de ser denominada igualmente de falange, não possui a mesma rigidez daquela, sendo fluída e suscetível a ação individual dos heróis, como ressalta Hans Van Wees ao longo de seu trabalho (1994).

Em relação às armas utilizadas, podemos verificá-las em diferentes cenas. A opção pelo uso de lanças é mais vista na *Iliada*, podendo o herói carregar até mesmo duas delas. Segundo Wees, ela é o armamento mais importante em campo de batalha para o herói homérico. Porém, outros armamentos como espadas, machado e o arco e flecha podem ser vistos na obra analisada. Em relação aos instrumentos de proteção, podemos ver os escudos, descritos como redondos, muito largos e alguns até mesmo chegando a tocar os pés de seu portador, como é o caso do de Heitor. Além disso, verificamos o uso de elmos, couraças, cinturões e cmênides. De acordo com Hans Van Wees, o equipamento dos heróis não era uniforme, alguns portavam escudos maiores que outros, por exemplo (WEES, 1994: 131).

O material desses armamentos e indumentária era, na maior parte dos casos, o bronze, sendo alguns escudos e elmos feitos de couro. O ouro também pode ser visto na confecção. Ainda segundo Wees, a descrição das armas em Homero nem sempre são realistas, visto que há um grande nível de decoração e materiais pesados. Porém, o autor defende que não podemos falar de uma inconsistência com a realidade, visto que Homero está cantando sobre heróis, com força descomunal: “É possível, então, que Homero não esteja tão preocupado em apresentar uma imagem precisa das armas da Idade do Bronze, que apresentar uma ofuscante, se fantasiosa, imagem do equipamento

heroico” (WEES, 1994: 134). Sendo assim, a proteção e o status de sobrepujariam a maior capacidade de mobilidade.

Em relação ao uso de cavalos, não vemos na *Iliada* heróis combatendo em seus dorsos. A presença desses animais se dá nos carros, como é o caso das bigas, que serviam tanto para levar o guerreiro até o campo de batalha quanto, por vezes, para realizar ataques.

No tocante à liderança em combate, havia um comandante geral durante a Guerra de Troia, o *basileus* de Micenas, Agamêmnon, mas outros heróis também demonstram um papel de liderança durante a batalha, havendo diferentes chefes⁸. Apesar de algumas passagens remeterem a necessidade de se obedecer a Agamêmnon, há momentos de contestação a sua ordem, sendo o mais marcante deles o debate que tem com Aquiles quando decide tomar dele seu botim de guerra.

Além da busca por honra e glória, que analisaremos mais a fundo no próximo capítulo, a guerra também era um meio de se angariar γέρας (*gêras*), ou seja, direitos e privilégios que poderiam vir através dos botins conquistados e também do reconhecimento pelos atos de bravura.

Já em relação ao poema *A Batalha de Maldon*, também possuímos poucas informações sobre a maneira de se fazer a guerra dos germânicos. Como ressaltado por Hooper, “Verificando a estratégia, como um todo, as descrições do *warfare* são muito simples para permitir que muito seja dito” (HOOPER, 1989: 197). Porém, podemos ver dentro do poema certas características de armamentos e, em especial, da liderança.

Assim como a *Iliada*, o foco é dado em batalhas singulares. O combate corpo a corpo é posto em cena. Porém, também há momentos de ataques planejados em conjunto, dando destaque a ação de comando do líder, como o seguinte: “Byrhtnoth permaneceu pronto com os seus homens; ele ordenou que se fizesse uma barreira de batalha com os escudos, e que aquela tropa resistisse firme contra o inimigo” (*A Batalha de Maldon*, linhas 97-129). Além de incitar a coragem em seus seguidores, o *earl* ensinava como se portar em campo de batalha, como agir frente ao inimigo.

Defendemos que esse papel de liderança é um dos principais temas da obra. Diferente da *Iliada*, em que o chefe dos exércitos Agamêmnon é pouco citado como um

⁸ Essa passagem, por exemplo, demonstra-nos isso:

“Assim, uns após outros, em falange [φάλαγγες], os Dânaos precipites ao prélio se lançavam, mudos, sob as ordens dos chefes (ninguém diria fossem, os que marchavam, homens dotados de voz), calavam, reverentes aos seus capitães assinalados” (HOMERO, *Iliada*, IV, vv.427-432).

líder de seus guerreiros, Byrhtnoth assume um papel de verdadeiro agente frente aos seus seguidores.

Em relação aos armamentos, assim como na *Iliada*, a presença da lança é primordial, tanto do lado saxão quanto dos escandinavos. As espadas também eram utilizadas, assim como o arco e flecha. Os escudos faziam parte da indumentária e, diferente dos pertencentes aos guerreiros homéricos, eram feitos de madeira. Também devemos destacar que apesar de verificarmos saxões batalhando com escandinavos, ou seja, grupo diferentes, há uma semelhança das armas e vestimentas dos dois lados da batalha, não havendo por parte do autor uma distinção clara entre eles nesse tópico.

Diferente da poesia homérica, vemos a presença de guerreiros montando a cavalo, apesar de não ser algo muito mencionado na obra.

A guerra para os saxões também possuía objetivos semelhantes aos dos gregos, sendo um meio de adquirir riquezas, prestígio e honra, como ressaltado por Roberta Leopoldino (LEOPOLDINO, 2010: 70).

Já no que concerne à tática de guerra, apesar de o poema ser narrado pelos saxões, uma estratégia dos escandinavos, é destacada, inclusive aqui já citada: o pedido de pagamento de tributo (*danegeld*, o ouro danês) como forma de evitar o embate físico⁹. Segundo Clark e Roberta Leopoldino, o reinado de Æthelred no qual a batalha de Maldon foi travada, ficou conhecido pelo pagamento constante da *danegeld*, o que inclusive é apontado por estudiosos do documento como um motivo pelo qual o *earl* não teria aceito o acordo: o poeta estaria fazendo uma crítica a falta de coragem de enfrentar os escandinavos em batalha, um protesto, mostrando a morte de guerreiros valorosos que estavam lutando contra o pagamento (LEOPOLDINO, 2010: 20).

Após esse episódio, verificamos outra ação que podemos relacionar as táticas de guerra ou, como mais usualmente apontado, como um erro tático do lado saxão. Estamos nos referindo a uma das passagens mais debatidas pela historiografia de *A Batalha de Maldon*, inserida no momento anterior ao combate em que os saxões e *vikings* ainda se encontravam separados pelo rio:

⁹ Como defendido por Johni Langer, apesar da imagem dos *vikings* ser usualmente associada a atos de pirataria, sem noções de estratégia na hora do ataque em campo de batalha, pode-se verificar que havia sim uma série de táticas militares por parte desse grupo. A busca por um acordo antes do conflito armado, por exemplo, denota o que Langer denomina “ciclo de decisões”, no qual se enviava diplomatas (ou espíões) para tentar negociações com os rivais. Informação retirada do artigo do autor *Técnicas de guerra dos vikings*, disponível em http://www.nethistoria.com.br/secao/ensaios/418/tecnicas_de_guerra_dos_vikings/capitulo/1/.

Quando eles (os vikings) perceberam isso e assim que viram que lá eles tinham encontrado ferozes guardiões da passagem, os hostis convidados começaram a trapacear [*lytegian*], exigindo que eles deveriam poder passar para a terra, por sobre aquela parte rasa no rio liderar sua tropa por sobre o vau. Então o nobre, por seu excesso de confiança [*ofermode*], começou a conceder muito terreno [*alyfan landes to fela*] para o povo hostil (*A Batalha de Maldon*, linhas 85-9).

Através da análise das palavras *lytegian* e *ofermode*, diferentes autores que se dedicaram a analisar o poema, como Tolkien¹⁰ e Gneuss, destacam a falha tática do lado saxão. Sendo o primeiro termo usualmente traduzido por *agir astutamente*, o segundo gera diversos debates, sendo muitas vezes entendida por *orgulho*, *coragem em excesso*, entre outras. Desse modo, os autores citados e outros mais, defendem que a atitude tomada pelo *earl* demonstra sua ingenuidade frente aos escandinavos, assim como seu orgulho excessivo, acreditando que poderia vencê-los. A intenção do poeta seria, portanto, fazer uma crítica ao líder. Porém, não concordamos com essa posição, mas discutiremos acerca de nossa hipótese sobre esse ponto no tópico a seguir, visto que se relaciona com o código de conduta germânico.

Assim sendo, podemos verificar que ambos os poemas se aproximam ao dar destaque a batalhas individuais em prol do ataque em conjunto. As armas utilizadas também se assemelham, mas o papel de liderança assumido por Byrhtnoth na obra saxã é muito mais evidenciado que o de Agamêmnon na *Iliada*. Porém, como já citamos, o foco de nosso artigo são os modelos normativos representados pelos poetas em relação ao guerreiro frente à batalha, como analisaremos no capítulo a seguir.

4. O código de conduta guerreiro: entre gregos e germânicos

Como citado em nossa introdução, a literatura épica, seja ela pertencente à sociedade grega antiga ou a medieval, não servia apenas como forma de lazer para seus ouvintes: além de nos auxiliar no presente para o entendimento das culturas passadas, elas serviam em sua época de circulação como verdadeiros veículos de códigos éticos para seu público ouvinte¹¹, seja ele a aristocracia guerreira ou os saxões que sofriam com as invasões escandinavas. Como ressalta Antônio Cândido,

¹⁰ De acordo com Jorge Luis Bueno Alonso, Tolkien interpreta o poema de *Maldon* através de sua obra *The homecoming of Beorhtnoth*, e condena a atitude de Byrhtnoth através da análise do vocábulo *ofermode*, vendo seu uso como uma conotação negativa por parte do poeta, indicando que seu real desejo era demonstrar a coragem dos que seguiam o *earl* e não as atitudes deste (ALONSO, 2010: 137).

¹¹ O papel social das obras homéricas era tão marcante na sociedade grega que eles faziam parte da chamada *paideia*. Esse termo significa, literalmente, “educação de meninos”, mas podemos compreendê-

[...] a arte é social nos dois sentidos: depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais (CANDIDO, 2005: 29).

A validação desse código de conduta pode ser reiterada, inclusive, pela maneira a qual usualmente chamamos os que fizeram parte dessas batalhas: heróis. Pertencer a essa categoria é ser um exemplo para a sociedade, demonstrando através de seus atos e valores o que deveria ser seguido. Essa visão se aproxima de diversos autores que já se dedicaram a analisar esse tema, como é o caso de Cedric Whitman, que vê nessas personagens um modelo.

Porém, havia uma série de prerrogativas a serem seguidas pelos heróis para serem considerados como tal, seja ele grego ou germânico. Apesar de não podermos homogeneizar essa categoria, como se todos possuíssem as mesmas características, questões como a virtude, honra, vergonha e coragem são essenciais para sua formação e deveriam ser seguidas ou rechaçadas até mesmo na hora da morte. Além disso, como ressalta Renata Cardoso de Sousa, ao analisar o caso grego, “A virtude (*areté*) do herói possui um *locus* privilegiado de teste: é na guerra, no campo de batalha, que a sua excelência será testada” (SOUSA, 2012: 30).

Primeiramente, analisaremos atributos heroicos, como os acima citados, dentro do caso grego e após isso nos focaremos no caso germânico, verificando como o código de conduta do guerreiro homérico possui semelhanças com aquele, mas também evidenciando os pontos de distanciamento.

Ao nos remetermos ao caso *Iliada*, podemos verificar que o herói era guiado por duas questões principais: 1) Matar o inimigo, que quanto mais valoroso, mais honroso seria; 2) Morrer belamente, enfrentando a morte com coragem. Porém, ambas são guiadas pelos conceitos acima citados: honra, coragem, vergonha e glória são elementos essenciais na construção do guerreiro grego e o *aedo*, ao cantar para a aristocracia guerreira, demonstrava essas virtudes essenciais.

No caso da honra, por exemplo, Ruthheford define bem o que podemos entender por esse conceito na Grécia Antiga:

lo como um conjunto de atividades educacionais e culturais da sociedade grega. As crianças aprendiam a ler com as epopeias e chegavam a sabê-la de cor, além de tocarem cítara recitando seus versos

No coração do sistema de valores dos heróis de Homero está a honra, *τιμή*, expressa pelo respeito de seus pares e personificada em formas tangíveis – tesouros, presentes, mulheres, um lugar honorável no banquete. Em tempo de guerra é inevitável que a honra seja ganha sobretudo pelas proezas em batalha, habilidade como um líder e um lutador. Outras qualidades são também admiradas – habilidade como orador, piedade, bom senso e conselho, lealdade, hospitalidade, gentileza, mas essas são secundárias e a última poderia de fato estar sem lugar no combate (RUTHERFORD, 1996: 40).

Portanto, o valor da honra presente no herói depende tanto de suas atitudes em campo de batalha e em outras áreas, como a oratória, mas também da visão que o outro tem sobre ele, pelo *respeito de seus pares*. Sendo assim, o conceito de vergonha é intrinsecamente conectado ao de honra.

Conhecido por *aidós* na Grécia Antiga, esse valor, usualmente traduzido por vergonha, também pode ser percebido pelo próprio sujeito que praticou o ato, mas especialmente por aquele que aponta o erro cometido. Segundo Schein, *aidós* “é o medo da desaprovação ou da condenação pelos outros que faz um homem ficar e lutar bravamente” (SCHEIN, 2010: 177). Em uma sociedade marcada por seu caráter agonístico¹², na qual cada homem vive em função do olhar do outro, realizar feitos honrosos e se afastar dos vergonhosos era central. Sendo assim, como ressalta o antropólogo Julian Pitt-Rivers, os conceitos de honra e vergonha são conectados com a imagem que cada um constrói de si mesmo e também do que o grupo social constrói dele (PITT-RIVERS, 1992: 18).

O conceito de coragem também é central para a sociedade, assim como a germânica, como veremos. Balot faz uma síntese do que podemos entender sobre ele: “Eu começo com uma definição ampla e prática de coragem – como a qualidade ou disposição de caráter que torna possível um indivíduo superar o medo a fim de alcançar uma meta pré-concebida” (BALOT, 2004: 407). A passagem da *Iliada*, a seguir, destaca um diálogo entre heróis que demonstra muito bem essa coragem em contraposição a covardia, ao temor na batalha:

‘Sei que és bravo, não precisas recordar-me. Os melhores da armada, se fôssemos eleitos para arma uma emboscada – é aonde o guerreiro demonstra seu valor: o frouxo e o forte transparecem; furta-cor, o vil

¹² *Agonístico* é, segundo Renata Cardoso de Sousa, um termo que não existe na língua portuguesa, ele “é um adjetivo derivado de um processo de aportuguesamento cuja base etimológica é a palavra *ágon* (competição). Foi utilizado para caracterizar a sociedade helênica no que diz respeito à noção de competição: o indivíduo está sempre sob o olhar do *público*, sendo sinalizado por ele quando comete atos dignos (honrados) e indignos (vergonhosos)” (SOUSA, 2012: 31).

muda sempre de cor; trêmulo, o coração o infirma e faz dobrar o joelho; ora num pé, ora no outro recai; palpita forte o peito, ao pressentir a Moira; os seus dentes estralam; não muda a cor o forte, que jamais se deixa turbar em demasia, quando o põem em emboscada: anseia apenas pela hora do combate atroz; fosse esse o caso, força e valor, ninguém, nunca, te poderia negar. Alanceado ou ferido talvez, mas não por certo à nuca ou na coluna, pelas costas; no peito ou no abdômem o golpe de alcançaria, pugnando na linha de frente (HOMERO. *Iliada*. XIII, vv. 275-291)

E essa coragem deveria ser vista especialmente na morte, no caso grego. O conceito de *bela morte*, analisado por Vernant, remonta-nos esse ideal. Para atingi-la, seria necessário morrer jovem em batalha¹³, como um homem valoroso, demonstrando toda virilidade, honra e coragem. A beleza juvenil do guerreiro seria, assim, sempre remorada e serviria de exemplo para gerações vindouras, como nos demonstra o herói Heitor: “não é desonra morrer lutando pela pátria; a salvo esposa e filhos estão, bens e casa intactos, quando os Gregos com suas naus regressarem à terra nativa” (HOMERO, *Iliada*, XV, vv. 495-498). Os homens devem acatar o seu destino, mesmo que esse seja trágico, selando com sua *bela morte* sua vida de *areté*, de virtude.

E havia algum objetivo por parte do guerreiro ao seguir todos esses valores de conduta? Sim: atingir a glória era o maior deles. Segundo Detienne, herói homérico era marcado por dois tipos de glória: *Kléos* e *Kudos*. O último se refere à glória do combatente cedida pelos deuses e o primeiro a que vingará na memória social. Como podemos verificar em diversas passagens, como a seguinte, esse elemento é fundamental na sociedade cantada por Homero: “Se eu te atingir e em cheio te ferir com o bronze agudo, então, embora forte e autoconfiante, *a mim darás a glória* e ao Hades, corcéis-célebres, a psiquê” (HOMERO, *Iliada*, XVI, vv. 623-626, grifos nossos).

Sendo assim, a verdadeira morte para esses homens era o esquecimento, pois para existir, estando o homem vivo ou morto, era necessário ser reconhecido pelos seus iguais através dos atos de honra e coragem.

Já no caso do herói germânico, muito do que vimos acima se assemelha aos seus códigos de conduta: honra, coragem, busca por glória eterna e rechaço a atitudes vergonhosas são centrais na obra *A Batalha de Maldon*. Apesar de termos visto certas peculiaridades ao caso grego, como é o caso das palavras utilizadas na língua para os

¹³ A questão de morrer jovem ao invés de na velhice, pode ser vista na fala de Menelau, rei de Troia: “[...] A um moço que tomba no campo da luta, é decoroso fazer trespassado no solo fecundo; belo de ver é ele sempre, apesar de sem vida encontrar-se. Mas profanarem os cães as vergonhas, a cândida barba e a veneranda cabeça de um velho que a vida perdesse, é para os míseros homens, sem dúvida, o quadro mais triste” (HOMERO. *Iliada*, XXII, vv. 71-76).

conceitos trabalhados e a necessidade de uma bela morte, concordamos que, em geral, as definições aqui trabalhadas podem se estendidas ao caso do guerreiro saxão, sendo a constatação de Schein aplicável as duas obras analisadas: “A vida é vivida e a morte é morrida de acordo com esse código de valores: para ser totalmente humano - isto é, ser um herói - significa matar ou ser morto por honra e glória” (SCHEIN, 1984: 71).

Clark, estudioso de *A Batalha de Maldon*, também ressalta esse ponto, considerando que o conflito central dentro da obra não é entre saxões e vikings, mas sim entre heroísmo e covardia, tendo a honra que sobrepujar os impulsos do homem frente ao seu desejo de sobrevivência:

Em *A Batalha de Maldon*, o poeta Anglo-Saxão busca enaltecer heróis e condenar covarde, dividir os homens – homens Ingleses – em classes de ovelhas e cabras de acordo com um inequívoco critério: aqueles que avançam contra o inimigo são bons, aqueles que fogem deles são maus [...] Subsequentemente todo inglês deve escolher entre vida e desgraça ou morte e honra (CLARK, 1968: 57).

Diversas passagens do poema nos demonstram isso, citaremos apenas duas delas para reiterarmos nosso ponto de vista: “Ele, então, ordenou a cada um dos jovens guerreiros para soltarem seus cavalos, leva-los para longe e continuarem a pé e voltarem suas mentes para suas mãos e para a grandiosa coragem” (*A Batalha de Maldon*, linhas 01-04); “Ele avançou cheio de raiva, lutou de forma resoluta, ele desdenhava a fuga” (*A Batalha de Maldon*, linhas 253 – 254).

Sendo assim, defendemos que a intenção do poeta ao narrar sobre essa batalha era enaltecer aqueles heróis que, como já citados, se recusaram a mais uma vez pagar um tributo e viram que o real embate deveria ocorrer, mesmo que seu final não fosse a vitória pelo lado saxão.

Apesar de, como já citado, muitos autores, defenderem que o poeta faz, na verdade, uma crítica ao *earl* Byrhtnoth, vista através, especialmente, do uso da palavra *ofermode* como uma atitude de orgulho por parte desse líder, cometendo um erro tático e pensando que sua vitória estava garantida, defendemos, assim como Clark e Leopoldino, que o intento ao usar a palavra foi demonstrar um símbolo do espírito heroico, expressando uma evidente ligação ao código de conduta guerreiro germânico.

Podemos verificar que essas interpretações que veem na ação do *earl* uma crítica por parte do poeta a sua postura, denominadas de “interpretação recebida” por Clark, se

dão por analisar essas palavras separadamente do contexto ¹⁴, que ao contrário de buscar desmerecer o *earl*, enfatiza a todo momento sua coragem e liderança. A análise de Irving Jr. sobre o tema também aponta a atitude do *earl* como uma expressão de seu heroísmo, ainda que do ponto de visto tático, sua atitude possa ter sido errada:

Taticamente, o convite de Byrhtnoth é um exemplo desastroso de estupidez (presumidamente os ingleses poderiam ter mantido os vikings na ilha até os matarem de fome), mas como uma expressão de heroísmo pessoal é um excesso aceitável e compartilhado, em certa medida, por cada um dos ingleses individualmente. O chamado vai além da água gelada, e a ruína está implícita nisso; mas isso não é um mero equívoco ou um erro de julgamento – é inevitável (JR., 1961: 462).

Além disso, outro ponto que deve ser ressaltado como pertencente ao código de conduta germânico, aqui já citado, é a extrema lealdade ao chefe. Diferente da epopeia homérica, seguir o líder e seus ideais, mesmo que já se encontre morto, é essencial em *A Batalha de Maldon*. Como defendido por Roberta Leopoldino e outros autores, isso nos remete ao ideal de *comitatus* germânico, um acordo de fidelidade entre o *earl* e seus seguidores, sendo um grande sinal de desonra se esses cometessem atos de covardia, como a fuga da batalha. O líder garantiria essa ligação tanto através de suas ordens quanto recompensando seus companheiros de combate com presentes (LEOPOLDINO, 2010: 17). Uma das passagens do poema que demonstra esse ideal é a seguinte:

O espírito deve ser mais forte, o coração mais valente, a coragem deve ser grandiosa, enquanto nossas forças diminuem. Aqui jaz nosso senhor todo destroçado, o bom homem no solo. Poderá para sempre lamentar aquele que agora pensa em fugir deste campo de batalha. Eu sou velho em vida; eu não irei embora, mas ao lado de meu senhor eu, de tão amado homem, pretendo jazer (*A Batalha de Maldon*, linhas 312 – 319).

Além da lealdade ao líder, outro distanciamento que podemos verificar entre *A Batalha de Maldon* e a *Iliada* é o caso da *bela morte*. Apesar de na epopeia homérica podermos ver pessoas de maior idade no momento da guerra, elas nunca vão ao campo de batalha, pois seria vergonhoso a morte de um velho em combate, como já visto. No

¹⁴ Clark, ao citar sobre o trabalho de Tolkien, defende que “Como seus seguidores estavam a fazer, Tolkien baseou sua visão do poema em poucas linhas e fez breve referência ao texto como um todo: ele descreveu seu drama em verso, a personificação poética de sua resposta do poema como ‘um comentário estendido das linhas 89,90 do original [...]’ (CLARK, 1979: 257).

caso de *Maldon*, podemos ver que há a presença de pessoas de mais idade no embate, com é o caso da personagem que profere a citação acima, Byrhtwold, destacado como *velho em vida*, mas também de Dunmere, caracterizado da mesma forma ¹⁵, além do próprio Byrhtnoth ser apontado pela historiografia como um guerreiro de idade mais avançada. Apesar de Roberta Leopoldino destacar que o senso comum era que jovens fossem a guerra, a presença de idosos não era rechaçada e isso pode ser visto através da hipótese de que a coragem desses homens se sobrepujava até mesmo a velhice (LEOPOLDINO, 2010: 77).

Sendo assim, como sintetizado pela autora Jorgensen ao trabalhar sobre a poesia germânica,

A representação do *warfare* na poesia constitui tanto uma codificação de experiência, uma maneira de refletir sobre eventos contemporâneos como o assalto e a invasão escandinava e, ao mesmo tempo, uma idealização, parte de um imaginário compartilhado centrado no herói, o passado dos anos migratórios, senhorio e laços de *comitatus*, coragem e violência, e a cultura material de tesouros, armamento, e os salões (JORGENSEN, 2009: 319).

Portanto, podemos definir que tanto a *Iliada* quanto *A Batalha de Maldon* possuem como conceitos centrais a coragem e a vergonha, sendo a primeira responsável por garantir a glória e honra do herói e a segunda o seu esquecimento. O mais importante para esses guerreiros era permanecer na memória social e como ressaltado por Leopoldino ao analisar o caso germânico, o poeta possuía um papel essencial para que isso fosse alcançado (LEOPOLDINO, 2010: 68), sendo essa característica também constatada no caso grego, reiterando nossa hipótese de que através dos poemas analisados podemos verificar diferentes questões acerca do código de conduta guerreiro grego e germânico.

5. Conclusão

Através de uma análise comparada, foi possível verificar como, apesar de certas peculiaridades, guerreiros tão afastados no tempo e no espaço comungam códigos de conduta muito próximos em campo de batalha. Ser corajoso, não fugir do combate, buscar honra e glória são características que podemos aplicar aos dois casos aqui analisados, demonstrando ser possível realizar comparações mesmo que distantes, como

¹⁵ “Dunmere então disse, balançou sua lança, um velho homem, por sobre todos e ordenou que cada um dos guerreiros vingasse Byrhtnoth” (*A Batalha de Maldon*, linhas 255-7).

postulado por Detienne, conciliando uma reflexão atenta tanto às semelhanças quanto às diferenças.

Além disso, buscamos ao longo de nosso trabalho ressaltar como o papel da literatura é essencial tanto para o trabalho do historiador quanto para a sociedade da qual fazia parte. Os estudiosos de hoje podem verificar através dos versos de um poema diversas *representações* das práticas, crenças e normas de sociedades passadas, analisando seus papéis sociais, buscando compreender tanto a intenção do criador da obra quanto como aquele público poderia ser influenciado por ela através do sistema de regras que proferem.

Através da inserção de nossa pesquisa no campo da Nova História da Batalha, foi possível verificar não apenas a indumentária dos guerreiros descritos por Homero e pelo poeta de *A Batalha de Maldon*, mas também dar evidência as maneiras de se portar frente ao inimigo e a morte durante a guerra, revelando que o herói era atrelado a diferentes valores e deveria seguir determinadas condutas para ser incluído nessa categoria.

Analisar a guerra demonstrada por Homero na obra *Iliada* nos revela como seus guerreiros, portados de armamentos e escudos de bronze, prontos para atacar o inimigo, não se definiam apenas por esses elementos, mas também por seus valores frente à batalha. Permanecer na memória coletiva após a morte, realizar feitos honrosos, ter coragem para enfrentar os inimigos, guiavam o herói homérico e o definiam como tal. A partir disso, mostrava-se aos que ouviam o *aedo*, a aristocracia guerreira, aquilo que fazia parte de seu cotidiano, lembrando-a o que deveria seguir.

Em *A batalha de Maldon* também vemos esses ideais valorizados pelo poeta: ter coragem para enfrentar o inimigo e rechaçar aqueles que fogem é o foco nesse poema épico. A lealdade ao líder também é outro fator que se destaca na obra, o que é pouco visto na *Iliada*. Seguir os ideias de seu *earl*, mesmo que já morto, era um fator de honra para o herói germânico, que seguia seu código guerreiro presente há tempo em sua cultura.

Através das diferentes hipóteses sobre as “reais intenções” do poeta ao escrever *A batalha de Maldon*, defendemos ao longo de nosso trabalho que apesar de diversos estudiosos verem no *ofermode* de Byrhtnoth uma atitude de orgulho que sobrepôs uma vantagem tática, vemos nesse ato, na verdade, um exemplo do código de conduta do guerreiro, que deveria enfrentar o inimigo mesmo que isso significasse sua morte e a perda da batalha, atitude intrínseca ao ideal guerreiro germânico. A própria atitude do

earl ao negar o acordo proposto pelos daneses através do pagamento da *danegeld* evidencia esse código que postulava que a coragem deveria ser um guia central para o guerreiro.

Assim, podemos concluir nosso trabalho com uma passagem de Vernant, que apesar de se aplicar ao estudo do caso Grego, pode resumir o que viemos debatendo ao longo de nosso trabalho:

Para que a honra heróica permaneça viva no seio de uma civilização, para que todo o sistema de valores permaneça marcado pelo seu selo, é preciso que a função poética, mais do que objeto de divertimento, tenha conservado um papel de educação e formação, que por ela e nela se transmita, se ensine, se atualize na alma de cada um este conjunto de saberes, crenças, atitudes, valores de que é feita uma cultura (VERNANT, 1989: 42).

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HOMERO. *Iliada* – 2 vols. Tradução, Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.

ANÔNIMO. *A Batalha de Maldon*. Tradução, Elton O. S. Medeiros. *Brathair* 12 (1), 2012: 161-183

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Jorge Luis Bueno. The translator's "ofermod": reconsidering *Maldon's* "for his ofermode" (89) in translation through J.R.R. Tolkien's *The Homecoming of Beorhtnoth*. *Revista Canaria de estudios ingleses*, 61, novembro de 2010, pp.135-148.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja; VIDAL, Jordi. *La Guerra en la Antigüedad desde el presente*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2011, p. 141-161.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Nota crítica à *bela morte vernantiana*. *Clássica*, São Paulo, v. 7/8, 1994/1995, p. 56-62.

BALOT, Ryan. Courage in the democratic *polis*, *Classical Quarterly*, Cambridge, Cambridge University Press, v. 54, n. 2, 2004, p. 406-423.

BARROS, José D'Assunção. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 1-30, 2007.

BLOOMFIELD, Morton W. Beowulf, Byrhtnoth, and the Judgment of God: Trial by combat in Anglo-Saxon England. *Speculum*, vol.44, nº 4, outubro, 1969, p;.554-559.

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000.

CARRIER, Pierre. *Homero*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CLARK, George. “The hero of Maldon: Vir Pius et Strenuus”. *Speculum*, vol. 54, n. 2, p.52- 71, 1979.
- _____. “The Battle of Maldon: A Heroic Poem”. *Speculum*, vol.43, n.1, p.257-282, 1968.
- COLOMBANI, María Cecilia. *Homero. Iliada: una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos editor, 2005.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- FERREIRA, Antônio Celso. *A fonte fecunda*. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCAS, Tânia Regina de. *O Historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p.61-91.
- FINLEY, Mose, I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1982.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. *Dédale: mythologie de l'artisan em Grèce Ancienne*. Paris: La Découverte, 2000.
- GNEUSS, Helmut. “The Battle of Maldon”⁸⁹: Byrhtnoth’s “Ofermod” Once Again. *Studies in Philology*, Vol.73, nº 2 , abril, 1976, pp.117-137).
- HOOPEr, Nicholas. The Anglo-Saxons at War. In: Chadwick Hawkes, Sonia. *Weapons and Warfare in Anglo-Saxon England*. Oxford University Committee for Archaeology, 1989, pp. 191–202.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- JODELET, Denise (Org.). *Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- JORGENSEN, Alice. The trumpet and the Wolf: Noises of battle in Old English Poetry. *Oral Tradition*, 24/2, 2009, pp.319-336.
- JR., EDWARD B. IRVING. The heroic style in “The battle of Maldon”. *Studies in Philology*, vol.58, nº 3, jul., 196, pp.457-467.
- KIRBY, I. J. In Defence of Byrhtnoth. *Florilegium* 11, 1992, pp.53-60.
- KIRK, Geoffrey S. La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques. In: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditios de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.
- LEOPOLDINO, Roberta Moura. *O herói anglo-saxão como construção narrativa dos séculos X e XIX: um estudo comparativo entre “The Battle of Maldon” e Ivanhoe*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em História Comparada, 2010.

- LANGER, Johnni. Técnicas de guerra dos vikings. Disponível em: http://www.nethistoria.com.br/secao/ensaios/418/tecnicas_de_guerra_dos_vikings/capitulo/1/
- MORAES, Alexandre Santos de. *A Palavra de quem canta: aedos e divindades nos períodos homérico e arcaico gregos*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2009 (Dissertação de Mestrado).
- PEDROSA, Fernando Velôzo Gomes. A história militar tradicional e a “nova história militar”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.
- PITT-RIVERS, J. A doença da honra. In: CZECHOWSKY, N. (Org). *A honra: imagem de si ou dom de si – um ideal equívoco*. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- RODRIGUES, José Carlos. *Ensaio em antropologia do poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova Editora Ltda., 1991.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Homero: Introdução aos poemas homéricos*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SCHEIN, Seth L. *The mortal hero*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- SOUSA, Renata Cardoso de. “Páris funesto, de bela forma, louco por mulheres, sedutor” e sua função paidêutica na *Iliada* de Homero. Monografia. UFRJ, Instituto de História, 2012.
- TEIXEIRA, Nuno Severiano. A história militar e a historiografia contemporânea. Comunicação apresentada ao colóquio *Para uma visão global da história militar*. Lisboa: 4 e 5 de dezembro de 1990.
- TORO, Julián Mauricio Valdés. Basiléus Agamémnôn. El fundamento del título de Basiléuse em la *Iliada*. *Légein 11*, julho-dezembro 2010, pp.7-19.
- VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Elisa A. Kossovitch e João. A. Hansen. *Discurso*, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.
- _____. *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.
- WESS, Hans Van. The Homeric Way of War: The ‘Iliad’ and the hoplite phalanx. *Greece & Rome*. Second Series, vol.41, nº 2, outubro 1994, pp.134-155.
- WHITMAN, Cedric H. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1958.



A FORMAÇÃO DA INGLATERRA EM DUAS BATALHAS: EDINGTON (878) E HASTINGS (1066)

Isabela Dias de Albuquerque ¹

Resumo:

A História Militar tem sido um campo historiográfico para o qual muitos pesquisadores dedicaram sua atenção, muito embora alterações com relação aos objetos de estudo recortados e analisados tenham acontecido. Dessa forma, a partir dos pressupostos teóricos da História Militar procuraremos discutir a formação da Inglaterra em suas acepções políticas, territoriais e identitárias à luz de duas batalhas no período medieval, a nosso ver importantes: a Batalha de Edington (878), travada contra os escandinavos e a vitória normanda na Batalha de Hastings (1066). A importância das duas batalhas deve-se ao fato de ambas terem sido marcos fundamentais na construção da Inglaterra: Edington, consolidando o poder de Wessex e delimitando a região da *Danelaw*, e Hastings, afirmando o poder dos normandos de Guilherme I na Inglaterra.

Palavras-chave: Edington, Hastings, identidade inglesa.

Abstract:

Military History has been a historiographic field upon which many researchers dedicated their attention, even though there has been many changes toward the ways in which the objects studied are analyzed. In such a way, by the conceptions of Military History, we seek to discuss the formation of England in its political, territorial and identical definition, from two important battles of medieval times, in our opinion: Battle of Edington (878), struggled against Scandinavians, and the Norman victory in the Battle of Hastings (1066). The importance of these two battles lies in the fact that both of them were fundamental marks in England's construction: Edington consolidating the power of Weesex and delimiting Danelaw's region and Hasting, affirming Norman power of William I in England.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

Keywords: Edington, Hasting, English identity.

1) Pressupostos teóricos da História Militar

A guerra é mais um dos aspectos presentes nas sociedades humanas, tal como a política ou a cultura. De certa forma, podemos entendê-la também como um aspecto político ou cultural que marca uma determinada sociedade, pois a guerra não é apenas a continuação da política por outros meios². Dessa forma, a guerra não se constitui apenas de aspectos militares ou das batalhas propriamente, diferentemente da visão de Clausewitz, para o qual a atividade da guerra é entendida através do seu viés essencialmente político.

Contudo, retirar esse elemento [a batalha] de cena seria não darmos a importância devida ao que se constitui como cerne da História Militar. Tendo em vista que as primeiras narrativas das primeiras sociedades humanas focam em seus fatos principalmente os embates armados, tais como Xenofontes e Tucídides, confirma-se a nossa hipótese do papel sem precedentes que a guerra possuía nas sociedades humanas.³

De acordo com o nosso estudo, no entanto, pudemos perceber que o campo historiográfico marcado como “História Militar” pode ser identificado como extenso e profícuo. Dedicar-se aos estudos militares não significa necessariamente o enfoque nas grandes personagens, nos heróis ou nas batalhas emblemáticas. O campo da história militar tradicional destinou sua atenção a esses objetos de estudo, centrando sua narrativa em uma história descritiva. Muito embora nossas atenções estejam voltadas para as relações políticas dentro da História Militar, ou seja, partindo dos pressupostos teóricos de Clausewitz, não negligenciamos os avanços em novas abordagens e olhares dentro deste campo historiográfico como, por exemplo, as contribuições do historiador britânico John Keegan.

Em seu livro *Uma história da guerra*, publicado em 1993, Keegan propõe uma interpretação mais ampla com relação ao fenômeno da guerra. A guerra, para o historiador britânico, não é meramente uma continuação da política por outros meios, mas uma expressão cultural.

Ao fazer sua crítica a Clausewitz, Keegan defende que

² KEEGAN, John. *History of Warfare*. S/R., p. 6.

³ PEDROZA, Fernando V. G. A História Militar Tradicional e a Nova História Militar. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH - São Paulo*, julho 2011. p. 1.

Had his mind been furnished with just one extra intellectual dimension – and it was a very sophisticated mind indeed – he might have been able to perceive that war embraces much more than politics: that it is always an expression of culture, often a determinant of cultural forms, in some societies the culture itself⁴.

Dessa forma, para Keegan, guerra e cultura estão intimamente ligadas, seja como uma expressão da cultura, fator determinante das formas culturais ou a própria cultura.

Corroborando a nossa visão sobre a guerra como fator determinante na sociedade anglo-saxã no período medieval, citamos Florestan Fernandes:

A GUERRA É UM FENÔMENO HUMANO. Não se pode dizer precisamente como e quando ela surgiu, no passado remoto da humanidade. Nem tampouco se pode presumir a que „necessidades“ existenciais ela correspondeu originariamente. Até onde alcança a investigação empírico-indutiva, através da reconstituição arqueológica, da reconstrução histórica e da observação direta, a guerra se apresenta como fato social, no sentido restrito de existir como uma das instituições sociais incorporadas a sociedades constituídas...⁵

No caso da sociedade anglo-saxã no momento da Era Viking, a guerra faz parte dos elementos que compõem a cultura de ambas essas sociedades, tanto a inglesa quanto a escandinava, por se tratarem de povos de tradição guerreira, compondo sua tradição e seu cotidiano.

2) A Inglaterra alfrediana

Não havia propriamente uma Inglaterra enquanto reino na Alta Idade Média (séculos V-X). Os anglo-saxões chegaram à ilha por volta do século IV/V, primeiramente na condição de guerreiros para auxiliar aos bretões nas lutas e disputas entre suas tribos. Posteriormente, os saxões – como esses povos são descritos pela documentação de Gildas, *De Excidio et Conquestu Britanniae* – estabelecem-se na ilha e impõem o seu domínio frente à população romano-bretã.

⁴ KEEGAN, John. *History of Warfare*. S/R., p. 12. “Estivesse sua mente [de Clausewitz] equipada com somente uma visão intelectual extra – e era, de fato, bastante sofisticada – ele poderia ter percebido que a guerra abarca muito mais que a política: que é sempre uma expressão da cultura, frequentemente um fator determinante de formas culturais e, em algumas sociedades, a própria cultura” (Tradução livre).

⁵ FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. *Apud* TREMONTE, Thiago. *Contra Clausewitz*. In.: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH - São Paulo, julho 2011. p. 20.

Costuma-se designar o que chamamos hoje de Inglaterra durante a Alta Idade Média como uma *heptarquia*. Contudo, apesar de o termo apontar para uma pluralidade de reinos, este não é contemporâneo ao seu período, mas do século XII, cunhado pelo clérigo Henrique de Huntington. O conceito de *heptarquia* alude aos sete maiores e mais proeminentes reinos dos primeiros tempos medievais, muito embora a terminologia esqueça-se de citar o reino de Lindsey. Os reinos abarcados por esse conceito são: Wessex, Essex, East Anglia, Mercia, Northumbria, Kent e Sussex. Seus reis muitas vezes guerreavam entre si, pois o que estava em jogo era a supremacia e o domínio na ilha. Algumas dessas lideranças, tais como Oswald da Northumbria, Offa de Mercia e Eberth de Wessex, são caracterizados como *Bretwalda*⁶.

Dessa forma, a supremacia enquanto *Bretwalda* era o que estava em jogo na Inglaterra, algo que o termo de Huntington não consegue abranger, pois denota muito mais o caráter harmônico e colaboracionista dos reinos juto e anglo-saxão. O primeiro desses reinos a se destacar frente aos demais foi o reino juto de Kent, no sul da Inglaterra, principalmente por ter sido o primeiro reino a se converter ao cristianismo com Aethelberth, em 597. A missão de Agostinho, enviada à Inglaterra pela papa Gregório, marca o início do cristianismo na ilha, após as migrações anglo-saxãs. Somando-se a Kent citamos da mesma forma os reinos da Northumbria, no século VII, da Mercia, no século VIII, culminando com a supremacia de Wessex, a partir do século IX.

A construção da Inglaterra, tal como a compreendemos hoje, foi um projeto político pensado e realizado pela casa real de Wessex. É impossível, no entanto, dissociarmos este projeto político dos saxões do oeste da presença escandinava na ilha, a partir de meados do século IX.

A partir de 793, com o ataque ao mosteiro de Lindisfarne, na Northumbria, os escandinavos⁷ passaram a frequentar assiduamente a costa da Inglaterra. Aproveitando-se dos estuários dos rios Humber e Tâmsa, conseguiam entrar também em cidades mais interiorizadas, saqueando e espalhando terror por onde passavam.

De 793 até cerca de 830, as incursões escandinavas ficaram restritas a *raids*, e a partir de meados do século IX, os escandinavos destinaram sua atenção ao rico reino de Wessex,

⁶ Termo em inglês antigo que certamente significa “governante da *Britannia*”, utilizado por cronistas de Wessex no final do século IX para Eberth, rei dos saxões do oeste (802-09). KEYNES, Simon. *Bretwalda*. In: LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p.74.

⁷ Optamos por utilizar escandinavos ao invés de *vikings*, pois concordamos com Langer, no que tange à denominação destes povos de acordo com a sua origem geográfica – oriundos da Escandinávia.

o mais importante nessa época. A melhor documentação sobre o período das migrações danesas são certamente as *Anglo-Saxon Chronicles*⁸. A Northumbria foi o primeiro reino a cair nas mãos dos invasores e onde assentamentos e a cultura escandinava estabeleceram suas raízes, dando origem, mais tarde, ao reino de York, o qual resistirá ao domínio de Wessex até o ano de 954, quando seu último rei de origem escandinava Eric Bloodaxe (Machado Sangrento) morreu⁹.

As incursões continuaram pelos anos subsequentes, mesmo que de forma irregular, quando em 873/874 o chamado grande exército (*mycel here*) atuou na Mercia e, posteriormente, direcionou suas forças também para o reino de Wessex. Alfred – rei desde abril de 875, após seu irmão ter sido morto em confronto contra os escandinavos – foi o responsável pelo combate contra os *vikings*, levando os ingleses a uma vitória decisiva na Batalha de Edington (878), a qual foi fundamental para demarcar os limites dos territórios controlados por anglo-saxões e escandinavos.

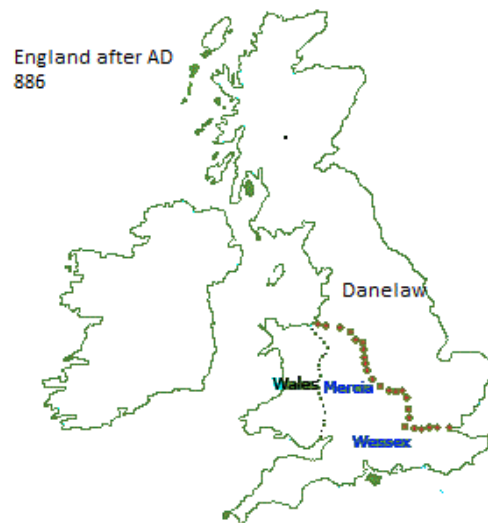
A *Danelaw* correspondia a uma região dominada por lideranças do mundo escandinavo, mas também com presença de povos anglo-saxões. Justamente por ter sido uma área em que a convivência era impelida a ambos os grupos, um dos pontos-chave de nossa análise é justamente buscar de que maneira as interações entre os dois elementos germânicos ocorreram.

The Danelaw receives its earliest implicit recognition in an undated treaty between Alfred and Guthrum (d. 890). Each recognised the territorial rights of the other and gave equal legal value, or wergild, to both Dane and Englishman. Part of its purpose was to provide protection for Englishmen of free status who fell under the authority of Guthrum and ‘the army’, whose own customary law was already affecting land-rights¹⁰.

⁸ Série de manuscritos produzidos e compilados em diferentes regiões da Inglaterra, entre os séculos IX-XI, tanto em latim quanto em inglês antigo. Organizados normalmente em oito manuscritos: 39 (MS. A, conhecido também como *The Parker Chronicle*), 188 (MS. B), 191 (MS.C), 192 (MS.D), 346 (MS.E, conhecido também como *The Peterborough Chronicle*), 148 (MS. F) , 180 (MS.G) e 150 (MS.H). Não há uma padronização dos eventos narrados por cada uma delas. Os cronistas, fossem eles clérigos ou leigos, relataram de diferentes maneiras, não o fazendo de forma objetiva, mas segundo seus diferentes pontos de vista. KEYNES, Simon. *Anglo-Saxon Chronicle*. In: LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p 35.

⁹ ABELS, Richard. *Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*. Harlow: Longman, 1998. p. 117.

¹⁰ HIGHMAN, N.J. *Danelaw*. In: KEYNES, Simon. *Heptarchy*. In: LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p.136. “A Danelaw recebe seu reconhecimento implícito mais antigo a partir de um tratado sem data entre Alfred e Guthrum (m.890). Cada um reconhecia os direitos territoriais do outro e

Localização da *Danelaw*

Capturado de <http://anglosaxondiscovery.ashmolean.org/vikings/vikings-danelaw.html> em 14 de outubro de 2013.

Como podemos observar, o tratado firmado entre Alfred, rei de Wessex e representante dos povos de origem anglo-saxã, e Guthrum, liderança escandinava e comandante dos exércitos que ocuparam a porção sudeste da Inglaterra, delimitava um espaço de atuação, garantindo a proteção de homens livres de origem escandinava, caso estivessem em território comandado pelos ingleses e vice-versa. O uso da terminologia étnica (*dane*) não indica, portanto, que essas áreas eram apenas compostas exclusivamente por daneses, mas que os governantes dessa região possuíam origem escandinava. A primeira referência que temos sobre o termo *Danelaw* aparece-nos por volta de 1008 e era utilizada em códigos legais ao longo dos séculos XI e XII, a fim de distinguir regiões tipicamente danesas, em oposição àquelas sob influência de Wessex e Mercia, tipicamente anglo-saxãs ¹¹.

Apesar de ter sido uma batalha importante ao deter o avanço escandinavo a Wessex,

dava valor legal igual, ou wergild, para ambos daneses e ingleses. Parte desse acordo foi para providenciar proteção para os ingleses livres que caíssem sob a autoridade de Guthrum e para o ‘exército’, cujo próprio direito consuetudinário já afetava os direitos da terra.” (Tradução livre).

¹¹ HADLEY, D.M. Viking and native: re-thinking identity in the Danelaw. In: *Early Medieval Europe*. Blackwell Publishers Ltd, 2002. p.47.

muito pouco sabe-se sobre Edington. Tantas as informações na documentação quanto na historiografia são bastante escassas.

And one day later he went from those camps to Island Wood, and one [day] later to Edington, and there fought against the whole raiding-army, and put it to flight, and those after it as far as the fortification, and stayed there 14 days; and then the raiding-army granted him prime hostages and great oaths that they would leave his kingdom, and also promised him that their king would receive baptism; and they fulfilled it thus ¹².

O trecho acima, extraído do manuscrito A da ASC ¹³, nos fornece alguns indícios sobre os conflitos entre escandinavos e anglo-saxões, durante a Era Viking na Inglaterra. Primeiro, com relação ao local em que esta batalha ocorreu – Edington – muito embora o local do embate armado ainda seja atualmente passível de discussões. O mais provável é que tenha ocorrido no atual condado de Wiltshire, no sudoeste da ilha.

Outro ponto importante do trecho trata do acordo firmado entre escandinavos e anglo-saxões: a entrega de reféns, o juramento feito e a garantia de que o exército deixaria Wessex, fixando-se na região das *midlands*, a qual posteriormente será conhecida por *Danelaw*.

A *Vita Ælfredi regis Angul-Saxonum*, escrita provavelmente pelo monge de origem galesa Asser, por volta de 893, também cita Edington como uma batalha importante e uma grande vitória dos anglo-saxões contra os escandinavos, informação presente no seguinte trecho, o qual é bastante similar ao da ASC:

When the next morning dawned he moved his forces and came to a place called Edington, and fighting fiercely with a compact shield wall against the entire Viking army, he preserved resolutely for a long time; at length he gained victory through God's will. He destroyed the Vikings with great slaughter, and pursued those who fled as far as stronghold, hacking them down; he seized everything which he found outside the stronghold – men (whom he killed immediately), horses and cattle (...) ¹⁴.

¹² SWANTON, M.J. *An Anglo-Saxon Chronicle*. Exeter: Exeter University Press, 2006. p. 76. “E um dia depois ele (Alfred) foi aos campos de Island Wood e no dia seguinte a Edington e lá lutou contra todo o exército incursor e o desbaratou, foi em direção, após isso, à fortificação, e lá ficou 14 dias. Depois, o exército invasor entregou a ele reféns importantes e grandes juramentos de que sairiam de seu reino. Também prometeram que seu rei receberia o batismo e cumpriram isso”. (Tradução livre)

¹³ Abreviação para *The Anglo-Saxon Chronicles*.

¹⁴ KEYNES, Simon e LAPDIGE, Michael. *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. London: Penguin Books, 2004. p. 84. “Quando amanheceu no dia seguinte, ele

Além das informações contidas na ASC, o apelo ao lado religioso é forte, tendo em vista que a obra foi produzida por um monge. Asser frequentou a corte de Alfred e, certamente, conviveu com o rei entre os anos de 886 e 887 ¹⁵.

Na ASC lemos que

When he had been there for fourteen days the Vikings, thoroughly terrified by hunger, cold and fear, and in the end by despair, sought peace on his condition: the king should take as many chosen hostages as he wanted from them and give none to them(...). When they had been handed over, the Vikings swore in addition that they would leave his kingdom immediately, and Guthrum, their king, promised to accept Christianity and to receive baptism at King Alfred's hand ¹⁶.

O trecho de Asser ainda nos traz a informação de que a liderança escandinava, Guthrum, aceitou ser batizado após a vitória anglo-saxã, mudando seu nome para Aller ¹⁷.

3) A reivindicação de Guilherme, o ano de 1066 e a Batalha de Hastings

Em meados do século XI na Inglaterra não havia monarquia hereditária. O acesso ao trono dava-se por meio de uma monarquia eletiva. As questões a serem levadas em conta eram: sangue real, nomeação pelo rei anterior, a eleição do *Witan* (conselho de nobres) e a habilidade para defender o reino ¹⁸.

O ano de 1066 é considerado um marco dentro da historiografia inglesa. A presença normanda na Inglaterra traz um novo modelo de governo, pautado no fortalecimento da monarquia. Guilherme I (1066-1087) em seu reinado introduz uma nova aristocracia feudal

[Alfred] moveu suas tropas para um local chamado Edington e lutando ferozmente numa compacta parede de escudos contra todo o exército escandinavo, ele perseverou resolutamente por um longo período e, ao final, obteve a vitória pela vontade de Deus. Ele destruiu os escandinavos em um grande massacre e perseguiu aqueles que fugiram até a fortaleza, abatendo-os. Ele tomou tudo o que encontrou fora da fortaleza – homens (que ele matou imediatamente), cavalos e gado (...) (Tradução livre).

¹⁵ KEYNES, Simon e LAPDIGE, Michael. Introduction. In: *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. London: Penguin Books, 2004. p. 27.

¹⁶ KEYNES, Simon e LAPDIGE, Michael. *Op. cit.* p. 85. “Quando ele lá estava havia quatorze dias, os escandinavos completamente aterrorizados pela fome, pelo frio e pelo medo e, ao final, pelo desespero, procuraram a paz conforme a sua [de Alfredo] condição: o rei deveria tomar quantos reféns deles quisessem e não entregar nenhum a eles (...) Quando eles fossem entregues, os escandinavos juraram que deixariam seu reino imediatamente e que Guthrum, seu rei, prometia aceitar o cristianismo e receber o batismo das mãos do rei Alfred” (Tradução livre).

¹⁷ KEYNES, Simon e LAPDIGE, Michael. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁸ WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008. p. 33

na Inglaterra, por meio de uma adesão também dos antigos habitantes da ilha, os anglo-saxões¹⁹. A utilização do termo anglo-normando vem aludir a essa nova elite, proveniente principalmente de casamentos mistos entre a aristocracia normanda e aquela de origem anglo-saxã. É importante lembrarmos também de que o tronco germânico presente na ilha, neste período, não é apenas anglo-saxão, mas também escandinavo.

Guilherme não era o único candidato ao trono da Inglaterra. Além dele, Harald Hardrada, rei da Noruega, Swein Strithison e Harold Godwinson. As reivindicações ao trono de Harald Hardrada e Swein Strithison estavam ambas ligadas ao contexto das ocupações escandinavas na Inglaterra. Swein era filho da irmã de Canut, rei de Dinamarca e Noruega e da Inglaterra, entre os anos de 1016 e 1035. Harald Hardrada deixou a disputa pelo trono logo em seguida e preferiu investir na luta contra Swein Strithison pelo trono da Dinamarca²⁰.

Em seus últimos dias antes de morrer, Eduardo, o Confessor, que não tinha filhos, designou Harold, *Earl*²¹ de Wessex e cunhado do rei para governar a Inglaterra como seu sucessor. Não havia nenhum laço de consanguinidade entre Harold e Eduardo, o Confessor, pois a reivindicação não dizia respeito às relações de parentesco, mas sim ao fato de possuir habilidade militar e administrativa para manter o reino protegido de invasões.

Harold parecia, portanto, o nome mais indicado para a Inglaterra, até Guilherme decidir se movimentar numa empreitada ousada, a invasão da ilha, em função de sua reivindicação do trono. Para que entendamos por que Guilherme se considerava um dos herdeiros legítimos, devemos recuar um pouco mais, até o contexto das invasões escandinavas da primeira metade do século XI.

No ano de 1002, o rei Æthelred, conhecido na história como *the Unready* (o Despreparado), casou-se com Emma, irmã do duque Ricardo II, da Normandia (970-1026). A primeira metade do século XI na Inglaterra foi marcada por diversas disputas

¹⁹ CARPENTER, David. *The Struggle for Mastery (1066-1284)*. London: Penguin Books, 2004. p. 90.

²⁰ WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008. p. 34.

²¹ O termo em língua inglesa *earl* aparece como *eorl* na documentação em inglês antigo a partir do reinado de Canut (985 ou 995-1035) e é uma adaptação da forma escandinava *jarl*. O sentido de *earl* era o mesmo que o de *ealdorman*, forma utilizada pelos anglo-saxões anteriormente ao reinado de Canut, no século X, e equivale aos vocábulos latinos *princeps*, *dux*, *comes*, *praefectus*, ou seja, homens de distinta condição social cujo poder e autoridade eram exercidos em nome do rei. STAFFORD, Pauline. *Ealdorman*. In: LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 152.

pelo trono, seguidas de tentativas de invasões dos escandinavos, que, por vezes, conseguiram governar a Inglaterra. Um desses momentos foi a invasão de 1016 de Canut, da Dinamarca, episódio que obrigou Eduardo a deixar a Inglaterra. Eduardo passa a maior parte do seu exílio na Normandia e, no ano de 1042, retornou à sua terra natal e ocupou o trono.

Ainda sobre a reivindicação de Guilherme ao trono, esta foi feita porque ele se considerava parente do rei Eduardo por parte de sua tia-avó, Emma. Somando-se a isso, aludiu-se ao fato de que seu avô, Ricardo II, dera abrigo a sua irmã e ao seu marido durante seu exílio²². Entretanto, o grau de parentesco de Guilherme com Eduardo era por meio da mãe do antigo rei e não pela linhagem masculina, o que não o tornava, portanto, de acordo com a tradição anglo-saxã, candidato ao trono. Somando-se a isso, não há qualquer evidência em fontes inglesas de que uma promessa feita pelo rei ainda vivo garantiria a sucessão do trono²³.

Reforçando, destarte, nossos argumentos já trabalhados, a sucessão era consequência de um processo no qual a força era empregada mais do que propriamente um apelo à justiça, à linhagem ou ao grau de parentesco. As relações estabelecidas pelos laços de consanguinidade eram bastante fluidas e, ao final, a imposição da força era o fator determinante.

Apesar das constantes referências, tanto na documentação produzida após 1066 quanto na tradição historiográfica, há uma inferioridade inglesa – motivo que teria levado os anglo-saxões à derrota diante dos normandos. Esta afirmativa, no entanto, já é passível de constantes refutações, pois se trata na verdade de uma reprodução dos discursos de autores normandos, tais como Henrique de Huntingdon e Guilherme de Jumièges. De acordo com Wood, argumentos como que havia entre os normandos uma grande disciplina feudal ou que os exércitos anglo-saxões eram compostos basicamente de camponeses já não são mais aceitos entre as hipóteses plausíveis para a vitória normanda²⁴.

Uma grande diferença entre anglo-saxões e normandos consistia no combate a cavalo. A ausência deste, muitas vezes argumento para uma debilidade dos ingleses em batalha, pode, no entanto, ser analisada de outra forma. Os ingleses nos conflitos contra

²² WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008. p. 37.

²³ GARNET, George. *Conquered England*. In.: SAUL Nigel. *The Oxford Illustrated History of Medieval England*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 65.

²⁴ WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008. p. 96.

seus inimigos, na maioria das vezes galeses e escandinavos, combatiam a pé, tais como seus adversários²⁵. Portanto, o combate a pé satisfazia perfeitamente a necessidade dos anglo-saxões e combater a cavalo não era uma necessidade, considerando-se o perfil de seus adversários ao longo da história.

A Batalha de Hastings foi travada em um sábado, dia 14 de outubro em 1066. Nela, Guilherme I saiu vitorioso após derrotar o rei Harold Godwinson, morto em batalha, juntamente com seus irmãos Gyrth e Leofwine, juntamente com boa parte da nobreza anglo-saxã²⁶. Entretanto, muito embora Hastings seja considerada a grande batalha que garante a Inglaterra a Guilherme, outras duas são de extrema importância para compreendermos, inclusive, a vitória dos normandos sobre os anglo-saxões.

A primeira delas é a Fullford, em 20 de setembro de 1066, travada entre Harold Godwinson e Harald Hardrada e Tostig – irmão banido de Harold. Essa primeira batalha marca a vitória dos escandinavos, que conseguiram sufocar – provisoriamente – as forças anglo-saxãs.

A segunda dela é Stamford Bridge, ocorrida em 25 de setembro do mesmo ano, na qual, desta vez com um número maior de combatentes, Harold conseguiu derrotar Harald e Tostig, obtendo assim uma vitória significativa e determinante contra os escandinavos.

A última delas e mais conhecida é justamente Hastings, por ter sido a vitória decisiva dos normandos com a morte de Harold. A estimativa é que tanto do lado normando quanto inglês houvesse entre 6.000 e 8.000 homens lutando, mas esses números não são exatos²⁷. Todavia, Harold já havia combatido os escandinavos com suas tropas ao norte, em Fullford e Stamford Bridge e, ao tomar ciência da notícia de que Guilherme desembarcara com suas tropas ao sul, deslocou-se com seus exércitos cerca de 400 quilômetros em menos de vinte dias.

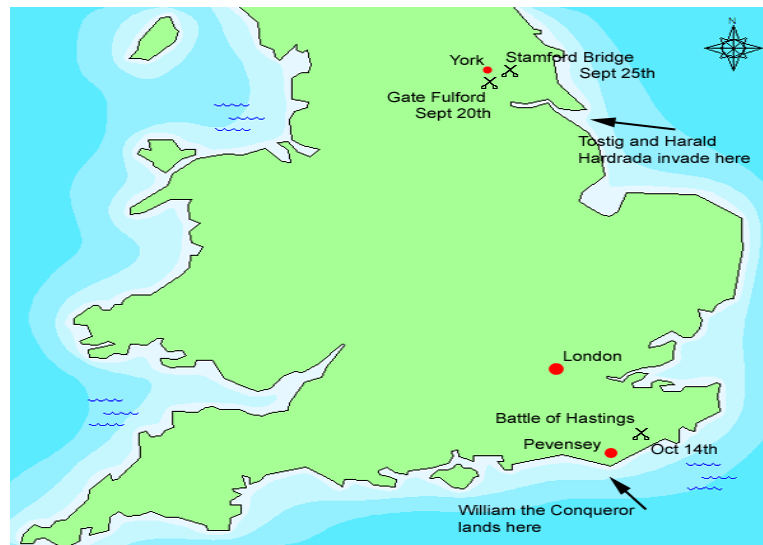
A exaustão das tropas e o fato de não estarem acostumados a combater inimigos que utilizavam cavalo pode ser entendido como os principais fatores para a derrota dos anglo-saxões liderados por Harold em Hastings.

Localização das batalhas no ano de 1066

²⁵ WOOD, Harriet H. *op. cit.* 109.

²⁶ VAN HOUTS, Elisabeth. Hastings, Battle of. In: LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p.230.

²⁷ WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008. p. 97.



Capturado de <http://www.timeref.com/thr00022.htm> em 13 de junho de 2013.

4) Conclusão

Nosso olhar para ambas as batalhas a partir dos pressupostos teóricos da História Militar permite-nos uma visão mais completa sobre nosso objeto de estudo. Embora tenhamos bastante claro de que a guerra fazia parte do cotidiano e era parte intrínseca da cultura medieval inglesa – considerando suas matrizes anglo-saxã, escandinava e normanda – a guerra não era apenas uma forma de dar continuidade às relações políticas, mas algo que constituía a própria identidade desses grupos como povos guerreiros.

Apesar dos nossos estudos direcionarem sua atenção para a “história da batalha”, não foi nosso objetivo buscar as grandes personagens, as estratégias e os grandes feitos nestas, mas de que maneira elas contribuíram para a construção da Inglaterra, seja a partir das negociações de Wessex para a criação de uma área liderada pelos daneses ou a vitória dos normandos e a consolidação de seu domínio na ilha. A história da batalha, muito embora não seja mais o foco dentro da História Militar, não é de forma alguma irrelevante a nós para a compreensão do processo histórico.

5) Referências

Fontes

KEYNES, Simon e LAPDIGE, Michael. *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. London: Penguin Books, 2004.

SWANTON, M.J. *An Anglo-Saxon Chronicle*. Exeter: Exeter University Press, 2006.

Bibliografia

ABELS, Richard. *Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*. Harlow: Longman, 1998.

CARPENTER, David. *The Struggle for Mastery (1066-1284)*. London: Penguin Books, 2004.

CLEMENTS, Jonathan. *A brief history of the Vikings: the last pagans or first modern europeans?* London: Robinson, 2005.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 2002.

HADLEY, D.M. Viking and native: re-thinking identity in the Danelaw. In: *Early Medieval Europe*. Blackwell Publishers Ltd, 2002.

LAPIDGE, Michael, BLAIR, John, KEYNES, Simon and SCRAGG, Donald. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

NEVEUX, François. *A brief history of the Normans: the conquests that changed the face of Europe*. London: Robinson, 2008.

SAUL Nigel. *The Oxford Illustrated History of Medieval England*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SAWYER, Peter. *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

TREMONTE, Thiago. Contra Clausewitz. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH - São Paulo*, julho 2011.

YORKE, Barbara. *Wessex in the Early Middle Ages*. London: Leicester University Press, 1995.

WOOD, Harriet H. *The Battle of Hastings: The Fall of Anglo-Saxon England*. London: Atlantic Books, 2008.



LITERATURAS ALEGÓRICAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE BESTIÁRIOS E FABULÁRIOS NA INGLATERRA DO SÉCULO XII

Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato¹

Resumo:

A alegoria foi uma das formas de pensamento preferidas no medievo, tendo sido amplamente adotada em sermões e obras literárias, entre outras manifestações. No que concerne à alegoria animal, sua utilização como metáfora dos atributos humanos encontrou nos bestiários e nas fábulas duas privilegiadas formas de expressão. No caso da Inglaterra, sua produção ao longo do século XII aponta para a valorização destes dois gêneros literários. Sob esta perspectiva, objetivamos caracterizar as duas formas literárias em questão, bem como evidenciar aspectos de sua vinculação com a realeza inglesa durante os períodos normando e plantageneta.

Palavras-chave: Literatura alegórica – Fábulas – Bestiários – Inglaterra medieval.

Abstract:

Allegory was one of the favorite ways of thought in the Middle Ages, and it was widely adopted in sermons and literary works, among other uses. Concerning animal allegory, bestiaries and fables were two important kinds of expression. In the case of England, the production of both reveals their valorization as literary genres. In this sense, this work intends to characterize them, as well to point out aspects of their connection with English royalty during Norman and Plantagenet times.

Keywords: Allegorical literature – Fables – Bestiaries – Medieval England.

Desde tempos imemoriais, o homem tem recorrido aos animais para se exprimir e para se comunicar tanto com os outros quanto consigo mesmo (CLÉBERT, 1971: 10), e

¹ Doutoranda em História Comparada (PPGHC/IH/UFRJ). Membro do NEIBRAM – Núcleo de Estudos Interdisciplinares das Ilhas Britânicas: Antiguidade & Medievo. E-mail: nazalobato1@gmail.com

seu uso como metáfora dos atributos humanos procura atender ao duplo objetivo horaciano do *prodesse et delectare*, visto ser, simultaneamente, útil e divertido.

No que concerne aos tempos medievais, o uso da alegoria animal com propósitos moralizantes se expressou em duas formas literárias herdadas do mundo clássico, as fábulas e os bestiários, as quais, por sua vez, encontraram no século XII um terreno fértil para sua expansão. Tal expansão coincide com dois movimentos culturais que, iniciados no século XI, se consolidaram no século seguinte. O primeiro, conhecido como Renascimento do Século XII, consistiu na valorização do saber clássico e do humanismo, este entendido como reverência à literatura latina e interesse pelas emoções humanas (BROOKE, 1990: 317). O outro, denominado Reação Folclórica, está vinculado à irrupção de uma literatura profana, identificada como feudal e laica, e motivada pelo desejo da pequena e da média nobreza de criar, para si, uma cultura relativamente independente da cultura clerical (LE GOFF, 1979: 217).

Sob esta perspectiva, pretendemos comparar as duas formas literárias em questão, bem como apontar sua vinculação com a realeza da Inglaterra através de três obras produzidas durante os reinados de Henrique I (1100-1135) e de seu neto, Henrique II (1154-1189): os bestiários de Philippe de Thaon e de Aberdeen; e o fabulário de Marie de France.²

A alegoria: definição e usos na Idade Média

A alegoria é uma metáfora, e representa uma coisa através da aparência de outra, ou seja, os objetos e personagens da narrativa são comparados com situações que estão fora da narrativa. Os personagens, acontecimentos e cenários podem ser tanto históricos quanto fictícios ou fabulosos, e seu significado pode ser religioso, moral, político, individual ou satírico (THRALL, 1960: 7-8).

Uma das formas de pensamento preferidas na Idade Média (KER, 1932: 184), a alegoria foi utilizada tanto pelo cristianismo primitivo quanto pelos teólogos medievais

² Utilizamos o termo Inglaterra em sua acepção meramente territorial e geográfica. Contudo, embora no século XII ainda não houvesse um Estado organizado nos moldes do futuro Estado absolutista, é certo que já havia uma noção muito precisa do referido território como reino inglês, pelo menos no que concerne aos documentos de cunho literário. Philippe de Thaon, ao dedicar seu bestiário à rainha Adeliza, a ela se refere como “reine est de Engleterre” (v. 5). O mesmo podemos observar quanto ao *Roman de Brut*, tradução em anglo-normando da *Historia regum Britanniae* de Geoffrey of Monmouth, realizada por Wace no início do reinado de Henrique II, e na qual se pretende contar a história dos reis de “Engleterre” (v. 4). Cf. PHILIPPE DE THAON. *The Bestiary of Philippe de Thaon*. Ed. Thomas Wright. London : R. and J. E. Taylor, 1841; WACE. *Roman de Brut*. A History of the British. Text and translation by Judith Weiss. Revised edition. Exeter, UK : University of Exeter Press, 2002.

(ECO, 1989: 87), e a preocupação e o interesse dos clérigos quanto à compreensão de suas mensagens podem ser ilustrados através das palavras de Suger, abade de Saint Denis no século XII, para quem “As mentes embotadas despertam para a verdade através de exemplos concretos” (Citado por AUERBACH, 1971: 132).

Além da arte e da arquitetura religiosas, podemos citar, entre outros aspectos das representações alegóricas, o uso de animais como metáforas de atributos humanos ou divinos, dos quais os bestiários e os fabulários constituíram as principais formas de expressão literária da alegoria animal no medievo (SALISBURY, 2011: 82). Ambos constituíam textos exemplares, na medida em que suas estórias ilustravam uma lição moral (QUINN, 2000: 114). A origem dos bestiários remonta ao *Physiologus*, tratado escrito em grego no século IV, provavelmente em Alexandria, com o intuito de incutir valores cristãos. (ABERDEEN BESTIARY, What is a Bestiary?; SALISBURY, 2011: 86). Quanto aos fabulários medievais, são herdeiros de Fedro, cujas fábulas, por sua vez, eram herdeiras de Esopo (BOIVIN; HARF-LANCNER, 1996: 26). As fábulas medievais vinculam-se, portanto, a uma tradição greco-romana de cunho pagão e, por extensão, laico.

Os bestiários

Os bestiários são versões do *Physiologus* que, no século XII, receberam o acréscimo das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (SALISBURY, 2011: 89), sendo definidos por Michel Pastoureau (1989) como “[...] tratados que, sob o pretexto de descrever os costumes de animais estranhos ou familiares, extraem do estudo da natureza símbolos religiosos e preceitos morais” (PASTOUREAU, 1989: 167).

Quanto à sua estrutura narrativa, ela é formada pelos seguintes elementos: citação da Bíblia; um ou mais fatos de história natural sobre os hábitos e características do animal; a moralidade a ser extraída para a vida humana; mais citações bíblicas. Eram escritos em latim, copiados por escribas em mosteiros e usados por professores monásticos (SALISBURY, 2011: 86-89). Importante destacar, ainda, a presença de iluminuras como instrumento didático.

Os fabulários

A fábula é um tipo de narrativa alegórica que tem uma lição moral como conclusão (THRALL, 1960: 196), e cujos personagens são, geralmente, animais agindo como seres humanos (SALISBURY, 2011: 90). Sua estrutura narrativa é formada por duas

partes, o enredo e a moralidade. O enredo é o relato alegórico do acontecimento envolvendo os personagens, e é escolhido de acordo com o ensinamento pretendido, servindo apenas para legitimar a moral da fábula (THRALL, 1960: 196). A moralidade, portanto, constitui a razão de ser da fábula, visto anteceder ao enredo, o qual existe apenas para legitimá-la (KOTHE, 1986: 13).

Realeza, bestiários e fabulários

Durante o século XII, a família real inglesa parecia estar bastante interessada em temas relacionados ao universo animal, interesse este que pode ser exemplificado através de três obras alegóricas produzidas durante os reinados de Henrique I (1110-1135) e de seu neto, Henrique II (1154-1189).

Primeiramente, o *Bestiário de Philippe de Thaon*. Escrito em torno de 1120 e dedicado a Adeliza de Louvain, segunda esposa de Henrique I, foi o primeiro bestiário produzido no vernáculo, no caso o anglo-normando – ou francês, como querem alguns – (CRANE, 2002: 45), idioma da corte após a conquista normanda de meados do século XI. A partir de então, eram três os principais idiomas utilizados na Inglaterra. O latim era a língua do clero e das obras de erudição, enquanto o anglo-normando, língua da nobreza, era o idioma da corte e das obras destinadas a um público não versado em latim, isto é, aos leigos; quanto ao inglês antigo e médio, era o idioma da população em geral (CLANCHY, 1993: 200; DUBY, 1986: 27; VIZIOLI, 1992: 12-17). Embora patrocinado pela realeza e escrito no idioma da corte e para um meio social laico, o bestiário de Thaon conserva, contudo, sua função de transmissor de ensinamentos e valores de cunho religioso. Dele foi feita uma cópia para a rainha Eleonor de Aquitânia, esposa de Henrique II (ABERDEEN BESTIARY, History).

Quanto ao *Bestiário de Aberdeen*, de autoria desconhecida, foi escrito em latim e produzido no âmbito clerical. Seu primeiro registro encontra-se no inventário da Old Royal Library, feito em 1542, e pode indicar tanto uma antiga propriedade da família real quanto um manuscrito resgatado da dissolução dos mosteiros durante o reinado de Henrique VIII.³ Seja como for, é certo que sua produção em território inglês, durante a

³ Segundo o referido inventário, O *Bestiário de Aberdeen* denominava-se, originalmente, *Liber de bestiariis natura*. Quanto à Old Royal Library, era a biblioteca do Palácio de Westminster, criada por Henrique VIII para abrigar manuscritos e documentos resgatados da dissolução dos mosteiros, decorrente do rompimento do soberano com a Igreja Católica. Cf.: History. In: *Aberdeen Bestiary*. Disponível em: <<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/history.hti>> - Acesso em: 26 set. 2010.

segunda metade do século XII, contou com o apoio de um patrono abastado (ABERDEEN BESTIARY, History).

No tocante às fábulas, até o século XII eram escritas em latim e preservadas nas comunidades monásticas, onde eram usadas para o ensino. A partir de então, passaram a ser adotadas também em ambientes laicos, como as cortes reais e senhoriais (SALISBURY, 2011: 90). Nesse sentido, o *Esope*, fabulário escrito por Marie de France durante o reinado de Henrique II, foi pioneiro. Embora inspirado no *Romulus de Nilant*, coletânea latina do ramo de Fedro, o *Esope* é o mais antigo fabulário existente no vernáculo da Europa ocidental. Portanto, ao lançar mão do recurso didático da alegoria animal, muito utilizado pelos clérigos nos bestiários e fabulários latinos, o *Esope* sugere que tal recurso também podia se prestar a objetivos laicos.⁴

E já que estamos relacionando as referidas obras com a realeza anglo-normanda, iremos proceder a uma breve comparação entre essas duas formas narrativas através daquela que é a mais conhecida alegoria do poder real: o leão. De fato, segundo Jacques Le Goff, a sociedade animal é uma sociedade régia, e o rei dos animais é um espelho do rei humano, sendo que, a partir do século XII, o urso, até então representação tradicional do rei dos animais, foi substituído pelo leão (LE GOFF, 2006: 411). Além disso, no que concerne à heráldica inglesa, também foi no século XII que o leão começou a ser associado à realeza, mais precisamente em 1127, quando Godofredo de Anjou foi apresentado por Henrique I, seu sogro, com um brasão esmaltado contendo seis leões dourados, origem do brasão de armas da Inglaterra (POOLE, 1954: 19).

O leão nos bestiários e no *Esope*: comparando narrativas

Em relação aos bestiários, é possível notar que, tanto no *Bestiário de Philippe de Thaon* quanto no *Bestiário de Aberdeen*, o leão possui um significado religioso, a despeito do fato de terem sido produzidos em idiomas diferentes e para meios sociais diferentes.

Em Philippe de Thaon encontramos, respectivamente, os seguintes atributos e analogias:

O que em grego é leun, em francês tem o nome de rei;
o leão governa de muitas maneiras sobre muitos animais,
portanto, o leão é rei [...].

⁴ Sobre Henrique II, bem como sobre o papel literário desempenhado por Marie de France, cf. LOBATO, Maria de Nazareth C. A. Alfredo, o Grande: um rei saxão no *Esope* de Marie de France. *Brathair*, 2 (1), 14-28, 2002. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/issue/archive>> .

(PHILIPPE DE THAON. *Bestiary*, vv. 12-14).⁵

O leão significa o filho de Santa Maria;
 ele é rei de todos os povos, sem dúvida nenhuma;
 por natureza, ele é poderoso sobre cada criatura.
 (PHILIPPE DE THAON. *Bestiary*, vv. 23-25).⁶

É interessante observar a liberdade adotada por Philippe de Thaon em sua obra, pois, muito embora tenha utilizado o *Physiologus* como fonte, ele não seguiu à risca a caracterização do leão nele apontada, adotando apenas a analogia com Jesus Cristo. Já no *Bestiário de Aberdeen* estão presentes os principais atributos do leão mencionados no *Physiologus*, os quais são encontrados, também, em outros bestiários medievais.⁷ São eles:

1. Quando está andando nas montanhas e vê que está sendo caçado, apaga suas pegadas com a cauda. Representa a maneira como Jesus Cristo oculta sua divindade, revelando-a apenas a seus seguidores; (ABERDEEN BESTIARY, fl. 7r-7v).

2. Sempre dorme com os olhos abertos. Representa Jesus Cristo, morto fisicamente após a crucificação, mas ainda vivo espiritualmente em sua natureza divina; (ABERDEEN BESTIARY, fl. 7v)

3. Seus filhotes nascem mortos, mas são trazidos à vida no 3º dia, quando a mãe assopra em suas faces e o pai ruga sobre ele. O leão rugindo sobre os filhotes para trazê-los à vida representa como o Deus Pai acordou Jesus em seu túmulo após três dias. (ABERDEEN BESTIARY, fl. 7v)

Quanto ao *Esopo* de Marie de France, destacam-se as fábulas cujos temas e personagens são representativos do mundo político feudal. Seu protagonista é o rei, representado, predominantemente, pelo leão, o qual assume atributos e analogias diferentes daquelas apontadas nos bestiários. Usaremos como exemplo sua primeira aparição na coletânea, na fábula “O leão caçador”, a qual, inspirada no *Romulus de Nilant*, inicia afirmando que

Antigamente era costume e lei
 que o leão deveria ser o rei
 de todos os animais que existiam
 e habitavam neste mundo.

⁵ *Ceo que en Griu est leun, em Franceis rei ad num; / Leuns en mainte guise mutes bestes justise/ Pur ceo est rei leuns [...].*

⁶ *Li leun signefie le Fiz Sancte Marie; / Reis est de tute gente, senz nul redutement / Poanz est par nature sur tute creature [...].*

⁷ Para outros bestiários medievais, Cf. *The Medieval Bestiary. Animals in the Middle Ages*. Disponível em: <<http://www.bestiary.ca>> - Acesso em: 24 out. 2010.

(MARIE DE FRANCE, *Esope*, 11: v. 1-4).⁸

Nessa fábula, o leão saiu para caçar, levando consigo o boi, seu “senescal”, e o lobo, seu “preboste”.⁹ Ao matarem um cervo, o leão não quis dividi-lo com ninguém, alegando que lhe pertencia não apenas por tê-lo matado, mas, principalmente, porque era o rei. Em outra ocasião, estava no bosque com alguns companheiros. Capturaram outro cervo, e o leão procedeu da mesma maneira. Afirmou que a maior parte era sua, pois era o rei e a corte o outorgava. Sua também era a segunda parte, porque havia perseguido a caça. Finalmente, a última parte também lhe pertencia, porque era o mais forte.

Considerações finais

Na comparação entre as narrativas, é possível constatar que, muito embora a alegoria seja a mesma – no caso, o leão –, seu significado varia de acordo com o propósito de cada uma delas. Nos bestiários, o leão é representação régia de Jesus Cristo, ou seja, do poder espiritual, ao passo que, no *Esope*, o leão representa o rei em seu aspecto meramente temporal, profano, visto apresentar-se destituído de quaisquer conotações de cunho sagrado. Portanto, os bestiários destinavam-se a incutir valores religiosos, vinculados ao aprimoramento da vida espiritual de cada indivíduo, enquanto as fábulas se voltavam para o ensinamento de valores morais relacionados à vida mundana.

Acrescentamos ainda que, no caso específico do *Esope*, é possível estabelecer sua inserção no movimento da Reação Folclórica, anteriormente mencionado. Entendemos que, ao escrever no vernáculo da corte e para o público da corte à qual pertencia, Marie de France se apropriou de uma forma literária que, muito embora voltada para ensinamentos mundanos, era até então utilizada pelo clero nos ambientes monásticos. Desse modo, o *Esope*, escrito num ambiente laico e aristocrático, rompeu o monopólio clerical sobre tal forma de relato didático e moralizante.

Fontes primárias

⁸ *Jadis esteit custume e leis / que li leüins deust estre reis / sur tutes les bestes ki sunt / e ke conversent em cest munt.*

⁹ No século XII, o vocábulo “senescal” designava um oficial chefe de justiça. Cf. Sénéchal. In: REY, Alain (dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, 1993, v. 2, p. 1917. Quanto ao termo “preboste”, podia designar, na Idade Média, os magistrados, os oficiais encarregados de uma jurisdição ou, ainda, os dignitários eclesiásticos. Cf. Prévôt. In: REY, Alain (Dir.). Op. cit., v. 2, p. 1629.

ABERDEEN BESTIARY. Aberdeen University Library. Disponível em: <<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/contents.hti>> - Acesso em: 26 set. 2010.

MARIE DE FRANCE. *Les Fables*. Edition critique accompagnée d'une introduction, d'une traduction, de notes et d'un glossaire par Charles Brucker. Louvain, Belgium : Peeters, 1991.

PHILIPPE DE THAON. *The Bestiary of Philippe de Thaon*. Edited from the original manuscripts by Thomas Wright. London : R. and J. E. Taylor, 1841. Disponível em: <<http://www.bestiary.ca/etexts/wright1841/wright1841.htm>> - Acesso em: 24 out. 2010.

Bibliografia

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo : Perspectiva, 1971.

BOIVIN, Jeanne-Marie; HARF-LANCNER, Laurence. Introduction. In: *Fables françaises du Moyen Âge: les Isopets*. [Paris] : GF-Flammarion, 1996, p. 11-40.

BROOKE, Christopher. Renascença do Século XII. In: LOYN, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1990, p. 316-317.

CLANCHY, M. T. *From memory to written record: England, 1066-1307*. 2nd ed. Oxford : Blackwell, 1993.

CLÉBERT, Jean-Paul. *Bestiaire fabuleux*. Paris : A. Michel, [1971].

CRANE, Susan. Anglo-Norman cultures in England, 1066-1460. In: WALLACE, David (Ed.). *The Cambridge History of Medieval English Literature*. New York : Cambridge University Press, 2002, p. 35-60.

DUBY, Georges. *Guilherme, o Marechal*. Lisboa : Gradiva, 1986.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro : Globo, 1989.

History. In: *Aberdeen Bestiary*. Projeto da Aberdeen University Library.

Disponível em: <<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/history.hti>> - Acesso em: 26 set. 2010.

KER, W. P. *English literature: mediaeval*. London : Thornton Butterworth, 1932.

KOTHE, Flávio R. *A alegoria*. São Paulo : Ática, 1986.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente medieval*. Lisboa : Estampa, 1979, p. 207-219.

_____. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP : Edusc, 2006, v. II, p. 395-414.

PASTOUREAU, Michel. *A vida cotidiana no tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII*. São Paulo : Companhia das Letras : Círculo do Livro, 1989.

POOLE, Austin Lane. *From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216*. 2nd ed. New York : Oxford University Press, 1954.

QUINN, Edward. Exemplum. In: _____. *A Dictionary of Literary and Thematic Terms*. New York : Chekmark Books, 2000, p. 114.

REY, Alain (Dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, 1993. 2 v.

SALISBURY, Joyce E. *The beast within: animals in the Middle Ages*. 2nd ed. Abingdon, UK : Routledge, 2011.

THRALL, William Flint et al. *A handbook to literature*. New York : The Odissey Press, 1960.

VIZIOLI, Paulo. *A literatura inglesa medieval*. São Paulo : Nova Alexandria, 1992.

What is a Bestiary? In: *Aberdeen Bestiary*. Aberdeen University Library.

Disponível em: <<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/what.hti>> - Acesso em: 26 set. 2010.



**LA INFLUENCIA GRIEGA EN LOS PRIMITIVOS TEXTOS LITERARIOS
RELACIONADOS CON IRLANDA: “La tain Bo Cuailinge” (“Robo del ganado de
Cooley”) y “Deirdre”**

Mónica Blanco Guardado¹

Resumen:

El propósito de este artículo es, por una parte, mostrar el claro parentesco entre dos culturas aparentemente tan extremadamente opuestas como son la griega o helénica y la celta irlandesa, a través de diferentes episodios de la mitología, la epopeya, la épica y las creencias, lo cual no excluye otros parentescos como los de la cultura etrusca o la escita, aún más, prueba un común origen y caminos diferentes con intermitentes contactos. Se analiza el papel del ganado, la presencia de los jinetes, el <<canto de las sirenas>>, el ser de un solo ojo, los amores de los héroes, la presencia de la tierra de la vida eterna y del río del olvido y el influjo de la filosofía druida de una parte y de otra de la griega platónica en cuestiones referentes al culto solar, la reencarnación, la idea del eterno cambio y perfeccionamiento..., así como la tendencia posterior cristiana que doblaría tales creencias a sus propios moldes.

Palabras clave: Homero, Tir na Nog, Literatura irlandesa

Summary:

The purpose of this article is, on one hand, to show the clear connection among two cultures apparently so different and opposite, like Greek and Irish Celtic, through different chapters of mythology, epic and believes, which doesn't exclude other connections as Etrusc culture or Scits, even more, proves the same beginning and different routes, but with contacts. We will speak about the livestock, the riders, the

¹ Licenciada en Filosofía y letras por la Universidad de Cantabria; especialidad de Geografía e Historia, por Historia Antigua

song of the mermaids , the one-eyed being, the eternal life land, the forget river and the druids and Greek philosophy influence in questions such as sun cult, reincarnation, , eternal change and improvement, as the next Christian tendency that would turn those relieves into its own shapes.

Keywords: Homer, Tir na Nog, Irish Literature

1-. La “Tain Bo Cuailinge” o el “Robo del ganado de Cooley.

1.1. Consideraciones generales.

Antes de comenzar a recoger la bibliografía que nos ha guiado acerca de este tema, hemos de hacer varias precisiones: por un lado, el papel del ganado, que ya hemos reflejado, como símbolo de poder y riqueza, no sólo en la civilización griega, sino también en las extremas occidentales, como puedan ser la de Tartessos o la de la propia Irlanda. Y si las llamamos civilizaciones, es que, a pesar de su posible parentesco, cada una de ellas contiene un sustrato histórico de antigüedad, diferenciador y de literatura probablemente escrita, folklore y personalidad propia, suficiente como para considerarlas independientes y correctamente llamadas civilizaciones.

No sólo se trata del papel del ganado en cuanto a la economía de un pueblo, sino también de qué ganado y qué tradiciones o relatos se hicieron formar respecto al mismo. Por un lado, tenemos la cuestión de Heracles y el robo del ganado de Gerión, que ya ha sido mencionado en este trabajo para justificar otras cuestiones: si Heracles, como uno de sus siete trabajos, tiene asignado éste, es porque ambas civilizaciones lo consideran de capital importancia, cuasi- sagrado, y, de hecho, en este capítulo, el desenlace nos conduce al extremo del drama; por otro lado, observamos episodios en el propio “Ciclo del Ulster”, en concreto, a través de la obra de Lady Gregory, Cuchulain de Muirthemne, donde a la cuestión del ganado se le rinde un lugar de importancia sin igual, como ligado al orgullo, identidad o superioridad de un pueblo.

Por un lado, el episodio de “*La guerra por el toro de Cuailgne*”; por otro, el capítulo titulado “*Los dos toros*”; y es curioso, porque entre estos dos capítulos, se halla una gran diferencia. En el primero, vemos que se trata de la lidia entre dos porqueros que se metamorfosean en diferentes animales por demostrar su supremacía el uno sobre el otro y, no obstante, su punto de partida, el de querer arruinar cada uno la pira del otro por orgullo, da prueba de la importancia que el cerdo, tanto en la economía como en la alimentación del humano, tenía en la historia de la nación celta.

Por otro, realmente, no es sólo en el capítulo mencionado, sino más bien en casi todos, en los que se nos habla del toro, pero no ya como elemento símbolo de riqueza, sino también de primacía y prestigio: su apariencia física suele ser la de un toro blanco de orejas rojas, de nuevo relacionable con los colores de la bandera irlandesa, e incluso esta característica en ellos se transfiere a las vacas. En todas las batallas aparecen no sólo caballos, sino incluso también toros, a lo largo de la obra.

Recordemos que el toro, como hemos dicho en líneas anteriores, se hallaba ya en la civilización de Tartessos, no sólo como base del ganado, sino como símbolo de prestigio y recalquemos la pervivencia de la fiesta de los toros hoy en día como un retazo de la subsistencia histórica de la veneración a tal animal como baluarte de bravura y de fuerza.

1.2. Relación entre la “*Tain bo Cuailgne*” y La Odisea de Homero: Helena y Deirdre; Aquiles y Cuchulain; Héctor y Ferdius.

En Los orígenes celtas del Reino de Brigantia. La génesis de España (pgs 324 y ss), Ramón Sainero apunta la presencia de Homero como clave, a modo de testigo de los cambios históricos sufridos en el mundo pre-helénico. Tal autor, en su obra poética La Ilíada, de carácter épico, relata el rapto por parte del príncipe Paris troyano de Helena, esposa de Menelao, lo cual supone la declaración inmediata de guerra de los griegos a los troyanos.

En el paralelo irlandés, hallamos el rapto del toro del rey Conchubar del Ulster por parte de la reina Maeve de Connaught, que igualmente desencadena una guerra, no sólo directamente entre los dos reinos, sino entre todos los reinos de Irlanda contra el del Ulster.

De la misma manera, en La Ilíada se da el episodio del robo de los bueyes de Eneas en el monte Ida perpetrado por Aquiles, con la correspondiente lucha entre su hijo, Héctor, y Aquiles, que podríamos emparentar con el episodio de la lucha armada durante varios días, cambiando de armas sucesivamente, entre Cuchulain y su hermano de leche y compañero en el aprendizaje de las armas Ferdius, que optan por usar carros de combate de tradición griega, aun a sabiendas de que en Irlanda no se luchaba con dichos carros de combate. De todo ello da testimonio Lady Gregory en Cuchulain de Muirthemne, (pgs 219- 237), en su capítulo titulado “*La guerra por el toro de Cuailgne*”.

En ambas obras, la griega y la irlandesa, se observa la presencia inexorable del <<fatum>>, del destino regido por la fatalidad, así como la previa amistad entre los héroes enfrentados, la entrega a la muerte y la observación de todo ello por los dioses, y finalmente, la causa, la maquinación inicial de la causa por parte de reinas malvadas (en el caso de Aquiles, por parte de la reina Écuba; en el de Cuchulainn, por parte de la reina Maeve).

Entre La Odisea de Homero y los primitivos relatos irlandeses sobre la conquista de Irlanda también se hallan paralelos: sobre todo entre los viajes por el Mediterráneo por parte de Ulises y de los escotos. Además, Helena, en el relato griego, se muestra como la más hermosa de las mujeres, deseada por Paris, así como en el relato celta relativo al robo del toro, éste es el ejemplar más valorado de la isla, y objeto de trofeo por parte de Maeve, reina de Connaught.

Además, en el relato helénico, se da la presencia del toro: Paris participa en los juegos de Troya para vencer y lograr como premio el mejor de los toros de los rebaños del rey de Troya, a lo que se suma el cariño que Paris sentía por el animal que él, en realidad, había cuidado durante su infancia en el monte Ida. El hecho es que vence y recupera a dicho toro, a la vez que es reconocido como hijo legítimo del rey y Príncipe de Troya. A su vez, en la leyenda paralela irlandesa, Maeve logrará el toro ansiado y, con ello, ser superior a su esposo.

Paris, conseguido esto, intentará hacerse con la esposa del rey Memelao de los griegos, Helena; en esta ocasión, dado que la causa no es legítima, en tanto en el anterior capítulo se habría logrado un equilibrio de justicia, ello conllevará la desgracia; al igual que ocurra en el episodio de Deirdre, al huir con Naoise de su anciano prometido en matrimonio, el mismo rey Conchubar del Ulster, hacia la isla de Alban (Escocia), donde habrían de fundar un reino. El caso de Helena es similar, en el sentido de que también se desliga de un anciano consorte, el rey de Esparta, en este caso. Las dos jóvenes, igualmente, son decididas en sus pasos por seguir.

De semejante forma que, ante el nacimiento de Deirdre, los druidas muestran sus profecías, con el nacimiento de Paris ocurre lo mismo, en este caso por parte de los astrólogos.

Aun así, la capacidad y autonomía de decisión de la mujer enamorada, limpia de todo sabor vengativo y vencidas todas las barreras sociales y protocolarias, hasta el punto de ruborizarse o el gesto de subirse las faldas, por parte de Deirdre, de manera tan espontánea, al ir tras su amado, no se da en la literatura griega. En un momento dado se

querrá disfrazar con un posible encantamiento por parte de ambos, que les lleva a transgredir su propio código moral, ya cristianizado, claro está; es lo mismo, aun así, prevalece claramente su iniciativa, obviando las formas y los códigos de comportamiento bajo un solo y puro impulso: el enamoramiento.

2.- Relación entre La Odisea de Homero y el Leabhar Ghabhála

2.1. Por un lado, Ramón Sainero señala las **similitudes entre aqueos y greco-escitas**, pues, si Ulises parte de Troya a su hogar acabada la guerra entre griegos y troyanos, por otro lado, igualmente Nel, héroe greco-escita, en esa misma época, parte rumbo a Anatolia en busca de su nuevo hogar.

2.2. Por otra parte, aqueos y escitas destacan por su **fama de excelentes jinetes**: los aqueos, habitantes de tierra continental y desconocedores del mundo marítimo, se embarcarán, forzados por las circunstancias, en débiles embarcaciones ; de manera semejante, los escitas y cimerios, habitantes de las praderas y montañas alrededor del Mar Negro, no basan su economía en la pesca ni practican la navegación, sino que se nutren de los beneficios de la ganadería y son pueblos de carácter nómada, caracterizados por la portabilidad de sus “casas”. En ambos casos, los dos pueblos, forzados por las circunstancias, acabarán por convertirse en osados y hábiles navegantes (Los orígenes celtas del Reino de Brigantia. La génesis de España, pgs 326 y ss, R. Sainero).

2.3. Otra cuestión entresaca Sainero en el paralelismo entre las dos obras, y es la cuestión del “*Canto de las Sirenas*”. :la amenaza de este canto no sólo la sufre Ulises en el Mediterráneo, sino también Nel, y ambos intentan evitarlo al taparse los oídos. La única diferencia, según el Leabhar Gabhála, es que Nel y su clan lo experimentarían en las inmediaciones de las Columnas de Hércules.

2.4. El siguiente punto es el de **un ser con un solo ojo**: se trataría del Polifemo de La Odisea y de Balor en la tradición irlandesa. Por un lado, al primero lo ciega Ulises al clavarle una estaca en el ojo; en cuanto a Balor, cuyo ojo mortífero se halla en su nuca, será muerto por Lug, rey de los Tuatha Dé Danann.

2.5. Sigamos con las similitudes: en este caso, se trata de **los amores de los diferentes héroes**: Ulises por un lado, y Nel y Golamh, por otro. Ulises se vino a topar con tres jóvenes, Circe, Calipso y Nausíacaa, del mismo modo que los dos aludidos segundos personajes masculinos entroncarían con sendas hijas de los faraones de Egipto, llamadas en los dos casos <<Scota>>, de cuyo nombre parece derivar el clan de

los escoceses. En el caso de Ulises, éste reconoce el amor de Nausíaca, pero, ya casado, rechaza el matrimonio con ella. Sin embargo, según el manuscrito irlandés, tanto Nel como Golamh sí se casarán y llevarán consigo a sus esposas, hijas de los faraones de Egipto, aunque no llegarán a alcanzar, en ninguno de los casos, el hito final de Irlanda, lo cual viene a ser un a equivalencia de los hechos, en cuanto que los destinos se acaban por truncar.

2.6. Otra cuestión la supone, apunta Sainero, a **la Isla de “Tir na Nog”**. En la versión griega, Ulises vería, de vuelta a Ítaca, una isla, Eolia, que se movía en el océano, de costas pedestres e inaccesibles, de no ser porque su dueño, Eolo Hipótada, les hubiera permitido entrar a ella. Eolo, su soberano, acompañado de múltiples hijos e hijas, vive en un lugar paradisíaco, más digno de dioses que de mortales, isla donde el tiempo parece no correr y donde, en palabras de Junqueiro, <<*puede beberse en misteriosas fuentes el agua de la eterna juventud*>>. En este sentido, sin miedo a adentrarnos en osadas hipótesis, nos atrevemos a decir que quizás se tratase de la Isla de Erytheia, frente a las Columnas de Hércules, antiguo centro de culto de Tartessos, que, por el devenir del desarrollo geológico, iría hundiéndose paulatinamente, y que el autor, Homero, recuerda como emergida, pero en la cual, a sabiendas del proceso, sitúa a su héroe como en una isla de aparición intermitente. Tal caso se relaciona con la Atlántida referida por Platón, que, además, alude a la vida eterna y constantes reencarnaciones hasta lograr el estado de perfección o de filósofo, observando una rígida y dura escalada de uno a otro estadios sociales según el nivel de conocimiento. Todo ello, por su curiosidad, se considerara en otro subapartado de esta cuestión, en el que contaremos con aportaciones de un erudito estudioso de lo celta cántabro, a pesar de su condición de informático.

En su despedida, Eolo le entrega a Ulises una bolsa donde se encierran los vientos desfavorables para su vuelta a Ítaca. Pero, tras nueve duros días de guardia personal en la navegación, en que Ulises cae dormido, sus amigos curiosean aquella bolsa de cuero de los vientos, que hace que éstos salgan y provoquen una tempestad, lo que desencadena una serie de dificultades vencidas por el héroe, tras las cuales éste, finalmente, pueda desembarcar en su destino, acompañado de una gran niebla para no ser visto, lo cual nos recuerda la literatura celta y la llegada de ls Tuatha a la isla de Irlanda.

En el Leabhár Gabhála, llegados casi los Hijos de Mil a la isla de Irlanda, los Tuatha desencadenan una tempestad cuyos vientos alejan las naves de la costa, mar adentro; pero es aquí cuando entra en juego el canto al mar de Aimirghin para doblegar el temperamento de las mares, con el fin de retornar a la isla. No obstante, una vez llegados estos Hijos de Mil, para vengar la muerte de su tío, se encontrarán nuevamente con una niebla mágica creada por los Tuatha, niebla en esta ocasión contra los recién llegados, a diferencia del mito griego.

2.7. Continuamos con las similitudes y los paralelos entre las leyendas y los mitos: en este caso, abordamos el “**río del olvido**”, llevado hasta el Barroco por el conceptista Quevedo español en su poema amoroso “*Amor más allá de la muerte*”, soneto que lo catapultaría como el más alto poeta de temática amorosa de todos los tiempos en la literatura de lengua castellana (esta cuestión se desarrollará en la cuestión nº. 12, junto a la temática de Calderón de la Barca, por considerarla afín y oportuna). Se trata de un tema de raíz indoeuropea, de fuentes, en concreto, orientales, que, igualmente, aparecen en la cultura celta. El río Letheo o Leto se da en las obras ancestrales que estamos tocando. Por un lado, en La Odisea, Ulises y sus compañeros de navegación, una vez llegados a la tierra de los lotófagos, verán cómo tres de sus compañeros son instados a tomar de la flor de loto, con la cual serán privados de su memoria y llevados posteriormente a la fuerza de vuelta a sus embarcaciones, pero para quedar encadenados con la impedimenta de regresar nuevamente a tierra (también aquí podríamos hallar un nutrido tema de relación con las fuentes del modernismo: romanticismo, parnasianismo y simbolismo, la última de las cuales toma este elemento como primordial en la simbología de la realidad oculta frente a la aparente).

Sainero, en La huella celta de España en Irlanda (pgs 158-159) aborda la presencia de esta tradición en la propia Península Ibérica: el río “Limia”, ubicado en Orense, habría sido considerado como mágico, en tanto que hacía perder la memoria a todo aquél que osase cruzarlo. Recoge además el autor un episodio histórico en que, durante la conquista romana, Décimo Junio Bruto, en una de sus expediciones a Lusitania, choca con la negativa supersticiosa de sus soldados a cruzar dicho río, por lo que él, en propia persona, se ve obligado a tomar la enseña y cruzarlo, con el fin de solapar el miedo entre su ejército.

En este sentido, en Cuchulain de Muirthemne, de Lady Gregory, aparecen varios episodios donde , o bien el agitar una vara de plata que sostiene manzanas de oro, dentro de la Corte, o determinados cantos o gestos, llevan al sueño y al olvido de todo

traumatismo psicológico sufrido, además, a nivel colectivo; de otro lado, sueños provocados por cantos de mujeres misteriosas, como en el capítulo de “*El sueño de Angus Og*”, o sueños de tres días y tres noches, asociados de nuevo a cantos o a melodías de arpa, cuestiones todas que se abordarán en el estudio de esta obra, que incluiremos añadido en el propio trabajo.

3-. Respecto a la cuestión de la vejez, hallamos más paralelos: por un lado, en el caso de Ulises, éste llega a su casa ya anciano y con aspecto de vagabundo; pero, al ver a su hijo Telémaco, la diosa Enea le permitirá recobrar su juventud y fuerza de antaño. En el caso de la literatura celta, se da también el caso del retorno a la juventud, pero incluso de manera cíclica, como se observa en el caso del “*Poema de la anciana Beare*”, así como en el cuento de “*The Wife of Bath*” y en relatos ya contemporáneos, como en la obra de Yeats titulada Cathleen ni Houlihan: en los tres casos, la anciana acaba por convertirse en joven de noble apariencia en un momento de cambio en su vida. Así, la anciana de Beare recupera su juventud a la muerte de su viejo esposo, para casarse de nuevo con otro joven, leyenda que Sainero recoge de nuevo en su bibliografía (La huella celta en España e Irlanda, pgs 186 y ss, R. Sainero), donde se relaciona a dicha figura con el deseo universalmente humano de permanecer anclado en la juventud, que Sainero nos relaciona con Gilgamés, héroe sumerio; en el segundo caso, la viuda de Bath, al casarse con el caballero de Arturo recupera su juventud; en el caso de Yeats, la anciana se convertirá en una joven de tal atractivo, que su belleza arrastrará a todos los hombres hacia donde ella se encamina, la bahía, para unirse con los barcos franceses en lucha contra los ingleses (no olvidemos el contexto histórico de Yeats, teñido de nacionalismo en que, de nuevo, una mujer, de igual manera que haya encarnado el desastre, encarna la heroicidad nacionalista frente a Inglaterra).

Otro episodio mencionado en la misma obra de Sainero, La huella celta en España e Irlanda (pgs 110- 112) hace eco de la misma obsesión humana por, en definitiva, superar su condición definitiva: aparte de la razón y la voluntad, la finitud. En este caso se trata de las leyendas sobre el héroe Finn MacCumhaill, que protagoniza el segundo ciclo épico de la literatura irlandesa protohistórica. Finn, al nacer, es abandonado por su madre junto al tronco de un árbol, y será encontrado por el rey durante una cacería, rey que lo adoptará, al modo que ocurriese con su predecesor Cuchulainn; Finn no sólo se caracteriza por sus capacidades para la guerra, sino igualmente para la caza y para el amor, además de que el ámbito geográfico de este

segundo héroe se centra en Leinster y Munster, es decir, en el S- SW de la isla esmeralda. En cualquier caso, y en lo que a este capítulo concierne, siendo Finn ya anciano, se propone buscar la vía de recuperar la juventud. Llegará a una cabaña donde viven un anciano y una joven, acompañados de un carnero, que reacciona ante la presencia extraña del héroe: será el anciano quien domine al animal ante su sorpresa. Finn pretende a la joven, a lo que el anciano se niega, en tanto que él es la propia muerte; el carnero, el mundo dominado por ella y, la joven, la juventud, jamás transferible a un anciano. Finn, igualmente anciano, pero con la moraleja, regresa a su reino: la juventud no se dobliga a la magia, como vemos, en contraste con otros relatos, quizás por su posterioridad.

Esta temática de la renovación de la juventud, aparte de figurar en la literatura cristiana como algo proscrito asociado a la búsqueda del Santo Grial, al alquimismo, a los cátaros o a la Masonería, puede remontarse incluso a los territorios asiáticos y a la creencia de una especie de paraíso, Saint Grilah, donde no se envejece. Tal posibilidad haría pedazos el cristianismo, que se basa en el presupuesto de que el hombre tiende a la Perfección Divina, pero sin alcanzarla, en este <<valle de lágrimas pasajero>> (filosofía recogida en el lema medieval de <<Beatus Ille>>) frente a la vida eterna: toda demostración de lograr cualquiera de los atributos distintivos del Dios cristiano, la perfección, la inmutabilidad o la inmortalidad por su condición de eterno, ha de ser castigada y considerada como imposible, como se refleja en la literatura del “*Génesis*”, del Antiguo Testamento, donde la osadía de morder la manzana que abrirá los ojos a Adán y a Eva- obsérvese su papel de pecadora inicial como mujer, de nuevo, que llevaría al desastre el Paraíso- , disfrazada de serpiente como encarnación del mal, traería la desgracia a la Humanidad, de la misma manera que al propio <<Ángel Caído>>, convertido en Satán y desterrado a los infiernos por rebelarse -más bien, querer igualarse- contra el poder divino.

Además, la renovación cíclica de la juventud, sobre todo en el caso de la anciana Beare, lo recoge extensamente Sainero no sólo en su libro Los orígenes celtas del Reino de Brigantia...(pgs 329- 330), sino también en La huella celta en España e Irlanda, en concreto en el capítulo titulado “*Representación de Irlanda en una bella mujer*”(pgs 185 y ss). En él aborda la representación de Irlanda de forma femenina: unas veces a modo de nombre de brava mujer, como fuera el caso de <<Grainne Mhaol>>, distinguida por su bravura en la lucha; en otros casos, a modo de flor, como es el caso de la rosa, símbolo de todas las cualidades de una mujer y, al tiempo, como se diera en

Yeats, de las libertades, a lo cual responde el nombre de <<Erin>>, históricamente asignado a la isla de Irlanda y con significado de flor. Recoge igualmente Sainero y para mayor detalle un ejemplo de analogía entre mujer, flor, libertad e Irlanda, en una balada del siglo XIX:

<<Ella parece la diosa de la libertad,
 porque libertad es su emblema.
 Ella es la floreciente ninfa del valle,
 la flor de Erín, de su verde playa>>
 (La huella celta en España e Irlanda, pg 186, R. Sainero).

4-. El relato sobre Paris, príncipe de Troya, y la “*Tain Bo Cuailgne*” .

4.1. En ellos, Sainero también recalca ciertos paralelos: Paris es hijo de Hécuba y de Príamo, rey de Troya, y, al **nacer**, lo hace **vinculado a una fatal profecía** que vaticina la destrucción de Troya. Por ello, su padre pretende exterminarlo, aunque escapa de las amenazas y, ya joven, participará en los Juegos de Troya, con el fin de recuperar el toro que él mismo había cuidado de niño en el Monte Ida, protegido por el pastor del rey, llamado Agelao, y a quien el propio soberano había encomendado el exterminio de la criatura. El resultado, además, será la victoria en todas las pruebas y su proclamación como rey (Los orígenes celtas del Reino de Brigantia..., pgs 330 y ss, R. Sainero).

En este sentido, en cuanto a la profecía, se observa un gran parecido con la de Deirdre, cuyo relato se refleja en varios manuscritos medievales (Lebor na h-uidre, Lebor Laigen, además de en los escritos de Keating): en un banquete al que asiste Conchubar ofrecido por su poeta Feidhlinm, la esposa del último, embarazada, pronto dará a luz una hermosa niña, Deirdre, cuyo nacimiento es profetizado por el druida de la Corte, Cathbath, como futuro causante del desastre y hundimiento del reino del Ulster, ante lo cual se le sugiere al rey que la extermine, pero, por piedad, éste la encerrará en una estancia escondida lejos de toda persona, salvo de su cuidadora, hasta que la niña alcance la condición de joven para casarse con el soberano y, de esta manera, se rompa la profecía. el desenlace ya lo conocemos y la huida de Deirdre con Naoise.

4.2. Otro punto es el referente a la “**manzana de la discordia**” y la fiesta de Bricriu. En el banquete nupcial de Tetis y Peleo, al que asisten casi todos los dioses, se presenta la diosa Eris, de carácter maligno e hija de la Noche, dada a crear conflictos , a pesar de que no había sido invitada (Este detalle ha sido conservado a través de los siglos y, de forma simplificada, adaptado incluso al de la literatura infantil, en concreto,

“*La Bella Durmiente*”, relato en que una bruja del Reino se vengará de los soberanos por no haber sido invitada a la fiesta del nacimiento de su hija). Así, logra crear una situación de tirantez entre Atenea, Hera y Afrodita, a quienes reta a una competición por cuál de ellas sea la más bella; el premio sería una manzana que la malévola diosa arroja en medio del banquete, ante lo cual las tres candidatas se abalanzan hacia ella, pero Zeus interviene y ordena que Paris sea el juez, al que las tres intentarán sobornar: la oferta de Afrodita, que es entregarle a Helena, considerada la mujer más bella del mundo, es la que más convence al juez, y, por ello, le entrega la manzana a dicha diosa, que, más tarde, hará que la hermosa Helena se enamore del joven Paris, lo cual desencadenará la subsiguiente guerra de Troya (recordemos, a su vez, el supuesto encantamiento por el que, de manera inducida, se produce el enamoramiento entre Deirdre y Naoise, en la literatura irlandesa).

Los clásicos hablan de las manzanas mágicas como situadas en las Islas Hespérides, entendidas como en el extremo más occidental conocido, y entendidas también como hijas de la noche, pues el extremo occidental es donde se pone el sol. En este sentido, Sainero aporta la fuente directa de Hesíodo, que, en su *Teogonía*, las presenta como lugar más allá del océano. En tales islas hubieran existido los árboles productores de las manzanas de oro, custodiadas por un dragón al que Hércules mataría para sustraérselas. Estrabón también lo entiende así, pero mencionándolo como territorio escita.

En la versión de los escritos irlandeses, Bricriu, guerrero del ejército del rey Conchubar del Ulster, desempeña el mismo papel que la diosa Eris, pues es temido por su afición a crear la discordia y el conflicto. Tal Bricriu ofrece una fiesta al rey y sus guerreros, los <<Ultonians>>, y para ello hace construir una mansión (*Los orígenes celtas del Reino de Brigantia...*, pgs 333 y ss, R. Sainero), cuyos detalles nos brinda Lady Greory en su obra *Cuchulain de Muirthemne*, en concreto, en el capítulo titulado “*La fiesta de Bricriu y la guerra de palabras de las mujeres del Ulster*”(pgs 59- 73):

<<Una vez Bricriu de la Lengua Amarga dio una gran fiesta para Conchubar, hijo de Ness, y para todos los jefes del Ulster. Todo un año estuvo preparando la fiesta y para darla se hizo una gran casa en Dun Rudraige. La construyó a imagen de la Casa de la Rama Roja de Emain, pero aventajaba con mucho a todas las construcciones de aquel tiempo en forma y sustancia.....>>

Los invitados temen sus malas artes y enredos; pero, por tal compromiso de la preparación de la fiesta, el rey y su séquito acuden, aunque no sin reparos, pues sabían

de su <<lengua venenosa>>. El propósito de Bricriu será crear el antagonismo entre los considerados más bravos y leales héroes del rey: Cuchulainn, Conall Cearnach y Laeghaire Buadhach, pero mayormente a través de sus esposas, al aprovecharse de dos conceptos que hemos de tener muy en cuenta en la literatura irlandesa: por un lado, la fidelidad al esposo (más entendida como fidelidad social, pues sabemos de infidelidades mutuas entre los más famosos, tanto por parte de las esposas como de los esposos) y, por otro, el orgullo de la fortaleza y determinación femenina, lejos de haber sido auspiciada en ningún edén de los dioses, sino por naturaleza propia. Es decir, Bricriu provoca una doble rivalidad: entre las esposas en el papel de representantes de sus maridos, y entre las mujeres como tales, al menos así lo entendemos. La estratagema, en todo caso, será la de convencer a cada una por separado de que ella es digna de entrar en primer lugar en el salón del banquete, por ser la casada con el primer héroe del Reino. Ellas, habiendo salido a las inmediaciones de los jardines, al ser manipuladas, corren rápidamente, y su llegada y acceso al interior de la casa son defendidos por cada uno de los guerreros esposos. Sencha, el consejero real, intentaría poner orden entre ellas, pero esto provocaría la reacción de sus respectivos esposos. En cualquier caso, Emer, la esposa de Cuchulainn, resulta la vencedora por su rapidez, así como por la fuerza de su cónyuge, que, al truncarse la entrada por la puerta principal, elevaría una de las paredes de la casa, quedando ésta maltrecha, a pesar de su lujo de materiales constructivos, para que Emer accediese la primera :

<<Pero Emer fue más ligera que las otras mujeres y las adelantó, y apoyó la espalda contra la puerta y dio voces a los porteros antes de que llegaran las otras, de suerte que los hombres se levantaron, cada uno para abrirle la puerta a su esposa y que pudiese entrar la primera...>>

<<...Ninguna de las otras mujeres se podía comparar en nada con Emer, y nadie se podía comparar con su marido. Entonces, Cuchulain dejó caer de golpe la pared que había levantado, de suerte que siete pies de su altura se hundieron en tierra, y la casa entera se estremeció, y el aposento alto de Bricriu quedó de tal modo aplastado, que el propio Bricriu y su esposa cayeron al lodo, entre los perros >>.

(Cuchulain de Muirthemne, “*La fiesta de Bricriu y la Guerra de palabra de mujeres*”, pgs 65-69, Lady Gregory).

Este capítulo tiene su continuación en otro relato que, en esta ocasión, se centra más en los esposos, es decir, los propios héroes, que se disputarán el <<Curadh- mir>> o <<lugar del campeón>>, en la mesa del banquete ofrecido. En este sentido, enlazaríamos con la leyenda de “*Sir Gawain y el Caballero Verde*”, que, en el “Ciclo del Ulster”, aparece como “*Cuchulain y el Caballero Gris*”. Este trayecto también aparece recogido en la obra de Lady Gregory, aunque nos parece demasiado prolijo cargar de citas algo que, además de que será abordado en otras cuestiones, el propio Sainero nos ofrece con hilo de continuidad dentro de la cuestión general tratada en su libro de Los orígenes celtas del Reino de Brigantia... (pgs 336- 337):

<<Este relato tiene gran parecido con el de “*Sir Gawain y el Caballero Verde*”, pero el héroe del relato no es en este caso el caballero cristiano Sir Gawain, sino un guerrero pagano, Cuchulainn, campeón del Ulster, y el enigmático caballero en el caso del relato de Cuchulainn irá cubierto de gris, por lo que podemos titularlo “*Cuchulainn y el Caballero Gris*”>>.

La disputa, efectivamente, por el llamado <<lugar del campeón>> o la <<Parte del Campeón>>, tal y como se expresa en el capítulo 5 de Cuchulainn de Miurthemne, “*El Campeonato del Ulster*”, de Lady Gregory, se da entre tres héroes (pg 73 y ss): Conall, Laeghaire y el propio Cuchulainn, y en tal disputa mediarán Maeve y Ailell como jueces (obsérvese el papel de los soberanos como tales y la concentración de poder, pero no de manera tan drástica como ocurriere en la Edad Moderna, pues siempre cuentan con diversos consejeros, como Sencha en este caso, a cuyos consejos se someten a modo casi de precepto de fe).

La prueba a que los tres héroes habrán de someterse será la de partir al Reino de Munster Occidental, cuyo rey Curoi mac Daire, les someterá a distintos trances, de los que resultará victorioso claramente Cuchulainn, a quien Curoi (el Caballero Gris) considerará en Campeón.

5-. Concepción de la esfera en los relatos y la filosofía griega, así como en la irlandesa.

En este apartado de la pregunta que hemos decidido añadir, aportamos una reflexión espontánea, que obedece a una conclusión de carácter global, más que a una aportación bibliográfica concreta. Todo, como ya se ha mencionado anteriormente,

parte de una idea casual de Sergio Casado, idea aparentemente demasiado fácil o “gratuita”, pero que, en su sustrato, contiene componentes históricos e historiográficos que la sustentan de manera bastante sólida.

5.1. Partamos de **la idea de Platón**: su objetivo era crear un sistema político, es decir, una <<polis>>, basada en la justicia, para conseguir la felicidad del ser humano. Por ello, tal polis se articularía en tres niveles sociales, según el grado de aprendizaje de cada ser humano, que habrían de reflejar los tres niveles del alma: el concupiscible, el irascible y el racional. En conclusión, la polis reflejaría y sería gobernada por los filósofos, aquellos que hubieren logrado, mediante el método de aprendizaje de la mayéutica, alcanzar la contemplación de la Idea del Bien Supremo, caracterizado por su universalidad, inmutabilidad, eternidad, perfección..., concepto heredado del filósofo presocrático Parménides, cuyo sistema de pensamiento, opuesto al de su contemporáneo Heráclito, basado en el devenir de la realidad, se basaría en la perfección, que ve representada en la esfera, que, como tal, no precisa de cambio alguno, pues en ella reside la condición eterna de la perfección.

5.2. Observaremos, en diferentes aspectos, cómo esta idea permanece en la cultura celta a modo de patrón, pero conjugada con una faceta bastante original, la del **eterno cambio**, la renovación, el movimiento, reflejado en las propias migraciones que aparecen asumidas como rasgo primigenio de tal cultura. Baste, hoy día, y me refiero desde varios siglos atrás, reflexionar sobre cómo los propios irlandeses, a la par que su eterno orgullo por la pequeña isla esmeralda, asumen su destino migratorio; mas, allá donde fueren, se preserva su cultura de manera rígida y romántica, al mismo tiempo, como es el caso de uno de sus destinos, Estados Unidos.

5.3. Es aquí donde citamos la idea que se adelantó en otro punto de este trabajo: la sugerencia de un estudioso de la cultura celta, a pesar de su condición de informático, Sergio Casado, que asemejaba **el diseño proyectado de la Atlántida por Platón** con la disposición espacial de los motivos de las estelas cántabras, en especial la tan traída y llevada Estela de Barros: se trata, posiblemente, de una estela conmemorativa o funeraria, en todo caso referida a alguien socialmente importante; pero, más bien, su importancia radica en lo que significa o intenta perpetuar: se da una decoración geométrica circular y concéntrica, tan del gusto celta, sobre un soporte igualmente circular. El aro más externo consiste en un círculo en zig-zag: esto, en la cultura oriental, desde la sumeria a la fenicia, se ha venido interpretando como símbolo de las montañas o de las olas del mar de forma esquemática; en cualquier caso, de una de las

fuerzas de la naturaleza o de la Tierra Madre engendradora de vida, y es precisamente este motivo decorativo el que cierra esta estela y otras más de la cultura cántabra. Su disposición concéntrica, aparte de atreverse, de modo osado este estudioso a interpretarlo como reflejo de los dientes del lobo, tan temido y al tiempo venerado en el Norte, la asemeja a la de la idílica descripción de la Atlántida por parte de Platón, como abordamos de inmediato.

5.4. El siguiente escalón es unir, precisamente, los dos caminos: por un lado, el de los rastros escritos del propio Platón y, por otro, el de las migraciones, como decíamos. Aquí, la Cultura de Tartessos y la isla Erytheia tienen capital importancia: por un lado, Platón refiere haber tenido noticias de la <<Atlántida>>, ciudad que, según la lectura de su descripción, a cualquier ser humano de hoy en día se le antojaría, más que de futurista, realmente una nave extraterrestre nodriza: concéntrica, donde cada trabajo estaba calculado y no existía la imperfección, modelo de civilización y de diseño arquitectónico inalterable al hacer humano, pues lo regulaba y a él se adaptaba. Parece que aquello que lo alterase pudiera haber sido un cataclismo o, en términos más escépticos, una paulatina vasculación de las placas tectónicas, que hiciera hundirse a la isla, a la cual el filósofo recuerda ya como tal. Quizás fruto de la imaginación, pero, dado el rigor cognoscitivo de Platón, se nos antoje más como reflejo de algo que pudo, a pesar de haber sido magnificado literariamente, haber existido de forma real.

Ello justificaría las sucesivas oleadas de Oriente a Occidente, de las cuales, la que podemos asegurar como histórica, atestigüando las relaciones entre los griegos y Tartessos, es la de la época de Argantonio (siglo VI a.C.). Pero se trata ahora de dirimir o razonar: si en su época tardía Tartessos, posteriormente denominada como la Turdetania, se fuera desplazando hacia el interior y en dirección Norte, debido a las posteriores colonizaciones y ya invasiones, ¿por qué no retroceder en el tiempo realizando un desplazamiento inverso en el espacio, que nos llevase no sólo a los supuestos indicios, como las desembocaduras de los ríos Tinto y Odiel, o la del Guadalquivir, sino allende el mar, tan sólo unas millas más, para tratar de unir geográficamente la tan mentada Isla de Erytheia como foco inicial de la civilización tartésica, conectada, con más razón aún, a las Columnas de Hércules? Ese punto, hasta pasar al siguiente, sería el hasta entonces supuesto de retorno, es decir, justificaría la idea de cumplir el recorrido de circunferencia del destino de una raza, para retomar su destino de vuelta, o, quizás, para seguirlo, hasta que ocurriera lo mismo con las Islas Oestrymides, con la propia Irlanda (no nos hace falta recordar los centros de culto al sol

nombrados por Sainero, caracterizados por su situación extrema en costa acantilada y con forma de semicírculo, supuestamente completado en cada ciclo diario por el reflejo del movimiento solar en el mar, de forma casi simétrica).

5.5. Esta idea quizás se hubiera plasmado en la de **la autodefensa**: si el movimiento de este pueblo o de cualquiera de sus clanes plasmaba **el recorrido cíclico solar** (a pesar de considerarse su origen en la noche o en el mal), de la misma manera, su idea de supervivencia residiera en el plano circular, reflejado en los castros celtas gallegos, en los centros de culto solar de Irlanda de los que ya hemos dado testimonio, facilitado por R. Sainero en su bibliografía, así como en su vida cotidiana, al menos en la de los nobles, siempre asesorados por los sabios, portadores de las tradiciones históricas, que, con todo lujo de materiales, hacían construir sus casas de planta concéntrica, e incluso interiormente se advertía una distribución de tipo anular, pues la estancia de descanso de los soberanos se ubicaba, por norma general, en el centro de la misma, y a una altura superior al resto. Así, al menos, se nos describe en la ya tan traída y llevada obra de Lady Gregory, *Cuchulainn de Muirthemne*; en efecto, en esta obra, en concreto, en el capítulo titulado “*De cómo Cuchulainn cortejó a Emer*”, se nos da una rigurosa descripción de la Residencia de Emain Macha, dividida en tres casas:

<<Cuchulainn tomó a Emer por esposa...y la llevó a la Casa de la Rama Roja >>...Era en Emain Macha, que a veces se llamaba Macha de las Lanzas, donde Conchubar, el Gran Rey, tenía la Eachrais Uladh, la Casa de Asambleas del Ulster, y allí tenía su palacio principal. Hermoso era el palacio, y tenía dentro tres casas: la Casa Real, la Casa Jaspeada y la Casa de la Rama Roja. En la Casa Real había ciento cincuenta aposentos, y las paredes eran de tejo rojo, con remaches de cobre. Y el cuarto de Conchubar estaba a ras del suelo, y tenía las paredes revestidas de bronce, y de plata por arriba, ...Y había delante de Conchubar una vara de plata con tres manzanas de oro, y, cuando él movía la vara o la golpeaba, toda la casa quedaba en silencio. >>

<<...En la Casa de la Rama Roja se guardaban las cabezas y las armas de los enemigos vencidos y, en la Casa Jaspeada, se guardaban las espadas, los escudos y las lanzas de los héroes del Ulster. Y se llamaba la Casa Jaspeada por los brillos y los colores de las empuñaduras de las espadas...>> (pgs. 54-55).

En otro capítulo ya mencionado de la misma obra, “*La fiesta de Bricriu y la guerra de palabras de las Mujeres del Ulster*”, también se nos ofrece una visión de la casa nobiliaria, que ha de reflejar la altura de cada guerrero, al igual que a este sentido ordenador y jerárquico obedeciera la lucha por la <<Parte del Campeón>>. Pues bien, ya se ha dicho cómo este <<Bricriu de la Lengua Amarga>> pretende dar una fiesta para el Rey y todos sus héroes guerreros, aunque con fines no limpios; para ello, hace construir una casa que trata de emular la propia Casa de la Rama Roja de Conchubar. Veamos cómo se nos describe tal casa en la obra de Lady Gregory:

<< La construyó a imagen de la Casa de la Rama Roja de Emain, pero aventajaba con mucho a todas las construcciones de aquel tiempo en forma y sustancia, en traza y ornato,Por dentro estaba hecha como la sala de los banquetes de Emain, con nueve tabiques desde el hogar hasta la pared, y cada tabique revestido de bronce y por encima de oro, hasta treinta pies de alto. En la parte principal de la sala había un sitial regio hecho para Conchubar mucho más alto que todos los restantes asientos de la casa. ...Y alrededor de él estaban los doce asientos de los doce héroes del Ulster....>>

<<Después Bricriu se hizo para sí una solana, a ras con el sitial de Conchubar y los asientos de los héroes valerosos, y les puso toda clase de adornos, y ventanas de vidrio por todos los lados, para poder ver la sala desde su asiento, pues sabía que los hombres del Ulster no le djarían permanecer dentro>>.

Todas estas descripciones, aunque no nos dicen de forma declarada, sí nos manifiestan una posible planta circular en la disposición de las mansiones o fortalezas, dispuestas de manera jerárquica, aunque la distancia entre el soberano y los héroes estaba minimizada, quizás por el carácter de este pueblo de tipo nómada, donde el líder está acostumbrado a convivir codo con codo con los hombres de su pueblo y las distancias eran menores de lo que se harían, insistimos, a finales de la Edad Media y en la Edad Moderna, en la que Maquiavelo sentaría la definitiva separación entre soberano (a pesar de serlo, distingámoslo de rey, que no es soberano, sino que respecto a él lo es el pueblo) y pueblo súbdito, lo cual se plasmaría en la construcción e

institucionalización del Estado Moderno, bastante lejano de la filosofía del antiguo pueblo irlandés.

5.6. Toda esta temática la podemos **conectar con la leyenda del Rey Arturo** en dos sentidos: uno, en el del mencionado Santo Grial; el otro en la cuestión de la mesa redonda.

En cuanto al “Santo Grial”, apunta Sainero en su libro La huella celta en España e Irlanda (pgs 117 y ss) cómo Arturo, rey de los británicos, congregó a sus caballeros en torno a la mesa redonda y les pidió que fueran en busca del cáliz del Santo Grial por todo el mundo, es decir, aquél en que Jesús de Nazaret dio a beber en la última cena entre los apóstoles su misma sangre, como preludeo de la ceremonia de la Eucaristía. Tal Santo Grial sólo podría ser conseguido por un alma pura, que resultaría ser el caballero del rey llamado Galaaz, *<<quien, ilusionado, se pone inmediatamente en camino. Atraviesa bosques y montes y el aullido y silbar de animales y serpientes no le detiene en su camino; por fin llega a la playa donde aparece una solitaria nave con un cáliz de oro bordado en su vela. ...sube al barco y éste al momento se hace a la mar; pasan dos días y aparece una costa desconocida donde la nave se detiene. ...se adentra en tierra firme; ante sus ojos se extiende un país maravilloso...al poco se encuentra a un campesino que lo saluda>>* y le comunica que se halla en las tierras de Galicia. El mito sigue con el encuentro de Galaaz con una bella y tentadora joven que requiere sus amores, junto a una fuente, y a la cual él rehúsa, en este sentido, de manera semejante a como ocurre en el poema anglosajón “*Sir Gawain and the Green Knight*”, donde una de las pruebas que sufrirá dicho caballero al salir de la Corte de Arturo es renunciar a una dama encontrada en un castillo, antes de enfrentarse con el <<Caballero Verde>>.

Por otro lado, nos hallamos ante la popularizada cuestión, incluso y repetidamente llevada al cine y a los medios de difusión de la literatura infantil (libros, dibujos animados), de la cuestión de la <<masa redonda>> del Rey Arturo para albergar y representar a su Corte y a las partes de su reino: la palabra <<pariguales>>, que se multiplica tantas veces en la obra de Lady Gregory, toma aquí su sentido: se trata, a nuestro entender, por un lado, de la herencia griega del concepto del mundo, circular, y rodeado por las partes o miembros que lo gobiernan; por otro lado, veríamos en ello una especie de <<democracia>>, término anacrónicamente utilizado con todas las precauciones, en tanto entendida como la voluntad del Rey de evitar discordias y favoritismos entre las distintas lindes de sus territorios, gobernadas, al fin y al cabo, por los grandes señores (se trata de una época de feudalización y disminución del poder del

rey, en beneficio de los señores locales, no lo olvidemos). La mesa redonda, de tal manera, evitaría las disparidades, rivaldades e injusticias entre unos y otros señores /caballeros del Reino:

<<El mundo... del rey Arturo y sus caballeros de la Mesa Redonda es bien conocido... Arturo es un rey celta del primitivo reino de los britanos, de lo que es hoy la actual Gran Bretaña. ...>>

<<el Rey Arturo con sus caballeros se encuentran reunidos en la Mesa Redonda de su palacio de Camelot, festejando el Año Nuevo, cuando, repentinamente, hace su aparición un caballero vestido completamente de verde.....>>

(Sagas celtas primitivas, , pg 114, R. Sainero).

Además, Sainero, en su libro Los orígenes celtas del Reino de brigantia. La génesis de España, nos muestra más información sobre la leyenda artúrica y su posible relación con el mundo griego e hispano: Arturo (pgs 257 y ss), tras ser herido mortalmente, será llevado a la isla de Avalon, donde se supone será capaz de reponerse, para volver, de nuevo, a empuñar su espada de la justicia (<<Caliburn>> o <<Excalibur>>). Sainero identifica tal lugar con el de Glastenbury, primitivo asentamiento irlandés en territorio inglés, pero correspondiente a un reino creado por los irlandeses en los albores de la Era Cristiana, más o menos entre Gales y parte de Inglaterra. De ahí su afirmación de que <<Glansbury, Irlanda, Avalon, España y el país de los muertos tengan cierta relación>>. Y aporta el mismo estudioso del tema la excavación de los monjes irlandeses en el siglo XII en Glansbury, en que descubrieron una tumba donde yacían los cuerpos de un hombre y una mujer, con la inscripción <<aquí yace enterrado el famoso Rey Arturo en la isla de Avalon, con Ginebra, su segunda esposa>>. Parece, según Geoffrey, que el cuerpo de Arturo sería llevado a Avalon en el año 542 y que, posteriormente, los anglosajones, tras haber conquistado la isla, mantendrían desde el siglo VII, respeto sagrado al recinto del enterramiento, ocupado, además, por los monjes irlandeses.

Ello guarda un paralelo con el viaje de Bran, recogido en la mitología puramente irlandesa, en concreto, en el manuscrito del Leabhar na h-Uidre o Libro de la Vaca Parda. En su viaje hacia el océano, que nos recuerda al de Ith en busca de esa isla perdida, Irlanda, Bran se topará con el dios del océano, Manannan, sobre su carroza; tras

lo cual, encontrará la isla mágica, identificada con la Isla de las Mujeres (<<Tir na m Ban>>), cuya reina le da la bienvenida; pero Bran y los suyos añoran su patria de origen, por lo que, tras un año, deciden retornar, no sin el conjuro de que, tras su viaje por mar, no podrán volver a pisar la tierra de Irlanda, puesto que tal año en la isla mágica en Irlanda ha equivalido a cientos de años. No obstante, al arribar la isla, no serán reconocidos. Uno de sus hombres, al pisar tierra firme, se hará cenizas. Bran explica a los irlandeses quién es escrito en <<oghams>> que lanza a la playa, para volver a adentrarse definitivamente en la mar adentro.

Sainero nos continúa dando ejemplos, como el viaje de San Brandán y otros, para demostrar una cierta posición cíclica de la mitología celta, que preferimos desarrollar, no obstante, en lo tocante al Rey Arturo, en la cuestión nº 9. No obstante, la idea circular de vida, creación y perfección se halla presente, en contraste con la visión teleológica y lineal de la religión semítica y, más aún, de la cristiana.

5.7. Como punto final, y un tanto atrevido, además de acaso desacertado, proponemos la **tendencia cristiana**, tanto en la rama ortodoxa (las mandorlas del <<Pantócrator>> y de la <<Theotocos>>), como en la heterodoxa, es decir, la desarrollada en la Europa occidental durante la Edad Media (las mismas imágenes mimetizadas del Oriente Próximo) y la Edad Moderna (decoración de los vanos de la Capilla Sixtina y otros tantos altares, donde los elementos sustentantes y sustentados desempeñaban el papel de remate del motivo pictórico, como bóvedas o altares), donde siempre se dio una manifiesta circunvalación de **los motivos** considerados **religiosamente universales: mediante la mandorla, silueta de remate de forma almadrada, o bien los propios límites arquitectónicos**; en todo caso, en ambos, trataba de representarse la perfección del Universo, en la esfera o altura divina, rodeado de algo equivalente a una esfera, que no necesita ni espera corrección alguna.

El círculo, en fin, creemos, deriva de una herencia primitiva, quizás picto-escita, pero que tomaría forma y significado concretos con la filosofía griega (inmutabilidad y perfección) y que sería más tarde retomada por la filosofía cristiana.

5.8. Todo ello, aparentemente opuesto por la visión esférica, parece oponerse a la **linealidad ascendente de la interpretación de los <<oghams>>** o las runas, como ya dijimos, al modo de la naturaleza, es decir, escritos para ser leídos de forma vertical y probablemente ascendente: pero, en realidad, concuerda, en tanto que dicha verticalidad ascendente es la que se muestra como no acabada, como lo cíclico de la circunferencia y la inmortalidad, entendida en el árbol de la vida eterna, quizás como

constante renovación de la vida a través de sus nuevas ramas, como ya se mencionó en otra cuestión anterior. De ahí que la herencia de la concepción esférica de la realidad platónica y, aún más, parmenídea, se halle presente en la filosofía mitológica de los irlandeses, a pesar de oponerse aparentemente el estatismo helénico frente al dinamismo celta.

BIBLIOGRAFÍA

- ESCOBEDO, J.C., Enciclopedia de la mitología, Ed. De Vecchi, Barcelona, 2011.(sólo a modo de consulta difusa)
- de JUBAINVILLE, H. d' ARBOIS, El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica, Ed. Edicomunicación, Barcelona, 1996.
- LADY GREGORY, Cuchulainn de Muirthemne, Traducción de M^a Luisa Balseiro, Ed. Paréntesis, Sevilla, 2009.
- LÁZARO CARRETER, FERNANDO; TUSÓN, VICENTE, Literatura española, 2º B.U.P., Ed. Anaya (¿??).
- Los Cuadernos de Urogallo, ediciones Urogallo, 2007
- LÓPEZ FÉREZ, JUAN ANTONIO, “*Sobre alóbriges, brigantios y otros términos afines en la literatura griega hasta el siglo III d.C.*” V Congreso Transfronterizo de Estudios Celtas España- Portugal, 2011.
- MARÍN, GELU, Noreno, Van y Llado, o La conquista cántabra de Erin, Ed. Tantín, Santander, 2004.
- PALAO PONS, PEDRO; ROIG, OLGA, Diccionario de mitología, Edimat Libros, Madrid, 2006 (sólo a modo de consulta difusa).
- QUEVEDO, FRANCISCO de, Antología poética, Selección de Pablo Jauralde, Pou, Colección austral, Ed. Espasa- Calpe, Madrid, 1985.
- ROBERTS, A. EDWARD; PASTOR, BÁRBARA, Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española, Ed. Alianza, Madrid, 1996 (sólo de manera ilustrativa).
- SAINERO, RAMÓN, “*Portugal en los orígenes de la cultura primitiva del Occidente Atlántico*”, VI Congreso Transfronterizo de Estudios Celtas España –Portugal, 2012.
- _____, Los orígenes celtas del Reino de Brigantia. La génesis de España, Abada Editores, Madrid, 2009.
- _____, Lenguas y literaturas celtas. Origen y evolución, ed. UNED, Madrid, 1994.
- _____, La literatura anglo- irlandesa y sus orígenes, ed. Akal, Madrid, 1995.

- _____, Sagas celtas primitivas, Ed. Akal, Madrid, 1993.
- _____, La huella celta en España e Irlanda, ed. Akal, Madrid, 1987.
- _____, Leyendas celtas, Ed. Akal, Madrid, 1990, 1998, 2012.
- _____, Diccionario de Mitología Celta, ed. Akal, Madrid, 1999.
- _____, traducción del Leabhar Ghabhála, Ed. Akal, Madrid, 2010.
- _____, Mitología: antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo, Ed. Blume, Barcelona, 2004.
- _____, “*La primitiva existencia de una cultura hispano- irlandesa: ¿Historia, literatura o cultura popular?* (falta información, artículo probable de Congreso sobre cultura celta).
- STOKER, BRAM, Dracula, Wordswothr Editions Limited, 1993
- VALLE- INCLAN, R. Luces de Bohemia, Ed Cátedra, 1985



ASPECTOS DO SIMBOLISMO E DO MARAVILHOSO EM A DAMA DE PÉ DE CABRA E MELUSINA NA LITERATURA MEDIEVAL

Polyana Muniz¹

Resumo:

Durante a Idade Média, houve diversas narrativas que foram transmitidas oralmente e que tinham como herança uma mitologia prévia, foram transcritas para o papel, modificadas junto ao contexto ocidental cristão. A produção que se inseria no cenário das mentalidades eruditas e populares era sobre lendas antigas e seres fantásticos. Assim, no século XIV, passam a ser sob uma lógica de linhagem que favorecem uma possível ancestralidade originada da união com um ser do Outro Mundo o que legitimaria poder e posses. Neste cenário estão os contos do *Romance de Melusina*, de Jean d'Arras, no caso francês da família Lusignan e da *Dama do Pé de Cabra*, contida no Livro de Linhagens do Conde D. Pedro no caso português da família Haro da Biscaia.

Palavras-chave: folclore, sobrenatural, linhagens.

Abstract:

During the medieval times, several narratives that were transmitted orally and that came from a previous mythology were transcript on paper and modified along the Christian context. The productions that belong on the popular and erudite minds scenario were about ancient legends and fantastic beings. Thus, in the XIV century they are written on logic of lineage that raised a possible heritage originated of the union between a being of the other world, which legitimates wealth and power. In this scenario are the tales of Melusine (Le Roman de Melusine) of Jean D'Arras in the case of the Lusignan, a French family, and the Goat Footed Lady, the Portuguese adaptation from the myth for the Haro's, from Biscay.

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, bolsista voluntária de Iniciação de Pesquisa através do PIVIC-UEMA, com orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer, integrante do grupo de estudos BRATHAIR. Prêmio de Melhor Bolsista de Iniciação Científica na Área de Ciências Humanas (BIC-UEMA) e como Aluna Padrão de Iniciação Científica no **XXIV Seminário de Iniciação Científica da UEMA** (2012). E-mail: polyanamz@gmail.com

Keywords: Folklore, supernatural, lineages.

1. Introdução

A Idade Média foi um berço de criação cultural. Sua formação sincrética religiosa-cultural proporcionou a convivência de elementos diversos nas demais regiões europeias, ainda que colocadas sobre uma mesma ótica temporal e cristã. Dessa forma, não se pode pensar em um espaço completamente voltado para a religião, embora esta fora extremamente importante para a sociedade medieval – sua formação social foi instituída, portanto em diferentes momentos de embates, empréstimos, adaptações e destruição entre os diversos povos que coexistiram em algum momento da Idade Média e que legaram para os dias atuais exemplos de sua existência.

Os representantes intelectuais do medievo eram primordialmente os clérigos. Estes, dominando a escrita e em posse dos documentos clássicos, tiveram um papel importante na disseminação do conteúdo cristão e na curadoria dos antigos documentos. Outra função de destaque destes foi a evangelização dos povos anteriores ao cristianismo, como os celtas, germânicos etc. que a partir das conquistas territoriais do Império Romano e de sua queda passaram a viver em território cristão. Estes contatos não foram totalmente pacíficos, mas aos poucos estas regiões se tornaram parte da Europa cristã. Ainda assim a mistura de culturas, mitologias e práticas sociais de romanos, “bárbaros” e cristãos deu corpo à sociedade medieval que tentamos caracterizar.

Dessa forma dos encontros entre a cultura erudita (clerical) com a popular (folclórica, camponesa e com elementos dos antigos povos) nasceram mitos, narrativas, que carregadas de novos significados resultados desses encontros, também traziam muitos elementos de onde foram originadas. Nesse contexto está, portanto o **mito de Melusina** que indiscutivelmente de raízes celtas viajou a Europa em suas várias versões e adaptações que tiveram o contato com a cultura cristã e a regional. Segundo Le Goff, exemplos como esse são “[...] testemunhas da presença, no seio do cristianismo medieval, de personagens e lemas legados pelas crenças pagãs que foram combatidas e mais ou menos eliminadas ou simplesmente cristianizadas em superfície”. (LE GOFF, 2009, p.18)

Durante a Alta Idade Média (séculos V ao XI) o contexto era de uma maior repressão ao ‘maravilhoso’, conceito que remete a mitologia dos estratos das sociedades antigas da Europa, apesar da existência no período medieval de um maravilhoso cristão. Circulando apenas oralmente, a partir do século XII, devido a mudanças sociais e econômicas (A Reforma Gregoriana, por exemplo, que dividiu a sociedade entre leigos e religiosos) ocorreu a fixação escrita de relatos populares. A irrupção desses mitos é o que Erich Köhler vai caracterizar de reutilização dos mesmos como ‘reação folclórica’, se referindo à cultura laica em afirmação nesse momento. (KÖHLER apud LE GOFF, 1983, p.21).

As fadas encontraram espaço na literatura de entretenimento que giravam em torno dos principados regionais e escritos em uma língua vulgar. Estes não foram, entretanto sem a passagem pela lente erudita e cristã dos clérigos e livreiros que produziram tais trabalhos. É importante salientar, no entanto, que a literatura das cortes e as produções que envolviam, por exemplo, os poemas de ‘amor cortês’ são escritos por homens e para homens, o que leva muitos historiadores a dizer que diante dessa característica não houve valorização da figura feminina². Em sua maioria, protegidos por uma corte e patrocinados por uma nobreza escreveram os primeiros relatos em papel de estórias de damas maravilhosas que encantavam e trazia prosperidade, não sem esconder um segredo e este ser descoberto para o fim de um casamento feliz entre homem mortal e mulher sobrenatural.

No século XIII e XVI este tema foi adaptado para temas linhagísticos, isto é, utilizando uma descendente sobrenatural como a *Melusina* se explicaria uma linhagem poderosa, que busca legitimar poderes e privilégios. Os dois exemplos estudados por esta pesquisa e que estão inseridos neste contexto medieval são *O Romance de Melusina ou a Nobre história dos Lusignan* escrito pelo livreiro Jean d’Arras a mando do Duque de Berry entre 1387 e 1392, e que corresponde a uma narrativa francesa inserida dentro do padrão de **contos melusinianos**.

O outro exemplo estudado é a narrativa inserida no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* escrito pelo Conde de Barcelos, da **Dama do Pé de Cabra**, que adaptada aos relatos genealógicos corresponde ao caso português e tem como contexto a Independência da Biscaia, pois relata a origem da família Haro (linhagem castelhana com representantes na família real portuguesa). Esta inclusive foi escrita em outra versão no século XIX por Alexandre Herculano.

Os conceitos trabalhados durante o artigo como o de Imaginário, Maravilhoso e principalmente de mito precisam ser esclarecidos para que se possa compreender o que foi a busca de identidades pagãs e cristãs expostas nas narrativas, e os esforços posteriores para colocar uma fada em posição de poder e formadora genealógica. Para Le Goff não se pode fazer uma história dita ‘real’ sem considerar os sonhos de cada sociedade. Não se deve confundir o imaginário com a representação ou o simbólico, embora estes estejam presentes na sociedade medieval e estejam ligados entre si e com o ideológico. (LE GOFF, 2008, p. 64).

Sobre o maravilhoso, considerado uma ideia muito importante para se entender o homem medieval, pois estava presente em suas produções, e na sua imaginação. Um dos primeiros a conceituar o maravilhoso foi o inglês Gervais de Tilbury no seu *Otia Imperialia* onde narrava maravilhas por volta de 1210. Esta obra faz parte das primeiras narrativas feéricas a serem produzidas, como a *Dama do Castelo de Esperver* e o conto de *Raymond do Castelo de Rousset* – exemplos de contos melusinianos. Para Gervais o maravilhoso é “aquilo que escapa a nossa compreensão, mesmo sendo natural. [...] o maravilhoso deve ser distinguido do sobrenatural e

² Para saber mais sobre as discussões acerca do amor cortês, ver a obra do autor francês Georges Duby, *Idade Média, Idade dos Homens*.

distinguido igualmente do miraculoso e do mágico. [...] é o espanto que sucinta” (TILBURY *apud* LEGOFF, 2008, p.65).

Anteriormente combatido com mais força, o maravilhoso – que exercia forte apelo nos espíritos humanos passa a ser tolerado por um movimento que Hilário Franco Jr. demonstra como complexo. Em primeiro lugar, deve-se considerar a já citada noção de reação folclórica, que tem a conotação até de resistência frente ao tão delimitado corpo institucional cristão. Não se deve também perceber esses ‘embates’ em aspectos de oposição de modelo cartesiano, já que antes de qualquer outra a cultura cristã também constitui uma mitologia, ainda que na Idade Média não se concebesse como tal. Portanto, a melhor opção é o conceito de sincretismo, que percebe duas mitologias com ideologias opostas, mas com aspectos de interligação já que ambas tinham uma visão mítica do mundo pré-industrial que viveram.

Sincretismo nesse caso se entende a partir do conceito de C. Revière onde seria o “processo contra-acumulativo, implicando manipulação de mitos, empréstimo de ritos, associação de símbolos, às vezes inversão semântica e reinterpretação da mensagem crística” (REVIÈRE *apud* FRANCO JR, 1996, p.51). Isso estaria colocado opondo-se ao modelo de aculturação, que implicaria um planejamento e um propósito que não é percebido nos contextos medievais estudados.

Já o mito é trabalhado segundo o conceito de Mircea Eliade que seria “Uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELÍADE *apud* SIQUEIRA, 1995, p 01.). Transmite-se oralmente por predileção e permanece como o “bem comum da sociedade” (SIQUEIRA, 1995, p.02). Ele serve para explicar uma sociedade em sua criação (como no caso das sociedades de caça e coleta) e passa a ser alienador quando perde essa função e é interpretado para outros usos, o principal deles, a literatura. Dessa forma, mitos como os que inspiraram o tema dos contos melusinianos são exemplos da utilização destes como fonte de criação literária. Já sob perspectiva medieval e cristã modifica-se com a causa das necessidades de um novo contexto social, cultural e temporal.

Discutir essas problemáticas, portanto leva a questionamentos pontuais. Por que utilizar um elemento sobrenatural essencialmente demonizado pela ótica do cristianismo e da religião medieval que via em alguns elementos e símbolos tais como a própria mulher, a serpente, a cabra, a natureza que está presente nessas narrativas e colocá-los como simbologia de poder e legitimidade familiar? A profundidade dos significados e de suas diversas matrizes passa do invólucro cristão-medieval que é primeiro observado.

Entra em cheque, durante os estudos medievais, o papel da literatura nas construções históricas e culturais. As raízes culturais envolvidas nas versões do conto e as influências do cristianismo e de uma nobreza ávida de legitimação devem ser percebidas de forma a aplacar primeiro as peculiaridades da sociedade medieval (percebendo também as nuances da região),

como também a construção de uma identidade familiar que é forçada e que passa a realmente transmitir para a sociedade a força da mulher sobrenatural, como aconteceu com a linhagem Plantageneta que Condes de Anjou e reis da Inglaterra no século XII, encarnaram para os medievais os representantes da linhagem da “demônia”, poderosa e diabólica.

O estudo feito desse imaginário popular acerca dos monstros e maravilhas, heróis e santos medievais não acontecem da mesma forma que os estudos políticos e institucionais, pois se desenvolve lentamente, mas dispõe ao pesquisador grandes informações sobre os costumes, práticas e valores, pois a oralidade e o próprio mito em si são referenciais de organização de uma sociedade, sendo modificados durante o tempo os aspectos que não são mais funcionais.

Assim, além de supor um ordenamento social existente nos contos que reflete a sociedade em que foi escrita, e dos elementos socioculturais que os pressupõe como a valorização/demonização da mulher, a transformação e adaptação de mitos e de animais pagãos a partir da ótica cristã, utilização em tema genealógico, etc. esse trabalho desenvolve discussões para o próprio conhecimento histórico (e dos estudos medievais) em si a partir do momento que levanta conversas acerca das permanências e do sincretismo cultural de nossa própria sociedade. Os contos analisados são versões de um mito adaptados a origem de varias famílias e se estende em mais variados países como a França, Portugal, Alemanha, Rússia, países eslavos e é claro a Irlanda e suas origens célticas não geram duvidas sobre sua raiz comum com as tradições folclóricas do norte da Europa, Gales, Irlanda e a Bretanha francesa. Apesar das origens pagãs semelhantes originadas de uma mesma mitologia não se deve, no entanto, deixar de observar que quando transformados em obras literárias são resultados de uma interpretação autoral e, portanto, modificadas por ele e por sua bagagem social, dessa forma não se pode, segundo Aline Dias da Silveira denominar uma ‘Melusina portuguesa’, já que as próprias heranças regionais portuguesas e a função social em que o mito foi inserido no *Livro de Linhagens* são específicas.

A cultura popular oral *versus* a cultura erudita escrita (e clerical) é um embate que deve ser devidamente trabalhado e teorizado, e que a partir desse entendimento – o de como foi sendo formada a sociedade medieval (embora esse ‘modelo’ varie segundo os contextos regionais) – em que se pode entender a origem dos contos do século XVI estudados. Segundo Le Goff a pressão das representações populares sobre a religião dos eruditos foi um verdadeiro fenômeno medieval, existindo diversas fontes que demonstram essa realidade (LE GOFF, 1980, p.28). Há duas vertentes de pesquisa sobre esse tipo de questionamento: uma tenta analisar esse tipo de literatura maravilhosa como um contraponto das pressões sociais (Inspirados nos estudos de E. Köhler). A outra dá ênfase aos substratos pagãos em detrimento do contexto em que depois foi reutilizada (inspirados nos estudos de R.S.Loomis). Na pesquisa feita através da iniciação científica percebeu-se que a análise deve ser feita diante das duas perspectivas – não se devem ignorar as origens e o passado da mitologia, nem tirá-la de seu contexto histórico.

Este entendimento nos permitiu conclusões que devem ser aprimoradas e estendidas, que levaram a um grande avanço no entendimento das questões que envolvem a pesquisa, como as perspectivas de embate entre cristãos x pagãos; fada x homem mortal; Deus x Diabo. Os elementos que são caracterizados como antagonísticos são analisados no contexto sincrético medieval, e não são percebidos a partir de um propósito clerical planejado, fazendo parte de um processo de longa duração que formou a sociedade medieval, ambígua. Sobre o papel do **cristianismo** frente à herança **pagã**, ao contrário do que primeiramente se pensa sobre a principal questão da pesquisa (paganismo x cristianismo), “[...] Curiosamente, sob muitos aspectos o cristianismo salvou a mitologia [antiga]: dessacralizou-a de seu conteúdo pagão e ressacralizou-a com elementos cristãos, ecumenizando-a” (FRANCO JR, 1996, p.41).

2. Elementos em comum:

A partir as narrativas bases sobre a Melusina e A Dama do Pé de Cabra encontrou-se o que Propp (1984 apud SIQUEIRA,1995, p.256) chama de “Morfologia dos contos maravilhosos”. Uma série de variantes e constantes nos contos melusinianos que adaptadas de uma situação para outra, guardam elementos constantes que devem ser analisados posteriormente e que correspondem às origens do mito. Estes são:

- Encontro na floresta (próximo a um rio, fonte, etc.), com uma dama bem vestida;
- Esta impõe uma condição em troca do amor e do casamento (não vê-la nua, tomando banho, depois do parto, aos sábados, não se benzer, etc.);
- Dá ao seu marido mortal prosperidade e poderosa descendência;
- Ocorre a transgressão por parte do marido;
- A dama desaparece e leva embora alguns filhos e a prosperidade que trouxe;

Estes elementos que se repetem não somente nos contos em que aparece a Melusina, mas em outras narrativas de raízes célticas medievais conhecidas, como Tristão e Isolda, Rei Arthur e entre as novelas de cavalaria etc. correspondem a certas características que cristianizadas servirão para outro sentido na sociedade medieval. No caso da narrativa *A Dama do Pé de Cabra*, caso português do livro do Conde Barcelos escrito entre 1340 a 1344, nenhuma das narrativas míticas deste são de tradição portuguesa.

Para a historiadora Aline Silveira, que escreveu sua dissertação de Mestrado sobre o pacto feérico que envolve a Dama do Pé de Cabra na Idade Média portuguesa, o ritual e o pacto por qual passam essas histórias feéricas são um espelho (que não deixam de ser utilizados para fins políticos) das relações matrimoniais e vassálicas. Dessa forma, é possível identificar na literatura laica e nas diversas manifestações culturais as representações e idealizações desses pactos. A partir desse ponto de vista, é perceptível a função legitimadora de narrativas como essas, pois representam os valores da época. (SILVEIRA, p.10, 2002)

Para a autora, existe uma estrutura ritualística comum entre os pactos feéricos e os pactos vassálicos e matrimoniais que nos ajuda a compreender mais a fundo como esses esquemas narrativos serviriam para a classe nobre, refletindo como as relações políticas e familiares se descortinavam no medievo. Para Silveira, três elementos podem ser destacados no ritual: 1) O ambiente de encontro, geralmente natural e desabitado, evocando o limite entre os dois mundos (humano e sobrenatural), sendo um dos elementos de análise também das constantes das duas narrativas; 2) O sacrifício ('dever sagrado'), momento de união do ser sobrenatural em que é acolhida a restrição do interdito ou condição; 3) O poder da palavra, evidenciada em uma sociedade pautada pela oralidade.

O primeiro ponto constante dos contos é a questão da natureza. Esta corresponde a um âmbito que o homem medieval tem medo por não poder controlar – daí a vinda da mulher sobrenatural de tal lugar. Em seus primeiros usos antigos, o casamento da mulher-animal com um homem mortal seria extremamente benéfico, pois se tratava de uma união entre o provedor e o provido. Com a alienação do mito, no entanto, essa origem natural será elemento negativo. Na Biscaia, região em que habitava a família Haro, o casamento com a Dama do Pé de Cabra exporia o poder de D. Diego Lopes de controlar a natureza do local que dominava.

O mesmo corresponde à proximidade das fontes e da água. Esta última está ligada ao feminino por estes dois, como fatores animados, representarem a origem da vida. A representação do feminino junto ao aquático pode ser observada em vários elementos das versões existentes, inclusive na também história linhagística “*Dona Marinha*” que também está contida no *Livro de Linhagens* e representa um mito de fundação, relacionado a uma família (ZIERER, 2013, p. 250). Esta tem os mesmos elementos dos contos melusinianos, mas tem seu final modificado o que representaria para Irene Freire Nunes a vitória do cristão sobre o pagão, e a imagem de uma família que venceu o sobrenatural. Sendo uma figura que foi achada no mar, a personagem é chamada de *Marinha*, que gera o nome de sua linhagem e remete ao meio aquático.

Para os povos de origem celta havia uma grande quantidade de divindades relacionadas à água, daí o meio marinho como local de excelência para mulheres sobrenaturais, como a D. Marinha. Ao contrário de outros contos, aqui não é a dama que enfeitiça o senhor, ela é raptada por ele (ZIERER, 1999, p. 80). As duas personagens míticas femininas contidas no nobiliário são, cada qual a seu modo representantes da imagem da mulher no imaginário português. Maria Lucia Dal Farra expõe diante dos embates entre o paganismo e o cristianismo nesses contos, o “antagonismo em que a mulher estava situada” (DAL FARRA, 2007, p.10).

Além do local onde a mulher maravilhosa se encontra, há também a sua forma animal que a difere dos mortais. Nas tradições célticas há histórias que versam sobre uma mulher-equídea, mas nos contos analisados ela toma forma de metade serpente/dragão/sereia (por estar ligada a água) e cabra – no caso português. Apesar das referências óbvias da serpente e por

extensão os dragões como seres maléficos e demoníacos que o cristianismo considerava nas tradições pagãs, a serpente tinha outros significados – o de conhecimento do devir, dos mistérios do conhecimento etc. Atenas, Ísis e Demeter tinham serpentes como símbolos de sua sabedoria. O mesmo acontece com o símbolo da medicina, por exemplo.

O dragão, que não deixa de ter conexões com as serpentes, também possui várias representações e significados nas diferentes culturas que ‘casaram’ com o mundo medieval. Animais normalmente ctonianos, isto é, infernais, na tradição greco-romana aparecem ligados aos ritos e crenças de fecundação, símbolo das forças e das águas (que precisam ser dominadas). Nas crenças asiáticas-egípcias era a personificação das forças da água – fertilizante e destruidora. Depois, tornam-se símbolos do mal. No mundo céltico, como explica Le Goff, os mesmos fervilhavam nas representações mitológicas – e posteriormente na Irlanda várias histórias de santos lutando e vencendo dragões apareceram (LE GOFF, 1980, p.230). Portanto, a personificação das águas e do mal que essas criaturas representaram significam muito bem a evolução de Melusina como mulher-animal, antes celta, depois medieval.

A cabra, outro animal que é simbolicamente representado como demoníaco no medievo e que caracteriza a Dama do Pé de Cabra, também tem outras interpretações que não a mais óbvia. Ainda que a escolha deste tenha intencionado a demonização feminina, o bode e a cabra tiveram outros significados em culturas distintas. Angélica Varandas mostra como os símbolos de procriação foram associados à luxúria e ao diabo. Embora espécies como a cabra-de-capre sejam associadas à nobreza, demonstrando a ambivalência de significados simbólicos (VARANDAS, 2006), podem ser também trazidos para o contexto dos contos melusinianos, os quais tem como características esse sincretismo cultural. Este processo é ligado à recusa do humanismo medieval que via o homem a imagem e semelhança de Deus, e que os contos maravilhosos ‘desvirtuam’.

O poder da palavra, o último momento do ‘ritual’ também pode ser explicitado dentro do enredo das narrativas. Melusina e A Dama do Pé de Cabra, assim como D. Marinha, assim como as personagens melusinianas das histórias de Gautier Map (Edric, o Selvagem, *Speculum Naturale*) e Gervais de Tilbury (A Dama do Castelo de Esperver, Raymond do Castelo de Rousset, contido no *Otia Imperialia*) têm os nomes escondidos, nas narrativas não são revelados como essas mulheres são chamadas. Como aparecem primeiramente cantando, o poder simbólico de suas vozes (como o canto sedutor das sereias) que representam a armadilha mortal.

No caso de D. Marinha a origem sobrenatural está relacionada tanto ao meio aquático quanto ao fato de a dama ser muda, ao passo que outras mulheres da mitologia, como por exemplo, com as sereias, entre os gregos, a fala é um atributo que enfeitiça os mortais. O fato de a dona não emitir o som da voz é um elemento da cristianização do relato português. Dentro da perspectiva dessa personagem específica, o exercício de poder praticado sobre a mulher dá

certo. Ela se submete à ordem e aos valores da sociedade tradicional, onde a família teria dominado o sobrenatural e a natureza pela esperteza.

A proibição que a mulher sobrenatural dá ao marido é justamente para que não se descubra a sua natureza mágica, já que a fada quer se inserir no mundo humano – no que condizem as versões estudadas, para se redimir por ser sobrenatural (isto é claro, na visão do autor medieval que tenta explicar uma origem familiar a partir de uma união híbrida). Esta é, portanto o principal contraponto dos dois contos analisados, o invólucro cristão que maquia os aspectos pagãos e os adaptam/transformam em mitologia cristã.

No caso do *Romance de Melusina* de Jean d'Arras que conta a história da origem da família Lusignan, o autor coloca a personagem como defensora dos princípios cristãos na figura de penitente, devido a sua origem sobrenatural. No entanto, os aspectos cristãos aparecem superficialmente e não apagam as claras influências folclóricas que fazem com que aqueles aspectos não tenham importância no enredo da história.

Já nas *Narrativas dos Livros de Linhagens*, ocorre uma maior cristianização do conto. A fada é vista sob uma ótica negativa por manter características femininas combatidas na Idade Média. Esta tem o pé de cabra, animal diretamente ligado ao Diabo embora tenha outros significados nas culturas pagãs (Pã, Thor etc.) este é relacionado à feitiçaria e ao demônio. O ponto de encontro natural ganha outra significação e o fato de ela dar como condição ao casamento o marido não mais se benzer mostra esse afloramento do maravilhoso cristão no exemplo português. Ainda assim, ela origina uma descendência e é posta como fundadora da família Haro, uma importante família castelhana que tinha integrantes na família real portuguesa e que atuou em várias cortes. Para alguns autores, este conto representaria uma inversão do mito.

O historiador português José Mattoso atenta para outro aspecto ligado à figura da mulher-cabra. Em algumas versões medievais da *Lenda de Salomão*, a Rainha *Belquis de Sabá* tem a mesma característica da Dama, os pés de cabra. Para Mattoso, isso pode representar para a versão da Biscaia um contato com a mitologia mediterrânea. Não há dúvidas sobre a herança céltica do conto, pois há muitas observações acerca destes possíveis contatos entre a Navarra e a cultura céltica, entre as tradições da Galiza e do Norte de Portugal (MATTOSO, 1987, p.80). Isso não significa que estes foram introduzidos nessas regiões apenas na época medieval. O provável é que podem resultar de tradições antigas já enraizadas na cultura local. A disseminação do “sincretismo” por vezes chega a níveis estruturais, já que não se pode localizar especificadamente a origem de cada elemento em datas específicas. Somente podemos caracterizar a partir de exemplos escritos, mas que já caminhavam na mentalidade popular há muito tempo.

Segundo os estudos de Siqueira, houve figuras míticas próprias da região da Biscaia que estariam ligadas à figura da Dama, sem a necessidade direta da personagem ser uma ‘cópia’. A

fundadora da linhagem dos Haros reúne em torno de si diversos elementos do folclore local, tendo esses mesmos a função genética que os elementos célticos e nórdicos tiveram na literatura melusiniana (SIQUEIRA, 2002, p. 42). A representação diabólica da cabra e do bode acontece de forma mais recorrente no final da Idade Média. Existiu, no entanto, na Península ibérica uma deusa representada por cabras de nome *Ategina*. Além disso, a figura de *Besojaum*, personagem mítico guardião das montanhas bascas, uma espécie de fauno também com características semelhantes parece fornecer as influências diretas para a formação da narrativa, nesse caso, inclusive na sua forma oral.

A procedência demoníaca das fadas melusianas também foi utilizada para, não só legitimar poderes, transformar em históricos personagens mitológicos (o contrário também acontecia), mas também para explicar a decadência e o fim destas mesmas famílias. Em Portugal o exemplo da D. Marinha, que com uma leve modificação do final da história (a mulher não vai embora) significou o poder da família que o utilizou. No caso da versão da D. Marinha, o marido ameaça jogar um dos filhos no fogo. Nesse momento, a dama grita e sai da sua boca um pedaço de carne, associado a algo demoníaco. A fala, nesse relato, é um elemento da cristianização, como já mencionamos. Outros elementos desse processo são que a dama é batizada e depois de cuspir a carne, se casa com D. Froião, de quem já tinha um filho (ZIERER, 1999, p. 79-80). Já em outras narrativas melusianas, como vimos, quando o marido rompe o interdito, a dama vai embora e leva com ela as riquezas que havia proporcionado anteriormente.

É por conta desses problemas que o marido, influenciado por outro indivíduo, sempre desobedece às proibições da esposa e esta desaparece. Assim o homem mortal, nessa significação cristã, volta a ficar com o nada que possuía anteriormente, por ter se aliado ao ser demoníaco. Porém, há sempre um elemento que redime essa mesma mulher sobrenatural e maléfica: a maternidade. Ela se apresenta como mãe, e construtora devido à prosperidade que faz o marido alcançar diante do casamento, mas também como geradora de descendentes poderosos – mesmo quando esta foge, volta para rever seus filhos ou ajudá-los.

Um exemplo dessa máxima é outra narrativa em que a Dama do Pé de Cabra aparece, a do Cavalo Pardalo. Auxiliando seu filho a resgatar seu ex-marido do julgo mouro, a Dama lhe entrega um cavalo mágico que o deixaria invencível e lhe daria velocidade e força em suas empreitadas. Assim, a mãe nunca deixa de zelar por seus filhos. No entanto, no fim dessa narrativa, ela se transforma em outra figura. É descrita como '*coovro*', figura mítica que está ligada à serpente, aos incubos e que aterrorizava a região desde então. A Dama assim, se transforma de figura importante e mulher formosa e sedutora, em figura demoníaca. Para Siqueira, essa figura teria sido inserida na história contemporaneamente e representaria as injustiças e conflitos que ocorreram na época, uma construção maravilhosa. Assim, as significações anteriores (pagãs) não necessariamente teriam desaparecido completamente, mas

permanecido dentro dos limites sociais e culturais da época, porque essa mesma sociedade foi construída a partir desses mesmos sistemas míticos.

Outro ponto que deve ser devidamente discutido é a utilização dentro da sociedade medieval, e nas narrativas linhagísticas, do matrimônio. Na época, verdadeiras negociações eram realizadas a partir do casamento, instrumento político de alianças e de constituição de reinos. É a partir dele que se institui alguns dos mais importantes valores medievais, *a caritas* – a caridade que representa o amor de Deus, que organiza politicamente as relações entre vassallos, entre famílias, através do qual se ascende socialmente. É dele o ponto de regulamentação do sexo, do pecado original e da perpetuação da espécie. Da linhagem. Segundo Duby,

“o que de fato importa é a reprodução não apenas dos indivíduos, mas do sistema cultural que os reúne e que ordena suas relações. [...] O sistema cultural a que me refiro é o sistema de parentesco, o código a que me refiro é o código matrimonial. No centro desses mecanismos de regulação, cuja função social é primordial, tem o seu lugar, com efeito, o casamento” (DUBY, 2011, p. 10).

Pela sua própria formação, o casamento se situa entre o sobrenatural e o natural. Como explica Duby, o que se exaltava nas mulheres medievais partia de interditos. O de ser virgem. O de ser uma esposa fiel. O de que dar filhos, homens. O mito representa o contrário. É a mulher quem diz as proibições e quem regulamenta os ritos que envolvem a magia de que é responsável. Além disso, a linhagem matriarcal medieval não deixa de ser transportada nas narrativas, já que a fundadora da linhagem e o motivo dela ser proeminente é um ser feminino.

3. Os Livros de Linhagens: O caso português.

A comparação entre as duas narrativas – O Romance de Melusina e A Dama do Pé de Cabra não pode deixar de perceber diferenciações, já que são dispostas temporal e espacialmente, pertencendo a contextos diferentes (formação do povo, poder clerical, poder real etc.). Para Le Goff, a utilização de histórias com personagens femininas como a Melusina na região do norte da França foi realizada principalmente por uma baixa nobreza que precisava de legitimação para ascender. Desta forma, a fada oferece benesses e com ela os Lusignan conquistam riquezas, terras e descendência. No contexto português, o conto é utilizado não para justificar a decadência da família Haro, mas, como nos mostra Aline Silveira está inserido em um cenário de luta pela autonomia das casas nobres frente ao poder real. As discussões que envolvem a formação de um feudalismo português e que movimentam a historiografia medieval possuem relações com essa diferenciação, já que o modelo de feudalismo criado historicamente foi francês.

Dessa forma, podemos discutir dentro da temática aqui pesquisada, questões específicas que envolvem os contextos regionais e que disponibilizam oportunidades de trabalhos mais

aprofundados acerca dos conflitos políticos que envolvem a utilização desses contos, e características mais universais que demonstram uma estrutura arquetípica, que tentamos destrinchar.

Um consenso entre os pesquisadores do tema, é que o fenômeno medieval dos Livros de Linhagens, também chamados de nobiliários, deve ser analisado de forma isolada, principalmente o exemplo português que possui características próprias. É necessário o estudo mais profundo da fonte, diante do questionamento frequente acerca da recepção cotidiana destas narrativas. Ainda, a percepção de que os fatos históricos e o maravilhoso sobrenatural se mesclavam na criação de heróis e personagens lendários que constroem os contos nos Livros de Linhagens e na genealogia europeia.

José D'Assunção Barros considera um gênero literário específico e híbrido que é localizado entre a narrativa e a genealogia. Analisando o contexto em que foram utilizados é perceptível que a utilização de contos dessa natureza servia a um propósito político indiscutível diante da importância que o gênero de “discursos genealógicos”. Além disso, a própria posse de um livro manuscrito no medievo mostra poder por parte daquele editor/escritor/patrocinador já que materiais desse tipo eram inclusive herança familiar, artigo de luxo, entre outras funções.

Para Siqueira, além de demonstrarem a tensão entre os poderes da Coroa e os poderes senhoriais, “constituídos como importantes espaços para a projeção social, serviam à luta pela apropriação do poder e do prestígio, favorecendo a propagação do gênero e a mescla deste com narrativas de cunho literário.” (SIQUEIRA, 2011, p. 89).

De acordo com Pedro Picoito essas disputas aconteciam principalmente pelo ‘poder simbólico’, a partir dos conflitos que envolvem ‘a questão das origens’. Os dois contos analisados podem ser inseridos nessa disputa por deslocarem personagens míticos como fundadores de famílias aristocráticas e ávidas por legitimidade e/ou ascensão. Os Livros de Linhagens aparecem assim como uma das armas mais poderosas que a nobreza detinha frente à centralização real. Esse fenômeno é descrito pelo autor como cercado de elementos culturais (Já discutidos aqui),

[...], pois opõe duas visões de história do mundo. É, porque opõe duas representações coletivas do passado e dois modelos de produção da memória. É literário, porque opõe dois gêneros, duas tradições narrativas do discurso. Mas é, sobretudo, e antes de mais nada, político e ideológico, como já vimos, porque opõe duas formas de legitimar o poder. (PICOITO, 1998, p. 126)

A análise parece caber perfeitamente dentro das perspectivas de embate colocadas pela pesquisa, quais mundos estariam se opondo senão os dois temas trabalhados, senão o mundo cristianizado e o mundo pagão? Quais gêneros literários e quais tradições de discurso estariam

em oposição senão aqueles na qual a sociedade era pautada, culturalmente dividida entre o popular e erudito, entre o oral e o escrito?

Nos séculos XIII e XIV foi inaugurada nos reinos ibéricos essa tradição ‘identitária’. A escrita do 3º Livro de Linhagens, o do Conde D. Pedro de Barcelos (filho bastardo de D. Dinis), partiu de um contexto de “um período de enfrentamento mais agressivo em relação ao inimigo mouro, os conflitos sociais internos também marcavam a tônica do período.”(ASSUNÇÃO, 2008, p.164). Além disso, as disputas entre a nobreza e o clero e a busca pela ‘identidade cultural’ também são elementos contextuais da produção de *A Dama do Pé de Cabra*.

É importante lembrar a situação de ameaça que a nobreza se encontrava economicamente frente às crescentes formas de comércio e relações econômicas emergentes. A disputa de poder e formação de alianças que giravam em torno do poder régio neste período são expressas através das tensões nos Livros, mas não deixa, segundo Barros, de justificar ideologicamente uma posição social e uma hierarquia em oposição a outros grupos sociais, percebendo assim uma “solidariedade de classe”.

O objetivo central exposto no prólogo pelo Conde D. Pedro seria aproximar as casas das famílias ibéricas com os fidalgos da Espanha³, mostrando uma concepção pan-hispânica que buscava unidade da nobreza peninsular. Um verdadeiro projeto político, já que para as famílias ali citadas se encontrava um “enorme capital de prestígio coletivo e, portanto uma fonte de legitimidade suscetível de evidentes utilizações políticas” (PICOITO, 1998, p.143). Sendo uma compilação das histórias particulares das famílias nobres dominantes no século XIV, em vésperas da crise social de 1383. Não se pode esquecer que na época, os Livros de Linhagens pretendiam-se documentos históricos.

4. Narrativas míticas e suas adaptações: paganismo versus cristianismo

Outro aspecto trabalhado é do tema é a diferenciação das culturas popular e erudita, clerical e laica. Analisados por autores como Hilário Franco Jr (1996), Le Goff em seu *Para um novo conceito de Idade Média* (1980) de que estas manifestações com influências e reutilizações de raízes pagãs seriam uma forma de resistência cultural e identitária de uma burguesia/nobreza em detrimento da cultura clerical da Igreja – que apesar das pressões folclóricas (e suas claras influências nas produções clericais) organizava a sociedade medieval. No entanto, conclui-se que os exemplos estudados partem de uma convivência que pode ser entendida como embate, mas que mostra como as contradições da relação cristianismo-paganismo não abalaram a unidade mitológica da Idade Média, já que as nuances encontradas nas adaptações do século XIV partem de uma aceitação sociopsicológica por parte da sociedade laica e religiosa. Uma

³ “E veendo as escripturas com grande estudo e em como falavam d’outros grandes feitos compuge este livro por gaanhar o seu amor e por meter amor e amizade antre os nobre fidalgos da Espanha.” MATTOSO, José (Org.). *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, v. 1, p. 55.

formação de longa duração de relação intercultural, e não uma mera colagem artificial de relatos míticos. Um conjunto único coerente, que é sincrético.

Os cuidados realizados pelo pesquisador ao julgar e separar a herança de cada um dos contos de acordo com a sua origem e características devem ser meticulosos. Considerando os aspectos já citados da sociedade medieval, e dos contextos específicos se torna perigoso às designações já estabelecidas pela historiografia tradicional do que pode ser ‘cristão’ ou ‘pagão’. De forma similar estão as relações culturais na sociedade brasileira, por exemplo, ainda que se reconheçam as identidades distintas, a mentalidade social é formada por uma mescla de costumes e conceitos diversos. É nesse sentido que Le Goff (1994), discutindo acerca da utilização do sobrenatural e qual a sua origem ‘cultural’ (erudita, cristão, pagã?) pensa em “**laicização do sobrenatural**”.

A discussão acerca desse conceito parece ser essencial para o entendimento do contexto que cerca as duas narrativas medievais estudadas, já que partilham de um mesmo enredo, uma mesma ‘origem’ antiga, e servem (de formas distintas) para a alienação do mito e a adaptação ao tema linhagístico. A laicização do sobrenatural funciona no contexto político contra as regulamentações da Reforma Gregoriana⁴ no século XII, e como balança ‘ecumenizante’ em favor das demais culturas e formas em que o maravilhoso se manifesta. O julgamento cristão sobre os contos é inegável, mas em níveis mais profundos, a utilização dos mesmos ainda que sob esta ótica primeiramente negativa mostre uma permanência sincrética. A prova são as figuras *demoníacas* e *femininas* funcionando como fundadoras e construtoras de bens e proles seja para o bem, ou para o mal das famílias que procuravam se afirmar socialmente.

A utilização dos contos para justificar poderes também funcionava como elemento que diferenciava famílias poderosas através de suas heranças pagãs. O clero, buscando provar que eram os desígnios divinos que regiam a vida dos medievos, apontava os aspectos demoníacos dos contos melusinianos. Dentro da teorização do que representa o maravilhoso, argamassa das narrativas analisadas, está justamente o conceito de ‘*maravilhoso político*’. É importante diferenciar aquilo que partia da religiosidade popular, que vinha da oralidade e partia das adaptações aqui discutidas e a religião oficial, cânone que lutava e combatia o sincretismo e que vai demonizar as personagens femininas.

Este representa as adaptações já explicitadas, que casadas ao ‘maravilhoso’ pagão e com a mitologia cristã deram vazão para práticas que alienam os mitos, ou redirecionam o seu sentido.

⁴ Movimento criado pela Igreja Católica no século XII que visou o fortalecimento do papado. Tendo como maior protagonista o papa Gregório VII (1075-1083), essa reforma passou a rejeitar a interferência dos leigos em assuntos eclesiásticos, como por exemplo, a escolha do papa ou de bispos por senhores feudais e/ou pelo Imperador. Ao mesmo tempo a Igreja como instituição procurou uma maior espiritualização, estabelecendo o celibato como obrigatório a partir de então a todos os clérigos e a proibição da simonia (venda de cargos eclesiásticos).

Assim, conflituosa e benéfica as relações da mulher/fada com o homem medieval contribuíram para legitimar ações e perpetuar a ordem social.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

D'ARRAS, Jean. **A história de Melusina ou o romance dos Lusignan**. Martins Fontes: São Paulo, 1999.

MATTOSO, José. Narrativas de fundo mítico. In: **Narrativas dos livros de linhagem**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1980, p. 65-68.

MATTOSO, José (Org.) **Livro de Linhagens do Conde D. Pedro**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1980.

OBRAS GERAIS:

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

SCHLEGEL, Jean-Louis. LE GOFF, Jacques. **A Idade Média explicada aos meus filhos**. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

OBRAS ESPECÍFICAS:

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (coord). “Diabo”. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2002, v I, p.21-33.

_____. **Imagário Medieval**. Lisboa: Estampa 1994.

_____. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente**. Lisboa: Estampa 1980.

_____. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70,1983.

LE GOFF, Jacques, TROUNG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

FRANCO JR, Hilário. **A Eva barbada – Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp, 1996.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Editora Contexto, 1990.

MATTOSO, José. **A nobreza medieval portuguesa – A família e o poder**. Ed. Estampa: Lisboa, 1987.

MOCELIM, Adriana. “**Por meter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha**”: **O Livro de Linhagens do Conde Pedro Afonso no contexto tardo-medieval português**. Dissertação de Mestrado. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2007.

SILVEIRA, Aline Dias da. **A Dama do Pé de Cabra: o pacto feérico na Idade Média ibérica**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

ZIERER, Adriana M.S. **O Modelo Arturiano em Portugal. A Imagem do Rei Guerreiro na Construção Cronística de Sancho II e Afonso III**. Niterói, RJ: Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 1999.

ARTIGOS:

ABUD, Carlos Eduardo. Ecos do fabulário medieval na literatura popular das Américas: um conto de cordel brasileiro e um conto rio-platense. PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth Dias (orgs.). **Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais (EIEM)** Fortaleza: UFC/ABREM. 2009, p.205-209.

AMARAL, Flávia A. Pecado, penitência e ordenamento social no Romance de Melusina. **Signum**, 2010, vol. 11, nº 02, p.159-182.

BARROS, José D'Assunção. Os Livros de Linhagens na Idade Média portuguesa – Um gênero híbrido, suspenso entre a genealogia e a narrativa. **Itinerários**. Araraquara (SP), n. 27, p. 159-182, jul/dez. 2008

_____. Os Livros de Linhagens medievais: entre o discurso genealógico e a materialidade manuscrita – Um estudo sobre os Livros de Linhagens da Idade Média portuguesa. **Revista de Estudo da Linguagem**. Belo Horizonte (MG), v. 16, n. 02, p. 89-127, jul/dez 2008.

DAL FARRA, Maria Lúcia. **A dama, a dona e uma outra sóror**. Porto Alegre: PPGL-UFSM Ed. 2007.

LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. In: **Signum**. Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo: FAPESP, nº 10, 2008, p. 63-72.

MORÁS, Antônio V. P. Das representações míticas à cultura clerical: as Fadas da Literatura Medieval. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 19, nº 37, 1999, p. 229-252.

NUNES, Irene Freire – “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português – a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha”. **Medievalista**. Nº8, (Julho de 2010). Disponível em:

<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA8\nunes8004.html>
[Consultado 30.11.2011].

OLIVIERI, Filippo Lourenço. Os celtas e os cultos das Águas: Crenças e rituais. **BRATHAIR**. São Luís (UEMA), nº 6(2), 2006, p.79-88.

OLIVEIRA, Maria Lúcia Wiltshire. A dona do pé de cabra, agonia e triunfo do feminino. **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê: Literatura, língua e identidade. Niterói, RJ, nº34,2008, p.160-180.

PICOITO, Pedro. O Sonho de Jacob: Sacralidade e legitimação política nos *Livros de Linhagens*. **Lusitana Sacra**. Lisboa, 2º série, nº 10, 1998, p. 123-148. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/4954> [Consultado em 24.09.2013].

SAMYN, Henrique M. Aspectos do imaginário ao demônio e à feitiçaria nas narrativas da “Dama do Pé de Cabra”. **Insólito, Mitos, Lendas, Crenças- Anais do VII Painel Reflexões sobre o Insólito na narrativa ficcional/ II Encontro Nacional o Insólito como Questão da Narrativa Ficcional**. Dialogarts: Rio de Janeiro. 2011, p.60-66.

SILVEIRA, Aline Dias da. A “fada medieval” e o destino. **Revista Mosaico**. V. 04, nº 1, jan/jun 2011, p. 2-9.

SIQUEIRA, Ana Márcia Alves. O Mito como fonte de criação literária. In: **Perspectivas**, 17-18. São Paulo, 1994-1995, p.249-266.

_____. Relações de poder nos livros de linhagens portuguesas. In: **Literatura e História antiga e medieval**. ZIERER, Adriana; FEITOSA, Márcia (orgs.) EDUFMA, 2011 p.89-103.

VARANDAS, Angélica. A Cabra e o Bode nos Bestiários Medievais Ingleses. São Luís (UEMA), **BRATHAIR** 6 (2), 2006, p. 95-116.

ZIERER, Adriana. Artur nas Fontes Ibéricas Medievais (Parte II): *Libro de las Generaciones e Nobiliário do Conde D. Pedro*. In: ZIERER, A. **Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. São Luís: Ed. UEMA/FAPEMA, 2013, p. 239-262.



**ARQUEARIA ENTRE A *ILÍADA*, UMA GESTA DE ROBIN HOOD E
*HENRIQUE V*¹**

Renata Cardoso de Sousa²

Resumo:

O que um príncipe troiano, um fora da lei inglês e um lorde francês têm em comum? Definitivamente, não é a origem, seja ela espacial ou temporal: Páris pertence à Antiguidade Clássica; Robin Hood é de fins da denominada Idade Média e Lord Rambures da época renascentista. Contudo, todos esses personagens são arqueiros. Mas o que isso, afinal, importa para nós? O objetivo desse artigo é estabelecer uma comparação entre a representação da arquearia na *Iliada*, de Homero, e na peça *Henrique V*, de William Shakespeare, levando em consideração o pano de fundo da Batalha de Agincourt (1415) e o processo de incentivo à arquearia, perpetrado por Eduardo III e cristalizado em *Uma Gesta de Robin Hood*.

Palavras-chave: Arquearia; História Comparada; Homero; Robin Hood; William Shakespeare.

Abstract:

What does a Trojan prince, an English outlaw and a French lord have in common? Definetely, it's not their origin, spatial or temporal: Paris belongs to Classic Antiquity; Robin Hood, to the end of the Middle Ages; and Lord Rambures is from Renaissance. However, all of these characters are archers. Bur what does it, afterall, mean to us? The aim of this article is to compare the representation of archery in Homer's *Iliad*, and in William Shakespeare's *Henry V*, having in mind the background

¹ Artigo oriundo de um trabalho final para uma disciplina do mestrado, ministrada pelo Prof. Dr. Álvaro Bragança, cujo fim era uma comparação entre nosso tema de pesquisa e algum aspecto da Idade Média no tocante à Nova História Militar. A parte sobre arquearia em Homero foi apresentada no XXIII Ciclo de Debates de História Antiga – Política & Comunidade, no dia 25 de setembro de 2013.

² Professora Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: renata_cardoso@ufrj.br. Desenvolve pesquisa sob orientação do Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, comparando a *Iliada* de Homero com as tragédias de Eurípides no tocante à representação social de Páris.

of the Battle of Agincourt (1415) and the process of archery's improvement, started by Edward III and crystalized in *A Geste of Robyn Hode*.

Keywords: Archery; Comparative History; Homer; Robin Hood; William Shakespeare.

1. Introdução

Esse dia é chamado de banquete de Crispim:
 Aquele que sobreviver a esse dia, e voltar a salvo para casa
 Ficará na pontinha do pé quando esse dia for nomeado,
 E se excitará com o nome de Crispim.
 Aquele que viver esse dia, e vir a velhice,
 Todos os anos na vigília se regozijará aos vizinhos,
 E dirá, 'Amanhã é o dia de São Crispim.'
 Então ele arregaçará sua manga e mostrará suas cicatrizes,
 E dirá, 'Essas feridas eu ganhei no dia de São Crispim.'
 Velhos esquecem; ainda tudo deve ser esquecido,
 Mas ele lembrará com vantagens
 Quais os feitos ele fez aquele dia, então devem nossos nomes,
 Familiares em suas bocas como palavras cotidianas, –
 Harry o rei, Bedford e Exeter,
 Warwick e Talbot, Salisbury e Gloster, –
 Estar nos seus copos transbordantes carnalmente lembrados.
 Essa história deve o bom homem ensinar ao seu filho;
 E Crispim Crispiano não deve nunca passar,
 Desse dia até o fim do mundo,
 Mas nós nele seremos lembrados, –
 Nós poucos, nós poucos felizes, nós grupo de irmãos;
 Aquele que hoje derramou sangue comigo
 Deve ser meu irmão; mas nunca tão vil,
 Esse dia deve gentilizar sua condição:
 E os homens gentis na Inglaterra agora na cama
 Devem se achar malditos por não estarem aqui;
 E segurar suas virilidades baratas enquanto alguém fala
 Que lutou conosco no dia de São Crispim.
 (SHAKESPEARE. *Henry V*, IV. III. 40-67).

Esse excerto da peça *Henrique V*, de William Shakespeare, faz alusão, depois de cerca de cento e oitenta e quatro anos, a uma batalha que marcou a história da Inglaterra: a de Agincourt. No dia de São Crispim de 1415, os ingleses impuseram uma derrota aos franceses. Melhor dizendo: os *arqueiros* ingleses. Ora, mas Shakespeare nem toca nessa questão na sua peça! A única referência a um arqueiro é ao “mestre dos besteiros”, Lord Rambures, que é do lado francês (SHAKESPEARE. *Henry V*, IV. VIII. 85). Nem o arco em si é mencionado: as espadas são as armas por excelência desses homens que são rememorados.

Mas por que essa omissão ocorre em Shakespeare? Porque logo um francês, que está do lado dos inimigos derrotados, é relacionado à arquearia, em detrimento dos arqueiros ingleses, que foram os protagonistas da batalha? Essa desvalorização literária dos guerreiros que utilizam o arco não é inovação de Shakespeare: desde Homero isso acontece.

Nosso objetivo aqui é tentar responder a essa pergunta, levando em consideração o discurso da *Iliada* e de *Henrique V*, os quais são imbuídos de um conjunto de valores inerentes aos grupos sociais aos quais eles são destinados e os quais eles representam. Ademais, procuraremos perceber até que ponto esse discurso se conforma com a realidade dos arqueiros no campo de batalha, a partir da análise, sobretudo, da Batalha de Agincourt, que, ao contrário da Guerra de Troia (1250-40 a.C.), está bem documentada (KEEGAN, 1989: 71): uma das mais famosas querelas da Antiguidade grega, tal qual conhecemos, se apreende pelos poemas homéricos e não tem existência factual atestada. Assim, será, para nós, essencial não apenas considerar os relatos literários acerca das batalhas e as relações sociais que as perpassam, bem como analisar a batalha mesmo, estabelecendo uma relação entre forças militares e sociedade, seja em época de guerra, seja em época de paz.

2. Estranheza? Os arqueiros homéricos

A *Iliada* é uma epopeia datada aproximadamente do século VIII a.C., embora se refira a uma guerra que, estima-se, ocorreu no século XIII a.C. Assim, é comum encontrarmos elementos que imiscuem o Período *Políade* Arcaico (VIII-VII a.C.) e o Período Palaciano (XVII-XI a.C.): por exemplo, o uso de bigas para a batalha é comum neste período, mas já naquele sua utilidade era restrita ao deslocamento dos guerreiros na batalha. As duas funções aparecem em Homero, mas esta mais do que aquela.

Isso se dá porque a audiência deveria se identificar com o poema. Contudo, pesquisas arqueológicas vêm mostrando que Homero tinha conhecimentos acerca da cultura material do período dos palácios: a descrição de algumas armas, por exemplo, conforma-se com muitos achados arqueológicos do sítio de Hissarlik que datam dessa época.

E se teve uma arma que não mudou muito foi o arco (KEEGAN, 1995: 179): ele é oriundo do Oriente, tendo entrado de uma vez por todas nas fileiras da infantaria grega através do contato dos cretenses com a Síria e o Egito (Sutherland, 2001: 113). Na

Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), os arqueiros ganharam um destaque muito grande; Marcos Alvito de Souza afirma, inclusive, que as forças secundárias (peltastas, arqueiros, fundibulários e demais tropas ligeiras) tiveram um papel decisivo (Souza, 1988: 64), embora a falange hoplítica sempre fora preferida a esse modo de luta.

Essa preferência se dá em virtude de uma tradição de se preterir as tropas ligeiras em detrimento de uma forma de luta aristocrática que implica na valorização do combate corpo a corpo. E podemos encontrar isso na *Iliada*. Há pouquíssimos arqueiros nesse poema; e, talvez se todos eles morressem em batalha, a Guerra de Troia não seria encerrada por causa disso, como denota o seguinte excerto:

Em torno à nave, Aqueus e Troianos se batem
*corpo-a-corpo e não ficam à espera de apoio
 de flechas ou de lanças de longe atiradas;*
 lutando *de bem perto*, com um só desígnio,
 tomam de machadinhas afiadas e de achas,
 de piques bem pontudos, de enormes espadas.
 (HOMERO. *Iliada* XV, vv. 707-712 – *grifos nossos*).

Há uma maior valorização do combate face a face, que é feito por meio de lutas com a espada ou com a lança curta, de estocar. Isso fica tão evidente que, mesmo em meio às batalhas coletivas, os embates são individuais: sabemos quem mata quem e como mata. O nome de quem morre e o de quem mata são rememorados, mais deste do que daquele (HOMERO. *Iliada* VII, vv. 81-91). Para denotarmos a escassez de arqueiros na *Iliada* e para que possamos estudar com mais precisão esse grupo, segue abaixo uma pequena tabela a qual os enumera.

Aqueus e aliados	Troianos e aliados
Filoctetes e seus arqueiros	Páris
Povo lócrio	Pândaro
Teucro	Heleno
	Dólon

Não há nenhuma cena no poema em que os arqueiros de Filoctetes entram em ação, tampouco uma em que ele próprio o faça: o herói fora abandonado em uma ilha por seus companheiros no caminho para Troia, em decorrência de um ferimento que exalava um odor terrível. O povo da Lócrida é mencionado uma vez no poema, mas eles

não entram em batalha: são medrosos demais para isso (HOMERO. *Iliada* XII, vv. 712-718). Teucro é o único que luta em batalha com o arco; Páris, Pândaro e Heleno também. Dólón aparece em apenas um Canto da *Iliada*, para morrer nas mãos de Odisseu e Diomedes, e sua função é a de espiar os aqueus, não de lutar contra eles.

Mas falta algum arqueiro nesse time aqueu, não? Ou foi esquecido o famoso arco de Odisseu, objeto que definirá o destino de Penélope no palácio de Ítaca? Justamente: seu arco está *em casa*; Odisseu não o utiliza na guerra. Aqui, o arco tem uma função outra, a qual não se perderá através do tempo: caça e esporte, passatempos comuns da aristocracia.

Como pudemos observar, os arqueiros que efetivamente entram em batalha estão, em sua maior parte, do lado *troiano*. Acreditamos que isso acontece por causa de uma relação de *alteridade* já existente na *Iliada* entre os aqueus e os troianos. Estes são representados como bons guerreiros, os quais compartilham dos mesmos costumes dos aqueus, bem como falam o grego. Contudo, não sabemos se os troianos da época de Homero falavam *de fato* o grego ou se é apenas uma convenção poética. Para Alwin Kloekhorst, a Troia histórica falava lemniano, uma língua que daria origem ao etrusco³, mas havia “*Greek-speakers*” na região, visto que esta era uma colônia grega no século VIII a.C. (KLOEKHORST, 2013: 48). Ademais, essa valorização do inimigo é comum: derrotar um inimigo fraco não é glória para ninguém. Contudo, percebe-se que há diferenças marcantes entre os dois lados da guerra, que pode se dar também pelo fato de o troiano ser o *inimigo*.

Um primeiro ponto de alteridade se dá no plano das palavras: Hillary Mackie defende que o discurso de gregos e troianos na *Iliada* se diferem bastante. Essa helenista nos mostra que se trata de duas culturas distintas:

Na *Iliada*, gregos e troianos falam diferentemente. [...] Um simboliza a cultura grega; o outro, a cultura troiana. A cultura grega é representada pela cidade temporária formada pelos acaios, acampada na costa. A cultura troiana é representada por

³ Se a língua falada em Troia é a que deu origem ao etrusco, que influenciou na composição do latim junto do grego, isso é muito interessante tanto do ponto de vista mítico e quanto do contato cultural que os anatólios (habitantes da região que abriga Troia) tiveram com os gregos: lembremo-nos que, historicamente, a realeza etrusca deu origem a Roma; esse povo, segundo Kloekhorst, é oriundo da Anatólia. E, miticamente, Eneias, herói *troiano*, que saiu de sua cidade carregando o pai nas costas em busca de uma terra para fundar uma nova Troia, é o antepassado dos gêmeos Rômulo e Remo, que fundaram Roma.

modelos alternativos: às vezes pela cidade, instituições e habitantes da própria Troia, e às vezes pelo exército troiano, incluindo os aliados. Na versão homérica do mito, a diferença essencial entre Grécia e Troia reside nos diferentes modos que a linguagem é usada em cada lado (MACKIE, 1996: 1).

Assim, o modo de convocar e conduzir a assembleia é diferente (MACKIE, 1996: 22), o discurso troiano é mais defensivo do que ofensivo (MACKIE, 1996: 60), os únicos heróis que suplicam pela vida em batalha são do lado de Troia (MACKIE, 1996: p. 54), dentre outras análises da autora.

Outro ponto importante diz respeito à representação mesmo dos guerreiros troianos: eles são fortes, mas não são mais fortes que os gregos. Mesmo o melhor dos troianos, Heitor, não é páreo para Aquiles, o melhor dos aqueus: “Foge um notável guerreiro [Heitor]; um *mais forte* [Aquiles], no encalço lhe segue” (HOMERO. *Iliada* XXII, v. 158 – *grifos nossos*).

Além disso, o maior contingente de arquearia é oriundo de Troia: o arqueiro é um guerreiro de menor estatuto dentro da hierarquia da batalha, pois ele atira de longe, não enfrenta o inimigo cara-a-cara; ele é parte da infantaria ligeira. Páris, por exemplo, toma emprestada a couraça de seu irmão Licáone para lutar com Menelau (HOMERO. *Iliada* III, vv. 332-333): ela não é sua, visto que essa peça do vestuário guerreiro é de uso das tropas pesadas.

Além disso, o comportamento dos arqueiros na *Iliada* é bastante peculiar: eles compartilham de uma comunicação não-verbal⁴ e verbal bastante parecida, pois não pensam antes de fugir, sentem medo excessivo, escondem-se e jactam-se quando ferem o inimigo (por exemplo, HOMERO. *Iliada* III, vv. 33-37; V, vv. 100-106; XIII, vv. 593-597; vv. 712-718). Atribuir a arquearia quase que exclusivamente a guerreiros troianos significa imputar ao Outro, ao estranho, uma característica de desvalorização da capacidade bélica deste.

3. “Gentileza”? O arqueiro Robin Hood

⁴ Utilizamos, a fim de perscrutar o comportamento dos arqueiros na *Iliada* uma metodologia da *cinésica social*, “disciplina de recorte socioantropológico [...]. Importam, portanto, para o cinesicista, os movimentos corporais considerados sob o aspecto sociocultural – e não neurofisiológico ou, ainda, psicológico” (RECTOR; TRINTA, 2003: 55).

Datar o surgimento de Robin Hood é uma missão impossível: o texto sobre o qual nos debruçamos foi impresso entre 1495 e 1590 (OHLGREN, 2005: 357). Ele é uma gesta, ou seja, “uma forma transicional de poesia que estava se desenvolvendo no século XV, ‘quando a tradição de romance métrico da Idade Média tardia se juntou à corrente principal de canções folclóricas para criar um tipo de canção narrativa que nós chamamos de balada’” (OHLGREN, 2005: 357).

Assim, poderíamos atribuir sua composição a esse século. Contudo, Jim Bradburry já coloca a existência da popularidade de Hood no século XIV, época em que o arco triunfou nas fileiras dos exércitos ingleses (1999: 92). Além disso, há evidências de que Robin Hood é um personagem mais antigo, que já existia antes da cristalização na escrita da gesta: “suas origens podem ser encontradas em algum lugar entre o período entre 1200 e 1350” (BRADBURRY, 1999: 58). Desse modo, o próprio autor concorda que “a ‘Idade’ de Robin Hood poderia nos levar para qualquer período entre os séculos XII e XVI” (1999: 58).

Em *Uma Gesta de Robin Hood* acontece algo no mínimo estranho: o grande herói da gesta é um arqueiro. Menos estranho é o fato de o arco estar associado ao *outsider*: Hood e seus companheiros são foras da lei. Vivem na floresta e, mais do que tirar do rico e dar para o pobre, rouba do *desonesto* para dar ao *honesto* (e o próprio Robin Hood se inclui nessa última categoria). Depois do histórico que vimos da representação do arqueiro, ao ler pela primeira vez a gesta, a figura de Robin Hood deu um Nó Górdio em nossa cabeça: ele é um herói bastante popular, mas ele é um arqueiro? Como assim?

Ao lermos um pouco mais sobre o pano de fundo histórico da gesta, começamos a compreender um pouco mais esse aparente paradoxo na representação de Robin Hood. É bastante difícil (senão impossível) desvelar o mistério do “verdadeiro” Robin: ele existiu de fato? O modelo de *outsider* que ele traz tem fundo histórico ou é uma invenção poética?

A primeira pergunta é bem mais difícil de responder do que a segunda: Jim Bradburry e Thomas Ohlgren chegam a um consenso ao afirmar que o *outsider* o qual mora na floresta, tem o arco como arma principal e vive de roubos de fato existiu. Ou melhor, *existiram*: como alguns documentos da época mostram, vários homens levavam essa vida, como Sir Gilbert of Middleton e um bando de cinquenta ladrões em St. Albans (BRADBURRY, 1999: 65-6).

Contudo, quando alguém afirma que Robin Hood existiu “de verdade” parece estar fazendo a mesma coisa daquele que diz que Aquiles, Heitor, Páris ou Helena são personagens reais: uma leviandade homérica. Como afirma Bradburry, “de fato, sendo baladas, elas são extremamente vagas sobre o pano de fundo histórico, mais vagas do que romances em prosa mais antigos” (1999: 64). No entanto, há relatos de pessoas que se auto-intitulavam “Robin Hood”, inspiradas pelos feitos do herói mítico (BRADBURRY, 1999: 66).

Assim, o *outsider* realmente existiu. Mas um questionamento ainda nos assoma: por que esse fora da lei é elevado a um estatuto heroico? Parece que estamos diante de um personagem cujo paradoxo existencial se parece com o de Páris: por um lado, ele é o inimigo e o transgressor, sendo, assim, mostrado como um guerreiro de menor valor; contudo, a representação desse herói tem uma função educacional, visto que ele segue os valores do grupo social ao qual ele pertence, que é o ideal, bem como serve de exemplo para sua audiência.

Páris *foge* do embate singular com Menelau (HOMERO. *Iliada* III, vv. 15-37), mas ele *retorna* para lutar com ele, reavendo sua *timé*, sua honra. Páris é membro da aristocracia e, como tal, tem que ser representado como um aristocrata. Ele erra, pois é humano, mas procura consertar seus erros para não cair em desgraça social: é a função *paidêutica*⁵ a qual perpassa os poemas homéricos, cujos heróis são o modelo de agir para o cidadão, do mesmo modo que a sociedade representada por Homero é o modelo ideal que inspira a maneira de se organizar a sociedade grega *de fato*, do período *poliade*.

O modelo comportamental de Hood é definitivamente oriundo do grupo dos *gentlemen*, os “homens gentis”, ou seja, os aristocratas. É um exemplo de como agir: ele se importa com os amigos, é cortês perante uma dama, curva-se diante de cavaleiros e monges. Contudo, ele é um *outsider*: roubar e matar é pecado, bem como viver na floresta é um sinal de que ele não está completamente encaixado num modelo civilizatório de sua sociedade. Ele é procurado por autoridades e temido por muitos. Além disso, Robin Hood é um herói *pedestre*: ele não monta a cavalo e, quando tem a oportunidade de roubar um, não o faz. Isso marca bastante a sua posição social: ele não é um de fato um cavaleiro, embora seja um cavalheiro.

⁵ *Paidêutico* vem de *paideia*, que, literalmente, significa “criar crianças” (*país*, criança). Trata-se da transmissão de saberes e práticas culturais no mundo helênico. Assim, comparando com os dias de hoje, não é apenas o aprender a matemática, o português, a história, a geografia, a educação física; é também aprender a respeitar os mais velhos, a dar “bom dia”, a não maltratar os animais, a exercer a sua fé.

No entanto, ainda temos um problema: Robin Hood é um arqueiro e um *outsider*, embora seja bastião de costumes comportamentais nobres. Desse modo, ainda não parece que ele é um bom exemplo de *como se agir*. Daí a questão da recepção do poema. Devemos considerar – assim como procedemos com a análise de Páris – para quem é destinado Robin Hood. Para a aristocracia, assim como eram as epopeias de Homero?

As hipóteses são muitas, mas concordamos com Thomas Ohlgren quando este afirma que essas histórias eram contadas e recontadas entre um grupo que não é nobre: os *yeomen*, os quais são chamados pelo autor de “*urban nouveau riche*” (“novos ricos urbanos”), (OHLGREN, 2005: 359). Em inícios do século XV, esse grupo social incluía “um pequeno proprietário de terras, um servente ou um oficial menor em uma casa real ou nobre e até mesmo um homem de comércio, artífice, mercador e cidadão” (OHLGREN, 2005: 391).

Como podemos ver, é um setor bastante amplo da sociedade. E ele não é muito bem visto: pode ser perigoso à ordem, promovendo rebeliões, ainda mais se for armado. Entretanto, é essencial para compor as linhas de guerra: uma batalha não pode ser vencida apenas com cavaleiros, sem infantaria. Esses *yeomen*, junto com grupos sociais de menor estatuto, como os camponeses, vão ser extremamente estimulados no reinado de Eduardo III a praticar a arquearia. Isso se dá por causa da frequência com que estavam se dando as guerras entre Inglaterra e Escócia ou França (OHLGREN, 2005: 394). Cada vez mais cresce o número de torneios, dos quais os nobres também participavam. É uma política perigosa, visto que se está armando os *laboratores*, os quais estão em constante choque com os *oratores* e os *bellatores*; porém, necessária.

Destarte, Robin Hood se torna a representação social do *yeoman*, que tem um estilo de vida alternativo (pois é um representante de um grupo menos privilegiado da sociedade aristocrática), mas que não deixa de lado os bons valores, ou seja, aqueles perpetuados pelo grupo social dominante. Ele é gentil no trato, mas inferior em sua real condição social. Hood se torna um modelo de agir para aqueles que não têm condições de se armar para a guerra, mas que não querem nem podem se eximir de atender ao chamado para ela.

Contudo, esse estatuto social do *yeoman* vai mudando ao longo do tempo: ele passa do simples criado da *gentry* do século XII a um patamar quase próximo ao dela (Ohlgren, 2005: 360). E isso se dá, sobretudo, pelo seu crescente destaque na guerra, engrossando os contingentes de infantaria e, principalmente, de arquearia, que, em

Agincourt, já contava com arqueiros montados. Como vimos, Eduardo III incentivou a prática com arco, fomentando torneios; afinal, a perícia de um arqueiro só pode ser aprimorada a partir do momento em que se pratica o tiro com arco e flecha. No reinado dele, havia dois arqueiros para cada homem-em-armas; no de Henrique V, a proporção era de cinco para um e, vinte anos depois, “seis, sete ou até mesmo dez arcos para cada lança” (ROTHERO, 1997: 29). Não somente o Dia de São Crispim, mas desde as Guerras Escocesas e de Welsh (BRADBURRY, 1999: 83) o arqueiro vem “gentilizando sua condição”.

Essa mudança se relaciona com as crescentes campanhas bélicas da Inglaterra, sendo Robin Hood a síntese dessa situação da *yeomanry*, a qual está a meio caminho da nobreza e da vileza. Thomas Ohlgren vai mais além da batalha, afirmando que *Uma Gesta de Robin Hood* “registra um momento crucial nas transformações econômica e social da Inglaterra medieval tardia, quando o mercador aventureiro substitui, se não se opõe, à nobreza feudal insignificante. Nós estamos, em síntese, testemunhando o nascimento do capitalismo, embora em termos imaginários” (2005: 362).

Capitalista ou não, Robin Hood é a representação social⁶ de um grupo que obterá grande destaque na Batalha de Agincourt (a qual foi imortalizada na obra de Shakespeare, em detrimento desse próprio setor da sociedade, que, cada vez mais, será equiparado à nobreza, porém, paradoxalmente, cada vez mais esquecido, como veremos a seguir).

4. “Gentileza”. Os arqueiros de Agincourt

Jim Bradburry coloca que existe uma grande discussão acerca da real importância desse contingente na batalha. Muitos historiadores vêm contestando os números de arqueiros, bem como a eficácia do arco frente às armaduras dos cavaleiros e

⁶ Para trabalharmos com esses personagens, escolhemos o conceito de *representação social*, da filósofa francesa Denise Jodelet. Para ela, “a representação social é um conhecimento prático, que dá sentido aos eventos que nos são normais, forjam as evidências da nossa realidade consensual e ajuda a [sic] construção social da nossa realidade” (SÊGA, 2000: 128): é o “processo pelo qual se estabelece a relação entre o mundo e as coisas” (SÊGA, 2000: 129). A representação é social, pois é a partir dela que se forjam as maneiras convenientes de comportamento em uma determinada sociedade, bem como diz respeito a *algo* ou *alguém*: quando representamos, representamos um *sujeito* ou um *objeto*. E essa representação é oriunda do *contato* que temos com eles. Sintetizando nas palavras-princípio do filósofo vienense Martin Buber, essa representação só é possível através do eu-tu (relação) e do eu-isso (experiência). A representação social só pode se dar através da *comunicação* e esta incide sobre aquela de três maneiras: a) na sua **emergência** (quem sabe e de onde sabe?); b) nos **processos de formação das representações** (o que e como sabe?) e c) na **edificação da conduta** (sobre o que sabe e com que efeitos?), (JODELET, 2001: 30).

até que ponto foi, de fato, o arco a arma que pôs fim a Agincourt. Segundo esse autor, aconteceu algo incomum nessa guerra: os arqueiros tomaram a iniciativa de entrar na batalha não somente utilizando o arco, mas também exercendo o papel dos *men-at-arms*.

Eles normalmente carregavam outras armas, incluindo espadas e adagas, mas de acordo com *The Deeds of Henry V* eles agora pegaram ‘machados, estacas, espadas, lanças – que jaziam por lá’. [...] Não era normal para arqueiros tomarem parte na ação que era propriamente papel dos homens-em-armas, mas na pequena força de Henrique suas contribuições foram inestimáveis (BRADBURY, 1999: 134).

Assim, não teria sido o arco o elemento principal de Agincourt, mas o arqueiro. Contudo, fica claro que o papel dessa arma foi fulcral na batalha: Henrique V provocou o exército francês, deflagrando a luta após uma tentativa de acordo de paz malfadada, ordenando tiros de arco. A cavalaria francesa decidiu avançar, mas, no meio do caminho, havia esses arqueiros, que haviam colocado estacas fincadas no chão, como se fosse uma espécie de escudo, diante deles: os cavalos acabavam se espetando nessas estacas ou se assustando com uma parada repentina, jogando seu cavaleiro em cima delas. A cavalaria francesa ficou muito defasada.

O principal alvo dos arqueiros eram os cavalos, que ficavam desprotegidos. Era muito difícil, à distância, conseguir trespassar a armadura de um cavaleiro (BENNETT, 1991: 28). Contudo, isso não era impossível: “[uma flecha] era capaz de penetrar a armadura chapeada do século XIV e de começos do século XV” (ROTHERO, 1997: 29). Além disso, quanto mais próximo o tiro, maior a chance de perfuração.

Apesar de todo o papel dos arqueiros em Agincourt que estamos vendo, por muito tempo, o desempenho dos deles foi preterido (BRADBURY, 1999: 138); e podemos ver isso em *Henrique V*, de Shakespeare. A famigerada representação do arqueiro como o inimigo, como algo dispensável parece se perpetuar em sua peça; como vimos, apenas o *crossbow man*⁷ é representado e sob a figura de um francês.

O mesmo não acontece com alguns cronistas; o papel do arqueiro é valorizado: “Agincourt permaneceu lembrada como uma grande vitória e uma vitória que, como um cronista francês disse, não poderia ter sido ganha sem os arqueiros” (BRADBURY, 1999: 138). A crônica é um gênero distinto da poesia épica, da gesta e

⁷ O besteiro é um arqueiro que demora mais para atirar do que um *longbow man*, visto que é necessário recarregar a besta, e que pouco foi utilizado em Agincourt, pois esse tipo de arco era mais comum para a caça doméstica.

do teatro: esta tem, em certa medida, um compromisso com o *relato das coisas como foram*. É claro que a tarefa de “contar o discurso como foi” (*tòn eónta légein lógon*, nas palavras da *eye-witness* da Guerra do Peloponeso, Tucídides) é difícilima, senão impossível: aquilo que se vê e aquilo que se conta passa pelo crivo interpretativo daquele próprio que vê e conta. Ademais, não são incomuns hipérboles e invencionices dos autores, na ânsia de exaltar o que contam e de preencher lacunas.

Além da questão da desvalorização histórica do arqueiro, não devemos descartar uma importante informação para compreendermos a omissão desse contingente de Shakespeare: a Inglaterra do século XVI não mais utilizava no grosso de suas tropas o arqueiro. As armas de fogo ganhariam um papel de destaque nos exércitos dessa época, fazendo com que, cada vez mais, a cavalaria fosse preterida no campo de batalha e iniciando, de uma vez por todas, a era da guerra à distância.

5. À guisa de conclusão: afinal, gentileza ou vileza?

Propomos aqui tentar responder a três perguntas principais: a) por que os arqueiros são omitidos da obra de Shakespeare; b) qual o estatuto dos arqueiros na batalha literária e c) até que ponto o arqueiro era um acessório nas batalhas da vida real. cremos que a primeira já foi respondida, com base no histórico que fizemos ao tentar responder à segunda: no discurso dominante, vileza; na “vida real” e num discurso popular, quase gentileza. A terceira está quase.

Como vimos, é difícil perscrutar o real papel dos arqueiros na Guerra de Troia, visto que nem sabemos se ela existiu de fato. J. V. Luce estima que “a importância do arco pode realmente ter declinado na época da Guerra de Troia” (LUCE *apud* SUTHERLAND, 2001: 114), mas nenhuma comprovação efetiva pode ser feita.

Contudo, estendendo nossa análise à Guerra do Peloponeso, podemos perceber que a importância do arqueiro foi crescendo gradativamente, até mesmo pela experiência nas Guerras Greco-Pérsicas, do século VI a.C., e na sedição de Mitilene contra Atenas: um contingente de arquearia é essencial numa guerra e os persas souberam se utilizar dele com muita maestria. Embora tenham sucumbido à falange, os persas fizeram muitas vítimas do lado grego. Além disso, o arco é intrinsecamente um elemento defensivo: ao serem atacados pelos mitilenos, um bom contingente de arquearia fez muita falta para os atenienses (WINTER, 1990: 10).

Mas não se pode afirmar que o arqueiro possuía um grande destaque na batalha até a era dos *longbows* ingleses (WINTER, 1990: 7). Com a crescente entrada em campanhas militares da Inglaterra, houve a necessidade de uma maior quantidade de pessoas no exército. Somente o escol dos caval(h)eiros não dava conta de suprir essa necessidade. Assim, Eduardo III começou a investir em uma arma barata e de fácil aquisição para aqueles que não tinham condições de se armar como um *knight* para a guerra, tanto pela sua condição financeira quanto pelo seu estatuto social inferior: os *yeomen*. Desse modo, na Batalha de Agincourt, a qual pode ser atestada historicamente, os arqueiros e a infantaria ligeira tiveram um destaque como nunca antes. Contudo, “velhos esquecem; ainda tudo deve ser esquecido”: esses heróis anônimos foram obliterados, tanto pela sociedade (BRADBURY, 1999: 138) quanto pela literatura, sendo lembrados apenas os nomes dos grandes líderes. E pudemos ver isso em *Henrique V*.

Mas podemos pensar: Shakespeare escreve no *Renascimento*, época na qual a Idade Média, tida como tão “horrorosa” e “tenebrosa”, estava superada. Superada? Do mesmo modo que a tradição artístico-literária grega não deixou de influenciar o homem medieval, a tradição artístico-literária medieval não deixou de influenciar o homem renascentista.

Shakespeare bebe de uma tradição posterior, que não engloba somente a Antiguidade, mas a Idade Média também. Afinal, o público do seu teatro não era composto apenas de pessoas comuns: a aristocracia assistia às suas apresentações. Assim como Homero lançava mão de um código de valores concernentes à sua audiência, Shakespeare o fazia em suas obras: a mentalidade de corte remonta a essa tradição literária cavaleiresca. A Idade Média não foi uma pedra temporal horrorosa, que esmagou a Antiguidade, que foi resgatada debaixo dela no Renascimento, como muitos conjecturaram (e muitos ainda insistem em conjecturar até hoje): foi uma época muito rica culturalmente e que merece mais atenção.

Em virtude de tudo que foi apresentado, concluímos que o valor do arqueiro na vida real era maior do que no discurso literário. A ideologia, tomada aqui como um conjunto de valores éticos e estéticos (LESSA, 2010: 22), que perpassa esse discurso favorece um grupo social o qual valorizava um combate corpo a corpo, face a face, nos moldes de uma tradição comportamental que remonta ao aristocrata helênico. O *kalòs kagathós*, literalmente “belo e bom”, está para o caval(h)eiro medieval assim como a

sociedade aristocrática homérica está para a cavaleiresca da literatura. De Homero a Shakespeare, nada mudou; mas de Troia a Agincourt, o arco triunfou.

Referências bibliográficas

Documentação textual

ANÔNIMO. A Gest of Robyn Hode. Trad., Thomas Ohlgren. In: OHLGREN, Thomas H. *Medieval Outlaws: Twelve Tales in Modern English Translation*. West Falayette (Indiana): Parlor Press, 2005, p. 356-396.

HOMERO. *Iliada*. Trad., Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Iliada* – 2 vols. Trad., Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2001.

SHAKESPEARE, William. Henry V. In: _____. *The Complete Works of William Shakespeare*. (Wordsworth Library Collection). Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2007, p. 485-519.

[TUROLDO]. *Canção de Rolando*. Trad., Ligia Vassallo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

Bibliografia

BENNETT, Matthew. *Agincourt 1415: a triumph against the odds*. (Campaign Series 9). Londres: Osprey Publishing, 1991.

BRADBURY, Jim. *The Medieval Archer*. Woodbridge (Suffolk): The Boydell Press, 1999.

JODELET, Denise (Org.). Representações sociais: um domínio em expansão. In: _____. *Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, pp. 17-43.

KEEGAN, John. *The Face of Battle: a study of Agincourt, Waterloo and the Somme*. Nova York: Penguin, 1989.

_____. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

KLOEKHORST, Alwin. The language of Troy. In: KELDER, Jorrit; USLU, Günay; ŞERİFOĞLU, Ömer Faruk (Ed.). *Troy: City, Homer, Turkey*. Amsterdã: WBooks, 2013, pp. 46-50.

- LESSA, Fábio de Souza. *Mulheres de Atenas: Mélissa – do Gineceu à Agorá*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- MACKIE, Hilary Susan. *Talking Trojan: Speech and Community in the Iliad*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- RECTOR, Monica; TRINTA, Aluizio Ramos. *Comunicação do Corpo* (Série Princípios). São Paulo: Ática, 2003.
- ROTHERO, Christopher. *The Armies of Agincourt*. (Men-at-arms Series). Londres: Reed International Books Limited, 1997.
- SÊGA, Rafael Augustus. O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 13, jul. 2000, pp. 128-133.
- SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. *A Guerra na Grécia Antiga*. (Série Princípios). São Paulo: Ática, 1998.
- SUTHERLAND, Caroline. Archery in the Homeric epics. *Classics Ireland*, v. 8, 2001, pp. 111-120. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25528380> acesso em 21 de abril de 2013.
- WINTER, Thomas Nelson. The place of archery in Greek warfare. *Classics Commons*, 1990, pp. 1-13. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/classicsfacpub/9> acesso em 03 de maio de 2013.